T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK (FELSEFE)
ANABİLİM DALI

ETKİLEŞİM SORUNU VE KARTEZYEN PARADİGMA ZEMİNİNDE TÖZ DÜALİZMİNİN BİR ELEŞTİRİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Berk Derinöz

Ankara-2016

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK (FELSEFE)
ANABİLİM DALI

ETKİLEŞİM SORUNU VE KARTEZYEN PARADİGMA ZEMİNİNDE TÖZ DÜALİZMİNİN BİR ELEŞTİRİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Berk Derinöz

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAO

Ankara-2016

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK (FELSEFE)
ANABİLİM DALI

ETKİLEŞİM SORUNU VE KARTEZYEN PARADİGMA ZEMİNİNDE TÖZ DÜALİZMİNİN BİR ELEŞTİRİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı:

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
.....	.....
.....	.....
.....	.....
.....	.....
.....	.....
.....	.....

Tez Sınav Tarihi .....

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (……/……/201…)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

.....

İmzası

.....

ÖNSÖZ

Değerli fikir ve tavsiyeleriyle bu tez konusunun belirlenmesinden, biçim ve içeriğin oluşturulmasına kadar her konuda bana yol gösteren ve anlamadığım konular hakkında kendisine yönelttiğim soruları her daim sabır ve içtenlikle yanıtlayan danışman hocam Prof. Dr. Işıl Bayar Bravo'ya ve başta annem olmak üzere benden destek ve yardımlarını hiçbir zaman esirgemeyen tüm aile bireylerime teşekkürü borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 1

1. KARTEZYEN DÜALİZMİN DOĞUŞU VE TEMELLERİ 9

1.1. DESCARTES ÖNCESİ RUH-BEDEN İLİŞKİSİ 10

1.1.1. İLKÇAĞDA RUH-BEDEN İLİŞKİSİ 10

1.1.2. ORTAÇAĞDA RUH-BEDEN İLİŞKİSİ 23

1.2 KARTEZYEN DÜŞÜNCENİN ORTAYA ÇIKIŞI 35

1.2.1 DESCARTES'IN AYDINLANMASI 35

1.2.2 DESCARTES VE KUŞKUCULUK 37

1.2.3. KUŞKUNUN SON SINIRLARINA VARDIRILMASI 42

1.3 KUŞKUDAN DOĞAN KESİNLİK: COGİTO 52

1.3.1 COGİTO'YU ÖNCELEYENLER 53

1.3.2 COGİTO VE KARTEZYEN ÖZNE 62

2. KARTEZYEN ONTOLOJİNİN ANALİZİ 71

2.1 SONSUZ TÖZ: TANRININ VARLIĞI 72

2.1.1 TANRI İDESİ 72

2.1.2 ONTOLOJİK ARGÜMAN 85

2.2 UZAMLI TÖZ: MADDENİN VARLIĞI 98

2.3 DÜŞÜNEN TÖZ: RUHUN VARLIĞI 115

3. KARTEZYEN ÖZNE VE DIŞ DÜNYA 132

3.1 RUHUN NELİĞİ PROBLEMİ 132

3.2 DESCARTES'TA RUH-BEDEN AYRIMI 135

3.3 KARTEZYEN ÖZNE VE SOLİPSİZM PROBLEMİ 146

3.4 KARTEZYEN ÖZNE VE İMMATERYALİZİM PROBLEMİ 161

3.5 MADDİ GERÇEKLİĞİN ZEMİNİNİ KAYBETMESİ 177

4. ETKİLEŞİM SORUNU **194**
4.1 MAKİNE-DOĞA ANLAYIŞINDA KARTEZYEN ÖZNENİN YERİ 195
4.2 DESCARTES'TA RUH-BEDEN İLİŞKİSİ 197
4.3 KARTEZYEN DÜALİZMİN KRİZİ 199
4.4 DESCARTES'IN ÇÖZÜM ARAYIŞLARI 202
4.5 OKAZYONALİZM (ARANEDENCİLİK) 208
4.6 BÜYÜK RASYONALİSTLER 218
4.7 KARTEZYEN DÜALİZMİN TUTARSIZLIĞI 234

SONUÇ 262

KAYNAKÇA 268

ÖZET 277

ABSTRACT 278

GİRİŞ

Beni bu metni yazmaya iten temel sebep, Descartes'ın ortaya koyduğu töz düalizmi düşüncesinin; varlığa (ve töze), sahip olması mümkün olmayan birtakım nitelikleri yamamaya kalkışarak; insanı, varlığın anlamını kavramaya giden yolda, muhtaç olduğu saf ve temiz düşünce ve akıl yürütme tarzının uzağına düşürmüş olduğuna kani olmamdır. Benim görüşümde; Descartes'ın bize sunduğu ontolojik çerçeveye varlığın hakiki resmini yerleştirmek kabil değildir.

Tezin birinci bölümünde, hatalı ve hatta kendi-içinde tutarsız bir düşünce tarzı olarak gördüğüm Kartezyen Düalizm'in nasıl ve ne şekilde temellendirildiği, hangi öncüllerden hareketle ortaya konulduğu incelendi. Bununla birlikte, Descartes öncesi dönemde, İlkçağ ve Ortaçağ felsefelerine damga vurmuş olan etkin ve yetkin filozofların düşünceleri serimlenip irdelenerek; Descartes'ın kuramını ortaya atarken, çözüm getirmeye çalıştığı meseleye o dönemde nasıl bir perspektiften bakıldığı görülmeye ve gösterilmeye çalışıldı.

İkinci bölümde Descartes tarafından ortaya konan ontolojinin üç temel ayağı (veya dayanağı) olan Tanrı (sonsuz töz), Madde (uzamlı töz) ve Ruh (düşünen töz) üzerinde durularak Descartes'ın bunlara nasıl birer anlam yüklediği ve bunların varlığını nasıl kanıtlamaya çalıştığı incelendi. İddia olunan bu tözlerin varlığına ilişkin kanıtlamalar serimlenirken bir taraftan da bunların neden ikna edici veya tatminkar olmaktan uzak olduklarının düşünüldüğüne dair açıklamalarda bulunuldu.

Üçüncü bölümde Descartes'ın kurmuş olduğu sistemin en temel ve merkezi ögesi olan

res cogitans'ın (yani kartezyen öznenin) beden ve dış dünya ile olan ilişkisi ve bunlar karşısındaki durum ve konumu ele alınarak özne-olmaklık'ın anlamı kartezyen paradigma çerçevesinde (ve bu paradigmanın ortaya koyduğu özne kavramı temele alınarak) izah olundukta (ve/veya kavranıldıkta) ortaya çıkan sorunlar ve zorluklar gözler önüne serildi.

Son olarak dördüncü bölümde Descartes'ın ortaya koyduğu töz düalizmi düşüncesinin yarattığı bir problem olarak etkileşim sorunu masaya yatırıldı ve bu problemin Descartes'tan sonraki felsefede nasıl yankı bulduğu anlatıldı. Görüldü ki, ne Descartes'ın kendisi ne de ondan sonra gelen filozoflar bu probleme makul ve mantıklı bir çözüm üretmeyi başaramamış olup Descartes'ın neden olduğu sorun, Descartes'ın sunmuş olduğu çözümden çok daha büyük ve güçlüdür.

Sonuç olarak Descartes'ın düalist varlık anlayışı içerisindeki çelişki ve tutarsızlıklardan hareketle anlamaya ve/veya anlamlandırmaya giriştiğimiz bir kavram olarak "töz"e ilişkin temel bir belirlenimde bulunararak, "birden fazla töz olduğu ya da olabileceği" tarzındaki her düşüncenin akıl tarafından açıkça mahkum edildiği vargısına ulaştık.

Descartes, 31 Mart 1596’da Lahey’de doğmuş, 11 Şubat 1650’de Stockholm’de vefat etmiştir. Eskilerin metinlerini adeta dogmalaştırıp aklın hareket alanını kısıtlayan anlayışın yerine kuruntulardan arındırılmış, çok daha taze bir anlayışı, "yöntemli kuşku"yu getirmiştir. Böylelikle, felsefede yeni bir hareket noktası oluşturmuş ve modern felsefenin temellerini atmıştır.

> "Descartes genellikle, sanırım haklı olarak, modern felsefenin kurucusu sayılır. Pek çok skolastik yana sahip olan Descartes, kendinden önce geçenlerin koymuş olduğu temelleri benimsememiş; yeniden,

eksiksiz bir felsefi yapı kurmaya çabalamıştır ki Aristoteles'ten beri görülmüş şey değildi bu." (Russell, 1983: 539).

Yeni felsefenin en önemli filozofu Descartes'tır. Yüzyıllarca süren durgunluğun yeni bir çağ yaratacak biçimde devinime dönüşmesi ilk bütünsel bilincine Descartes'da kavuşmuştur (Timuçin, 2008: 355) ve kendisinin bütün 17. yüzyıl felsefesine damga vurduğuna şüphe yoktur. Hatta bütün bu yüzyıl kartezyen olarak nitelendirilir: En azından, herkes ya Descartesçı ya da Descartes'a karşıdır (Bumin, 2010: 34). Descartes'ın ünü o kadar olağanüstü, tarihsel etkisi o kadar kesin ve baş yazıtlarından bazılarının öğrenimi, felsefe yapan insanların eğitimi bakımından o kadar vageçilemez ki, *tarihsel önemine* işaret etmeye gerek yoktur (Jaspers, 2005: 10).

Bir tazelik vardır Descartes'ın yapıtlarında, Platon'dan beri hiçbir filozofun yapıtında bulunmayan bir tazelik. Bütün aracı filozoflar, Platon'u izleyen, felsefeyi daha çok geçim aracı yapmış öğreticilerdi. Descartes bir öğretmen olarak değil, bir araştırıcı, bir bulucu ve bulduğunu aktarmaya meraklı bir kişi olarak kalem kullanır. Onun üslubu kolay ve iddiasızdır, öğrencilerden çok, zeki insanlara seslenir. Dahası, olağanüstü bir çekiciliğe sahiptir. Modern felsefe için, öncüsünün bu denli hayranlık verici edebi bir üsluba sahip olması büyük bir talihtir (Russell, 1983: 539).

Henüz küçük bir çocukken bile büyük bir araştırma ve okuma tutkusuyla dolu olan (öyle ki babası onu "filozofum" diye çağırırmış) (Usta, 2016: 118). Descartes'ın geç başlayan ve kısa süren bir çalışma hayatı olmuştur. Felsefe ve doğa bilimleri alanındaki ciddi araştırmalarına, ancak otuz iki yaşına geldiği 1628'de başlayabildi; herhangi bir şeyi yayınlayabilmesi için bir dokuz yılın daha geçmesi gerekti ve kendisi hayattayken yayımlanan

en son eseri, ilk eserinin yayımlandığı 1649'dan on iki yıl sonra çıktı (Sorell, 2004: 9).

İnsanoğlu neyi gerçeklik olarak kavrayabilir? Gerçeklik var mıydı? Varsa ne kadarını bilebiliriz? Peki Tanrı var mı ya da ruh ölümsüz mü? İnsanın kendisini ve doğasını keşfetmesi için şüpheciliğin ne yararı olabilir? Doğamız ve varlığımız, inanç dünyasından edinilen yöntem ve anlayışlarla keşfedilebilir mi? İşte bu sorular, Descartes'ı uğraştıran felsefenin temel sorunlarıydı (Usta, 2016: 118).

Descartes belki de en geniş biçimde "Cogito, ergo sum" - "Düşünüyorum, öyleyse varım" diyen kişi olarak tanınmaktadır. Bu kısacık mantık muhakemesi, Descartes'ın metafiziğinin ya da ilk felsefesinin, onun, erişilebilecek yegane kalıcı ve mutlak bilim olarak bilinecek olan teorisinin ilk ilkesiydi. Metafizik teorisi son derece ayrıntılıdır ve felsefe üzerinde günümüze dek süren ciddi bir etkisi olmuştur. Söz konusu teori muhtemelen Descartes'ın entelektüel başarılarının en aşılmaz olanıdır (Sorell, 2004: 9).

> "Her şeyin yanlış olduğunu düşünmeye çalışırken, düşünen ben diye bir şey olması gerektiğini fark ettim. Ve şu gerçeğin farkına vardım: "Düşünüyorum, öyleyse varım." (Descartes, 2010: 33).

İşte böylece Descartes, Batı felsefesi tarihinin şüphesiz en ünlü ve muhtemelen en etkili düşüncesine ulaştı (Dupré, 2014: 16).

Onu Rönesans'tan, hatta daha öncesinden başlayarak hazırlayan pek çok çabaya karşın, Modernliğe tam bir başlangıç anı arandığında, bu anın kartezyen Cogito olduğu söylenir. Modernlik sorgulamalarının da, felsefeyle ilgilendiklerinde, çoğu kez bu noktaya kadar geri gittikleri görülmektedir. Hegel, Felsefe Tarihi Dersleri'nde tinin Modern

Çağlar'daki serüvenini anlatırken Descartes'tan uzun ve tehlikeli bir yolculuktan sonra varılan bir ada gibi söz eder: "Burada diyebiliriz ki, artık evimizdeyiz ve fırtınalı bir denizde uzun bir yolculuktan sonra bir denizcinin yapması gerektiği gibi, görünen sahili selamlamalıyız; Descartes ile modern çağların kültürü, modern felsefe düşüncesi bugüne bizi getiren uzun ve dolambaçlı bir yolculuktan sonra gerçekten kendini göstermeye başlar." (Bumin, 2010: 8-9).

Descartes'ın felsefesi, kuşkunun insan zihninde yaratacağı fırtınalara karşı sağlam durabilmek için çareyi yine kuşkuya kök salarak serpilmekte bulan bir ağaca benzer. Kuşku, sağlam olduğunu düşünüp dört elle sarıldığımız ve hatta zaman içinde birer dogma haline getirdiğimiz 'bilgi'leri (veya daha doğru bir deyişle 'sanı'ları) yıkıp geçen bir kasırga gibidir. Descartes, bu kasırganın yıkıcı gücüne karşı boş yere direnmeye çalışmaktansa onun gücünü arkasına alır. Kasırga kendisine direnemeyen her şeyi bir tarafa savururken Descartes'ın tek yaptığı bunu zevkle izlemektir. Çünkü kasırga böylelikle ayağımızı üzerine basabileceğimiz sağlam epistemolojik zemini de açığa çıkarmış olacaktır.

> "Gerçeği arayanın yaşamında bir kez tüm nesnelerden gücü yettiği ölçüde kuşku duyması gerekir." (Descartes, 2007b: 49).

Rasyonalist bir filozoftur Descartes. Kasırga evleri, ağaçları, insanları, hayvanları, mabetleri, kutsal kitapları, tüm bedenleri ve tüm cisimleri, aklımıza gelen gelmeyen her şeyi bir tarafa savurarak mahveder. Bu kasırganın adı 'kuşku'dur, 'kuşkulanan akıl'dır. Yalnız tek bir şeyi mahvetmez; o da kasırganın kendisidir, yani bütün bu yıkımı yarattığı halde yine de ayakta kalan bu şey aslında kuşkuyu yaratan aklın ta kendisidir. İşte bu da neden Descartes'ın rasyonalist olduğunu yanıtlar.

Kuşku belirsizlik doğurur; belirsizlik kendisini ihdas etmek için bilgiyi ötelemeye; bilgi ise kendisini ihdas etmek için belirsizliği ötelemeye muhtaçtır, yani kuşkunun olduğu yerde bilgi olmaz, olamaz; ancak ve ancak sanı olur. Akla kendisinin ötesinden, kendisinin dışarısından ve/veya kendisine yabancı olan her ne getirirsek getirelim, kuşku kasırgalarını onun üzerine salacaktır. Duyu verisiyle dışarıdan alıp akla koyduğumuz şey, her ne olursa olsun, onu bildiğimiz andan itibaren aklın krallığına adım atmış olur, onun zeminine ayak basar ve bu yüzden de oradaki hiçbir kasırgaya mukavemet gösteremez. Zira yabancı topraklardadır o artık. Öyle ise duyulardan öğrendiğimiz hiçbir şeyi üzerine bilgiyi inşa edeceğimiz bir zemin olarak kabul edemeyiz. Descartes'ın bize gösterdiği ve onaylamamızı beklediği şey işte budur.

Descartes, en doğru ve güvenilir olarak ne öğrendiyse duyulardan veya duyular yoluyla öğrenmiş ama zaman zaman bu duyuların aldatıcı olduğunu da yaşayarak görmüş olduğunu söyler; oysa bizi bir kez bile olsun yanıltmış olan şeylere asla güvenmemek sakınganlık gereğidir (Descartes, 2007a: 16).

> "[Ş]imdi gördüğüm her şeyin yanlış olduğunu varsayıyor, hiçbir şeyin asla yalanla dolu belleğimin bana gösterdiği şey olmadığına kendimi inandırıyor, hiçbir duyu yetimin olmadığını varsayıyor, cisim, biçim, yayılım, devinim ve yer gibi şeylerin, kendi zihnimin uydurmaları olduğuna inanıyorum [...] Peki, ya hiç olmazsa ben, kendim, bir şey değil miyim? Ama herhangi bir duyu yetimin ve bedenimin olduğunu daha önce yadsımıştım ya! Yine de tereddüt içindeyim, zira bundan ne sonuç çıkıyor? Bedene ve duyulara o derece bağlıyım ki onlarsız var olamıyorum, öyle mi? [...] Fakat bütün dünyada hiçbir şeyin, hiçbir yerin, hiçbir göğün, hiçbir ruhun ve hiçbir bedenin olmadığına inandırmıştım kendimi; böylece kendimin de var olmadığına inanmış olmuyor muyum? Hiç de değil. Kendimi inandırmışsam ya da sadece herhangi bir şey düşünmüşsem, varmışım demektir." (Descartes, 2007a: 21-22).

Descartes, modern anlamda özne kavramının felsefedeki mimarıdır. Aklın, üzerine bilgiyi inşa edecek sağlam bir zemin olarak kendisinden başka hiçbir şeyi bulamaması kendisini en güzel "Cogito" düşüncesi ile ifade eder. Kartezyen özne bir "Res Cogitans"tır ve bu özne her şeyi yıkıp da bir tek kendine dokunmayan bir kasırga gibidir. Uzamlı şeyler bir tarafa, uzamın kendisinden de kuşku duyabildiği için bu özne kendisinden uzamı da dışlar. Bunu bir hareket noktası olarak alan Descartes, dünyanın uzamını da başta reddeder ve sonra Cogita'ya dayanarak onu yeniden inşa etmeye kalkışır.

Modernliğin sıfır noktası olarak kartezyen Cogito, o halde yeni dünya tasarımı ve yeni doğruluk anlayışının temel kavramıdır. Cogito ilk güvenilir, kesin bilgi olarak kuşkunun ürünüdür (Bumin, 2010: 53).

Descartes, bütün 17. yüzyıl felsefesine damgasını vurmuş olan bir filozoftur. Hatta bütün bu yüzyıl kartezyen olarak nitelendirilir: En azından, herkes ya Descartesçı ya da Descartes'a karşıdır (Bumin, 2010: 34). Descartes'ın stratejisi veya hareket tarzı, ondan sonraki felsefenin bir bütün olarak gelişimini belirleyecek kadar büyük bir önem taşır. Nitekim modern felsefe, Descartes'tan sonra, aynen onun yaptığı gibi, birinci şahıstan yola çıkacak veya öznellikten hareket edecektir (Cevizci, 2014: 118).

Descartes'ın gerçekleştirmiş olduğu "devrim"i, Bréhier, (Kant'ın kendine ait olduğunu düşündüğü Copernicus devrimine hiç de gönderide bulunmadan) şöyle tanımlar: Descartes'a değin, insan anlığı evrenin düzenine bağlı olarak konumlanırken, şimdi artık evrenin düzeni insan anlığına bağlı olarak (onun kavradığı bir konu olarak) tanımlanmaktadır. Descartes'ın gerçekleştirdiği bu devrim, her şeyden önce felsefenin kendi içindeki düzenlemesiyle ilgili bir

altüst oluştur: Bu sorunu çözmek için Descartes, felsefenin bütün bölümlerinin geleneksel olarak bulundukları yerlerin tümünü değiştirmiştir ve bu yer değişimi, felsefenin kendisinde yaşanan derin bir dönüşümü simgeler (Bumin, 2010: 48).

Bu dönüşüm, dünyaya bakış ve onu ele alış tarzında da kendisini gösterir: Zira dünyayı madde ve ruh, beden ve zihin olarak ikiye bölen Descartes, zihnin özünün düşünme, maddenin özünün ise hareket olduğunu ileri sürmek suretiyle, Aristotelesçi teleolojiye karşı mekanizmin savunuculuğunu, mekanik dünya görüşünün temsilciliğini yapmıştır (Cevizci, 2014: 118).

Descartes (Ortaçağ döneminde özellikle Thomas Aquinas tarafından geliştirilen) Kutsal Kitap'ın skolastik sentezinde yer alan Aristoteles metafiziğinin yerine, yeni bir metafizik geçirmek istemektedir. Kendisinin "ilk felsefe"siyle birlikte geliştirdiği proje, fenomenoloji ve yaratıcı saf aklın kaynaklarından özel olarak ne ölçüde elde edilirse edilsin metafizik hakikatlerin önemini felsefi olarak vurgulayan akılcı girişimlerin sınırları ve çekicilikleriyle ilgili daha genel bir ahlaki ilgi oluşturmanın yanı sıra modern felsefenin ilk dönem tarihi içinde kahramanca bir evre oluşturmaktadır (Bruce ve Barbone, 2015: 412).

Descartes'ın varlık felsefesinin ortaya koyduğu yeni anlayış, radikal bir şekilde modern çağı Ortaçağ'dan ayırmıştır. Böylece modern çağla birlikte felsefenin diğer alanlarında olduğu gibi, varlık yorumu da değişmiştir. Descartes'ın varlık görüşü töz kuramına ve onun temelini oluşturan bilgi kuramına dayanır. Descartes'ın varlık anlayışı bazen Aristoteles'ten, bazen de Ortaçağ düşünürlerinden bazı şeyler alarak kendini oluşturmuştur (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 48)

1. KARTEZYEN DÜALİZMİN DOĞUŞU VE TEMELLERİ

Varlığın idea, ruh, düşünce, kavram veya zihinsel manevi varlık olduğunu savunan tüm felsefeciler idealisttir. Varlık idea türünde değil de madde türünde vardır, diyen tüm felsefeciler ise materyalisttir (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 43). Descartes'ın varlık kuramı, hem idealizmden hem de materyalizmden bir şeyler alarak, düalist (ikici) bir varlık anlayışıyla temellenir (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 49).

Descartes, ileride ayrıntılı olarak göreceğimiz üzere, insanın birbirlerinden tamamen farklı hatta birbirlerine taban tabana zıt olan iki ayrı tözden meydana geldiğini kabul etti: düşünen bir töz olarak 'ruh' (*res cogitans*) ve uzamsal bir töz olarak 'beden' (*res extensa*). Böylelikle Descartes, bütünüyle düalist bir tutum benimsemiş oldu ve bugün ruh-beden sorunu olarak andığımız mesele de en çok onun adıyla birlikte anılır.

Ruh-beden sorunu, gerçekten de, ilk kez Descartes tarafından açıkça ortaya konmuştur ve bu sorun felsefenin en çok bilinen problemlerinden biridir. En genel anlamıyla, aklın, ya da zihinsel süreçlerin, bedensel durumlarla ve süreçlerle ne tür bir ilişki içinde olduğu, özellikle de örneğin algı ve iradi hareket süreçlerinde olduğu gibi nasıl nedensel bir etkileşim içinde bulundukları sorunu olarak açıklanabilir (Budak, 2005: 639).

Descartes'ın en önemli çalışmalarından biri, yüzyıllar boyunca ihtilaflı bir mesele olarak tartışılan ruh-beden sorununu çözme girişimiydi. Çağlar boyunca filozoflar ruhun (veya saf zihinsel niteliklerin) bedenden ve diğer tüm fiziksel niteliklerden nasıl ayrıldığı

konusunu tartışmışlardır. Asıl ve aldatıcı derecede basit olan soru şudur: Ruh ve beden -zihinsel dünya ve madde dünyası- birbirinden ayrı mıdır? (Schultz, 2007: 75)

1.1 Descartes Öncesi Ruh-Beden İlişkisi

Ruh ile beden birbirlerinden ne kadar farklı ve birbirleriyle ne denli bağdaşmaz bir doğada olursa bu ilişkiyi anlamaya çalışmanın yaratacağı sorunlar da o denli büyük olacaktır. Ruh-beden sorunu, Descartes'ta, iki bağdaşmaz ve birbirine indirgenemez tözün etkileşimi sorununa dönüşmüştür. Bu yüzden, ruh-beden sorunu, asıl korkutucu çehresine Descartes'ın düalizmiyle birlikte bürünmüştür diyebiliriz. Ancak bu, elbette düalizmin başlangıcını Descartes'ta bulduğu anlamına gelmez.

Felsefi bir terim olarak 'düalizm' aslında yenice bir icattır. Ne Descartes, ne de ondan önceki başka herhangi bir filozof; eserinde bu kelimeyi kullanmamıştır. Aslında Antik Yunan'da düalizm ifadesini karşılayacak herhangi bir kelime dahi yoktur (Goetz ve Taliaferro, 2011: 4). Buna karşın; düalizm, felsefe tarihinde Descartes'ın zihin felsefesiyle özdeşleşmiş gibi görünse de, sistematik savunmasını bulduğu Platon'a kadar rahatlıkla geriye götürülebilir (Reçber, 2000: 203).

1.1.1 İlkçağda Ruh-Beden İlişkisi

Bugün adı genellikle Descartes'la beraber anılmakla birlikte düalizmin asıl

kurucusunun Platon olduğunu söyleyebiliriz. Hatta ünlü nörolog Antonio Damasio, Descartes'ın Yanılgısı adlı kitabında, Platon'un *Phaidon*'da ruh ve beden üzerine söylediklerinin, Descartes'ın görüşlerinden çok daha sinir bozucu olduğunu belirtir (Buna karşın, Platon'u değil Descartes'ı hedef tahtasına oturtmayı tercih ediyor olmasının tek nedeni olarak Descartes'ın akıl, zihin ve beden konularında etkisinin hala büyük ölçüde devam ediyor oluşunu göstermektedir) (Damasio, 2006: 256).

Platon, düşünce tarihinde bütün zamanlarda etkisini hissettiren, Sokrates ile başlayan sorgulama dönemini sistematik hale getiren iki büyük Yunan düşünürden birincisidir (diğer ikincisi ise öğrencisi Aristoteles'tir). İlkçağ felsefesinde bir problem düşünürü olan Platon, yaşadığı dönem itibariyle tabiat ve insan ilişkisini konu alan bir felsefi dönemde yaşamıştır (Gökberk, 2008: 52-54).

Platon'un düalizmi savunması daha çok ruh ve ölümsüzlük bağlamında ifadesini bulmuştur ve böyle bir anlayışın onun felsefesinin en temel özelliklerinden birisi olan değişen-değişmeyen, görünen-kavranan şeyler arasındaki deyim yerindeyse düaliteyle yakından ilişkili olduğunu gözlemlemek zor değildir (Reçber, 2000: 203).

Platon, ruh ve beden diye iki çeşit töz olduğunu, her türde birbirinden ayrı bir sürü varlıkların bulunduğunu, bunların arasında ortaç üçüncü bir varlık olmadığını, ama ruhun bedenden farklı olduğunu söyler (Platon, 2001b: 23-24).

Genel olarak Platon'un felsefi doktrininde tasarladığı ruh, özü gereği değişimin ve

dönüşümün, kendiliğinden hareketin, kendi kendine hareket eden her varlığın hareketinin ilkesidir. Ancak burada belirtmemiz gereken bir konu vardır ki Platon'un hareketten kastettiği şey aslında her türlü değişmeyi kapsamaktadır. Çünkü hareket olmasaydı evren hiç bir zaman meydana gelmezdi. Buna bağlı olarak Platon, ruhun hareketsiz olan cisimden veya maddeden önce gelmiş olması, birincil şey olması gerektiğini söyler (Arslan, 2006: 363-364).

> "Ruh ve beden beraber olduklarında tabiat, sonuncuya köleliği ve boyun eğmeyi, birinciye komutanlığı ve efendiliği verir." (Platon, 2001a: 51).

Platon, ruhun basit bir töz olduğunu; basit olan, bileşik olmayan bir şeyin ise bölünmesinin, ayrışmasının imkansız olduğu, o halde bedenin dağılmasından sonra da ruhun varlığını sürdürebileceğini (Phaidon 78b-84b) ve ruhun bir sazın akordu gibi bir epifenomen olmadığını; bir sazın tellerinin kırılması sonucunda akordunun da ortadan kalkacağı, ancak ruhun bedeni, yani organizmayı meydana getiren parçaların bir oranı olmadığı için bedenin dağılması ile ortadan kalkmasının söz konusu olmadığını iddia eder (Arslan, 2006: 366).

> "Ruh en çok tanrılık olana, ölümlü olmayana, düşünülebilene, yalın olana, dağılmayana, her zaman aynı kalana benzer; ten de en çok insanlık olana, ölümlü olana, düşünülemeyene, çok şekilli olana, dağılana, asla kendisinin aynı kalmayana benzer." (Platon, 2001a: 51).

Platon, görüldüğü üzere; ruhun, beden gibi ölümlü değil, ölümsüz olduğu görüşündedir. Eğer ruh ölümsüzse kendileriyle birlikte bulunduğu duyusal varlıklardan yapı, mahiyet veya töz bakımından farklı bir şey olmalıdır. Platon bu sonucu da kabul eder. Kendisinden önce gelen bütün Doğa Filozofları'ndan bilinçli ve kararlı bir tarzda ayrılarak

ruhun maddi, fiziksel, duyusal bir şey olmadığını, *gayrı-maddi*, *tinsel* (spiritual) bir töz olduğunu ilan eder (Arslan, 2006: 366).

Sokrates-öncesi döneme ait olan bütün Doğa Filozofları doğası itibariyle gayrı-maddi bir şeyin varlığını kabul etmedikleri için, ruhu da temele aldıkları maddi ilkeyle aynı yapıda bir şey olarak görmüş, olsa olsa onu ince bir madde olarak tasvir etmişlerdir. Platon ise ne yaptığının ve söylediğinin açık bir şekilde bilincinde olarak varlık felsefesinde nasıl tamamen tinsel nitelikte İdeaları kabul etmişse, ruh öğretisinde de onun cisimden, maddeden, bedenden tamamen farklı, tamamen tinsel bir töz olduğunu ileri sürmüştür: Ruh ne Anaksimenes'in dediği gibi bir hava yığını, ne Herakleitos'un dediği gibi saf bir ateş, ne Demokritos'un dediği gibi ince atomlardan meydana gelmiş bir bileşimdir. O madde-dışı, cisim-dışı, tinsel, tanrısal bir tözdür (Arslan, 2006: 366-367).

Gündelik İngilizce'de 'İdea' anlıktaki öznel bir kavram demektir, örneğin "That is only an idea and nothing real" derken olduğu gibi; oysa Platon, İdealardan söz ederken, evrensel kavramlarımızın nesnel içerik ya da göndermelerine iletmede bulunur, yani İdealar ile Platon'un demek istediği şey 'nesnel' özlerdir (Copleston, 1998a: 45).

Platon'un hiçbir diyaloğunda İdeaların temel özelliklerine ilişkin bir liste ile karşılaşmamaktayız. Sadece *Şölen*'de (210 e - 211 a-b) güzellik İdeası vesilesiyle İdeaların ana özelliklerinin neler olduğuna ilişkin bazı açıklamalarda bulunmaktadır. Bu pasajdaki tasvire göre bir İdea; hep var olan, doğumsuz, ölümsüz, artamaz, eksilemez ve tabi her şeyden önce tinsel bir şey olarak nitelenmektedir (Arslan, 2006: 255).

Devrim niteliğinde bir düşünce ortaya atarak kendisinden önce gelen filozofların ulaşmış olduğu kavramsal sınırları aşan ve onların hayalgücünü ayakları altına alıp adeta bir sıçrama tahtası gibi kullanmakta olan Platon; tinselin, tinsel-olanın, tinselliğin ne demek olduğunu bize 'İdea' ile, 'İdealar Kuramı' ile öğretir ve insan düşüncesine yeni bir yön verir.

Platon'un İdealar Kuramı, onun felsefe tarihine veya felsefi düşünceye en büyük, en özgün katkısıdır (Arslan, 2006: 241). Bu kuram neyi kabul etmektedir? Sokrates öncesi *Doğa Filozofları*nın ana tezlerinin tersine asıl varolanın, gerçek olanın maddi yapıda bir şey olmadığını, gayrı-maddi, tinsel yapıda bir şey veya şeyler olduğunu. Bu görüşe göre birtakım ezeli-ebedi, değişmez, hareketsiz, tümel, tinsel gerçeklikler vardır. Asıl varlıklar bunlardır ve geri kalan şeyler, duyusal-bireysel varlıklar, ancak bunların gölgeleri, hayalleri olma anlamında bir varlığa sahiptirler (Arslan, 2007: 24).

Platon'un İdealar üzerine konuşma yolu açık olarak onların (duyulur şeylerden ve/veya duyulur dünyadan) ayrı bir alanda varolduklarını imler. *Phaidon*'da ruhun beden ile birleşmesinden önce aşkınsal bir alanda varolduğu, orada kalıcı anlaşılabilir kendilikleri ya da İdeaları gözlediği öğretilir (Copleston, 1998a: 47).

Ruh, duyulur dünyadan ayrı bir varlık olarak İdealar aleminde bulunabilme özelliğine sahip olduğuna göre; ruhun, İdealer alemiyle (bu alemdeki İdealarla) aynı tabiatı paylaşacağını görmek zor değildir.

İdealar maddi şeyler olmadıklarına göre onların nerede olduklarından, yerlerinin neresi olduğundan veya bir yerde olup olmadıklarından söz edilebilir mi? Şüphesiz ki hayır. Çünkü, ancak maddi-fiziksel şeylerin bir yeri vardır. İdealar madde-dışı şeyler olduklarına göre onların bir yeri olamayacağı açıktır. O halde onların bir yeri olduğunu ve bir yerde olmaları gerektiğini düşünmek sadece sıradan deneyin ve alışkanlıkların ürünü olan ve kendisinden kaçınmamız gereken bir ifade tarzıdır (Arslan, 2006: 256).

Platon'un İdeaları mekansız şeyler olduklarına, bir yerde olmadıklarına, yani uzamda içinde bulunmadıklarına göre; onların uzamlı oldukları da söylenemez. Böylece ruhu cisimden, maddeden, bedenden tamamen farklı, tamamen tinsel bir töz olarak ele alan ve İdeaların da tamamen tinsel nitelikte olduğunu öne süren Platon'un; İdeaların uzamsız olduğunu kabul ettiği gibi ruhun uzamsız olduğunu da kabul edeceğini söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle; İdeaların bir yerde olmadıklarını, yani uzamsız olduklarını imleyen Platon'da, ruhun uzamsız bir töz olduğu düşüncesine üstü örtülü olarak da olsa rastlamak mümkündür.

Platon beden ile ruhu tamamen düalist bir biçimde tanımlamış ve birbirine tamamen yabancı, tamamen zıt iki varlık veya ilke olarak konumlamıştır. Bununla kalmayan Platon, ruhun bedeni yönetmesi gerektiğini ve yönetebileceğini, bedenin de ruh üzerinde etkili olabileceğini, örneğin bilgi ile ilgili olarak bedenin ruhun hakikati elde etmesine engel olmasının mümkün olduğunu kabul etmektedir (Arslan, 2006: 368-369).

Öyleyse Platon, ruh ve beden arasında özsel bir ayrım ileri sürse de, ruh üzerine beden tarafından ya da onun yoluyla uygulanabilecek etkiyi yadsımaz. Platon arada bir sanki ruh

bedende yalnızca yerleşmiş ve onu kullanıyormuş gibi konuşsa da, ruh ve beden arasındaki herhangi bir karşılıklı etkileşimi yadsıyormuş gibi göstermemek gerekmektedir (Copleston, 1998a: 85).

Burada, ruhun doğa, yapı veya mahiyet bakımından kendisinden tamamen farklı olan beden üzerine nasıl etkide bulunabileceği ve ondan nasıl olup da bir etki alabileceği açıklanmaya muhtaç bir husus olarak göze çarpmaktadır. Benzeri bir düalist tutum içinde olan, bedeni düşüncesi olmayan bir uzam, ruhu ise uzamı olmayan bir düşünce olarak tanımlayan Descartes için de ilerde söz konusu olacak problemin, yani bu durumda beden ile ruhun birbirleri üzerine nasıl etkide bulunabilecekleri sorununun Platon için de söz konusu olacağı aşikardır (Arslan, 2006: 369).

Ancak Platon'un bütün bunların kuramsal olarak nasıl mümkün olabileceğine dair bir açıklaması yoktur. O bir yandan bedenle ruh arasında doğaları, özleri bakımından bir ayrım yapmakta, fakat öte yandan kendisinden hareket ettiği düalist ruh kuramında bunun nasıl mümkün olabileceği konusunda herhangi bir açıklama yapmamaktadır (Arslan, 2006: 370).

Antik Yunan felsefesinin en önemli iki filozofu olarak değerlendirilen, kendilerine kadarki felsefi problemleri ilk defa sistematik bir disiplin içinde ele almalarının ötesinde, ele aldıkları yeni problemlerle de felsefi düşüncenin derinleşmesini sağlamış en geniş kapsamlı iki filozoftan biri Platon ise, şüphesiz diğeri de öğrencisi Aristoteles'tir (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 126).

Aristoteles, ruhun bilinmesinin tüm gerçeğin incelenmesine ve özellikle doğa bilimine önemli bir katkıda bulunacağından dolayı oldukça önemli olduğunu vurgulamaktadır. Aristoteles'e göre ruh hakkında güvenli bir bilgi edinmek, tümüyle ve her anlamda en güç şeylerden biridir. Çünkü ruhun ne olduğu sorusunu çözecek genel bir yöntem yoktur (Aristoteles, 2011: 17-18).

Aristoteles de Platon gibi insanı beden ve ruhtan meydana gelen bir varlık olarak görmekte ve insanı insan yapan asıl şeyin, insan doğasının ruh olduğunu ve ruhun bedenden ayrı ve ona üstün olduğunu kabul etmektedir. Ancak, o bedenle ruhun ilişkisini birbirine düşman ve birbirini reddeden iki ayrı bağımsız varlığın zorunlu olarak birarada bulunması olarak görmemektedir. Tam tersine onları "bir ve aynı gerçeğin, bireyin iki farklı görüntüsü, birbirini tamamlayan ve birbirlerinden ayrı olarak varlığını sürdürmesi mümkün olmayan iki farklı görüntüsü" olarak takdim eder (Arslan, 2007: 32).

"Ruh, güç halinde hayata sahip doğal cismin formudur." (Aristoteles, 2011: 68).

Aristoteles, üzerinde değişikliğin meydana geldiği, değimeyi kabul eden 'şey'in kendisine *madde* der. Bu maddenin (veya dayanağın) üzerine gelen ve birbirlerini izleyen niteliklere ise genel olarak *form* diyebiliriz. Bir özneye yüklenmiş olmaksızın bir niteliğin varlığı ne kadar imkansızsa bir nitelikle yüklenmemiş bir öznenin varlığı o kadar imkansızdır. O halde gerçek dünyada varolan şey her zaman madde ve formun bileşiminden meydana gelen bireydir. Bundan çıkan sonuç da, ister genel olarak nitelikler anlamında formlar ister asıl anlamında özler ve doğalar anlamında formlar olsun, formların hiçbir zaman kendi başlarına varolamayacaklarıdır (Arslan, 2007: 140-141).

Aristoteles, maddenin var olduğu yerde formun, formun var olduğu yerde de maddenin olacağını öne süren bir görüş olarak *hilomorfizm*i savunmaktadır. Buna göre; madde formdan, form da gerçeklikte değil de, ancak soyutlama yoluyla ayrılabilir ve yönlendirici, düzenleyici, harekete geçirici ve şekil verici ilke olarak form, maddeye yapı kazandırır (Cevizci, 2000: "Hilomorfizm"). Aristoteles, alemdeki her alana uyguladığı madde-form ilişkisini, ruh beden problemine de uygulamıştır. Bu sebeple ruh formdur, fiildir. Beden, onun maddesidir, kuvvedir (Aristoteles, 2001: 68).

> "Ruh, form anlamında, yani belirli bir nitelikteki bir cismin neliği anlamında tözdür. Örneğin, balta gibi bir aleti, doğal bir cismi varsayalım: Baltanın neliği, tözü olacaktır ve bu nelik, baltanın ruhu olacaktır, çünkü töz baltadan ayrılsaydı, bir eş sesliliğin dışında artık balta olmayacaktı. Fakat gerçekte bu yalnız bir baltadır. Gerçekte ruh, bu tür bir cismin neliği ve formu değildir; fakat bu nitelikteki, yani kendinde hareket ve dinginliğin bir ilkesi olan doğal bir cismin neliği ve formudur." (Aristoteles, 2011: 70).

Aristoteles'te ruh, bedenin formu, insanı insan yapan öz olarak tanımlanmıştır. Ruh, insan bedenini meydana getiren kimyasal cisimlerin, kendisi sayesinde ve kendisi aracılığıyla, yalnızca ölü, duyarsız ve düşüncesiz et ve kemik kütlesi olmayıp, eyleyen, hisseden ve düşünen canlı bir varlık haline dönüştürüldüğü her şeydir. Buna göre, Aristoteles'te ruh, canlı organizmanın belli şekillerde eyleyebilme kapasitesidir. Bu bağlamda ruh, görme göze neyse, bedene odur (Cevizci, 2000: 806).

> "Gerçekte eğer göz bir hayvan olsaydı, görme gözün ruhu olurdu: Çünkü gözün formel tözü görmedir. Oysa göz görmenin maddesidir ve görme yoksa, taştan bir göz veya bir göz resmi gibi, eş adlılığın

dışında, artık göz de yoktur." (Aristoteles, 2011: 70).

Nasıl ki, gözün fonksiyonları olmadan görme eyleminin varoluşundan ya da görme eylemi olmadan bir gözün fonksiyonundan söz edilemezse, aynı şekilde canlı organizma, yani beden olmadan da ruhun varoluşundan söz edilemez. Bir fonksiyonlar kompleksi ya da özsel insani yüklemlerin bir kompleksi olarak ruh yalnızca yüklemlerin, ilineklerin varolduğu bir tarzda, yani bir bedenle ilişki içinde varolur; ruhun varoluşu, onun bir bedene yüklenmiş olmasından, bedenin formu olmasından oluşur (Cevizci, 2000: 806).

Bedenin, kendisi için, diğer fiziksel şeylerle aynı düzeyde dış dünyanın bir parçası olacağı saf bir tinsel töz olarak tasarlanan bir ben kavramı geliştirmediği aşikar olan Aristoteles, bir tözler ikiliğini kabul etmemektedir. Ruh ve beden, iki ayrı töz değildir; bir aynı tözün birbirinden 'ayrılamaz' öğeleridir. Aristoteles için, bu ikisi, bir birlik oluşturur ve bu birlik, devam ettiği sürece, tamdır. Ruh ve beden, onun ancak felsefi bir gözün ayırt edebileceği iki görünüşünden başka bir şey değildir. Ruhun varlığının ilk kesin bilgi, maddenin varlığının ise daha sonraki bir çıkarsama olduğunu ileri süren Descartes'ın kuramı gibi bir kuram Aristoteles'e saçma gelecekti. Beden ve ruh gibi benin bütünü, sorgulanması gerekmeyen verili bir şeydir (Ross, 2014: 210-211).

Bu da demek oluyor ki: madde ile formun zihinsel olarak birbirlerinden ayrı olmaları mümkün olmakla birlikte, gerçek varlıkta her zaman bir arada bulunmaları zorunludur (Arslan, 2007: 141). Ruh bedensiz olamayacağı gibi, beden de bir ruha sahip değilse yok olmaya mahkûmdur. Ruh, bedeni terk edince, beden de formunu kaybeder, yok olur (Aristoteles, 2001: 70).

Aristoteles'te ruh ile beden arasındaki ilişkinin, aslında form ile madde arasındaki ilişki olduğunu söyleyebiliriz; beden madde, ruh da formdur. Bedenin herhangi bir cisim değil de bir organizma olması form sayesindedir. Hayatın sona ermesiyle birlikte ruh dayanağını yitirir ve beden de formunu kaybederek çözülür.

Aristoteles'te ruhun, Platon'un ileri sürdüğü gibi, bedenden önce veya sonra herhangi bir varlığı olamaz. Eğer ruh, bedenden ayrı töz değilse veya sadece onun formu veya işleviyse, onun faaliyetleri ile ilgili olarak bedeni de göz önüne almamız gerekeceği aşikardır. En yüksek ölçüde zihne ait gibi görünen entelektüel, zihinsel olayların dahi açıklanmasında bedene ilişkin unsurların gözönüne alınması gerektiği bellidir (Arslan, 2007: 214-215).

> "[D]üşünürler, ne ruhun bedensiz, ne de bir bedenin (ruhsuz) olamadığını sanmakla haklıdırlar: Çünkü ruh bir beden değil, fakat bedenin herhangi bir şeyidir. Bu nedenle ruh, bir bedende ve belirli nitelikteki bir bedende bulunur ve ruhun bedende bulunuşu, hiç de, bizden öncekilerin bedenin mahiyetine ve niteliğine hiçbir belirlenim ilave etmeden ruhu bedene uydurdukları biçimde değildir; oysa açıktır ki, herhangi bir şey, (kendine ait olmayan özsel) herhangi bir şeyi kabul etmeye elverişli değildir." (Aristoteles, 2011: 78).

Görüldüğü üzere Aristoteles, ruhu bedenden bağımsız bir varlık, bedenden ayrı bir töz olarak tanımlamamış; madde ile form arasında bulunduğunu belirttiği birlik ve bütünlüğün, aynı şekilde ruh ile beden arasında da bulunduğunu öne sürmüştür. Böylelikle Aristoteles, Platon'da görülen ruh-beden ayrılığını ortadan kaldırır, ruh ile bedeni bir tözün iki ayrı öğesi sayar.

İnsanın formu ona canlılık kazandıran ruhu, maddesi ise fizyolojik yaşamını düzenleyen bedenidir. Bunun için ruhun ölümsüzlüğü fikri Aristoteles'e göre savunulmazdır, beden öldüğünde ruh da ölmek durumundadır. İnsan da dahil olmak üzere doğadaki hiçbir şeyde madde ve formun ayrı ayrı var olması söz konusu değildir (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 145). Aristoteles'e göre form, nesnenin dışında bir yerde bulunmaktan ziyade algının çok çeşitli fenomenlerinin bizatihi kendisinin içinde bulunmaktadır. Bu bakımdan gerçek töz ya da hakiki varlık, soyut olan form değil tikel nesnenin somut varlığıdır (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 149).

Platon'un öğrencisi Aristoteles'te beden-ruh ilişkisi "dişinin erkeği arzulaması" gibi bedenin ruhu arzulaması ve onu almaya, kabul etmeye hazır olması şeklinde bir anlayış olarak kendisini gösterir. Her ne kadar Platon, ruhla bedeni birbirine tamamen düşman gören sert tutumunu yaşlılık diyaloglarında bir nebze de olsa yumuşatmış olsa dahi, Aristoteles meseleyi bambaşka bir boyuta taşıyarak, Platon'un beden-ruh ilişkisi anlayışından bambaşka bir anlayışa ulaşır (Arslan, 2006: 370).

Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eserinde ortaya koyduğu biçimde psikolojisi Platon'un çeşitli diyaloglarında karşımıza çıkan ruh öğretisinden farklılık göstermektedir. Platon'un insan ruhunu bedenden tamamen ayrı yapıda, ondan bağımsız ve ona zıt, bilmediğimiz bir nedenle bedene düşmüş ve bedenin içinde adeta bir zindandaymış gibi yaşayan ezeli-ebedi, ölümsüz bir töz olarak kabul etmesine karşılık Aristoteles, insan ruhunu "organlaşmış bedenin işlev"i, formu olarak tanımlamakta ve bu özelliğinden ötürü onun bedenin bozulması veya dağılması demek olan ölümle birlikte varlığını sürdüremeyeceğini söylemektedir. Başka

deyişle Aristoteles bu görüşüyle Platon'un en kesin inançlarından biri olduğunu bildiğimiz insan ruhunun, onun ölümünden sonra varlığını sürdürebileceği tezini reddeden bir görüş sergilemektedir (Arslan, 2007: 26).

Baltanın formu (ruhu) kesmek ve gözün formu (ruhu) görmekse; ölüm olayı gerçekleşip de beden bir cesede dönüştüşünde onun formu (ruhu) ne olacaktır? Cesedin formu (ruhu) da çürümek midir? Şu halde; "insandaki ruh olgusunun, bedenin çürümesi olayından daha tinsel bir tarafı yoktur" diye mi düşünmeliyiz? Bedenin çürümesi olayı ne kadar tinsel ise, insan ruhu da o kadar tinseldir, öyle mi? Olaya bu şekilde bakılacak olursa Aristoteles ile öğretmeni Platon arasında ne denli büyük bir ayrılık olduğu rahatlıkla görülebilir. Hatta bu tarz bir yaklaşımla meseleyi ele alan Aristoteles'in yalnızca keskin ifadeler kullanmaya çekinen mahçup bir materyalist olduğunu bile söyleyebiliriz. Her ne kadar, ara sıra, saf form olan bir Tanrı'nın varlığını kabul etmek gibi materyalizmin temel prensipleriyle pek bağdaşmayacak görüşler ortaya atsa da; evrene içkin meseleleri ele alış ve/veya evreni okuma tarzı bakımından onun tam bir materyalist gibi davrandığını öne sürebiliriz.

Platon'un düşüncelerini pek beğenmediği aşikar olan Damasio için Aristoteles'i okumak şüphesiz daha az sıkıntı verici olacaktır. Platon'un ruh-beden anlayışı sinirlerini bozuyorsa, Aristoteles'i okumak tatlı bir rahatlık ve gevşeme duygusu yaratıyor olsa gerek, diğer bir deyişle; Aristoteles'in ruhun neliği ve ruh-beden ilişkisi hakkındaki görüşleri, bugün nörologların ağırlıklı olarak benimseme eğilimde olduğu görüşlere Platon'dan çok daha yakındır.

1.1.2 Ortaçağda Ruh-Beden İlişkisi

Öğretim amacıyla Batı tarihini İlkçağ, Ortaçağ ve Modern diye adlandırdığımız geniş dönemlere ayırmak alışkanlık olmuştur; aynı şey Batı felsefesi için de yapılır: İlkçağ felsefesinden, Ortaçağ felsefesinden ve Modern Felsefeden söz ederiz. Yayımlanmış felsefe tarihleri de çoğunlukla bu üç bölüme ayrılmışlardır. Üniversiteler de bu bölümlemeyi öğretim amacıyla yaygın olarak kullanmaktadırlar (Magee, 2001: 51).

İlkçağ felsefesi iki kişinin eserleri ile belirlenmiştir: Platon ve Aristoteles. Söylemeye hiç gerek yok ki, İlkçağ dünyasında yalnız onlardan önce değil, sonra da başka önemli ve ilginç filozoflar oldu. Ne var ki, hiçbiri onların eserlerinin niteliği, etkisi ve kapsamı ile karşılaştırılabilecek metin bırakmamışlardır. Platon ile Aristoteles'in belirleyiciliği, üniversiteye İlkçağ felsefesi çalışmak için gelen birinin hemen hemen bütün zamanını, bu iki filozofun eserlerini incelemekle geçirmek zorunda kalacak kadar büyüktür (Magee, 2001: 51).

Buraya kadar İlkçağ felsefesini; ruh-beden ilişkisinin, Antik Yunan felsefesinin iki büyük ismi olan Platon ve Aristoteles tarafından sistematik bir şekilde nasıl ele alınıp incelenmiş olduğunu gördük. Bu iki büyük filozofun ruhla ve ruh-beden ilişkisiyle ilgili düşünceleri, sonraki felsefi dönemlerde, tabi Ortaçağ'da da, belirleyici etkiye sahiptir.

İlkçağ felsefesinde olduğu gibi, Ortaçağ filozofları arasında iki kişi ötekilerden ayrı durur. Ne var ki bu sefer iki filozof dönemin iki karşıt ucunda, biri başında öteki sonunda, yer alır (bu iki filozof yaklaşık 900 yıl arayla yaşamışlardır) (Magee, 2001: 51).

Kendilerinden sonra gelen filozofları derinden etkileyerek felsefe ve teolojinin seyrini büyük ölçüde belirlemiş olan ve Orta Çağ'ın tüm seçkin filozofları arasında özellikle öne çıkan bu iki filozof; temelcek Platon'dan etkilenmiş olduğu kabul edilen Aurelius Augustinus ile temelcek Aristoteles'ten etkilenmiş olduğu kabul edilen Thomas Aquinas'tır (Goetz ve Taliaferro, 2011: 30).

Ortaçağ felsefesi -burada Roma İmparatorluğu'nun yıkılışından Rönesans'a kadar süren bin yıllık bir felsefeden söz ediyoruz- son kuşakların aşırı ihmallerinin kurbanı olmuştur. Bunun temel nedeni bütün bir Ortaçağ boyunca önemli filozofların tamamının din alimleri ya da Hristiyan din adamları olmaları ve son iki yüzyıldan beri dine ve onun getirdiği düşünme tarzına karşı yaygın ve geniş kapsamlı bir tepkinin zuhur etmesidir. Bu tepki içinde Ortaçağ filozofları sonuçları nereye götürürse götürsün hakikatle değil, zaten inandıkları şeylere sağlam gerekçeler bulmak için uğraşmakla suçlandılar. Ne var ki en haklıları da dahil olmak üzere, bütün tepkiler gibi, bu karşı çıkış da çok ileriye götürüldü. Ortaçağ'ın en büyük filozofları gerçek birer dahi idi. Terimi bugün anladığımız anlamıyla onlar hakikaten felsefe yapıyorlardı ve bugün bile onlardan öğreneceğimiz çok şey vardır (Magee, 2001: 51).

Elbette ne bu filozofların birer dahi olması, ne de onlara gösterilen tepkinin aşırı olması; onların oldukça inançlı birer din alimi olduklarını ve temel amaçlarının dine hizmet edip Tanrı'nın rızasını kazanmak olduğu gerçeğini değiştirmez. Dönemin şartları da, hiç şüphe yok ki, onları belirli bir düşünsel çerçevenin dışına çıkmaktan men etmiştir. Öyle ise, her ne kadar, bu durumu söz konusu filozoflar açısından bir cürüm veya noksanlık olarak değil dönemin düşünsel atmosferine damga vuran genel bir karakteristik olarak nitelemeyi tercih

ediyor olsak da; Hristiyanlığın temel dogmalarının bu filozofların ruh-beden ilişkisi üzerine görüşlerini belirleyici bir etkisi olduğunu da inkar edemeyiz. Hristiyanlıkta ölümden sonra yaşam (ve dolayısıyla ruhun bedenden bağımsız bir varlığı oluşu), Tanrı ile meleklerin varlığı ve dahası bunların madde-üstü ve/veya madde-ötesi bir tarzda var olması (yani Tanrı'nın ve meleklerinin birer ruh oluşu) imanın en temel dogmaları arasındadır.

Hiç felsefe bilgisi olmayan bir grup meraklı insanın kendilerini ruh-beden ilişkisini tartışırken bulduğunu farzedelim. Bu gruptaki her bir kişi, hiç felsefe bilmiyor dahi olsa hatta henüz çocuk denecek bir yaşta bile olsa, ruh ile beden arasında bir ayrım yapma ihtiyacı duyduğu takdirde; maddi bir kütle ve bir organlar bütünü olarak bedenin tanımını rahatça verebilecek ve beden denirken ne anlatılmak istendiğini fazla zorlanmadan kavrayacaktır ve fakat henüz çocuk denecek bir yaşta olan veya yetişkin olsa dahi hiç felsefe bilgisi olmayan bir kişiden ruhun tanımını vermesi istense veya ruh denirken ne anlatılmak istendiğini izah etmesi beklense aynı rahatlığı sergilemesini bekleyemeyiz. Maddi-olmayan, tinsel bir benlik kavramına sadece oldukça seçkin bir kavramsal olgunluk seviyesine ulaşmış bir zihnin kavramsal örgüsünde rastlanabilir.

Ruh-beden ilişkisini irdeleyebilmek öncelikle elimizdeki öğelerin neliğini bilmeye ve birbirlerinden hangi noktalarda ayrıldıklarını görebilmeye bağlıdır. Peki gerçek anlamda bir ruh-beden ayrımı yapmayı sağlayacak olan ölçüt hangi felsefede bulunacaktı? Ruh ile beden arasındaki ayrım nasıl anlaşılmalıydı?

Elbette Orta Çağ filozofları Descartes'ı tanımıyorlardı. Ancak, Kartezyen töz

düalizminin çoğu özelliğine haiz olan 'Platonik düalizmi' çok iyi bilmekteydiler. Platon, onlar tarafından, insan zihni ve insan bedeninin, biri tinsel ötekiyse maddi olmak üzere, birbirinden ayrı iki töz olduğunu savunan bir düşünür olarak kabul edildi (King, 2011: 1). Hristiyanlığın ihtiyaç duyduğu incelikte bir ruh kavramına Platon'dan başka hiçbir yerde rastlamak da zaten mümkün değildi.

Platonculuğun, daha ilk bakışta, Hristiyan amaçlara uygun bir felsefe, özellikle de antropoloji olduğu anlaşılıyor. Başta Augustinus olmak üzere, bir ruhçuluk öğretisine ihtiyaç duyan Kilise Babaları da bunu Platon'un *Phaidon*'unda buldular (Gilson, 2003: 208). Hristiyan bilginler, çoğunlukla Platonculuğu Hristiyanlığa entelektüel bir hazırlık olarak görmüşlerdir (Copleston, 1961: 10).

Platon felsefesi, hayatı ruhtan alan bedene nispetle, bedene hayat veren ruhun radikal bir biçimde bağımsızlığını vurgulama eğilimindedir. İnsan bileşkesi içinde ruh, sürekliliği, değişmezliği ve tanrısallığı temsil eden bir unsur iken; beden, zamansallığı, bozulabilirliği ve geçiciliği temsil eder. Denilebilir ki; bedene nispetle ruhun bağımsızlığını Platonculuktan daha iyi vurgulayan bir felsefe yoktur. Bu nedenle Kilise Babaları, Platon ve halefi Plotinus'un felsefesinden başka herhangi bir felsefenin Hristiyan antropolojisinin geleceğini taahhüt edemediğini düşünmüşler ve ruhun ölümsüzlüğünün öneminin farkına varır varmaz doğal müttefikleri olan Platon'a müracaat etmişlerdir (Gilson, 2003: 212).

Antikçağ felsefesi ile Ortaçağ felsefesi arasındaki büyük bağlantı yolu Kilise Babalarından geçer. İsa'nın doğumunu izleyen ilk yüzyıllarda yaşamış, dogmatik tutumlarıyla

ve günahtan uzak yaşamlarıyla Kilisenin takdirini kazanmış olan Hristiyan yazarlara "Kilise Babası" denir (Jeauneau, 2003: 16). Ortaçağın okuduğu bütün Kilise Babalarından en derin ve en uzun süreli etkisi olan kimse hiç kuşkusuz Augustinus'tur. Onun üstün kişiliğinin tüm Ortaçağ felsefesinde egemen olduğunu söylemek, durumu abartmak değildir (Jeauneau, 2003: 17). Patristik Felsefe'nin en büyük düşünürü olarak bilinen Augustinus, Hristiyan dininin öğretisini, sistemli bir bütünlük içinde kavramlaştıran ve mantıksal olarak temellendiren ilk düşünürdür (Aydın, 2004: 68).

Madde ve insan bedeni de dahil olmak üzere her şeyi Tanrı'nın yarattığı yönündeki Hristiyan düşüncesi başta Augustinus'a saçma görünmekteydi. Ne var ki, okuduğu bazı Yeni-Platoncu eserler (sayesinde tanıştığı Platon felsefesi) zaman içinde fikirlerinin değişmesine yol açtı. Genel olarak konuşmak gerekirse, Yeni-Platonculuğun, Augustinus'un Hristiyanlığa entelektüel dönüşümünü kolaylaştırdığı söylenebilir (Copleston, 1961: 18). Plotinos (ve diğer Yeni-Platoncular), Antik Yunan dünyasında, Platon'la birlikte, Ruh'un maddeye hiçbir şekilde bağımlı olmayan saf, tinsel, ölümsüz bir töz olduğu şeklindeki görüşün en kararlı savunucusudur (Arslan, 2010: 130).

Yunan felsefe okulları içinde Augustinus'un Hristiyanlığa en yakın bulduğu grup, Platonculardır. Augustinus'a göre onlar 'Hristiyan öğretiye, başka hiçbir felsefi öğretinin olmadığı kadar yakın düşen şeyler' söylemişlerdir (*Tanrı Devleti*, 8, 5). Yine ona göre bu grup içinde yer alan Plotinos ve Porfirios'un öğretileri, Aziz Paul'ün ve Aziz Yuhanna'nın öğretilerini andırmaktadır (Arslan, 2010: 359).

Augustinus Platon, Platonculuk, Yeni-Platonculuk terimlerini çoğu kez aralarında bir ayrım yapmadan eşanlamlı kullanır. Onun Platon veya Platonculukla kastettiği de çoğu kez aslında Yeni-Platoncu filozoflar ve onların görüşleridir. Kuşkusuz bunun nedeni Platon veya Platonculukla ilgili bilgilerini çoğunlukla Plotinos'tan, Porfirios'tan, Apuleius'tan almış olmasıdır. (Arslan, 2010: 359).

Diyebiliriz ki: Şayet 'Platonik düalizm'i (ya da bunun bir versiyonunu) gerçek anlamda savunmuş olan bir Orta Çağ filozofu varsa, hiç şüphe yok ki, bu Augustinus'tur. Özellikle onun ilk dönem yazmış olduğu bazı metinler bizde açıkça bu izlenimi uyandırmaktadır. (King, 2011: 2).

Augustinus insan denen şeyin ne olduğunu sorar ve neredeyse herkesin de aynı görüşte olduğunu belirterek, kendisine bizim birer ruh ve bedenden oluşuyormuşuz gibi göründüğünü söyler. Bu iki şeyden, ruh ve bedenden, bir tanesine diğeri olmadıkta insan denilemez (ne bir ruh bulunmadığı takdirde beden insan olurdu ne de can verdiği bir beden olmadığı takdirde ruh insan olmuş olurdu) (Augustinus, 1966: 7).

Şu halde; Augustinus'un açıkça bir düalist olduğunu ve insanın kimyasında iki ayrı öğe bulunduğunu kabul ettiğini söyleyebiliriz. Dikkat ederseniz Augustinus, ruhtan yoksun bir bedenin veya bedenden yoksun bir ruhun varolamayacağını söylemiyor; ne ruhtan yoksun bir bedeni, ne de bedenden yoksun bir ruhu insan olarak adlandırmanın yerinde olmayacağını söylüyor sadece. Bu yüzden, Augustinus'un ruh-beden anlayışı, ruh-beden ayrılığını ortadan kaldıran Aristoteles'in anlayışından farklıdır.

Augustinus, ruhun, doğası gereği ölümsüz olarak yaratılmış olduğunu, ancak (bir tür) yaşamla birlikte varolabileceğini ve (bir tür) yaşamla birlikte olmaksızın varolamayacağını söyler (Augustinus, 2011: 183). Augustinus, ayrıca ruhun bedene kıyasla daha yalın bir doğaya sahip olduğunu da söyler. Ruh bedenden daha yalındır çünkü hacmiyle yayılarak mekanda yer kaplamaz ve fakat her bir bedenin hem bütününde bütünüyle mevcuttur, hem de her farklı parçasında bütünüyle mevcuttur (Augustinus, 1887: lib. 6 c. 6).

Platon, ruhu bir organizmanın maddi olmayan bileşeni, bileşik bir varlık olan insandaki basit ve bölünemez töz olarak tanımlamış; maddi varlığın çözülmesinden, ruhun da gayri maddi olmaklığından hareketle, ruhun gayri maddi olmaklığını onun ölümsüzlüğünün en önemli gerekçesi yapmıştı (Cevizci, 2000: 806).

İtiraflar'da açıkça söylediği ve *Tanrı Devleti*'nde sık sık tekrarladığı gibi Yunan felsefesinde Augustinus'un en fazla ilgisini çeken, hakkında en geniş bilgi sahibi olduğu ve en olumlu ifadelerle bulunduğu felsefe okulu Platonculuk veya Yeni-Platonculuktur (Arslan, 2010: 359).

Görüldüğü üzere, Augustinus'un ruhun neliği ve ruh-beden ilişkisi hakkındaki düşünceleri Platonculuğun görüşleriyle tam bir paralellik arzeder. Augustinus da, tıpkı Platon gibi, ruhu; bedenden ayrı ve bağımsız bir varlık, bedenden yalın olan ve beden ölse bile yaşamaya devam eden bir töz olarak tanımlamıştır.

Platon'dan etkilenen ve Platoncu bir ruh-beden anlayışını benimseyen Augustinus'un varlığı bütün bir Orta Çağ'ın üzerini kaplamaktadır. Daha sonraki Orta Çağ filozofları, onu İncil aracılığıyla Hristiyanlık geleneğinde bulunabilecek dini bilginin düzenleyicisi olarak değerlendirdiler. Ancak on iki ya da on üçüncü yüzyılda Aristoteles Latinceye çevrilince, bilginler Hristiyan geleneği yanında dünya, insanlar, ne türden varlıklar olduğumuz ve neler yapmamız gerektiği ile ilgili başka bir bilgi birikimi daha olduğunu gördüler. Aristoteles'i Hristiyanlık ile bağdaştırmak, Thomas Aquinas ve onu izleyenlerin özel uğraşısı olmuştur (Magee, 2001: 56). Aquinas, Aristoteles'in görüşlerinden oldukça yararlanmıştır. Aristoteles öğretisinin Avrupa'ya tanıtılmasında temel rolü oynayan Aquinas'tır (Bruno, 1982: 11).

Aristoteles'in yazıları bin yıl kadar, Avrupa'daki düşünürlerin eline geçememiştir. Günümüze kadar gelebilmesi Arapların onun eserlerini muhafaza etmiş olmalarına bağlıdır. Ancak, Avrupa'nın Aristoteles'in öğretisini yeniden keşfetmesi için 13. yüzyıla kadar beklemesi gerekmiştir. Avrupa'da bunu ilk gerçekleştiren kişi, Orta Çağ'ın en büyük düşünürlerinden biri olan Thomas Aquinas'tır. Aquinas, teoloji üzerine eserlerini yazdığı sırada, Aristoteles'in yapıtları ile tanışmıştır. Orta Çağ kilisesinde, Aziz Augustinus, Platon'un ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin görüşlerinden yararlandığından, Platon Avrupa için, Aristoteles kadar yabancı sayılmıyordu. Aquinas'ın yapmak istediği, Platon ve Aristoteles'in öğretilerini, İncil'in açıklamalarıyla birleştirip, bir sentez oluşturmaktır. Bunun çok zor bir iş olduğu açıktır. Bununla beraber, kendisi, bu amacını bir yere kadar gerçekleştirmiştir (Bruno, 1982: 10).

Thomas Aquinas, ruhun neliği ve ruh-beden ilişkisi hakkındaki görüşlerini ve ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin tüm iddialarını, özellikle "Summa Theologica" adındaki ünlü

çalışmasının "Question 75-76" bölümlerinde açıklar. Ayrıca, "De Ente et Essentia" adlı çalışmasının özellikle II. ve V. bölümlerinde de bu konuya değinmektedir.

Aquinas, Aristoteles'in "ruh" kavramı üzerinde bazı değişiklikler yaparak kendi yorumlarını eklemiştir. Aquinas'a göre insan ne yalnız "beden", ne de yalnız "ruh"tur. İnsan bölünmez bir "beden-ruh" bütünüdür. Ancak, bu görüş, "ruh" ve "beden"in tek bir gerçeğin iki ayrı görünümü olduğu anlamına da gelmemektedir. O'na göre "ruh" ve "beden", her birinin kendi gerçeği olan iki ayrı temel oluşumdur. Hatırlayacağımız gibi, Aristoteles "ruh"u gövdenin bir işlevi olarak düşünmekteydi. Temel gerçek gövde idi (Bruno, 1982: 12).

> "Açıktır ki yaşamın bir ilkesi olmak ya da yaşayan bir şey olmak, bedene ait değildir; öyle ki, durum bu olsaydı, her beden yaşayan bir şey ve hatta yaşamın bir ilkesi olurdu [...] Bu yüzden; ruh, ki yaşamın birinci ilkesidir, bir beden değildir ve fakat bedenin bir edimidir, tıpkı ısının, ki ısıtmanın ilkesidir, bir beden değil fakat bedenin bir edimi olması gibi." (Aquinas, 1947: 481).

Aquinas, insanın canlı varlıktan ve akla uygun-olandan oluştuğunu değil, akla uygun bir canlı varlık olduğunu, ruhtan ve cisimden meydana geldiğini söyler, yani insan ruhtan ve cisimden oluşmalıdır, tıpkı iki nesneden birleştirilmiş, ama her ikisinden de hiçbiri olmayan üçüncü bir nesne gibi (Aquinas, 2007: 53).

Aquinas'ın nazarında "insan varlığı ruh ve beden gibi iki tözden meydana geliyor değildir; o, kendisini meydana getiren iki unsur ya da bileşen olan tek bir töze tekabül eder. Başka bir deyişle; müstakil tözler olmayan ruh ve beden ancak birlikte tek bir töz meydana getirmektedirler" (Cevizci, 2008: 372). gibi bir mana çıkarmanın doğru olduğundan emin

değiliz. Çünkü Aquinas, eserinde, insanın bir tinsel ve bir bedensel tözden müteşekkil olduğunu beyan eder. (Aquinas, 1947: 480).

Tıpkı Augustinus'ta olduğu gibi, "ne tek başına insanın ruhsal tözüne, ne de bedensel tözüne 'insan' adını vermenin doğru olmayacağı" gibi bir mana çıkarmak kulağa çok daha makul geliyor. Zira Aquinas, Augustinus'un (De Genesi ad litteram. vii, 7,8,9) ruhun ne bedensel bir madde ne de tinsel bir maddeden yapılmış olmadığını kanıtladığını söyler ve ruhun maddesi olmadığını belirtir. (Aquinas, 1947: 486). Ancak, Aquinas'ın bedenin maddeden yapılmış olduğu düşüncesini reddettiğini söyleyemeyiz. Ruh maddeden yapılmış değilse, maddesi yoksa; öte yandan, beden maddesel bir şeyse; Aquinas'ın bunları iki ayrı töz olarak görmediğini söylemek de güçtür çünkü ruha ölümsüzlük vermiştir, beden ölse dahi ruh yaşar.

> "Demek ki insan ne ruhtur ne de cisim, ama insan herhangi bir tarz ve şekilde canlı varlıktan ve akla uygun-olandan meydana geliyorsa, iki nesneden meydana gelmiş üçüncü bir nesne gibi değil, iki anlamdan meydana gelmiş üçüncü bir anlam gibi olacaktır." (Aquinas, 2007: 53).

Bu sözlerini, Aquinas'ın, "ruh ile beden, insan varlığında bir kez biraraya geldiler mi; birbirlerinden ayrıştırılamayacak ölçüde insan varlığında kaynaşıp yekvücut olurlar ve insan varlığının anlamını da bu yekvucüt olma durumu ortaya koyar" demek istediği şeklinde yorumluyoruz ve fakat onun bu sözlerini "insanın iki ayrı tözden meydana gelmediği" şeklinde yorumlayan felsefeciler, felsefe tarihçileri de vardır.

Aquinas, tıpkı anlayışımızın olduğu gibi; beslenmemizin, hissetmemizin ve lokal

hareketimizin ilkesinin de ruh olduğunu belirtir (Aquinas, 1947: 491). Öte yandan şunları söyler:

> "Hayalgüçlerini aşmaktan aciz olan eskinin filozofları, [ruha ait olan] bu edimlerin ilkesinin bedensel bir şey olduğunu varsaydılar; onlar yalnızca bedenlerin gerçek şeyler olduğunu; ve bedensel olmayanın hiçbir şey olduğunu öne sürdüler; bundan dolayı ruha bedensel bir şey olarak baktılar." (Aquinas, 1947: 481).

Aquinas, ruhtan, tıpkı Aristoteles gibi, bedenin "formu" diye söz eder. Bir yandan da, ruhun varoluşu için bedene bağlı olmadığını, bedenin ölümünden sonra varlığını sürdürdüğünü öne sürer (Cevizci, 2008: 371).

> "[İ]nsan ruhu (cisimden) bağımsız bir varlık'a sahip olduğu için, bu cismin biçimi haline getirilmiş olma gerçeği nedeniyle o [insan ruhu] bireyleşmiş (bölünemez hale gelmiş) varlık'ı elde ettiği zaman, bu varlık daima bölünmez halde kalır." (Aquinas, 2007: 147).

Aquinas'ın ruh görüşü, şu halde Aristotelesçi psikolojinin Hristiyan teolojisinin taleplerine uygun hale getirilmesinden oluştuğunu söyleyebiliriz (Cevizci, 2008: 371). Aquinas, Aristoteles'in terminolojisini benimseyerek onun prensiplerinden faydalandı. Bilindiği üzere, Aristoteles'e göre ruh, potansiyel olarak hayata sahip olan organize bedenin bir formudur. Öte yandan, Platonculuğun prensiplerini benimsemeyi reddeden, dahası, Augustinus'un geleneğiyle birlikte nüfuz etmiş olan tüm Platoncu unsurları Ortaçağ felsefesinden ayrıştıran Aquinas'ın yine de ancak Platon felsefesi tarafından ispat edilebilen münferit ruhların ölümsüz olduğu iddiasını ileri sürdüğünü görüyoruz (Gilson, 2003: 221). Şu

halde Aquinas'ın insanı, bazısı Platon'dan bazısı da Aristoteles'ten seçilmiş bir parçalar mozaiği konumundaymış gibi görünmektedir (Gilson, 2003: 226).

Aquinas'ın, Platon ve Aristoteles'in öğretilerini İncil'in açıklamalarıyla birleştirip bir sentez oluşturma (Bruno, 1982: 10) çabaları Orta Çağ kilisesi tarafından kabul görerek dinsel yapının ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Bu nedenle Aquinas'ın görüşlerinin 'insan'ın kendini algılayışı üzerinde büyük etkisi olmuştur (Bruno, 1982: 17).

Thomas Aquinas, Aristoteles'in fikirlerini Hristiyan teolojisine başarıyla adapte ederek Kilise kurumunun resmi görüşü haline getirmeyi başarmıştır. Düşünen bir bedenin işlevi olan akıl, Aquinas'ta Hristiyan ruhu oldu. Aristoteles'teki doğal ruh, bir organizmanın dış dünya ile uğraşırken onun davranışlarını doğuran düşünme işleviydi ve rasyonel bir tasarımdı. Aquinas'ın yazılarında ise kendi başına bir varlık olarak apayrı bir "ruh" kavramı vardı. Bugüne kadar gelen beden-ruh (zihin) ikiliği, onun etkisiyle, düalizm adı altında çözülemez bir problem olarak iyice ortaya çıktı (Özakpınar, 2011: 30).

Aquinas, geçmişin öğretilerini özetleyerek, geleneksel yanı ağır basan bir "insan" kavramı geliştirmiştir. Descartes ise, geleneksel bilgiler ile doğa bilimleri arasındaki açığı kapatmaya çalışmıştır. Descartes'ın, Aquinas'ın katı ve biçimsel görüşlerine ilk çentiği atan kişi olduğu söylenir. Bu çentik, zaman içinde, insanın "insan"ı kavramlaştırma biçimlerindeki en büyük değişimin tetikleyicisi olmaya kadar gitmiştir (Bruno, 1982: 11).

1. 2 Kartezyen Düşüncenin Ortaya Çıkışı

Descartes, modern felsefenin kurucusu ve modern dönemde rasyonalistlerin öncüsü veya ilk büyük düşünürüdür. Onun modern felsefenin kurucusu olması, elbette epistemolojinin soru ve problemlerini felsefenin merkezine yerleştirmesi olgusundan kaynaklanır. Descartes üstelik söz konusu kuruculuk misyonu veya fonksiyonunu, modern bilimin zuhur ettiği ve söz konusu bilim bağlamında bilumum tartışmaların bilgi iddialarıyla ilgili ciddi ve bazılarına göre hayli tehlikeli bir kuşkuculuğa yol açtığı bir çağda yerine getirmiştir (Cevizci, 2010: 131). Peki ona ne ilham vermiştir?

Kendisinden önceki dönemde, ruh ve beden arasındaki ilişkiye olan bakışa en son biçimi veren ve belirleyici etkisi olan kişi olarak Thomas Aquinas'ın aksine Descartes (gençliğinden itibaren, ekonomik açıdan bağımsız yaşamış ve) hiçbir zaman üniversite profesörü olarak çalışmamıştır (Bruno, 1982: 15). Descartes hayatının çeşitli evrelerinde tam bir "dünya" adamıydı, eğlencelere hevesle katılan bir maceracı ve kılıç ustasıydı. Ancak, kendisinden pek beklenmeyecek biçimde 1617'de gönüllü asker oldu ve Hollanda, Bavyera ve Macaristan ordularında bulundu (bu durum Descartes gibi derin düşünen, mütefekkir tabiatlı birisi için tuhaf bir davranıştı) (Schultz, 2007: 73).

1.2.1 Descartes'ın Aydınlanması

Otuz Yıl Savaşları yeni başlamışken, henüz yirmi üç yaşında genç bir subay olan Descartes, (Hançerlioğlu, 1987: 222). birliğinin bir Güney Alman kasabasında konuşlandığı

sırada, (Bruce ve Barbone, 2015: 798). yeni bir keşifte bulunmuştur (bütün bilgiler, evrensel idrak biçiminde, yek vücutturlar) (Jaspers, 2005: 133).

Anlattığına göre 10 Kasım gününü sobayla ısınan bir odada, yalnız başına bazı matematiksel ve bilimsel fikirler üzerine düşünerek geçiriyordu. Birden uykuya daldı ve rüyasında, kendi yorumuna göre, avareliğinden ötürü azarlandı ve o an aklını teslim alan "Hakikat Ruhu" tarafından ziyaret edildi. Bu içe işleyen tecrübe Descartes'ı matematiğin tüm bilimlere uygulanabileceği ve böylece mutlak bilginin ortaya çıkacağı fikrine hayatını adamaya ikna etti. Arkadaşlık ve evlilik bağı gibi kendisini bu içgörülerin izinden gitmekten alıkoyabilecek şeylere girişmemeye karar verdi (Schultz, 2007: 73).

Descartes, dini bir deneyime benzediğini ifade ettiği bu ani ve yoğun aydınlanmanın (Bruce ve Barbone, 2015: 798) tetikleyicisi olarak gördüğü söz konusu rüyaların yalnızca "yukarıdan" gönderilmiş olabileceğine inanır. Bu rüyalar Descartes'ı, hayati görevini, yani birey olarak, bilimlerin birliğini kurma görevini, üstlenmeye teşvik etmişlerdir (Jaspers, 2005: 133). Descartes'ın gündüz vakti rüyasında ne gördüğü bilinmiyor ve rüyaları hakkında özel defterlerinde yaptığı değerlendirmeler öylesine parçalı ve kişisel bir tarzla yazılmıştır ki, güvenilebilecek hiçbir yorum mümkün görünmemektedir (Sorell, 2004: 17).

Ama bildiğimiz bir şey varsa, o da: bu rüyaların, Descartes'ın yapacağı felsefi çalışmaların seyrini etkilemiş olmasıdır. Yaşadığı aydınlanmanın(?) ardından kolları sıvayan Descartes, sağlam bir felsefi sistem kurmak istemiş ve sistemi için sağlam bir temel bulmaya çalışmıştır. Bunun için de 'var olduğu asla kuşku götürmeyecek' olanı bulmaya çalışmıştır. Bu süreçte Descartes kuşkuyu son sınırına kadar götürmüş; Tanrı'nın varlığından, dünyanın

varlığından, bedeninin varlığından ve giderek diğer tüm şeylerin varlığından kuşku duymuştur. Ve görmüştür ki; tüm bunlardan kuşku duymak akla uygundur.

1.2.2 Descartes ve Kuşkuculuk

Kuşkuculuğun ortaya çıkması bilgi sorunu ile ilgilidir. "İnsan bilgisinin olanakları ve sınırı nedir?" sorusu yeni değil, bunu daha önce Sofistler (Gorgias) ortaya atmışlardı; dolayısıyla ilk şüpheciler Sofistlerdir. Nitekim Aristoteles'ten sonraki kuşkucular da köklerinin Sofistlerde olduğunu, onların öğretilerine dayanmakta olduklarını kendileri söylerler (Gökberk, 2008: 85).

Kuşkuculuğu, genel olarak, kesin ya da nesnel bilgiye erişmenin imkansız olduğunu savunan öğreti ya da yakşalım olarak tanımlayabiliriz.. Epistemolojik bir öğreti olarak kuşkuculuk, insanın çelişkilerle dolu olan görünüşler dünyasını aşarak gerçekliğin bilgisine erişmesinin mümkün olmadığı inancını, bilgiye ulaşmanın araçlarını ve bilgi iddialarının yeterliliğini sorgular (Cevizci, 2014: 273).

Kuşkuculuk bilginin imkansız olduğunu, hiçbir şeyin bilinemeyeceğini, insan zihninin kesin hiçbir doğruya ulaşamayacağını öne süren görüştür. Kuşkuculuğun kurucusu MÖ 3. yüzyılda yaşamış Yunanlı düşünür Pyrrhon'dur. Onun geliştirdiği, sonradan öğrencileri tarafından genel ve kuramsal bir çerçeveye oturtulan kuşkuculuğa, bütün alanlardaki bilgi iddialarını kapsadığı ve bizim hiçbir konuda bilgiye erişemeyeceğimizi öne sürdüğü için "radikal kuşkuculuk" adı verilir. Pyrrhon ve öğrencileri, kendilerinden önce yaşamış Yunanlı filozofların, metafizikte veya etikte tatmin edici sonuçlara ulaşamadıklarını görünce, bilginin

imkansız olduğu sonucuna varacak şekilde birtakım septik görüşlere yönelmişlerdi. Buna göre, varlığın kendisinin, neyin gerçekten doğru neyin yanlış olduğunun bilinemeyeceğini öne süren Pyrrhon, varlığın temelinde maddenin mi, yoksa ruhun mu olduğunu bilemeyeceğimizi söylüyordu. Varlık, yaratılmış mıdır yoksa ezeli midir? Pyrrhon'a göre, bunu bilemeyiz. Pyrrhon, bu yüzden insana bilme ve öğrenme çabasından vazgeçmesini, hiçbir konuda hüküm vermemesini, *"epokhe"*yi önerdi. Çünkü, ona göre, böyle bir hüküm vermeme tavrı, insanı, çözemeyeceği problemler karşısında endişelenmekten alıkoyacak, gereksiz korku ve tedirginliklerden kurtaracaktı. İnsan, böylelikle ruh sükunetine ulaşacaktı (Cevizci, 2010: 45-46).

> "Gerçeği arayanın yaşamında bir kez tüm nesnelerden gücü yettiği ölçüde kuşku duyması gerekir." (Descartes, 2007b: 49).

[Genel anlamıyla kuşkuculuğun yani] radikal kuşkuculuğun yanında, her şeyi olduğu gibi kabul etmek yerine, şüpheyle ve sorgulayarak karşılamanın entelektüel açıdan olduğu kadar hayatın temellenmesi noktasında da daha iyi ve sağlıklı olduğunu savunan tutuma *yöntemsel kuşkuculuk* adı verilir. Söz konusu kuşkuculuk, kuşkuyu sağlam birtakım doğrulara, kesin sonuçlara ulaşma noktasında bir araç olarak kullanır (Cevizci, 2014: 273).

Descartes'ın ünü, felsefeyi yöntem vasıtasıyla, bilim haline getirme isteğinden kaynaklanır. Bu yöntem, onun kadar ünlü olan *temel düşüncesiyle* ilgilidir. Bu temel düşünce doğrultusunda, evrensel kuşkudan kesinlik doğacaktır (Jaspers, 2005: 11).

Descartes tarafından geliştirilmiş ya da temsil edilmiş olan yöntemsel kuşkuculuk,

epistemolojide veya felsefe tarihinde, kuşkuculuğun çok ses getirmiş olan türüdür. Descartes'ın kuşkucu argümanları kullanmaktaki maksadı, bilginin kesinlikle imkansız olduğunu göstermek değil, bilimin temeli veya bilime zorunlu bir hazırlık olarak kesinliği temin etmek; epistemolojiyi matematik ve fiziğe bir giriş olarak tesis etmekti (Cevizci, 2010: 48-49).

Felsefe tarihinde Descartes'ın başlattığı bir tutum olarak yöntemsel kuşkuculuk, kuşkuculuğun bilgide kesinliğe ulaşmak için kullanıldığı bir evreye işaret eder. Burada kuşku bir amaç değil, bir araçtır. Asıl amaç kuşkulanılamayacak kesin bilgiyi elde etmektir. Bu aynı zamanda elde edilmiş olan her şeyi yöntemsel bir şekilde eleştiri süzgecinden geçirerek, sağlam ve tartışmasız olana ulaşmayı sağlamak için başvurulan bir akıl yürütme sürecidir. Descartes, bu yoldan sağlam nokta olarak "Düşünüyorum öyleyse varım"ı elde etmiştir. Geri kalan bütün bilgi bu sağlam önermeden çıkarılmıştır (Topdemir, 2008: 44-45).

Descartes, felsefe yapmaya, epistemolojiyle ilgili görüşlerini serdetmeye kuşkuculuğun oldukça yoğun yaşanmakta olduğu bir dönem (ve atmosferde) ve bütün septik argümanları çok iyi bilerek, kuşkuculuğu alt etme amacıyla başladı. Adının yöntemsel kuşkuculukla özdeşleşmesinden de, belli olduğu üzere, kuşkuculuğu bizzat kendi silahıyla vurmaya, kendi terimleriyle alt etmeye karar vermişti. Başka bir deyişle o, kuşkuculuğu geçersiz kılmak için, yani bütünüyle kesin olup kuşkudan veya septik eleştiriden tamamen muaf olan bir bilgiye erişme amacı doğrultusunda araç ya da yöntem olarak kuşkuyu kullanmaya karar vermişti (Cevizci, 2010: 132).

Aslında Descartes, kuşku yöntemini aynı anda birkaç amacı gerçekleştirmek için

benimsemiştir. Her şeyden önce, ana stratejisini oluşturan temelciliği başarıyla hayata geçirebilmek, yani bilgi ağacının ya da bütün bilgilerin temelini veya ilk ilkelerini bulup çıkarma amacı ya da projesinin bir parçası olarak bunu uygulamıştı. Yöntemsel kuşkudan, temelciliğini layıkıyla gerçekleştirebilmek veya onu desteklemek; yeni bir yapı veya bilgi ağacını sağlam bir zemin üzerine inşa etmek, çağının bilgilerini organik bir sistemle yeniden düzenlemek için faydalanan Descartes, diğer yandan çağının radikal şüpheciliğiyle baş etmek için kuşku yöntemini tercih etmiştir. Kuşku yöntemi, doğru olduğu bilinmeyen, bu yüzden de hakikate zarar veren bütün inançları ayıklamanın yöntemidir; Descartes, bunu kendilerinden kuşku duymanın mümkün olduğu bütün inançları ayıklayarak, yanlış olmaları mümkün olan bütün inançları reddederek yapar (Cevizci, 2010: 132-133).

İnsanlar genel olarak "bildiklerini" iddia ederler, ancak bu güvenimiz çoğu kez ortadan kaybolur. Bazen kesinlikle bildiğimizden emin olduğumuz şeylerde bile yanıldığımızı görebiliriz. Sağlam temelleri olduğunu düşünüp inandığımız şeylerin zemini hiç de sağlam değildir, onlar sanki kumun üstüne inşa edilmişlerdir. Descartes bundan yola çıkarak, büyük epistemolojik planını oluşturmaya başlar: Bilgiyi güvenli ve sağlam temeller üstünde yeniden inşa etmek (Law, 2014: 80).

Descartes 17. yüzyılda Avrupa'ya hızla yayılan bilimsel devrimin öncüleri arasındaydı. Ortaçağ dünyasının eskimiş dogmalarını bir kenara atıp bilimleri en sağlam temeller üstüne kurmayı arzuluyordu. "Kuşku yöntemi" denilen bu zorlu ve titiz yöntemi bu amaçla benimsedi. Kendi benzetmesiyle söyleyecek olursak, tek çürük elmayı çıkarmakla yetinmeyerek sepeti tümüyle boşalttı ve en küçük bir şüphe dahi uyandıracak her inancı çöpe attı. Son bir hamlede, amacı onu aldatmak olan kötü niyetli bir cin hayal etti, öyle ki geometri

ve matematiğin görünüşteki apaçık doğruları bile artık kesin değildi (Dupré, 2014: 16). Ve fakat Descartes, ilkin duyulur dünyanın ve dünyadaki nesnelerin gerçekliğinden şüphe eder:

> "Duyulur nesnelerin gerçekliğinden niçin kuşkulanılabilir? Madem ki şimdi, gerçeği aramaya başlamak dışında bir amacımız yoktur, o halde ilk önce bu ana değin duyduğumuz ya da tasarladığımız nesnelerden bazılarının gerçekten dünyada olup olmadığından kuşku duyacağız, çünkü, ilkin, duyularımızın birçok kez bizi yanılttığını deneyimlerle gördüğümüz için onlara, isterse tek bir kez bile yanıltmış olsalar da, fazla inanmak toyluk olur." (Descartes, 2007b: 51).

Descartes, hemen her gün düş gördüğümüzü ve bu sırada başka yerde olmayan bir sürü şeyi kuvvetle duyumsadığımızı ve onları açıkça kafamızda canlandırdığımızı sandığımızı söyler (Descartes, 2007b: 51).

> "[H]ayatım boyunca rüya görüp görmediğimi bir yana bırakıp, zihnime ancak duyular yoluyla girdiğini sandığım bütün düşüncelerin, tıpkı uyuduğum zamandaki, gözlerim kapalı, kulaklarım tıkalı olduğu, özetle duyularımdan hiçbirinin ortada olmadığı zaman zihnimde oluşan düşünceler gibi, zihnimde kendiliğinden oluşup oluşmadığından kuşku duymaya başlayacağım. Dolayısıyla, dünyada siz var mısınız, yer var mı, güneş var mı diye kuşku duymakla da yetinmeyeceğim, ama gözlerim var mı, hatta sizinle konuşuyor muyum, siz benimle konuşuyor musunuz, diye de kuşku duyacağım, kısacası her şeyden kuşku duyacağım." (Descartes, 2015b: 44-45).

Descartes, birinci meditasyonunda uykuyu uyanıklıktan ayıracak kesin bir belirti bulamadığını belirtir, "Tanrı'nın yeri göğü ve nesneleri yaratmaksızın yalnızca bu şeylerin idesine sahip olmamı istemesi veya hilekar ve aldatıcı bir habis cinin beni aldatmak için tüm hünerini sergilemesi ve önüme sahte bir dünya koyması" gibi varsayımlarda bulunur. Demek istediği ise, bu dünya hiç bitmeyen bir düş ise, mütemadiyen süren bir rüya ise; benim bunu

bilemeyeceğimdir. Çünkü, denildiği gibi, uykuyu uyanıklıktan ayıracak kesin bir belirti bulunmamaktadır. Tüm bunları dile getirdikten sonra ikinci meditasyonuna şöyle başlar:

> "[M]editasyonum kafamı kuşkularla öylesine doldurdu ki, artık bunları unutmak elimde değil. Üstelik bu kuşkuları nasıl giderebileceğimi de bilmiyorum. Sanki birdenbire çok derin bir suya düşmüşüm de şaşkınlıktan ne ayağımı dibe basabiliyor ne de yüzerek suyun üstünde kalabiliyormuşum gibi... Yine de çabalayacağım ve bu kez de dün girdiğim yolu izleyerek en küçük bir kuşku gölgesi bile gördüğüm her şeyden, sanki kesinlikle yanlış olduğunu biliyormuşum gibi uzak duracağım; kesinlikle doğru bir şeye rastlayıncaya ya da en azından -başka şeye gücüm yetmezse- dünyada kesin bir şey olmadığını kesinlikle öğreninceye kadar da, bu yolda devam edeceğim. Arkhimedes yerküreyi yerinden oynatıp başka bir yere taşımak için yerinden kımıldamayacak sağlam bir noktadan başka bir şey istemiyordu; aynı şekilde ben de, bir tek kesin ve kuşku götürmez hakikat bulmak mutluluğuna erişirsem, büyük umutlar beslemekte haklı olduğumu göreceğim." (Descartes, 2007a: 21).

Kuşku, Descartes'ta, kuşku edilemeyecek olana ulaşmada bir köprüdür. Sağlam bir sistem kurmak için sarsılmaz bir dayanak, bir "Arkhimedes noktası" aramaktadır o. Kuşku duyulabilecek her şeyden kuşku duymak ve dahası bunlardan hiçbirini doğru saymayıp daha baştan yanlış kabul etmek, Descartes'a göre, bizi yaş tahtaya basmaktan koruyacak biricik önlemdir. Böylece çürük olan bütün malzemeyi bir kenara atarak kesin bilginin temeli olma sıfatına layık bir malzeme bulmayı hedefler.

1.2.3 Kuşkunun Son Sınırlarına Vardırılması

Descartes'a göre gerçeği arayanın, yaşamında bir kez tüm nesnelerden, gücü yettiği ölçüde kuşku duyması gerekir ve bu sözünün hakkını da verir; dış dünyanın, nesnelerin

gerçekten "var olmayabileceğini" varsayarak işe başlar. Çünkü uykumuzda da duyu nesnelerine birçok bakımdan (hatta hemen her bakımdan) benzer şeyleri görür, onları gerçek kabul ederiz ve rüyamızdan uyanıp da karşımıza başka bir dünya çıkıncaya kadar da rüyadaki nesne gerçekliğini muhafaza eder.

> "[U]yanıkken zihnimizde bulunan fikirlerin, aynen ve hiçbiri gerçek olmaksızın, uyurken de aklımıza gelebileceğini göz önüne alarak, o ana kadar zihnimize girmiş olan bütün şeylerin, düşlerime giren hayallerden daha gerçek olmadığını fazetmeye karar verdim. Fakat, hemen bunun ardından, her şeyin yanlış olduğunu bu şekilde düşünmek istediğim sırada, bunu düşünen benim zorunlu olarak bulunan bir şey olmam gerektiğini farkettim. Ve şu: *düşünüyorum öyleyse varım* hakikatinin şüphecilerin en acayip varsayımlarının bile sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve güvenilir olduğunu görerek, bu hakikati aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak kabul etmeye tereddütsüz karar verdim." (Descartes, 2010: 32-33).

Rüya görüyor olabileceğiniz önermesi, aslında inandığınız birçok şeyi şüphe altında bırakır. Şöminenin karşısına geçip bu kitabı okuduğunuzu düşünüyor olabilirsiniz, oysa gerçekte yatıyorsunuzdur. Bunun gerçeğe çok yakın bir rüya olmadığını nasıl bilebilirsiniz? Nihayetinde, her şey aynı görünüyordur (Law, 2014: 82).

> "[D]uyular bizi pek zayıf algılanabilir ya da pek uzak şeyler hakkında ara sıra yanıltsalar bile, yine duyular aracılığıyla bildiğimiz halde usumuzu zorlamadan kuşkulanamayacağımız birçok başka şeyler de yok mu? Örneğin, şimdi burada, hırkamı giymiş olarak ateşin karşısında oturmakta ve elimde şu kağıdı tutmakta oluşum ve bu türden başka şeyler... Bu ellerin ve bu vücudun bana ait olduğunu nasıl yadsıyabilirim, kendimi kimi şaşkınların yerine koymaksızın? [...] Yine de bir insan olduğumu, dolayısıyla uykularımda ve rüyalarımda o şaşkınların uyanıkken gördükleri kadar, hatta daha saçma ve gerçek dışı şeyler görme alışkanlığım bulunduğunu da göz önüne almak durumundayım. Kimbilir kaç kez rüyamda da burada olduğumu, giyinik olduğumu, ateşin karşısında olduğumu görmüşümdür,

> gerçekte çırçıplak yatağımda yatarken! Ama şu anda şu kağıda uyuyan gözlerle bakmıyorum, salladığım şu baş uykuda değil, şu eli de bir amaçla ve bilerek isteyerek uzatıyor ve sıkıyorum; uykuda olanlar hiç de bütün bunlar kadar açık ve seçik gibi görünmüyor. Fakat inceden inceye düşününce, uyurken sık sık bu tür yanılsamalarla aldatıldığımı hatırlıyor ve bu düşünce üzerinde biraz durunca uyanıklığı uykudan ayırt etmeyi sağlayacak kesin belirti bulunmadığını o derece açıklıkla görüyorum ki şaşıp kalıyorum ve şaşkınlığım neredeyse beni uyanıkken uyumakta olduğuma inandıracak raddeye varıyor." (Descartes, 2007a: 16-17).

Descartes kendisinden kuşku duyulamayacak denli açık ve kesin bir bilgiyi bulmak ve onu inşa edeceği felsefi sistemin temeli yapmak istiyor, ki kurduğu sistem de o denli sağlam olabilsin. Kuşkucuların saldırmış olduğu her şeyi bir kenara bırakıyor, duyuları bile. Duyularımıza gözü kapalı inanmamız için hiçbir neden olmadığını söylüyor. Duyuların karşımıza koyduğu dünyanın bir benzerini, gece uyurken rüyamızda da görebileceğimizi ifade ediyor. Gerçekten de, rüya gördüğümüz esnada, çoğu kez, gördüklerimizin doğruluğundan kuşku duymayız. Öyle değil ki mi bazı rüyalarımızdan kan ter içinde uyanıyoruz? O çarpıcı, gerçekçi rüyalarımızda da karşımızda maddi bir dünya olduğunu sanmaz mıyız? Sanırız, öyle değil mi? Şu halde neden duyu dünyasının da bir tür rüya olabileceği ihtimalini gözardı ediyoruz? Böyle yaparak fazla tedbirsiz mi davranmış oluyoruz acaba?

Descartes'ın kartezyen öznesi kendisini sadece uyandıktan sonra karşısına çıkan duyu dünyası çerçevesinde bilen/yaşayan bir özne değildir, bu özne kendisini rüya aleminde de bilir/yaşar, hepimiz bunu kişisel deneyimlerimizden biliriz. Rüyada gördüğümüz alem uyanınca ne kadar hayal ise, uyandığımızda gördüğümüz alem de uykuya dalıp da tekrardan rüya alemine ayak bastığımız anda o kadar hayal olur çünkü algılarımızdan bütünüyle silinir.

Descartes, hemen her gün düş gördüğümüzü ve bu sırada (zihnimizden başka

herhangi) bir yerde olmayan bir sürü şeyi kuvvetle duyumsadığımızı sandığımızı ve onları açıkça kafamızda canlandırdığımızı söyler. Her şeyden kuşkulanmaya karar verdiğimiz anda ise, düşümüzde canlandırdığımız düşüncelerin diğerlerinden daha yanlış olduğunu bildirecek bir belirti de görünmez (Descartes, 2007b: 51-52).

> "[R]uhun özniteliklerine geçelim, bakalım bende bulunan birine rastlayabilecek miyiz? İlk ikisi beslenmek ve yürümek ama eğer bedenim olmadığı doğruysa, beslenip yürüyemeyeceğim de doğrudur. Bir diğeri hissetmek ama insan bedensiz hissedemez de; hem şu da var ki, eskiden rüyamda birçok şeyi hissettiğimi sanmış ama uyanınca bunları gerçekte hissetmemiş olduğumu görmüştüm. Bir başkası düşünmek ve burada düşünmenin bana ait bir öznitelik olduğunu buluyorum; yalnız o benden ayrılamaz." (Descartes, 2007a: 24).

Duyuların güvenilirliğine ve dolayısıyla, dünyanın göründüğü gibi olduğuna beslediğimiz inancı sarsmak amacı güden ve bu amacın bir parçası olarak da "rüya argümanı"nı kullanan Descartes duyu-deneyimlerinin gerçekte hayali olabileceklerini söyler. Çünkü ona göre, duyu-deneyimi yoluyla tecrübe ettiğimiz her şey, uyurken bir düşte sahip olduğumuz deneyimlere her bakımdan benzer. Uyurken gördüğümüz düşlerde, tıpkı uyanıkken olduğu gibi, belli şeyleri görür, bazı yiyeceklerin tadına bakar, birtakım sesleri işitir ve yaşadığımız bu deneyimlerden kesinlikle emin oluruz. Uyurken gördüğümüz düşler, uyanık durumdayken sahip olduğumuz deneyimlerden fenomenal veya niteliksel olarak hiçbir farklılık göstermeyebilir. Uyanıklığı uyku halinden ayıracak bir ölçüt bulunmadığına göre, uyanıkken sahip olduğumuz deneyimlerin gerçekte uyku halinde yaşadıklarımızın bir parçası olmadığından nasıl emin olabiliriz? Bütün bir yaşantımızın sürekli bir düş olabileceğini ima eden Descartes, söz konusu "rüya argümanı"yla, insanlara gerçekten varolan şeyleri gösteren ya da temsil eden güç ya da yetiler olarak duyulara beslenen naif inanç ya da güveni tamamen

ortadan kaldırır (Cevizci, 2010: 57-58).

Bu argümanın çağdaş epistemolojide çok sıklıkla kullanılan daha gelişmiş versiyonu, düş görüyor olma halimizin yerine, beynimizin bir kap içerisinde bilgisayara bağlı olması ihtimalini geçiren "bilgisayara bağlı beyin hipotezi"dir. Tıpkı "rüya argümanı"nda ve uyanıklıkla düş hallerinde olduğu gibi, bu argümanda da iki farklı durumdan her birinde, yani hem gerçek durumda, hem de bilgisayara bağlıyken, her şey bize aynı ya da benzer olarak görüneceğine ve dolayısıyla, tam tamına aynı deneyimlere sahip olacağımıza göre, bunun böyle olmadığını bilebilmemizin hiçbir yolu olmadığı açıklıkla ortaya çıkar. Dolayısıyla, bilgisayara bağlı beyinler olmadığımızdan asla emin olamayacağımız için, sonuç epistemik açıdan gerçek bir felaketi ifade eder: Dış dünya dahil hiçbir şeyin bilgisi mümkün değildir (Cevizci, 2010: 58).

Her ne kadar Descartes'ın kendisinin kuşkuculardan fazla hazzettiğini söylemek mümkün olmasa da, tercih ettiği yöntem gereği belirli bir süre şeytanın avukatı rolünü üstlenmeyi kabul ediyor. Rüyalarda gördüğümüz ve o esnada gerçekliğinden kuşku duymayı akıl edemediğimiz şeyleri, uyandığımız zaman duyuların önümüze serdiği şeylerden ayırt etmemizi sağlayacak kesin bir belirti bulunmadığını söyleyerek kuşku ateşini körüklüyor. Ancak Descartes'ın bu ateşi körüklemek için yararlandığı tek argüman bu değildir. Ayrıca Habis Cin ya da kötü Tanrı varsayımında da bulunur.

Descartes'ın amacı insanoğlunun bilgi mabedini sarsılmaz temeller üstünde yeniden kurmaktı. Bunun için *kuşku yöntemini* benimsedi: En küçük bir belirsizliğe bile yol açabilecek tüm kanıları dışarıda bırakacaktı. Duyularımızın güvenilmezliğine ve rüyaların yarattığı

karışıklığa dikkat çektikten sonra Descartes, kuşkuyu en uç noktaya götürdü: İlk önce Tanrı'nın tamamen sahte bir dünya yaratmış olabileceğini, sonra ise son derece güçlü ve kurnaz bir cinin bütün gayretini onu aldatmak için kullanıyor olabileceğini varsaydı (Dupré, 2014: 5).

> "Ne ki, uzun zamandan beri kafamda her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın var olduğuna ve kendimin de onun tarafından yaratılıp biçimlendirilmiş, neysem o kılınmış olduğuma dair belli bir fikir de var. İmdi O'nun, hiçbir dünyanın, hiçbir göğün, hiçbir yayılımlı cismin, hiçbir şeklin, hiçbir büyüklüğün, hiçbir yerin var olmamasını ama yine de benim bütün bu şeylerin idesine sahip olmamı ve bütün bunların görüşümün dışında var olmadığını sanmamı sağlayacak şekilde davranmadığını nereden bileceğim?" (Descartes, 2007a: 18).

Kötü niyetli bir Tanrı'nın ya da Habis bir Cinin bende bir algı yanılsaması yaratarak ortaya sahte bir dünya çıkardığı ve gece gördüğüm rüyaların beni aldatması gibi onun da beni mütemadiyen aldattığı argümanıyla karşımıza çıkar Descartes. Şimdi felsefeyi iyi bilsin veya bilmesin, bu argümanı duyan kişinin nasıl bir tepki vereceğini öngörmek güçtür. Acaba onu hafife mi alır? Bilmiyorum. Rüya argümanının daha yeni ve daha bilimsel bir versiyonu olan senaryoyu biraz daha derinlemesine ele alalım:

Kavanozdaki Beyin: Canavar ruhlu bir bilim insanı, bir adamı ameliyat ederek beynini kafatasından çıkartıyor ve içinde gerekli besinler olan bir kavanozun içine koyuyor. Ardından beynin sinir uçlarını süper-bilimsel bir bilgisayara bağlıyor. Bu öyle bir bilgisayar ki, adam her şeyin tamamen normal olduğu yanılsamasına kapılıyor. İnsanlar, nesneler, gökyüzü, kısacası her şey ona normal görünüyor. Gerçekteyse gördüğü, duyduğu, hissettiği her şey bilgisayardan sinir uçlarına giden elektronik sinyallerden ibaret. Bir kabus ya da bilim-kurgu

senaryosu gibi değil mi? Belki de, ama siz kavanozdaki o beyin olsaydınız söyleyecekleriniz de tam böyle olurdu! Beyniniz kafatası yerine bir kavanozun içinde olsaydı, tüm hissettikleriniz, gerçek bir dünyada gerçek bir bedenle yaşadığınızda hissedeceklerinizle tıpatıp aynı olurdu. Çevrenizdeki dünya -koltuğunuz, elinizde tuttuğunuz kitap, elleriniz- hepsi de yanılsamanın bir parçası olurdu; bedenden ayrılmış beyninize bilim insanının süper güçlü bilgisayarı tarafından yüklenen düşünceler ve duyumlar olurdu hepsi (Dupré, 2014: 4).

Kavanozdaki beyin hikayesinin yukarıdaki klasik modern anlatımı, Amerikalı filozof Hilary Putnam'ın 1981 tarihli Reason, Truth, and History (Akıl, Gerçek ve Tarih) adlı kitabında yer alır. Düşüncenin kökeniyse çok daha gerilere uzanır. Putnam'ın düşünce deneyi, 17. yüzyıla ait bir korku hikayesinin güncelleştirilmiş versiyonudur aslında. Orijinal hikaye, Descartes'ın 1641 tarihli *Meditationes de prima philosophia* (İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler) adlı yapıtında yarattığı kötü cinin hikayesidir (Dupré, 2014: 5).

Gece gördüğümüz rüyalar sabah uyanmamızla beraber sona erer. Bu yüzden rüya 'biten bir hayal'dir. Ancak kötü cin ya da kavanozdaki beyin gibi senaryolarda hayal bitmemektedir. Böylece sadece uykuya daldığımızda değil ve fakat ömür boyunca bir hayal içindeyizdir. Eğer ondan asla uyanamayacaksak hayal nasıl bitecektir? Hayali ne ya da kim sona erdirecektir? Gerçeğe gözlerimizi asla açamayacak mıyız? Bütün hayatımız yalnızca bir hayal mi? Ruhumuzu bu hayalden duvarlarla örülü zindandan çekip çıkarmamızın bir yolu yok mudur? Kavanozdaki bir beyin olarak mı yaşayıp öleceğiz? Bir kez ciddiye alınırsa (veya ciddiye alınabildiği takdirde) oldukça rahatsız edici bir senaryo...

Kavanozda yüzen bir beyin olduğunuza inanmıyorsunuzdur herhalde. Zaten

filozofların da büyük bölümü böyle bir şeye inanmaz. Ama inanıp inanmamak bir yana, kavanozdaki bir beyin olmadığınızdan emin olamayacağınızı kabul etmek zorundasınız. Sorun şu ki eğer gerçekten kavanozdaki beyinseniz (ve bu olasılığı yok edemezsiniz), dünya hakkında bildiğinizi sandığınız her şey yanlış olacaktır. Böyle bir şeyin *mümkün* olması bile, aslında hiçbir şey bilmediğiniz anlamına gelir. Bu olasılığın varlığı bile dış dünyayı bilme iddialarımızın altını oymaya yeter. Peki bu kavanozdan kurtulmanın bir yolu var mıdır? (Dupré, 2014: 4).

Kavanozdaki beyin gibi düşünceler, merak uyandırıcılıkları ve akıl çelicilikleri sayesinde popüler kültürde kendilerine defalarca kez yer bulmuştur. En başarılı örneklerden biri 1999 tarihli Matrix filmidir. Filmde Keanu Reeves'in canlandırdığı bilgisayar korsanı Neo, 1999 Amerikası'nın aslında kötü niyetli bir siber zeka tarafından yaratılmış sanal bir simülasyon olduğunu, kendisinin ve diğer insanların, dev bir bilgisayara bağlı sıvı dolu kapsüllerde tutulduğunu öğreniyordu. Filmde kavanozdaki beyin senaryosunun bütün ana öğelerini görmek mümkündür. Matrix'in başarısı ve etkisi, aşırı şüpheci görüşlerin ne derece güçlü olabileceğinin göstergesidir (Dupré, 2014: 5).

Wachowski kardeşlerin yazıp-yönettiği 1999 yapımı bu bilim kurgu filminde; makinelerin kontrolü ele geçirdiği bir dünyada, insan bedenleri içi sıvı dolu tüplerde gözleri kapalı yatar vaziyette iken; aslında yapmadıkları halde yiyip içtiklerini, gezip dolaştıklarını, yatıp kalktıklarını düşünüyorlardı. Beyinlerine gönderilen sinyallar yüzünden sanal bir dünyanın içine hapsolmuşlardı. Kafalarını kaldırıp baktıklarında gördükleri ve bedenlerini ısıttığını zannettikleri güneş bile aslında zihinlerinin içindeydi. Onlar zihinlerinin dünyada olduklarına inanıyorlardı halbuki dünya onların zihinlerindeydi, yani Descartes'ın 'kötü

cini'nin yerini burada 'kötü makine' almıştı, ama asıl senaryo hiç değişmemişti. Belki de bunları yazarken ben ve/veya bunları okurken siz, içi sıvı dolu bir tüpte, gözleri kapalı yatar vaziyettesiniz. Bedeniniz ise yalnızca zihninizdeki bir imgeden ibaret... Kim bilir?

Şu halde Descartes'ın ortaya attığı Kötü niyetli Tanrı ya da Habis Cin argümanı hiç de çocukça ya da inanılmaz değildir. Nerdeyiz biz? Dünya'dayız. Dünya'da olduğumuzu biliyoruz. Dünya'da olduğumuzu "kesin" olarak biliyor muyuz? Diğer bir deyişle, Dünya'nın bizim bildiğimiz ve/veya inandığımız anlamda bir Dünya olup olmadığını nereden biliyoruz? Bunu biliyor muyuz? Yanıt 'Hayır'dır. Descartes da bize bunu anlatmak istiyor.

Descartes bilgi için sağlam bir kaynak keşfetmek istiyordu. Bu istek Descartes'ı şu soruya ulaştırmıştı: Mutlak kesinlikle neyi bilebilirim? Descartes bu soruyu yanıtlamanın tek yolunun neden şüphe edilebileceğini sistematik bir biçimde sorguya çekmek olduğunu düşünüyordu. Ardından, duyularımızın bize ilettiği bilgilerin şüpheden muaf olup olmadığını sorgulamaya başladı, ve cevabın "Hayır" olduğuna karar verdi. Bizi zaman zaman yanıltabildikleri düşünüldüğünde, duyularımıza tamamen nasıl güvenebiliriz ki? Dahası, Descartes, görülen bir düşün insana tamamen gerçekmiş gibi gelebildiğini fark etmiş ve şu soruyu sormuştu: Uyanık olduğumu düşünmeme rağmen aslında her zaman düş görüyor olabilir miyim? Bunlar Matrix filmini hatırlatmaktadır. Morpheus'un, kırmızı hapı almasından kısa bir süre sonra Neo'ya sorduğu gibi; "Hiç gerçek olduğundan çok emin olduğun bir düş gördün mü? Ya bu düşten hiç uyanamasaydın, düş dünyasını gerçek dünyadan nasıl ayırt edebilirdin?" Bu ve benzeri uslamlamalarda bulunduktan sonra Descartes uyanılık halini uyku halinden ayırt eden hiçbir kesin işaret olmadığını belirtir ve şunu ekler; “bu husus benim için o

kadar açık ki, şaşkınlık içerisinde kaybolmuş halde şu anda düş görüyor olduğuma ikna olmam an meselesi.” (Yeffeth, 2003: 39).

> "[Ş]u çıkarım, Geziniyorum, demek ki varım, bu eylemin içimdeki bilgisinin bir düşünce olduğunun kastedilmesi dışında, doğru değildir; sonuç da, -bazen rüyalarımızda gezindiğimizi gördüğümüz gibi yanılgı da olabilen- bedenin hareketinden dolayı değil, ancak bu bilgiden dolayı kesin olur; öyle ki, gezindiğimi düşünmekte oluşumdan elbette ruhumun var olduğu sonucunu çıkarabilirim, ama gezinmekte olan bedenimin varoluşundan değil. Bütün diğer eylemler için de durum aynıdır." (Descartes, 2007c: 155).

Descartes'ın ortaya attığı kuşkuların bir kısmı daha önce hiç dikkate alınmamıştı. Descartes bu kuşkularla başa çıkabileceğine ve eninde sonunda bilgiye nasıl ulaşılabileceğini göstereceğine inanıyordu, ancak çağdaşlarından yalnızca birkaç filozof Descartes'ın bulduğu çözümler konusunda ikna olmuştu. Düşünürlerin birçoğu kuşkuculuğu reddetse bile, filozoflar arasında daha hâlâ, "kuşkucunun" tam olarak nasıl yenilebileceğine dair bir konsensüs oluşmamıştır (Law, 2014: 84).

Her şeyden, başka insanlardan, dışındaki dünyadan, hatta kendi bedeninden ve duyularından sıyrıldığı noktada Descartes kurtuluşu *Cogito*'da bulur. Ne kadar kandırılmış olsa da, cin onu her seferinde aldatmaya ne kadar kararlı olsa da, aldatılacak birisi ya da bir şey olmak zorundadır. Descartes başka her konuda yanılıyor olsa bile kendisinin orada, o anda, yanıldığı düşüncesini taşıyarak var olduğundan şüphe duyamazdı. Cin "ben bir şey olduğumu düşündüğüm sürece hiçbir şey olmadığımı asla ileri süremeyecektir" (Dupré, 2014: 17).

> "[D]okunduğum ya da gördüğüm için bir yer olduğu kanısına varıyorsam; salt buna dayanarak daha güçlü bir nedenle, düşüncemin var olduğuna ya da bulunduğuna inanmalıyım. Çünkü dünyada hiçbir

yer var olmadığı halde, yere dokunduğumu sanıyor olabilirim, halbuki bu sanıya kapıldığım anda benim, yani ruhumun, bir şey olmaması imkansızdır." (Descartes, 2007b: 57).

1.3 Kuşkudan Doğan Kesinlik: *Cogito*

Kesin bilginin mümkün olduğunu savunan; bu amaca ulaşmak için septik argümanları veya kuşkuyu bir araç olarak kullanan Descartes, modern felsefeyi üzerine kuracağı sağlam temeli bulmak için, her şeyden kuşku duymuştur. O, bu amaçla önce duyuların sağladığı kuşkulu ve aldatıcı bilgilerden, öğretmenlerinden öğrendiği bilgilerden, matematiğin doğrularından ve hatta Tanrının varoluşundan bile şüphe etti. Kuşkuyu, bu şekilde bir yöntem olarak kullanırken, aradığı mutlak doğruyu en sonunda bulan Descartes'a göre, her şeyden şüphe eden insan, tek bir şeyden kuşku duyamaz: *Kuşkulandığı sırada, kuşku duymakta olduğundan*. Çünkü kuşku duymak bir edim, entelektüel bir faaliyettir; faaliyetler ya da edimler, dünyada kendi başlarına var olamazlar. Onlar ancak, bilinçli bir insanın faaliyeti ya da edimi olarak var olabilirler. Öte yandan kuşku duymak, temelde düşünmenin bir türüdür. Buradan Descartes, kendi sisteminin ve bu arada, modern felsefenin ilk temel doğrusunu çıkartır: *"Cogito, ergo sum"* (Cevizci, 2010: 49).

"Cogito, ergo sum", yani *"düşünüyorum, öyleyse varım"* özdeyişi, bugün hala benliğin, bireyin, varlık olabilmenin ve düşünerek yaratmanın ilkesi olarak kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır (Usta, 2016: 118).

Modern felsefenin kurucusu olan Descartes ile birlikte felsefenin seyri ciddi manada değişmektedir. Daha doğrusu felsefe her zamanki gibi bir hakikat arayışı içindedir, fakat artık bu arayışı yönlendiren dinamikler değişmiştir. Descartes ile birlikte oluşan *cogito* geleneği, ki

bu gelenek 300 yıldan fazla süreden beridir felsefenin başat anlayışını oluşturmuştur, hakikati bulmak, anlamak veya açıklayabilmek için kendisini öznenin üzerine konumlandırmıştır. Daha doğrusu, bu geleneğin çıkış noktası, dayanağı öznedir. Burada özne ile kastedilen, düşünen ve bilinç sahibi insandır. İşte Descartes bütün felsefe sistemini, öznenin analizinden yola çıkarak oluşturmuştur. Kuşkusuz Descartes'ın miras aldığı felsefi bir gelenek mevcuttur, ama o şimdiye kadar hiç kimsenin ciddi bir biçimde teşebbüs etmediği şeyi ortaya koyarak felsefe tarihinin seyrini değiştirmiştir (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 274).

Descartes'ın *Cogito'*su, zaman içinde, ortak felsefe yapmak için dayanılması gereken temel ilke olur ve sonunda Kant'ın "Kopernikusvari devrimi"nde en yüksek noktaya yerleştirilir. Buna göre, insan tini (akıl, zihin, benlik) nesnelere doğruca yönelmez; nesneler insan anlığı için *önce* işlenmesi gereken malzemeler durumundadırlar. Bilgi, nesnelerin zihnimizdeki doğrudan yansıları değil, tersine, anlığımızın nesnelere ilişkin duyumlamalarımızı işlemesinin ürünüdür. Böylece felsefi evreni aydınlatan "yeni güneş", ne Greklerin "kosmos"u, ne de Ortaçağın "tanrı"sı olur; bu yeni güneş insan aklından başka bir şey değildir (Özlem, 2007: 16).

1.3.1 *Cogito*'yu Önceleyenler

Tüm felsefi deyişlerin en tanınmışı olan *cogito ergo sum*'un kesin kökeni tam anlamıyla açıklığa kavuşmamıştır. Descartes'la ayrılmaz bir biçimde bağlantılı olsa da *Cogito*'nun ardındaki düşünce ondan çok öncelere uzanır. Örneğin Descartes'tan 12 asır önce yaşamış olan Aziz Augustinus ruhun kendinden şüphe duymasından başka her şeyden şüphe duyabileceğimizi yazmıştı (Dupré, 2014: 18).

Bütünüyle *Cogito*'ya benzer bir kanıt geliştirmiş olmakla birlikte *Cogito*'ya ün kazandıran Augustinus değildir. Augustinus'un *cogito*'sunun çözmeyi tasarladığı sorun, onun düşüncelerinde sadece küçük bir parçayı kaplamaktadır. Bu yüzden, Descartes'ın orijinalliği, bu orijinallik, *cogito*'nun önemini bulmakta onun kendisini bulmaktan daha çok pay sahibiyse de kabul edilmektedir (Russell, 1983: 545).

Aziz Augustinus, felsefe tarihinde ilginç bir yer tutar. Roma Katolik Kilisesi'nde görevli bir piskopos olan Augustinus, Hristiyanlık ile eski Yunan-Roma felsefesi unsurlarını birleştiren en önemli figürlerden birisi olup, onun düşünceleri bugün bile Hristiyan felsefesinde güçlü bir etkiye sahiptir. En uzun, kimilerine göre en önemli ve en etkili eseri olan *The City of God*'da Augustinus, inançsızların eleştirilerine karşı Hristiyanlığı savunur ve klasik düşünceyle ilgili derin bilgilerini ortaya koyar. Augustinus'un birçok klasik düşüncesinden birisi, kuşkuculukla -hiçbir gerçek bilginin olanaklı olmadığı inancıyla- ilgiliydi. Augustinus, gerçek bilginin olanaklılığını kendi varlığı hakkında yanılmış olmayacağı ("Si fallor sum" - Yanılıyorsam, varım) iddiasıyla savunuyordu. Argüman önemli, çünkü Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşmalar* ve *Felsefenin İlkeleri* eserlerinde geçen, çok daha ünlü ("*Cogito ergo sum*" - *Düşünüyorum, öyleyse varım*) argümanından 1.200 yıl daha önce geliyor. Descartes'ın kendi argümanını Augustinus'un argümanına dayandırıp dayandırmadığı belirsiz olsa da Descartes'ın yaptığı yazışmalardan onun Augustinus'u okuduğunu biliyoruz (Bruce ve Barbone, 2015: 198-199).

Augustinus'un bugün elimizde bulunan ilk eseri akademicilere, yani Septiklere karşı yazılmış olan polemik bir eser (*Contra Academicos*)dir. Akademinin bir dönemden sonra

şüpheci bir yola saptığını biliyoruz. Augustinus'un ilk eserinin şüphecilik, şiddet ve tutkuyla savaşan bir kitap oluşu, kendisi için çok karakteristiktir (von Aster, 2005: 364).

Augustinus, neyi gerçekten bilebileceğimiz sorusuna yanıt bulmak amacıyla tıpkı Descartes gibi metodik şüpheyi kullanır. Bu bağlamda, kendisinden asla şüphe edilemeyecek en temel önermeden yola çıkılması gerektiğini düşünen filozofun, kesin olanın sadece kendi varlığımız olduğunu dile getirmesi bakımından Descartes'ı öncelediği söylemek yerinde olacaktır (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 49).

Augustinus'a göre: Kendilerinden şüphe edilemeyecek olan birtakım açık-seçik bilgiler gerçekten vardır. Söz gelişi *"mantık ilkeleri"* bu türden bilgilerdir. Aynı şekilde matematiğin ana ilkeleri de kesin bir açık-seçik geçerlilik taşırlar. Ayrıca *"kendimizin var olduğundan"* kuşku duyamayız, bu konuda kesin bir inanç sahibiyiz. Oysa söz gelişi dış evrenin gerçekliğinden şüphe etmek mümkündür. *"Dış evren bir gerçek mi, yoksa yalnızca bir görünüş ya da bir rüya mıdır?"* diye haklı olarak kuşkulanabilirim. Ancak kendimin var olduğundan, hiçbir şekilde kuşkulanamam. "Düşünebilmem" bana var olduğumu, bunun sonucu olarak ruhumun var olduğunu kanıtlar. Bir bilince sahip olduğumu bilmek, benim için en açık-seçik bilgidir. Bu görüşleriyle Augustinus'un, - Yeniçağ başlangıcında dile getirilen - Descartes'taki *Cogito* düşüncesini daha önceden vurgulamış olduğu açıkça görülüyor (von Aster, 2005: 365-366).

> "Biz (1) varolur ve (2) varolduğumuzu biliriz, ve bu var olan ve bilen şey, bizim (3) sevdiğimiz bir şeydir. Sözünü ettiğim bu üç madde söz konusu olduğu sürece, hakikat kılığına girmiş bir yalan korkusu bizi hiçbir şekilde tedirgin etmez. Zira, onlar, dışımızdaki şeylerin tersine, renkleri görmeyle, sesleri işitmeyle, kokuları koklamayla, tatları tat alma, katı ve yumuşak olanı dokunma yoluyla

algıladığımız tarzda, bedenin duyularından herhangi biriyle idrak edilmez. Bu türden duyusal şeylerin zihinsel resimlerini oluştururken, zihinlerimizde onlar üzerinde yoğunlaşır, onları belleklerimizde depolar ve onları canlı tutma arzumuzu koruruz. Fakat hayal edilmiş ya da görünüşteki şeylerin beni aldatacak bir sureti bulunmuyorsa eğer, varolduğumu, bildiğimi ve sevdiğimi mümkün en yüksek kesinlikle bilirim. Bu türden hakikatlerle ilgili olarak, Akademi kuşkucularından gelecek hiçbir kanıttan korkmam. Onlar, "Peki ya aldanıyorsan?" deyip itiraz ederler. Aldanıyorsam, varım. Çünkü varolmayan biri, aldanamaz." (Augustinus, 1969: 40).

Augustinus herhangi bir hayal ya da fantezinin aldatıcı görünümüne kapılmadan var olduğundan kesin olarak emindir; Çünkü ben bunu biliyorum ve bundan memnunum. Bu hakikat karşısında akademisyenlerin "Ya Aldanıyorsan" diyerek öne sürdükleri argümanlardan korkmuyorum. Çünkü eğer aldanıyorsam, varım. Aldanmayanın var olmayacağı açıktır; dolayısıyla aldanıyorsam, aynı nedenle, varım demektir. Madem ki, aldanıyorsam, o halde varım, bu durumda var olduğumu varsaymak nasıl yanlış olabilir? Dolayısıyla eğer aldanmış olsam bile var olacaktım, var olduğumu bildiğim konusunda aldanmadığım her türden kuşkunun ötesindedir (Bruce ve Barbone, 2015: 199). Descartes'ın söyledikleri de oldukça dikkate değer bir benzerlik ve paralellik arz ediyor:

"Var olmasaydık kuşku duyamazdık, bu da edinebileceğimiz ilk doğru bilgidir. Kendilerinden en ufak bir biçimde kuşkulandığımız her şeyi bu şekilde yanlış göreceğimiz gibi aynı zamanda geri de çevirebileceğimizi varsayarken, ne Tanrı, ne gök, ne de yerin var olmadığını ve bir bedenimizin de olmadığını kolayca kabul ediyoruz; Ancak aynı biçimde tüm bu şeylerin gerçeğinden kuşkulanırken var olmadığımızı varsayamayız. Çünkü düşünen nesnelerin, düşünürken gerçekten var olmadığını kavramak bize o denli aykırı geliyor ki, en şaşılası varsayımlara karşın şu 'düşünüyorum, o halde varım' sonucunun doğru olduğuna ve bunun, düşüncelerini bir sıra içinde yönlendiren ve yöneten bir kimseye görünen ilk doğru sonuç olduğuna inanmaktan kendimizi alıkoyamıyoruz." (Descartes, 2007b: 53-54).

Hatta Descartes Meditasyonlar'ın bir yerinde, tıpkı Augustinus gibi, *Cogito*'nun geçerliliğini "Aldanmaya/Aldatmaya" dayanarak temellendirmeye kalkar:

> "Ne ki, bilmediğim, tanımadığım çok güçlü ve hilekar bir aldatıcı da var ki, beni her zaman yanıltmak için bütün çaba ve marifetini gösteriyor. Demek ki, o beni aldatıyorsa var olduğuma kuşku yoktur. Değil mi ama, beni istediği kadar aldatsın, bir şey düşündüğüm sürece bir var olmamaklığım sonucunu elde edemeyecektir! Öyle ki, konu iyice düşünülüp her nokta özenle incelenince, 'ben'im, varım önermesini her dile getirişimde veya her tasarlayışımda bunun zorunlu olarak doğru olduğu sonucuna varmak ve bu sonucu değişmez saymak gerekiyor." (Descartes, 2007a: 22).

Gerek Descartes, gerek Augustinus; zihnin, eylemi ile bilinen bir şey olduğunu ve zihnin eylemlerinin her birey için dolaysız/dolayımsız olduğunu görmüşlerdir. Zihin her ne kadar nesnel olarak gözlemlenebilen bir şey olmasa da, özne için onun varlığından daha açık ve daha dolaysız olan hiçbir şey yoktur. Bu yüzden, Descartes 'kuşkulanabilme'yi, Augustinus ise 'aldanabilme'yi 'ben'in varolduğuna dair apaçık birer delil saymışlardır. Çünkü bunların her ikisi de dolaysız eylemlerdir ve duyumların aksine bunlar bilincin has eylemleridir.

> "[V]ar olan bilgisi ancak duyular aracılığıyla gelen bütün şeylerden haklı olarak kuşku duyabilirsiniz; kuşkularınızdan da kuşku duyabilir misiniz? Kuşku duyuyor muyum, diye kuşkular içinde kalabilir misiniz?" (Descartes, 2015b: 45).

Descartes'a göre zihnimi ne kadar yorarsam yorayım; kendime yüklediğim/yükleyebileceğim tüm nitelikler arasından ancak ve yalnızca bir tanesinin 'ben'den ayrılması olanaksız bir nitelik olduğunu görürüm. Kuşku duyduğum doğru ise, ki doğruluğundan kesinlikle kuşku duyamam, düşündüğüm de doğrudur ve kuşkusuz düşünmeseydim, ne kuşku duyduğumu, ne de var olduğumu bilebilirdim. Oysa ben varım, var

olduğumu da biliyorum; biliyorum, çünkü kuşku duyuyorum, yani dolayısıyla düşünüyorum (Descartes, 2015b: 54-55).

> "Mademki kuşku duymadığınızı yadsımıyorsunuz, tam tersine kuşku duyduğunuz kuşkusuzdur, hatta kuşku duymanız, kuşku duyamayacağınız kadar kuşkusuzdur, o halde kuşku duyan sizin var olduğunuz da doğrudur, o kadar doğrudur ki daha fazla kuşku duymanız olanaksızdır." (Descartes, 2015b: 46).

Augustinus ve Descartes'ın meseleye bakışları arasında nasıl bir paralellik olduğunu gördük. İsterseniz şimdi sözü bir başka büyük filozofa getirelim: Ortaçağ Hristiyan Dünyası'nda *Avicenna* adıyla tanınan İbn Sina, İslam filozofları içinde çok özel bir konuma sahiptir. Hatta çoğu düşünüre göre İbn Sina İslam felsefesinin ulaşmış olduğu en yüksek konumu simgelemektedir. Aristoteles ve Platon felsefelerini başarılı bir biçimde bir araya getiren İbn Sina'nın bir başka başarısı da, tıpkı Thomas Aquinas'ın Hristiyanlık ile felsefe arasında sağlamış olduğu senteze benzer biçimde İslam düşüncesi ile felsefeyi bir araya getirmesinde yatar (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 204).

İbn Sina, insan anlayışı itibariyle düalist bir görüş benimser. Buna göre, insan ruh ve bedenden meydana gelmiştir. Ruh, cansız bedenle ilişkilendirildiğinde, her şeyden önce canlılık veya harekete geçirici ilke olmak durumundadır. Bedenin maddi bileşenleriyle ilişkili olarak ele alındığında ise, ruh bedenin formu diye tanımlanır (Topdemir, 2008: 103).

İbni Sina'nın ruhun maddi bedenden ayrı, manevi bir töz olduğunu göstermek üzere bir faraziyede bulunur; *insan-ı tair* (uçan insan) adıyla bilinmekte olan bu faraziye Skolastik filozofların düşünceleri üzerinde bir hayli etkili olmuştur.

İbn Sina, Kitab el-Şifa'nın psikoloji kitabının ilk bölümünde, ruhun gayri maddi bir töz olduğunu ispatlayacak bir delil olarak *insan-ı tair* faraziyesini dile getirmiş ve daha sonra aynı kitabın son bir bölümünün tamamında yeniden açıklamış ve tartışmıştır. Farzedelim ki, diyor İbn Sina, bir kimse yetişkin olarak yaratılmış olsun, fakat öyle bir vaziyettedir ki, bedeni hiçbir şeye temas etmez ve dış dünyadaki hiçbir şeyi idrak edemeyeceği bir boşluğun içinde doğmuştur. Ve yine farzedelim ki o, kendi bedenini dahi göremiyor ve vücudunun organlarının birbirine dokunması önlenmiştir, böylece her ne olursa olsun hiçbir duyu algısına sahip değildir. Böyle bir kişi dış dünya ile ilgili hiçbir şey bilemez ve hatta kendi bedeninin varlığı hakkında bile bir şey öne süremez, fakat yine de kendi benliğinin tamamen ruhi bir nesne olarak varlığının farkındadır. O halde, ruh bedenden müstakil bir tözdür. İbn Sina burada gerçekleşmesi imkansız hayali bir durumu tasvir ediyor, ama onun üzerinde durduğu, Descartes gibi, bedenimiz yok farzedebileceğimiz ve onun varlığından kuşku duyabileceğimiz, fakat ruhumuzun (aklımızın) olmadığını düşünemeyeceğimiz hususudur (Şerif, 2000: 129-130).

İbn Sina, kendi organlarını, kendi bedenini daha önce önce algılamış bir adamın birden bire karanlık bir boşluğa yerleştirilmesini farzetmemizi istemiyor. Söz konusu adam, o boşluğun içinde birden bire yaratılmıştır, yani bedeni vardır ancak bedenini ne şimdi, ne de daha önce algılamış (ve/veya duyumsamış) değildir. Bu da demek oluyor ki; bedenini bilmek üzere duyulara başvuramadığı gibi anılara da başvuramaz. Bedeninden bihaber olduğu için de bedeninin varolduğu veya varolmadığını varsayma durumunda değildir. İşte tam da bu vaziyetteki bir adam, İbn Sina'ya göre, yine de ruhunun varolduğunun farkına varacaktır. Böylece İbn Sina ruhun varlığının, bedenimizden ayrı ya da bağımsız olarak tanınıp bilindiğini ya da bilinebileceğini demeye getirir.

Gerçekte insan veya insanda dikkate değer olan şey, onun kendisine "ben" diye işaret ettiği şeydir. "Ben" onun gerçek varlığıdır. İnsanın kendisi olarak bildiği o şey zorunlu olarak nefstir (İbn Sina, 2003: 297-298).

İnsanın kendisine "ben" diye işaret ettiği şey aslında nedir? Beden midir? İbn Sina'ya göre "ben" diye işaret edilen şey beden değil, nefstir. Peki nefs nedir? Boşlukta birden bire yaratılmış ve kendi bedeni dahil dış dünyaya ait hiçbir bilgiye sahip olmayan yani duyulardan gelen bir algısı bulunmayan bir insan, buna rağmen nefsini bilir. Bedenin var olduğunu bilmeye ihtiyaç duymaksızın ve kendisini bir bedende ve/veya bir bedenle birlikte algılamaksızın varolduğunu bilen nefsin, ortada herhangi bir beden varolmasa da kendi başına varolabileceğini hayal edebilir ya da varsayabiliriz. Şu halde; nefsin varlığı, zorunlu olarak bedenin varlığına bağlı değildir. Nefs, bedenden bağımsız olarak insanın kendini bilmesidir. Nefs, bedenini bilmese bile insanın kendisini bilmesidir. Demek ki; Nefs, kendi varlığını, sadece "kendini bilerek" kanıtlar, yoksa bir bedeni olması ya da bedenini bilmesi vasıtasıyla değil. İbn Sina bize bunu göstermek istiyor.

İbn Sînâ'nın insan-ı tair faraziyesi ile Descartes'in "düşünüyorum o halde varım" şeklindeki önermesi arasındaki benzerlik oldukça dikkat çekicidir. Ayrıca o, "Bütün bilinç halleri ruhta gerçekleşir" ve "Bütün bilinç halleri değiştiği halde ruh aynı kalır" şeklindeki önermelerine dayanarak ruhun varlığını ispat ettiğini ileri sürmüştür. Onun bu fikirleri, Ortaçağ Batı felsefesini etkilemiş ve günümüze ulaşmıştır (Taylan, 2006: 211). Haklı olarak felsefe tarihçileri tarafından İbn Sina'nın delili ile Descartes'ın "*düşünüyorum, o halde varım* (*cogito ergo sum*)" ifadesi arasındaki benzerliğe işaret edilmiştir (Şerif, 2000: 130).

Başta Aquinas olmak üzere birçok skolastik filozofun eserlerinde İbn Sina'ya atıfta bulunduğu biliyoruz, onun fikirlerinden haberdardırlar ve Descartes, başta Aquinas olmak üzere pek çok skolastik filozofun eserlerini titizlikle incelemiştir, bunu da biliyoruz. Descartes'ın, İbn Sina'nın düşüncelerinden ve insan-ı tair faraziyesinden bihaber olduğunu öne sürmek yersiz olur. İbn Sina'ya göre; insan, dünyanın ve bedenin var olduğunu bilmese (ki Descartes bunların var olduğunu bildiğinden kuşku duyarak işe başlamıştır) bile, yine de kendisinin var olduğunu bilebilir ve kendisinin alemden ve bedeninden bağımsız olarak bilmekle ruhun da bunlardan bağımsız bir cevher olduğunu anlamış olur. Aslında Descartes da temelcek bunu iddia etmektedir.

Öte yandan Descartes, Augustinus'un eserlerini de okumuştur ve (Augustinus'un bahsetmiş olduğu bu) insanın kendi benliğini onun sayesinde tanıdığı özneye has 'aldanma' eyleminin nesneye has eylemlerden farkının ne olduğu üzerine düşünmüş olsa gerektir. Augustinus'un da işaret ettiği gibi, bu eylemi duyulara ihtiyaç duymadan kavrarız. Burada şunu diyebiliriz; bu 'aldanma' eylemini kavramak için duyu verilerine ihtiyaç duymasak da onu duyu verilerinden kuşkulanmaya ihtiyaç duyarak biliriz. Böylece eylem kendisinden her türlü duyusallığı ve duyu nesnelerine has her türlü özelliği dışlar. Duyu nesnelerine has özellikler nelerdir peki? Temelcek; uzam, hareket, tat, ses, renk, koku diyebiliriz. Renk, ses, tat ve koku vs. 'hareket' sayesinde; hareket ise 'uzam' sayesinde var olur ve algılanır, yani hareket olmayınca renk, ses, tat ve koku olmaz; uzam olmayınca ise hareket olmaz. Öyle ise uzamın yokluğu demek diğer hepsinin yokluğu demektir. Şu halde; adına ister 'aldanma' ister 'kuşkulanma' isterse 'düşünme' diyelim özneye (ya da bilince) has her eylem kendisinden uzamı dışlamak zorundadır.

1.3.2 *Cogito* ve Kartezyen Özne

Descartes *yöntemli kuşkusunun* neticesinde şöyle bir çıkarıma varır; "İstisnasız her şeyden kuşku duymakta olan ben, kuşku duymakta olduğumdan kuşku duyamam. Çünkü kuşku duyarken kuşku diye bir şeyin var olduğunu, dolayısıyla kuşku duyan bir benliğimin var olduğunu açık ve seçik olarak bilirim". Böylelikle Descartes, felsefe tarihinde çok meşhur olan "*Düşünüyorum, öyleyse varım* [*Cogito Ergo Sum*]" sonucuna ulaşmıştır. Ona göre bu önerme, her türlü felsefi sistem için sağlam bir temeldir.

Descartes kuşkuyu son sınırına kadar götürmüş, uzam ve maddenin var olmadığını varsaymış ve dolayısıyla bunların var olmadığını varsaymanın mümkün olduğunu son derece ciddi bir felsefi çözümlemede ortaya koymuştur. Descartes "cisim, biçim, yayılım, devinim ve yer gibi şeylerin, kendi zihnimin uydurmaları olduğuna inanıyorum" diyerek önce her şeyi yok etmiş, ondan sonra da "bunların varlığından şüphe duysam bile bunların varlığından şüphe duyduğumdan şüphe duyamam" diyerek zihni kendi Arkhimedes noktası olarak almıştır. Cisim, biçim, yayılım, devinim ve yer gibi şeylerin birer yalan olduğunu varsaysak bile bu varsayımı yapan zihnimizin yalan olduğunu varsayamayız. Tüm bunlar benim rüyamda gördüğüm birer hayal bile olsa, benim zihnimin (hayal olsunlar veya olmasınlar) bunları algılıyor olması bir hakikattır, hayal değildir. Zira ben rüya görüyorsam; benim rüya görüyor olmam bir hayal değildir, bir rüya değildir; bilakis hakikattir.

> "[U]yanıkken zihnimizde bulunan fikirlerin, aynen ve hiçbiri gerçek olmaksızın, uyurken de aklımıza gelebileceğini göz önüne alarak, o ana kadar zihnimize girmiş olan bütün şeylerin, düşlerime giren hayallerden daha gerçek olmadığını farzetmeye karar verdim. Fakat, hemen bunun ardından, her şeyin yanlış olduğunu bu şekilde düşünmek istediğim sırada, bunu düşünen benim zorunlu olarak bulunan bir

şey olmam gerektiğini farkettim. Ve şu: *düşünüyorum öyleyse varım* hakikatinin şüphecilerin en acayip varsayımlarının bile sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve güvenilir olduğunu görerek, bu hakikati aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak kabul etmeye tereddütsüz karar verdim." (Descartes, 2010: 32-33).

Descartes'a göre ruh ile beden arasındaki ayrılığı en iyi bu şekilde biliyoruz ve bu bakış açısı ruhun doğası ya da özünü ve onun bedenden büsbütün apayrı bir töz olduğunu bilmek için seçebileceğimiz en iyi bakış açısıdır. Biz düşüncemiz dışında gerçekten bulunan ya da var olan başka hiçbir şeyin olmadığına inanmayı tercih ettiğimiz anda, ne olduğumuzu incelediğimizde, var olmak için ne uzama, ne şekle, ne bir yerde olmaya gereksinimimiz olmadığını ve sadece düşündüğümüz için var olduğumuzu açıkça bilmekteyiz. Dolayısıyla ruhumuz ya da düşüncemizden edindiğimiz kavram bedenden edindiğimiz kavramdan önce gelir (Descartes, 2007b: 54).

"[N]e olduğumu dikkatle inceledim, ve hiçbir bedenim olmadığını, içinde bulunduğum ne bir dünya, ne de bir yer olmadığını farzedebildiğim halde, bu yüzden kendimin var olmadığımı farzedemediğimi; tersine sırf başka şeylerin doğruluğundan şüphe etmeyi düşünmemden, kendimin var olduğum sonucunun pek açık ve pek kesin bir şekilde çıktığını; oysa, düşünmekten kesilseydim, hayal ettiğim bütün şeyler doğru olsalar bile, var olduğuma inanmak için elimde hiçbir neden kalmayacağını görerek anladım ki; ben, bütün özü (mahiyeti) ve doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir yer'e ihtiyacı bulunmayan bir cehverim. 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." (Descartes, 2010: 33).

Her bilinç farkındalık sahibidir ve her ne ki farkındalık sahibi değildir, o, bir bilinç değildir. Öyle ise her bilinç, bir şeylerin farkında olduğunun farkındadır. Eğer şeylerin, onların farkında olduğumuz için varolduğunu söylediğimiz şeyler olduğunu kabul ediyorsak;

zihin de 'varolan' bir şey olarak kabul edilmelidir. Çünkü başka şeylerin farkında olanın, önce kendisinin farkında olması gerekir. Diğer bir deyişle, başka şeyleri algılayanın, o şeyleri kendisi ile ve/veya kendisi sayesinde algıladığı bir şey varsa; onu diğer bütün şeylerden daha temel ve doğrudan bir biçimde yaşayıp biliyor olması gerekir.

Bunu fark eden Descartes, felsefesine kuşku duymakla başladıktan sonra, aradığı kesin bilgiyi bulur. Kendisinden kuşku duyulamayacak bilgi 'kuşku duyduğunu bilmesi'dir. Kuşku duymakla, kuşku diye bir şeyin olduğunu ve dolayısıyla kuşku duyan "ben"inin varlığını apaçık olarak bildiğini belirterek, bu bilginin gerçek bilgi olduğuna, böyle bir bilginin kendisinde bulunduğuna dair artık kuşku duymaması gerektiği sonucuna varır. Kuşku duymak ise bir çeşit düşünmenin sonucudur, düşünmeyen bir varolan kuşku duyamaz. Descartes'a göre düşünürken düşünmenin varlığını apaçık olarak yaşayıp bilmekteyizdir ve bu da bizi dosdoğru "Düşünüyorum, öyleyse varım" önermesine götürür. Zihni dünyadan ayırmasını temellendirmesini sağlayan önerme de işte budur.

> "Ne yani, bu balmumu topağını o kadar seçik ve net biçimde kavrar görünen ben, kendi kendimi yalnız daha büyük bir doğruluk ve kesinlikle değil aynı zamanda daha seçik ve net olarak da bilmez miyim? Değil mi ama: Eğer balmumunu görmekte oluşumdan onun mevcut ve var olduğu yargısına varıyorsam, yine onu görüyor olmamdan, hem de daha büyük bir açıklıkla, benim de 'ben' ve var olduğum sonucu çıkmaz mı? Zira görmekte olduğum şey gerçekte balmumu olmayabilir, hatta herhangi bir şey görmek için gözlerim de olmayabilir; fakat gördüğüm ya da (benim için ikisi bir) gördüğümü sandığım zaman, o sanan 'ben'im bir şey olmamaklığım olanaksızdır. Aynı şekilde, balmumuna dokunuşumdan onun var olduğu yargısına varıyorsam, yine aynı sonuç, yani benim varolduğum sonucu çıkacaktır; balmumunun var olduğu yargısına imgeleme yetimle veya başka herhangi bir gerekçeyle varıyorsam da yine ve hep aynı sonuca varacağım." (Descartes, 2007a: 29-30).

İlk duyuldukta kulağa uçuk kaçık gelmesi; kötü niyetli bir Tanrı'nın, habis bir cinin veya dünyayı ele geçiren makinaların bizi yalnızca zihnimizde varolan sahte bir dünyaya hapsetmiş olması gibi olasılıkların ortadan kalkmasını sağlamaz. Tabi ki yukarıdaki ihtimallerin ciddiye alınmaya değer olmadıklarını söyleyip "gözümün önündeki dünya alabildiğine gerçek" diye kestirip atabiliriz. Ancak mesele bunu felsefi olarak kanıtlamamız istendiğinde ne sunacağımızdır. Kestirip atmak sadece geçiştirmek anlamına gelir ve aslında aczi itiraftan başka bir şey de değildir. *Cogito*'nun güvenilirliği ve sağlamlığı; kestirip atmaya, geçiştirmeye ihtiyaç duymadan; tam bir kesinlik, apaçıklık ve en uçuk kaçık olasılıkları bile içermeye çekinmeyen eleştirilere karşı bile, onları görmezden gelmeye tenezzül etmeye zerre kadar ihtiyaç duymaksızın, kendisini her şekilde ve her şartta savunabilecek kadar güçlü ve hatta belki de mutlak bir geçerlilik ve tutarlılık barındırmakta olmasına dayanmaktadır.

Ben, gezinmekte olduğum izlenimiyle, bedenimin hareket ettiğinden değil, gezindiğimin bilincinde olduğumdan emin olurum ve bu bilinçlilikten var olduğum sonucunu çıkarabilirim. Ama o zaman da "düşünüyorum, öyleyse varım"dan başka hiçbir şey demiş olmam; öyle ki, herhangi bir çıkış noktası, uygun biçimde çözümlenirse, mutlaka *Cogito*'ya götürür (Descartes, 2007a: 155 - ç. n.).

Descartes'ın neden "*düşünüyorum öyleyse varım*" önermesinin her türlü felsefi araştırma için bir başlangıç noktası olması gerektiğini düşündüğünü anlamak zor değildir ve bunun gerçekten de uygun bir başlangıç noktası olduğunu kabul edebiliriz. Çünkü başlangıç noktası bu olmazsa dogmatizme düşmüş oluruz. Başka bir şeyi varsayabilmemiz için öncelikle kendimizi varsaymış olmamız gerekir. Varsayımda bulunan ancak 'ben'dir, ben-olmayan varsayımda bulunamaz.

Birazcık titiz bir sorgulamaya giriştiğimiz zaman görürüz ki; "Dünya'nın var olması" bile bizim için ancak bir önyargı olarak vardır. "Düşünüyorum o halde varım" yani *Cogito* felsefenin ilk ilkesi olunca, önyargılardan arındırılmış bir felsefe oluşturma şansımız doğar. *Cogito*'yu temele koymazsak neyi temele koyacağız? Şöyle diyebiliriz; "Önce Tanrı vardı." Veya şöyle de diyebiliriz; "Önce madde vardı." Şimdi idealistler ile materyalistler arasındaki bitmek bilmez tartışmaları biliyoruz. Bunun temelinde ne var? Kant'ın da dediği gibi, X'in bilinmez olması var. Bu evreni madde mi ayakta tutar, yoksa Tanrı mı ayakta tutar bilmiyoruz. Önce Tanrı mı vardı yoksa madde mi vardı bilmiyoruz. İşte Descartes bize öyle bir kapı açıyor ki; artık X'in peşinde koşmamıza gerek kalmıyor. Çünkü artık işe kendimizden, dolayısıyla bilgimizden başlıyoruz. Eskiden işe bilgimizden, bildiğimizden değil; bilmediğimizden, yani Tanrı veya maddeden başlıyorduk. Descartes sayesinde felsefe bambaşka bir eksene giriyor. Bana göre Descartes, felsefeye Kant veya Hegel'den çok daha muazzam (hiç olmazsa çok daha temel) bir katkı yapıyor. *Cogito*, Descartes'ın da öngördüğü gibi, gerçek bir Arkhimedes noktası oluyor. Çağdaş filozofların bile en büyük derdi hâlâ *cogito* değil mi?

Husserl'e göre, Descartes bilimlerin bir birliğini hedeflerken, o öznel bir başlangıç noktasının zorunluğunu görüyordu. Felsefe kendini-düşünen bir 'ben'in meditasyonları ile başlamalıdır ve Descartes maddesel dünyanın varoluşunu 'ayraçlayarak' ve 'kendi'yi beden olarak ve maddesel şeyleri bir özne ile, bilinçli 'ben' ile ilişkili görüngüler olarak irdeleyerek başlar. Bu yüzden Husserl, Descartes'ın *Meditasyonlar*'ının felsefi yöntemin tarihinde bir dönüm noktası temsil ettiğini düşünmektedir. Bu düzeye dek, Descartes çağdaş fenomenolojinin de bir öncüsü olarak görülebilir (Copleston, 2010: 160-161).

Husserl için felsefenin gerçek amacına ulaşabilmesinin tek bir yolu vardır. Bu yol, doğal tavırda yapılan şeyi yapmamaktan, yani hiçbir şeyi apaçık veya muhakkak addetmemekten ve varlığa ilişkin doğru bir kavrayışa, saf ve dolayımsız bir idrake ulaşma yolunda bilumum önyargıları veya şüpheli hususları paranteze almaktan meydana gelir. Burada Descartes'a olan borcunu bir kez daha ortaya koyan Husserl'e göre, felsefe ancak bu türden önyargıları sorgulamak ve hatalı önkabulleri paranteze almak, yani Kartezyen yöntemsel kuşkuyu radikalleştirmek suretiyle ilerleyebilir (Cevizci, 2010: 222).

> "*Descartesçı şüphe yöntemi* bize bir başlangıç sunmaktadır: *cogitatio*nun varlığından, zihinsel yaşantı sırasındaki ve yaşantı üzerine yalın refleksiyondaki yaşantının varlığından şüphe edilemez. *Cogitatio*nun görülerek dolaysız kavranması ve *cogitatio*ya sahip olma da bir bilmedir; *cogitationes* ilk mutlak verilmişliklerdir." (Husserl, 2010: 2).

Husserl, kesinliğin ve bilgi olma iddiasının söz konusu olduğu öteki durumlarda 'kesin olmama' ile yüz yüze geldiğimizi iddia eder. Peki ama bunun nedeni nedir? Niçin bazı durumlarda kuşkuculuğa ve şu kuşkucu soruya eğilim vardır: Bilgide bir varlığa nasıl ulaşılabilir? Nedeni her ne olursa olsun, öteki durumlarda hep bir 'kesin olmama' vardır ve fakat *cogitationes* söz konusu olduğunda bu kuşku ve güçlük yoktur. Bilginin, nasıl kendi dışına çıkabileceği ve nasıl bilincin içinde bulunmayan bir varlığa ulaşabileceği büyük bir güçlüktür. İşte bu güçlük, *cogitatio*nun gören bilgisinde yoktur (Husserl, 2010: 2-3).

Başka bir şeyi varsayabilmemiz için öncelikle kendimizi varsaymış olmamız gerektiğine göre; Descartes'ın başlangıç noktasını temel almazsak, daha kendimizi bile varsaymadan başka bir şeyi varsaymış oluruz, ki bu zaten kendi içinde çelişiktir. Bir 'ben' olarak dünyaya açılırız ve 'ben' her zaman ve her durumda bizimledir. Ayrıca bir 'ben' olarak

kendimizi bu dünyadan soyutlayabiliriz, ancak bilincimizi elimizde tuttuğumuz hiçbir durum kendi 'ben'imizi kendimizden soyutlamamıza izin vermez. Bu yüzden 'ben'imiz her türlü felsefi araştırmanın temelidir. Felsefi araştırmaya 'Ben'i temele alarak başlamazsak, neyi temele alacağız? Ya hiçliği temele alıp Nihilist eğilime sahip olmuş olacağız, ya maddeyi temele alarak Materyalist eğilime sahip olmuş olacağız, ya da Tanrı'yı temele alıp Teist eğilime sahip olmuş olacağız. Sonuçta bir temel inanç, bir dogma düşüncemizi daha baştan sarmış olacak. Spinoza şöyle der:

> "Var olduğumuzu bilmediğimiz sürece, herhangi bir şeyden mutlak olarak emin olamayız. Bu önerme kendiliğinden açıktır. Çünkü, olduğunu mutlak olarak bilmeyen, olumlayan ya da yadsıyan bir varlık olduğunu, yani kesinlikle olumladığını ve yadsıdığını da bilmez." (Spinoza, 2014: 34).

Bir şeyi keyfi olarak varsayıp ona odaklanmak yerine, varsayıyor olabilmem gerçeğine odaklanmam çok daha sağlıklı bir yaklaşım değil midir? Varsaymam, kuşkulanmam, kuşkulandığımı varsaymam veya varsaydığımdan kuşkulanmam; nihateyinde dolayımsız, saf, berrak ve apaçık "düşünme"ye götürür beni hepsi. "Düşünme"yi varsaymam ya da ondan kuşkulanmam gerekmez; çünkü varsayma da kuşkulanma da düşünebilen bir bilincin varlığını öngerektirir.

Kesin olan tek şey var: Bir şeyin doğruluğundan kuşku duymak. Kuşku duymak, düşünmektir. Şu halde düşünmekte olduğum kuşkusuz (Hançerlioğlu, 1987: 222). Descartes'a göre *"düşünmek"* nedir? Descartes'ın somut ifadelerini dikkate almadan, Descartes'a göre düşünmenin ne olabileceğini bulmaya çalışalım: Düşünmek, eşsizdir. Gerçekleştiğinde, kendisinden haberdardır. Bu nedenle kendisi hakkında dolaysız bir kesinliğe sahiptir ve kendisi ile ilişki içindedir. Kesinliğin nesnesi burada emin olmanın öznesidir aynı zamanda.

Böylece nesne ve özne çakışır, aynı olurlar (Jaspers, 2005: 18).

Descartes'ın kendi ifadelerine bakarsak; her türlü zihin ögesini, algılanan ve bilinen her şeyi *düşünme* olarak anladığını görürüz, *düşünme*den ne anladığını şöyle açıklar:

> "Düşünme sözüyle, bizde doğrudan doğruya kendiliğimizden görebileceğimiz biçimde olup biten tüm şeyleri anlıyorum. Böylelikle yalnız anlamak, istemek, tasarlamak değil, ancak burada duymak ya da düşünmekle aynı şeydir. Çünkü gözlerimin ya da bacaklarımın yaptığı işi gösterip de, gördüğümü ya da yürüdüğümü söyleyip, var olduğumu çıkarırsam ulaştığım sonuç, kuşku duyulmayacak kadar yanlışsız bir sonuç olmaz, zira hiçbir zaman gözlerimi açmadığım ve yerimden kımıldamadığım halde, gördüğümü ya da yürüdüğümü sanabilirim; çünkü kimi zaman uyuklarken böyle bir sanıya kapıldığım olur, belki vücudum olmadan da aynı sanıya kapılmışımdır. Halbuki yürüyorum ya da görüyorum demekle yalnız düşüncemin yaptığı işi ya da sanmayı, yani gördüğümü sanmama neden olan bendeki bilgiyi demek istersem, o zaman bu aynı sonuçtan kuşkulanmama olanak veremeyecek ölçüde mutlak olarak doğrudur, çünkü bu, ruhla ilgili bir sonuçtur; duymak ya da başka herhangi bir biçimde düşünme gücü yalnızca ruhta vardır." (Descartes, 2007b: 55).

Descartes "düşünüyorum, öyleyse varım"a kuşku sayesinde ulaşmıştır ve Descartes her bir inancından tek tek kuşkulanmak yerine, kuşkusunu tüm inançlarına eş zamanlı bir biçimde uygulamak istemiştir. Fakat bütün inançlarınızdan bir kalemde kuşku duymanız mümkün mü? Filozofların çoğuna göre bu mümkün değildir. Her şey bir yana, kuşkularımızı dile getirmek için bir lisana ihtiyaç duyarız. O zaman da sözcüklerimizin anlamlarına ilişkin bilgilerimizi ve inançlarımızı bir kenara atarsak, hiçbir kuşku formüle edemez, dillendiremez hale geliriz. Dolayısıyla, her şeyden eşzamanlı olarak kuşku duyma girişimi, ister istemez kendi kendini baltalayan bir girişimdir (Law, 2014: 84).

Öte yandan şu var: her şeyden kuşku duymak, ister istemez, her şeyden kuşku duyduğumdan da kuşku duymayı gerektirir. Aksi takdirde bu, her şeyden kuşku duymak olmazdı. "Acaba kuşku duyuyor muyum?" diye bir kuşku varsa, her şeyden kuşku duymak bunu da içerir (belki bu kısa süreli bir kuşkudur yani kuşku duyduğumdan kuşku duymam belki fazla sürmez ancak yine de bir an için bile olsa böyle bir kuşkuya kapılabilirim). Şu halde, burada mesele hiçbir şeye güvenememektir, hatta kullandığım lisana ve o lisana ait kelimelerin anlamlarına bile, yani yukarıdaki paragraftaki savı kullanarak *Cogito*'yu eleştirmeye kalkan, *Cogito*'yu hiç anlamamış demektir. Çünkü *Cogito*'nun asıl anlamı; hiçbir şeye güvenemediğim anda benim, kendimdeki güvensizliği fark etmem ve benliğimi o farkındalığın içinde bulmamdır. Demem o ki: *Cogito* bir çözümleme, bir önerme, bir yargı değil, fakat bir algı, bir idrak, bir farkındalıktır. Dolayısıyla, her şeyden eş zamanlı olarak kuşku duyma girişimi, hiç de bile, kendi kendini baltalayan bir girişim değildir. Sonuçta kuşku duyarken "Acaba kuşku diye bir şey var mı?" diye kuşkulanmam, kuşkuyu iptal ederek beni sağlam bir bilgiye ulaştırmaz. Çünkü benim kuşkumdan kuşku duymam, kuşkumun yanlış olduğu kadar kuşkumun doğru olduğundan kuşku duymamı da gerektirmektedir.

2. KARTEZYEN ONTOLOJİNİN ANALİZİ

Descartes'ın ontolojisinin ortaya koyduğu anlayış, radikal bir şekilde Modern çağı Orta Çağ'dan ayırmıştır. Böylece modern çağla birlikte felsefenin diğer alanlarında olduğu gibi, varlık yorumu da değişmiştir. Descartes'ın varlık görüşü töz kuramına ve onun temelini oluşturan bilgi kuramına dayanır (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 48).

Descartes'i modern felsefenin kurucusu yapan, dış dünyadan, nesneden değil de özneden yola çıkmasıdır. Descartes, bedenin varlığından hareketle zihnin varlığına ulaşma düşüncesini bütünüyle terk etmiş, zihnin varlığından bedenin varlığına ulaşmayı kendisine temel edinmiştir. Bütün dünyayı kartezyen özneden yola çıkarak kurup temellendirince, dünya da kartezyen özne sayesinde ayakta durmuş olmaktadır. Descartes, insan zihninin, düşüncesini kendine yöneltince, düşünen bir varlıktan başka bir şey olmadığını anladığını söyler. Böylece kartezyen özne, varlığı veya fiileriyle "uzam-dışı" bir varlık haline gelir kendisini her türlü maddi bağlardan bütünüyle koparır. Çünkü uzamsız olması hasebiyle, bu özne, kökü uzam içinde aranamayacak olan tinsel bir öznedir. İşte bu tinsel özne dünyanın kurulmasını sağlayan şey olunca, tüm dünyanın temelinde de bu tinsellik yer almış olur.

Kartezyen öznenin bütün bilginin üzerine inşa edileceği alternatifsiz zemin olarak sunulması ve yıkılmış olan dünyanın ancak bu kartezyen özneden güç alınarak yeniden-yaratılabilmesi, 'bilen biz' ile 'bilinecek şeyler' arasında keskin bir ayrıma götürür. *Res cogitans* ayrı ve bağımsız bir töz olarak bütün dünyayı karşısına alarak onu yabancılaştırır ve *res extensa* olarak adlandırır. Uzamsızlık hapishanesinden dışarıya ellerini asla uzatamadığı için kartezyen özne, uzama doğrudan temas edemez yani uzamın varlığını

bizatihi kesin bir bilgiyle bilmekten acizdir. Bu yüzden, Descartes yabancı bir eli, "Tanrı'nın Eli'ni" bize aracılık etmek üzere yardıma çağırır. Böylelikle önümüze varlığı kanıtlanmış saydığı üç töz koyar: uzamsız töz olarak "Ruh", uzamlı töz olarak "Madde" ve sonsuz töz olarak "Tanrı". İşte bütün çetrefilli tartışmalar da bundan sonra başlamıştır.

2.1 Sonsuz Töz: Tanrı'nın Varlığı

Tanrı'nın varlığını "kanıtlamak" veya en azından böyle bir fikri çabaya koyulmak, felsefe ve teolojinin en merkezi problemi olagelmiştir. Felsefe tarihinde yer tutmuş hemen hemen hiçbir ciddi filozof yoktur ki, bu tarihi ve çetin problem hakkında bir şeyler söylememiş olsun. Elbette Descartes da Tanrı'nın varlığı ile ilgili birtakım deliller öne sürmüş, ispat şekilleri geliştirmiştir (Aydın, 2002: 19).

2.1.1 Tanrı İdesi

Descartes, Paris İlahiyat Fakültesine yazdığı mektupta şunları söyler: "Ben her zaman, Tanrı ve ruh hakkındaki sorunların, ilahiyattan çok felsefece gerekçelerle tanıtlanması gerekenlerin başında gelen iki önemli sorun olduklarını düşünmüşümdür." (Descartes, 2007a: 5).

Ruhun kendi varlığını kanıtlamak için yaşadığı bir deneyim vardır: Kuşku. Kuşku, *Cogito*'nun yaşanan ve aşması gereken ve Descartes tarafından niteliksel ve niceliksel olarak belirlenmiş bir süreç olan, kendi oluş sürecidir (Bumin, 2010: 56). Descartes'ın Arşimet noktası, düşünen ve bilinç sahibi öznedir. O bütün bir gerçeklik alanını düşünen özneden

hareket ederek açıklamaya çalışır. Descartes için kuşku duyulamaz en açık ve seçik bilgi, öznenin kendi bilincine yönelik bilgisidir. "Düşünüyorum, o halde varım" şüphe edilmeyecek en temel önermedir ve Descartes işte buradan yola çıkarak felsefi bir sistem inşa eder. Böylece Descartes kuşku duyulmayacak en temel önermeden sağlam bir ontoloji geliştirdiğine inanır (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 274).

Öznenin kuruluşuyla beraber, Descartes aradığı sağlam zemini bulmuştur ve artık şüphe edilemez bu hakikatle beraber adım adım sistemini oluşturmaya başlar. Bu aslında zorunlu bir süreçtir, çünkü Descartes *cogito ergo sum* ile sadece öznenin bilincini kanıtlamıştır, oysa koca bir gerçeklik alanı hala temellendirilmeyi beklemektedir. İşte solipsizm batağına saplanıp kalmamak için Descartes bir şekilde öznenin zihninden gerçeklik alanına, yani maddi dünyaya bir geçiş yapmak zorundadır. Bu geçişi sağlayacak araç Descartes'ın sisteminde Tanrı'dır. Yani Tanrı'nın varlığı Descartes'ın sisteminde elzem bir konuma sahiptir. Tanrının varlığının gerektiği gibi kanıtlanamaması durumunda ise Descartes öznenin zihninden çıkamayacak ve solipsist bir anlayışla yetinmek zorunda kalacaktır (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 275-276).

Descartes halihazırda kendi zihninden dışarı çıkmayı başaramadığı (ve hatta kendi zihninden başka herhangi bir şeyin var olup olmadığını bilemediği) için elinde yalnızca ideler, kavramlar vardır. Bir solipsist gibi davranarak; sadece kendi zihninden, kendi zihnindeki ideler ve kavramlardan hareketle "Tanrı"nın ve "madde ve/veya fiziksel nesneler"in varlığını kanıtlamak gibi zor bir vazife üstlenir.

Cogito bir kez kendi konusundaki kesin bilgiye ulaştıktan sonra, düşünce konularına

açılmak için tanrısal güvenceye gereksinim duyar (Bumin, 2010: 56).

Sonraki bölümde detaylı şekilde ele alacağımız üzere Descartes'ın maddenin varlığını kanıtlama girişimleri sekteye uğramıştır, zira ideler düzleminden nesneler düzlemine geçmeyi başaramamıştır, arada sonsuz bir uçurum bulmuştur. Sonsuz bir mesafeyi aşmak için şimdi sonsuz bir gücün yardımına ihtiyaç duyar. Bu güç ise yalnızca Tanrı'da vardır. Peki kendi zihninden dışarıya bir adım atıp nesnelere ulaşamıyorsa, kendi zihninden dışarı çıkıp Tanrı'ya nasıl ulaşacaktır? Cevap basittir. Tanrı'ya ulaşmak için zihninden dışarı adım atmaya ihtiyacı yoktur çünkü Tanrı halihazırda zaten onun zihnindedir; Descartes Tanrı'ya varmak için kendi zihninden dışarı bir adım atamıyorsa, Tanrı Descartes'ın zihnine adım atar. Tanrı idesi, Tanrı'nın Descartes'ın zihnindeki ayak izidir.

Descartes'ın, *Cogito*'yu kanıtladıktan sonra, onun içerikleri olan açık ve seçik idelerin *Cogito*'nun kendi kendine anlattığı masallar olmadığını, ontolojik karşılıkları bulunduğunu temellendirmek amacıyla Tanrı idesine başvurur ve bu idenin varlığının kanıtlanması için, yine açık ve seçik idelerin taşıyıcısı olan Akla gereksinme duyar (Bumin, 2010: 55).

Descartes halihazırda ancak bir solipsist olmasına yetecek kadar bilgiye sahiptir. İdelerden başka bir şey bilmez, dolayısıyla idelerden başka hiçbir şey kullanamaz. Ve şimdilik Tanrı'yı değil yalnızca Tanrı'nın idesini bilmektedir, sahip olduğu tek şey budur. Zihnindeki tüm ideleri teker teker elemiş ve nihayetinde bunların her birinin kendi zihninin yaratımı olabileceğine kanaat getirmiştir. Son olarak ele alınması gereken bir ide kalmıştır: Tanrı idesi! Diğer bütün ideleri kendi zihni yaratmış olabilir, ancak Tanrı idesinin kendi zihninin yaratımı olup olamayacağı konusunda henüz emin değildir.

"[İ]çinde benden gelmiş olamayacak bir şey bulunup bulunmadığının irdelenmesi gereken tek ide olarak Tanrı idesi kalıyor […] Tanrı adıyla sınırsız, ebedi, değişmez, bağımsız, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, eylemiyle kendimin ve diğer bütün var olan şeylerin (böyle şeylerin olduğu doğruysa) yaratıldığı ve meydana getirildiği bir tözü kastediyorum. İmdi, bu olumlu nitelikler o denli büyük ve üstün derecede ki, onları ne kadar dikkatle irdelersem, zihnimdeki onlara ait idelerin kaynaklarını sadece benden almış olabileceklerine o kadar az inanıyorum. Dolayısıyla, daha önceki bütün dediklerimden zorunlu olarak Tanrı'nın var olduğu sonucunu çıkarmak gerekiyor; zira kendim de bir töz olduğum için töz idesi bende aslen var olsa da, sonlu bir varlık olan ben, gerçekten sonsuz bir töz tarafından zihnime konmuş olmasaydı, sonsuz bir töz idesini edinemezdim." (Descartes, 2007a: 41).

Gassendi ateşli bir Descartes eleştiricisidir ve Descartes'ın yöntemli kuşkusuna karşı çıkar. Çünkü ona göre nesnel gerçekliğin varlığından kuşkuya düşmek olası değildir. Ancak, her şeyden önce Descartes'ın Tanrı kavrayışına karşıdır. Duyulur dünyada kişinin Tanrı'yı kavraması olası değildir (Timuçin, 2008: 343). Gassendi Descartes'ı şöyle eleştirmektedir:

"Sonsuz bir Tanrı idesinde sonlu bir şeyin idesindekinden daha çok nesnel gerçeklik olduğunu söylüyorsunuz. Ama bir kere, insan zihni sonsuzluğu tasarlayacak yetenekte olmadığı için, sonsuz bir şeyi temsil eden ideyi de ne edinebilir ne tasarlayabilir. Dolayısıyla, bir şeyin sonsuz olduğunu söyleyen kişi, hiç anlamadığı bir şeye yine anlamını bilmediği bir ad veriyor demektir." (Gassendi, 2007: 108).

Descartes ise ona şöyle yanıt verir:

"[N]asıl her türlü üçgen hakkında bir ide kurmak için üç doğrudan oluşmuş bir şekil tasarlamak yetiyorsa, aynı şekilde her türlü sonsuz hakkında ide kurmak için de hiçbir yandan sınırla çevrilmemiş bir şey tasarlamak yeter." (Descartes, 2007c: 171).

Ancak Descartes burada önemli bir noktayı gözden kaçırmaktadır: Tasarlamak demek

aslında sınırlandırmak demektir. Tasarlamak demek bir şeyi düşüncenin kalıplarına sığdırmak demektir. Öyle ise zihin asla hiçbir yandan sınırla çevrilmemiş bir şey tasarlayamaz, yapabileceği tek şey tasarlama esnasında "sınır" kavramını muğlaklaştırarak, o şeyi düşünürken o şeyin "sınırlandırılmamış" olduğunu varsaymaktır. Ancak zihin bunu varayarken bunun nasıl mümkün olduğunu ya da olabileceğini bilmez. Bu yüzden "sonsuz"a ilişkin bir tasarlama eylemi gerçekleştiremez, yalnızca tam olarak anlayamadığı bir varsayımda (veya varsayım girişiminde) bulunur. Hiç olmayan bir tasarımdan, bir ideden hareketle Descartes çözümlemelerini ilerletmeye devam eder:

> "[B]enim var oluşumla ve içimde en yüksek derecede yetkin bir varlık, yani Tanrı idesinin bulunmasıyla, Tanrı'nın varlığının çok açık biçimde kanıtlandığı sonucuna varmak zorunlu olur [...] Sahiden de Tanrı'nın beni yaratırken, ustanın damgasını eserine vurması gibi, içime bu ideyi koymuş olması garip bulunmamalıdır." (Descartes, 2007a: 46-47).

Descartes'a göre, Tanrı'ya ait olduğunu söylediği "sınırsız, ebedi, değişmez, bağımsız, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten" gibi nitelikler o denli büyük ve üstün derecededir ki, onlara ait idelerin kaynaklarını sadece benden almış olduklarına inanmak çok güçtür. Öyle ise..? Öyle ise Tanrı vardır. Descartes bizden buna inanmamızı bekler. Tanrı'yı Tanrı yapan tüm bu nitelikler, doğada ve/veya kendimizde görüp şahit olduğumuz; değişim, bağımlılık, sınırlılık, bilgisizlik, güçsüzlük gibi özelliklerin belirli bir zihinsel işlemden geçirilerek olumsuzlanmasından, yadsınmasından ibaret değil midir?

> "Bir töz olduğunuz için töz idesini kendinizden almış olabileceğinizi ama sonsuz olmadığınız için sonsuz töz idesini kendinizden almış olamayacağınızı söylüyorsunuz. Fakat sonsuz töz idesine sahip olabileceğinizi düşünüyorsanız fena halde yanılıyorsunuz, zira bu ide sizde ancak bir ad olarak ve insanların genellikle sonsuzu anladıkları tarzda bulunabilir ki, bu aslında anlamamak demektir;

dolayısıyla, böyle bir idenin sonsuz bir tözden türemesi şart değildir, çünkü, yukarıda belirtildiği gibi, insan zihninin kavrayabildiği yetkinlikler biribirine eklenip genişletilerek de kurulmuş olabilir; belki de eski filozoflar, sonsuz yayılımlı bir dünya, sonsuz sayıda ilke ve sonsuz sayıda dünya idelerini, şu görünen uzay, şu dünya ve onu oluşturan az sayıda ilke hakkındaki idelerini çoğaltıp genişleterek kurmuşlardır ama siz onların bu ideleri düşüncelerinin gücüyle kurmadıklarını, idelerin onların zihnine gerçekten sonsuz yayılımlı bir dünya, gerçekten sonsuz sayıda ilkeler ve gerçekten var olan sonsuz sayıda dünya tarafından gönderilmiş olduğunu söylemek istiyordunuz." (Gassendi, 2007: 111).

Gassendi yukarıdaki satırlarda takdire şayan bir eleştiri yapıyor, Descartes'ın *Meditasyonlar*ına yapmış olduğu itirazlar içinde en parlak, en göz alıcı, en filozofça olan kısım bana kalırsa budur. Son sözlerde Descartes'la hafifçe alay ediyor ve bize şunu hatırlatıyor ki; sonsuz sıfatı zorunlu olarak sadece Tanrı'ya verilen ya da sadece Tanrı'ya layık görülmüş olan bir sıfat değildir. Öncesinde ise, sonsuzun bir ide olarak bizde bulunduğunu bir an için kabul etse dahi, bunun pekala zihnin kavrayabildiği yetkinliklerin (başka ide ve kavramların) biribirine eklenip genişletilerek kurulmuş olabileceğini ifade eder.

Descartes ve Locke için düşünme, kavramların veya ideaların zihinde işlem görmesidir. Daha doğrusu, düşünme, işlemin bizzat kendisidir. Berkeley ve Hume da buna benzer düşünür. Onlara göre de düşünce, idea ve imgelerin zihinde bir düzen oluşturmasıdır (Günday, 2003: 14).

Bir taş parçası görürüz, kendi uzamı tarafından sınırlanmıştır. Kendi zihnimize bakarız, kendi hafızası ve zekası tarafından sınırlanmıştır. Böylece bunların bir sınırı olduğunu, dolayısıyla bir başka şey tarafından bu sınırların aşılabileceğini görürüz. Sınırlı olan; aşılabilendir, ondan üstünü bulunabilendir. Demem o ki; sınırlı olan gerçek anlamda "mükemmel" olamaz. Sınırı bulunmayan bir şey, bir başka şey tarafından aşılamayacağı, bir

başka şey tarafından geçilemeyeceği için "en üstün" olandır, "gerçekten mükemmel" olandır. Bu sıfatları da ancak ve ancak Tanrı'ya yakıştırırız.

> "Sonsuzluğu doğru bir ideyle değil -durağanlığı ve karanlığı hareketin ve ışığın yadsınmasıyla anladığım gibi- sadece sonluluğun yadsınmasıyla tasarladığımı da düşünmemeliyim, çünkü tam tersine sonsuz tözde sonlu tözdekinden daha fazla gerçeklik bulunduğunu, bu yüzden de bende bir şekilde sonluluktan önce sonsuzluk, başka deyişle kendimden önce Tanrı, idesinin var olduğunu açıkça görüyorum; zira eğer bende -onunla kıyaslayarak kendi doğamın eksiklik ve kusurlarını bileceğim- kendiminkinden daha yetkin bir varlık idesi mevcut olmasaydı, kuşku ve arzu duyduğumun, yani bende bir şeylerin eksik olduğunun ve yetkin olmadığımın, bilincine varmam nasıl olanaklı olabilirdi?" (Descartes, 2007a: 41).

Descartes'ın yukarıda yaptığı hata şudur: Kendi doğamın eksiklik ve kusurlarını bilmem için kendimi "en mükemmel varlık" ile kıyaslamam gerekmez, "benden daha mükemmel bir varlık" ile kıyaslamam yeterlidir. Benden daha zeki, daha güçlü, daha bilge bir insan idesi tasarlayabilirim. Kendimi onunla kıyasladığım anda kendimi eksik göreceğim bellidir. Tanrı'dan başka hiç kimsenin benden üstün olmadığı ve olamayacağı gibi küstahça bir kibre kapılmazsam, kendi doğamdaki eksiklik ve kusurları fark etmem için kendimi illa gidip de Tanrı idesiyle kıyaslamam gerekmez.

Öte yandan, Gassendi'ye göre Descartes kendinden daha yetkin bir şey idesini Evrenin "bütününden" çıkarmıştır yani zihindeki Tanrı idesi oraya onun tarafından konmuş olmayıp dışsal şeylerden çıkarılarak büyütülmüş de olabilir pekala. Diğer bir deyişle; Tanrı'ya yüklediğim yetkinlikleri ayrı ayrı düşünüp saptamış, sonra da birleştirerek Tanrı idesini kurmuş olabilirim (Gassendi, 2007: 113-114).

> "[N]asıl her türlü üçgen hakkında bir ide kurmak için üç doğrudan oluşmuş bir şekil tasarlamak yetiyorsa, aynı şekilde her türlü sonsuz hakkında ide kurmak için de hiçbir yandan sınırla çevrilmemiş bir şey tasarlamak yeter." (Descartes, 2007c: 171).

Descartes'ın yukarıdaki iddiası kulağa pek de doğruymuş gibi gelmiyor. Tasarım, bence zihin tarafından çeşitli ide ve kavramların ilişki içine sokularak, tek bir potada eritilerek yeni bir ürün ortaya konmasıdır. Zihin, bir şeyi diğer bir şeyden onu kendine has olan sınırları içinde düşünmesi sayesinde ayırır ve o şeyi ancak bu şekilde anlamdırır. "Şey", bir yerde, 'sınırları olan' demektir. Bu sebeple, sınırları olmayan bir "şey" tasarlanamaz. Öte taraftan, zihnimizin sınırları içine düşen hiçbir şey "sınırsız" olamaz. Öyle olsaydı zihin onu kavrayamazdı, sınırları içine alamazdı. Bu yüzden, "sonsuz" gerçekten de bizde ide olarak değil sadece bir ad olarak vardır. "Sonsuz"u temsil etmek üzere (tıpkı Descartes'ın açıkladığı biçimde) eğreti bir ide tasarımlayabilir ve onu "sonsuz"un idesi olarak anlama eğilimine kapılabiliriz. Ancak o, hiçbir zaman, gerçek anlamda "sonsuz"un idesi olmayacaktır. Her ne kadar, biz, o ideye "sonsuz"u temsil etme görevi vermiş olsak bile.

Bir diğer sorun ise şudur: "sonsuz tözde sonlu tözdekinden daha fazla gerçeklik bulunduğunu, bu yüzden de bende bir şekilde sonluluktan önce sonsuzluk, başka deyişle kendimden önce Tanrı idesinin var olduğunu" bildiğimi; bu yüzden mesela "sonsuzluğu doğru bir ideyle değil -durağanlığı ve karanlığı hareketin ve ışığın yadsınmasıyla anladığım gibi- sadece sonluluğun yadsınmasıyla tasarladığımı da düşünmemeliyim" demektedir. Bir kere sonsuz tözde sonlu tözden daha fazla gerçeklik bulunduğunu bilmiyor değilim, çünkü sonsuz tözün var olduğunu bana henüz kanıtlamadı. Kaldı ki "bende sonluluktan önce sonsuzluk, başka deyişle kendimden önce Tanrı, idesinin var olduğu" savı *Cogito* ile çelişmektedir.

"İstisnasız her şeyden kuşku duymakta olan ben, kuşku duymakta olduğumdan kuşku duyamam. Çünkü kuşku duyarken kuşku diye bir şeyin var olduğunu, dolayısıyla kuşku duyan bir benliğimin var olduğunu açık ve seçik olarak bilirim". Böylelikle Descartes, meşhur "Düşünüyorum, öyleyse varım" sonucuna ulaşmıştı. Ve ona göre bu önerme, her türlü felsefi sistem için sağlam bir temeldi, bir başlangıç noktasıydı. Madem öyle, neden her şeyden kuşku duyan ben ilkin "içimde güneş gibi parlayan bu idenin benim bütün akli melekelerimi aşan muhteşemliği" karşısında hayrete düşüp de önce kendimi değil de Tanrı'yı, sonsuzluğu fark etmiyorum, neden önce kendimi değil de sonsuzluğu bilmiyorum? Belki de Descartes diyecek ki *Cogito*'da kendime ilişkin ideyi değil doğrudan doğruya kendimi algılarım. İdeler kendime ilişkin algımdan önce gelir.

Ve fakat akla ister istemez şu soru geliyor: Eğer ben önce kendimi biliyor ve algılıyorsam, fark ettiğim ilk ide kendime ilişkin olan ide olmalıdır, öyle değil mi? Yani kendime odaklandığım anda, kendimi fark ettiğim anda aklıma "sonsuzluk idesi" mi gelir yoksa "sonluluk idesi" mi? Kendimde sonluluk ve sınırlılık'ı fark ettiğime, kendimi bunlarla ve bunlarda algıladığıma; kendimde hiçbir şekilde sonsuzluk ve sınırsızlığı algılamadığıma göre, ister istemez, ben de var olan ide önce "sonluluk" ya da "sınırlılık" idesi olacaktır. Bunu inkar edersem *Cogito* ile çelişmiş olurum. Şu halde Descartes ne diyor? Sonsuz tözü kanıtlamadan, benim "sonsuz tözde sonlu tözdekinden daha fazla gerçeklik bulunduğunu" bildiğimi söylüyor. Ben sonsuz tözü bilmem, olsa olsa sonsuz tözün idesini bilirim, ve bir ide, bir diğerinden daha fazla gerçeklik içermez. Çünkü bütün ideler aynı gerçeklik düzlemindedir. Onlar sadece zihnin ögeleridirler ve zihnim dışında bir varlıkları yoktur. Zihnin kendisi başlı başına bir gerçeklik düzlemidir ve zihinde bulunanlar aynı ontik statüye sahiptirler.

Üstelik Descartes'ın henüz solipsizmin olanağını büsbütün yadsımayan bir bakış açısını benimsediği esnada neler söylemiş olduğunu da unutmuş değiliz. Birlikte bir kez daha hatırlayalım:

> "[Ş]imdi gördüğüm her şeyin yanlış olduğunu varsayıyor, hiçbir şeyin asla yalanla dolu belleğimin bana gösterdiği şey olmadığına kendimi inandırıyor, hiçbir duyu yetimin olmadığını varsayıyor, cisim, biçim, yayılım, devinim ve yer gibi şeylerin, kendi zihnimin uydurmaları olduğuna inanıyorum [...] Bir Tanrı veya başka bir güç olamaz mı örneğin, bu düşünceleri bilincime koyan? Bu gerekli değil, zira ola ki kendim bunları üretecek yetenekteyimdir." (Descartes, 2007a: 21-22).

Descartes, Tanrı'ya ait olduğunu söylediği "sınırsız, ebedi, değişmez, bağımsız, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten" gibi nitelikler o denli büyük ve üstün derecede ki, onları ne kadar dikkatle irdelerse, zihnimdeki onlara ait idelerin kaynaklarını sadece benden almış olabileceklerine o kadar az inanıyor. Dolayısıyla, zorunlu olarak Tanrı'nın var olduğu sonucunu çıkarmak gerekiyor. Halbuki aynı Descartes şunu da söylemiştir:

> "[B]elki ben zannettiğimden daha fazla bir şeyimdir ve bir Tanrı'nın doğasına yüklediğim bütün yetkinlikler, bir şekilde, henüz ortaya çıkıp eylemleriyle kendilerini göstermemekle birlikte, bende olanak halinde vardırlar." (Descartes, 2007a: 42).

Descartes "kendim de bir töz olduğum için töz idesi bende aslen var olsa da, sonlu bir varlık olan ben, gerçekten sonsuz bir töz tarafından zihnime konmuş olmasaydı, sonsuz bir töz idesini edinemezdim" diyordu. Halbuki "sınırsız, ebedi, değişmez, bağımsız, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten" gibi nitelikler büyük ve üstün derecede olan nitelik ve/veya yetkinlikler Descartes'ın deyişiyle söylersek "henüz ortaya çıkıp eylemleriyle kendilerini göstermemekle birlikte, bende olanak halinde var" olabilirler. Öyleyse zihindeki bu "Tanrı idesi" ben henüz

fark etmemiş olsam da belki bana ait bir idedir?

Descartes, o veya bu şekilde, Tanrı'nın var olduğunu kanıtladığını varsayarak yoluna devam eder. Biz de kanıtlamış olduğunu varsayalım. Böylece ikinci meditasyonda benimsemiş olduğu (daha doğrusu olanaklı kabul ettiği) solipsist bakış açısından sıyrılmış olmaktadır. Descartes cisim, biçim, yayılım, devinim ve yer gibi şeylerin, kendi zihnimin uydurmaları olduğu; yerin, göğün ve yıldızların, dünyada var olan tüm şeylerin benim kendi zihnimin öz-yaratımı olduğu ve bunları üretecek yetenekte olabileceğim senaryosunu bir daha ona dönmemek ve ona başvurmamak üzere bir kenara bırakır:

> "İmdi, eğer ben diğer bütün varlıklardan bağımsız ve kendi varlığımın nedeni olsaydım, hiçbir şeyden kuşku, hiçbir şeye de arzu duymazdım; kısacası yetkinlikçe hiçbir eksiğim olmazdı, çünkü zihnimde idesi bulunan bütün yetkinlikleri kendime vermiş olurdum; böylece de Tanrı olurdum." (Descartes, 2007a: 44).

Descartes "Tanrı'nın doğasına yüklediğim bütün yetkinlikler, bir şekilde, henüz ortaya çıkıp eylemleriyle kendilerini göstermemekle birlikte, bende olanak halinde vardırlar" demişti. Halbuki Tanrı ezelidir ve fakat sahip olduğu nitelikler ve yetkinlikler ile birlikte ezelidir. Ezelden beri sahip olduğu bu nitelik ve yetkinlikleri bilmemesi ya da sonradan fark etmesi Tanrılık ile bağdaşmaz.

Eğer dünyayı ben yaratsaydım (ki solipsizm 'ben'den başka hiçbir şeyi var kabul etmeyerek dünyayı ve içindeki tüm şeyleri bana ekler/eklemler, beni bir yerde evrenin yaratıcısı ve sahibi kılar ve böylelikle bir bakıma beni Tanrılaştırır) kendi yarattığım evrene kuşkulu gözler ve cehalet ile bakmazdım, hatta kimi zaman, bütünüyle bana ait olan bu

şeylerin yoksunluğu ile kıvranıp elem duymazdım. Descartes bunu demeye getiriyor. Burada, sağduyulu her insanın doğruluğunu sezinleyebileceği makul bir solipsizm eleştirisi vardır. Descartes, işte bu noktada ilk defa kendi zihninden dışarıya taşar ve karşı tarafa -yani 'ben-olmayan'a, bana yabancı olan varlığa- ilk adımı atar. Kendi karasularımdan çıkarım ve yabancı denizlere sürerim gemimi artık. Peki bana yabancı olan, beni "aşan" ve hatta beni var eden bu şey nedir? Varlığımı kendisine borçlu olduğum bu şeyin adını ne koymalıyım?

> "Ve soruyorum: O zaman varlığımı kime borçlu olurdum? Belki kendime veya ana-babama ya da Tanrı'dan daha az yetkin herhangi başka bir nedene; zira ondan daha yetkin, hatta ona eşit hiçbir şey düşünülemez […] Belki de bağlı olduğum bu varlık Tanrı değildir ve ben ya ana-babamın ya da Tanrı'dan daha az yetkin birtakım başka nedenlerin edimiyle dünyaya gelmişimdir [...] Usa yatkın olmaktan uzak bir görüş; böyle bir şey olamaz, çünkü daha önce belirttiğim gibi, nedende de en az sonucundaki kadar gerçeklik bulunması gerektiği besbellidir, dolayısıyla da, ben düşünen ve zihninde bir Tanrı idesi taşıyan bir şey olduğuma göre, varlığımın nedeni ne olursa olsun, onun da aynı şekilde düşünen bir şey olduğunu ve benim Tanrı'ya yüklediğim tüm yetkinlikleri içerdiğini itiraf etmek zorunlu olur." (Descartes, 2007a: 43, 45).

Şimdi Descartes'a şu şekilde karşı çıkılabilir: Niye nedende gerçekten en az sonuçtaki kadar yetkinlik olsun? Kömürde elmastaki kadar yetkinlik var mı? Kömür elmas kadar sertlik, sağlamlık, parlaklık ve hatta güzellik içermiyor olabilir, ama elmasın önceki (veya ilkel) hali biliyoruz ki kömürdür. Aynı şekilde, her ne kadar madde "kendinde-düşünen", "kendinde-algılayan" bir şey, bir varlık olmasa da başkalaşım geçirerek düşünen-algılayan bir şey yani hayvan ve nihayetinde insan şekline bürünemez mi? Tıpkı kömürün elmasa dönüştüğü gibi?

Descartes'ın bu eleştirimize zihnin (yani ruhun) bir töz, maddenin ise ayrı bir töz

olduğunu; bu yüzden beni var eden asıl gerçekliğin (yani Descartes'ın sonsuz töz adını vereceği şeyin) de bendeki her türlü niteliğe (tabiatıyla 'düşünme'ye de) sahip bir töz olması gerektiğini ileri sürerek yanıt vereceğini söyleyebiliriz. Bu haklı bir itiraz da olurdu.

> "Şimdi, doğal aydınlanmayla açıkça görülen, etkin ve tümel nedende de en az sonucunda olduğu kadar gerçeklik bulunması gerektiğidir, zira sonuç gerçekliğini nedeninden başka nereden alabilir? Ve nedenin kendisinin gerçekliği yoksa bunu ona nasıl aktarabilir? Buradan da yalnız yokluğun hiçbir şey vücuda getiremeyeceği değil, aynı zamanda yetkin olanın, yani daha çok gerçeklik içerenin, daha az yetkin olanın bir devamı veya bağımlısı olamayacağı sonucu çıkar." (Descartes, 2007a: 37).

Descartes'ta zihin; masa, sandalye ya da bardak gibi fiziksel ve somut bir cisim değildir. Ona varlığını madde ya da uzam vermez. Keyfi olan - evrendeki zorunlu yasalardan bağımsız olan - bir varlık; evrendeki uzam ve maddeden de bağımsız olan bir varlıktır. Çünkü evrende olmak için evvela uzamlı olmak gerekir. Uzamı olmayan bir varlığın (bir tözün) varlık nedeni evrene (yani uzamlı varlığa) dayanamaz. Ona varlığını uzam-dışı ve madde-dışı bir prensip (bir töz) vermelidir. Keyfi bir varlığın varlığı, yalnızca kendisi gibi keyfi olan - yani varlığı evrenden bağımsız olan - bir varlığa dayanıyor olabilir. Bu da Tanrı'dır ve biz Descartes'ın Tanrı'yı yalnızca maddenin değil ruhun da yaratıcısı olarak gördüğünü biliyoruz. Uzamlı töz olan maddeyi de, uzamsız töz olan ruhu da Tanrı yaratmıştır. İnsan ruhu bir kez "düşünen bir töz" olunca, "düşünmeyen/düşünemeyen bir töz"ün ruhun varlık nedeni olduğu varsayılamaz.

Dediğimiz gibi, tözsel bir ayrım bağlamında ele alındığı takdirde bu gerçekten de haklı bir itiraz da olurdu ve fakat ne var ki aklımıza şu soru takılmadan da edemiyor: Descartes, gerçekten de, ruhun bir töz olduğunu kanıtlamış mıdır? Yoksa onun kanıtladığı yegane şey

"Ruhun bir töz olabileceği" midir? İşte bu meseledeki asıl kritik nokta budur.

Ancak Descartes "var olduğumu" kanıtlamanın ötesinde "bir töz olarak var olduğumu" kanıtladığını da varsayar. Bu yüzden ona yönelteceğimiz bu tür eleştirileri toptan kulak arkası edecektir. Böylelikle "beni aşan" şeyin bir cisim, cisimler topluluğu veya en geniş anlamıyla "madde" olamayacağını, ancak "Tanrı" olabileceğini teredütsüz beyan eder:

> "Burada Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullandığım savın bütün kuvveti, Tanrı gerçekten var olmasaydı benim doğamın da şimdi olduğu şey olamayacağını, yani bende bir Tanrı fikri veya idesinin bulunamayacağını, kabul edişimden ibarettir: Şu bende idesi olan, yani zihnimizin sönük bir idesini edinebilse de anlayamadığı, hiçbir kusura bağlı olmayan, az çok eksiklik akla getiren hiçbir şey de içermeyen Tanrı'dan söz ediyorum; bu niteliklerden onun aldatıcı olamayacağı da açıkça anlaşılır, çünkü doğal ışık bize aldatıcılığın mutlaka bir kusura bağlı olduğunu öğretir." (Descartes, 2007a: 47).

2.1.2 Ontolojik Argüman

Biz öncelikle kesin bilgi temelli töz olan ruhun bilgisini elde ederiz. Yöntemsel şüphe sonucu elde ettiğimiz bu bilgi, kesin ve apaçıktır. Ondan şüphe edemeyiz. O halde, en kesin ilk bilgimiz ruhtur. Maddenin; yani dış dünyanın bilgisi bile kesinlik taşımadığı ve onu garanti edecek diğer bir bilgi türü bulunmadan elde edilemez. Tanrı bilgisi, dış dünyanın hem varlığını hem de bilgisini garanti etmesi nedeniyle varlık ve bilgi çeşidi olarak ortaya konulmuştur. İkinci bilgi türü olarak ortaya konulan Tanrı bilgisi, Orta Çağ'da Tanrı kanıtlaması için kullanılan ontolojik Tanrı Varlığı kanıtlaması sonucu elde edilmiştir. Tanrı'nın varlığını ve bilgisini kanıtlayan Descartes, artık dış dünyanın varlığını ve bilgisini bilebilir. Çünkü Tanrı dış dünyanın hem varlığının, hem de bilgisinin garanticisidir (Çüçen,

Zafer ve Esenyel, 2009: 48-49).

Ontolojik kanıtlama, tanrının varlığını yalnızca akıl yoluyla kanıtlamaya çalışır. Descartes dışında başka filozoflar da kendi ontolojik argümanlarını ortaya koymuşlardır ve fakat Anselmus'un ontolojik kanıtı içlerinde en özgün ve tartışmasız en iyi olandır (Law, 2014: 46).

Canterbury'li Anselmus *tanrının varlığını kesin olarak kanıtlamanın yalnızca akıl yoluyla, usa başvurarak mümkün olduğuna* inanıyordu. Tanrı inancını savunurken gözle görülür kanıtlara ve tecrübelere başvurmak mümkün olsa bu yolu seçmek kaçınılmaz değildi. Bunun yerine, *yalnızca tanrı kavramı üzerine derinlemesine düşünerek*, tanrının varlığı belirlenebilirdi. Anselmus, kendi ussal kanıtının tanrının varlığından şüphe duyanları ikna edebileceğini, hatta etmesi gerektiğini düşünüyordu. Ona göre yalnızca aptallar ikna edilemezdi (Law, 2014: 45).

Anselmus'a göre Tanrı "kendisinden daha büyük hiçbir şeyin tasavvur edilemeyeceği" bir varlıktır. Tanrı'yı bu şekilde kolaylıkla tasavvur ettiğimize göre, Tanrı bir idea olarak zihinlerimizde var olmalıdır. Ama sadece zihinlerimizde var olsaydı, daha büyük bir varlığı tasavvur edebilirdik - yani hem zihinlerimizde hem de gerçekte var olan bir varlığı. Öyleyse bir çelişki doğmaması için, Tanrı sadece zihinlerimizde değil, gerçekte de var olmalıdır (Dupré, 2014: 160-161).

Tanrıyı *kendisinden daha yücesi tasavvur edilemeyen bir varlık* olarak karakterize etmekle işe başlayan Anselmus'un savı ilk bakışta basit ve zekice görünür. Buna göre, böyle

bir tanrı var ise apaçık olmalıdır. Eğer bir varlığı tasavvur ederken aynı zamanda çok daha büyük bir varlığı da tasavvur edebiliyorsanız, bu durumda ilk düşündüğünüz varlık tanrı olamaz. Anselmus, gerçekte var olmak, hayalimizde var olmaktan daha üstün bir şey olduğuna göre bu varlık gerçekten var olmalıdır der (Law, 2014: 45-46).

Bu iddia daha açık bir biçimde dört madde ile ortaya konabilir:

- Tanrı daha yücesinin tasavvur edilemeyeceği bir varlıktır.
- Böyle bir varlığı tasavvur edebilirim.
- Sadece zihinde olmasındansa, gerçekte var olması daha mükemmel olduğunu gösterir.
- O halde tasavvur ettiğim varlığın gerçekte de mevcut olması gerekir.

(Law, 2014: 46).

Sonuçta Tanrı'nın varlığını ister kabul etsin ister etmesin herkesin zihninde bir Tanrı kavramı olduğunu belirtir: *Samuel*'de (XIII. bölüm) sözü geçen ve "*Deus non est*" (Tanrı yoktur) diyen aptal (insipiens) da zihninde bir Tanrı kavramına sahiptir; Hristiyan dogması Tanrı'dan söz ettiğinde ya da "aptal" onu kabul etmediğinde, bu sözcükten şu anlaşılmaktadır. *Aliquid quo nihil maius cogitari possit* (Kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen şey). (Çotuksöken ve Babür, 2007: 148).

İşte böyle bir doğa düşünüldüğü anda, artık onun varlığı yadsınamaz; çünkü zihinde "daha büyüğü düşünülemeyen şey" gerçeklikte de vardır; gerçeklikte olmasa, zihinde düşünülen "kendinden daha büyüğü düşünülemeyen şey"den daha büyük bir şeyin gerçeklikte

olması söz konusu olabilir; yani bu durumda zihindeki "kendinden daha büyüğü düşünülemeyen şey", "kendinden daha büyüğü düşünülemeyen şey" olmaz, dolayısıyla çelişkiye düşülmüş olur. Oysa çelişki düşünülemez, ancak dile getirilebilir, "aptal" da "Tanrı yoktur" derken, bunu söyleyebilmiştir ama, aslında "yüreğinde" düşünememiştir; saçmalıklar dile getirilebilir, düşünülemez. Anselmus'un bu Tanrı kanıtlamasının kaynağı olarak Augustinus'un *De doctrina christina* (1, 7, 7) (Hristiyan Öğretisi Üzerine) adlı yapıtında geçen bir cümle gösterilmiştir: "Tanrı'yı düşündüğünde düşünme, kendinden daha iyi hiçbir şeyi düşünemediği bir şey düşünür." Ancak Augustinus, Anselmus gibi, bir Tanrı kanıtlamasına gitmemiştir (Çotuksöken ve Babür, 2007: 148).

Bu Tanrı kanıtlaması daha Anselmus'un yaşadığı dönemde tartışmalara yol açmış, Marmoutier (Tours) manastırı rahibi Gaunilon, *Liber pro insipiente* (Aptal Yanlısı Kitap) adlı bir eleştiri yazmıştır. İnanan bir rahip olan Gaunilon hiç kuşkusuz Tanrı'yı yadsıyan "aptal"ın düşüncesini desteklemiyordu; üstelik ona göre Tanrı'nın varlığının kendisi tartışılmaz kesin bir inanç ilkesiydi. Ama hep varolana göre düşündüğünü ileri süren Anselmus'un tanımdan, bir bakıma sözden kavrama, kavramdan da gerçekliğe, varolana geçerken yaptığı kanıtlamayı geçersiz görür. Gaunilon'a göre zihinde, zihin dışında herhangi bir varlığı bulunmayan birçok yanlış düşünce vardır: Sözgelişi pek çok hayal ve kurgu zihinde bulunur ama onların gerçeklik alanında bulunması, var olması söz konusu değildir. Okyanus'un bir köşesinde bulunan zenginlik dolu bir 'mutlular adası'nı düşünen kişi, zihinde bu adayı tasarlasa bile, onun gerçeklikte de bulunduğunu ileri süremez (Çotuksöken ve Babür, 2007: 149-150).

Gaunilo, dediğimiz gibi, Anselmus'un savının hatalı olduğunu, çünkü bir insanın *herhangi* kusursuz bir şeyin var olduğunu kanıtlamak için aynı mantıksal yaklaşımı

kullanabileceğini söyledi. Anselmus ise Gaunilo'nun eleştirisine tartışmanın yalnızca Tanrı için geçerli olduğunu söyleyerek yanıt verdi. *Nedeni* şöyleydi: Kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen bir varlık kavramı belirsiz değil çok açık bir kavramdır. Tanrı'yı bu kavramı kullanarak bulabiliriz. Düşünerek onun varlığına ve niteliklerine ulaşabiliriz. Ama kusursuz bir ada konusunda böyle açık ve belirli bir kavramımız yok, bu nedenle aynı düşünüş yolunu bir adaya uygulayamayız (Law, 2014: 38).

Kant, ontolojik argümana en bilinen eleştirilerden birini getirmiştir. Kant'a göre Anselmus'un yanlışı, varoluşu (örneğin uzun boylu olmak ya da güçlü olmak gibi) diğer özelliklere ilaveten, tasavvur ettiğimiz bir şeyin sahip olduğu daha ileri bir özellik olarak ele almasıydı, fakat varoluş böyle fazladan bir özellik değildi. Bir tomar para hayal edip sonra da bunun var olduğunu düşündüğünüzde tasavvur edilen şey bir değişiklik yaratmıyordu (Law, 2014: 47).

> "Salt olanağına göre düşünülen bir şeyin kavramına hangi gizli ad altında olursa olsun varoluşunun kavramı getirilirse, bunda daha şimdiden bir çelişki yatar. Eğer bu kabul edilirse, görünüşte oyun kazanılmıştır, ama gerçekte hiçbir şey söylenmiş değildir: çünkü salt bir genelleme yapılmıştır. Şimdi sorabiliriz: *Şu ya da bu şey* (ki ne olursa olsun olanaklı sayılır) *vardır* önermesi analitik bir önerme midir, yoksa sentetik mi? Eğer analitik ise, o zaman şeyin varoluşu yoluyla şeyin düşüncesine hiçbir şey eklenmiş değildir [...] 'Tanrı her şeye gücü yetendir' önermesi her birinin kendi nesnesi olan iki kavramı kapsar - Tanrı, ve her şeye gücü yeten; 'dir' sözcüğü ek bir yüklem değildir, ama yalnızca yüklemi özne ile *ilişki kipinde* koyandır. Eğer şimdi özneyi (Tanrı) tüm yüklemleri (ki aralarında her şeye gücü yeten de vardır) ile birlikte alır ve 'Tanrı vardır' ya da 'Bir Tanrı vardır' dersek, Tanrı kavramına yeni hiçbir yüklem eklemiş değil, ama yalnızca kendinde özneyi tüm yüklemleri ile birlikte - ve hiç kuşkusuz benim *kavramım* ile bağıntı içindeki *nesne* olarak - koymuş oluruz." (Kant, 2015: 371-372).

Kant'ın ontolojik argümanının yanlışının ne olduğuna ilişkin tanısı zekice olsa da genel anlamda kabul görmemişti. Özellikle Kant'ın "varoluş bir özelliktir" şeklindeki iddiaya karşı çıkmakta haklı olup olmadığı tartışılabilir bir durumdu (Law, 2014: 47).

Tasarım argümanı ve kozmolojik argümanın görgül temellerinin tersine, ontolojik argüman deney-öncesidir, yani mantıksal bir zorunluluktur; buna göre Tanrı'nın varlığını yadsıyan kişi çelişkiye düşmüş olur, çünkü Tanrı ideası Tanrı'nın varlığını içerir. Anselmus'un iddiasına göre, nasıl karenin anlamını kavradığımız zaman dört kenarı olduğunu biliyorsak, Tanrı'yı kavradığımız zaman da var olduğunu biliriz (Dupré, 2014: 161). Çoğu felsefeci argümanı geçersiz kabul eder, bunlardan biri de Locke'tur:

> "1. *Tanrı'nın olduğunu kesinlikle bilebiliriz*. Tanrı bize kendisi üzerine doğuştan ideler vermemiş ve zihinlerimize kendi varlığını okuyabileceğimiz yazılar kazımamış olmakla birlikte, bize zihinlerimizi donatan o yetileri sağladığına göre, kendini tanıksız bırakmış sayılmaz; çünkü duyularımız, algılarımız ve usumuz olduğuna göre, kendi kendimize kaldığımız zaman onun açık bir kanıtından yoksun kalmış olamayız." (Locke, 2004: 422-423).

Locke doğuştan ideleri kabul etmez, bütün ideler deneyimden elde edilir. Tanrı'nın bizim zihnimize kendi idesini nakşetmiş olması abes bir düşüncedir. Ne var ki Locke'da duyularımızın, algılarımızın ve usumuzun bulunmasından hareketle Tanrı'nın kanıtlanmış olacağını söyleyerek iyiden iyiye abes bir tutum takınmış olur. Ontolojik argüman buna nispetle çok daha dikkat çekicidir, en azından dikkate alınmaya değerdir.

Ontolojik argüman felsefecileri neredeyse bin yıldır büyülemiştir. Böyle tuhaf olmasına karşın, onda çekici bir şey olmalıdır. İnsan, zihnini bir tür hortlak ya da sakallı bir

ihtiyar gibi olan Tanrı anlayışından arındırıp, onun yerine Tanrı'yı soyut, her bakımdan kusursuz bir varlık olarak düşününce, şaşırarak, tartışmanın kendisine anlamlı gelmeye başladığını görebilir ve sonuçta Descartes'ın haklı olduğunu düşünmeye başlayabilir. Bertrand Russell da gençliğinde böyle bir deneyimden geçmişti. Otobiyografisinde şöyle yazıyordu: "Bir kutu tütün almak için çıkmıştım ve Trinity Sokağı boyunca geri geliyordum; o sıra birden havaya attım kutuyu ve bağırdım: "Yüce Tanrım! Varoluşsal sav geçerli!". Russell sonradan görüşünü değiştirdi. Yine de bunlar, ontolojik argümanın sıradışı büyüleyici gücünü gösterir. Russell'ın daha sonra gözlemlediği gibi, o bir işe yaramaz demek, çalışıp neyin yanlış olduğunu göstermekten çok daha kolaydır. (Hayden, 2013: 39-40).

> "Kant bu kanıtı, varlığın yüklem olmadığını savunarak karşılamıştır [...] Modern düşünceye bu kanıt çok ikna edici görünmez. Fakat, onun yanlış olduğunu iddia etmek, yanlışlığın nerede bulunduğunu kesin olarak ortaya çıkarmaktan daha kolaydır." (Russell, 1983: 566).

Anselmus'un argümanını inceledikten sonra şimdi bizi asıl ilgilendiren argümanı, Descartes'ın ontolojik argümanını inceleyelim. Descartes Tanrı'yı "üstün yetkin varlık" olarak tanımladı ve varoluş bir yetkinlik olduğuna göre Tanrı'nın doğal olarak var olması gerektiğini ileri sürdü. "Tanrı'nın (yani, üstün yetkin varlığın) varoluşunun eksik olduğunu düşünmek, (yani, yetkinliğinin eksik olduğunu düşünmek) vadisi olmayan bir tepe düşünmekten daha az saçma değildir." Nasıl ki bir üçgenin tanımından, iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olduğu ortaya çıkarsa, Tanrı tanımından da Tanrı'nın var olması gerektiği sonucu ortaya çıkar (Hayden, 2013: 38).

> "[B]ir üçgenin açıları toplamının iki dik açıya eşit olması onun özünden ya da dağ idesi vadi idesinden nasıl ayrılamazsa, aynı şekilde varoluşun Tanrı'nın özünden ayrılamayacağını da açıkça görürüm; öyle

> ki, varoluştan yoksun, yani yetkinliği eksik, bir "en yetkin varlık", yani Tanrı, tasarlamak, vadisi olmayan bir dağ tasarlamaktan daha az akla aykırı gelmez." (Descartes, 2007a: 61).

Burada Descartes, bilerek ya da bilmeyerek, bir tür kelime oyunu oynar gibi görünür. Çünkü önce dağ idesi ile vadi idesini ilintilendirirken, ardından varoluş idesi ile Tanrı idesini ilintilendirmez ve fakat doğrudan doğruya "varoluş'un kendisi" ile "Tanrı'nın kendisi'ni" ilintilendirmeye kalkar. Böylelikle düşünsel düzlemden gerçeklik düzlemine ani, yersiz ve haksız bir sıçrama yapmış olur. Belki de bunun sebebi, "beni aşan" gerçekliğin yani "beni var eden" tözün Tanrı olduğuna daha önceki çözümlemelerde zaten çoktan karar vermiş bulunmasıdır. Ancak ve elbette bu sebep geçersizdir. Çünkü ne olursa olsun, elimizdeki şey halen daha "Tanrı idesi"dir, "Tanrı'nın kendisi" değil..! Varoluştan yoksun bir Tanrı'nın idesi zaten Tanrı'nın idesi değildir. Bir 'kurmaca'nın idesidir. Öte yandan, varoluşa sahip bir Tanrı idesinin, varoluşsuz bir Tanrı idesinden daha az veya daha çok yetkin olduğu söylenemez. Bir idenin, bir başka ideye üstünlüğü yoktur. Çünkü her ide, nihayetinde bir idedir; düşünsel düzleme hapsolmuştur ve hiçbir şekilde gerçeklik düzleminde bir kökü bulunamaz. Çünkü ideler zaten toptan varoluşsuzdur; bazı ideler varoluşa sahiptir de diğer bazı ideler varoluşa sahip değildir diyemeyiz.

> "[G]erçekten vadisiz dağ tasarlayamadığım gibi varoluşsuz bir Tanrı da tasarlayamıyor olsam bile, nasıl benim vadili bir dağ tasarlayışımdan dünyada herhangi bir dağın var olduğu sonucu çıkmazsa, aynı şekilde, Tanrı'yı var olarak tasarlayışımdan da, sanırım, onun mutlaka var olduğu sonucuna varılamaz; zira benim düşüncem somut şeylere hiçbir zorunluluk koyamaz. Tıpkı dünyada hiçbir kanatlı at bulunmamasına karşın böyle bir şeyi tasarlamanın elimde oluşu gibi, belki de varoluşa sahip hiçbir Tanrı bulunmamasına karşın, ben Tanrı'ya varoluş yüklüyorumdur... Pek olur denemez, zira asıl burada, bu itirazın altında saklı bir safsata vardır; çünkü, dağı ancak vadisiyle birlikte tasarlayabilmemden, dünyada herhangi bir dağın veya vadinin var olduğu değil, sadece dağ ile vadinin, var olsun olmasın,

> birbirinden ayrılamayacağı sonucu çıkar; buna karşılık Tanrı'yı ancak varoluşlu olarak tasarlayabilmemden, varoluşun onun özünden ayrılamayacağı, dolayısıyla Tanrı'nın gerçekten var olduğu sonucu çıkar. Düşüncem bunun böyle olmasını sağlayabildiği ya da şeylere herhangi bir zorunluluk yükleyebildiği için değil, tersine bizzat şeylerde var olan zorunluluk, yani Tanrı'nın varlığının zorunluluğu, beni bu düşünceyi benimsemeye götürdüğü için. Zira varoluşsuz bir Tanrı, yani en yüksek yetkinliğe sahip olmayan bir en yetkin varlık tasarlamakta, kanatlı veya kanatsız bir at tasarlamakta olduğum gibi özgür değilimdir." (Descartes, 2007a: 61-62).

Aynı kelime oyununu yeniden oynar. Der ki "dağ ile vadinin, var olsun olmasın, birbirinden ayrılamayacağı sonucu çıkar". Ancak sonra "varoluş ile Tanrı'nın, var olsun olmasın, birbirinden ayrılamayacağı sonucu çıkar" demez ("var olsun olmasın" ifadesi iş varoluş ve Tanrı çiftine gelince birdenbire ortadan kaybolur yani Tanrı daha baştan var sayılmış olunur). Eğer bu şekilde deseydi şunu anlardık; Tanrı idesi eğer varoluş idesi ile birlikte düşünülmezse, o ide, Tanrı'nın idesi değil bir kurmacanın idesi olur. Ki buna da tereddüt etmeksizin hak vermek zorunda olurduk. Çünkü var olmayan Tanrı, aslında Tanrı değildir; bir kurmacadır, halkın söylencesindeki bir kelimedir. Var olmayan Tanrı'nın idesi de doğal olarak Tanrı'nın idesi değildir, bir kurmacanın idesidir. Ancak tüm bunlar bir Tanrı'nın daha baştan var olduğunu bize kanıtlamaz.

Descartes sonra da diyor ki "bizzat şeylerde var olan zorunluluk, yani Tanrı'nın varlığının zorunluluğu, beni bu düşünceyi benimsemeye götür[ür]". Bu da deminki savımın, yani Descartes'ın önceki çözümlemelerinde "beni aşan" gerçekliğin yani "beni var eden" şeyin bir töz olduğuna ve bu tözün de Tanrı olduğuna zaten çoktan karar vermiş bulunmasının etkisi altında olması ve bu akılyürütmeleri de bu etki altında yapıyor olması yönündeki savımın doğruluğu ihtimalini arttırır. Yani Descartes'ın önceki çözümlemeleri onun gözünü bağlamıştır ve bu çözümlemeleri bir önceki çözümlemeleri yok sayarak özgürce yapabilme

kabiliyeti sergileyememiştir. Önceki çözümlemelerin gölgesinde yapılmaktadır bu çözümlemeler. Yoksa düşünsel düzlemden gerçeklik düzlemine böyle keyfi biçimde ve "nasıl"ı izah edilmeksizin zıplamazdı. Burada korkunç bir absürtlük var ve bu absürtlüğün idraki kelime oyunlarının içinde boğdurulmuştur. Descartes "Tanrı idesi" ve "varoluş idesi"nden bahsetmesi gereken yerde, birdenbire "Tanrı'nın kendisi"ni ve "varoluşun kendisi"ni bahis konusu etmeye başlar. Şerit değiştirmenin yasak olduğu yolda şerit değiştirir yani şerit ihlali yapar ve bu şerit ihlali de ustaca gizlenir. Descartes Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya kendisini öylesine kaptırmıştı ki büyük ihtimalle kendisi bile bu çözümlemeleri yaptığı sırada bu ihlalin farkına varmamıştı.

> "Ayrıca burada, Tanrı'nın her türlü yetkinliğe sahip olduğunu varsaydıktan sonra, varoluş da bunlardan biri olduğuna göre, Tanrı'nın var olduğunu itiraf etmemin de zorunlu olduğu söylenmemeli, ilk varsayımımın gerekli olmadığı söylenmelidir; nitekim dört kenarlı bütün şekillerin çemberin içine çizilebileceklerini düşünmek de gerekli değildir, ama bunu düşündüğümü varsayarsak, eşkenar dörtgenin de oraya çizilebileceğini kabul etmek zorunda kalırım, çünkü onun da dört kenarı vardır, böylelikle yanlış bir şey söylemiş olurum. Böyle bir şeyi, diyorum, hiç öne sürmemelidir; zira hiçbir Tanrı düşüncesinin aklıma gelmesi zorunlu olmasa da, ne zaman böyle en yüce ve egemen bir Varlığı düşünsem ve deyim yerindeyse zihnimin hazinesinden onun idesini çıkarsam, ona her türlü yetkinliği -bu yetkinliklerin hepsini saymayı ve dikkatimi ayrı ayrı her birine yöneltmeyi başaramasam da- yüklemem zorunlu olur. Ve bu zorunluluk, hemen ardından bu en yüce ve egemen Varlığın gerçekten var olduğu sonucuna varmam için yeterlidir. Nasıl ki bir üçgen tasarlamam hiçbir zaman zorunlu değildir, fakat ne zaman doğru çizgilerden oluşmuş üç açılı bir şekil tasarlayacak olsam, ona -o sırada belki bunun özellikle düşünmüyor olmama karşın- bu üç açının toplamının iki dik açı toplamını geçemeyeceği sonucuna varmağa yarayan bütün özellikleri yüklemem mutlaka gereklidir. Fakat hangi şekillerin çemberin içine çizilebileceğini incelerken, dört kenarlı bütün şekillerin bu listeye dahil olduğunu düşünmem hiçbir şekilde zorunlu değildir; tam tersine, açık ve seçik olarak kavrayamadığım hiçbir şeyi zihnime kabul etmek istemediğim sürece, bunun böyle olabileceğini hayal bile edemem."

(Descartes, 2007a: 62-63).

Şimdi Tanrı idesinin, yetkinlik bildiren tüm ideler ile birlikte anılması gerektiği; aksi takdirde elimizde bir Tanrı idesi olmayacağı söylenirse bunu anlarım. Ancak varoluş idesi yetkinlik bildiren bir idedir ve Tanrı idesiyle birlikte anılmalıdır diye, ben, Tanrı idesinin varoluşa sahip olduğunu kabul edemeyeceğim gibi, sırf bu yüzden Tanrı'nın varoluşa sahip olduğunu da kabul edemem. Bir kere "varoluş idesi" ayrı bir şeydir "varoluş" ayrı bir şeydir. Tanrı idesinin ancak varolan bir Tanrı'ya ait olması, Tanrı'nın var olduğunu göstermez. Bir önceki cümledeki "ait" kelimesine dikkat edin. İşte kelime oyununun püf noktasına bu kelime işaret eder. Tanrı idesi ancak "var olan" bir Tanrı'ya "ait"tir, ancak "düşünsel düzlemde var olan" bir Tanrı'dır bu "var olan" Tanrı. Şimdi bu noktada şunu soralım: varoluşa sahip olmayan bir pegasusa ait ide ile varoluşa sahip bir pegasusa ait ide aynı ide midir? Hayır. Çünkü biri hakiki bir nesneye, diğeri ise bir kurmacaya işaret eder, yani bu ideler aynı şeye işaret etmediklerinden aynı ide değildirler.

> "[B]enimle birlikte doğmuş doğru ideler arasında büyük bir fark vardır ve bu idelerin birincisi ve önemlisi de Tanrı idesidir ... Nitekim bu idenin sadece benim düşünceme bağlı hayali veya uydurma bir şey değil, doğru ve değişmez bir doğanın imgesi olduğunu birkaç şekilde görüp tanıyorum: İlk olarak, Tanrı'dan başka özünde zorunlu biçimde varoluşun da içerildiği hiçbir şey tasarlayamayışımdan ötürü; sonra, onun gibi iki veya daha çok Tanrı tasarlamak benim için olanaklı olmadığından, şu anda bir Tanrı'nın var olduğunu veri kabul edersek, bunun geçmişte, ezelden beri var olmuş ve gelecekte de sonsuza dek var olacak olmasının zorunluluğunu açıkça gördüğüm için; nihayet, Tanrı'da azaltıp değiştiremeyeceğim birçok başka özellik de gördüğüm için..." (Descartes, 2007a: 63).

Descartes'a göre, zihnim hiçbir önyargıyla sınırlanmış bulunmasa ve düşüncem duyu nesnesi şeylere ait imgelerin sürekli mevcudiyetine dalarak yolundan sapmasa, Tanrı'dan daha

önce ve daha kolaylıkla bileceğim hiçbir şey olmazdı. Zira, sadece Tanrı'nın idesinde, zorunlu veya ebedi varoluş içerilmiştir ve dolayısıyla gerçekte de var olan böyle yüce ve yetkin bir varlığın, var olduğunu düşünmekten daha doğal ve apaçık bir şey düşünülemez. Descartes, daha da ileri giderek, bütün öteki şeylerin kesinliğinin de mutlak surette ona bağlı olduğunu ve bunu bilmeden asla hiçbir şeyi tam olarak bilemeyeceğimizi söyler (Descartes, 2007a: 64).

Yukarıdaki iki paragrafta ortaya konulan savlar ancak Descartes'ın önceden kanıtlamış olduğunu farz ettiği bir sava dayanırsa bir anlam ifade eder, aksi takdirde bir anlam ifade etmez. O da şu savdır: "beni aşan" gerçekliğin, yani "beni var eden" şeyin bir töz olduğu ve bu tözün de ancak Tanrı olduğu. Peki Descartes bunu nasıl kanıtlamıştı? "Nedende en az sonuçtaki kadar yetkinlik olmalıdır" diyerek. Böylece bendeki bir "yetkinlik" olan düşünme, "beni aşan" ve "beni var eden" tözde de olmalıdır demişti. Bunu nasıl kanıtlamıştı? "Düşünen ben"in bir "töz" olduğunu söyleyerek, yani Descartes'ın bütün sistemi şu önermeye dayanır: "Düşünen ben bir tözdür."

> "Burada en dikkate değer gördüğüm şey, zihnimde, belki de düşüncemin dışında hiçbir varlıkları bulunmayan ve -onları düşünmek veya düşünmemekte özgür olmama karşın- benim tarafımdan uydurulmuş da olmayan, fakat kendilerine özgü doğru ve değişmez doğaları bulunan, salt yokluk sayılamayacak bazı şeylere ait pek çok ide bulmamdır. Örneğin, bir üçgen tasarladığımda, belki de düşüncem dışında dünyanın hiçbir yerinde böyle bir şekil var olmasa -hiçbir zaman da var olmamış olsa- bile, yine de bu şekil bir doğaya veya biçime ya da benim icat etmediğim, benim zihnime hiçbir şekilde bağlı olmayan, değişmez ve ebedi, belirlenmiş bir öze sahip olmamazlık edemez. Nitekim bu konu, söz konusu üçgenin çeşitli özelliklerinin kanıtla gösterilebilmesinden de anlaşılır: Örneğin, üç açısının toplamının iki dik açıya eşit olması, en geniş açısının en uzun kenarını görmesi gibi. İlk kez bir üçgen tasarladığımda bu özellikleri hiçbir şekilde aklıma getirmemiş olduğum halde, şimdi bunların, istesem de istemesem de, bu üçgende bulunduklarını çok açık ve net olarak görüyorum; dolayısıyla

onları benim uydurduğum veya icat ettiğim söylenemez. Bu üçgen idesinin zihnime belki de, bazen üçgen biçimli nesneler görmüş olmam dolayısıyla, duyular yoluyla gelmiş olabileceği şeklindeki itirazım da geçersizdir, zira zihnimde, bir şekilde duyularımın algı alanına girmiş oldukları asla düşünülemeyecek birçok başka şekiller de tasarlayabiliyor ve onların çeşitli özelliklerini de üçgeninkiler kadar iyi kanıtlayabiliyorum; bunların hepsi de, açık ve net olarak kavrayabildiğime göre, mutlaka doğru olmalıdır; dolayısıyla, salt yokluk değil "bir şey"dirler, çünkü, doğruluk varlıkla özdeş olduğundan, doğru olan her şey varolan bir şeydir; yukarıda, daha önce yeterince geniş olarak kanıtlamış olduğum gibi, açık ve seçik olarak bildiğim her şey doğrudur. " (Descartes, 2007a: 60).

Descartes üçgene benzer bazı şekiller görmesine (ve o şekiller gerçek birer üçgen olmasa da nihayetinde birer üçgen olarak algılanmalarına) rağmen, zihnindeki üçgen idesini, hiç görmediği şeyler tasarlayabilmesine bir delil olarak sunuyor ve kabul etmemizi bekliyor. Halbuki bir kenar (ya da ona benzer bir şey) ya da birbirleriyle bir köşede birleşen iki kenar (ya da ona benzer bir şey) şayet 'deney ile', 'algı ile', 'duyu ile' öğrendiği bir şeyse; kendi zihninde kenarları (veya yüzeyleri) birleştirerek oluşturduğu bütün şekiller temelini yine deneyde (aynı şekilde algıda ve duyuda) bulacaktır, ki zihninde tasarladığı şekiller ne denli değişik ve sıradışı olursa olsun Descartes'ın bunların deneyden bağımsız olduğu yönündeki savına hiçbir katkıları yoktur.

"İmdi, sadece düşüncemden bir şeyin idesini çıkarabilişimden, bu şeye ait olduğunu açık-seçik olarak bildiğim her şeyin gerçekten o şeye ait olduğu sonucuna varabiliyorsam, bundan Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yarayacak bir sav daha çıkaramaz mıyım?" (Descartes, 2007a: 61).

Descartes'ın üçgen kavramı merkezli bu akıl yürütmesine baktığımızda, her ne kadar üçgenin, benim zihnime bağlı olmayan, değişmez ve ebedi, belirlenmiş bir öze sahip olduğunu ileri sürmesine rağmen, bu düşünceyi sağlam bir temele oturtamadığını görüyoruz. Kaldı ki

Descartes üçgen diye bir şeyin (gerçek anlamda) var olup olmadığını bilmediğini de itiraf ediyor.

Gassendi, Descartes'ın "Yetkinler yetkini bir varlığın idesine tüm diğer yetkinliklerle birlikte varoluş da dahildir" diyerek, sorgu konusu olan bir şeyi kanıtsız ileri sürdüğünü, sonucu da öncül yerine koymuş olduğunu söyler (Gassendi, 2007: 131-132). Böylelikle, Descartes "varolan Tanrı'nın varolmadığı" gibi son derece açık bir çelişki elde eder. "Varolan Tanrı'nın varolmadığı" son derece açık bir çelişki olduğundan son derece açık bir şekilde akla aykırıdır ve Descartes da savlarını temellendirmek için de bu çelişkinin gücünden yararlanır. Bu çelişkinin akla aykırılığını kullanarak, kendi savının akla yatkınlığına iknaya uğraşır. Yine Gassendi'ye göre; bilgi, güç ve diğer bütün yetkinliklere sahip bir Tanrı tasarlayışımdan da onun mutlaka var olduğu sonucu çıkarılamaz; varlığının ayrıca kanıtlanmaya ihtiyacı vardır.

2.2 Uzamlı Töz: Maddenin Varlığı

Descartes, kaza kaza alttaki kayaya ulaşmıştı, peki ama yeniden inşaata başlayacak malzeme bırakmış mıydı kendisine? Çıtayı o kadar yükseltmişti ki, cin geçirmez bir kesinlikten aşağısı kurtarmazdı. Oysa bir bakıyoruz ki geri inşası şaşırtıcı derecede (belki de kaygılandırıcı derecede) çabuk. Descartes'ın bilgi kuramının ana desteği, *cogito*'nun ayırıcı özelliği, yani şüphe götürmezliği konusundaki aşikarlıktır. Descartes buna dayanarak genel bir kurala varır: "Açık seçik ve belirgin biçimde aklımızda canlanan şeylerin hepsi doğrudur." Peki bundan nasıl emin olabiliriz? Çünkü bütün fikirlerin en açık seçik ve en belirgin olanı her şeye gücü yeten, her şeyi bilen kusursuz bir Tanrı fikridir (Dupré, 2014: 18).

Her şeyden şüphe edebilen insan kuşku duymakta olduğu sırada kuşku duymakta olduğundan kuşku duyamaz. Çünkü kuşku duymak ve dolayısıyla düşünmek için, kuşku duyan, yani düşünen bir zihnin olması gerekir. O, işte böylelikle sistemin en temel doğrusuna, bütün bir bilgi binasını üzerine inşa edeceği temele ulaşır: "Düşünüyorum, o halde varım". Descartes, söz konusu sağlam, kesin ve kuşku duyulamaz temelden başka doğru önermelerin türetilip türetilemeyeceğini, ondan başka kesin doğrulara geçilip geçilemeyeceğini görmek ve tespit etmek ister; Descartes'ın epistemoloji alanındaki temel projesi işte bu şekilde açıklanabilir. Descartes, bu bağlamda önce bir doğruluk ölçütü belirler. Söz konusu ölçüt apaçıklıktır (Cevizci, 2010: 134-135).

> "İster uyanık, ister uykuda olalım, bizi ikna edecek olan şey yalnızca aklımızın apaçıklığı olmalıdır." (Descartes, 2010: 39).

Descartes'ın öne sürdüğü şekliyle apaçıklık, "açıklık" ve "seçiklik" gibi iki özellikten oluşur. Bunlardan açıklık, zihne dolayımsız olarak sunulmuş olup, zihin tarafından kolaylıkla ve kesin olarak bilincine varılan bir şeyin özelliğidir. Seçiklik ise, Descartes'ta tam ve dakik olup, başka her şeyden farklı olan ve kendisinde yalnızca açık olanı içeren bir doğrunun özelliği olarak ortaya çıkar. Ona göre, bir düşünce seçik olmaksızın açık olabilir, fakat aynı zamanda açık olmaksızın seçik olamaz (Cevizci, 2010: 37-38; Descartes, 2007b: 78).

Descartes'a göre açık ve seçik olan, yani kendilerini bize zorla kabul ettiren düşünce ve inançlar doğrudur. Descartes bu noktada bir düşüncenin açık ve seçikliğinin onun doğruluğunu garanti etmeye yeterli olduğunu söyler. Bundan sonra da söz konusu doğruluk ölçütünü kendisinin var olduğuna dair bilgiyle birlikte kullanarak, Tanrı'nın varoluşuyla ilgili

oldukça kompleks bir argüman inşa eder. Bununla da kalmayıp, Tanrı'nın aldatan bir varlık olmadığı ve onun, kişinin toptan veya bütünüyle aldanmasına izin vermeyeceği düşüncelerine dayanmak suretiyle, daha önce kuşku yöntemi uyarınca kuşkulu addedilerek bir tarafa atılmış önermeleri, bu kez sağlam bir zeminde türetmeye çalışır. Burada insan zihninin dışındaki fiziksel nesnelerin varoluşuyla ilgili önermelerin ayrı bir önem kazandığını söylemeye gerek yoktur (Cevizci, 2010: 135).

Tanrı bütün fikirlerimizin kaynağıdır ve o iyi olduğuna göre bizi kandırmayacaktır; gözlem ve akıl güçlerimiz de Tanrı'dan geldiğine göre, bizi uygun biçimde yanlışa değil, doğruya yöneltecektir. Tanrı'nın gelişiyle şüphe dalgaları çabucak geri çekilir - dünya eski düzenine geri getirilmiştir, bilgimizi sağlam, bilimsel bir temel üstünde yeniden inşa etme işi başlayabilir artık (Dupré, 2014: 18).

> "Şimdi artık maddesel şeylerin var olup olmadığını irdelemekten başka yapacak işim kalmıyor; elbette, geometrik kanıtlamaların nesneleri olarak ele alınabildikleri ölçüde, ayrıca da bu yoldan onları gayet açık ve gayet seçik olarak kavrayabildiğime göre, böyle şeylerin var olabileceğini şimdiden biliyorum. Çünkü Tanrı'nın, böyle seçiklikle kavrayabildiğim bütün şeyleri yaratabilecek kudrette olduğuna hiç kuşku yoktur." (Descartes, 2007a: 67).

Gördüğümüz üzere Descartes'ın sistemini kurmak için Tanrı'nın kudretine kaçınılmaz olarak ihtiyacı vardır. Peki Tanrı'nın kudretine başvurmak aslında ne anlama gelir? Descartes "Tanrı'nın sonsuz kudreti vardır, her şeyi yapmaya yeter, böylelikle şunu da, bunu yapar/yapabilir/yapmıştır" tarzı bir savı temcit pilavı gibi ısıtıp ısıtıp önümüze koyuyor denemez mi? Durum buysa, bu bana göre gerçek anlamda 'felsefi' bir yaklaşım gibi görünmüyor. 'Tanrı'nın sonsuz kudreti vardır ve yapar' demek yetmez, çünkü bizi Tanrı'nın o

işi yapacak kudrette olması değil, Tarnrı sonsuz kudrete sahip olsa bile nasıl ve ne şekilde yaptığı alakadar eder. Tanrı'nın bir işi sonsuz kudreti sayesinde yapması, o işin nasıl yapıldığını anlayamayacağımızı göstermez, yani bu izahtan kaçınmak, bir şeyleri kestirip atmak için bir mazaret olamaz. Biz bir taşa hareket vermek için sonsuz kudrete ihtiyaç duymuyorsak, Tanrı neden bir taşa hareket vermek için sonsuz kudrete ihtiyaç duysun? Şu halde, Tanrı'nın yaptığı her iş sonsuz kudrete ihtiyaç duyar diyemeyiz. Ve Tanrı'nın bir işi nasıl yaptığı, mesela gücünün nesneye nasıl ve ne şekilde nüfuz ettiğini düşünebiliriz ve düşünmeliyiz. Ama Descartes bunu yapmaz, "sonsuz kudret" ifadesindeki gösterişin arkasına saklanır.

> "Zihin tasarlarken bir şekilde kendisine doğru döner ve kendindeki idelerden birini nesne edinir; imgelerkense cisme yönelir ve onda ya kendi oluşturduğu ya da duyular yoluyla edindiği ideye uygun bir şeyi inceler. Eğer cisimler varsa, diyordum, imgelemenin bu şekilde yapılabileceğini kolayca tasarlayabiliyorum; bunun nasıl yapıldığını açıklamanın başka hiçbir yolunu bulamadığım için, buna dayanarak olasılıkla cisimlerin var olabileceğini tahmin ediyorum, ama sadece olasılıkla; ayrıca, her şeyi özenle ve titizce incelememe karşın, imgelemimdeki bu seçik cisimli doğa kavramından herhangi bir cismin zorunlulukla var olduğuna dair hiçbir kanıt çıkaramayacağımı görüyorum." (Descartes, 2007a: 68-69).

Yukarıda Descartes'ın ne demek istediğini anlamak güçtür. İmgelerken yöneldiğimiz cismin sadece algımızda olması yeterlidir, cismin algımızın dışındaki varlığı zaten yaptığımız imgeleme işlemi açısından hiçbir önem taşımaz. Zaten cismin algımızın dşındaki varlığı hakkında hiçbir şey bilemediğimiz için Descartes bir cismin zorunlulukla var olduğuna dair hiçbir kanıt çıkaramayacağını gördüğünü söylemiyor mu? Şu halde bilgimizde olmayan bir şey herhangi bir imgeleme işlemi yapmamıza nasıl yardım eder? Öyle ise Descartes yukarıda sokaktaki adamın ağzıyla konuşur. Felsefe bilmeyen herhangi bir insanın, sıradan bir insanın

takındığı tavrı takınır ancak bunu yalnızca bu tavrı sonradan eleştirmek üzere takınır.

Descartes; bir başa, ellere, ayaklara ve kendisinin bir parçası hatta belki de bütünü saydığı bedenini oluşturan bütün organlara sahip olduğunu ve ayrıca bu bedenin birçok başka cisimler arasında yer aldığını, onlardan çeşitli rahatlık ve rahatsızlık izlenimleri alabildiğini hissettiğini belirtir ve söz konusu rahatlatıcı etkileri bir tür zevk veya haz, rahatsız edicileriyse bir acı veya elem duygusuyla fark ettiğini kaydeder. Dışarıda, cisimlerin yayılım, biçim ve hareketlerinden başka, sertlik, sıcaklık gibi dokunmayla algılanan bütün diğer niteliklerini ve bundan başka ışık, renkler, kokular, tatlar, sesler de algılamaktaydı ve Descartes da bunların çeşitliliği sayesinde göğü, yeri, denizi ve genel olarak bütün diğer cisimleri birbirlerinden ayırt ediyordu (Descartes, 2007a: 69-70).

> "[D]uyularla edindiğim ideler, düşünürken kendi tasarladıklarıma ya da belleğime kazınmış olarak bulduklarıma göre çok daha canlı, net ve kendi tarzlarında daha seçik olduklarından, benim zihnimden türemiş olamazlar gibi görünüyordu; dolayısıyla zorunlu olarak zihnimde başka şeyler tarafından meydana getirilmiş olmaları gerekiyordu. O şeyler hakkındaysa adı geçen idelerin verdiğinden başka hiçbir fikrim olmadığından, aklıma söz konusu şeylerin, nedeni oldukları idelere benzer olduklarından başka bir şey gelemezdi. Ayrıca, aklımdan çok duyularımı kullandığımı da hatırladığım ve kendi kurduğum idelerin duyulardan edindiklerim kadar açık ve net olmadığını, hatta çoğunlukla onların parçalarından oluştuğunu gördüğüm için, zihnimde duyularımdan geçmemiş hiçbir idenin bulunmadığına kolaylıkla kani oluyordum." (Descartes, 2007a: 70).

Descartes burada duyularımdan edindiğim idelerin, zihnimin ürettiği idelerden çok daha çarpıcı, canlı ve net olmasının; bu idelerin zihnimin üretimi olmayıp da zihnime aşkın bir dışsal gerçekliğin üretimi olduğu tarzında bir düşünceyi benimsemesine yol açtığını ifade eder. Yani duyuların bana verdiği ideler, asılları olan maddi cisimlerin kopyalarıdır ve onların

varlığının bir sonucu olarak benim algımda varolurlar. Berkeley'in yaklaşımında ise bildiğiniz gibi duyulardan edindiğim idelerin sebebi yine zihnime aşkın olan bir hakikattır (bir tözdür) ancak bu kez o madde değildir ve fakat Tanrı'dır. Çünkü kartezyen paradigmada benim doğrudan doğruya tanıyıp algıladığım tek bir töz vardır o da *res cogitans* olan benim kendi öz-benliğimdir. Diğer tözleri doğrudan doğruya algılamam ve tanımam söz konusu değildir, onları ancak akıl sayesinde ve aklın dolayımında bilirim. Elbette onları aklın dolayımıyla bile olsa "bildiğim" Descartes'ın iddiasıdır.

> "Ama sonraları, yaşadığım birçok deneyim duyularıma yüklediğim tüm inandırıcılığı yavaş yavaş yıktı [...] Bu kuşkunun gerekçelerine kısa bir zaman önce hayli genel nitelikte iki gerekçe daha ekledim: Birincisi, uyanıkken duyduğumu sandığım her şeyi bazen uyurken de duyduğumu sanıyordum bu durumda, uyurken duyduğumu sandığım şeylerin benim dışımda birtakım nesnelerden çıktığına inanmadığıma göre, uyanıkken duyduğumu sandığım şeylerin -ötekilerden farklı olarak- böyle (dışarıdan gelme) olduğuna neden inanmam gerektiğini anlamıyordum. İkincisi, beni var eden varlığı henüz bilmediğimden, daha doğrusu bilmediğimi varsaydığımdan, doğa tarafından, bana en doğru görünen şeylerde bile yanılacak nitelikte yaratılmamı engelleyebilecek hiçbir şey göremiyordum. Beni duyulur şeylerin var olduğuna inandıran yukarıda sözünü ettiğim gerekçelere gelince, onlara karşılık vermekte doğrusu pek güçlük çekmiyordum, çünkü doğa beni aklın sırt çevirmemi istediği birçok şeye doğru sürüklediğinden, söz konusu doğanın öğrettiklerine fazla bel bağlamam gerektiğini sanmıyordum. Ve duyularla edindiğim ideler benim irademden bağımsız olsalar bile, bundan, onların benden ayrı şeylerden türedikleri sonucuna varmam gerektiğini de sanmıyordum, çünkü belki bende, şimdiye kadar bilgim dışında kalmış da olsa, özel bir yeti varmıştır da, onları o meydana getirmiş, "nedenleri" o olmuştur […] Ama şimdi, kendimi daha iyi tanımaya ve kökenimin varedicisini daha açıklıkla görmeye başlarken, gerçi duyuların bize öğretir göründüğü her şeyi körü körüne doğru kabul etmem gerektiğini düşünmüyorum ama, doğrusu, onların hepsini toptan kuşku konusu yapmam gerektiğini de sanmıyorum." (Descartes, 2007a: 71-72).

İşte bu noktada, Descartes'ın, maddenin varlığını ancak ve sadece Tanrı fikri dolayımıyla kanıtlama çabasında olduğunu; Tanrı'yı kanıtladığı (daha doğrusu kanıtladığını varsaydığı) gibi maddeyi de zihnimdeki bir "ide"den hareketle kanıtlamaya hiçbir şekilde girişmeyeceğinin ipuçlarını almaya başlıyoruz. Descartes "kökenimin varedicisini daha açıklıkla görmeye başlarken" diyerek Tanrı'nın aldatıcı olmadığının anlaşıldığını kasteder. Ve "kendimi daha iyi tanıma[k]"tan kasıt ise Tanrı'yı yani kökenimin varedicisinin 'ben'den hareketle daha doğrusu 'bende bulunan Tanrı idesi'nden hareketle tanımaya ve öğrenmeye başlıyor olmamdır. Buna dayanarak Descartes, bir sonraki söze şöyle başlar:

> "[A]çık ve seçik olarak kavradığım her şeyin, nasıl kavrıyorsam öylece Tanrı tarafından var edildiğini bil[irim]." (Descartes, 2007a: 72).

İşte duyu verisinin güvenilirliği ve sağlamlığı tam da bu noktada temellendirilmeye başlanır. Ben duyuların geçerliliğini ancak Tanrı'nın aldatıcı olmamasına dayandırarak kanıtlarım. Öyle ise kartezyen paradigmada Tanrı'yı bilmiyorsam maddeyi de bilemem ve Tanrı'yı kanıtlayamazsam maddeyi de kanıtlayamam. İyi de duyu verisinden edindiğimiz idelerin algımızdan bağımsız birtakım maddi cisimlerden çıktığına inanmak bizde gerçek doğal bir eğilim midir? Yoksa bu eğilim başka insanların bize aşıladığı büyük bir kuruntu mudur?

> "[E]ğer Tanrı bu uzamlı özdek düşüncesini zihnimize ya doğrudan doğruya kendisi koysa ya da yalnızca ne uzamı, ne şekli ne de hareketi bulunmayan bir şeyin koyulmasına izin verseydi, o zaman bizi, onun bizi aldatmaktan zevk duyduğuna inanmaktan alıkoyacak bir kanıt bulamazdık; zira bu özdeği bir şey olarak kavrıyoruz ve ondan edindiğimiz düşüncenin bizden dışarıda bulunan cisimler nedeniyle oluştuğunu ve onlara tamamen benzediğini sanıyoruz. Madem ki, Tanrı, özüne aykırı olduğu için, bizi aldatmıyor, öyleyse, uzunluluk, enlilik ve derinlikçe uzamlı töz vardır ve şimdi ona ait olduğunu açıkça

benimsediğimiz tüm özellikleriyle dünyada bulunmaktadır. Bu uzamlı töz, bizim asıl cisim ya da özdeksel şeylerin tözü dediğimiz şeydir." (Descartes, 2007b: 103-104).

Descartes özneden sonra Tanrıyı da temellendirir ve felsefesinde iki "töz"ü yani zihni ve Tanrıyı ortaya koymuş olur. Üçüncü ayak olan madde ise Tanrının varlığının kanıtlanmasından sonra Descartes tarafından çok kolay bir şekilde çıkarsanır. En mükemmel varlık olan Tanrı, yaratmış olduğu dünyayla bizi kandırmaz, o halde gerçekten bizden bağımsız bir maddi gerçeklik mevcuttur. Tanrı bizi kandırmaz ve aldatmaz çünkü o tanım gereği en yetkin varlıktır. Bu kavramlar ise onun yetkinliğiyle uyuşmaz. Bu yüzden de Tanrının tanımı gereği, Tanrının aldatan bir varlık olduğunu söyleyemeyiz. Aksi halde kendimizle çelişmek durumunda kalırız (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 277).

"İmdi, Tanrı aldatıcı olmadığına göre, bana bu ideleri ne bizzat ve dolaysız olarak, ne de gerçekliklerini "biçimsel" değil sadece üst derecede içeren bir yaratık aracılığıyla göndermediği apaçıktır. Çünkü bana bunun böyle olduğunu bildirecek hiçbir yeti vermeyip tersine bunların cisimli şeylerden çıktığına inanmaya büyük bir yatkınlık verdiği için -eğer bu fikirler [ideler] sahiden başka yerlerden geliyor ya da cisimli şeylerden başka nedenler tarafından meydana getiriliyorlarsa- bu aldatıcılıktan dolayı Tanrı nasıl mazur gösterilebilir, bilmiyorum; dolayısıyla, cisimli şeylerin de gerçekten var olduğu sonucuna varmak gerekiyor. Ama bunlar belki de tamamen duyularımızla algıladığımız gibi değillerdir, çünkü duyu algılarını hayli karanlık ve karışık kılan birçok etmen vardır; fakat itiraf etmek gerekir ki, hiç olmazsa orada (duyu alanında) açık ve seçik olarak kavrayabildiğim bütün nesneler, yani genel olarak kurgusal geometrinin nesnesine dahil her şey, gerçekten orada vardır." (Descartes, 2007a: 73).

Eskiden insanlar dünyanın düz olduğuna inanmaya yönelik büyük bir yatkınlığa sahipti. Neden? Çünkü insanoğlu kendisinde bulunan 'bilim yapma ve teknoloji üretme' yetisini hakkıyla kullanmıyordu, potansiyelinin ancak küçük bir kısmını açığa çıkarabilmişti.

Şu halde dünya yuvarlak olduğu halde insanların onun düz olduğuna inanmaya yönelik büyük bir yatkınlığa sahip olmasının nedeni Tanrı'nın bunun böyle olmadığını bildirecek herhangi bir yeti vermemesi değil ve fakat insanoğlunun kendisine bahşedilen bu yetiyi layıkıyla kullanamaması idi, yani eskiden insanların dünyanın düz olduğuna inanıyor olmasının nedeni Tanrı'nın aldatıcılığı olarak gösterilemez. Bunun nedeni insanların alıklığıdır. Şimdi aynı şekilde, eğer bu duyu verisinden edindiğim ideler sahiden başka yerlerden geliyor ya da cisimli şeylerden başka nedenler tarafından meydana getiriliyorlarsa; ben sırf öyle olduğunu idrak edemeyip bu idelerin nedeni olarak cisimli şeyleri kabul ediyorsam, bunun nedeni Tanrı'nın aldatıcılığı olmak zorunda değildir, ola ki Tanrı bana bunun böyle olmak zorunda olmadığını fark etmemi sağlayacak bir yeti vermiştir de ben onu layıkıyla kullanamıyorumdur. Öyle ise duyu verisinden edindiğim idelerin cisimli şeylerden çıktığına inanmaya yönelik büyük bir yatkınlığa sahipsem ve fakat durum bu değilse; bundan Tanrı'nın aldatıcı olduğu sonucunu çıkarmam gerektiğini söyleyerek aldatıcılığı aslında Descartes'ın ta kendisi yapmaktadır. Hem Tanrı insana rüyaları vermiş ya! Akletme yetisi, rüya görme yetisiyle birlikte sana verilmişse, Tanrı'yı sana bu yönde bir yeti vermemekle suçlayamazsın.

Duyu verisinden edindiğimiz idelerin nedeni olarak cisimleri görmemize ve bunların (maddi şeyler olmasalar dahi) var olduğu düşüncesini benimsememize rağmen Descartes'ın kullandığı bir ifadeyi pek tasvip edemiyoruz. Descartes "[cisimli şeyler yoksa] bu aldatıcılıktan dolayı Tanrı nasıl mazur gösterilebilir, bilmiyorum" diyerek cüretkar bir ifade kullanmaktadır; Tanrı'yı adeta sanık sandalyesine oturtmakta, O'nu yargılamaktadır. Sanki Tanrı'nın, Descartes'ın ya da bir başkasının O'nu mazur görmesine ihtiyacı varmış gibi... Peki şunu soramaz mıyız: Kendi yargı yetisini Tanrı'nın eylemlerini bağlayacak kadar geniş görüyor olmasından dolayı Descartes'ın kendisi nasıl mazur görülebilir? Gerçekten bizde

Tanrı tarafından içimize konulmuş bu yönde bir eğilim varsa bile bu Tanrı'yı suçlamak için bir gerekçe olabilir mi? Bizde gerçekten de adam öldürmek, tecavüz etmek, çalmak gibi eğilimler de vardır veya olabilir. Ancak bu eğilimler bizde olduğu için bu eylemlerin suçlusu olarak Tanrı'yı mı göreceğiz? Biz bu eğilimlere boyun eğmek zorunda değiliz. Gerçek anlamda iyi olmak ancak kötülüğe karşı, kötü eğilimlere karşı durmakla ve onlarla savaşmakla mümkün değil midir? Tanrı bize böyle bir eğilim vermişse bile şayet, o eğilime boyun eğmemiz için değil o eğilime karşı savaşmamız ve en nihayetinde onu aşmamız için vermiştir. Olaya bu şekilde bakılamaz mı? Bu eğilim (şayet varsa) doğuştan olması zorunlu değildir. Descartes'ın kızgınlığının asıl nedeni cisimli şeylerin varlığına ilişkin hiçbir sağlam delil bulamamış olmasıdır ve fakat bir şekilde cisimli şeylerin var olması gerektiği sonucuna varır. Ancak, gene de onların özünü ya da asıl doğasını bilemeyeceğimizi söyler:

> "Fakat, görünüşe göre doğanın bana öğrettiği daha başka birçok şey var; ancak aslında ben bunları gerçekten ondan öğrenmiş değilim; bunlar, şeyler hakkında fazla düşünüp taşınmadan yargıda bulunma alışkanlığım yüzünden zihnime girip yerleşmişlerdir ve bu özellikleriyle yanlışlık içeriyor olmaları hiç de zor değildir; örneğin, içinde devinen ve duyularıma etki yapan hiçbir şeyin bulunmadığı bir uzay parçasının boş olduğuna, sıcak bir cisimde bendeki sıcaklık idesine benzer bir şey bulunduğu, beyaz ve siyah bir cisimde algıladığım beyazlık ve siyahlığın bulunduğu, acı veya tatlı bir cisimde aynı tat veya lezzetin bulunduğu ve diğer bu tür şeyler ile yıldızların, kulelerin ve bütün uzak şeylerin uzaktan gözümüze göründükleri şekil ve büyüklüklerde oldukları hakkındaki kanılarım gibi." (Descartes, 2007a: 76).

Ardından Descartes, bu duyguların veya duyu algılarının, yalnızca parçası olduğu bileşik bütüne hangi şeylerin yararlı, hangi şeylerin zararlı olduğunu ruhumuza anlatmak için bize verilmiş ve ancak bu sınırlar içinde oldukça açık ve seçik olduğunu söyler. Ancak, biz onları, sanki dışımızdaki cisimlerin özünü ve doğasını hemen bilmemizi sağlayacak çok kesin

kurallarmış gibi kullanıyoruz; oysa bunlar bu konuda bize pek karanlık ve karışık birtakım ipuçlarından başka bir şey öğretemezler (Descartes, 2007a: 77).

Halbuki Descartes, daha önce "bunların [idelerin] cisimli şeylerden çıktığına inanmaya büyük bir yatkınlık verdiği için -eğer bu fikirler [ideler] sahiden başka yerlerden geliyor ya da cisimli şeylerden başka nedenler tarafından meydana getiriliyorlarsa- bu aldatıcılıktan dolayı Tanrı nasıl mazur gösterilebilir, bilmiyorum" demişti. Madem ki ideler bize dışımızdaki cisimlerin özünü ve doğasını bilmemi sağlamak için değil de hangi şeylerin yararlı, hangi şeylerin zararlı olduğunu göstermek için bana verilmiştir, var olma sebepleri madem ki budur; dışımda cisimler yoksa ve söz konusu ideler de bu cisimlerden çıkmıyorsa bile bundan dolayı neden Tanrı'yı mazur görmek gereksin?

Kaldı ki Tanrı bize "rüya görme" yetisi vermemiş midir? Rüyamızda gördüğümüz şeylerin, rüya alemindeki birtakım cisimli şeylerin zihnimize yansıyan ideleri olduğuna mı inanıyoruz? Hayır, "var olmak algılanmış olmaktır" ilkesinde olduğu gibi, rüyadaki gördüğümüz şeylerin birer ide olduğunu düşünüyor, bu idelerin bir şeylerin ideleri olmadığını ve fakat doğrudan doğruya ve yalnızca "kendileri" olduğunu düşünüyoruz. Rüya alemi "cisimler"den değil, "ideler"den kurulmuşsa, biz idelerden örülmüş bir dünyayı yaşayabilme (yani rüya görme) yetisine sahipsek, ayrıca "kuşku duyma" yetisine de sahipsek; bu ikiyi bir araya getirerek duyu verisinin bize sunduğu idelerin de dışımızdaki cisimlerden türüyor olması gerekmediğini akledebiliriz. Öyle ise Tanrı'nın nasıl mazur görüleceğini düşünmeye gerek yoktur, yanlış ve yersiz iddialarda bulunduğu için Descartes'ın nasıl mazur görüleceği düşünülmelidir.

Descartes ve Locke'tan insan zihninin maddeyi veya daha doğrusu fiziksel nesneleri, idelerin dolayımıyla bilebileceği kabulünü miras alan Berkeley, Locke'un insan zihninin dolayımsız olarak sadece kendi idelerini bilebileceği tezinin mantıksal sonucunu çıkartırken, yani baştan sona tutarcı bir deneyimci gibi davranırken, cisimlerin veya fiziksel nesnelerin kendilerinin asla bilinemeyeceğini gören Berkeley, bu durum karşısında maddeyi atmaktan veya zihne tabi hale getirmekten ancak sevinç duymuştur (Cevizci, 2010: 171).

Maddi bir töz olmaksızın da bu evrenin var olabileceğini, Tanrı'nın yalnızca ideleri kullanarak da bu evreni kurabileceğini kanıtlayan Berkeley'in savının karşısına Descartes'ın, Tanrı'nın bize cisimli şeylerin (ve dolayısıyla maddenin) var olduğunu inanmaya yönelik büyük bir eğilim verdiği ve Tanrı aldatıcı olmadığından maddenin var olması lüzum ettiği yönündeki savını koyarsak hangisi daha sistematik ve makul görünür? Bir felsefi sistemin, kendisini "Tanrı'nın aldatıcı olmayışı"ndan güç alarak olumlamaya çalışması ne kadar ikna edici olabilir? Maddi cisimler var çünkü ben onların varlığına inanmaya meyilliyim, bana bu meyli verdiği halde maddi cisimleri yaratmamışsa Tanrı bana ayıp etmiştir, beni aldatmıştır. Halbuki Tanrı aldatmaz. Dolayısıyla, maddi cisimlerin gerçekten var olduğu sonucuna varmam gerekiyor, yani biz şunu anlıyoruz ki; biz maddeyi bilmiyoruz ve bilemiyoruz. Maddeye sadece inanıyoruz. Maddenin varlığına duyduğumuz inancın boş bir inanç olmaması için de bir başka inanca, Tanrı'ya duyduğumuz inanca sığınıyoruz. Descartes ne Tanrı'yı, ne de maddeyi kanıtlamayı başarmıştır.

> "[K]üçüklüğümüzden beri, yani yaşamımızın başlangıcından bu yana duyduğumuz şeylerin düşüncemizden dışarıda bir varlıkları olduğuna ve onlardan edindiğimiz duyum ya da fikirlere tam tamına benzer bulunduklarına inanmıştık." (Descartes, 2007b: 91).

Neden maddenin varlığına inanmıştık? Maddenin varlığına inanmaya yönelik sahip olduğumuz eğilimi bize Tanrı mı vermiştir, yoksa ailemiz ya da toplum mu vermiştir? Sahip olduğumuz bu eğilimin nedeni mesela dilin yanlış kullanımı olamaz mı? Belki de doğuştan böyle bir eğilime sahip olmamamıza rağmen küçüklükten beri maddenin var olduğuna inanmaya koşullandırıldık? Maddenin var olup olmaması, ne bizim sahip olduğumuz doğal ve doğuştan eğilimlerle ne de Tanrı'nın aldatıcı olup olmamasıyla ilgili bir konu değildir.

Descartes, isteyerek ya da istemeyerek maddenin göğsüne bir hançer saplıyor. Ondan sonra oraya belli belirsiz bir pansuman yaparak bir bant takıp kanamayı durdurmaya, maddeyi hayatta tutmaya çalışıyor. Berkeley'in yaptığı tek şey ise o bandı çekip çıkarmak ve maddeyi ölüme terk etmektir. Descartes maddenin göğsüne hançeri bir kere sapladıktan sonra, açtığı yarayı iyileştirmeye çalışıyor ancak çabaları yetersizdir.

Berkeley, felsefesini geliştirirken, Locke'un insan zihninin dolayımsız olarak yalnızca kendi idelerini bilebileceği tezinden yola çıkar. Maddi tözü, maddeyi "ne olduğunu bilmediğimiz şey" diye tanımlamak durumunda kalan Locke, Berkeley'e göre, dolayımsız olarak bilebileceğimiz biricik şeyler olan idelerden bu idelerin maddedeki nedenlerine yapılacak çıkarımların bütünüyle şüpheli, madde kavramının bizatihi kendisinin de muğlak olduğunu göstermiştir (Cevizci, 2010: 166).

Descartes'ın maddeyi Tanrı fikri dolayımıyla kanıtlama fikri başarısız olmuştur. Çünkü Tanrı'nın aldatıcı olmaması ile zihnimizde bulunan idelerin cisimli şeylerden çıkması alakasız şeylerdir. Kaldı ki, Descartes'ın Tanrı'yı kanıtlama girişimi de zaten başarısız olmuştur.

Genellikle Descartes'ın, akıl yürütmesinin [bir] anında, Berkeley'e yüklenen bir solipsizm (tekbencilik) içinde yer aldığı ve ondan Tanrı düşüncesi yoluyla kurtulduğu söylenir. Aslında Descartes da Berkeley de bu andan (yani düşünen öznenin bir dış dünya tasarımını kendi düşüncesinin bir gerektirmesi olarak üretemediği bir uğraktan), Tanrı düşüncesi sayesinde kurtulur. Yine de ikisi arasındaki ayrım son derece önemlidir. Descartes dış dünya konusundaki açık-seçik, matematiksel bilgilerin kendi dışındaki nesnelere karşılık olan doğruluklar olduğunu, Tanrı'nın varlığını ve onun yanıltıcı olmayan, hakiki Tanrı olduğunu kanıtlamak yoluyla gösterir. Berkeley ise, yine Tanrı kavramı yoluyla nasıl "şeyleri idelere değil, ideleri şeylere" dönüştürdüğünü, yani nasıl bizim istemimize bağlı olmayan bilinç içeriklerimizin dış-dünya işlevine sahip olduğunu (yani bilincimizin, imgeler gibi yalnızca kendi istemine bağlı olan içeriklerden ayrı olarak onlara direnen bir başkalığı içerdiğini) açıklar. Dolayısıyla her ikisinde de Tanrı kavramı dolayımıyla oluşturulan bir dış dünya düşüncesi vardır. Ama Berkeley için bu dış dünya kendi sonlu aklının sonsuz akıl olan Tanrı'yla diyaloğunda açıklanırken, Descartes'ta üç-terimli bir ilişki söz konusudur. Ben-Dünya ve Tanrı. Tanrı, burada Ben ve dünya arasında anahtar kavram işlevinde olmakla birlikte tam da bir kapıyı açan bir anahtardır: Dünya, yani yayılımlı nesne olarak, madde olarak başka olan. Burada insanın bedeni de bu dünyada, yani başka olanda yer alır (Bumin, 2010: 63).

Descartes ilkin büyük bir özenle maddeyi ortadan kaldırıyor, fakat onu bir kez yok ettikten sonra onu yeniden yaratmayı pek başaramıyor. Descartes maddenin (veya maddi cisimlerin) var olduğunu Tanrı'ya ilişkin sanı veya spekülasyonlardan hareketle kanıtlamaya çalışıyor. "Tanrı aldatıcı değil öyle ise.." gibi önermelerle savını temellendirmek istiyor.

Böyle önermelerin bana kalırsa pek bir felsefi değeri yoktur. Yani bu çözümlemeler felsefi bakımdan öncekilere nispeten daha düşük yoğunlukludur. Çünkü mesele kendimize ilişkin apaçık olan deneyimimiz üzerinden değil de Tanrı'nın aldatıcı olmaması gerektiği gibi bir iddia üzerinden tartışılır. Kaldı ki "idelerimiz maddi cisimlerden türemiyorsa/çıkmıyorsa Tanrı bizi aldatmış demektir" iddiası da tartışmaya açıktır. Maddenin var olmaması, Tanrı'yı aldatıcı olarak nitelemek için haklı bir gerekçe olmayabilir.

Tanrı evreni insan için yaratmışsa, insan algısından bağımsız olan (yani insanın duyusal eylemi ya da ahlaki eylemi ile hiçbir alakası olmayan) bir maddi tözü dünyaya koymamış olması hiçbir şekilde O'nun aldatıcı olduğunu göstermez. Bu yalnızca Descartes'ın kuruntusudur. Çünkü kendisi de uyku ile uyanıklık arasında bir fark göremediğini belirtmişti. Üstelik kuvvetle muhtemel Tanrı evrene bakınca maddi şeyler görmemiz için bize bir eğilim vermemiştir, biz herhalde dilin ve toplumun etkisi ile zaman içinde doğayı madde ile özdeşleştirmeye başlıyoruz. Nasıl ki adam öldüren, hırsızlık yapan bir insan suçu Tanrı'nın kendisine verdiği yatkınlığa atamazsa, doğayı madde ile özdeşleştirmeye kalkan insan da suçu Tanrı'nın kendisine verdiği yatkınlığa atamaz. Hem bizde gerçekten böyle bir yatkınlık var mı? Böyle bir yatkınlık varsa bunu bize Tanrı mı veriyor?

Descartes kesin ve şüphesiz herhangi bir bilgiden çok adet ve örneğe inandığımızı, oysa oy çokluğunun biraz çetin hakikatler için değerli bir kanıt olmadığını söyler, ve ona göre bütün bir ulustan çok, tek bir insanın onları bulması çok daha muhtemeldir (Descartes, 2010: 20).

Neden bazı mistikler maddi cisimlerin olduğuna yönelik büyük bir yatkınlığa sahip

değil? Mesela neden İbn Arabi “alem rüya içinde rüyadır” diyor da, bizler “alem bir madde yığınıdır” diyoruz? Neden İbn Arabi aleme bakınca “hayal” görüyor da, biz aleme bakınca “madde” görüyoruz? Tanrı bize böyle bir yatkınlık vermiş olsa bile, ihtimaldir ki bu yatkınlığı bize, onu aşmamız ve böylelikle kendimizi gerçekleştirmemiz için vermiştir, olamaz mı? Şimdi insanların çoğunun kendilerine sunulmuş ideler evrenine bakınca ideleri değil de "madde"yi görmeleri (daha doğrusu "madde" gördüklerini zannetmeleri) Tanrı’nın suçu mu? Descartes bize öyle bir metafizik sistem sunuyor ki, ona karşı çıkmak için başka bir metafizik sistem değil, adeta bir teodezi sunmak gerek. Şu halde bu metafizik ne ölçüde metafiziktir, böyle bir metafiziksel yaklaşım ne kadar sağlıklıdır? "Aldatma ne demektir?", "Maddeye inanma eğilimi göstermemizin nedeni toplumun bize dayattığı değerler bütünü müdür?" "Madde diye bir şeye inanmamızın nedeni dilin yanlış kullanımı mıdır?" tarzı metafizikle hiçbir alakası olmayan; birtakım ahlaki, sosyopsikolojik, filolojik vbg. farklı alanları ilgilendiren soruların çemberinden geçmemiz gerekmektedir. Peki Descartes ciddi ciddi durup bu soruları yanıtlar mı? Hayır, bir iddia atıp üstünkörü bir açıklama getirir, sağlama yapmaya kalkmaz, diğer bir deyişle meseleyi geçiştirir. Bu kadar nazik bir mesele ancak bu kadar kaba bir biçimde ele alınabilir.

Kısacası Descartes'ın kendisi için kazdığı şüphe çukurunun dışına tırmanma girişimi pek az kişiyi ikna etti. Pek çokları "Descartes'çı döngü"deki hataya dikkat çekti: Descartes, net ve belirgin idealara sahip oluşumuzdan yola çıkarak Tanrı'nın var olduğunu belirtiyor, ardından Tanrı'nın iyi olmasından yola çıkarak idealarımızın gerçek olması gerektiğini söylüyordu (Dupré, 2014: 19).

Öte yandan, bütün anlaşılma güçlüğüne rağmen, Berkeley'in stratejisinin çok daha

açık ve hayli anlaşılır bir strateji olduğu kolaylıkla görülebilir: Kuşkuculuğu reddetmek için, onu yaratmış olan en önemli şeyi, deneyim ile gerçeklik arasındaki boşluk ya da yarığın varoluşunu reddetmek gerekir. Onu da ancak deneyim ile gerçeklik aynı şey olduğu takdirde reddetmek mümkün olabilir (Cevizci, 2010: 65).

Descartes'a göre biz nesnenin kendisini değil idesini algılıyoruz. Aksini düşünseydi, dünyada gerçekten bir şey olup olmadığı hususunda kuşkuya kapılmazdı. Öyle ise kuşkusunun ilk safhalarında Descartes'ın dünyaya olan bakışında neredeyse Berkeleyci bir perspektife sahiptir. O halde Descartes tüm bunları ortaya koyduktan sonra şunu soramaz mıyız; Descartes'ta olmayıp da Berkeley'de olan ne vardı? Sanki Berkeley kendi sistemini Descartes'a bir şeyler ekleyerek değil de Descartes'tan bir şeyler eksilterek kuruyor. Descartes ve Locke'u kucağında bulunca sistemini kurması için Berkeley'e yalnızca tek bir parlak fikir gerekiyordu; algılanmayan, bize doğrudan bir idesini asla vermeyen maddi tözü ortadan kaldırmak, böylece bir ideler evreni yaratmak.

Şu halde; Berkeley'in maddeyi kullanmaya gerek duymaksızın serimlediği evren ve/veya varlık anlayışı, Descartes'ın idelerin arkasına maddeyi gelişigüzel, hatta hoyratça sokuşturmaya çalışan eğreti ve sağlaması alınmamış spekülasyonundan çok daha başarılıdır. Descartes'ın maddeyi korumak için yaptığı savunma, Berkeley'in maddeye karşı yaptığı saldırı karşısında oldukça cılız ve yetersiz kalmaktadır. Descartes maddenin varlığını hiçbir şekilde kanıtlayamamıştır.

Descartes idelere sahip olduğundan ve onları algıladığından şüphe ediyor değildir. Onun şüphe ettiği "dünyada gerçekten bir şeyin olup olmadığı" idi, yani kuşkuculuğunun

başında Descartes dünyayı açıkça ortadan kaldırıyor. Onu ortadan kaldırdıktan sonra ise bulmaya çalışıyor, fakat algımızın bize yalnızca ideleri verdiğini gördüğü için dünyanın var olduğunu söylerken zihnin var olduğunu söylediği zaman ki kadar kendinden emin davranamıyor. Descartes uzamsız töz olarak zihnin varlığını (en azından imkanını) kanıtlamıştır, ancak bunu dünyayı bir kere ortadan kaldırıp ondan sonra da geriye getirememe pahasına yapmıştır. Bir tür başarısız sihirbazlık gösterisi gibi.. Önce dünyayı kuşku pelerininin altına alıyor, bir hokus pokusla onu ortadan kaldırıyor; sonra pelerini sallayıp tekrar hokus pokus yapıyor, ancak bir kere ortadan kaldırmış olduğu dünyayı yerine geri koymayı başaramıyor. Başaramayınca, seyirciye mahçup olmamak için onu "geriye getirmiş gibi" yapıyor, onun balondan bir kopyasını sahneye getiriyor. Ancak Berkeley eline bir iğne alıp o balonu patlatıyor. Artık madde diye bir şey yoktur.

2.3 Düşünen Töz: Ruhun Varlığı

Descartes'ın Tanrı'nın varlığını kanıtlama girişimleri başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Maddeyi kanıtlama girişimleri de, doğrudan doğruya değil, ve fakat ancak 'Tanrı fikri dolayımı'nda yapıldığından bu girişimler de toptan ve daha işin başından başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkumdu. Peki Descartes neyi kanıtlamıştır? Descartes bize üç adet töz olduğunu söylemişti. Tanrı ve maddeyi kanıtlayamadığını gördük. Geriye tek bir töz kalmıştır; o da 'Ruh'tur. Açıkçası Descartes'ın en iddialı olduğu kısım da budur. Söz konusu ruh (uzamsız töz) olduğu zaman, karşımıza zorlu bir Descartes çıkar (en azından Tanrı ve maddeye ilişkin sağlamalara nispetle). Peki ama Descartes gerçekten de Ruh'un bir töz olduğunu kanıtlayabilmiş midir?

> "[R]uhun seyrelmiş ve ince bir cisim olduğunu düşündüğünüzde, onun bir ruh, yani düşünen bir şey olduğunu ve ayrıca da seyrelmiş bir şeyin yayılımlı bir şey olduğunu da, elbette tasarlayabilirsiniz; fakat düşünen şeyle yayılımlı şeyin aynı şey olduklarını elbette tasarlayamazsınız ama buna inanmak istersiniz çünkü daha önce inanmışsınızdır ve eski kanılarınızdan kolayca kopamazsınız ve önyargılarınızdan isteğinizle ayrılamazsınız." (Descartes, 2007c: 179).

Neden yayılımlı şey ile düşünen şeyin bir ve aynı şey olduğunu düşünemiyoruz? Kendi zihnimize, kendi düşüncemize odaklandığımızda; onun uzamda bir yer kaplıyor olmadığı dışında bir başka şeyi daha fark ederiz, onun özgür olduğunu! Bedende ve/veya beyinde gerçekleşen birtakım fizikokimyasal, mekanik işlemlerin düşüncemizi yaratıyor veya önceliyor olduğunu hiçbir şekilde algılamayız. Zihnimizin ya da ruhumuzun bir töz, maddeden bağımsız, ayrı bir varlık olduğunu varsayabilmemizin temel (hatta biricik) nedeni de budur.

> "[İ]stemin kayıtsızlığına ilişkin ... nokta kendiliğinden gayet açık ama burada onu kanıtlamaya girişmek istemiyorum; çünkü bu öyle bir şeydir ki, her insan akıl yoluyla kani olmak yerine bunu içinde duyup yaşamalıdır. Ve eğer oynamakta olduğunuz rolde ve tenle tin arasındaki doğal oransızlık da ortada olduğuna göre, ruhun kendi içinde nasıl eylemde bulunduğuna dikkat etmez görünüyorsanız, bunda şaşılacak bir yan yoktur. Özgür olmayın efendim, canınız öyle istiyorsa! Ben kendi hesabıma özgürlüğümün tadını çıkaracağım." (Descartes, 2007c: 179).

Özgürce düşündüğümüzü, özgürce karar verdiğimizi hissederiz ve bütün bunlar tamamıyla uzamsız (yani maddi olmayan) bir düzlemde gerçekleşir (ya da gerçekleşir görünür). Peki acaba özgürlük bir yanılsama mıdır? Düşünürken, karar verirken, seçim yaparken hissettiğimiz bu özgürlük bir yanılsama olamaz mı?

Bir şey başkasının varlığı ile ayakta duruyorsa, kendisine ait bir varlığı yok demektir. Zihin de bedenin varlığı ile ayakta duruyorsa onun da kendine ait bir varlığı yok demektir yani ruh diye şey yok demektir. Zihnin veya ruhun kendine ait bir varlığı yoksa şu halde tinsellik ortadan kalkar ve bütün varlık maddeye indirgenir. Yani tinselliğin var olması için ruhun var olması ve bu ruhun madde ile ayakta durmuyor olması gerekmektedir. Uzam içinde algılayabildiğim bir şey zihnimi ayakta tutuyorsa; uzam içinde algılayabildiğim bir şey uzam içinde algılayamadığım bir şeyi ayakta tutuyor demektir. Öyle ise uzamsız olanın yani zihnin gerçek bir varlığı olmayacaktır.

Descartes hepimizin maddesel olmayan bir ruhu olduğunu varsayar. Bu ruh bir *tözdür*; yani kendi başına var olan ve her şeyden bağımsız bir şeydir. O halde ruhumuz teorik olarak fiziksel bedeninizden ayrılabilir ve bedenden ayrılmış kendilik olarak kendi başına var olabilir (Law, 2014: 117).

Descartes bir organlar toplamı olarak beden; organlara sızıp yayılan incelmiş, seyrelmiş hava, bir rüzgar, bir soluk, bir buhar veya bu tarz başka şeyler olup olmadığı konusunda şunları söyler:

> "[B]elki de tanımadığım için mevcut olmadıklarını varsaydığım o şeyler gerçekte bildiğim ve tanıdığım 'ben'den farklı şeyler değil. Bilmem; şu anda bunu tartışmıyorum. Hükmümü ancak bildiğim şeyler hakkında verebilirim; var olduğumu biliyor ve ne olduğumu, var olduğunu bildiğim 'ben'i, araştırıyorum. İmdi, böyle açık ve net biçimde tanımlanmış varoluşumun bilgisinin, var olduklarını henüz bilmediğim şeylere bağlı olmadığı kesindir." (Descartes, 2007a: 25).

Descartes burada büyük bir hata yapıyor. Bir 'ben' olarak kendisinin var olduğunu

biliyor olması, o 'ben'in maddi olmayan 'tinsel' bir töz olarak var olmasını ne kadar beraberinde getirir? Mesela Spinoza Etik'te (II, 35 sc) şöyle der:

> "İnsanlar, o halde, özgür olduklarını düşünmekle yanılmaktadır ve bu kanı, yalnızca onların kendi eylemlerinin bilincinde olup bu eylemleri belirleyen nedenlerin bilincinde olmamalarından ibarettir. Onların özgürlük düşüncesi, o halde, eylemlerine hiçbir neden tanımamalarından başka bir şey değildir."

Bu sözler ile ne kast ediliyor? Elbette Spinoza'nın bunu tözsel bir bağlamda söylediğini kabul edebiliriz. Descartes'ın çözümlemelerini bu sözleri göz önünde bulundurarak ele aldığımızda nasıl bir sonuca varabiliriz? Descartes "açık ve net biçimde tanımlanmış varoluşumun bilgisinin, var olduklarını henüz bilmediğim şeylere bağlı olmadığı kesindir" derken ne kadar haklıdır?

Ben düşünürken ellerimin, gövdemin, beynimin varlığından şüphe edebilirim. Hatta dünyanın varlığından bile... Rüyaya daldığımda da kendimi bir dünyanın içinde bulurum ve o dünyada da bir bedenim, bir gövdem vardır. Ellerimi sağa sola uzatır, eğilir kalkarım, nesneleri kavrarım, ayaklarımı yere basarım, yürürüm ve koşarım, havayı ciğerlerime çekerim. Sonra anlarım ki bütün dünya ve bütün uzam aslında benim rüyammış, zihnimin yaratmasıymış ve zihnimdeymiş. Zihnimi nerede görürüm ben? Hiçbir yerde... Peki her şeyi nerede görürüm? Zihnimde... Şu halde Descartes'ın söylediği doğru olabilir. Zihnim uzamsız bir töz olabilir ve fakat sadece olasılıkla. Öyle ise Descartes nasıl oluyor da yalnızca bir bedenim, bir gövdem, bir beynim olduğumdan şüphe ediyor olabildiğim için zihnimi yaratanın, ayakta tutanın "kesinlikle" bunlar olmadığı yargısında bulunabiliyor?

İnsan düşünürken, kendi düşünme eyleminin bilincindedir ve bu düşünme eylemini algılar. Fakat bu düşünme eyleminin ortaya çıkmasını mümkün kılan nedenleri, bu düşünme eylemini belirleyen sebepleri tastamam bir şekilde ve kesin bir açıklıkla algılıyor olduğunu iddia edebilmesi için elinde kaç tane gerekçe vardır veya hiç var mıdır? Düşünce eylemini gerçekleştirirken ben, düşünce eylemini gerçekleştiren zihnimi algıladığım açıklık ve seçiklikle onun (yani zihnimin) 'tözlüğü'nü de algılayabilir miyim? Zihnimi bilirken, zihnimi yaratan sebebi bilmiyor olmam; zihnimi yaratan dışsal (yani zihne aşkın) bir sebep olmadığını kanıtlar mı?

Meseleyi şöyle alalım: Descartes'a göre gerek uzamsız töz olan 'Ruh'u, gerekse uzamlı töz olan 'Madde'yi sonsuz töz olan 'Tanrı' ayakta tutar öyle değil mi? Halbuki töz kelimesinin anlamı kendisinden başka hiçbir şeye muhtaç olmaksızın ayakta durmak değil midir? Şu halde Ruh ve Madde kendi başlarına var olmak, ayakta durmak kudretinden yoksun olduklarına göre nasıl olup da birer töz olurlar? Bunları birer sözde-töz olarak adlandırmamız gerekmez mi? Eğer bunlar birer sözde-töz ise onların Spinoza'nın iddia ettiği gibi tek ve gerçek töz olan "Tanrı ya da Doğa"nın görünümlerinden ibaret olmaları gerekmez mi? Eğer Descartes kendisiyle çelişmek istemiyorsa Spinoza'nın monizmini kabul etmelidir ve bütün kartezyenler de öyle.

Ben düşünürken Tanrı'yı yok sayabiliyor, O'nun varlığından kuşku duyabiliyorum, ama O'nu bir sebep olarak algılamadığım halde, daha sonra, zihnimin, yani uzamsız töz olan 'Ruh'umun onun sayesinde ayakta durduğu vargısına ulaşıyorum. Öyle ise benim tözüm ruhtur, benim tözümün tözü ise 'Tanrı'dır. Ancak O'nu düşünürken, her şeyden kuşku duyarken asla bir neden olarak algılamıyorum. Spinoza şöyle diyordu: "[İnsanların] özgürlük

düşüncesi, o halde, eylemlerine hiçbir neden tanımamalarından başka bir şey değildir." Aynı şekilde, Descartes'ın da, ruhun bir töz olduğu düşüncesi, düşünce eylemine hiçbir neden tanımamasından başka bir şey midir? Demem o ki: Her şeyden kuşku eden ben kuşku duyduğumdan kuşku duyamam. Ancak kuşku duyduğumdan kuşku duyamamam, zihnimin bir töz olduğundan kuşku duyamamam anlamına da gelir mi? Eğer her şeyden kuşku duyuyorsam, kuşku duyarken zihnimin bir töz olduğundan da kuşku duymam gerekir. Diğer bir deyişle, istisnasız her şeyden kuşku duyan benim, her şeyden kuşku duyduğum sırada her şeyden kuşku duyan zihnimin bir töz olduğundan da kuşku duymam gerekmez mi? Öyle ise madalyonun iki yüzü vardır.

> "İnsan vücudu adı verilen şu organlar toplamı değilim; bütün o organlara sızıp yayılan incelmiş, seyrelmiş hava da değilim; bir rüzgar, bir soluk, bir buhar olmadığım gibi, hayal edebileceğim veya tasarlayabileceğim şeylerden hiçbiri de değilim; çünkü en başta bütün bunların mevcut şeyler olmadıklarını varsaymıştım. Ama bu varsayımı değiştirmesem bile, yine de bir şey olduğumdan emin olmayı sürdürüyorum." (Descartes, 2007a: 24).

İşte bu sözler çok can alıcı bir noktaya işaret ediyor. Madde diye bir şeyin benim zorunlu olarak tözüm ve/veya gerçekliğim olduğunu açık ve seçik olarak bilmem şöyle dursun, ben madde diye bir şeyin var olduğunu dahi bilmiyorum ve hatta böyle bir şeyin var olduğunu varsaymaya gereksinim de duymuyorum. Bildiğim tek şey varolan zihnimdir ve onu da uzamlı bir şey olarak hayal edemiyorum. Bu satırlar Berkeley İdealizmine kapıyı ardına kadar aralar.

Berkeley *Cogito*'nun bu özelliği sayesinde maddi tözü tamamıyla ortadan kaldırmıştır; yani Descartes'ın evvela yok edip ardından var ettiğini sandığı, fakat aslında hiçbir zaman var

edememiş olduğu şeyi. Berkeley'in bir töz olarak maddeyi yok etmesinden sonra David Hume da bir töz olarak ruhu yok etmiştir.

Hume, aynı Berkeley gibi, dış dünyanın varlığının kanıtlanamayacağını söyler ve ona ilişkin bilgiyi de kuşkulu hale getirir. Ve fakat Berkeley'den farklı olarak, aynı durumun, benliğe veya kendimize dair bilgimiz için de geçerli olduğunu belirtir. Bizde bir ruh veya benlik izlenimi bulunmadığını göstermek için deneyime müracaat eden Hume'a göre kendi içimize baktığımız ya da düşünümde bulunduğumuz zaman, düşünce, duygu, anı ve heyecan vs. ile karşı karşıya gelir, ama bu düşünce, duygu, anı ve heyacanlara sahip olan bir kendilik veya başka bir varlıkla yani bir benlikle asla karşılaşmayız. Ona göre, benlik ya da zihin idesine karşılık gelen bir izlenim yoktur. Benlik ya da zihin idesi bir izlenimden türetilmediği gibi, böyle bir izlenimle özdeş de değildir. Zira benlik ya da kişi, ide veya izlenimler arasında bir ide ya da izlenim değil bu ide ya da izlenimlere sahip olduğu düşünülen şeydir. Bu yüzden tözsel ve de ölümsüz bir ruhtan söz etmek mümkün olamaz (Cevizci, 2010: 184-185).

> "Kendi payıma, "kendim" dediğim şeye en çok yaklaştığımda her zaman sıcak ya da soğuk, veya ışık ya da gölge, veya sevgi ya da nefret, veya acı ya da haz gibi şu ya da bu gibi belli bir algıya rastlarım. Kendimi herhangi bir zaman asla algısız yakalamam" (Hume, 2009: 252).

Hume'a verilecek doğal bir tepki; kendimizi algılarımızdan (bilişsel deneyimlerimizden) ayrı olarak farkedemiyor olsak bile, en azından kendimizi onların içinde farkedebiliriz; öyle ki, bir deneyimi içgözlem yapmak suretiyle farkettiğim anda açığa çıkan şey 'bir-şeyi-deneyimleyen-*kendim*' veya 'belirli-bir-şekilde-deneyimleyen-*kendim*' olup, bundan başka bir şey değildir. Esasında, içgözlem ile bir deneyimin hangi anlamda öznesi farkedilmeksizin farkedilebileceği de açık değildir. Hume kendisini bir algı olmadan

yakalayamadığında ısrar etmekte haklı olsa bile, aynı şekilde bir algıyı da kendisi olmadan yakalayamadığını itiraf etmiş olmalıydı (Foster, 1991: 215-216).

Bir başkası da şöyle bir eleştiri ortaya atabilir: "Gökyüzüne ne zaman bakarsam bakayım onu bir renge bürünmüş olarak görüyorum. Bu renk bazen mavi oluyor, bazen sarımsı, bazen kırmızımsı, hatta bazen de mora çalan bir renk oluyor. Ama gökyüzünü bu renklerden bağımsız olarak görmeye, gökyüzünün "kendisini" görmeye asla yaklaşamıyorum. Muhakkak algımla araya bu renklerden biri giriyor." Zekice olmaktan ne kadar uzak bir eleştiri öyle değil mi? İşte Hume'un eleştirisi de bu benzer. Bu mantıkla hareket edildikte Hume'un "ne kadar bakarsam bakayım gökyüzünü algılayamıyorum" mu demesi gerekir?

Çevresel faktörlere bağlı olarak gökyüzünün rengi değişebilir. Aynı şekilde; dışsal veya içsel faktörlere bağlı olarak ruh halim ya da iç dünyamın rengi de değişir (veya başka bir deyişle; daima bir rengi vardır). Fakat nasıl ki gökyüzü daima gökyüzüyse, zihnim de daima zihnimdir. Bu değişmez. Nasıl ki gökyüzü asla boş değilse (bulutlar, gökkuşağı, kuşlar vs. veya en azından bir renk tarafından dolduruluyorsa) ve değişik kıyafetlere bürünüyorsa; zihnim de asla boş değildir ve değişik kıyafetlere bürünür. Lakin bu, ne gökyüzünün "kendisini" algılayamadığım anlamına gelir, ne de zihnimin "kendisini" yani "kendimi". Algılayamadığım şey zihnimin ya da başka bir deyişle kendimin "tözlüğü"dür ve fakat, öte taraftan, ben gökyüzünün "tözlüğü"nü de asla algılayamadım ve algılayamam.

"Ruh" kavramını nereden elde edebileceğimizi soran Hume, bunun dış duyularla olamayacağını söyler. Etrafımızdaki maddesel dünyayı gözlemlediğimizde ruhlarla karşılaşmayız. Peki ya zihin gözümüzü içe döndürürsek? İçe bakışa ne dersiniz? O zaman kendimizi ruh gibi deneyimleyemez miyiz? (Law, 2014: 117).

Hume içe bakışı bir çeşit deneyim olarak değerlendirir ve ayrıca içe bakışın ortaya çıkardığı izlenimlerden bazı kavramlar elde etmemize izin verir. O halde neden içe bakış aracılığıyla maddesel olmayan ruh fikrine sahip olmayalım? Problem şu ki, Hume'a göre ruh deneyimi diye bir şey yoktur ve içsel olarak zihnimi gözden geçirdiğimde herhangi bir ruhun izine rastlamam; ayrıca düşünce ve deneyimlerin ötesinde herhangi bir varlıkla da karşılaşmam. Bu nedenle yalnızca düşüncelerin ve deneyimlerin akışı vardır. Fakat bu türden bir maddesel olmayan ruha dair daha ileri bir izlenim *yoksa* görünen o ki böyle bir şeyi kavrayamam. Bu durumda Descartes'ın maddesel olmayan ruhlarımızın olduğu hipotezi *yanlış* değil, *boştur* (Law, 2014: 117).

> "Bir algıdan başka hiçbir şeyin tam bir tasarımını taşımayız. Bir töz bir algıdan bütünüyle farklıdır. Öyleyse bir töze ilişkin hiçbir tasarımımız yoktur. Bir şeyde var olmak algılarımızın varoluşunu desteklemek için gerekli bir şey olarak kabul edilir. Hiçbir şey bir algının varoluşunu desteklemek için gerekli görülmez. Öyleyse hiçbir içinde var olma tasarımımız yoktur. O zaman, *algılar özdeksel bir tözün mü yoksa özdeksel-olmayan bir tözün mü* içinde vardırlar sorusunu yanıtlamanın olanağı nedir, eğer sorunun ne anlama geldiğini bile anlamıyorsak?" (Hume, 2009: 162).

Berkeley duyum ve düşünceleri üreten zihin olarak tinsel bir etmen ya da töz düşüncesine bağlı kalmıştı. Ama Hume'a göre böyle bir töz için hiçbir zorunluluk yoktur. Ruh bir düşünceler dizisinden, "bir algılar demetinden" başka bir şey değildir. Tıpkı bir nesnenin, söz gelimi bir çileğin, belli duyusal niteliklerden (örneğin tatlılık) oluşması gibi, bireyin kendisi de duyumları yaratan bir ruhtan değil ama yalnızca bir zihinsel etkinlikler dizisinden oluşmaktadır (Topdemir, 2008: 175).

Kavramlar konusunda kendisi de deneyci olan Berkeley duyu deneyimlerimizin ötesinde kalan herhangi bir *maddesel* töze ilişkin bir kavrayışımızın olmayacağını ileri sürer, çünkü böyle bir töz asla deneyimlenemez. Biz yalnızca idealarımızı deneyimleriz ve dolayısıyla maddesel töz kavrayışımız yoktur. Berkeley'e göre maddesel tözlerin var olduğu hipotezi ise bu nedenle boştur ve tek gerçek töz zihinsel tözdür. Eğer maddesel töz değillerse o halde fiziksel nesneler nedir? Berkeley'in yanıtı zekicedir: Fiziksel nesneler bizim sahip olduğumuz deneyimlerdir ve ideaların ardında duran bir çeşit gizemli varlıktan ziyade ideaların bir toplamıdır (Law, 2014: 117).

Hume maddesel olmayan tözlere dair görüşleriyle Berkeley'in maddesel tözlerle ilgili görüşünü yansıtır. Hume düşünce ve deneyimlerimizin akışına ilaveten, maddesel olmayan bir tözün varlığı olarak benlik kavramımızın olamayacağı konusunda ısrar eder. Benlik daha ziyade deneyimlerin akışıdır. Benlik teorisine sıklıkla "demet teorisi" olarak atıfta bulunulur. Sahip olduğunuz düşünce ve deneyimler demetine ilaveten siz gizemli ya da maddesel olmayan bir töz değilsinizdir (Law, 2014: 117-118).

Hume, maddi töz gibi manevi tözün de varlığının kanıtlanamayacağını, bilgisinin edinilemeyeceğini söylerken, fiziksel nesneleri algı bohçaları veya koleksiyonları olarak görmesine benzer şekilde zihni de ide ve izlenimlerin bohçası olarak değerlendirir (Cevizci, 2010: 185).

Bir töz olarak maddeden kuşku duyuyorum öyleyse düşüncemi ruhum yaratır demek ne kadar haklıysa bir töz olarak ruhumdan şüphe ediyorum öyleyse düşüncemi madde yaratır demek de en az o kadar haklıdır. Düşüncemi algılıyor olmam, düşüncemi yaratan şeyi

algılamamı da beraberinde getirmez. Ben her şeyden kuşku duyarken, bu 'her şey'e bir töz olarak ruhun varlığı da dahildir. Düşündüğüm ve her şeyden kuşku duyduğum anda kuşku duyduğum şeyler arasına ruhumun bir töz olmasını da katamaz mıyım? Demek ki her şeyden kuşku duyarken kuşku duyduğumdan kuşku duyamamam kesinlikle ruhumun bir töz olduğundan kuşku duyamamam anlamına gelmemektedir. Yani her şeyden kuşku duyarken kuşku duyduğumdan kuşku duyamamam ruhumun bir töz olduğunu kanıtlamaz, yalnızca olabileceğini kanıtlar. Aynı şekilde, bu, maddenin bir töz olmadığını kanıtlamaz, yalnızca olmayabileceğini kanıtlar.

Descartes nerede yanlış yapmaktadır? Descartes nesnelerden, dünyadan yani genel olarak uzamın kendisinden kuşku duyabiliyor olduğum halde düşünüyor olmamdan, kuşku duyuyor olmamdan kuşku duyamıyor olmamı benim özü düşünmek olan uzamsız bir töz 'olabileceğimin' değil 'olduğumun' kanıtı olarak kabul eder:

> "Belki ya da (az sonra diyeceğim gibi) kesinlikle, sımsıkı bağlı ve bitişik olduğum bir bedenim varsa bile, bir yandan kendim hakkında sadece düşünen yayılımsız bir şey olarak açık seçik bir fikrim, öte yandan bedenim hakkında sadece yayılıma sahip ama düşünmeyen bir şey olarak seçik bir fikrim olduğu-için, benim, yani beni olduğum şey yapan ruhumun, bedenimden bütünüyle ve tam anlamıyla ayrı olup onsuz var veya mevcut olabildiği kesinlikle doğrudur." (Descartes, 2007a: 73).

Bedenin ölümünden sonra bilincin bir şekilde baki kaldığını düşünmek elbette mümkündür (*imaginable*), en azından insanın kendi durumunda. Birden göğsümde şiddetli bir ağrı hissediyorum, düştüğümü duyuyorum, ve her şey simsiyah kesiliyor. Daha sonra da öyle oluyor ki, şunları görüyorum: insanlar bir ceset üzerine eğiliyorlar; bir doktor nabız atışlarını dinliyor; bir cankurtaran geliyor; doktor çok geç olduğunu söylüyor, ve benim bedenim alıp

götürülüyor. Artık bana ait, beden olabilecek hiçbir şey görmüyorum; tüm bu süre zarfında düşüncelere, duyu izlenimlerine ve birtakım duygulara da sahip oluyorum. Bilinçliliğim devam ediyor; fakat artık bir bedenim yok. Bu, elbette akla uygundur (Shaffer, 2005: 115).

> "[V]ar olduğumu kesinlikle bilişimden, aynı zamanda da düşünen bir şey oluşumdan başka hiçbir şeyin doğama ya da özüme zorunlu olarak ait olduğunu da görmeyişimden, haklı olarak şu sonuca varmışımdır ki, özüm sadece düşünen bir şey veya tüm özü ya da doğası düşünmek olan bir töz oluşumdan ibarettir." (Descartes, 2007a: 73).

The Concept of Mind (Zihin Kavramı) adlı kitabında zihinlerin doğası ve yerine ilişkin, yalnızca teorisyenler arasında değil ve fakat sıradan insanlar arasında dahi son derece yaygın bir doktrin bulunduğunu belirten İngiliz filozof Gilbert Ryle; söz konusu doktrinin, böylesine yaygın olması dolayısıyla, 'resmi öğreti' olarak anılmayı hak ettiğini ifade eder. Büyük ölçüde Descartes'tan gelmekte olduğunu belirttiği 'resmi öğreti' ifadesiyle temelcek kartezyen düalizmin ruh-beden ilişkisi şemasını kasteder ve bu doktrini şöyle açıklar; her insanın hem bir bedeni, hem de bir zihni vardır, insanın bedeni ve zihni birlikte koşumlanmıştır, ancak bedenin ölümünden sonra da insanın zihni var olmaya ve işlemler yapmaya devam edebilir (Ryle, 2009: 1). Ardından Ryle bu öğretiyi şöyle eleştirir:

> "Ondan, kasten yermek (ve küçümsemek) maksadıyla, sıklıkla 'Makinedeki Hayalet Dogması' olarak bahsedeceğim. Umuyorum ki onun bütünüyle yanlış olduğunu -yalnızca detayda değil ve fakat ilkece yanlış olduğunu- kanıtlayacağım. O sadece belirli hataların bir araya gelmesi değildir. Onun kendisi başlı başına büyük bir hatadır ve eşine az rastlanır türde bir hatadır. Şöyle ki; o bir kategori hatasıdır." (Ryle, 2009: 5-6).

Ryle 'kategori hatası' derken neyi kastettiğini ise şöyle açıkar: Diyelim ki, bir yabancı

hayatında ilk defa Oxford veya Cambridge Üniversitesi'ni ziyaret ediyor ve kendisine fakülteler, kütüphaneler, oyun sahaları, müzeler vs. gösteriliyor. Sonra bu yabancı "Peki üniversite nerede?" diye soruyor (Ryle, 2009: 6).

Yabancı hem üniversiteyi hem de onu meydana getiren binaları aynı varlık kategorisine koyduğu için ikisi arasındaki ilişkiyi anlamamıştır. Ryle'ın görüşüne göre, Descartes da zihin ve madde bağlamında benzer bir hata yapmış, yanlış bir şekilde bunların tamamen farklı tözler olduğunu varsaymıştır. Ryle, Descartes'ın düalist metafizik anlayışını bu yüzden küçümsediğini söyler: Maddesiz zihin ya da ruh (Hayalet), her nasıl oluyorsa maddi bedenin (Makine) içinde yaşar ve onun kumanda kollarıyla oynar (Dupré, 2014: 29).

Görüldüğü üzere; *Makinedeki Hayalet* tabiri, Ryle tarafından, Descartes'ın zihni mekan içinde bir yer kaplayan ve dolayısıyla mekaniğin yasalarına tabi olan bedenin içine konumlanmış, faaliyetleri gözlemlenebilir olmayan bir ekstra töz ya da güç olarak öne sürmesini eleştirip karikatürize etmek amacıyla geliştirilmiştir (Cevizci, 2014: 286).

Kartezyen düalizmi eleştirenlerden bir diğeri de Fransız filozof Merleau-Ponty'dir. Öznenin dünya ile olan deneyimsel ilişkisinde bedenin önemine vurgu yapan Merleau-Ponty'nin düşüncesinin merkezinde de onun Kartezyen düalizme vermiş olduğu tepki bulunur. Buna göre, modern felsefenin temeline epistemolojiyi yerleştiren Descartes, felsefenin problemlerine refleksif düşünen rasyonel öznenin önceliği ve özerkliğine dönük ısrarından en küçük bir ödün vermeden yaklaşmıştı. Bu yüzden, söz konusu bireysel öznenin bedeni de dahil olmak üzere, dış dünya ile olan ilişkisi onda sadece bir rasyonel kavrayış ilişkisi olarak anlaşıldı. Öznenin dünyanın dışında durabildiğini ileri süren Descartes, onun bu

dünyanın kesin ve çarpıtılmamış bilgisine erişebileceğini savunmuştu (Cevizci, 2014: 297-298).

> "[İ]kinci Meditasyonda ruhun, dünyada hiçbir rüzgar, hiçbir ateş, hiçbir buhar, hiçbir hava, veya ne kadar incelmiş ve seyrelmiş olursa olsun hiçbir cisim olduğunu bilmediğimiz zaman bile varolan bir töz olarak tasarlanabileceğini açık-seçik göstermiştim." (Descartes, 2007c: 187-188).

Descartes'a göre bedenler maddesel nesnelerdir. Şekilleri ve boyutları vardır ve uzay içinde yer kaplarlar, ama düşünmezler. Zihinler *düşünür*, ama onların ne şekilleri ne boyutları vardır ve uzayda yer kaplamazlar. Descartes'ın niçin bedenlerin düşünmediğini varsaydığını anlamak kolaydır. Taşlar, bulutlar ya da atomlar gibi maddesel nesnelerin düşündüğüne inanan çok az insan vardır. Yalnızca maddesel bölümlerden oluşan bir nesnenin, yapısı karmaşık bile olsa, düşüncelere ve duygulara sahip olabileceğini anlaşılabilir bulan çok az insan vardır (Hayden, 2013: 86-87).

> "Uzamdan, gerçek bir cisim ya da yalnızca bir uzay olup olmadığına bakmadan, eni boyu ve derinliği olan her şeyi anlıyoruz; galiba daha uzun bir açıklamaya gerek yok, çünkü imgelemimizin bundan daha kolay kavrayacağı hiçbir şey yoktur." (Descartes, 1999: 83).

Düşüncenin uzamını algılayamayız elbette çünkü düşünce bir sestir, görüntü değil. Bu nedenle de uzamı algılanmaz. Öte yandan, imgelem yaptığımızda, imgelediğimiz şeylerin sanal da olsa bir uzamı vardır. Ve bu imgelerin, gerçekten de, maddi beyinde fiziksel bir hacim kapladıklarını düşünebiliriz. Bu tahayyül edilebilir bir şeydir (imaginable). Dahası, sesi her ne kadar göremesek ve fakat duysak da, her sesin aslında bir dalga olduğunu ve uzam içinde bulunduğunu ve de hareket ettiğini biliyoruz. Bu da, düşünce bir ses olsa dahi, onun da uzam

içinde bir yer tuttuğunu tahayyül edebileceğimizi gösteriyor.

Descartes'ın yaptığını tersine çevirebiliriz. Uzamsız bir töz olduğunu ve benim de o töz olduğumu hayal edip uzamlı bir tözün varlığını yadsımak yerine; uzamlı bir töz olduğunu ve benim de ondan meydana geldiğimi hayal edip uzamsız bir tözün varlığını da yadsıyabilirim. Bu durumda, bir ruhum yoktur, sadece madde vardır ve benim zihnim de bir varlık olarak değil ve fakat maddi bedenimin bir "işlevi" olarak varolur. Ben pek ala böyle bir senaryoyu da doğru kabul edebilirim, bu senaryoya da inanabilir. Bu senaryo da pek ala tahayyül edilebilirdir (imaginable).

Her şeyden kuşku duymakta olan ben her şeyden kuşku duyarken kuşku duymakta olduğumdan kuşku duyamam. Burada Descartes'ın hakkını veriyorum. Ancak her şeyden kuşku duyarken; kuşku duyan benim bir ruha sahip olduğumdan, bir ruh olduğumdan, bir uzamsız töz olduğumdan da kuşku duyabilirim. Öyleyse emin olduğum tek şey kuşku duyduğum, dolayısıyla bir bilince, bir benliğe sahip olduğumdur. Ve fakat bu, kuşku duyan benim "töz"üme ilişkin hiçbir bilgiyi, hiçbir kesinliği bana vermez. Bilince, benliğe, benlik duygusuna sahip olan 'ben' uzamsız bir töz olabileceğim kadar tamamıyle maddeden müteşekkil organik bir beden, fiziksel bir kütle de olabilirim. Çünkü algıladığım, bildiğim tek şey "kuşkulandığım"dır, herhangi bir "töz" veya "töze ilişkin herhangi bir şey" algılamam kuşkulanmayı kendimde duyumsarken.

> "Son olarak, düşündüğünüzü farkediyorsunuz. Elbette, bu yadsınamaz; ama bununla düşünme yetisinin, gerek hayvansal denen o ruhların, gerekse -ne denli ince, saf ve uçucu olursa olsun- hiçbir cismin düşünme yeteneği kazanacak derecede almış olamayacağı kadar, cisimli doğanın üstünde olduğunu kanıtlama göreviniz yerine gelmiş olmuyor." (Gassendi, 2007: 90).

Gassendi buradaki eleştirisinde, Descartes'ın, "bir hava, bir buhar ya da o türden bir şey" olmadığını kanıtlayamadığı görüşünü ileri sürüyor. Yani "uzamlı bir şey", diğer bir deyişle bir tür "cisim", başka bir deyişle ve en nihayetinde "madde".

> "Bu nedenledir ki ben, bizzat bu Meditasyon'un başlığında vadedilen şeyin, yani "insan ruhunu bilmenin bedeni bilmekten daha kolay olduğunu"nun gösterilmiş olduğunu sanmıyorum; zira amacınız ruhunuzun varlığını ya da onun varlığının bedeninkinden daha açık seçik olduğunu kanıtlamak değildi, çünkü onun varlığından zaten kimsenin kuşku duymadığı bellidir. Herhalde onun doğasını bedeninkinden daha açık ve anlaşılır kılmak istemiştiniz ama bunu hiçbir şekilde başarmış olduğunuzu görmüyorum." (Gassendi, 2007: 90).

Açıkçası varlığı bedenden daha açık olan "ruh" değil "zihin"dir. Descartes bunu başarıyla kanıtlar. Ancak bu zihnin gerçekten bir töz olup olmadığı, bir töze sahip olup olmadığı veya bir tözün uzantısı olup olmadığı konuları muallakta kalmıştır. Ruh kelimesini zihin kelimesine eşanlamlı olarak kullanarak (zihnin var olduğunu bilmemiz dolayısıyla) ruhun varlığını kanıtlayamayız. Tamam, zihnimiz vardır, bunu biliyoruz. Ancak zihnin var olması, onun bir "töz" olarak var olduğunu, başka bir deyişle; bir ruha sahip olduğumuzu kanıtlamaz. Belki varlığı bedenden çok daha açık olan zihnim, maddi bedenimin dayanaklığı sayesinde ayakta durmakta, var olmakta ve düşünmektedir. Bunun böyle olmadığını bilemem; ruhumun bir töz olup olmadığını bilmem için düşünmekte olduğunu bilmem yetmez, düşünmeme neyin neden olduğunu da bilmem gerekir.

> "[Ş]u son günlerde dünyada gerçekten bir şeyin var olup olmadığı konusunu inceleyip sadece bu sorunu incelemekte oluşumdan bile gayet açık biçimde kendimin var olduğum sonucunun çıktığını görünce, bu kadar açık ve net olarak zihnime yansıyan bir şeyin doğru olduğu yargısına varmaktan kendimi

> alamadım; herhangi bir dış etmen tarafından buna zorlandığımdan değil, anlığımda beliren büyük bir aydınlığın, irademde de büyük bir aydınlık meydana getirmesinden dolayı; böylece kayıtsızlığımın azalması ölçüsünde çoğalmış bir özgürlükle, buna inanmayı seçtim. Aksine, şimdi yalnızca düşünen bir şey olarak var olduğumu biliyor değilim, bunun yanı sıra zihnimde cisimli doğa hakkında da belli bir fikir var; bu yüzden, içimde olan, daha doğrusu "kendim" olan, bu düşünen doğanın, adı geçen cisimli doğadan farklı bir şey mi olduğu, yoksa ikisinin aynı şey mi oldukları konusunda kuşkularım var ve beni bu iki şıktan birine inandıracak hiçbir neden bilmediğimi varsayıyorum." (Descartes, 2007a: 54-55).

Descartes modern felsefenin babası olarak adlandırılmıştır. Bu sıfatı hak eder etmesine, ama kendisinin arzu etmiş olabileceği nedenlerden ötürü değil. Onun amacı, şüphecilerin dile getirdiği şüpheleri sonsuza dek ortadan kaldırmaktı, böylece kendimizi bilgi peşinde koşmaya güvenle adayabilecektik. Ama işin sonunda şüphe gidermekten ziyade şüphe uyandırmakta başarılı oldu. Sonraki kuşakların filozofları, Descartes tarafından oraya konduğu günden beri en tepelerde yer alan şüphecilik meselesine mıhlanıp kaldı (Dupré, 2014: 19).

3. KARTEZYEN ÖZNE VE DIŞ DÜNYA

3.1 Ruhun Neliği Problemi

Senin için her şey olup da, başkaları için hiçbir şey olan şey nedir? Tabi ki zihnin… Çünkü seni dünyaya, dünyayı da sana veren ancak odur. Seni dünyada ayakta tuttuğu gibi, dünyayı da sende ayakta tutar. Her şey ancak onunla vardır. Fakat hiç kimse senin zihnini göremez, senin zihnine dokunamaz. O ancak sana aittir, asla bir başkasına ait olmaz. Zihin; uzamı, yeri, şekli, boyutu, büyüklüğü, kütlesi, katılığı, sıcaklığı ya da rengi olmayan, fakat bu özelliklere sahip olan her şeyi ve bütün evreni sende var eden en temel bir gerçekliktir. Zihnin olmasa 'madde varlıktır, ama zihin varlık değildir' bile diyemezsin. Gerçeğin kapılarını bana açan zihindir, zihnin gizemini çözmeden gerçeğin gizemini de çözemem.

Ruh nedir? Bu kavramın tarihi oldukça uzundur. Böyle bir kavrama açıklık kazandırmaya çalışan ilk topluluklardan biri olan eski Yahudiler ruhu, vücudu canlı tutan, onu ölü bir şey olmaktan çıkarıp yaşayan bir şey haline getiren herhangi bir şey olarak telakki ettiler. Onlar İbranice "nefes" sözcüğünü, belki de nefesin hayatın önemli bir belirtisi olmasından dolayı, ruh anlamında kullandılar. Bu can veren gücün kanda bulunduğuna inanılıyordu (Shaffer, 2005: 14).

Bilimin yürüyüşü 17. yüzyıldan beri her şeyi önüne katıp sürükledi. Kopernik, Newton, Darwin ve Einstein'ın çizdiği rotada yol boyunca yer alan sayısız kilometre taşı, zamanla evrenin en uzak köşelerinin ve atomun en mahrem sırlarının bile bilim tarafından meydana çıkarılacağı umudunu veriyor, ama gerçekten öyle mi acaba? Çünkü bir bakıma en

apaçık, bir bakımaysa en gizemli olan öyle bir şey var ki, bugüne kadar hem bilim insanları, hem de filozofların en büyük çabalarına direnç göstermeyi başardı: insan zihni (Dupré, 2014: 28).

"Benlik... fiziksel veya maddi kavramlarla açıklanamaz." diyordu filozof Stuart C. Hackett. Diğer bir deyişle ben, beynimin ve vücudumun toplamından fazla bir şeydim, yani benim bir ruhum ve bir vücudum vardı. Düşünüyordum öyleyse vardım. Öte yandan filozof Robert Augros ve fizikçi George Stanciu, ruh/beden ayrımı hakkında şöyle bir tespit yaparlar: "Fizik, nörobilim ve psikolojinin gelmeye başladıkları ortak nokta şu: Akıl maddeye indirgenemez. Maddenin bir gün akledeceğini düşünmek simyacının başka şeyleri altın yapmaya çalışması kadar boştur." (Strobel, 2011: 366).

Zihnin (ya da aklın) bu indirgenemezliği, bir kalıba sığmazlığı; "ben" sözcüğüne belli belirsiz bir gizem yükler. "Ben" en çok kullandığımız sözcüklerden biridir. Gün içinde "ben" sözcüğü hemen hemen bütün cümlelerinizde yer alır. Çocukluğunuzdan beri kendinizi adınızla ifade etmeyi bırakmışsınızdır. "Ben" arzularınızı, düş kırıklıklarınızı, projelerinizi, umutlarınızı, çeşitli eylemlerinizi, fizik duyumlarınızı, hastalıklarınızı, keyiflerinizi, planlarınızı, öfkenizi, şefkatinizi, vanilya düşkünlüğünüzü ya da rezeneden nefret etmenizi açıklayan sözcüktür. Bu çok kısa sözcüğü çok uzun zamandan beri bir yığın ruhsal durumunuza bağlamışsınızdır. Bu sözcük duygularınızla, hatıralarınızla iç içedir. Görünüşte bu sözcük olmadan hiçbir şey mümkün değildir; her hikayenizde, her yargınızda vardır. Bu sözcük olmadan en önemsiz bir kararın alınması, en önemsiz bir düşünce mümkün değildir (Droit, 2014: 15).

Bütün bunlara rağmen bu "ben"in nerede olduğunu arayın. Var mı? Nasıl bulunacaktır? Nasıl tanınır? Bu soruları sormayı ve özenle çözmeyi denediğinizde bu "ben"in nerede olduğunu ve gerçekten ne olduğunu anlamanın kolay olmadığını göreceksiniz. "Ben"i hiçbir zaman bulamayacaksınız bedeninizde. On yıldan beri hiçbir hücreniz canlı kalmamıştır. Bedeninizin hiçbir parçası aynı kalmamıştır (Droit, 2014: 16).

Ruh, genel olarak, insanın maddi varoluştan üstün ve bağımsız olan yönü ya da özü olarak düşünülür. İnsanı eşyadan hatta hayvandan ayıran şeyin de bu ruh olduğu kabul edilir. İnsanoğlu benliğini anlamlandırırken kendisini daima ruh ile eşlemlemiştir. Tarih boyunca ortaya çıkmış hemen her kültür, yaşama gücünün kaynağını insanın bedensel bütünlüğünün sınırlarını aşacak tarzda ve maddi olmayan bir ilkede aramıştır. "Ruh" olarak adlandırabileceğimiz böyle bir ilkenin varlığı konusunda hemfikir olunmuş, değişik dinler ve felsefeler ruhun neliğine ilişkin çok çeşitli kuramlar geliştirmişlerdir.

Skolastik Aristoteles yorumunda insan bir birlik olarak betimlenir, ruhun beden ile ilişkisi biçimin madde ile ilişkisine benzetilirdi. Dahası, ruh anlığa indirgenmezdi: ona yaşambilimsel, duyusal ve anlıksal yaşamın ilkesi olarak bakılırdı. Ve en azından Tomizmde ruh bedeni ne ise o yapma, bir insan bedeni yapma anlamında, bedene varoluş veriyor olarak betimleniyordu. Açıktır ki, ruh konusundaki bu görüş insanın birliği üzerinde diretmeyi kolaylaştırıyordu. Ruh ve beden birarada tam bir töz oluştururlar. Ve fakat Descartes'a göre beden ve ruh aynı töz değil iki ayrı tözdür. Ben bütün doğası düşünmek olan bir tözüm ve beden düşünmüyordur, düşünen ruhtur (Copleston, 2010: 130).

Eskiden beri "ruh" kelimesinin bir çeşit fiziksel şeye, oldukça etersi bir gaza, pırıl pırıl

bir nur yumağına, elmasımsı bir külçeye işaret ettiği yolunda sürekli bir tahrik ve teşvik olagelmiştir. Fakat bedenimizde bu tür, fiziksel bir şeyin varlığı, insan anatomisi konusundaki bilimsel bilgimiz geliştikçe bütünüyle boşa çıkmıştır (Shaffer, 2005: 15-16).

> "[D]uyan, yani bazı şeyleri duyu organlarıyla yaptığım gibi algılayan da benim, zira ışık görüyor, ses işitiyor, sıcaklık duyuyorum. Ama diyecekler ki bu görünüşler aslında aldatıcı ve ben uykudayım. Diyelim ki öyle ama hiç değilse bana ışık görüyor, ses işitiyor ve sıcaklık duyuyormuşum gibi geliyor ya! İşte bu yanlış olamaz ve düşünmek de zaten tam tamına bu demektir. Buradan hareketle ne olduğumu öncesine göre biraz daha açıklık ve seçiklikle kavramağa başlıyorum." (Descartes, 2007a: 26).

3.2 Descartes'ta Ruh-Beden Ayrımı

> "Tamam da, ne diyeceğim şimdi bu zihin hakkında, yani kendim hakkında? Zira buraya kadar kendimde zihinden başka bir şey bulunduğunu hiç kabul etmedim." (Descartes, 2007a: 29).

Descartes 17. yüzyılda bilgi felsefesinde olduğu gibi zihin felsefesinde de öyle bir etki yarattı ki, bu etki Batı felsefesinde günümüze dek yankılandı. Kendi varlığının kesinliğine sığınan Descartes, doğal olarak zihne dünyadaki diğer her şeyin üzerinde bir paye verdi. Descartes zihni tümüyle ayrı bir varlık olarak -temel doğası düşünmek olan zihinsel töz olarak- ele aldı. Onun dışındaki her şey tanımlayıcı özelliği uzayda yer kaplaması (yani fiziksel boşluğu doldurması) olan maddedir ya da maddesel tözdür. Dolayısıyla Descartes birbirinden ayrı iki diyar olduğunu ileri sürdü: birisi düşünme ve hissetme gibi zihinsel özellikler taşıyan maddesiz zihinlerin diyarı; öbürüyse kütle ve biçim gibi fiziksel özellikler taşıyan maddi cisimlerin diyarı (Dupré, 2014: 28-29).

Bu iki diyar arasında herhangi bir bakımdan herhangi bir hiyerarşik öncelik-sonralık var mıdır veya bu iki diyar arasında nasıl bir hiyerarşik ilişki tasavvur edilebilir? Bütün dış dünyanın; evrenin, maddenin ve uzamın (yani maddesel diyarın) varlığını yadsıyabiliriz, fakat düşüncenin, kuşkunun, bilincimizin (yani tinsel diyarın) varlığını yadsıyamayız. Bilişsel farkındalık, zihindeki 'ben algısı'nın kaybolmasına olanak tanımaz. Öyle ise 'özne', 'nesne'den daha temel, daha birincil, daha kesin ve daha güçlü bir gerçekliktir. Descartes'ın akıl yürütmesi bizi bu sonuca taşıyor.

Descartes'a göre zihni, yani düşünen tözü, beden olmaksızın, yani yer kaplayan töz olmaksızın açıklıkla kavrarız; öte yandan bedeni de, zihin olmaksızın, aynı açıklıkla kavrarız. Descartes buradan hareketle, Tanrı'nın sınırsız gücü ile, zihin beden olmaksızın, beden de zihin olmaksızın olabileceği sonucuna varır, yani zihin ve beden; biri, öteki olmaksızın olabilen tözlerdir. Demek ki, zihin ve beden gerçeklik bakımından farklıdır:

> "Bize şeyleri tam olarak tanıtan bu gücün salt tinsel olduğunu ve, gövdenin bütününden, kanın kemikten ya da elin gözden ayrı oluşundan daha az ayrı olmadığını, üstelik ister ortak duyudan gelen şekilleri fantaisie ile aynı zamanda alsın, ister bellekte saklı duran şekillere uygulansın, ister yeni şekiller oluştursun onun tek olduğunu da kavramak gerekir." (Descartes, 1999: 60).

Descartes'a göre, insan zihninin, düşüncesini kendine yöneltince, düşünen bir varlıktan başka bir şey olmadığını anlamasından, doğasının veya özünün sadece düşünmek olduğu sonucu çıkar (Descartes, 2007a: 12, önsöz).

> "Bendeki insan ruhu idesi -uzunluk, genişlik ve derinlikçe yayılımı olmayan ve cisme ait hiçbir nitelikten pay almayan, düşünen bir şey- elbette her türlü cisimli nesne idesinden karşılaştırılamaz derecede daha açık-seçiktir." (Descartes, 2007a: 49).

Madde ve uzama indirgenebilen bütün varlıklar fiziksel varlıklardır. Bu varlıkların, nesnel bir alanda bulunmaları ve nesnel gözlemlere açık olmaları gerekir. Aksi takdirde bunlar metafizik varlıklar sınıfına girerler. Yani bütün fiziksel varlıkların biçimi, boyutu ve hacmi vardır, ayrıca gözlemlenebilirler. Öte yandan, Descartes'a göre varlığını asla inkar edemeyecek olduğumuz zihnimizin ise ne bir biçimi, ne bir boyutu, ne de bir hacmi vardır. O nesnel gözlemin konusu olmadığı gibi nesnel bir alanda da bulunmamaktadır. Zihnin fiziksel bir varlık olmadığını, onun maddeden ayrı ve bağımsız bir töz olarak var olduğuna inanmak için elimizde sağlam gerekçeler olduğu savlanır.

> "İlk önce kendimi bir yüze, ellere, kollara ve bir cesette olduğu gibi et ve kemikten oluşan, beden adını verdiğim o karmaşık makineye sahip bir varlık olarak kabul ediyordum. Bundan başka beslendiğimi, yürüdüğümü, hissettiğimi ve düşündüğümü de kabul ediyor ve bütün bu eylemleri ruhla ilişkilendiriyordum. Fakat bu ruh denen şeyin ne olduğu üzerinde durmuyor, durursam da onun son derece ince, hafif ve uçucu, daha kaba parçacıklarıma sızıp yayılan rüzgar, alev ya da çok seyrelmiş hava gibi bir şey olduğunu tasarlıyordum. Bedenin ne olduğu konusunda hiç ikircime düşmüyor, aksine onu gayet açık seçik bildiğimi düşünüyordum. O zamanki bilgilerime göre bedeni açıklamak istemiş olsaydım, onu şu şekilde betimlerdim: Beden deyince, herhangi bir şekille sınırlanabilen, bir yerde bulunabilen ve bir uzam parçasını bütün öteki cisimleri dışlayacak şekilde işgal edebilen; dokunma, görme, işitme, tatma veya koklama duyularıyla duyulabilen ve birkaç türlü devinebilen her şeyi kastediyorum; aslında bu hareketlerin kendiliğinden değil, bedene dokunan ve itki veren yabancı bir şeyin yardımıyla meydana geldiğini düşünüyordum, zira kendi kendine hareket edebilme -ve bunun gibi hissetme ve düşünme- güçlerine sahip olmanın, bedenin doğasına ait olduğunu asla düşünmüyordum." (Descartes, 2007a: 23).

Descartes yukarıdaki düşüncelerini zaman içinde değiştirir ve tamamıyla farklı bir bakış açısı benimser. Hatta son tahlilde o zihni dış dünyanın nesneleri gibi maddi gerçekliğe

dayanan bir şey olarak kabul etmemize itiraz eder. Çünkü dış dünyada gerçekleşen olaylar, mekanik nedensellik bağlamında gerçekleşir. Dış dünyada gerçekleşen olaylar, katı kurallara bağlıdır, bir noktadan diğer noktaya veya bir halden diğer bir hale keyfi bir geçiş yoktur. Çünkü olaylar uzam içinde olurlar ve şeyler de uzam ile birbirlerine bağlıdırlar. Ancak zihin gibi - şekli, hacmi, boyutu ya da yeri belirlenemeyen - uzamsız ve tinsel bir varlığın bu tip neden-sonuç ilişkileri içinde olması mümkün değildir. Fiziksel bir nesne olmak için evvela uzam sahibi olmak gerekir. Uzamınız yoksa fizik yasalarının sizin için geçerli olması da söz konusu değildir. Öyle ise zihin, evrenin somut ve fiziksel var oluşundan ayrı ve bağımsız bir varoluş tarzına sahiptir. Descartes'a göre zihin bir töz, madde ayrı bir tözdür. Tanrı ise apayrı bir tözdür. Madde ile zihin yaratılmış tözlerdir, Tanrı ise yaratmış, ama yaratılmamış tözdür. Böylece, zihnin kendisi, ancak uzama ve maddeye aşkın bir gücün veya prensibin etkisi ve/veya isteği ile var olmuş olabilir. Çünkü zihin, uzam ve kütle sahibi olan fiziksel nesnelerin aksine, evrendeki fizik yasalarından ve fizik ilişkilerinden aşkın bir varoluşa sahiptir. Onun ne varlığı, ne de eylemleri; evrendeki her somut şeyi bağlayan fizik yasalarıyla açıklanamaz. O, fizik yasaları tarafından bağlanmamaktadır, fakat o vardır.

VI. Meditasyon'da Descartes, bedenin bölünebilirlik ve zihnin bölünemezliği niteliğini hatırlatır ve zihinden farklı olarak bedenin ayrı parçalara bölünebileceğini, artık dağılmış maddi nesneler olsalar da bu parçaların yine de mekansal olarak yayılmış bir devamlılık duygusu veren cisimler olacaklarını öne sürer. Descartes'a göre zihin ise bölünemez, tam tersine bu anlamda bölünmezlik özsel bir birlik içerir. Ayrıca Descartes'ın ikinci argümanında, yalnızca kırılıp unsurlarına ya da parçalarına bölünme kapasitesinde olan şeyler yok olabileceğinden ruhun ölümsüz olduğu anlamı da gizlidir. Descartes, bu yolla ruhun ölümden sonra var olduğu ve bedenin yok olduğu şeklindeki dinsel inanca dayanak oluşturan

Aristotelesçi metafizik temel yerine yeni bir Kartezyen temel sağlamıştır denebilir (Bruce ve Barbone, 2015: 413-414).

> "Beden doğası gereği her zaman bölünebilir, ruhsa hiçbir şekilde bölünemez; nitekim ruhumu, yani sadece düşünen bir şey olarak kendimi, göz önüne aldığımda, kendimde hiçbir parça ayırt edemiyor, tersine mutlak surette bir ve bütün bir şey olduğumu apaçık biçimde kavrıyorum." (Descartes, 2007a: 79).

Ruhlar gerçek şeylerdir, gerçek varlıklardır; fakat bunlar, esas itibariyle maddi şeylerden farklı şeylerdir. İyi de, nedir ruh? O özel bir çeşit şey, maddi olmayan bir madde, hayali ve özü olmayan bir cevher, cisimsiz bir beden midir? Yayılımı olmadığı, yani hiçbir biçime, boyuta veya yer kaplama özelliğine sahip olmadığı varsayıldığı gibi; gözle görülmez ve dokunmaya da açık değildir; ne kadar güçlü olursa olsun, hiçbir mikroskop altında görülmez ve en hassas sondaj aletlerinin yakalayamayacağı bir şey olarak farzedilir (Shaffer, 2005: 64-65).

Somut bir biçimde saptanabilen ve belirli kalıplara oturtulabilen mekanik nedensellik ilişkileri yalnızca dış dünyaya özgüdür. Zihnin edimleri ve durumları bu tip nedensellik ilişkilerine dayanmazlar ve öngörülemezler. Doğaya yüklenen zorunlu yasaların ya da bunların benzerlerinin zihne de aynı şekilde yüklenmesi söz konusu değildir. Bu bakımdan, zihin varoluşu ve eylemleri bakımından zorunlu değil, keyfidir. Onun keyfiliği, dışarıyla bağlantısız bir biçimde, kendi başına ve kendi bütünlüğüyle var olmasından kaynaklanmaktadır. Doğadaki her bir cisim ve her bir şey, uzam tarafından, evrenin bütününe bağlanmaktadır. Diğer bir deyişle, uzam, evrendeki her şeyi birbirine bağlar ve buna bedenlerimiz de dahildir. Ancak uzamın birbirine bağladığı bu şeylere zihnin kendisi dahil

değildir. Çünkü zihnin; uzamı ile gösterilmesi, uzamının ölçülmesi ya da belirlenmesi söz konusu değildir. Uzam evrenin bütününü bağlamakta ve evreni tek bir varlık haline getirmektedir. Tıpkı evren gibi, zihnimiz de bir teklik ve bütünlük arzeder. Çünkü uzam onu bağlamadığı gibi, onu bağlayan başka herhangi bir şey de yoktur. Bu bakımdan, o tek başına vardır, tıpkı evren gibi bir bütündür, bütünlüktür. Bu yüzden, Descartes'ın ileri sürdüğü sava, yani zihnin/ruhun uzamdan ayrı ve ondan bağımsız bir töz olarak bulunduğuna veya var olduğuna inanmak çok da zor değildir.

Beden zaman içinde yer alır, dış çevre, dış ortamlardır. Kalp de zaman içinde yer alır, etkiler ve etkilenir, ciğerler ve mide kendi ritimlerine bağlıdırlar. Zamansız uzam alt tarafta daha içeridedir. Bu mutlak uzamda bakışınızın arkasında, zamanın örtüsünün ayrışması bağlamında derin düşüncelere dalabilirsiniz. Bu örtünün sizden, nesnelerden ve olaylardan uzaklara doğru yuvarlanan bir kabuk gibi ayrıldığını görürsünüz (Droit, 2014: 31).

Sorun, durumun gerçekten böyle olup olmadığının bilinmesi değildir. Esas olan belli belirsiz de olsa durumun gerçek olduğu konusunda samimi bir izlenime sahip olmanızdır. Bizim aslında geçici olup olmamamız o kadar önemli değildir. Bu sürekli akış içinde, saatlerin hiç bitmeyen ve kesintisiz akışı içinde hiç değilse bir kez kesinlikle ölümsüz olduğumuza inanırız ve zamanın dışına çıkarız. Yanılsama yeterlidir (Droit, 2014: 32).

Zihnimizin bedenden, madde ve mekandan bütünüyle bağımsız olması yalnızca bir yanılsamadan ibaret olsa bile, böyle bir yanılsamaya kapılabilmemize olanak sağlayan nedir? Nasıl böyle evrendeki fiziksel cisimler ile kendimiz, kendi benliğimiz olarak 'zihnimiz' arasına böyle kalın bir çizgi çekebiliyoruz? Evrendeki fiziksel cisimlerin var olmalarının bir nedeni ve

bir ilkesi vardır. Fizik yasaları bunu ortaya koymaktadır. Peki zihnin var olması hangi nedene veya ilkeye bağlıdır? Zihni fiziksel bir cisim olarak gösteremiyor ve ortaya koyamıyorsak; onun nedeni ya da ilkesi fizik yasalarına bağlı olamayacaktır. Kimya ya da biyoloji gibi bilimlerin konusu olan nesneler de evvela fizik yasalarına bağlı olduklarına göre; zihin biyoloji, kimya ya da diğer bilimlerin de nesnesi olamayacak, onların yasalarına bağlanamayacaktır. Çünkü fiziğin konusu olamayan şey, kimyanın ya da biyolojinin de konusu olamaz. Şimdi, Descartes'ın zihni, evrendeki bütün yasa, neden ve ilkelerden bağımsız bir varoluşa sahip olarak kabul ettiğini biliyoruz, yani zihnin varlığı keyfidir, bilimsel yasalardan bağımsızdır.

Descartes, doğanın bir mekanizma olmasının ruhu ilgilendirmediğini dile getirmektedir. Descartes'ın ikici (dualiste) ontolojisi, ruh ve maddeyi birbirine indirgenemez (Bumin, 2010: 36). Descartes'a göre Tanrı, insanı özünde yayılım olan bu makina-dünyaya yerleştirmiştir. Ama onun özü bu dünyanınkinden bambaşka, ondan son derece üstün olan Düşünce olduğu için, insan, ereksellikten ve niyetten arınmış olan bu dünyayı ve yine bir mekanizma olan kendi bedenini, düşünen ruh olarak bir kaptanın gemisini yönetmesi gibi yönetecektir (Bumin, 2010: 35).

Descartes, ne bir bütün olarak bedenin kendisine ne de bedeni meydana getiren parçalardan herhangi birine indirgenemeyeceğini öne sürdüğü "Ben"in bir töz olduğunu açık bir dille öne sürer. Yapmış olduğu ayrımın kesinliği ve bu ayrımı yaparken kullanmış olduğu ölçütün keskinliği, bugün bile ruh-beden ilişkisi tartışılırken Descartes'ın masanın üstünde kalmasını sağlamıştır. Kendisinden kuşku duyulamayacak zorunlu bir doğru olarak "düşünüyorum, öyleyse varım"ı bütün bilginin temeline koyan Descartes'a göre "ben"

uzamsız bir tözüm, düşünen bir ruhum, bir zihinim veya bir akılım.

Bizim ruhumuz aslında zihnimizdir. Çizgi romanlarda ya da korku filmlerinde ruh bir buhar ya da bir ışık olarak resmediliyor diye 'ruhun-kendisi'nin formel bir şey olduğunu düşünmek saflık olacaktır ve sırf şu anda bir beden içindeyiz diye 'ruhun-kendisi'nin bir beden olduğunu düşünmeye benzer. Nasıl ki bedenimiz şu anda ruhun (yani zihnin) hizmetine verilmiş olan bir form ise buhar veya ışık da (şayet bu doğruysa) aynı şekilde ruhumuza verilmiş olan bir formdur, başka bir şey değildir, 'ruhun-kendisi' değildir. Biz bir beden (ya da madde) içinde olduğumuz halde kendimizin tinsel bir şey olabileceğimizi neden düşünüyoruz? Çünkü düşünüyoruz! Halbuki bir tahta parçası ya da paslı bir teneke düşünmüyor. İşte bu yüzden onlara tinsellik yüklemiyor ve onların salt maddi şeyler olduklarını düşünüyoruz. Düşündüğü ve kendisini algıladığı için zihnimiz kendisinin uzam içinde algıladığı cisimlerin aksine madde-üstü bir şey olarak görür. Öyle ise ruh ölümden sonra kendisini bir beden içinde değil de bir tür buhardan veya ışıktan beden içinde algılasa bile; yine de o şey ruh için bir tür beden olacaktır. Şu halde ruh aslında zihindir, buhar ya da ışık değildir. Biz uzam içinde bir buhar ya da ışık görsek ve fakat o düşünmeyen-cansız bir şey olsa onun tinsel olduğunu söyler miyiz? Elbette hayır.

Şu halde tinsellik anlamını kesin olarak zihinde, yani uzamsızlıkta bulmaktadır. Zihin ile bağlantısı olmadığı halde uzamlı olan şey tinsel değildir, yani uzamlı olsa bile bir şeyin özünü tinsel kılan şey onun içinde saklı olan uzamsız yöndür. Şu halde, tinselliğin-kendisi kesin olarak uzamsız olmak zorundadır. Varlıktan özneyi çıkardığımız zaman tinsellik diye bir şey kalmaz ve öznenin anlamı da kendisini uzamda gördüğü şeylerden ayırmasında ortaya çıkar. Eğer bunu yapamıyor olsaydı öznenin varoluşu ile paslı bir tenekenin varoluşu arasında

bir fark kalmazdı, özne de bir nesne olmuş olurdu, yani özne ortadan kalkmış olurdu ve evren de salt bir nesneler evreni olurdu. Evreni bu durumda olmaktan ruh kurtarır.

Eğer düşünen, bilen, arzulayan ve isteyen sen 'beyin'sen; arzulaman, bilmen, istemen ve düşünmen; arzulamandan, düşünmenden, bilmenden ve istemenden bağımsız olarak 'var' ve 'uzamlı' olan maddi bir şey tarafından yaratılıp tamamıyla ona bağlı olmuş olacaktır. Bu durumda maddeyi ayakta tutan irade ve isteme değildir bilakis irade ve istemeyi ayakta tutan maddedir. Şu halde; ruh diye bir şey varsa ve bu şey maddeden bağımsızsa; bu şey onun irade ve istemesinden bağımsız olarak 'var' veya 'uzamlı' olan bir şey tarafından ayakta tutulmaycaktır. Bu da demek oluyor ki ruh diye bir şey varsa; bu asla ve asla kendinde-uzamlı bir şey değildir.

Zihin asla bir ele ya da bacağa bakıp da "işte ben buyum" demez. Zira ona "bu" derken zaten onu karşısına almış ve onunla kendisi arasında bir ayrım yapmış olur. "Koluma ne kadar uzağım?" veya "bacağıma ne kadar uzağım?" diye soran kimse bir algı nesnesi ile zihni arasındaki mesafeyi ölçmeye çalışmaktadır. Bu mesafe sıfırdır. Ancak bir algı nesnesi olarak düşünülünce güneş, ay ve yıldızlar ile aramdaki mesafe de sıfırdır. Onlar ile bedenim arasındaki mesafeyi ölçünce, onlar ile zihnim arasındaki mesafeyi de ölçmüş olur muyum? Zihnim uzamsız bir varlık ise (yani bunu kabul etmişsem) uzamı olmayan bir şeyin uzam içindeki yerini belirlemem mümkün değildir, yani zihnin uzam içinde belirli bir yeri yoktur; zihin hiçbir yerde değildir. Uzamsız bir şeyin, uzam içinde belirli bir yeri olmadığına göre; güneşe ne kadar yakınsam bedenime de o kadar yakınım ve güneşe ne kadar uzaksam bedenime de o kadar uzağım. Ve fakat Descartes ruhun tüm bedene yayıldığını çünkü bedenimle aramdaki ilişkinin gemisiyle kaptan arasındaki ilişkiden farklı olduğunu söyler.

Ancak anestezi altında iken veyahut da belirli bir nörolojik rahatsızlığa sahip olması durumunda insan kendi bedeni ile arasındaki ilişki, bir nesne ile arasında olan ilişkiye pekala indirgenebilir.

Uzamlı olan her şeyi zihin kendisinde algılar ve fakat zihin kendisini uzamda algılamaz. Zihin evrene, gözlerin durduğu noktadan bakar, evreni bunlardan (veya buradan) görür, yani zihin bedenini de uzamda görür, onu da 'uzamdan bir parça' olarak görür. Zihin, bedeni (de) "gören" bir şey olduğu için, zihin 'kendisi'ni 'beden' olarak görmez. Zihin, bedeni kendisi olarak değil de 'gördüğü bir şey' olarak görür. Hatta zihin kendi fildişi kulesinden kafasını aşağıya uzatır ve kullandığı bedene bile burun kıvırır. Hiçbir zihin bir ele, bir ayağa bakıp da işte ben buyum demez. Zihin "benim elim" der, "benim ayağım" der, "benim yüzüm" der. Kendisini asla ele, ayağa ya da yüze indirgemez. Zihin bütün dünyayı karşısına alır, zihin ile dünya arasında "ben ve ben-olmayanlar" ilişkisi vardır. Bu yüzden, zihnin varlığı uzamın varlığını ve uzamın varlığı da zihnin varlığını daimi olarak dışlar. Zihin uzama indirgenemez, uzam da zihne indirgenemez (ancak bu onların özdeş olmadığı anlamına da gelmez). Fakat Gassendi bu tarz bir düşünceye şu şekilde itiraz eder:

> "[Niçin] bir rüzgar ya da yüreğin sıcaklığıyla veya başka herhangi bir sebeple uyarılan, kanınızın en saf kısmından yapılmış, bütün organlara yayılmış olduğundan onlara can veren, gözlerle gören, kulaklarla işiten, beyinle düşünen ve normal olarak size yüklenen tüm işlevleri yerine getiren, pek ince ve seyrelmiş bir soluk olmayasınız? Eğer böyleyse, niçin, havanın içinde bulunduğu kabın biçimini alması gibi, bedeninizle aynı biçime sahip olmayasınız? Bedeninizle aynı olan bir kap, hatta onu saran deri tarafından çevrelenmiş olduğunuza niçin inanmayayım? Bir boşluğu, en azından boşluğun kaba saba bedeniniz ve onun en incelmiş parçaları tarafından doldurulmayan kısımlarını, doldurduğunuza inanmaklığım neden yasak olacakmış? Zira gerçek şu ki bedenin içinde küçük küçük delikler var ve siz oralara yayılmış durumdasınız, öyle ki sizin parçalarınızın bulunduğu yerde onunkiler yer alamaz; tıpkı

şarapla suyun karışımında, gözle ayırdedilememesine karşın, birinin parçalarının öbürününkilerle aynı yerde bulunamaması gibi." (Gassendi, 2007: 88-89).

Kimileri ruhu bir rüzgar, pek ince ve seyrelmiş bir soluk, uzamlı bir ışık veya dağılmayan dumansı bir esir (ether) olarak düşünmüş (ya da düşünmek istemiş) olabilir. Şimdi biz uzamlı olan her şeyi algılıyor, fakat bir algılayan olarak kendi zihnimizi uzamın bir parçası olarak algılamıyorsak; uzamı ve uzamlı olan her şeyi bir zihin olarak karşımıza alıyor ve onlarla ancak bu şekilde iletişim kurabiliyoruz demektir. Eğer uzamlı olan her şeyi bir 'algılayan' olarak karşımıza almasaydık, bizde bir uzam algısı meydana gelmezdi, yani uzamı algılayamazdık. Çünkü uzamı zihnimizde algıladığımız gibi zihnimizi de uzamda algılasaydık, bunlar birbirleri içinde kaybolurlardı. Öznenin algısında "ben ve uzam" vardır, yani zihin, ancak kendisini uzamdan ayırmasıyla vardır. Eğer kendimizi uzamdan ayıramasaydık, varlığımız uzamın içinde yok olmuş, uzam ile bizim aramızda hiçbir fark kalmamış olurdu, yani algılayan ile algılanan arasındaki fark ortadan kalkar; bu da bizleri birer taş parçası veya kuru bir ağaç gövdesi ile aynı konum ya da statüye indirgerdi.

Düşünme, özne olmanın temel anlamını kendisinde içeren bir eylem olarak; bizi nesne-olan'lardan ayırır, özne-olan yapar. Düşünmenin kendisi ise uzam içindeki cisimlerin eylemleri gibi mekanik bir eylem olarak bilinmez. Düşünmeyen cisimler nesne olarak, düşünen ruh ise özne olarak Descartes tarafından modern felsefenin genel kimyasına katılmıştır. Descartes'ın özne-nesne ayrımı; öznenin nesne ile kendisi arasında yaptığı ayrımın yalnızca epistemolojik bir ayrımı ifade etmeyip aynı zamanda ontolojik bir ayrımı da ifade ettiğini iddia eder. Eğer zihin aslında "o" diyerek karşısına aldığı şey tarafından yaratılıp ayakta tutulan bir gerçeklikse; onun kendisine ait gerçek bir varlığı yoktur. Bu durumda onun varlığı maddenin varlığından ayrılamaz, ruh denilen şey de kendiliğinden ortadan kalkmış

olur. İşte Descartes bunun önüne geçmek ister ve bunu bir ölçüde başarır da. Bir ihtimal olarak dahi olsa bunu öyle güçlü biçimde temellendirir ki, çağdaş düşünürlerin tüm didinmelerine rağmen Cogito ‘gerçek anlamda’ asla rafa kaldırılan bir düşünce hüviyetine büründürülememiştir.

3.3 Kartezyen Özne ve Solipsizm Problemi

Zihin -yani ruh- bedenin varlığı ile ayakta duruyorsa kendi varlığı ile ayakta durmuyor demektir, ki bu da onun kendi varlığı olmadığı, yani onun bir varlık olmadığı anlamına gelir. Evrene gerçeklik veren veya onu ayakta tutan şey şayet madde ise ve madde ruha da gerçekliğini veren ve ruhu da ayakta tutan şey ise; maddenin zorunluluğu ya da doğası, tinin özgürlüğü denilen şeyi ortadan kaldıracak ve tinin özgürlüğü ile birlikte tinin kendisi de yalnızca bir hayal olacaktır. Algıdan bağımsız olarak uzamlı olan her şey zihinden bağımsız olarak da uzamlıdır, yani ‘kendinde-maddi’dir. Kendinde-maddi olan bir şey ise varlığını tinden alıyor olamaz. Bu yüzden ruhun bir duman veya esir olduğu kabul edilirse, zihnin varlığı bu algıdan bağımsız maddi şey tarafından ayakta tutulmuş olacaktır, ki bu da yine ruhun kendi varlığına sahip olmadığını gösterir, yani ruh var ise bu ‘uzamsız töz’dür, başka bir şey olamaz. Böylece, kartezyen özne, deyim yerindeyse bir 'monad'dır; kendi içine kapalıdır ve penceresizdir, yani dışarıya açılan pencereleri yoktur.

Descartes'ta "ben" ve dış dünya" arasındaki ilişki, bu dış dünyada kendi bedeni ve Tanrı da içerilmek üzere, gerçek olmayan ilişkilerdir. Dış dünya, bilinç için, onun kendi içerikleridir. Bu içeriklerin dış dünya konusunda öznenin kendi kendine anlattığı masallar olmamasının güvencesi olan Tanrı ve onun bizi yanıltmayacağı düşüncesi ile ilişkili kanıtlar

da, yine düşüncenin kendi içinde olup biten bir işlemdir. O halde aslında Cogito, dış dünya olsun, Tanrı olsun kendini aşan bir gerçekliğe geçememekte, kendi içinde kalmaktadır (Bumin, 2010: 43).

Solipsizmin olanağını büsbütün yadsımayan bir bakış açısını benimseyen bir filozofun, kendi benliğini, kendi ruhunu temel bir gerçeklik olarak serimleyip bunu bir hareket noktası olarak aldıktan sonra, dışsal gerçekliğe; maddeye ve bunun ötesinde Tanrı'ya nasıl ulaşmaya çabaladığını göreceğiz.

Solipsizm, sadece benim kendimin ve deneyimimin var olduğunu öne süren teoridir. Bildiğimiz veya varlığından emin olduğumuz yegane şeyin kendi deneyimimiz ile bu deneyimin kendisinde gerçekleştiği zihin olduğunu ileri sürer. Başka bir deyişle, solipsizm var olan ve bildiğimiz şeylerle ilgili bütün iddialarımızın deneyime dayandığını ve onu aşamayacağını, söz konusu deneyimin ise tümüyle özel olduğunu ileri sürerek, kendim ve deneyimimin kapsamı dışında kalan şeylerin varoluşundan emin olmayacağımızı dile getirir (Cevizci, 2014: 417).

Solipsizm, Descartes'ın ilk durağıdır; bilgiyi inşa etme yolunda Descartes'ın harekete geçmezden evvelki kalkış noktasıdır. Descartes kartezyen özneden yani "Ruh"tan yola çıkarak "Madde"nin ve "Tanrı"nın varlıklarını da kanıtlamaya kalkar. Peki nasıl bir akıl yürütme kullanır bunu yaparken? Çünkü Descartes Tanrı'nın ve Madde'nin varlığını daha baştan kabul etmiş değildir. Öyle anlıyoruz ki dünyayı kendi uzamsızlığı içerisinde yaratan ve yaşayan ve kendisinden başka hiçbir varlık olmayan bir zihni de ihtimal dışı görmez. Descartes bir kez daha şeytanın avukatlığını yapar:

> "[Ş]imdi gördüğüm her şeyin yanlış olduğunu varsayıyor, hiçbir şeyin asla yalanla dolu belleğimin bana gösterdiği şey olmadığına kendimi inandırıyor, hiçbir duyu yetimin olmadığını varsayıyor, cisim, biçim, yayılım, devinim ve yer gibi şeylerin, kendi zihnimin uydurmaları olduğuna inanıyorum [...] İyi ama kesinlikten uzak olduklarına hükmettiğim bu şeylerden farklı ve hakkında kuşku duyamayacağım başka bir şeyin de mevcut olmadığını nereden biliyorum? Bir Tanrı veya başka bir güç olamaz mı örneğin, bu düşünceleri bilincime koyan? Bu gerekli değil, zira ola ki kendim bunları üretecek yetenekteyimdir." (Descartes, 2007a: 21-22).

Descartes, yukarıda görüldüğü üzere, solipsist bir varsayımı temele alarak yola çıkar. Solipsizm, yalnızca benliğin var olduğu inancıdır. Ben bir solipsist isem, dünyanın yalnızca benim zihnimden ve onun içindekilerden oluştuğuna inanırım. Eğer sen bir solipsist isen, sen dünyada yalnız senin zihninden ve onun içindekilerden oluştuğuna inanırsın. Radikal bir solipsist kayaları, evleri, ağaçları, kitapları, hastaneleri, senfonileri, bilimsel kuramları, kuru pastaları, arkadaşlarını, ailesini ve kendi bedenini bile yalnızca kendi bilincinde var olarak görür. Ondan başka bir şey yoktur. Kavanozda bir beyin, kötü bir bilim insanı yoktur, habis bir cin ya da Tanrı yoktur (Hayden, 2013: 132-133).

Solipsist; bütün evreni ayakta tutan, bütün evreni yaratanın kendi zihni, kendi aklı olduğunu kabul eder veyahut da varsayar. Halbuki bütün evreni yaratan zatın, adının "Tanrı" olarak anılması gerekmez mi? Evreni yaratanın Tanrı'dan daha az bir şey olduğu veya olabileceği insana inandırıcı gelebilir mi? Mamafih solipsizm evreni yaratanın "ben" olduğumu söyler. Solipsizmin, bir yerde, benliğin tanrılaştırılması olarak görülmesi pek de yanlış olmasa gerek. Öyle görünüyor ki, solipsizmin asıl tuhaf ve mantıksız yanı, bütün evreni yaratan ben olduğum -yani ben Tanrı olduğum- halde; yarattığım şeyleri benim yaratıyor olduğumu bilmeden; bu şeylerden korkuyor, kaçıyor, onları arzuluyor ve açlığını çekiyor

olmamdır. Bir kere bu kadar muazzam, bu kadar gerçek ve bu kadar karmaşık bir evreni yaratıyor olduğum halde, onu yaratırken ve/veya yaratıyorken onu yarattığımı ve dahası nasıl yarattığımı bilmiyor olmam gibi bir düşünce; olsa olsa "gülünç"tür. Böyle muhteşem bir evreni tasarlamak, yaratmak ve ayakta tutmak herhalde "sonsuz bilgelik", "sonsuz zeka" ve "sonsuz bellek" gerektirir. Hal buyken, "cehalet" (yani yarattığım evreni yaratanın ben olduğumu bilmiyor olmak) nasıl olur da "sonsuz bilgelik", "sonsuz zeka" ve "sonsuz bellek" ile bağdaşır? Böyle bir şey mümkün müdür? Descartes'a kalırsa mümkündür:

> "[B]elki ben zannettiğimden daha fazla bir şeyimdir ve bir Tanrı'nın doğasına yüklediğim bütün yetkinlikler, bir şekilde, henüz ortaya çıkıp eylemleriyle kendilerini göstermemekle birlikte, bende olanak halinde vardırlar." (Descartes, 2007a: 42).

Acaba Descartes Cogito ile kendi benliğini kanıtlamış olduğu kadar sağlam ve tutarlı çözümlemelerle maddenin ve Tanrı'nın varlığını kanıtlayabilecek mi, yoksa bizi bir hayalkırıklığı mı bekliyor? İsterseniz onun benliği nasıl serimlediğine bir kez daha bakalım:

> "Ben düşünen bir şeyim, yani kuşkulanan, olumlayan, yadsıyan, pek az şey bilen, pek çok şeyi bilmeyen, seven, nefret eden, isteyen, istemeyen, ayrıca imgeleyen ve duyan bir şey; zira, yukarıda da işaret ettiğim gibi, duyduğum ve imgesini oluşturduğum şeyler benim dışımda ve kendi başlarına belki de hiç var olmasalar bile, duygu ve imgelem adını verdiğim düşünme biçimlerinin, birer düşünce biçimi olmak dolayısıyla, bende mevcut olduklarından kesinlikle eminim." (Descartes, 2007a: 31).

Duyularımın bana bir tepsi içinde sunup önüme koyduğu bu dünya ve içindeki tüm şeyler aslında yalnızca benim zihnimin öz-yaratımlarından ibaret olsalar bile yine de ben bir

şekilde onların bende var olduklarını, onları duyumsadığımı ve dolayısıyla onları yaşadığımı bilirim. Ve fakat, var olduğunu bildiğim ve yaşadığım bu "şeyler"in aşılmaz duvarlarla çepeçevre sarılmış olan zihnimin sınırları dışında var olan "asıl"ları bulunduğunu asla bilemem, bundan asla emin olamam. Hatta bana kalırsa, böyle bir şeyi bilmem ya da görmem; bir nesnenin Platon'un bahsettiği anlamda bir "idea"sını bilmem ya da görmem kadar zordur, olanaksızdır. Bir şeyin zihnimdeki idesi ile o şey arasında, en azından; bir şeyin Platonik anlamda ideası ile o şeyin kendisi arasındaki mesafe kadar mesafe vardır, ve bir şeyin bir ideası olduğundan ne kadar emin olabilirsek, bir idenin de ona asıllık edecek bir nesnesi olduğundan ancak o kadar emin olabiliriz.

Kartezyen öznenin algısına/bilgisine konu olan her şey “düşünce” adı altında zihnin uzamsız tinselliğinde toplanıyor. Descartes bilinen/algılanan evreni bir kez burada kurduktan sonra umutsuzca; bilgi ve algının ötesinde olanı (yani maddi cisimleri) dünyada bulmaya, onların dünyada bulunduklarını göstermeye çalışır. Ancak Descartes akıllıdır, maddi cisimleri değil de ideleri algılayıp bildiğimizi bir kez itiraf ettikten sonra; artık maddi cisimler dediği şeylerin doğrudan veya açık bir delilini bulamayacağını bilmiştir:

> "[D]aha önce de birçok şeyi kesin ve apaçık biçimde doğru olarak kabul etmiş, ama sonradan bunun kuşkulu ve belirsiz olduğunu tanımak zorunda kalmıştım. Neydi bu şeyler? Yer, gök, yıldızlar ve duyularım aracılığıyla algıladığım bütün diğer şeyler. İmdi, bunlarda açık ve seçik olarak kavradığım şey neydi? Elbette, bu şeylerin zihnime yansıyan fikir ve idelerinden başka hiçbir şey. Zaten şimdi de bu idelerin bende bulunduklarını yadsıyor değilim. Fakat emin olduğum ve aslında görmüyor olmama karşın, inanma alışkanlığım nedeniyle açık ve seçik olarak gördüğümü sandığım başka bir şey daha vardı: Benim dışımda bazı şeyler mevcuttu ki, kafamdaki ideler onlardan türüyor ve tümüyle onlara benziyorlardı; oysa işte bu noktada yanılıyordum ya da olasılıkla hakikate uygun yargıda bulunuyor idiysem bile, bu yargımın doğruluğunun nedeni sahip olduğum hiçbir bilgi değildi." (Descartes, 2007a:

32).

Uzamlı töz ile uzamsız töz arasında nedensel bir ilişki kurmanın imkansız olması gibi, algımızdaki ideleri algımızdan bağımsız olan dışarıdaki cisimlere bağlamak da imkansızdır. Dahası, bu iki problem de aslında aynı problemdir. Zira ideleri maddi cisimlere bağlayamıyor olmak, bu idelerin uzamsız bir töz olarak kartezyen öznenin kendisinde bulunan uzamsız ideler olmalarından kaynaklanmaktadır, yani beyindeki birtakım fiziksel işaretler bulunsa dahi, zihnin algısında değerlendirildiği zaman bir ide beyindeki fiziksel işaretin kendisi değildir, tinsel ve uzamsız bir düzleme geçilmiştir.

Descartes, düşünmesinin onu an itibariyle getirdiği noktada, yapması gereken şeyin, dışında bulunan nesnelerden gelir gibi görünen idelerle ilgili olarak, bunların söz konusu nesnelere benzer olduklarına onu inanmaya zorlayan gerekçelerin neler olduğunu incelemek olduğunu söyler ve temelcek iki gerekçe üzerinde durur: (Descartes, 2007a: 34-35).

> "Bu gerekçelerin birincisi bunun bana doğam tarafından öğretilmiş gibi gelmesi, ikincisiyse bu idelerin benim istememe bağlı olmadıklarını kendi iç deneyimimle biliyor olmamdır; zira bunlar çoğu kez, şimdi olduğu gibi, ben istemeden karşıma çıkıyorlar; sıcaklığı istesem de istemesem de duyuyorum ve bu yüzden sıcaklık duyusunun ya da idesinin içimde benden başka ve ayrı bir şey, yani dibinde oturduğum ateşin sıcaklığı tarafından meydana getirildiğine inanıyorum. Ve böylece, dışarıdaki bu yabancı şeyin bana başka hiçbir şey değil de kendi benzerini gönderip zihnime işlediği yargısına varmaktan daha akla yakın gelen bir yol göremiyorum." (Descartes, 2007a: 35).

Descartes; düşünen, kuşkulanan, algılayan ve idelere sahip olan ruhun kendisini bir kez uzamsız töz olarak açıkladıktan sonra idelerin bulunduğu düzlem dahi uzamsız ve tinsel olur. Öyleyse uzamsız ideler ile uzamlı nesneler arasında nasıl bir bağlantı kurulacaktır? Eğer

bir bağlantı kurmak mümkün olmuyorsa; dışımda bulunan nesnelerden gelir gibi görünen bu idelerin, söz konusu nesnelere benzer olduklarını nasıl bilebilirim? Hatta, bir adım daha öteye gidersek, gerçekten dışımda nesneler bulunup bulunmadığını nasıl bilebilirim? İşte bu noktada, bir şeyi çok açık ve net olarak anlıyorum: Ben dışımda bulunan nesnelerin bilgisine sahip değilim, bilmekte olduğum tek şey zihnimde bulunan idelerdir. Ne var ki, Descartes'ın bu düşünceleri herkesin aklına yatmaz; Gassendi, Descartes'a şöyle bir eleştiri getirir:

> "[Siz] galiba sadece bazı idelerin bizim dışımızda var olan şeylerden türediğini kuşku konusu etmekle kalmayıp dışımızda herhangi bir şeyin var olup olmadığından da kuşkulanıyorsunuz. Bundan da, sanki, dışarıda oldukları söylenen o şeylerin idelerine sahip olmanıza karşın, bundan onların dünyada var oldukları sonucunun çıkmayacağı, çünkü sahip olduğunuz o idelerin zorunlu olarak onlardan türemediği, ya sizden türediği ya da bilmediğiniz herhangi bir başka yoldan içinize sokulduğu sonucuna varıyorsunuz. Sanırım bu yüzden biraz önce de "yeri, göğü ve yıldızları gördüğünüzü değil, yerin, göğün ve yıldızların idelerini gördüğünüzü ve onların da sizi yanıltabileceğini" söylüyordunuz. Öyleyse, yerin, göğün ve yıldızların var olduğuna yine inanmıyorsanız, lütfen söyler misiniz, niçin yerde yürüyorsunuz, niçin başınızı kaldırıp güneşe bakıyorsunuz, niçin sıcaklığını hissetmek için ateşe yaklaşıyorsunuz, niçin sofraya oturuyorsunuz ya da niçin açlığınızı gidermek için yemek yiyorsunuz, niçin konuşmak için dilinizi oynatıyorsunuz ve niçin düşüncelerenizi bize yazmak için kalemi elinize alıyorsunuz?" (Gassendi, 2007: 103-104).

Descartes ise Gassendi'ye şöyle yanıt veriyor:

> "Maddesel şeylerin varlığını kanıtlayacak delilleriniz olsaydı, herhalde burada ortaya koyardınız. Ama madem ki sadece "dünyada benden başka bir şeyin varlığından emin olmadığımın sahiden doğru olup olmadığını" soruyor, bu kadar açık bir şey için delil aramanın gereksizliğine inanırmış gibi yapıyor, böylelikle de sadece eski önyargılarınıza dayanıyorsunuz; ileri sürdüğünüzü kanıtlamak için hiçbir deliliniz olmadığını öylesine bir açıklıkla göstermiş oluyorsunuz ki, hiçbir şey söylemeseydiniz bunu bu

kadar iyi yapamazdınız." (Descartes, 2007c: 169).

Gary Hayden, bir anısına değinerek şunları kaydediyor: "Çocukluk çağımda, yazın okul bahçesinde otururken, aklıma bir fikir geldiğini anımsıyorum. Bir arkadaşıma döndüm ve, "Benim gördüğüm renklerin senin gördüğün renklerle aynı olduğunu nasıl bilebilirim ki?" dedim. İkimizin çimenin yeşil ve göğün mavi olduğunda anlaşmamız, bizim o renkleri aynı gördüğümüz anlamına gelmez. Belki benim yeşil ve mavi anlayışım onunkinden farklıdır." (Hayden, 2013: 47).

Renklerin adını aynı koymamıza rağmen onları aynı şekilde algılamıyor olmamız düşüncesi, kulağa çarpıcı ve tuhaf geliyor. Ancak daha da tuhaf bir düşünce vardır ki; o da, renk diye bir şeyin aslında hiç var olmamasıdır. Elimizde, renklerin var olduğuna karşı çıkmak için geçerli nedenler de vardır. Renk dediğimiz şey bizim olduğu düşündüğümüz şeyden çok daha farklı olabilir. Galileo ve Descartes gibileri bunun nedenlerini iyi anladılar, ancak bu nedenleri en açık olarak dile getiren İngiliz felsefeci John Locke olmuştur (Hayden, 2013: 47).

1690 tarihli İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme adlı eserinde insanın anlama yetisinin sınırlarını bulmayı amaçlayan Locke bütün bilginin ve hatta bütün kavramların nihai olarak deneyimden türediğini ileri sürerek deneyciliği savundu (Law, 2014: 90). Locke'u etkileyenler arasında ilki ve etkisi en açık olanı Descartes'tır. Locke'un kendisi de "kendi zamanında okullarda alışılmış olan, felsefe üzerine anlaşılmaz biçimde konuşma yolundan ilk kurtuluşunun büyük minneti" diyerek Descartes'a büyük ölçüde borçlu olduğunu kabul eder (Locke, 2004: 10-11).

Locke'un savunmakta olduğu temsili algı teorisine göre biz dış dünyayı doğrudan

algılamayız. Deneyci bir düşünür olarak Locke, dünyayla beş duyumuz (görme, duyma, koklama, tat alma ve dokunma) aracılığıyla bağlantı kurduğumuz konusunda ısrar eder. Yine de bu bağlantı doğrudan, açık bir pencereden bakmak gibi değildir. Her birimizin ansızın farkında olduğu şey zihinsel bir imge ya da simgeye yakın bir şeydir ve aslında bu şey dış dünya ile bizim aramızda durur. Locke bunları ide olarak adlandırmaktadır. Eğer Locke haklıysa elmayı, daha doğrusu herhangi bir fiziksel nesneyi gerçekte asla doğrudan doğruya denetleyemem; dış dünyanın algılanması tümüyle ideler aracılığıyla gerçekleşir (Law, 2014: 90).

Denemesinde Locke, temsili algı modellerinin en eksiksiz anlatımlarından birini sunar. Ara fikirler ya da duyusal veriler içeren bu tür modeller, bizimle dış dünya arasına bir boşluk koyar. Gerçekliği bilip bilmediğimize dair görüşler de işte bu boşlukta kök salar. Perdeyi yırtmanın ve şüpheciyi alt etmenin tek yolu, gözlemciyle dış nesne arasında doğrudan bağlantı sağlamaktır (Dupré, 2014: 12). Kurama klasik açıklamasını veren kişi Locke olsa da temsili algı modeli onunla başlamamıştır. Bazen bu modelden küçümseme amacıyla "Kartezyen tiyatro" diye söz edilir, çünkü Descartes'a göre zihin, idelerin bir iç gözlemci -maddesiz ruh- tarafından görüldüğü bir sahnedir (Dupré, 2014: 13).

Dünyadaki nesneler duyularımızı işletiyorlar ve zihnimizde düşüncelere/idelere yol açıyorlardı. Bu ideler, fiziksel nesneleri bilincimizde temsil ediyorlardı. Sonuç olarak, biz dünyadaki nesneleri hiçbir zaman doğrudan algılamıyorduk, ama ancak dolaylı olarak, düşüncelerimiz aracılığı ile algılıyorduk. Diyelim, ben bir portakala baktığımda, benim algıladığım portakalın kendisi değil, onun zihinsel bir temsili, onun bir tür iç imgesi ya da örneğiydi, yani "idesi"ydi (Hayden, 2013: 48).

Descartes, dışımda bulunan nesnelerden gelir gibi görünen bu idelerin, söz konusu nesnelere benzer olduklarına inanmaya zorlayan gerekçeleri masaya yatırır:

> "Şimdi de bu gerekçelerin yeterince kuvvetli ve inandırıcı olup olmadıklarını görmem gerekiyor. Bunun bana doğam tarafından öğretilmiş gibi geldiğini söylerken, kullandığım doğa sözcüğüyle, bunun doğruluğunu bana bildiren bir doğal aydınlanmayı değil, beni buna inanmaya yönelten belli bir eğilimi kastediyorum. Bu iki ifade biçimi arasında çok fark vardır [...] Söz konusu idelerin, benim istememe bağlı olmadıkları için dışarıdan gelmiş olabilecekleri şeklindeki diğer gerekçeye gelince, onu da inandırıcı bulmuyorum. Zira tıpkı az önce bahsettiğim bu eğilimlerin benim içimde, benim istememle her zaman uyuşmadıkları halde, mevcut olmaları gibi, belki de bende adı geçen ideleri dışarıdan bir şeyin yardımı olmadan meydana getirebilecek ama henüz bilmediğim başka bir yeti veya güç de vardır; nitekim uyurken, şimdiye dek, bana bunlar hep zihnimde temsil ettikleri şeyin yardımı olmaksızın oluşuyorlarmış gibi gelmiştir. Nihayet, o dış nesneler tarafından meydana getirildikleri fikrine katılsam bile, bundan zorunlu olarak onlara benzemeleri gerektiği sonucu çıkmaz. Aksine, nesne ile idesi arasında büyük bir fark olduğunu birçok örnekte ve sık sık görmüşümdür." (Descartes, 2007a: 36).

Descartes, tüm bunları göz önünde bulundurarak, eğer şu ana kadar, dışında kendisinden ayrı ve farklı şeylerin mevcut olduğuna ve bunların duyu organları aracılığıyla veya başka herhangi bir yolla ona kendi ide veya imgelerini gönderdiklerine ve suretlerini zihnine nakşettiklerine inanmışsa, bunu iyi düşünülüp taşınılmış kesin bir yargıya değil, kör ve aşırı cüretkar bir itkiye uyarak yapmış olduğunu yeterince bildirdiğini söyler (Descartes, 2007a: 36).

Böylece Descartes, halihazırda elimde, dışımda bulunan nesnelerden gelir gibi görünen idelerin, söz konusu nesnelere benzer olduklarına inanmamı gerektirecek herhangi

bir makul gerekçe olmadığını ifade eder. Meseleyi yeterince irdelemeden keyfi bir hüküm vermiş, kolaya kaçmıştır.

Dünyayı nasıl görür, nasıl duyar, nasıl koklarız? Çoğumuz üzerinde düşünmeksizin çevremizdeki fiziksel nesnelerin aşağı yukarı onları algılamadığımız gibi olduğunu varsayarız, ama sağduyuya dayalı bu yaklaşıma ilişkin bazı sorunlar vardır ki birçok filozofu dış dünyayı aslında doğrudan gözlemleyip gözlemlemediğimizi sorgulamaya yöneltmiştir. Onlara göre bizler sadece içsel "fikirlere", "izlenimlere", ya da modern terimlerle dile getirecek olursak "duyu verilerine" doğrudan erişebiliriz (Dupré, 2014: 12).

John Locke bu sorunların ortaya çıkardığı belirsizlik ve kafa karışıklığını gidermek üzere çok bilinen bir imge kullanmıştı. İnsanın anlayışının tıpkı ışık geçirmemecesine kapatılmış bir odaya benzediğini ileri sürdü. Bu karanlık odanın içine küçük bir aralıktan düşen görüntüler dışarıdaki gerçek görüntüleri olsa olsa andırıyor, görüntüsü olmayan şeylerin ise fikirlerini oluşturuyordu (Locke, 2004: 142).

> "[K]aranlık odaya ışığın girebildiği pencereler, benim düşünceme göre, anlık, ışığa tümüyle kapalı olup yalnızca dışarıdaki görülebilir benzerlikleri ya da dışarıdaki şeylerin idelerini içeri bırakan küçük bir aralığı bulunan bir odacıktan çok farklı değildir. Böyle bir karanlık odada çizilen resimler, gerektiğinde kullanılmak üzere düzenli biçimde orada tutulsaydı, bu bütün görme nesneleri ve onların ideleriyle ilgili olarak insan anlığına çok benzerdi." (Locke, 2004: 142).

Descartes ve Locke'un tasarımında büyük bir pürüz vardır. Odaya giren fikirlerin (idelerin) dışarıdaki nesnelerin az çok sadık birer temsili olduğunu varsayabiliriz, ama eninde sonunda bu içsel temsillerin dışsal nesnelere, ya da herhangi bir şeye karşılık gelmesi bir

çıkarsama meselesidir. Doğrudan erişebildiğimiz tek şey olan idelerimiz, bizimle dış dünya arasında geçilmez bir "algı perdesi" oluşturur (Dupré, 2014: 12).

Temsili algı teorisiyle ilgili endişenin, dış dünyadaki fiziksel gerçekliği kavramamız konusunda duyularımızın güvenilir bir rehber olup olmadığını anlamanın zorluğu olduğu söylenebilir. Bir fiziksel gerçekliği hiçbir şekilde doğrudan deneyimleyemezsek ve orada idelerimize uygun düşen bir şeyler olduğunu anlayamazsak böyle bir gerçekliğin var olduğunu kabul etmek için ne tür dayanaklarımız olabilir? İdeler, fiziksel gerçekliğin algılanması için aracılık etmekten ziyade, aşılmaz bir perde -arkasını göremediğimiz bir bariyer- oluşturur ve böylece dış dünyayla ilgili bilgilerle bağımızı kesme tehlikesi yaratırlar. Filozoflar bu durumu algı perdesi sorunu şeklinde adlandırmıştır (Law, 2014: 107-108).

Uzay-zaman düzlemindeki her şeyi algı düzleminde görüyoruz, fakat algı düzlemini uzay-zaman düzleminde göremiyoruz. Böylece algı düzlemi uzay-zaman düzlemini içeren daha geniş bir düzlem olmuş oluyor. Algı, zihnin faaliyetidir. Algıyı uzay-zaman kalıbındaki fiziksel gerçeklikte göremiyoruz. Çünkü algı nesneye değil, özneye aittir. Bir şeyin nesnel olmasının ilk şartı onun uzam içinde olmasıdır ve/veya uzam içinde algılanmasıdır. Uzam içinde olan/algılanan bir şey de (eğer o şey bir hiç değilse) uzamlı bir şey olacaktır. Öznenin bütünüyle nesneye indirgenebilmesi (ve böylelikle ruh ortadan kaldırılarak geriye yalnızca madde kalabilmesi için) kendisini temelcek algı ediminde gösteren şeyin -yani zihnin- uzam içindeki yeri ve hacmi gösterilebilmelidir. Algı "yeri" olan bir şey değildir. Yeri olan her şeyin belirli bir hacmi vardır. Eylemleri uzamsız olan şeyin kendisi de uzamsızdır. Zihinsel gerçeklik uzamsız mıdır? Algımız uzamsız mıdır? Karşımızdaki dünya algımızdadır. Algımız nerededir? Dünyada mıdır? Eğer algımız dünyada ise algımızdaki dünyada mıdır, yoksa

algımız dışındaki bir dünyada mıdır? Algımız dışındaki bir dünyayı biliyor muyuz? Hayır. Öyle ise algımız dünyada olsa bile, algımızdaki dünyadadır. Öyle ise bizim bildiğimiz tek şey algıdır, algıdan başka bir şey bilmiyoruz; madde adını verdiğimiz şey de aslında bir algıdır. Öyle ise algı perdesini nasıl aşacağız?

Cogito kendini aşan bir gerçekliğe geçememekte ve kendi içinde kalmaktadır. Solipsizmin çemberinden çıkmanın bir yolu yok mudur? İdelerden nesnelere doğrudan adım atamıyor, sıçrama yapamıyorsak; arada aşılmaz bir uçurum buluyorsak, dış dünyanın gerçekliğini nasıl garanti edeceğiz?

Solipsizm fazla insanın zihninde yankı bulmaz. Zira bu evreni tastamam yaratıp, var edip, ayakta tutan bir zihnin gücü, kudreti ve bilgeliğinin karşısına yine aynı zihnin şapşallığını koymak gibi cüretkar bir iddiada bulunur. Şöyle ki, bütün ince detayları, düzenliliği, sağlamlığı, kurallılığı ve çarpıcılığı ile bu evreni var eden muhteşem bir zihnin; bütün bunları becerip de bu evreni nasıl ve neden yaratmakta olduğunu bilmemesi hatta onu kendisinin yarattığından bile bihaber olması hiç de makul olmayan bir iddiadır ve böylesine saçma hatta çocukça bir iddiaya inanmak için hiçbir mantıklı sebep yoktur. Dolayısıyla solipsizmi ciddiye almak güçtür.

Solipsizm ancak 'kartezyen özne'den hareketle temellendirilirse geçerli bir iddia olma hüviyetine kavuşabilir, bu da ancak kısa bir süreliğine mümkün olur. Özne ya da zihin, uzamsız değilse, yani bir kartezyen özne değilse; onun, özü düşünmek olan bir töz olması söz konusu olmayacaktır. Böylece onu ayakta tutan uzamlı bir varlıktan söz etmemiz gerekir ki, bu da varlığın zihnin dışına taşması anlamına gelir. Böyle bir durumda ise solipsizm savı

çöker. Şu halde; özne, bir kartezyen özne olmalıdır, bir uzamsız töz olmalıdır ki; solipsizmin imkanı tartışılabilsin.

Ben tek varlık, tek gerçeklik, tek töz ve tek zihin olarak varsam; ve özüm de düşünmekse, bilmekse; benim eylemim bana aşikar olmalıdır. Diğer bir deyişle, her şey bilincimde olmalıdır, bilgim dahilinde olmalıdır. Yaptıklarımı, ettiklerimi (yani eylemlerimi) ya da bildiklerimi, düşündüklerimi; benden saklayan, bilinçaltıma iten ne dışsal, ne de içsel bir sebep olamaz. Dışsal bir sebep olamaz, çünkü benden başka hiçbir şey yoktur; içsel bir sebep olamaz, çünkü eylememin mutlak ilkesi 'bilmek'tir.

Maddi bir bedene, bir beyne sahipsem ya da bir Tanrı varsa; bilinçaltımda benden habersiz bazı şeyler gerçekleşebilir veyahut da rüya görmeye karar vermeden rüya görebilirim, farkında olmadan bir rüya alemi yaratabilirim (ya da beyin veya Tanrı onu benim adıma, benim yerime yaratır ve bana ise yalnızca ona şahit olmak kalır). Ancak ne bir beynim, ne bir Tanrı varsa; benim zihnimde benden habersiz olarak bir şeyler yaratacak kim kalır geriye? Ben tek varlıksam, ben ayrıca tek "nedenim" demektir. Benden başka hiçbir "neden" olamaz, bu da demektir ki benden başka hiçbir şey herhangi bir şeye neden olamaz (çünkü benden başka hiçbir şey yoktur). Ayrıca ben bir zihin olarak, "yönelimsellik" sahibiyim. Ben eylemime yönelirim, çünkü ben eylemimi "yaratırım", ben eylemimi "bilirim". Yarattığıma yönelmememem, yarattığımı bilmemem; söz konusu dahi olamaz. İşte bu yüzden ben evreni yaratıyorsam; evreni yarattığımdan, yaratmakta olduğumdan bihaber olmam imkansızdır. Çünkü, bir zihin olarak benim, bir eylemi yapmamın temel ve kaçınılmaz şartı; yaptığım eylemin bilincinde olmamdır.

Bir töz olarak var olan ve kendisinden başka hiçbir şey var olmayan bir zihin, bir şeyi bilmeden, fark etmeden yapamaz. Zira böyle bir yaratıcı zihnin hem varoluş ilkesi, hem de eylemde bulunma ilkesi; düşünmektir, bilmektir. Bir şeyi bilmezse, o şeyi kontrol edemez. Çünkü onun her eylemi bir bilme eylemidir, bir düşünme eylemidir. Düşünmek ve bilmekten başka eylemi olmayan bir şey; düşünmediği ve bilmediği halde herhangi bir eylemde bulunamaz.

> "Elbette, düşüncemin önüne çıkan ve tam anlamıyla ve dolaysızca duyduğum tek şey olan bütün bu niteliklerin zihnimdeki idelerini gözden geçirince, hiç de sebepsiz olmayarak, düşüncemden tamamen ayrı şeyler, yani o idelerin çıktığı şeyleri, duyduğumu sanıyordum; zira bunların düşünceme benim rızam aranmadan geldiklerini yaşantılarımla biliyordum; öyle ki, ne kadar istersem isteyeyim, duyu organlarımdan birinin önüne çıkmadıkça hiçbir nesneyi duyamıyor, çıktığı zamansa hiçbir şekilde duymamazlık edemiyordum. Ayrıca, duyularla edindiğim ideler, düşünürken kendi tasarladıklarıma ya da belleğime kazınmış olarak bulduklarıma göre çok daha canlı, net ve kendi tarzlarında daha seçik olduklarından, benim zihnimden türemiş olamazlar gibi görünüyordu; dolayısıyla zorunlu olarak zihnimde başka şeyler tarafından meydana getirilmiş olmaları gerekiyordu." (Descartes, 2007a: 70).

Böylece solipsizm iddiası geçersiz olur. Evreni yaşıyorsam, algılıyorsam, biliyorsam; tamamen idelerden müteşekkil de olsa Evren vardır. Onu yaratan ben değilsem; onu yaratmakta olduğumu, dahası nasıl ve neden yaratmakta olduğumu bilmiyorsam, ben Tanrı da değilim, tek varlık da değilim. Çünkü benim "neden" olmadığım bir şey karşıma çıkıyor: Evren. Onu ben yaratmıyorum, bundan eminim. Bir yandan bütün evreni yaratıp ayakta tutacak kadar bilge ve zeki, öte yandan da evreni ben yaratıp ayakta tuttuğum halde bunu neden ve nasıl yapıyor olduğumu bilemeyecek kadar cahil ve şuursuz olamam. En mühimi, varolan tek varlık bensem ve olan biten her şeyin tek etkin nedeni benim düşüncemse; evreni de ben ayakta tutuyorsam, yani bu benim bilincimin işiyse; bilincimin yaptığı bir işin

bilincinde olmamam söz konusu olamaz.

Descartes'ın asıl korkusu dışımda bulunan nesnelerden gelir gibi görünen idelerin, söz konusu nesnelere benzer olup olmadığı hatta dışımda idelerin kendilerinden türediği nesnelerin mevcut olup olmadığı idi. Ben doğrudan doğruya nesnenin kendisini algılayamıyorsam; benim muhatap olduğum evren idelerden müteşekkildir. Bu ideleri yaratanın ben olduğum iddiası -yani solipsizm iddiası- çöktükte, bu idelerin dışımdaki birtakım nesnelerden türediği iddiası zaten kendiliğinden doğrulanmış olmaz mı? Hayır. Maalesef mesele bundan çok daha karmaşıktır. Solipsizm engelinin aşıldığı kabul edilebilir ve fakat bir engeli aşınca karşımıza bir başka engel çıkar: İmmateryalizm.

3.4 Kartezyen Özne ve İmmateryalizm Problemi

"Kartezyen tiyatro"da evren, bir oyundur ki, zihnimizde kurulan bir sahnede oynanır ve o oyunda ideler rol alır. Sahne de, oyun da, oyuncular da uzamsız tözün bir ögesi olarak bulunur ve uzamsız bir düzlemde varolurlar. İdeler aleminden nesneler alemine adım atmanın bir yolu yoktur. Uzamsızlık düzlemi ile uzam düzlemi arasında bitimsiz bir boşluk vardır. Zira bunlar ayrı birer düzlem olmanın da ötesinde ayrı birer boyutturlar. Uzam uzamsızlığa nasıl sığdırılabilir veya uzamsızlık uzama nasıl sabitlenebilir?

Biz, bir dünya içinde yaşar, onu algılar ve ona ilişkin inanışlar oluştururuz. Bu şekilde, dış dünyayı bildiğimizi iddia ederiz. "Bilmek" bizimle dış dünya arasındaki bir ilişkidir. Ancak Descartes bu ilişkiden şüphe etmişti. Descartes bu şüphesinden bir şekilde kurtulmuştur. Descartes'ın, kendi felsefesi ile doğru bilgiye ulaşılabileceğinden şüphesi yoktu.

Ancak, bazı felsefeciler, Descartes'ın dış dünyanın varlığının şüphesinden tam olarak kurtulup kurtulmadığı konusunda emin değillerdir (Günday, 2003: 35).

İdelerimiz -nesnelerden türüyorlarsa- nesneler ile bizim aramızda geçilmez bir "algı perdesi" oluşturur. Descartes ve Locke'un anlayışı bizi büyük bir sorunla karşı karşıya bırakır. Zihnimiz kapalı bir kutu gibidir, dışarıdan içeriye ışık sızdırmaz. Şu halde nesneler kendi kopyalarını nasıl olup da kutunun içine bırakıyorlar? Nereden geliyor bu ideler? Doğrudan doğruya nesnelere erişemiyorsak, elimizde olan tek şey idelerse; bu idelere asıllık eden birtakım nesnelerin olduğunu nasıl ve nereden bileceğiz?

> "Eğer balmumunu görmekte oluşumdan onun mevcut ve var olduğu yargısına varıyorsam, yine onu görüyor olmamdan, hem de daha büyük bir açıklıkla, benim de 'ben' ve var olduğum sonucu çıkmaz mı? Zira görmekte olduğum şey gerçekte balmumu olmayabilir, hatta herhangi bir şey görmek için gözlerim de olmayabilir; fakat gördüğüm ya da (benim için ikisi bir) gördüğümü sandığım zaman, o sanan 'ben'im bir şey olmamaklığım olanaksızdır." (Descartes, 2007a: 29-30).

Descartes yukarıda "gördüğüm ya da (benim için ikisi bir) gördüğümü sandığım zaman" derken bir şeyin kendisini görmekle onun idesini görmek arasındaki ayrımın üzerinde durmadığını, zira algıladığımızın asla dışarıda olan (veya olabilecek olan) bir maddi bir töz ya da maddi nesneler değil de zihindeki ideler olduğunu belirtmiş olmaktadır. Bir şey gördüğümü sanmışsam, bir ide algılamışımdır; bu ide dışarıdaki bir nesneden türemiş olsa da olmasa da onun "ide olmaklığı" bu durumdan etkilenmez. Gassendi, Descartes'ın Meditasyonlar'ına karşı bazı itirazlar kaleme almıştır. "Üçüncü Meditasyona Karşı" adlı bölümde şunları söylemektedir:

> “Bundan sonra galiba sadece bazı idelerin bizim dışımızda var olan şeylerden türediğini kuşku konusu etmekle kalmayıp dışımızda herhangi bir şeyin var olup olmadığından da kuşkulanıyorsunuz [...] Sanırım bu yüzden biraz önce de “yeri, göğü ve yıldızları gördüğünüzü değil, yerin, göğün ve yıldızların idelerini gördüğünüzü ve onların da sizi yanıltabileceğini” söylüyordunuz.” (Gassendi, 2007: 103).

Descartes yer, gök, yıldızlar ve duyuları aracılığıyla algıladığı bütün diğer şeylerde açık ve seçik olarak kavradığı şeyin; bu şeylerin zihne yansıyan fikir veya idelerinden başka hiçbir şey olmadığını söylüyor yani “yeri, göğü ve yıldızları gördüğünü değil, yerin, göğün ve yıldızların idelerini gördüğünü” söylüyor. Locke’un söylediği de zaten budur.

Locke bilgimizin ancak idelere eriştiğini söylemiş olsa bile, idelerin dayanağı olan maddi bir tözden açıkça kuşkulanmamıştır. Bunu yapan Descartes olmuştur. Descartes büyük bir özenle maddeyi ortadan kaldırarak geriye yalnızca kendisini, yani uzamsız bir töz olarak kartezyen özneyi bırakıyor. Sonra ise maddeyi yeniden yaratmayı deniyor, ancak onu yeniden yaratırken gösterdiği başarının onu yok ederken sergilediği başarı kadar göz alıcı olduğu söylenemez. Hatta açıkça söylemek gerekirse maddeyi bir kez yok ettikten sonra onu yeniden yaratmayı pek başaramıyor.

Şimdi elimizde yalnızca idelerin bulunduğu ve maddenin varlığından açıkça kuşku duyulduğu bu noktada lafı Berkeley'e getirmek yerinde olacaktır. George Berkeley, 1685 yılında, İrlanda'nın Kilkenny kenti yakınlarındaki Kilcrin'de doğdu. İrlanda'nın şüphesiz en önemli düşünürlerinden biridir. Aynı zamanda Locke ve Hume ile birlikte Britanya'nın da en önemli üç ampiristinden biri olarak kabul edilir (Law, 2014: 108).

18. yüzyıl İngiliz felsefesi içinde yer alan ve düşünceleri dinsel ve metafizik bir renk

taşıyan Berkeley, felsefede maddenin varlığını reddetmesi nedeniyle önemlidir. Onun bu yaklaşımına, immateryalizm (maddesizcilik) adı verilmektedir (Günay, 2010: 27).

İmmateryalizm, maddenin veya maddi nesnelerin gerçekten var olmadığını, fakat sadece zihinlerin ve zihindeki idelerin var olduğunu öne süren idealist görüştür. Berkeley tarafından 18. yüzyılda idealizmin bir şekli ya da formu olarak öne sürülmüş olan söz konusu maddesizcilik öğretisi, gerçekten var olanın sadece zihin veya ilahi ve bireysel ruhlar olduğunu, maddi nesnelerin bağımsız bir varoluşa sahip olmayıp insan zihnine tabi bulunduğunu ifade eder (Cevizci, 2014: 285).

Berkeley'e göre, nesnelerin bilincimiz dışında bağımsız bir varlıkları olduğunu kabul etmek bir çelişmedir. Çünkü böyle bir kabul, nesnelerin tasarımlanmadan, düşünülmeden de var olduklarını ileri sürmek anlamına gelir. Dışarıdaki nesnelerin varlıklarını düşünmeye ne kadar uğraşırsak uğraşalım, incelediğimiz hep kendi idelerimizdir (Günay, 2010: 27).

> "Issız bir yerdeki bir ağacı düşünüyordum; onu görecek kimse yoktu; böylece hiç algılanmayan ve düşünülmeyen bir ağaç tasarladığımı sandım, oysa bu sırada onu bizzat kendim tasarlamakta olduğumu düşünmedim. Ama şimdi açıkça görüyorum, bütün yapabileceğim şey kendi zihnimde fikirler meydana getirmekten ibarettir. Gerçekten de, ben kendi kafamda bir ağaç, bir ev ya da bir dağ fikri tasarlayabilirim, ama bütün yapabileceğim bu kadardır işte. Bu da, onları bütün ruhların bütün zihinleri dışında var olarak tasarlayabileceğimi ispatlamaktan uzaktır." (Berkeley, 1996: 49-50).

Berkeley en çok, şaşırtıcı savı ile bilinir: "madde diye bir şey yoktur; zihinler ve düşünceler vardır, başka da bir şey yoktur." Berkeley felsefesi ve dünyanın sonuçta zihinsel olduğunu öne süren herhangi bir felsefe, idealizm olarak bilinir. Onun karşıtı olan, var olan

yalnız maddedir diyen öğreti de materyalizm olarak bilinir (Hayden, 2013: 73-74).

Şüpheciler, görünüş ile gerçeklik, algı ile algının konusu veya nesnesi arasındaki temel, ortadan kaldırılamaz veya arası doldurulamaz uçurumdan hareketle, algının nesnesi olan, onun gerisinde veya altında yatan bir şeyin olmadığını ileri sürmenin de pekala savunulabilir bir şey olduğu tezine, yani Berkeley'in varlığı algıya indirgeyen tezine (esse est percipi: varlık algıdır) geçebilirlerdi. Ancak bunu yapmamaktadırlar; çünkü bütün Antik Çağ filozofları gibi onlar da varlık-bilgi, nesne-özne ilişkileri konusundaki görüşlerinde tamamen realisttirler. Dolayısıyla algılanan şeyin arkasında hiçbir şeyin olmadığı, olmayabileceği, ancak algılarımızın varlığından emin olduğumuz veya onların varlığını tasdik edebileceğimiz yönünde daha radikal, tam anlamında öznelci ve modern çağda Berkeleyci öznel idealizmin ortaya çıkmasıyla kendini gösterecek olan görüşü 'benimsemek' onlara oldukça uzak bir kelimedir (Arslan, 2008: 453).

Berkeley, temelcek Locke'un argümanlarını kendisine çıkış-noktası olarak almış olarak görünür. Bu yüzden, Berkeley'in düşünceleri ele alınırken genellikle bir başkasının değil de Locke'un onun üzerindeki etkisine vurgu yapılır. Berkeley'in kendisi doğrudan doğruya Descartes'tan etkilenerek, ondan ilham alarak eserini yazdığını, düşüncesini kurguladığını hiçbir yerde ifade etmez. O, Locke'a vurgu yapar. Locke, gerçekten de Descartes ile Berkeley arasında bir köprü olmuş olabilir; ancak bir köprü olmuşsa bu oldukça "kısa" bir köprüdür. Hatta ben Berkeley idealizminin tohum halinde de olsa kartezyen felsefe içerisinde bulunduğunu düşünüyorum.

Berkeley sistemini kurarken çıkış-noktası olarak Locke'u almış olsa da Descartes'ın

düşüncelerinin immateryalizme daha temelli bir katkı yaptığından şüphe yoktur. Locke, nesnelerin kendilerini değil de onların zihnimizdeki kopyalarını (idelerini) algıladığımızı söylüyordu. Locke'un empirizminden hareketle Berkeley ise, onun bu düşüncesini idealist bir temele dayatarak immateryalizmi kurmuştur. Lakin Berkeley'in Locke'un düşüncesini idealist bir temele dayatmasını mümkün kılan şey her şeyden önce kesinlikle 'kartezyen özne'dir. Çünkü kartezyen özne, uzam ve madde gibi algıdan bağımsız olarak dış dünyada var olduğu öne sürülen her türlü şeyden tam olarak bağımsız kılınmış, her türlü maddi dayanaktan arındırılmış kendinde-kaim ve kendinde-tinsel bir öznedir. Bu olmadan, Locke'un düşüncesini idealizme dayatmak mümkün olmaz. İdeler madde tarafından ayakta tutulan fiziksel bir zihinde değil, ancak Descartes'ın maddeden bağımsız uzamsız tözü olarak 'tinsel bir zihin'de bulundukları takdirde onların altından maddi bir tözü kaldırıp atmak mümkün olur.

Descartes Felsefenin İlkeleri adlı eserinde, metafizik ile ilgili konuları, "İnsan Bilgisinin İlkeleri" adlı birinci bölümde ele almaktadır. Berkeley'in immateryalizmini vaz ettiği eserinin adı da "İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine"dir. Bu iki metin isim bakımından benzer olmanın ötesinde ele alınan konular bakımından da büyük ölçüde paralellik gösterirler. Berkeley, algımızın bize yalnızca ideleri vediğini, fakat algımızdan bağımsız bir maddi kendilik olarak idelerin nedeni olan nesneler tarzında şeylerin bilgisine sahip olmadığımızı savlamaktadır.

Çoğunlukla idealizmin temeli ve aynı zamanda zihin-beden probleminin kaynağı olarak ele alınan, Meditasyonlar II'de sunulan Descartes'ın "Düşünüyorum, öyleyse varım" argümanı temel felsefi argümanlardan birisidir (Bruce ve Barbone, 2015: 195).

Kartezyen Düalizm varlığı ortadan maddi ve tinsel olarak ikiye böldüğünü görüyoruz ve Descartes idelerin kendi istememden bağımsız olarak karşıma çıkıyor olmasının bu idelerin maddi bir temeli olduğuna (yani bu idelerin maddi cisimlerden türediğine) ilişkin bir delil olarak sunulmasına karşı çıkıyor. Zihnin kendisi uzamsız olduğundan, zihnin eylemleri de uzamsız olmak durumundadır, yani Descartes'a göre bilme ya da algılama gibi eylemler uzamlı eylemler olarak kabul edilemez. Bilme ve algılamanın konusu olan ideler de bu yüzden uzamlı şeyler değillerdir. Nesnenin kendisini değil de idesini biliyor ve algılıyorsak; uzamsız olan bu ideleri, algımızdan bağımsız olarak kendinde-uzamlı olan maddi cisimlere nasıl bağlayacağız? Berkeley de bu noktaya işaret etmektedir. Mademki dışarıda bulunan kendinde-uzamlı maddi cisimleri değil de onların uzamsız idelerini algılıyoruz, bu idelerin gerçekten de dışarıda algımızdan bağımsız olarak bulunan kendinde-uzamlı maddi cisimlere ait olduklarını nereden bileceğiz? Bu çok büyük bir açmazdır.

Descartes cogito sayesinde maddi imlemlerden ve mekanizmin ağından tamamen sıyrılmış/kurtarılmış bir ruh tanımlaması yapar. Böylece Descartes, belki de tinsellik ve idealizm için tarihte hiçbir idealistin bulamamış olduğu kadar sağlam bir dayanak bulur. Kendini düşünen öznenin, kendini düşünürken, yani kendisinin farkındayken (maddi ve uzamsal şeyler başta olmak üzere) başka hiçbir şeyi fark ediyor olması gerekmediğinden hareketle; ruhun varlığını maddi bir bedene veya başka herhangi bir uzamlı şeye dayandırmamızın yalnızca temelsiz bir sanı olduğunu iddia eder. İşte bu, felsefe tarihindeki en önemli dönüm noktalarından birisidir. Berkeley idealizmini mümkün ve geçerli kılan temel düşünce de bu olmuştur. Bu düşünce olmaksızın Berkeley idealizmi ayakta duramaz. Berkeley'in sistemini tuğlalardan inşa edilmiş bir saray olarak düşünsek, o sarayın tuğlalarını

ayakta tutan harç cogito’dur. Cogito’yu çekip çıkarsak sistem olduğu gibi yıkılır, kendi üzerine çöker.

Ne var ki Berkeley Descartes'ın felsefesini beğenmiyor ve sık sık eleştiriyordu. Bir filozof olarak Berkeley üzerindeki başlıca etki doğallıkla Locke'un yazılarıydı. Locke'a büyük saygısı vardı (Copleston, 1998b: 58). Locke, ideler üzerine Descartes'tan daha detaylı bir inceleme yapar ve ideleri sınıflandırır. Herhalde Berkeley'in, sistemini kurarken yararlandığı şeyler içinde Locke'ta bulup da Descartes'ta bulamadığı yegane önemli şey de budur.

Locke'a göre; büyüklük, sayı, şekil ve hareket gibi nitelikler, ona göre, kendilerinde bulundukları nesnelerden ayrılmaz olan niteliklerdir. Onlar olmadığında cisimler de olamaz. Oysa renk, ses, koku ve tat benzeri ikincil nitelikler nesnelerin kendilerindeki hiçbir şeye karşılık gelmez. Söz konusu nitelikler, çeşitli birincil niteliklerin insanda duyumlar üretme gücünden ibarettir. Başka bir deyişle, şeylerin birincil niteliklerinin zihinlerimizde ikincil niteliklerin idelerine tekabül eden duyumlara neden olduğunu öne süren Locke'a göre, birincil niteliklerin ideleri onları fiilen vücuda getiren şeylere tekabül eder. Oysa ikincil niteliklerin ideleri, var olan şeyler tarafından meydana getirilmelerine rağmen, öznel olup, nesne ya da cisimlerdeki hiçbir şeye benzemez (Cevizci, 2010: 158).

Mesela Locke'a göre yuvarlaklık bir birincil niteliktir. Elma hem kırmızı hem de yuvarlaktır. Elmanın kırmızılığı, elmanın bizim içimizde belirli bir düşünce üretme gücünden oluşur, fakat bu elmanın yuvarlaklığı için geçerli değildir. Evet, bu elma bizde yuvarlaklık düşüncesini oluşturma gücüne sahiptir ve ona baktığımızda yuvarlak görünür. Yine de nesnenin böyle bir gücü olmuş olsa da yuvarlak oluşu bu güçten kaynaklanmaz. Herhangi bir

nedenden dolayı kare gibi görünse de elma hala yuvarlaktır. Locke'a göre şekil, boyut, adet ve konum birincil niteliklere birer örnektir. Bizde nasıl bir etki bırakırlarsa bırakсınlar, bunlar fiziksel nesnelerin sahip olduğu, zihinden tamamen bağımsız niteliklerdir (Law, 2014: 92).

Locke'a göre nesnelerin birincil niteliklerine ilişkin idealarımız, nesnelerin içindeki niteliklere benzer. Ancak bu, ikincil nitelikler için söz konusu değildir. Kırmızı elmanın yüzeyinde, benim kırmızı ile ilgili düşüncemle benzeşen hiçbir şey yoktur (Law, 2014: 92-93).

Locke'a göre eğer görecek gözler, işitecek kulaklar, koku alacak burunlar ve tat alacak diller olmasaydı, o durumda bütün renkler, sesler, kokular ve tatlar, bizim onları düşündüğümüz anlamda, yok olur giderlerdi ve kendi nedenlerine indirgenirlerdi (Hayden, 2013: 49).

Locke'un birincil nitelikler ile ikincil nitelikler arasında yaptığı ayrımdan yola çıkarak maddi tözün var olmadığını kanıtlayan Berkeley, ikincil nitelikler için söz konusu olan özelliklerin birincil nitelikler için de geçerli olduğunu iddia etmektedir. Berkeley'e göre birincil nitelikler de, özsel olarak nesnelerin kendilerine ait olmayan ikincil niteliklerle aynı yapıdadırlar. Locke'un nesnelerin asli özellikleri olmak bakımından birincil nitelik olarak ele aldığı yer kaplama, katılık, hareket ve şekil gibi özellikler Berkeley için; tat, koku veya renk gibi duyumları kişilere göreli olan ikincil nitelikler kadar özneldir. Locke, ikincil niteliklerin kendilerini algılayan bir zihin olmaksızın var olmadıkları konusunda Berkeley ile aynı fikirdedir. Ancak Berkeley, bir adım daha atarak Locke'un zihinden bağımsız olarak var olduklarını öne sürdüğü birincil niteliklerin de varoluşlarını kendilerini algılayan zihne borçlu olduklarını belirtir. Ona göre rengin, tadın veya kokunun sadece zihinde var olduklarına dair

tüm kanıtlar, yer kaplama, hareket ve şekil gibi nitelikler için de geçerli olmak durumundadır (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 319; Berkeley, 1998: 40-44).

Bizim doğrudan sadece kendi zihinsel içeriklerimizi (ideleri) bilebileceğimiz konusunda Locke ile aynı konumda yer alan Berkeley, bu kez Locke'un realist bakış açısıyla sıyrıldığı solipsizmden kurtulmak istemez. Böylelikle zihinsel içeriklerimizi oluşturan niteliklerin dayanağı olan ve duyuma neden olan maddi tözün var olmadığını kanıtlar (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 320).

Descartes şeylerde açık ve seçik olarak kavradığı şeyin; bu şeylerin zihne yansıyan fikir veya idelerinden başka hiçbir şey olmadığını söylüyor, yani "yeri, göğü ve yıldızları gördüğünü değil, yerin, göğün ve yıldızların idelerini gördüğünü" söylüyor (Descartes, 2007a: 32). Locke'un söylediği de zaten budur ve Berkeley de, Locke'un bu düşüncesinden etkilenerek immateryalizmi geliştirmemiş miydi? Halbuki Locke'un bu düşüncesi, aslında, Descartes'ta da aynen vardır. Descartes, kafasındaki idelerin, kendisi dışındaki bazı şeylerden türediğini bilmediğini, buna yalnızca inandığını ifade ediyor, yani bu yargısının bir bilgiye dayanmadığını söylüyor (Descartes, 2007a: 35). Berkeley'in eserinde de aynı vurguyu görmek mümkündür. O da madde diye bir şeyin var olduğunu bilmediğimizi, algımızın bize böyle bir şeyin varlığına ilişkin herhangi bir ide vermediğini söylemektedir.

Gördüğüm rüyalarda kendimi hep bedenimle birlikte görürüm. Rüyalarımda da elimin, kolumun, bacaklarımın olduğunu görür ve bunların uzamlı olduğuna inanırım, dahası bunların uzamlı olduğunu yaşar ve hissederim (Ancak uyanıp da gözlerimi açtığım zaman; ellerim, kollarım ve bacaklarım birdenbire kaybolur, bedenim ortadan kalkar. Bu dünyadaki bedenimi

algılamaya başlar ve ona uyum sağlamaya çalışırım), yani uzam ya da uzam duygusu uykuya dalınca kaybolan ya da yok olan bir şey değildir. Bu da, uzamın kendini temelcek maddede gösteren bir gerçeklik olmasının zorunlu olmadığını, yalnızca tinsellikte algılanan ve yaşanılan bir gerçeklik olarak da var olabileceğini gösterir. Uzam, maddenin uzamı değildir, uzam öznenin uzamıdır, yani evrene bakıp: "benim karşımda gerçekçi, inandırıcı bir uzam var, öyle ise bu maddi bir şey olmalıdır" demek kadar saçma bir şey olamaz. Uzamın gerçekçi ya da inandırıcı olması, onun maddiliğinin kanıtı değildir, rüya aleminde veya hayal aleminde bize kendisini gösteren ve bize kendisini yaşatan uzamın da son derece gerçekçi ve inandırıcı bir uzam olduğunu biliyoruz.

Rüyadayken hiç durup da 'bu uzam hiç de gerçekçi değil' diye düşündüğümü hatırlamıyorum. Peki uykumdaki uzam maddidir de, ben uyanınca maddesini kayıp mı eder? Evrensel uzamın gerçekçi ya da inandırıcı olması bize onun özüne dair hiçbir şey söyleyemez. Demem o ki; şayet bir 'uyanma' olmasa, bir rüyanın içinde sonsuza kadar yaşayabilir ve onun gerçek olmadığından asla kuşku duymayabilirdik ve rüyada (yani zihnimizde) yaşadığımız evrenin 'gerçek' olduğuna, 'var' olduğuna, 'maddi' olduğuna kesinlikle inanır, öyle olmayacağına ihtimal bile vermezdik. Ben de zaten işte tam da bunu söylüyorum; bu evren de özünde/tözünde bir rüya, bir hayal olabilecek bir şey olmasına rağmen, onun gerçekçi ve inandırıcı olmasına istinaden madde diye bir şeyin ya da bir tözün var olması gerektiği çıkarımında bulunma yoluna neden gidiyoruz? 'Gerçek olan'ın ya da 'gerçekçilik sağlayan'ın illa madde mi olması gerekir? Bu başka bir şey olamaz mı?

Bilginin kendisi temelcek kartezyen öznede temellenmiş olunca, karşımızdaki dünya da özne için ancak bir “bilgi” olur (çünkü ideler zihinsel içeriklerdir), yani dünya karşımızda

ancak bir bilgi olarak vardır. Rüyalarımızda gördüğümüz nesneler birer madde olarak mı vardırlar? Madde olduğunu düşündüğümüz bir şey ile (yani bir beyin ve/veya beden ile) ayakta durduğunu düşünsek bile, rüyada görülen 1 metre küp hacmindeki bir kaya gerçekten de bir metre küp maddeden mi oluşur? Yoksa o yalnızca bir hayal midir? Rüyamızda gördüğümüz kaya idesinin izine beyinde rastlanabilir mi? Rastlandı diyelim. O kaya idesinin beynimizde kapladığı yer gerçekten de 1 metre küp olmayacaktır, öyle değil mi?

Uykudaki nesneleri uyanıklıktaki nesnelerden ne ayırır? Elbette madde.. Yani uyku nesnesindeki 1 metre küplük kaya gerçekten de 1 metre küplük maddeden oluşmamıştır. Öyle değil mi? Uyurken de karşımızda nesneler var, uyanıkken de; birincisine rüya nesnesi diyoruz, ikincisine duyu nesnesi.. Mesela neden bir İbn Arabi gibi çıkıp da "alem bir hayaldir" demiyoruz? Evreni rüyadan ne ayırıyor? Elbette ki yine madde! Peki madde nedir? Nesnede olmayıp da maddede olan nedir? Nesnenin kendisini neden madde olarak görüyoruz? Neden rüya nesnesini madde olarak görmüyoruz da duyu nesnesini madde olarak görüyoruz? Nedeni basit.. Duyu nesnesi, rüya nesnesinden daha çarpıcı ve daha gerçekçidir. Biz de bu gerçekçilik ve çarpıcılığın nedeni olarak maddeyi görüyoruz. Berkeley işte tam bu noktaya itiraz ediyor. Aslında diyor, algımızda bulunması itibariyle birer ide olan bu şeyler (yani dış dünyanın nesneleri) varoluşları algılanmaktan ibaret olan şeylerdir. Madde algımızdan bağımsız olarak var olduğunu kabul ettiğimiz bir şey olduğu için, böyle bir şeyin varlığına ilişkin algımızda hiçbir bilgi bulunmamaktadır.

Descartes'ın tabiriyle konuşursak "uyku ile uyanıklık arasında bir belirti", yani tözsel bir belirti ya da daha doğru bir deyişle tözsel bir ayrıma ilişkin herhangi bir belirti "algılayamadığımıza" göre (zira töz asla algının konusu değildir) duyulur nesne ile duyulur

uzam arasında olduğunu varsaydığımız zorunlu örtüşmenin güvenilirliği de bütünüyle yitmiş, ortadan kalkmış olur. Bir nesne, bize kendisini takdim ettiği uzam ölçüsünde uzam kaplamıyorsa (ki rüyalarda karşılaştığımız durum tam da budur) duyulur dünyanın nesnesinin bize kendisini takdim ettiği uzamdan daha az (ve belki de sıfır) uzam işgal edip etmediğini gerçekten nasıl bilebiliriz? Böylelikle uzam ile cisim arasındaki ortaklık sözleşmesi iptal edilmiş olur. Çünkü rüyamızdaki gördüğümüz 1 metre küp hacmindeki kayanın 1 metre küplük uzamı -ancak uyanma anındaki farkındalık sayesinde idrak edebildiğimiz üzere- ona ihanet etmiştir, yani aldatılmaktayızdır!

Öte yandan, beynimizi ve rüyamızda gördüğümüz kaya idesinin (şayet varsa) fiziksel izini gören bir özne olarak kendi zihnimizi beynimizin neresinde göreceğiz? Hiçbir fiziksel kanıt, bizim birer kartezyen özne, yani birer uzamsız töz olmadığımızı ortaya koyamaz. Beynimizi zihnimizde görebiliriz, ancak zihnimizi beynimizde göremeyiz. Zihnimizi bir gün beynimizde görsek bile, zihnimizi kendisinde göreceğimiz beynin kendisi de ancak ve ancak "zihnimizdeki beynimiz" olarak var olmuş ve algılanmış olacaktır. Böylece beynin ya da beyindeki fiziksel izin de aslında uzamsız bir töz olarak zihnin içindeki uzamsız ideler olmadıklarını göstermek imkan ve ihtimal dahilinde olmayacaktır. Tüm bunlar, bize hem Cogito'nun ne denli sağlam olduğunu hem de Descartes ile Berkeley arasındaki ilişkinin ne denli köklü bir ilişki olduğunu gösteriyor. İmmateryalizmi, Kartezyen Özneden; Berkeley'i de Descartes'tan ayırmanın bir yolu yoktur.

Berkeley "var olmak algılanmış olmaktır" der. Bunu demekle evrenin madde tarafından değil de zihin tarafından kurulmuş olduğunu anlatmak istiyor. Kendisi eserinde zihin derken herhangi bir insan zihnini ya da Tanrı'nın zihnini değil de genel olarak zihni kast

ettiğini belirtiyor. Böylece meseleyi tamamen algı düzleminde ele almış oluyor. Evrenin zihinde olmadığını, algımızdan bağımsız olarak var olduğunu nasıl kanıtlayabilirim? Berkeley, maddeyi en kesin ve kararlı biçimde reddeden bir düşünürdür. Ancak gene de bu kapıyı ona önemli ölçüde Descartes açmıştır. Çünkü onun kuşkuculuğu, dış dünyanın varlığını daha baştan ciddi biçimde sorguluyordu ve madde diye bir şeyin var olduğuna henüz kanaat getirmemişken dahi kartezyen özne kendi uzamsızlığında varlığa çoktan temel atmıştı.

Düşünen bir şey olarak ben, düşüncemi kullanarak uzamdan kuşkulanırım. Böylece uzamın gerçekliğine gölge düşürürüm, ancak sırf uzamın gerçekliğine gölge düşürmüş olmam yüzünden benim gerçekliğime de gölge düşmez. Böylelikle 'ben' ile 'uzam' arasında kalın ve koyu bir çizgi çekilir. Uzam artık benim için 'yabancı-olan'dır. O benim türümden değildir ve bana karşıt bir gerçekliği ifade eder, ki onun bir gerçekliğe sahip olup olmadığı da kesin olarak belli değildir. Uzamın bu gerçekliği halihazırda yalnızca "olası bir gerçeklik"tir, henüz benim gibi sağlam ve sarsılmaz bir gerçeklik statüsüne kavuşamamıştır. İşte bu yüzden, zihnimdeki idelerden hareketle dış dünyaya doğru bir adım atıp da uzamlı cisimlere ulaşamam, çünkü oraya çıkınca ayağımı basacağım bir zemin olup olmadığından bile gerçek anlamda emin değilim.

Berkeley'in sistemini ayakta tutan temel argümanlar Locke'tan değil Descartes'tan gelmektedir. Ancak Descartes ideleri birincil ve ikincil olarak birbirinden ayırmamıştır. Locke ikincil niteliklerin özneden bağımsız olarak var olamayacağını vurgulayınca, Berkeley'e düşen sadece birincil nitelikleri de aynı kervana katmak olmuştur.

Nesnelerin birincil nitelikleri biçim, boyut ve devinimi içerir. Bunlar zihnimizde

nesnelerin asıl özelliklerine benzer düşünceler üretir. Başka bir deyişle, biz yalnızca nesnelerin biçim, boyut ve devinimleri olduğu düşüncesi ile kalmayız; nesnelerin gerçekten biçimi, boyutu ve devinimi vardır. Locke, "Bu nedenle bunlara gerçek nitelikler denebilir. Çünkü bunlar nesnelerde gerçekten vardır," diye yazar (Hayden, 2013: 48).

Nesnelerin ikincil nitelikleri renk, tat ve kokuyu içerir. Onları birincil niteliklerden ayıran şudur: Bu nitelikler duyularımızı etkiler ve böylece, asıl nesnelerin gerçek özellikleri ile bir benzerlik taşımayan düşünceleri üretirler. Örneğin, ben bir kartopuna bakarken benim zihnimdeki beyazlık düşüncesi kartopunun içinde bulunamaz (Hayden, 2013: 48-49).

Dolayısıyla Locke'a göre şekil, boyut, adet, hareket ve diğer birincil nitelikler söz konusu olduğunda temel olarak görüntüler yanıltıcı değildir. Aynen göründükleri gibi, nesnelerin gerçekten de eni, boyu, şekli, konumu adedi vardır ve uzayda yer tutarlar. Ama iş renk, koku ve tada geldiğinde görüntüler yanıltıcıdır. Bir kaşık şekerin tadına ilişkin benim görüşüm farklı olabilir. Sonuçta "dış dünyadaki" her şey boşlukta salınıp duran minik parçacıklardan başka bir şey değildir (Law, 2014: 93).

Ancak Berkeley bu noktada Locke'tan kesin olarak ayrılır. İdelerimizin nedeni boşlukta salınıp duran minik parçacıklar veya başka herhangi bir maddi şey değildir. İdeler ile maddi nesneler arasında bir neden-temsil ilişkisi olduğunu düşünen Locke'dan farklı olarak Berkeley için maddi nesneler, idelerin nedeni olamazlar. Oysa Locke, fiziki nesnelerin idelere neden olduğu, idelerin ise fiziki nesneleri temsil ettiği anlayışını benimsemiştir. Bu bakımdan Locke'dan farklılaşan Berkeley, idelerin nedeninin madde değil, fakat Tanrı olduğunu iddia eder. Bu argümanla Berkeley, bir kez daha hiçbir idenin zihin dışında var olmayacağını

kanıtlar (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 322).

Descartes, kartezyen özne ve/veya onda bulunan ideler vasıtasıyla bir dış dünyaya, dış dünyanın cisimlerine ulaşamayınca bir başka töze başvuruyor ve Tanrı'yı yardıma çağırıyor, yani doğrudan doğruya maddenin varlığını kanıtlamayı başaramadığı için Tanrı fikri dolayımıyla bunu kanıtlama girişiminde bulunmaya mecbur kalıyor. Berkeley ise tam tersini yapar. Dış dünyanın, dış dünyanın cisimlerinin var olduğunu garantilemek için değil, var olmadığını garantilemek için Tanrı'yı yardıma çağırır.

Berkeley'in idealizmi çılgınca gelebilir, ama bu idealizmin yanlış olduğu anlamına gelmez. Onu şöyle düşünebiliriz: Birbiriyle yarışan iki gerçeklik anlayışı var: Materyalistin maddesel nesneler dünyası; ve yalnızca düşünce koleksiyonundan ibaret olan Berkeley'in dünyası. İki dünya da aynı görüntü, ses, dokunma hissi, tat ve kokuyu veriyor. Hangi kuramın doğru olduğunu gösterecek bir deneysel sınama da yapamıyorsunuz. Yapabileceğiniz tek şey hangisinin daha olası olduğunu kendinize sormaktır (Hayden, 2013: 75).

Berkeley'in çağdaşı olan materyalist felsefeciler şöyle bir dünya görüşüne sahipti: Tanrı, fiziksel nesneler yaratır, bu nesneler duyularımız üstünde etki yapar ve böylece zihnimizde düşünceler oluşur, ama bu görüş maddeyi gereksiz kılar. Berkeley, "denklemde maddenin çıkarılması ve Tanrı'nın duyusal izlenimleri doğrudan zihinlerimize işlemesi daha düz ve daha basittir" demeye getirir (Hayden, 2013: 75; Berkeley, 1998: 80).

Eğer maddi töz ile uzam, katılık, ağırlık ve benzeri duyumsal niteliklerin bir birleşimi ifade ediliyorsa, bu açıdan bakıldığında maddi tözleri gerçek saymak Berkeley açısından bir

sorun teşkil etmemektedir. Ancak maddi töz ile anlağın dışındaki nitelikler ya da ilineklerin bir desteğini kastediyorsak, o hayal gücümüzde bile var olamaz (Thilly, 1995: 378; Berkeley, 1998: 90).

Berkeley, insanın bilgide kendi içkin küresinin dışına çıkamayacağını, onun dışındaki nesnel gerçekliği bilemeyeceğini öne sürer. Ona göre insan kesin ve doğrudan bir biçimde, dış gerçekliği değil de yalnızca kendi zihnindekileri, zihin içeriklerini bilebilir. İnsan, dış dünyadaki varlıkları ancak dolaylı bir biçimde, onların kendi zihnindeki temsilleri veya yansımaları aracılığıyla bilebilir. Kendisinden önce gelen Locke'un öne sürdüğü düşüncelerin mantıksal sonuçlarını çıkarsayan Berkeley'e göre gerçekten var olan, madde değildi; var olan ruh ya da zihindi. Bu ruh da ya insan ruhuydu ya da ilahi ruhtu. Felsefesinde bu yüzden, "var olmanın algılanmış olmak olduğunu" öne sürdü (Cevizci, 2010: 81; Berkeley, 1998: 46-47, 65-69).

3.5 Maddi Gerçekliğin Zeminini Kaybetmesi

Kuşkucular dış dünya konusunda zihnin dışındaki dünyaya dair hiçbir şey bilemeyeceğimizi ileri sürer. Descartes kuşkucu olmamasına rağmen, dış dünyaya ait deneyimlerinin kendisini aldatan güçlü bir kötü ruh tarafından zihnine yerleştirildiği fikrini öne sürer. Belki de masa ve sandalyeler, dağlar ve vadiler hatta kendi fiziksel bedeni bile bu güçlü şeytani varlığın yarattığı yanılsamalardır, ama o zaman nasıl olur da Descartes bu dış nesnelerin herhangi birinin gerçekten de var olduğunu bilebilir? (Law, 2014: 190).

Descartes "kuşku" adı altında, felsefenin bilgi sarayında öyle büyük bir yangın çıkarmıştır ki; ne sarayı kurtarabilmiştir, ne de saraydan birkaç parça eşya kapabilmiştir. Deyim yerindeyse canını zor kurtarmıştır; kurtarabildiği tek şey kendi "canı" (yani kendi öznesi) olmuştur. Kendi canını (yani özü düşünmek olan bir töz olarak kabul ettiği ruhunu) kurtarınca, küle dönmüş saraya tekrar giremez. Bilgi sarayından eser bile kalmamıştır. Çaresiz, sarayı kendi elleriyle yeniden inşa etmeye kalkar. "Tanrı" onun sisteminde kilit önem taşır, anahtar vazifesi görür. Maddeyi yeniden yaratmak için Tanrı'ya ihtiyaç duyar. Ve fakat, bir başka önemli filozof, George Berkeley, maddeyi yaratmak için değil bilakis maddeyi tamamen gerçeklikten dışlamak, dışarı atmak için Tanrı'ya ihtiyaç duymaktadır. Peki nasıl oluyor da bir sistemde Tanrı'ya "maddenin var olduğunu" garantilemek için başvurulurken, diğer bir sistemde Tanrı'ya "maddenin var olmadığını" garantilemek için başvuruluyor? Sanırım Berkeley, kendisine biraz daha vakit ayırmamızı hak eder. Berkeley için uzunca bir parantez açmak ele aldığımız meselenin özü bakımından yararlı ve hatta gerekli gibi görünüyor.

Çocukların bazen buzdolabının kapısı kapandığında ışığının yanıp yanmadığını merak etmesi gibi, daha felsefi düşünen bir çocuk, "Fiziksel nesneler gözlem altında olmadıklarında var olmaya devam ederler mi?" diye sorabilir. George Berkeley'in yanıtı ise "devam etmezler" olur. Berkeley'e göre fiziksel dünya yalnızca algılanmakta olduğu zaman vardır (Law, 2014: 107).

Varsayalım ki masanın üstündeki domatese bakıyorsunuz. Domatesi gördüğünüzde ansızın farkında olduğunuz şey domatesin kendisi değil, zihin gözünüzün önüne gelen bazı duyusal görünümlerdir. Doğrudan doğruya deneyimlediğiniz şey aslında zihninizin sinema

ekranından şekil, renk vb. ideaların kaymasıdır (Law, 2014: 107).

Berkeley ünlü eseri İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine'nin başlangıcında şunları söylüyor;

> "[…] Görme yoluyla, çeşitli dereceleri ve değişimleriyle ışık ve renk idealarını edinirim. Dokunma yoluyla, örneğin serti ve yumuşağı, sıcağı ve soğuğu, devinimi ve direnci ve bunları, aralarındaki nicelik ya da derece farklarıyla daha az ya da daha çok olarak algılarım. Koklama beni kokularla, tat alma duyusu tatlarla donatır, işitme zihne bütün çeşitlilik ve bileşimlerde sesler taşır. Birkaçının birbirine eşlik ettiği gözlendikçe, bunlar tek bir adla adlandırılır ve böylece tek bir şey sayılırlar. Böylece, örneğin belli bir renk, tat, koku, biçim ve yoğunluğun bir araya geldiği gözlemlendiğinde bunlar 'elma' adıyla gösterilen belirli bir nesne sayılırlar; başka idea derlemeleri taş, ağaç, kitap ve bu türden duyulur şeyleri oluştururlar; bunlar da hoş ya da can sıkıcı olmalarına göre aşk, nefret, neşe, acı ve benzer tutkular uyandırırlar […] Zihin olmaksızın ne düşüncelerimizin, ne tutkularımızın, ne de imgelemimizin biçimlendirdiği idealarımızın varolamayacağını herkes kabul edecektir […] Bir koku vardı demek koklandı, bir ses vardı demek işitildi demektir; bir renk ya da bir beti vardı demek görme ya da dokunma yoluyla algılandı demektir […] Bu şeylerin varlığı algılanmaktır, kendilerini algılayan zihinlerin ya da düşünen şeylerin dışında varolmaları olanaksızdır." (Berkeley, 1998: 35-37).

Berkeley, insanların evlerin, dağların, ırmakların, kısacası tüm duyulur nesnelerin anlık tarafından algılanmaktan ayrı doğal ya da gerçek bir varoluşlarının olduğu gibi bir sanıya kapılmalarını çok şaşırtıcı bulduğunu söyler. Bu sözü edilen nesnelerin duyuyla algıladığımız şeylerden bir şey olamayacağını çünkü kendi idealarımızdan ve duyumlarımızdan başka hiçbir şey algılamadığımız saptamasında bulunur. Bunlardan herhangi birinin, ya da bunların herhangi bir kombinasyonunun algılanmadan varolmasını öne sürmek ise açık bir tutarsızlık olacaktır (Berkeley, 1998: 37).

Berkeley ilk 5 paragrafta özetle şunu diyor; Nesnenin görsel, işitsel, kokusal, dokunsal, tatsal, uzamsal ve devinimsel bütün özelliklerini zihnim ile bilirim, zihnimde bilirim, zihnim olmadan bilemem. Bir nesne de duyularıma verilmiş olan bu özelliklerin bir bütünüdür, zihnimdeki bir idealar kombinasyonudur. Öyle ise nesneler ancak zihin ile bilinirler, zihinde bilinirler. Diğer bir deyişle, nesneler ancak bilen öznenin zihninde vardırlar. Bilinen ancak bilen ile ve algılanan da ancak algılayan ile vardır. Algımdan bağımsız olarak hiçbir şeyi algılayamam, bilgimden bağımsız olarak da hiçbir şeyi bilemem. Bu bakımdan, bütün algılananları 'algılayan' ayakta tutar ve bütün bilinenleri de 'bilen' ayakta tutar. Algıladıklarımı kendisiyle algıladığım ve bildiklerimi kendisiyle bildiğim şey zihindir (çünkü zihin sayesinde algılıyor ve biliyorum; zihni olmayan bir şey -mesela bir taş- algılayamaz ya da bilemez). Ben bir bilen isem ve bilmek de ancak zihin ile mümkün oluyorsa; bilen ben aslında bir zihindir. Ben bilinen şeye onu bildiğim için 'gerçek' diyorsam, 'gerçek' de ancak bilen ile 'gerçek' oluyordur; şu halde bütün gerçekliğin zemini bir bilen olarak benim; benden -yani zihinden- bağımsız olarak hiçbir gerçeklik bilemem, olduğunu söyleyemem çünkü olduğunu bilemem. Yani bütün gerçekliği zihin ayakta tutmaktadır. Gerçeğin anlamını algılamada ve algılanmada bulduktan sonra Berkeley "algılanmayan şey var değildir" ve "var olmak algılanmış olmaktır" der.

Berkeley gerçekliğin anlamını algılanan şey ile algılayan şey arasındaki ilişkide bulur. Madem neye 'vardır' ve neye 'gerçektir' dediğimiz algılanan şey ile algılayan şey arasındaki ilişkide ortaya çıkar ve madem birer gerçeklik olarak 'algılanan'ın da 'algılayan'ın da odağında zihin vardır; bu evrenin zihinden soyutlanarak ele alınması doğru değildir. Çünkü bu evrenin odağında zihin vardır. Gerçekliğin kapılarını bana zihin açar. Öyle ise ben gerçekliği ancak zihnin bana gösterdiği bir şey olarak bilebilirim. Diğer bir deyişle bildiğim bütün gerçeklik

zihinseldir. Nöronları da ancak kendi zihnin ile biliyorsan; zihni ortadan kaldırırsan, nöronlar da kendiliğinden ortadan kalkar, çünkü nöronlar da ancak zihin ile bilinirler, ancak zihin sayesinde vardırlar. Çünkü 'nöron vardır' demek zihnin varlığını öngerektirir. Nöron vardır veya nöron gerçektir deme olanağını bana zihin sağlar. Böylece varlığın ve gerçekliğin ölçütü olan zihin bütün gerçekliklerin ve bütün varlıkların üstünde yer almaktadır. Diğer bir deyişle; zihin en gerçek varlıktır ve/veya zihnin varlığı en büyük gerçekliktir. En nihayetinde de zihin tek gerçekliktir. En azından Berkeley'in sözlerinden çıkan sonuç budur.

Bütün idealistler maddeye tin veya idea karşısında daha düşük bir paye vermek ve onu bir tür yalancı-varlık saymış olmakla birlikte; maddenin var olmadığını apaçık bir dil ile ifade ederek savunma cesareti göstermiş olan filozof Berkeley'dir. Berkeley ne diyordu? Berkeley'in görüşlerini sorgulamaya geçmeden önce, şunu belirtmek isterim; mesele Berkeley'in inandırıcı olup olmaması veya saçma görünüp görünmemesi değildir. Mesele, Berkeley'in tutarsız olduğunu gösterebilmektir. Berkeley şunu diyordu; "Esse est percipi", yani; "Var olmak algılanmış olmaktır". Berkeley bu sözüyle 'algı'yı bütün gerçekliklerin odağına koyuyor ve bu arada 'insan bilgisinin ilkeleri'ni de önemli ölçüde belirlemiş oluyordu. Berkeley'in düşüncesini şöyle özetleyebilirim; Dış dünyayı algılayarak bilirim, öyle ise dış dünyayı algımdan bağımsız olarak bilemem; diğer bir deyişle, dış dünya benim algımdadır, sonuç olarak dış dünya benim algım dışında başka hiçbir yerde yoktur. Tanrı yalnızca tinleri (zihinleri) ve ideleri (algıları) yaratmıştır; madde diye bir şey yoktur, bütün gerçeklik zihindedir, Tanrı evreni zihinde kurmuştur ve ben de evreni zihinde yaşıyorum. Öyle ise bütün olay zihinde dönüyor, bütün oyun zihinde oynanıyor. Tanrı evreni yaratıp içine zihinler koymamış, bilakis zihinleri yaratıp evreni de zihinlerde yaratmış olamaz mı? Bu soruya cevap vermeye çalışarak belki Berkeley'i daha iyi anlayabiliriz.

Kavanozdaki beyin varsayımını bir kez daha hatırlayalım. Bu varsayım, Descartes'ın felsefeye sunduğu bir düşünce deneyinin çağdaş versiyonudur. Kötü bir bilim insanının sizin beyninizi çıkardığını, kimyasallarla dolu bir kavanoza koyduğunu ve güçlü bir bilgisayara bağladığını hayal edin. Bilgisayar hala işleyen beyninize elektrik sinyalleri gönderiyor ve siz de bunların gerçek dünya deneyimleri olduğunu sanıyorsunuz. Bilgisayarın yürüttüğü program çok gelişmiş ve karmaşık. Günlük yaşamın tüm görüntü, ses, tat, koku ve dokunma deneyimlerini sanki onlar gerçekmiş gibi sunuyor; sanal, ama tümüyle gerçekmiş gibi etkileşimli bir dünya yaratıyor (Hayden, 2013: 131).

Bu görsel dünyada yürüyüşlere çıkabilir, nesneleri kullanabilir, yemek yiyip tadına varabilir, arkadaşlarınızla konuşabilir, eşinizle sevişebilir, felsefe kitapları okuyabilir, yurtdışı tatillerine bile çıkabilirsiniz. En azından bu şeyleri yapabildiğinizi düşünürsünüz. Buraya kadar iyi. Şimdi ilginç bir soru geliyor: Bu öykünün gerçek olmadığından emin olabilir misiniz? Kavanozdaki bir beyin olmadığınızı anlamanın bir yolu var mıdır? (Hayden, 2013: 131).

Kavanozdaki beyin varsayımının yanlış olduğunu kanıtlamak, dile düşmüş ölçüde zor, belki de olanaksızdır. Niçin böyledir? Çünkü bu varsayım eğer doğru ise, bütün deneyimlerimiz tıpkı oldukları gibi olurlardı. Fakat kavanozdaki beyin varsayımının yanlış olduğunu kanıtlayamamamız, dış dünya konusunda gerçekten hiçbir şey bilemeyeceğimiz anlamına gelir. Onun var olduğundan bile emin olamayız (Hayden, 2013: 131-132). Uykudan uyandığımız zaman uyurken gördüğümüzün bir rüya olduğunu anlarız. Ancak kavanozdaki bir beyinsek; hayatın kendisi ve içinde yaşadığımız bu dünya 'uyanışı' olmayan bir rüya

olacaktır.

Algının kendisi, rüyadan ve duyumdan daha temel bir gerçektir. Çünkü algıladıklarımın maddi mi yoksa tinsel mi olduğundan kuşkulanabilirim, ancak onları algılamakta olduğumdan kuşkulanamam. Çünkü duyuların duyumsanması sürekli olarak bilince muhtaçtır, fakat bilincin duyumsanması sürekli olarak duyulara muhtaç değildir. Öyle ise form, maddeye ya da uzama ait olan bir gerçeklik değildir. Formu 'form' yapan; onu ayırt eden, onu çevresinden ayrı olarak algılayabilen bir zihnin varlığıdır, yani zihin olmazsa ideler çöker, zihin olmazsa evren çöker.

Berkeley'in, maddi nesnelerin varlığını reddetmek ve yalnızca zihinlerin ve onların düşüncelerinin var olduğunu öne sürmek için iyi nedenler olduğunu düşündüğünü gördük. Berkeley'in evreninde Tanrı, kavanozdaki beyin öyküsündeki kötü bilim insanından pek farklı olmayan, ama çok, çok daha büyük bir ölçekte bir rol oynar. Çoğu insana, Berkeley'in gerçekliğin doğası üzerine düşünceleri oldukça acayip görünür (Hayden, 2013: 131-132).

Berkeley'in gerçeklik anlayışı bizi şu sonuca götürür: algılanmayan hiçbir nesne yoktur. Bu, nesneler sürekli olarak bir var oluyor bir yok oluyor, anlamına mı geliyor? Hiç öyle değil, der Berkeley, çünkü doğadaki bütün nesneler sürekli olarak Tanrı'nın zihninde yer alır. Onları kimse algılamasa bile, Tanrı algılar (Hayden, 2013: 74; Berkeley, 1998: 90).

Berkeley'e göre, kuşkuculuk duyumsal deneyimlerimizin "gerisinde" veya "ötesinde", bir maddi dünyanın olduğunu düşünmekten doğar. "Maddi" teriminin maddeden yapılmış olanı nitelemek için kullanıldığını dile getiren Berkeley, teknik bir terim olarak "madde"nin,

Locke gibi kendisinden önce gelen filozoflar tarafından, şeylerin renk, ses, koku ve şekil gibi duyusal özelliklerine "dayanak olan", ama "ne olduğu bilinmeyen şey" olarak tanımlandığına işaret eder. O, işte bu şekilde tanımlanan veya anlaşılan madde kavramını yadsır. Berkeley kuşkuculuğu reddederken, aynı zamanda Tanrı'nın varoluşu için bir delil ortaya koymuş; yani, bir taşla iki kuş vurmuş olur (Cevizci, 2010: 64).

Gerçeklik, zihinlerden ve düşüncelerden oluşur. Başka hiçbir şey yoktur. Bu, hiçbir şey gerçek değildir anlamına mı geliyor? Yani kayalar, yıldızlar, bulutlar ve ağaçlar yalnızca yanılsamalardır? Hiç de öyle değil. Berkeley'in dünyası, tıpkı materyalistin dünyası gibi, bakar, hisseder, tat alır, koku alır ve ses verir. Berkeley'in dünyasında nesneler materyalistin dünyasında oldukları gibi tutarlı ve önceden kestirilebilir şekilde davranırlar. Berkeley'in dünyasında eksik olan tek şey maddedir; zaten Berkeley'e göre bu da gereksiz bir fikirdir (Hayden, 2013: 75).

> "Bahçıvana sor bakalım, bahçedeki kiraz ağacının varlığına niçin inandığını; göreceksin, onu görüp hissettiği, yani tek kelimeyle onu duyuları ile algıladığı için buna inandığını söyleyecektir. Bir de, bir portakal ağacının orada bulunmadığına niçin inandığını sor ona; o zaman da onu algılamadığı için inandığını söyleyecektir. Duyu ile algıladığı şeye, o, gerçek adını verir ve onun orada bulunduğunu ya da varolduğunu söyler; algılayamadığı şeyin ise varolmadığını ileri sürer." (Berkeley, 1996: 100).

Nesne, insan algısına düşebilmek için fiziksel düzlemi bırakıp zihinsel düzleme düşer. Bir ağaca baktığım zaman onu zihnimde görürüm, (zira zihni olmayan göremez, görmek için evvela zihin gerekir) fakat zihnimde olan ağacın kendisi değil, ideasıdır. Böylece nesne algılayanın algısına göre şekillenir. Nesne algılayanın algısından bağımsız olarak algılanıyor değildir; diğer bir deyişle, ne görüyorsak zihnimizde ve/veya zihnimizle görürüz. Her şey

zihne göre şekillendiği için, nesnenin zihinden bağımsız olan kendinde halini bilmeye de bir imkan yoktur, çünkü dış dünyanın kapılarını bize zihin açar. Böylece biz yalnızca zihnin gösterdiklerini görebiliriz. Buradan hareketle, Berkeley, dış dünyanın aslında zihinde kurulduğunu, insanın zihinde olmayan ve/veya zihinsel olmayan hiçbir şey bilemeyeceğini anlamış; ve yalnızca bilinenin değil fakat var olanın da yalnızca idealar olduğu fikrini ortaya atmıştır. Bilinen her şey idea ise, idea dışında bir şeyin var olup olmadığı da bilinemez. Sonra da, bilinemeyen her şeyi ontolojisinden söküp atmıştır ve evrenin yalnızca idealardan kurulu olduğunu, Tanrı'nın yalnızca zihinleri ve idealarını yarattığını söylemiştir.

Berkeley böylece gerçekten var olanın zihinden bağımsız madde değil de nesnenin zihindeki temsilleri olan ideler ile zihnin kendisi olduğunu öne sürer. Bu görüşe ulaşırken, öncüsü deneyimciliğin kurucusu Locke'un insanın dolayımsız olarak sadece kendi zihin içeriklerini bilebileceği tezinden yola çıkmış ve var olanın algılanmış ve algılayan olmak olduğunu iddia etmiştir (Cevizci, 2014: 70).

Var olmak algılanmış olmak olunca ve var olan da şeyin kendisi değil yalnızca algısı olunca; varlık ve gerçeklik de bütünüyle intramental (zihne-içkin) birer olgu haline gelirler. Gerçeklik yalnızca zihinler ve bu zihinlerdeki algılardan kurulmuş olunca; extramental (zihne-aşkın) ve/veya zihinden bağımsız bir gerçeğe de gerçeklikte bir yer kalmaz, yani zihinden-bağımsız gerçeklik bütünüyle ortadan kalkar. Bu noktaya vardıktan sonra Berkeley işi maddeye getirir. Artık madde diye bir şeye evrende yer yoktur. Maddeyi bütünüyle ortadan kaldırır, çünkü o ne bilinir ne de ona ihtiyaç vardır. Maddi olduğunu düşündüğümüz şeylerin aslında kendilerini değil de yalnızca algılarını/idelerini biliyorsak (yani onları zihinlerde biliyorsak) onların algıdan bağımsız birer kendinde-varlıkları olduğunu varsaymamıza gerek

kalmaz. Berkeley kitabında şöyle diyor;

> "Söylediklerimizden Tin'den ya da algılayan şeyden başka bir töz olmadığı sonucu çıkıyor. Ancak bunun daha eksiksiz bir tanıtı için duyulur niteliklerin renk, beti, devinim, koku, tat ve bunlara benzer şeyler, yani duyuyla algılanan ideler olduklarını düşünelim. İmdi, idesi olmakla algılamak aynı şey olduğuna göre bir idenin algılamayan bir şeyde varolması açık bir çelişmedir; o halde, renk, beti ve benzer niteliklerin kendisinde varoldukları şey onları algılamalıdır; bu nedenle düşünmeyen bir töz ya da bu idelerin düşünmeyen bir dayanaklarının olamayacağı açıktır." (Berkeley, 1998: 39).

Berkeley'in anlayışına göre var olan her şey düşünceden, zihinden ya da Tanrı'dan oluşmuştur. Berkeley'in anladığı biçimiyle varlığın düşünceden oluşması, varlığın maddeden oluşmasının tam karşıtıdır. Dolayısıyla Berkeley, maddi varoluşa inanmanın anlaşılamaz olmasa bile akıldışı olduğunu göstermeyi hedeflemişti (Bruce ve Barbone, 2015: 107).

Berkeley felsefesi Locke felsefesine dayanır. İki felsefe arasındaki ilişki şöyle kurulur; Locke insanların nesnelerin doğrudan doğruya kendilerini algılamadığını; nesnelerin ancak zihin dolayımından geçerek insan bilgisine düşebileceğini söylemiştir. Öyle ise insanlar doğrudan doğruya nesnelerin kendilerini değil, nesnelerin zihindeki izdüşümleri olan ideleri algılar. Berkeley, Locke'un 'insanın nesnelerin kendisini değil de nesnelerin zihindeki görünümlerini (yani idealarını) bildiklerinden hareketle, öznenin bildiği evrenin nesnelerden değil, idelerden oluştuğunu ve bu idelerin de algılanmaktan başka bir varlıkları olmadığını iddia etmiştir. Böylece evren zihne-içkin bir hale gelmiş, diğer bir deyişle bir algı evrenine dönüşmüştür. Algımızı aşamayacağımıza -yani nesneyi zihnimizin dolayımından bağımsız olarak bilemeyeceğimize göre- evrenin algıda kurulu bir evrenden başka bir şey olmadığını bilemeyeceğiz demektir.

Locke neden insanların doğrudan doğruya nesnelerin kendilerini değil, nesnelerin zihindeki izdüşümleri olan ideleri algıladıklarını söylüyor? Çünkü kişi, gözünün, kulağının, dilinin veya burnunun yetkinliğine ve/veya karakteristiğine göre; bir şeyi, bir diğer kimseden daha farklı olarak algılayabilir. Aynı şey bir kimseye diğer bir kimseden daha koyu/açık renkli (hatta farklı renkte) veya daha acı/tatlı gelebilir. Bir sesi kimi daha tiz, kimi daha bas veya kimi daha az, kimi daha çok duyabilir vs. Öyle ise herkes her şeyi kendi zihni ile ve/veya kendi zihninde bilir. Şu halde; herkesin şey algısı bir olmadığına göre herkes şeyleri kendine göre algılar. Demek ki biz şeylerin kendi zihnimizdeki halini biliyoruz, hiçbir şeyi kendi zihnimizden bağımsız olarak bilemiyoruz. Diğer bir deyişle, bildiğimiz şeyler bir bakıma bizim zihnimizde var oluyor. Locke da, bu yüzden, kişilerin nesneleri değil ideleri bildiğini söylemiştir. Çünkü 'şey' zihne düşmeden bilinemez, zihne bir kez düştükten sonra ise o artık 'ide'den başka bir şey olmaz. Öyle ise, evren, gerçekten de zihnimizdedir. Yaşadığımız evren, zihnimizdeki ideler evrenidir. Bu inkar edilemez, çünkü her şey zihin ile bilinir, zihin olmadan hiçbir şey bilinemez. Öyle ise gerçekliği bize nasıl göstereceği artık zihnin merhametine kalmıştır! Zihnin tinsel bir yönü varsa ve bu tinsel bir yönün Tanrısal bir kökü varsa (yani bu zihinleri Tanrı ayakta tutuyorsa) şunu diyebiliriz; gerçekliği bize nasıl göstereceği artık Tanrı'nın merhametine kalmıştır. Gerçeklik insan için varsa, yani evren insan için yaratılmışsa; insanın idelerden, Tanrı'nın ise insanın ideleri görmesinden başka hiçbir şeye ihtiyacı yoktur (bu sistemin kurulması için).

Locke, kişilerin nesneleri değil ideleri bildiğini söylemiştir ve (kuvvetle muhtemel bizzat Tanrı'nın kendisi tarafından ayakta tutuluyor olan) bir ideler evreninde yaşıyor olmamızın ihtimal dahilinde oluşu da bu sayede mümkün olmaktadır. Bu, Berkeley'in

maddeyi ortadan kaldırmak için tam da duymak istediği şeydir. Ancak Berkeley'in, Locke'a itiraz ettiği birtakım noktalar da vardır. Örneğin Berkeley'in, Locke'un birincil ve ikincil nitelikler ayrımına karşı çıktığını biliyoruz. Berkeley'in asıl eleştiri odağı Locke'un benzerlik kavramına başvurmasıdır. Locke, nesnelerin birincil niteliklerinin, idelerinin benzerleri olduğunu ileri sürer. Ancak bu, ikincil nitelikler için söz konusu değildir. Bir elmanın tatlı, ekşi ya da kırmızı olmasına ilişkin düşüncem kendiliğinden ortaya çıkmaz. Berkeley'e göre benzerlik kavramının bu şekilde kullanımı anlamsızdır. Bir düşünceye (ideye) "benzeyen", ama zihinden bağımsız bir gerçeklikte var olan bir şey olabileceğini ileri sürmek akla yatkın değildir (Law, 2014: 94).

Berkeley neden bu önermenin akla yatkın olmadığını savunur? Berkeley'in karşı çıkışı şuna dayanır: Düşünce, duyumsadığımız bir şey gibi -örneğin acı gibi- özneldir. Bu durumda, "Acıma benzeyen bir şey var ama bu zihinden bağımsız bir gerçeklikte yer almaktadır" şeklinde bir önerme garip olur. Hiç kimse hissetmediği halde acı duygusu diye bir şey (veya buna benzer bir şey) nasıl olabilir? Bu önerme mantıklı değildir. Fakat o zaman ideler de öznel olduğundan, ideye benzeyen ve yalnızca zihinden bağımsız bir gerçeklikte yer alan bir şey olabileceği önermesi de mantıklı bir önermeye benzemez. Berkeley şu sonuca varır: Locke'un birincil ve ikincil nitelikler ayrımı, "benzerlik" ile ilgili saçma bir tartışmaya dayandığından dolayı ayrımın kendisi geçersiz olur (Law, 2014: 94).

Leibniz de, Kartezyen terminolojide "duyulur nitelikler" diye adlandırılan nitelikler hususunda yapılmış "birincil" ve "ikincil" nitelikler ayırımını eleştirmektedir. En açık ve sistematik ifadesini Locke'ta bulan bu ayırıma göre ikincil nitelikler olan "renk", "koku", "sıcaklık", vb. niteliklerin, algımızdan bağımsız olarak şeylerin kendi tabiatında sahiden

bulunup bulunmadığı şüpheliydi. Buna karşılık Locke birincil niteliklerin idealarıolan "cesamet", "şekil", "hareket", vb.'nin cisimlerin reel yapısından kaynaklandığına inanıyordu. Oysa Leibniz'e göre, Kartezyenler'ce ikincil olduğu farz edilen nitelikler kadar birincil niteliklere dair kavrayışlarımız da muhayyel ve algılarımıza bağımlı olduğundan, bir o kadar seçik değildir. Bu bakımdan ikincil niteliklerden kaynaklandığı söylenenler kadar birincil niteliklerden geldiği düşünülen kavrayışlar da Leibniz'e göre ancak "bulanık" (confuse) bir bilgi verir (Leibniz, 2011: 50 - ç. n.).

İmmateryalizmin temelcek kartezyen felsefenin argümanlarına dayandığını daha önce söylemiştik. Ancak bunu söylerken, Berkeley'in üzerindeki Locke etkisini yadsımıyoruz. Berkeley felsefesi özünde Descartes felsefesine dayansa bile, biçimsel olarak yine de Locke felsefesine dayanır. Çünkü çıkış-noktası orasıdır ve bu nedenle Berkeley idealizmi de deneyci bir karakter sergiler.

Berkeley, felsefesini geliştirirken, Locke'un insan zihninin dolayımsız olarak yalnızca kendi idelerini bilebileceği tezinden yola çıkar. Maddi tözü, maddeyi "ne olduğunu bilmediğimiz şey" diye tanımlamak durumunda kalan Locke, Berkeley'e göre, dolayımsız olarak bilebileceğimiz biricik şeyler olan idelerden, bu idelerin maddedeki nedenlerine yapılacak çıkarımların bütünüyle şüpheli, madde kavramının bizatihi kendisinin de muğlak olduğunu göstermiştir (Cevizci, 2010: 166).

Berkeley bizi öyle bir noktaya getirir ki, kendimize şu soruyu sormak durumunda kalırız; eğer biz algılarımızdan başka hiçbir şeyi bilemiyorsak, yani bütün dünya aslında bizim algımızdaysa, her şeye kadir bir Tanrı'ya inandığımız anda, Tanrı'nın evreni algımızda (yani

zihinlerimizde) kurmadığını nereden bileceğiz? Çünkü biz ancak ideleri biliyor ve ideleri yaşıyorsak, bizim algımızın ötesinde bulunan maddi cisimleri yaratmaya Tanrı'nın ne ihtiyacı var? Ockhamlı'nın ilkesi gereği bu maddi cisimler bir fazlalık durumuna düşecektir. Son derece ilginç.. Berkeley'de büyüleyici olan şey de aslında budur. Bir bakıma son derece geçerli ve tutarlı bir kuram, fakat bu kuramın haklı gerekçelerine rağmen, insan zihni maddenin olmadığı gibi bir düşünceyi kolayca kabullenemiyor. Bu yüzden, Berkeley'in tezine kararlı hatta inatçı bir tutumla karşı çıkan birçok düşünür olmuştur.

Berkeley'e muhalif olanlardan biri de George Edward Moore'dur. "Dış dünyanın kanıtı" isimli makalesinde Moore "dış nesnelerin" var olduğunu kanıtlama sorununu çözmeye çalışır. Dış nesne, var olması için bizim deneyimimize bağımlı olmayan bir şeydir. Moore aslında böyle bir dış dünyanın var olduğuna dair sağlam bir kanıt sağlayabileceğine, özellikle de iki eli olduğunu kanıtlayabileceğine inanır. Ama nasıl? Şöyle: İki elimi kaldırıp, sağ elimi hareket ettirirken "bu bir el" diyerek ve sol elimi hareket ettirirken "bu da diğer el" diyerek (Law, 2014: 190).

Moore felsefi bağlamın dışında bunun, iki eli olduğu sonucunun kabul edilebilir mükemmel bir kanıtı olarak değerlendirilmesi gerektiğini işaret eder. Moore ayrıca iddia eder: Bu bir eldir. Ve bu da başka bir eldir. O halde: İki elim vardır (Law, 2014: 190).

Moore'un kendi elini kaldırdığını bilmediğini varsaymamızın, felsefenin dışında saçma olduğu belki de doğrudur. Moore'un bunun "sağduyulu bir bakış" olduğunu bildiği de doğrudur. Sorun şu ki, bu küçük argüman felsefi açıdan kuşkucuları tatmin etmekten uzaktır. Kuşkucunun bakış açısına göre Moore'un argümanı kanıtlanmadığı halde kanıtlanmış gibi farz

edilmektedir. Moore bir dış dünyanın varlığını ispatlamaya çalışmaktadır, ama kanıtı, bir dış dünya olduğunu baştan var gibi farz etmekten ibarettir. Belki Moore'un zihni Descartes'ın kötü ruhunun etkisindedir. Belki de Moore yüzünü eline doğru kaldırıp salladığında gerçekten öyle bir şey yapmıyordur. Bütün olup biten, şeytanın Moore'un elini sallama niyetini anlayıp onun zihnine elini sallıyormuş gibi bir yanılsama yerleştirmesidir. Eğer bütün olup biten yalnızca bu ise Moore'a her şey kesin gibi gelecektir. Peki o zaman Moore orada bir el olduğunu nereden bilecektir? (Law, 2014: 190-191).

Bu tür kuşkucu endişeleri bir kenara bıraksak bile Moore'un kanıtı ile ilgili başka bir problem ortaya çıkmaktadır. Moore aslında iki eli olduğunu ispat etmiş olabilir, ama ellerinin kendi deyimi ile "dış nesneler" olduğunu, yani zihinden bağımsız nesneler olduğunu nasıl bilebilir? Moore'un zihinden bağımsız bir gerçekliğin varlığını bize bir kanıtla sunduğu konusunda ikna olmak mümkün değildir. Berkeley'e göre ellerimiz de dahil olmak üzere fiziksel nesnelerin var olduğunu biliriz. Ama gerçekte fiziksel nesneler zihnimizde var olan idealardan başka bir şey değildir. İdealar zihne bağımlı nesneler oldukları için fiziksel nesneler de öyledir (Law, 2014: 191).

Şimdi Moore'un engelini görebiliriz. Belki Moore salladığı şeyin bir el olduğunu bilebilir, ama şu an deneyimlediği şey elinin bir dış nesne olup olmadığı meselesini, zihinden bağımsız olarak var olduğunu nasıl çözebilir? Görünüşe göre çözemez. Bu durumda Moore'un "kanıtı" yalnızca bir şüpheci için, "döngüsel argüman" değil, George Berkeley gibi bir idealist için de aynı oranda bir döngüsel argüman hatasıdır (Law, 2014: 191).

Dolayısıyla Moore'un döngüsel bir hata olarak görülen dış dünya kanıtı şaşırtıcıdır. Ne

var ki, Moore argümanının sağlam bir kanıt olarak ele alınması gerektiğini ileri sürdüğünde haklılık payı olabilir. "Sağduyu" bu argümanın ikna edici olduğuna hükmeder, ama diğer taraftan sağduyu geçmişte dünyanın yuvarlak değil, düz olduğu da dahil olmak üzere birçok şeyde yanılmıştır. Aynı şekilde bu olayda da yanılmış olabilir. Aslında şüphecilerin de gösterdiği tam olarak bu değil midir? (Law, 2014: 191).

Moore'un eleştirileri hiçbir şey ifade etmez, meselenin inceliklerini bilmeyen herhangi birisi gibi konuşur. Deyim yerindeyse, sokaktaki adamın sesi olur. İki elimi kaldırıp, sağ elimi hareket ettirirken "bu bir el" diyerek ve sol elimi hareket ettirirken "bu da diğer el" diyerek iki eli olduğunu kanıtlamış olur mu? Aynı şeyi rüyasında da yapabilir. "Bu bir eldir. Ve bu da başka bir eldir. O halde: İki elim vardır" diyerek iki eli olduğunu kanıtlamış olur mu? Aynı şeyi rüyasında da yapabilir. Rüyasında gördüğü el ile uyandığı zaman gördüğü el; aynı hacme ve aynı kütleye sahip iki "gerçek el" midir şu halde?

Felsefi immateryalist sisteminin ana veciz tezi olan "madde algılanmadığı sürece yoktur" yargısının Dr. Johnson tarafından değerlendirilmesi istendiğinde, daha doğrusu nasıl reddedileceği sorulduğunda ise, onun önündeki taşı tekmeleyerek "işte onu böyle reddediyorum" cevabı da en radikal negatif değerlendirilmelerden biri olarak belirtilebilir (Açıkgöz, 2003: 53).

Önündeki taşı tekmelediği günün gecesinde evine gedip yattığında, yorganı üzerine çekip uykuya daldığında, mışıl mışıl uyurken ve rüyaya dalarken; sabah gördüğü rüyayı ister hatırlıyor, ister hatırlamıyor olsun; rüyasında da önüne bir taş çıkmış ve o taşı tekmelemiş olabilir. Rüyasında bacağını savurduğunu, taşı tekmelediğini, taşın sertliğini ayağında

hissettiğini ve taşın hareket ettiğini yaşamış, algılamış ve hissetmiş olabilir. Rüyasında tekmelediği taş ile uyumadan önce gündüz vakti tekmelediği taş; aynı hacme ve aynı kütleye sahip iki "gerçek taş" mıdır şu halde?

Moore'un ve Dr. Johnson'ın eleştirileri akıllı bir insanı tatmin edebilmekten çok uzaktır. Şimdi asıl meseleye dönecek olursak; tüm bu hengamenin içinde, maddi gerçekliğin zeminini bütünüyle yitirmiş olduğu bu noktada; Descartes büyük bir başarıyla ortadan kaldırdığı maddi tözü nasıl bulup da geri getirecektir. Sonsuz bir boşluğa kapılıp kaybolup gitmiş ise, Descartes maddi tözü nasıl tekrar yerine koyacaktır? Berkeley'in immateryalizmini aşmayı başaracak kadar güçlü bir savla karşımıza çıkması gerekir. O da, Berkeley'in yaptığı gibi Tanrı'nın yardımına başvuracaktır.

4. ETKİLEŞİM SORUNU

Platon'dan bu yana filozofların çoğu düalistik bir görüş sergilemişlerdi: Düalizm ruh ve bedenin (mind and body) farklı doğaları olduğunu ileri süren bir görüştür. Bununla beraber, bu görüşün kabulü bir başka soruya yol açıyordu: Ruh ve beden arasındaki ilişkinin doğası nedir? Biri diğerini etkiler mi yoksa bunlar birbirinden bağımsız mıdır? (Schultz, 2007: 75).

Genelde ruhla madde, özelde ise insan zihni ile bedeni arasındaki ilişkinin mahiyeti meselesi felsefenin en önemli ve en çetin konularından birini oluşturur. Felsefe ve insanı konu edinen başka bazı bilim dallarının incelediği konular arasında en ilgi çekici olanı, denebilir ki, bu ruh-beden ilişkisi problemidir (Shaffer, 2005: 9). Descartes ise ruh-beden problemine ilişkin dikkatleri, tam manasıyla fiziksel-psikolojik düalizm üzerinde yoğunlaştıran bir yaklaşım ileri süren ilk kişidir (Schultz, 2007: 76).

Descartes'tan önce kabul edilen teori ruh ve beden arasında esasen tek yönlü bir etkileşim olduğu idi: Ruh bedene muazzam bir şekilde tesir edebilirdi, fakat beden ruh üzerinde ancak küçük bir etkiye sahipti (Schultz, 2007: 75). Düalizmin kurucusu olarak gördüğümüz Platon'un (sonradan görüşlerini belirli bir ölçüde yumuşatmış olsa dahi) ruh-beden ilişkisi hakkında şunları söylemekten çekinmemiştir:

> "Kabul ediyoruz ki ruh akla sahiptir, beden bundan mahrumdur; biri buyurur, öteki onun buyruklarına uyar. Ruh her şeyin sebebidir. Halbuki beden ona etkide bulunan şeylerden hiçbirinin sebebi değildir." (Platon, 2001b: 24).

Descartes da düalistik görüşü kabul etmiş, ruh ve bedenin farklı doğalarının olduğunu

savunmuştur. Ancak Descartes'ın gelenekten sapan ifadesi ruhun bedeni etkilediği ve bedenin de ruha daha önce zannedilenden çok daha fazla tesir ettiği yönündeydi. İlişki tek yönlü değil, karşılıklı etkileşim şeklindeydi. 17. yüzyıl için oldukça radikal olan bu düşüncenin çok önemli manaları vardı (Schultz, 2007: 75).

4.1 Makine-Doğa Anlayışında Kartezyen Öznenin Yeri

1620'lerden itibaren gelişen bir süreç içinde Avrupa'nın tüm önemli düşünürleri, Galilei, Gassendi, Descartes, Toricelli, Fermat, Huygens, Hobbes, Boyle, aralarındaki bütün ayrılıklara ve zaman zaman rastlanan şiddetli tartışmalara karşın, bir noktada aynı düşünceyi paylaşmaktadırlar: Doğa bir makinadır ve bilim de bu makinayı kullanma ve yeni makinalar üretme sanatıdır. Karşılıklı etkileşimle bile açıklanamayacak bir hızda ve yaygınlıkta oluşan bu uzlaşmayı Lenoble, psikolojinin terimlerine başvurarak açıklamayı dener: Batılı, doğa karşısındaki çocuksu tavrını terk etmekte, yani kendisine kol kanat geren ya da kötü edimler için onu cezalandıran, ama her durumda onunla ilgilenen, ona yönelik niyet ve kaygılar besleyen bir Doğa Ana tasarımının yerine, kendisi karşısında kayıtsız, kendisine hiç benzemeyen, özerk bir varlık olarak doğa tasarımını geçirmektedir. Bu makina imgesi, doğanın özneye yabancı, ona hiç benzemeyen bir şey olarak anlaşılmaya başlandığının göstergesidir. İnsanın, Descartes'ın deyişiyle "doğanın efendisi ve sahibi" olmasına karşılık olarak ödediği fiyat budur (Bumin, 2010: 24).

17. yüzyılın makine-doğa tasarımı, modern bilimin epistemolojik gerektirmesi olan özne ve nesne arasındaki mesafe ve başkalık düşüncesinin doğmasına yol açar. Descartes'ın maddeyi yayılıma indirgeyen savıyla fiziğin, uygulanmış geometri olduğu düşüncesi ontolojik

bir güvenceye kavuşmaktadır (Bumin, 2010: 24-25).

Descartes'a göre Tanrı, insanı özünde yayılım olan bu makina-dünyaya yerleştirmiştir. Ama onun özü bu dünyanınkinden bambaşka, ondan son derece üstün olan Düşünce olduğu için, insan, ereksellikten ve niyetten arınmış olan bu dünyayı ve yine bir mekanizma olan kendi bedenini, düşünen ruh olarak bir kaptanın gemisini yönetmesi gibi yönetecektir (Bumin, 2010: 35).

Descartes, doğanın bir mekanizma olmasının ruhu ilgilendirmediğini dile getirmektedir. Descartes'ın düalist ontolojisi, ruh ve maddeyi birbirine indirgenemez, apayrı yasalara uyan iki varlık türü olarak tanımlayan metafiziğiyle doğanın içinde hiçbir erekselliği barındırmayan yasalarının, ruha kendi erdemleri ve Tanrı konusunda hiçbir şey öğretemeyeceğini söyler (Bumin, 2010: 36).

Gerçekten de Descartes, makina-doğa tasarımıyla doğanın (canlı cansız) tümünü ruhsuz, mekanik bir belirlenimciliğe bağlamış, ereksel nedenleri fizikten dışarıya atarak etkin nedeni merkeze koymuştur. Yalnız, makina düzeyine indirilen doğanın, *res extensa*'nın üzerinde, *res cogitans* bütün görkemiyle yükselmekteydi (Bumin, 2010: 71).

Descartes'ın insanı, bir mucize eseri olarak doğanın yasalarının üzerine çıkmış, özü düşünce olan ruh sayesinde insan doğanın düzenini kavrayarak onun sahibi ve efendisi olabilmiştir. Kuşkusuz bu ayrıcalığın bedeli, kartezyen kuramda insanın içinde doğa olan bedenle bu ruhun bir türlü doyurucu bir biçimde açıklanamayan ilişkilerinin doğurduğu ve bütün bir vesile nedenci geleneğin birinci konusunu oluşturacak olan sorunlar olmuştur

(Bumin, 2010: 73). Bunları tek bir başlık altında "etkileşim sorunu" olarak toplamak mümkündür.

4.2 Descartes'ta Ruh-Beden İlişkisi

Descartes gerçeği cismin dünyası ve ruhun dünyası diye ikiye bölmüştü. Cisim ile ruh iki ayrı tözdürler, yapı ve özce birbirinden kökten ayrılırlar: cisim yer kaplar, ruh düşünür. Bunlar da birbiriyle bağdaşamayan niteliklerdir: bilinçli olan (düşünen) yer kaplamaz, yer kaplayanın bilinci yoktur. Ama bu iki ayrı töz insan adını verdiğimiz varlıkta bir arada bulunmaktadır; insanın örgüsü bu ikisinden dokunmuştur (Gökberk, 2008: 254).

Descartes'a göre, madde ve beden mekanik ilkelerine göre faaliyette bulunan ve uzayda yayılan tözlerdir. Ruh ise yayılmaz, serbesttir ve maddesi yoktur. Fakat en önemli nokta, ruh ve bedenin ayrı varlıklar olmalarına rağmen insan organizması içinde etkileşimde bulunabilecekleri düşüncesidir ki bu bir devrim niteliğindedir. Ruh bedeni etkileyebilir, beden de ruhu etkileyebilir (Schultz, 2007: 76).

Descartes'ın bu öğretiyi bildirmesinin ardından, dönemin düşünürlerinin çoğu ruhun (veya düşünce veya aklın) iki varlığa da egemen olduğu düşüncesini daha fazla destekleyemeyeceklerine karar verdiler. Beden yani insanın madde yanı, merkezde olarak düşünülmeye başlandı ve daha önceleri ruha atfedilen bazı işlevler şimdi bedenin bir işlevi olarak ele alındı. Örneğin, Orta Çağ'da ruh sadece düşünce ve akıl yürütmeden değil ayrıca üreme, algı ve harekettten de sorumlu sayılırdı. Descartes ise ruhun tek bir işlevi olduğunu, bu işlevin de düşünmek olduğunu savundu. Diğer süreçlerin tamamı bedenin işleviydi (Schultz,

2007: 75-76).

Descates'ın ruh-beden ontik ayrılığı ya da tözcü düalizm teorisini destekleyen ilk argümanı 1641'deki *Mediations on First Philosophy* kitabının 2. Meditasyonu'nda yer aldı. Doğru olduğu apaçık ortada olmasa da argüman tarihsel olarak oldukça önemli ve yaklaşık dört yüzyıldır felsefi bir ihtilafın odak noktası olarak tarihteki yerini almış durumda. Eğer Descartes'ın akıl yürütmesi sağlıklıysa, o zaman argüman zihin ile beden arasındaki ilişkiyi anlama konusunda uzun süredir var olan probleme yanıt veriyor demektir. Descartes, kendisinin yeniden canlandırdığı, ruhun maddi nesnelerden, özellikle de yerleşmiş olduğu fiziksel insan bedeninden bağımsızlığıyla ilgili bazı dinsel inançları devam ettiren Antik Yunan döneminden kalma, metafizikteki ruh-beden problemini çözmüş olduğuna inanıyordu (Bruce ve Barbone, 2015: 407-408).

Peki bu iki töz arasındaki bağlantıyı nasıl anlamalı? Descartes bu bağlantıyı empirik bir olgu diye kabul etmiş, karşılıkşı bir etki, bir işbirliği diye anlamıştı. Ancak bununla işin *güçlüğü* giderilmiş olmuyordu; Descartes'ınki inandırıcı bir açıklama değildi. İki tözü öylesine bir kesinlikle birbirinden ayırmıştı ki, bu ayrılık aşılmaz bir uçurum gibi görünüyordu. Kendi içlerinde kapalı olan bu dünyalardan her birinde olup bitenleri anlamak kolaydı: Cismin dünyasındaki bütün değişmeler hareket yüzündendi; ruhun dünyasındaki bütün oluşlar, bilincin türlü haller alması idi, bir düşüncenin nedeni başka bir düşünce idi. Ancak, dışarıdaki bir hareket nasıl bir duyumun nedeni olabilir? Bu iki dünya aşılmaz sınırlarla birbirinden ayrılmıştı. Bu dünyadan ötekine geçiş nasıl oluyor? (Gökberk, 2008: 254-255).

Ruh-beden sorunu, ruh ile beden ontolojik açıdan ayrı bütünlükler olarak

düşünüldüğünde ortaya bazı tutarsızlıklar çıkarıyor. İnsan deneyimi açıkça gösteriyor ki, ruhumuz bedenimizle karşılıklı etkileşim içinde. Yürümek istediğimizde bacaklarımız genellikle niyet ettiğimiz yönde hareket ediyor; hastalandığımızda bilişsel kapasitemizin keskinliği genellikle zayıflıyor; üzgün olduğumuzda genellikle ağlama eğiliminde oluyoruz vb. ruh ile beden ya da ruh ile beyin özdeşliğini reddeden filozoflar, ruhun bedeni hareket ettirmesi ya da bedenin ruhu etkilemesini tam olarak aydınlatarak bu ilişkileri açıklamak göreviyle karşı karşıyalar. Dolayısıyla ruh-beden probleminin ilk kez Descartes'ın düalist felsefesine bir yanıt olarak dile getirilmesinde şaşılacak bir yan yok. Descartes'a göre ruh, *res cogitans* (düşünen şey), mekansal olmayan, esas doğası düşünmek olan maddi olmayan töz iken onun kavramsal karşıtı olan *res extensa* (mekansal şey) ise mekanda yayılan ve yer kaplayan belli bir şekli olan maddi bir tözdür. Kartezyen biçimiyle ruh-beden sorunu (diğer bir deyişle etkileşim sorunu), "maddi olmayan bir şey maddi bir şeyi nasıl hareket ettirebilir" diye sorar (Bruce ve Barbone, 2015: 418).

4.3 Kartezyen Düalizmin Krizi

Etkileşim sorunu, felsefe tarihinde en ateşli şekilde tartışılmış, çözülmesi en zor sorunlardan biri olmuştur. Eğer, Descartes'ın öne sürdüğü gibi, zihin ve beden iki ayrı töz iseler, nasıl karşılıklı etkileşime girebilirler? Düşünceler, duygular ve istekler gibi zihinsel olaylar bedensel eylemlere nasıl yol açabilirler? Bedensel süreçler düşüncelere, duygulara ve isteklere nasıl yol açabilirler? (Hayden, 2013: 87).

Anlaşılan o ki, neden ve sonuç arasında belirli derecede bir "karşılıklı benzerlik" bulunması gerektiği ya da sonuçta hiçbir zaman nedende bulunandan daha "fazla gerçeklik"

olamayacağı gibi nedensellik hakkındaki birtakım prensipler; biri uzay-zaman içinde bulunan, yayılıma ve kütleye sahip olan, diğeri ise herhangi türde bir maddi özelliğe kesinlikle sahip olmayan ve hatta uzay-zaman içinde dahi bulunmayan, birbirinden tamamen ayrı ve farklı iki tözün neden-sonuç ilişkisinde bulunamayacağı ve nedensel bir ilişki içinde olamayacağının düşünülmesinde önemli rol oynamıştır (O'Connor ve Robb, 2003: 66-67).

> "Yaradılmış şeyler arasında gördüğüm başlıca ayrım da, bazılarının tinsel şeyler, yani zihinsel töz ya da bu zihinsel tözlere ilişkin özellikler olması, bazılarının da özdeksel, yani cisimler ya da cisme ilişkin özellikler olmasıdır. Böylece zeka, istenç ve tüm bilme ve isteme biçimleri düşünen töze aittir; nicelik, yani uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzam (mekan), şekil, devinim, bölümlerin durumu ve bölünür olmaları ve bu tür diğer özellikler cisme aittir." (Descartes, 2007b: 80).

Uzunluk, enlilik, derinlik vs. özellikler ile düşünme, bilme, isteme vs. özellikler nasıl ortak bir düzlemde buluşacaklardır veya hangi ortak düzlemde? Bunlar birbirlerine indirgenemeyen ve doğaca birbirlerinden tamamen farklı olan iki ayrı töze ilişkin özellikleri ifade eder. Düşünen, bilen, isteyen kişinin gerçekleştirdiği bu eylemler maddi bir bedenin, maddi bir düzlemde gerçekleşen fizikokimyasal işlemlerinin birer tezahürü olmaktan çok başka şeyler ise ve bunları uzamsız bir töz deyim yerindeyse "farklı bir boyutta" gerçekleştiriyorsa; asla mekanın içine girmeyen bir boyut ile asla mekanın dışına çıkmayan bir boyut nasıl ve ne şekilde bir temas sağlayacaklardır? Bu soruya makul bir cevap bulmak kolay değildir ve hatta öyle görünüyor ki mümkün bile değildir.

Descartes'ın, ruhun bedeni nasıl hareket ettirdiği konusunda bizi pek aydınlattığı söylenemez. Onun görüşünde, bu konuda söylenebilecek fazla bir şey de bulunmamaktadır; durumu açıklığa kavuşturmak için dikkatimizi, hepimizin sahip olduğu ortak deneyimlere

çeker (Garber, 2001: 199).

"Palatine Prensesi" olarak da bilinen Bohemya Prensesi Elizabeth, nadiren kendisine atfediliyor olsa bile zihin-beden problemini bir argüman biçiminde dile getirerek Descartes'ın dikkatine ciddiyetle sunan ilk felsefecidir (Bruce ve Barbone, 2015: 418).

Zihinsel olayların bedensel olaylara ve bedensel olayların zihinsel olaylara yol açtığı kuşku götürmez görünür. Ben yürüme isteğimi biçimlendiririm ve bacaklarım devinmeye başlar. Sıcak bir demir yüzeye dokunurum ve şiddetli acı duyarım. Nasıl olur bu? Bir düşünce nasıl maddeyi eyleme götürür? Bir fiziksel etkileşim nasıl yaratır bir duyguyu? Descartes ile felsefe konularında düzenli olarak mektuplaşan Bohemya prensesi Elizabeth bu büyük adama tam da bu soruları sordu. Ancak Descartes ona doyurucu bir yanıt veremedi (Hayden, 2013: 88).

Bazı uzmanlar -özellikle de Pierre Gassendi- Prenses Elizabeth'ten kısa bir süre önce zihin-beden etkileşimi olanağıyla ilgili kuşkularını Descartes'a bildirmişlerdi. Ne var ki, Gassendi'nin eleştirisi, bir argümandan çok bir dizi sorular ortaya atmak biçimindeydi ve Descartes, bu soruların kendi felsefesine karşı gerçek bir "itiraz" olduğunu düşünmüyordu (Bruce ve Barbone, 2015: 419).

Prensesin genel stratejisi, yer kaplamayan ve maddi olmayan bir şey olarak kabul edildiği sürece zihnin bedeni hareket ettirmesinin olanaksızlığını göstermek için Descartes'ın *Optics*'inde dile getirilen hareket anlayışını kullanmaya dayanıyor. Verdiği yanıtta Descartes, daha önceki yazılarında birbirine karşı hareket etmeleri ve birbirlerini etkilemeleri konusunda

ruh ile beden arasındaki birlik hakkında "hemen hemen hiçbir" şey söylemediği göz önünde tutulduğunda Prenses Elizabeth'in eleştirisinin haklı olduğunu kabul ediyor. Böylece Descartes bu soruya yanıt bulmak için prensesle yazışmaya koyuluyor ve hatta son eseri olan *The Passions of the Soul*'u (Ruhun Tutkuları) Prenses Elizabeth'in sorularına bir çözüm bulmaya ayırıyor (Bruce ve Barbone, 2015: 419).

4.4 Descartes'ın Çözüm Arayışları

Descartes'ın Elizabeth'e üç "çözüm" sunar: (1) sorun uygun olmayan biçimde konulmuştur, (2) zihin ile bedenin birliği zeka ile kavranamaz ve (3) "ruhun bulunduğu yer" beyindeki epifiz bezidir. Ancak bunların üçü de, aralarında Prenses Elizabeth'in de yer aldığı yorumcuların büyük bir bölümü tarafından büyük oranda yetersiz bulundu (Bruce ve Barbone, 2015: 419).

> "Ruh, bedenin beraberce tüm bölümleriyle birleşmiştir. Ama tüm bu şeyleri daha eksiksiz anlamak için, ruhun gerçekten tüm bedenle birleşmiş olduğunu; ruhun bedenin diğer bölümlerini dışlayarak bölümlerinden sadece birinde olduğunu söylemenin uygun olmayacağını bilmek gerekir; çünkü beden birdir ve birbirleriyle öylesine ilişkili olan organlarının düzenlenişi sebebiyle -ki içlerinden biri çıkarıldığında bu tüm bedeni işlemez kılar- bir şekilde bölünemezdir; yine ruh da öyle bir doğadadır ki ne uzamla ne de boyutlarla ya da bedeni oluşturan maddenin herhangi bir özelliğiyle ilişkisi vardır; ruh ancak bedenin organlarının oluşturduğu bütün bir toplulukla ilişkilidir. Böylece, öyle görünüyor ki, bir ruhun yarısını ya da üçte birini ya da kapladığı herhangi bir uzamı kavramak mümkün değildir, dolayısıyla bedenin herhangi bir bölümü kesildiğinde ruhun daha küçük olduğu düşünülemez. Ruh bedenden ancak organlarının toplamı bozulduğunda bütünüyle ayrılır." (Descartes, 2014: 33-34).

Descartes tarafından benimsenen görüş ya da anlayış; ruh ile beden arasında karşılıklı

bir etkileşim bulunduğunu öne sürer ve "Etkileşimcilik"' olarak anılır. Buna göre; doğaları ya da özleri bütünüyle farklı olan ve bu yüzden aralarında ortak hiçbir nokta bulunmayan ruh ve beden arasında bir etkileşimin olduğunu dile getirir, yani ruh bedeni, beden de ruhu etkilemektedir. Descartes bu etkileşimin beynin arkasında bir yerlerde, kozalaksı bezde gerçekleştiği kanaatindedir. (Cevizci, 2014: 166).

> "Ruh her ne kadar bedene tümüyle kenetlenmiş olsa da, işlevlerini bedenin şurasında, burasında değil de, bir tek noktasında gerçekleştirir. Genellikle buranın beyin olduğu düşünülür, daha olmadı kalp. Beyin olarak düşünülmesinin nedeni duyu organlarının beyinle bağlantılı olmasıdır. Kalp olarak düşünülmesinin nedeni ise, Duyguların bizzat kalpteymiş gibi hissedilmesidir. Ama meseleye daha dikkatli baktığımda, bedende ruhun işlevlerini doğrudan doğruya yerine getirdiği o yerin asla kalp olamayacağını açıkça görüyor gibiyim; hatta orası bütünüyle beyin de değil, beynin bölgelerinin sadece en iç kısmı. Çok küçük bir tür gudde bu, beyin dokusunun ortasına yerleşmiş ve beynin ön kovuklarındaki zerrelerin arkadaki zerrelerle iletişimini sağlayan kanalın üstüne [asılmıştır]." (Descartes, 2015a: 47-48).

Descartes'ın sunduğu yanıtlar arasında dikkate değer bir çözüm olarak görülmeye en yaklaşmış olanı bu savdır. Descartes zihin ile beden arasındaki etkileşimin beyinde, özellikle de, beynin iki yarım küresi arasındaki çam kozalağı biçimindeki organda gerçekleştiğinden emindir.

> "Ruhun işlevlerini doğrudan yerine getirdiği kısmın tüm bedende bu bezden başkası olamayacağına beni inandıran sebep, beynimizin diğer bölümlerinin hepsinin çift olduğunu görmemdir; nitekim iki göze, iki ele, iki kulağa sahibiz ve nihayet dış duyu organlarımızın hepsi de çifttir. Bir ve aynı şeye dair aynı zamanda ancak bir tek ve basit bir düşüncemiz olduğuna göre, zorunlu olarak, iki gözden gelen iki görüntünün ya da çift olan diğer duyu organları yoluyla bir tek nesneden gelen iki izlenimin, ruha bir yerine iki nesne olarak gösterilmemeleri için, ruha ulaşmadan önce tek olarak bir araya gelebilecekleri

> bir yer olmalıdır [...] Bunların bu bezde olmaktan başka bedende böyle birleşebilecekleri hiçbir yer yoktur." (Descartes, 2014: 35).

Hipotalamus, beyin sapı ve limbik sistem; vücudun düzenlenmesi, öğrenme, hatırlama, duygulanma, hissetme, akıl yürütme ve yaratıcılık gibi zihinsel olguların dayalı olduğu bütün sinirsel süreçlere müdahale eder. Vücudun düzenlenmesi, varkalım ve zihin birbirleriyle kenetlenmiştir. Gariptir ki bu, en güçlü şekliyle Descartes'ın fiziksel olmayan ruhu içine hapsetmeye çalıştığı epifiz bezinin hemen yanıbaşında olup bitmektedir (Damasio, 2006: 135).

> "Beyinde küçük bir bez (glande) vardır, ruh işlevlerini diğer bölümlerden ziyade özel olarak burada yerine getirir. Her ne kadar ruh tüm bedende birleşmiş olsa da, yine de ruhun bedende tüm diğerlerinden daha özel olarak işlevlerini yerine getirdiği bir bölüm vardır. Genelde bu bölümün beyin ya da belki kalp olduğuna inanılır; beyin. çünkü duyu organlarıyla ilişkilendirilen odur; ve kalp, çünkü tutkular ondaymış gibi hissedilir. Ama şeyleri özenle inceleyince, ruhun işlevlerini doğrudan yerine getirdiği beden bölümünün, kesinlikle kalbin ya da beynin bütünü olmadığını, ama sadece beynin en iç bölümünde, maddesinin ortasına yerleşmiş çok küçük belli bir bez olduğunu apaçık bulguladığımı sanıyorum." (Descartes, 2014: 34-35).

Ancak Descartes'ın zihin ile beden arasındaki bu etkileşimin nasıl gerçekleştiği konusunda söyleyecek önemli ve inandırıcı bir şeyi yoktu. Dahası, onun, zihinler uzayda yer almazlar görüşünden sonra, zihin-beden etkileşiminin beyinde olduğu savına bir anlam vermek zordur (Hayden, 2013: 88). Dolayısıyla diğer seçeneklere nispeten bu biraz daha makul ve/veya dişe dokunur bir çözüm olarak gözükse dahi esasında ne bunun, ne de diğerlerinin, gerçek bir çözüm olduğunu söylemek pek mümkün değildir.

Biri uzamlı türden, diğeri uzamsız türden iki ayrı tözün nasıl etkileştiklerini izah etmek için bunların uzamlı türden bir şeyde bir şekilde etkileştiklerini söylemek yetmez hatta bu gerçek anlamda bir izah, bir yanıt bile değildir. Mademki ruhun herhangi bir yeri yoktur ve/veya ruh herhangi bir yerde değildir; belirli uzamsal yer ve hacim tutan bir "bez"de ruh ile bedenin etkileştiğini söylemek ne menem iştir? Gassendi de bu noktaya parmak basıyor ve etkileşim sorununun özüne ilişkin isabetli bir eleştiride bulunuyor:

> "Şimdi varsayalım ki sadece beyinde ya da beynin en küçük bir parçasındasınız: aynı sakıncanın devam ettiğini görürsünüz; hele bu parçanın da, ne kadar küçük olursa olsun, yayılımlı olduğu, ayrıca onun kadar sizin de yayılımlı olduğunuz düşünülürse... Demek ki siz de yayılımlısınız ve onun tüm parçalarına denk düşen küçük parçalarınız var. Acaba bağlı olduğunuz beynin o küçücük parçasını bir nokta olarak aldığınızı söyleyemez misiniz? Buna inanamam, ama diyelim ki bir nokta olsun, eğer bu fiziksel bir noktaysa aynı güçlük devam eder, çünkü böyle bir nokta da yayılımlıdır ve parçaları vardır; bir matematiksel noktaysa, en başta biliyorsunuz ki onu oluşturan bizim imgelemimizdir ve gerçekten parçaları yoktur. Diyelim ki parçaları olsun ya da farzedelim ki beyinde sizin bağlandığınız ve içine yerleştiğiniz o tür bir matematiksel nokta bulunsun, böyle bir uydurma kurgunun ne denli gereksiz olduğunu lütfen farkedin; çünkü neyi varsayarsak sayalım, ruhun bilgilendirdiği bütün parçaların, duyularla algılanan şeylerin idelerini veya türlerini beyne iletmekte kullandıkları sinir ağının [işleyişinde] bulunmanız gerekir. Fakat bir kere, beyin omuriliğe kadar uzanmakta olduğundan, gerek sırta yayılmış birçok sinir bu ilikte son bulduğu, gerek başın ortasına yönelen sinirlerin hepsi beynin aynı yerine gelip bağlanmadığı için, bütün sinirlerin uçları bir noktada birleşmiş değildir, ama hepsi bir noktaya gelip dayansaydı bile, oluşturdukları sistem matematiksel bir noktada son bulamazdı, çünkü bunlar hepsi bir noktada toplanıp birleşebilecek matematiksel çizgiler değil, fiziksel cisimlerdir. Eğer öyle olsaydı, sinirlerin içinde akan hayvansal ruhlar oraya ne girebilir ne de çıkabilirdi, çünkü bunlar cisimdir ve cisim de bir yerde bulunmamazlık edemez ve matematiksel nokta gibi yer işgal etmeyen bir şeyden geçemez. Ama diyelim ki orada bulunsun ve oradan geçsin, ne ülkesi ne bölgesi olan, hiçbir şeyin ne sağda ne solda, ne aşağıda ne yukarıda olduğu bir yerde var olan siz, şeylerin ne taraftan geldiğini veya size ne getirdiğini ayırdedemezdiniz. Aynı şeyi, duyu ve devinim vermek üzere bedenin

her yanına göndereceğiniz şu ruhlar için de söyleyebilirim; bir noktada bulunuyorsanız, bir cisim değilseniz, ayrıca hem onlara dokunmanızı hem de onları itmenizi sağlayacak bir bedeniniz de yoksa, onlara nasıl devinme yetisi verebileceğinizi anlamanın olanaksız olduğunu söylemek bile gereksizdir. Zira onların kendi kendilerine devindiklerini ve sizin yalnız bu devinimi yönettiğinizi söylerseniz, bir yerde bedenin kendi kendine hareket etmediğini söylemiş olduğunuzu hatırlayın, ki buradan, onların hareketinin sebebinin siz olduğunuz sonucu çıkarılabilir. Sonra, bu yönetme veya gütmenin bir tür ruhsal gerilim, dolayısıyla sizden gelen bir devinim olmadan nasıl yapılabildiğini de açıklayın: Devindirenle devinen biribirine dokunmaksızın, bir şey nasıl başka bir şey üzerine gerginlik ve çaba uygulayabilir; ayrıca, dokunup dokunulabilen şeylerin sadece cisimler olduğu doğal ışığın bize öğrettiği bir şey olduğuna göre, bu temas cisim olmadan nasıl başarılabilir?" (Gassendi, 2007: 144-146).

Fiziksel kuvvet ile tinsel kuvvet nasıl aynı düzlemde etkileşime girer? Eğer biri diğerinin türüne hiçbir şekilde tahvil edilemiyorsa ve aralarında asla birleşmeyen/kavuşmayan sonsuz bir uçurum varsa? Bu sonsuz uçurumun kenarlarını birbirine bağlayan sonsuz bir köprü olarak Tanrı'yı düşünüyor, ama burada Descartes'ın yaptığı tek şey son derece haklı, geçerli, makul ve mantıklı olan soru ve sorgulamalarımızı "sonsuz" kelimesinin belirsizliği içinde boğmaktır. Böylece meseleyi düşünme eğilim ve becerimizi, meseleye ilişkin her türlü felsefi eleştiri ve anlama çabamızı "sonsuz" kelimesinin karanlığına saklayarak onu aklın ışığından uzak tutmaya çalışır. "Sonsuzu anlayamayız çünkü zihnimiz sonsuz değildir öyle ise bizim asla anlayamayacağımız ve anlamaya da çalışmamamız gereken bir biçimde mesele hallolur" demeye getiriyor. Aydın bir filozofun açıklamasından çok bir dogmatiğin açıklamasına benziyor bu. O zaman her filozof, kendi sisteminde, çözemediği sorunsalları böyle halletsin; topu Tanrı'ya atsın ve "Tanrı sonsuzdur ve bu yüzden bizim asla anlayamayacağımız ve anlamaya da çalışmamamız gereken bir biçimde bu sorunu halleder" desin. İşi böyle bir anlaşılmazlık perdesinin arkasına gizler, bu perdeyi "Tanrı'nın sonsuzluğu ve anlaşılmazlığı" adı altında kutsar ve dokunulmaz kılmaya kalkarsak felsefeyi felsefe

olmaktan çıkarmaya başlarız. Felsefe, ancak aklın tastamam açıklayabileceği iddiasında (en azından umudunda) olduğu alanlara girmeli ve filozof da sistemini ancak bu alanların içerisinde kalarak kurmalıdır. Eğer aklın sonsuzu anlayamayacağı, bilemeyeceği söyleniyorsa; sonlu sorunlarımızın çözümünü sonsuzda aramayacağız, sonlu sorunların temelini sonusuzluk olarak görmeyeğiz; hiç şüphe yok ki bu kolaya kaçmak ve bilgiyi akıl merkezli yörüngeden çıkarmak olur. Başka bir deyişle; sonlu ve belirli olanı sonsuzluk ve belirsizliği temele alarak izaha kalkmak; aklın bilgi binasını, bilgisizlik zeminine temel atarak inşa etmeye benzer.

Gassendi, gemisini yöneten bir kaptan gibi bedenimizin içinde yerleşmiş olmayıp onunla çok sıkı biçimde birleşmiş, onunla tek bir bütün oluşturacak derecede karışıp kaynaşmış olduğumuz konusunda Descartes'la aynı düşünceleri paylaştığını ifade ederek şunları söyler: (Gassendi, 2007: 147).

> "Bunlar pek güzel söylenmiş, tamam, ama dediğiniz gibi maddesiz, bölünmez ve yayılımsız bir şeyseniz, bu birleşmenin, bu geçişme ve karışmanın size nasıl uygun gelebileceğini açıklamak gereği yine de ortada, çünkü eğer bir noktadan daha büyük değilseniz, hayli büyük boyuttaki o bedenin bütünüyle nasıl kavuşup birleşebilirsiniz? En azından yalnız beyinle, hatta onun en küçük bir parçasıyla bile, nasıl birleşmiş olabilirsiniz, zira bu parça da, yukarıda belirttiğim gibi, hiçbir büyüklük veya yayılıma sahip olamayacak kadar küçük olamaz? Parçalardan olumuş değilseniz, biribirleriyle karışabilecek parçalar olmaksızın kaynaşma diye bir şey olamayacağına göre, birleşmiş olduğunuzu itiraf ettiğiniz o maddenin en ince ve uçucu parçalarıyla nasıl karışmış, adeta kaynaşmış olabilirsiniz? Ve [bedenden] tamamen ayrı iseniz, bu maddeyle nasıl karışmış, onunla bir bütün oluşturmuş olabilirsiniz? Ve her türlü birleşme, karışma, kaynaşma ancak parçalar arasında olduğuna göre, bu parçalar arasında belli bir oran bulunması da gerekmez mi? Ama cisimli bir şeyle cisimsiz bir şey arasında ne gibi bir oran düşünülebilir? [...] Üstelik, her türlü birleşme, birleşen iki şey arasında son derece yakın ve sıkı bir temas yoluyla olmaz mı? Ama, az önce söylediğim gibi, cisim olmadan temas

> olabilir mi? Cisimli bir şey cismi olmayan bir şeyi nasıl içine alıp kendisine bağlı ve birleşik durumda tutabilir? […] Tek cümleyle söylemek gerekirse, şu genel sorun yine olduğu gibi ortada kalmaktadır: Cisimli olan cisimli olmayanla nasıl duyuşum ve iletişime girebilir ve aralarında ne gibi bir oran kurulabilir?" (Gassendi, 2007: 147-149).

İçme arzusu elimin bardağı tutup kaldırmasına neden olur, ayağıma batan bir raptiye acı duymama yol açar. Zihin ve beden birbirini etkiler (sağduyumuz bize böyle olduğunu söyler): Zihinsel olaylar fiziksel olayları, fiziksel olaylar da zihinsel olayları ortaya çıkarır. Ama böyle bir etkileşim ihtiyacı Descartes'çı tabloya gölge düşürür. Fiziksel bir sonucun fiziksel bir neden gerektirmesi temel bir bilimsel ilkedir, ama zihinle maddeyi özde farklı kılarak Descartes etkileşimi olanaksız kılmışa benzer (Dupré, 2014: 29).

4.5 Okazyonalizm (Aranedencilik)

Descartes'ın açık bıraktığı "ruh (mens) ile cisim, beden (corpus) arasındaki bağlantı" sorunu, yani "etkileşim sorunu", onun izinde yürüyen düşünürlerin başlıca konusu oldu (Gökberk, 2008: 255). Kartezyen okulun en önemli temsilcileri olan Anvers'li Arnold Geulincx ve Oratoire papazı Nicolas Malebranche'a göre, bedenle ruh arasında meydana gelen "görünüşte" etkileşim, ancak Tanrı'nın bir yardımı, tabiatüstü bir yardımı ile açıklanabilirdi. Tanrı, iradelerimizden her biri *vesilesiyle (à l'occasion)*, ruhun kendiliğinden bedene veremediği hareketi ona vermek ve, cisimsel her duyum vesilesiyle, ruhta buna karşılık olan algıyı belirlemek için işe karışıyordu. Bu düşünürler nazarında iradelerimiz, hareketlerimizin sadece *vesile nedenleriydi (les causes occasionnelles)*; duyuların objeleri, algılarımızın vesile nedenleridir, Tanrı ise hakiki nedendir. Bu öğretiye *okazyonalizm* adı verilir (Weber, 1998: 224).

Temelcek 17. yüzyıl metafiziğinde hayat bulan ve oldukça revaçta olan bir öğreti olan okazyonalizme göre; bir bedenin bir başka beden üzerindeki etkisi neticesinde ortaya çıkan değişimler, bir bedenin bir zihinde hisler oluşmasına sebebiyet vermesi neticesinde ortaya çıkan değişimler ya da bir zihnin beden üzerinde istemli eylemler meydana getirmesi neticesinde ortaya çıkan değişimler; hep, doğrudan doğruya Tanrı'nın eseridir, Tanrı sayesindedir. Tüm bu hadiseler aslında Tanrı'nın eylemini gerçekleştirmesi için birer aranedendirler. Şu halde; retinanın kalınlaşması ve akabinde beyinde meydana gelen değişimler, yalnızca, benim belirli bir mesafede duran arkadaşımın duyusal idesine sahip olmam için birer "aranedensel sebeptirler" (occasional causes), asıl sebep ise Tanrı'dır. Duyu organlarımı, görme uzuvlarımı; ışık onlara eriştiği vakit devindirip, akabinde de beynimde oluşan değişimleri gerçekleştiren ve de zihnimde arkadaşımın yüzüne ait duyusal idesini yaratan; evet, bunları yapan aslında hep Tanrı'dır (Garber, 2001: 203).

Herhalde 'okazyonalizm' teriminin en belirgin özelliği de Tanrısal müdahaleyi imlemesidir. Eğer bir şey, diğer bir şeyin aranedeni (*occasion*) ise; birinci şey her ne zaman gerçekleşirse, Tanrı ikinci şeyin meydana gelişinde zorunlu bir rol oynar, (Baker ve Morris, 1996: 142) yani Descartes'ın ruh ve beden düalizmini çıkış noktası olarak alan okazyonalizm, bu tözler arasında ancak Tanrının aracılığıyla bağ kurulabildiğini söyler (Akarsu, 1998: 24-25).

Anvers'te doğan, Leuven ve Leyden Üniversitelerinde profesörlük yapan Arnold Geulincx de, Descartes gibi, "*Cogito ergo sum*"u, "düşünen ben"i her türlü bilgi için sağlam bir çıkış-noktası olarak almaktaydı (Gökberk, 2008: 255). Ancak, Descartes'ın *Cogito*'dan

hareketle ortaya koymuş olduğu düalizm şu çok önemli soruya karşılık bulmak zorundaydı: Elimi bir yere çarpıyorum ve acı çekiyorum, bedensel çarpma ruhsal acıyı nasıl doğuruyor? Dekartçı profesör Geulincx *çifte saat* örneğiyle bu soruyu karşıladığı kanaatindedir (Hançerlioğlu, 1987: 461).

Geulincx, iki saat düşünelim, der. Bunlardan biri zamanı gösterirken, öbürü de akrep ve yelkovanı sökülmüş olarak, yalnızca saat başlarında gong çalsın. Bu iki saate bakarak birinin gong çalmasına öbürünün neden olduğu düşünülebilir. Çünkü bu durumda da, nedensel ilişkilerde bulunduğu öne sürülen bütün düzenlilik vardır. Oysa gerçekte, bu iki saat birbiri üzerinde etkili olmak yerine, önceden eşleştirilerek kurulmuştur. Geulincx'e göre anlık ve gövde, tıpkı bu saatler gibi, aralarında nedensel bir etkileşim varmış izlenimi bırakırlar. Ancak, aslında nedensel bir etkileşim yoktur (Denkel, 1997: 218-219).

Öyleyse Geulincx'e göre vücudum ruhumdaki duyumun nedeni olmadığı gibi, ruhumda meydana gelen isteme de vücudumun hareketinin doğrudan doğruya bir nedeni değildir. Dışımdaki uyarma ile içimdeki isteme, bunlar, ruhumda bir duyum, vücudumda bir hareket yaratmak için yalnızca birer *vesile*dirler, bunlar asıl nedenler değil; birer vesile-neden, birer ara-nedendirler (causa occasionales). Bu olayların asıl nedeni Tanrı'dır. Tanrı, bedenimdeki uyarma dolayısıyla, bu vesile ile ruhumda bir tasarım meydana getirir; bir isteme vesilesi ile vücudumda bir hareket yaratır. Ruh ile beden arasındaki ilişki bu şekilde açıklanır. Tanrı *her vesile* ile doğrudan doğruya işe karışıyor mu? Yoksa beden ile ruhun birbirine uygun işlemesini baştan beri mi böyle ayarlamış - Bu anlayışların ikisi de Geulincx'te var. Daha doğrusu, başlangıçlarda Tanrı'nın her vesile ile işe karıştığını, aracılık ettiğini kabul ederken, sonraları beden ile ruh arasındaki bağlantıyı baştan beri büyük bir ustalıkla birbirlerine göre

ayarlanmış iki saatin birlikte işlemelerine benzetir - birinin işlemesinin nedeni öteki olmadan (Gökberk, 2008: 255-256).

Özetle Geulincx şunu söylemektedir: Önceden ayarlanmış iki ayrı saatin birbirleri üstünde hiçbir etkileri bulunmaksızın uyumlu işlemeleri nasıl gerçekleşiyorsa tanrı tarafından uyumlanmış ve ayarlanmış ruhla bedenin uyumlu işlemeleri de böylece gerçekleşir (Hançerlioğlu, 1987: 461).

Başlangıçta yalnız insandaki beden-ruh ilişkisini açıklamak için kullanılan okazyonalizm, sonraları bütün varolanları içine alan genel bir *metafizik nedensellik* (causalitas) teorisi yapılmıştır. Birbirinden büsbütün aynı olan iki tözün, cisim ile ruhun karşılıklı etkileri bir problemdi. Geulincx'e göre: Etkiyen, etkin olan biricik varlık Tanrı'dır; sonlu tözler etkin değildir. Yalnız sonsuz töz, Tanrı etkindir. Biz, kendimiz bir şey yaratamayız. Tanrı'nın bizde meydana getirdiklerinin yalnız "seyircisi"yizdir (Gökberk, 2008: 256).

Okazyonalizmi son sınırlarına kadar vardıran Malebrabche'dır. 17. yüzyılda Descartes'tan sonra Fransa'nın en büyük filozofudur (Gökberk, 2008: 257). 1663 yılında Katolik kilisesi Descartes'ın yapıtlarını yasak kitaplar listesine almıştı. Bu yine de daha henüz yeni rahip olmuş Malebranche'ın 1664'te Descartes'ın yapıtlarına rastlayıp birkaç yıl kendini bunları incelemeye vermesini önleyememiştir. Sonunda, Modern Çağ rasyonalizmini Hristiyanlık ile bağdaştırmak çabasındaki Malebranche'ın yapıtları da Kilise'nin çıkardığı yasak listesine girmiştir (Denkel, 1997: 217).

Malebranche genç yaşta Oratoire tarikatına girmiş, az sonra papaz olmuş, böylece girdisi çıktısı olmayan bir yaşam sürerek kendisini düşünceye adamıştır. Malebranche, Descartes'ın hem bir hayranı hem bir eleştiricisidir hatta ona gerçek felsefe sevgisini Descartes'ın kazandırmış olduğu söylenebilir (Timuçin, 2008: 383). Bir rastlantı ile tanıştığı Descartes felsefesi kendisini öyle sardı ki, bu felsefeyi az zamanda iyice kavrayıp ileriye götürecek bir duruma geldi. Bundan sonra adını da, ününü de bu felsefeyi geliştirmesine borçlu olacaktır (Gökberk, 2008: 257). Ancak elbette onun Descartes'ı yanılmaz olarak gördüğü söylenemez:

> "Bay Descartes da bizim gibi insandı; itiraf edeyim ki onun eserlerinde olduğu kadar hiçbir yerde zihin sağlamlığı, doğruluğu, genişliği ve kavrayışı görülmemiştir; fakat ne de olsa o dahi yanılmaz bir kimse değildi. Demek oluyor ki onun kendi kanaatinden çok emin bulunmuş, durup iyice düşünmemiş, *İlkeleri*'nde ileri sürdüklerine aykırı olacak bazı şeyleri temin etmiş olduğu anlaşılıyor." (Malebranche, 1950: 314).

Descartes'daki ruh ve beden etkileşimine karşı çıkan Malebranche'a 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 (Timuçin, 2008: 383).

Malebranche'a göre, aklın ışıklarını takip edenlerin hepsi gibi, Descartes da, hiçbir cismin kendi kuvvetiyle kımıldayamayacağını ve cisimlerin hareketleri hakkındaki bütün tabiat kanunlarının, hiç durmadan aynı şekilde eylemde bulunan Tanrı'nın değişmez iradesinin sonucu olduğunu anlamıştı. Maddeye hareketi verenin yalnız Tanrı olduğunu Descartes da biliyordu (Malebranche, 1950: 144). Ve fakat, *İlkeleri*'nin ikinci kısmının sonuna doğru birçok

yerde, hareket kuralları ve cisimlerdeki sertliğin nedeni hakkında Descartes'ın söylediği bazı şeyler, Malebranche nazarında savunulması mümkün olmayan şeylerdir. Örneğin, hareketlerin türlü türlü ilenimine ait kuralların ancak, kesişen cisimlerin arasındaki orantı sayesinde kurulabilecekleri gibi düşünceye saplanıp kalmış olması nedeniyle Malebranche Descartes'ı eleştirir (Malebranche, 1950: 310-311).

> "[E]serlerinin birçok yerlerinde yanılmış olduğunu gösterebildiğimi sanıyorum. Fakat bu yazarı okuyanlar için: onun her dediğinin doğru olduğuna inanmaktansa yanılmış da olduğuna inanmak daha elverişlidir. Onun yanılmaz olduğuna inanılsaydı eserleri incelenmeden okunurdu, dediklerine, ne dediği bilinmeden inanılırdı; tarih öğrenir gibi fikirleri öğrenilirdi" (Malebranche, 1950: 137).

Onunla birebir uzlaşma için olmamakla beraber Malebranche, Descartes'ın izinden gider ve kimi noktalarda Kartezyen felsefeye önemli katkılarda bulunur. Ona göre evrendeki tek etkin güç Tanrıdır ve doğadaki bütün zihinsel ve fiziksel olaylar, Tanrı'nın kudretinin gerçekleşmesi veya tecellisi açısından birer vesiledirler (Cevizci, 2014: 287).

> "[E]ski filozofların yanılmalarına zıt olan hakikatleri açıkça tespit etmek ve birkaç kelime ile: hakiki yalnız bir tek Tanrı varolduğu için hakiki bir tek neden varolduğunu, her şeyin mahiyet ve kuvvetinin Tanrı'nın iradesinden başka bir şey olmadığını, bütün tabii nedenlerin hiç de *hakiki* nedenler olmayıp sadece, *vesile* nedenleri olduklarını [...] ispatlamak zaruridir." (Malebranche, 1950: 96).

Malebranche, zihin ve bedenin etkileşme aracı olacak bir düzenek önermek yerine, bunların birbirini etkilediğini reddetmiştir. Zihinsel olayların fiziksel olaylara neden olmadığını, fiziksel olayların da zihinsel olaylara neden olmadığını öne sürdü. Bu sav bir bakıma verilere ters düşer. Sonuçta, benim bir düşünce eylemi ile parmaklarımı hareket ettirebileceğimden ya da parmağımı kesersem acı duyacağımdan kim kuşku duyabilir?

(Hayden, 2013: 89).

Malebranche'ın yanıtı şöyledir: Görünüşlerin tersine, parmağımın devinimine benim düşüncelerim neden olmaz ve tenimin kesilmesi bana acı vermez. Parmağımı devindiren ya da bana acı veren, Tanrı'dan başkası değildir. Benim parmağımı oynatmak isteğim Tanrı'nın benim parmağımı oynatması için yalnızca bir *vesiledir*; tenimin kesilmesi Tanrı'nın bana acı vermesi için yalnızca bir *vesiledir* (Hayden, 2013: 90).

> "[Z]ihinlerdeki iradenin, kainatta bulunan en küçük cismi bile hareket ettiremeyeceği bana pek kesin geliyor; zira bizdeki mesela kolumuzu kımıldatmak iradesi ile, kolumuzun kımıldanışı arasında hiçbir zaruri bağıntı bulunmadığı apaçıktır. İstediğimiz vakit kolumuzun kımıldadığı ve böylece bu kımıldanışın tabii nedeni biz olduğumuz muhakkaktır. Fakat *tabii* nedenler hiç de *hakiki* nedenler değildirler, bunlar sadece [...] Tanrı iradesinin kuvvet ve etkisi olarak eylemde bulunan *vesile* nedenleridir." (Malebranche, 1950: 100-101).

Biz zihinsel durumlar ile bedensel durumlar arasında zorunlu bağlantılar algılayamayız. Örneğin, parmağımı oynatmak istediğim halde parmağım oynamayabilir; tenim kesildiği halde hiç acı duymayabilirim. Benzer şekilde, birtakım fiziksel durumlar ile başka birtakım fiziksel durumlar arasındaki zorunlu bağlantıları algılayamayabiliriz. Bir bilardo topu başka bir bilardo topuna çarpınca, birinci topun ikinci topa devinim vermesini bekleriz. Bunun tek nedeni, bir olayın zorunlu olarak ikinci olayı işaret etmesi değil, bizim benzer çarpışmalar konusunda birçok deneyimimiz olmasıdır. Deneyimler bir yana ikinci topun durağan kalması ya da ortadan kaybolması veya birinci topun kendi içinden geçmesine izin vermesi kesinlikle düşünülebilecek durumlardır. Kısacası biz, zihin-beden olayları, beden-zihin olayları, hatta beden-beden olayları konusunda bile zorunlu bağlantıları hiç

algılamayız. Bu nedenle, onlar arasında hiçbir gerçek neden işlemez. Zihin, yalnızca sonsuz derecede kusursuz bir varlığın istenci ile onun etkileri arasında zorunlu bir bağlantı algılar. Bundan ötürü, asıl neden, yalnızca Tanrı'dır ve bedenleri hareket ettirme gücüne sahip olan da yine yalnızca O'dur (Hayden, 2013: 90-91).

> "Hakiki bir neden demek, bu nedenle sonucu arasında zihnin zaruri bir bağıntı sezdiği bir neden demektir; hakiki nedeni ben işte böyle anlıyorum. İmdi bir varlığın iradesi ile sorular arasında zihnin zaruri bir bağıntı sezeceği şey yalnız sonsuzcasına yetkin olan varlıktır. Demek oluyor ki hakiki neden olacak ve cisimleri kımıldatmak için hakiki bir gücü bulunacak yalnız Tanrı'dır." (Malebranche, 1950: 102).

Malebranche yalnız tek bir gerçek neden olduğunu ileri sürer, o da Tanrı'dır. Bizim irademizin gerçek anlamda bir *neden* olması mümkün değildir. Ama Tanrı söz konusu olduğunda iş değişir. Tanrı'nın her şeye gücü yeten bir varlık oluşu, O'nun iradesi neyin olmasını isterse, onun gerçekleşmesini sağlar. Eğer Tanrı benim parmağımın oynamasını isterse, parmağım zorunlu olarak oynar. Eğer Tanrı acı çekmemi isterse, zorunlu olarak acı çekerim. Malebranche, görüldüğü üzere, zihin ve beden arasında bir etkileşim olduğunu reddederek, etkileşim sorunundan kolayca sıyrılır. Ancak, okasyonalizm anlayışı, sadece etkileşim sorununa yönelik bir çözüm önerisi değildir. (Hayden, 2013: 90-91).

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 bir başka cisme çarpamayacağı gibi, gene bu etki olmadan insan ruhu hiçbir etkinlik gösteremez. Uzamlı olmayan ruh bedeni devindiremez. Bedende devinimi sağlayan Tanrı'dır, bedende ruhun etkisini yaratan da Tanrı'dır. Tanrı tek evrensel neden olarak etkide bulunur.

Öbür nedenler, tüm doğal nedenler gerçek nedenler değildir (Timuçin, 2008: 384).

Tıpkı Geulincx gibi Malebranche için de, ruhi töz ile maddi tözün birbiri üzerinde bir etkileri olamaz; büsbütün ayrı yapıları olan iki töz arasında bir bağ kuran, Tanrı'nın aracılığıdır. Bu düşüncenin taşıdığı sonucu da Malebranche tam bir kesinlikle ortaya koyar: Sonlu tözler, ne ruh ne de cisim, etkin değildirler; bütün etkinliğin tek nedeni sonsuz tözdür, Tanrı'dır. Cisimde onu kendi kendine hareket ettiren bir kuvvet yoktur; cisim hareket ettiren değil, hep hareket ettirilendir; cisimde bulduğumuz kuvvet, onun kendisinin olmayıp Tanrısal kuvvetin bir parçasıdır. Demek ki, cisimler ruh üzerinde bir etkide bulunmadıktan başka, birbirlerini de etkileyemezler. Tanrı hem biricik yaradan, hem de biricik etkin olan varlıktır. Nesnelerin kendileri etkin olmayıp Tanrı'nın etkileridirler. Evrende eylemde bulunan tek varlık Tanrı'dır; burada bütün olup bitenlerin gerçek nedeni O'dur: Beden ile ruh arasındaki bağlantıyı kurup düzenleyen de, cisimler arasındaki etkilere aracılık eden de O'dur. Ruh da bağımsız bir töz değildir, ruhta da olup bitenler ancak "vesile nedenler"dir (causes occasionelles). Bir cisim kendisine çarpan bir başka cisim yüzünden harekete geçiyorsa, buradaki hareketin nedeni çarpan cisim değildir. Bu cisimlerin çarpışıp bu arada hareketin birinden ötekine aktarılması, bütün hareketlerin gerçek nedeni olan Tanrı'nın istencini gerçekleştirmede yalnız bir vesiledir. İnsan ruhu için de durum böyledir: Tanrı'nın etkisi olmadan insan ruhu ne algılayabilir, ne de isteyebilir. Tanrı ruha ve cisme kendi gücünden bir kısımın vererek onları etkin kılmıştır denemez. O zaman Tanrı'nın tanrılar yaratması gerekirdi, bunu da O yapamaz. Nasıl gerçek din tek bir Tanrı'nın olduğunu bildiriyorsa, gerçek bir felsefe de tek bir *nedenin* olduğunu öğretir (Gökberk, 2008: 257-258).

Tanrı benim bütün algılarımın ve bütün iradi hareketlerimin hakiki nedeni ise, ben

artık ancak ismen, görünüşte, uydurma bir failim ve hareketlerimin ve düşüncelerimin hakiki faili Tanrıdır: bende hareket eden odur; bende düşünen odur. Okasyonalizmin sonuçlarından birincisi (bende hareket eden Tanrı) Geulincx tarafından, ikincisi (bende düşünen Tanrı) Malebranche tarafından dile getirilmiştir. Geulincx'e göre biz tam anlamıyla ruhlar değiliz; ruhun *tavırları*'yız *(des modes)*. Tavrı bir tarafa bırakın, ancak Tanrı kalır. Malebranche'a göre, mekan cisimlerin yeri olduğu gibi Tanrı da *ruhların yeri*'dir (le lieu des esprits) (Weber, 1998: 225). Okazyonalistlerin teklif ettiği şaşırtıcı çözüme göre aslında etkileşim yoktur. Ve fakat bu doktrin (okazyonalizm), tuhaflığından dolayı pek az destek görmüştür. Asıl faydası, çözmeyi amaçladığı problemin ciddiyetini vurgulamak olmuştur (Dupré, 2014: 30).

Descartes, zihin ile bedenin sıkı sıkıya bütünleşmiş olduğunu savlıyordu. Ancak bu bütünleşme hangi düzlemde gerçekleşir? Uzamsal bir düzlemde olmadığı kesindir çünkü zihnin bir yeri ya da biçimi yoktur; zihin hiçbir yerdedir. Şu halde beden ile zihin nasıl bütünleşebilir? İkisinin bir ortak noktası var mı? Ortak noktası olmayanların ortak bir düzlemi olabilir mi? Açıkçası "var" olmaktan başka hiçbir ortak noktaları yoktur. Onlarla ortak noktası olan yani "var" olan bir "töz" daha vardır; o da Tanrı'dır. Zaten okazyonalistler de çareyi topu Tanrı'ya atmakta bulmuşlardır. Etkileşim yoktur fakat onun yerine Tanrı vardır.

Descartes'ın Tanrının dünyadaki değişmez sakınımcı etkinliğini vurgulaması ölçüsünde, bu sakınım her zaman yenilenen bir yaratış olarak yorumlanacak olursa, şu yargı çıkartılabilir ki Tanrı biricik doğrudan nedensel etmendir. Descartes'ın kendisinin bir okazyonalizm kuramı ileri sürmüş olduğunu söyleyemeyiz: çünkü, bildiğimiz gibi, karşılıklı etkileşimin yer aldığını ileri sürmüştür ve fakat konuyu irdeleyişinin bir okazyonalist kuramın ileri sürülmesine yol açtığı düşünülebilir (Copleston, 2010: 133).

4.6 Büyük Rasyonalistler

Descartes zihin ve bedeni birbirinden ayırmış ve aralarındaki etkileşim bağını tatmin eder derecede açıklayamamıştı. Felsefe literatürüne "ruh-beden ayrımı" olarak giren bu ayrımın ve iki farklı öğenin kontak noktalarının incelenip yorumlanması söz konusu olduğunda; Descartes'ın ardılları olan Leibniz ve Spinoza ciddi felsefi ecel terleri dökmüşlerdir. Bu uğraş sonucunda, Avrupa'da çeşitli metafiziksel sistemler ortaya çıkmasına sebep olmuşlardır. Hatta bugün, herhangi bir metafiziksel felsefi sistemden bahis ederken Leibniz ve Spinoza sistemlerine değinmeden geçmek pek olası değildir (Açıkgöz, 2003: 208).

Ana-tutumu bakımından 17. yüzyıl felsefesinin bir Descartesçılık sayılabileceği söylenebilir. Çünkü bu felsefe, hep Descartes'ın şu ya da bu sorununu çıkış-noktası olarak alır, şu ya da bu sorunu ile tartışarak gelişir. Descartes felsefesinin görüş ve anlayışı içinde yetişen başka bir takım düşünürler de, bu felsefenin başka bir ana düşüncesini, *düalizmini* kendilerine çıkış-noktası yapmışlar, başlıca bu sorunu çözmeye uğraşmışlardır (Gökberk, 2008: 254).

Varlık konusunu kesin bir düalizmle yorumlayan Descartes'ın, birbirinden tam olarak bağımsız yaptığı varlık türlerinin karşılıklı nedensel etkileşimde bulunduklarını söylemesi, kendisini izleyen rasyonalistlere bir tutarsızlık olarak görülmüştür. İki varlık türü birbirinden tam olarak bağımsızsa birbirini nedensel olarak da etkileyememelidir. Çünkü, demiştir 17. yüzyıl rasyonalist filozofu, neden ile etkisinin bir ortak yanı olmalıdır. Ona göre, hiçbir ortak yanı olmayan iki olay arasında nedensel ilişki de düşünülemez (Denkel, 1997: 215).

Descartes etkileşim sorununa çözüm olarak zihinle beden arasındaki etkileşimi

sağlayacak beynin arkasında bir yerde kozalaksı bir bez olduğunu iddia etmişti. Buna göre iki töz arasındaki etkileşim bu kozalaksı bez tarafından sağlanıyordu. Fakat Descartes'ın bu çözümü beraberinde çok daha fazla sorun getirdi. Sonuç olarak Descartes tözler arasında etkileşimi tatmin edici bir biçimde açıklayabilecek bir teori geliştirmedi. Ancak onun özellikle yöntemi ve epistemoloji vurgusu kendisinden sonra gelen filozoflara yepyeni ufuklar açmıştır (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 278).

Descartes'a göre beden makinası şu şekilde çalışıyordu:

> "Bu gudde ruhun etkisiyle veya herhangi bir nedenle böyle farklı şekillerde harekete geçtiğinde, guddenin civarındaki zerreler beynin gözeneklerine doğru sürülür ki, zerreler sinirler yoluyla kaslara iletilsin ve bu sayede kaslar da uzuvları harekete geçirebilsin." (Descartes, 2015a: 50).

Descartes'ın açıklaması oldukça güzel ancak tek ve fakat çok önemli bir sorunu beraberinde getiriyor: Gudde ruhun etkisiyle nasıl harekete geçiyor? Bu gudde, en nihayetinde, tıpkı bedenin diğer uzuv ya da parçaları gibi maddi bir kütledir, uzamlı bir şeydir, bir *res extensa*'dır. Şu halde, *res cogitans* ile hangi düzlemde birbirine temasta bulunur? Uzamlı olandan bütünüyle kendine pay alıp, uzamsız olan kendine hiçbir pay almayan şey; uzamlı olandan kendine hiçbir pay almayıp, uzamsız olandan bütünüyle kendine pay alan şey ile nasıl, ne şekilde ve ne suretle aynı paydada birleşebilir? Bunlar deyim yerindeyse iki ayrı boyuttadır. İki ayrı boyutta olmaları ise birbirleriyle asla aynı düzlemi paylaşmamaları anlamına gelir. Aynı düzlemde buluşmayan ya da buluşamayan iki şeyin ise etki-tepki içerisinde bulunmalarına imkan ve ihtimal bile yoktur. Dolayısıyla kartezyen tutum kucağınıza çözümü imkansız birtakım sorunları bırakarak kaçar ve bunların çözümüyle neredeyse hiç ilgilenmez veyahut da üstünkörü ilgilenir.

Kartezyen tutumun karşılaştığı sorunlardan kaçınmanın bir yolu, Descartes'ın Flaman çağdaşı Baruch Spinoza'nın yapıtlarında ortaya çıkan *nitelik düalizmi*'dir. Spinoza, düalizm kavramının tözlere değil niteliklere ilişkin olması gerektiğini ileri sürer: Bir şeye (bir kişiye ya da konuya) zihinsel ve fiziksel olmak üzere iki ayrı tür nitelik atfedilebilir, ama atfedilen bu nitelikler indirgenemez bir biçimde birbirinden farklıdır ve biri diğeriyle incelenemez. Dolayısıyla farklı nitelikler aynı varlığın farklı yönlerini tasvir eder. Eylemlerimizin nedenlerinin hem zihinsel hem de fiziksel yönleri olduğuna göre, bu kuram beden-zihin etkileşimlerinin nasıl meydana geldiğini açıklayabilir. Ama aynı zamanda şöyle bir soruyu akla getirir: Nitelik düalizmi aynı varlığa birbirinden tamamen farklı yapıda özellikler atfederek sorunu çözmüş müdür, yoksa töz düalizminin karşılaştığı sorunu sadece başka alana mı kaydırmıştır? (Dupré, 2014: 30).

Descartes'ın düşünce ve yer kaplama biçiminde ikiye ayırdığı töz anlayışına şiddetle karşı çıkan Spinoza, zihin ile bedenin aralarında etkileşim problemi doğan iki ayrı töz olmadığını ifade etmektedir. Descartesçı düalizm, özü yer kaplamak olan madde ya da beden ile özü düşünmek olan zihin ya da ruh arasında büyük bir kopukluk yaratmıştır. Bu bakımdan insanın birbirine indirgenemeyen iki farklı tözden meydana geldiğini ortaya koyan Descartes, onu iki farklı dünyaya bölerek birlikli ve bütünlüklü yapısını açıklamayı başaramamıştır. Bu iki ayrı tözün birbirleri arasındaki etkileşimi beyindeki kozalaksı bez yardımıyla açıklamaya çalışan Descartes'ın uzlaşımını yetersiz bulan Spinoza'ya göre ise, düşünen zihin ile yer kaplayan beden bir ve aynı şey olmak durumundadır (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 285).

Spinoza'nın metafizik görüşlerinin merkezinde dünyayı tek ve bölünmez bir töz olarak algılaması yatar. Descartes tözü, "var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç

duymayan şey" olarak tanımlamıştı. Ona göre tanrı, her şeyin muhtaç olduğu tek tözdür. Yine de Descartes tanrıya muhtaç olmayı bir yana koyarken öte yandan iki töz -zihin ve madde- olduğunu ve bunların her birinin diğerinden bağımsız olarak var olabildiğini söyler (bu durumda bedenden bağımsız zihinler olabilir) (Law, 2014: 96).

Spinoza, ünlü yapıtı Etika'da öncelikle töz problemiyle başlamaktadır. Bunun da tesadüfi olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü Descartes bilgide sağlamlığı önemsemişti, ancak bununla birlikte, töz konusunda kendisinden sonra etkili olacak olan bir süreci de başlatmıştı. Bu noktadan hareketle Spinoza, öncelikle töz nitelemesinin ancak "Kendi başına var olan ve kendisiyle tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şeye" (Spinoza, 2009: 31). yüklenebileceğini belirtmektedir. Spinoza'nın bu belirlemesinin aslında onun felsefe tasarımının ana hedefi hakkında da aydınlatıcı bir ipucu taşıdığı görülmektedir. Eğer töz böyle bir varlıksa, o zaman bu niteleme birden fazla varlığa değil, sadece ve sadece "Özü varlığı kuşatan, başka deyişle tabiatı ancak var olarak tasarlanabilecek olan şeye, kendi kendisinin nedeni" olana özgü olabilir. Şu halde Descartes'ın çoklu veya ikili töz anlayışı doğru değildir (Topdemir, 2008: 151).

Spinoza'ya göre farklı sıfatları olan iki töz arasında ortak hiçbir şey yoktur ve iki şey arasında hiçbir ortaklık olmadığı zaman, onlardan biri ötekinin nedeni olamaz (Spinoza, 2009: 34). Bir töz başka bir töz tarafından meydana getirilemez ve tabiatta aynı sıfatı olan iki töz olamaz (Spinoza, 2009: 36).

Böylece zorunlu olarak yalnızca tek bir töz olması gerektiğine karar veren Spinoza, "Var olan her şey ya kendisinde ya da başka bir şeyde vardır" aksiyomunu temele alarak,

kendi kendisinin varlık nedeni olabilecek varlığın ancak "başka bir şey aracılığıyla tasarımlanan değil, kendisinde tasarımlanan" olması gerektiğini çıkarır. Bu noktadan itibaren Spinoza artık Descartes'ın birden çok töz olabileceği varsayımını reddeder ve birtakım çıkarımlar serimlemek suretiyle bu görüşünü pekiştirir (Topdemir, 2008: 151).

> "Tözün kendisinde var olan ve kendi kendisi ile tasarlanan şey olduğu, yani var olabilen herhangi bir şeye ait başka hiçbir fikrin yardımı olmadan fikir edindiğimiz şey bulunduğu söylendi; buradan şu sonuç çıkar ki, farklı sıfatları olan iki tözden her biri kendi başına var olur ve ancak kendi kendisiyle tasarlananabilir. Halbuki, kendi başına var olan ve ancak kendi kendisiyle tasarlanabilen şeyin yine kendi başına var olan ve ancak kendi kendisiyle tasarlanabilen başka bir şeyle aralarında hiçbir ortaklık yoktur. Zira aralarında ortak ne olabilirdi? Bunlar sıfatlar olamaz, çünkü tersine olarak onlar türlü sıfatlara sahip gibi (*diversa attributa habentes*) varsayılmışlardır; bu, öz de olamaz, çünkü öz sıfatlar üzerine kurulmuştur ve sıfatlar her iki tözde türlü türlü olunca, zorunlu olarak onlardan her birinin özünün farklı olması gerekir. Eğer onlardan her birinin özü farklı ise, aralarında hiçbir ortaklık olmadığını söylemek doğru olur; en sonra aralarında ortak olan şey tavırlar veya duygulanışlar da değildir, çünkü tözün tavırları ya da duygulanışları ancak tözde kaimdirler ve yalnız onunla tasarlanabilecekleri için, öz bakımından farklı olan iki tözde aynı tavırlar ya da duygulanışlar olamaz ve tasarlanamaz. Öyle ise, farklı sıfatları olan iki tözün aralarında hiçbir ortaklık olmadığı doğrudur." (Spinoza, 2009: 34).

Şüphesiz Spinoza, hem öğreti hem de terminoloji açısından Descartes'a pek çok şey borçludur yine de Spinoza'nın metafiziği, Descartes'ınkine yönelik büyük bir eleştiri niteliğindedir. Tek tözün birliği kabulü, düalizmle uyuşmazlık içindedir bu nedenle, Spinoza'nın metafiziği sadece Descartesçı yaratılmış ve yaratılmamış töz anlayışına yönelik değili aynı zamanda tanrı ve yaratılmış dünya arasında varsayılan düalizme de yönelik bir tepkidir. Bu bağlamda panteizmi savunan Spinoza, tek tözün Tanrı olduğunu iddia ederek, Tanrı'nın dışında yaratılmış ayrı bir dünya olduğu fikrini reddetmektedir (Çüçen, Zafer ve

Esenyel, 2009: 285).

Descartes'ın ikili töz savını dikkate alırsak: Madde ve ruh eğer birer töz iseler, her birinin de aynı tabiata ve sıfatlara sahip olması gerekir. Bu durumda ikisi tek bir töz olmak durumundadırlar. Bu çıkarışı ortaya koyduktan sonra Spinoza, haklı olarak "Bir tözün başka bir tözü meydana getirebileceğini varsaymak bir çelişkidir, çünkü bu tözden biri ötekinin eseri olunca ancak nedenin kavramı veya bilgisi aracılığıyla tasarlanabilecek ve bundan dolayı da asla töz olmayacaktır" sonucuna zorunlu olarak ulaşmıştır (Topdemir, 2008: 152).

> "Bir töz başka bir töz tarafından meydana getirilemez. Çünkü tabiatta tözler ve duygulanışlardan başka hiçbir şey yoktur. Gerçekten, bir şey başka bir şeyin nedeni olabilmesi için, bu iki şeyin arasında ortak bir şeyin olması gerekir. Halbuki iki şeyin aynı tabiatı ve sıfatları olmadıkça aralarında ortaklık yoktur". Ardından, eğer der Spinoza, "onların aynı tabiatı ve aynı sıfatları varsa, artık birbirlerinden ayrı olmayacaklar ve bunun sonucu olarak onlar tek ve aynı şeyi teşkil edeceklerdir ve yine bunun sonucu olarak, biri öteki tarafından meydana getirilen iki cevher olmayacaklardır." (Spinoza, 2009: 36).

Descartes'ın dediği gibi, töz olan Tanrı'nın yanında madde ve ruhun da ayrı tözler olarak var olmayacaklarını çıkarsamış olan Spinoza (Topdemir, 2008: 152) tözü teke indirip, insan kavrayışı açısından iki farklı kipte bilinebileceğini ifade etmek suretiyle Descartesçı zihin beden ikilemini de çözmüş olmaktadır. Çünkü artık zihin ve beden bir ve aynı şey haline gelmiştir (Topdemir, 2008: 154).

Böylelikle Descartes'ın tözsel pluralizmine karşı çıkmış olan Spinoza, bir ve aynı gerçekliği kavramın farklı yollarından ikisi olan yer kaplama ve düşünmenin tek tözün iki farklı görünümü olduğunu ifade eder. O halde beden ve zihin Spinoza için iki farklı töz değil,

tek tözün iki farklı şekilde algılanışı olmak durumundadır. Madde ve ruh, tek tözün sonsuz ana niteliğinden bizler için bilinebilir olan yalnızca ikisidir. Madeni bir paranın iki farklı yüzü kadar bir ve aynı olan bu ana-nitelikler tıpkı bazen yazı bazen tura olarak algılanan para gibi bazı durumlarda yer kaplayan beden, bazı durumlarda ise düşünen zihin olarak algılanmaktadır. Bu şekilde algılanması onun iki farklı varlık türü olduğu anlamına gelmemektedir (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 288).

Spinoza'ya göre aralarında hiçbir ortaklık olmayan şeylerden birisi ötekisi ile tasarlanamaz; başka deyişle, birinin fikri veya kavramı ötekinin fikri veya kavramını kuşatamaz (Spinoza, 2009: 33).

> "[A]ralarında hiçbir ortaklık olmayan şeyler birbirleriyle tasarlanamazlarsa, bundan şu sonuç çıkar ki, aralarında hiçbir ortaklık olmayan iki şeyden biri ötekinin nedeni olarak tasarlanamaz [...] meydandadır ki aralarında hiçbir ortaklık olmayan ve biri ötekiyle tasarlanamayan iki şeyden biri ötekinin nedeni olamaz, çünkü eğer olsaydı birinin ötekiyle tasarlanması gerekirdi, bu ise yoktur ve olamaz." (Spinoza, 2009: 35).

Spinoza tek bir töz olduğunda ısrar eder ve bu tözün de zaman-mekansal (spatio-temporal) dünya olduğunu belirtir. Tabi ki dünya bize -evler, masalar, insanlar, karıncalar vb.- pek çok ayrı maddeden oluşmuş gibi görünür, ancak görünümler yanıltıcıdır. Ayrı şeylerle kast edilen, gerçekte göldeki dalgalanmalar gibi tek yüce tözdeki geçici dalgalanmalardır (Law, 2014: 96).

> "Uzamlı şey (Madde) ile düşünen şey (Ruh) Tanrı'nın ya sıfatları ya da Tanrı'nın sıfatlarının uygulanışlarıdır: Çünkü var olan her şey kendi başına ya da bir başkasında vardır, yani bir cevherin sıfatı ya da duygulanışıdır." (Spinoza, 2009: 45).

Dolayısıyla tek yüce töz zaman-mekansal dünyadır. Spinoza bu tözün aynı zamanda tanrının kendisi olduğunu iddia eder. Spinoza özgün bir tözün var olmak için hiçbir şeye muhtaç olmadığı konusunda Descartes'la hemfikirdir. Varlığı, özünün bir parçasıdır. Var olan her şeyi kendi özünden üretmiştir, ama tabi ki bu bir tanrı tanımıdır. Dolayısıyla tek (biricik) yüce töz, bir bütün içinde hem doğal hem de ilahidir (Law, 2014: 96).

> "Sonsuz tavırlardaki sonsuz şeyler yani her şey Tanrı'nın sonsuz gücü ya da onun sonsuz tabiatınca zorunlulukla ondan çıkmıştır. Yani var olan her şey onun tabiatının zorunlu bir sonucudur." (Spinoza, 2009: 52).

Gördüğümüz üzere, Spinoza'ya döndüğümüz zaman Kartezyen düalizmi ve plüralizmi bir yana bırakan bir monist dizge buluruz. Salt bir töz, tanrısal töz vardır ki, bir yüklemler sonsuzluğuna iyedir, ve bu yüklemlerden ikisi, düşünce ve uzam, bizim tarafımızdan bilinir. Anlıklar düşünce yüklemi altında tek bir tözün kipleridirler, ve cisimler ise aynı tek tözün uzam yüklemi altındaki değişiklikleridir. İnsanda sonlu anlık ve sonlu beden arasındaki karşılıklı etkileşim konusunda Kartezyen sorun yiter, çünkü anlık ve beden iki töz değil ama tek bir tözün koşut değişkileridir (Copleston, 2010: 29).

Gerçi Spinoza'nın monist dizgesi Descartes'ın plüralist dizgesi ile karşıtlık içinde duruyor olsa da, eşit ölçüde açık bağıntılar vardır. Descartes tözü varolabilmek için kendinden başka hiçbir şeye gerek duymayan varolan bir şey olarak tanımlıyordu. Ama, açıkça kabul ettiği gibi, bu tanım sözcüğün tam anlamıyla yalnızca Tanrıya uygundur, öyle ki yaratıklar ancak ikincil ve andırımlı bir anlamda tözler olarak adlandırılabilirler. Bununla birlikte, Spinoza benzer bir töz tanımını kabul ederek yalnızca tek bir tözün, Tanrının varolduğu, ve

yaratıkların tanrısal tözün değişkilerinden daha çoğu olamayacakları vargısını çıkardı. Bu sınırlı anlamda dizgesi Descartes'ın dizgesinin bir gelişimidir (Copleston, 2010: 29).

Spinoza'ya göre, kendi metafizik anlayışının Descartes'ınkine göre üstünlüğü, Descartes'ın tözsel düalizminin başına bela olan klasik etkileşim sorunuyla yüz yüze gelmeyişidir. Descartes'a göre, zihin ve beden farklı tözlerdir. Zihnin belirleyici niteliği düşünmek iken bedeninki yer kaplamadır ve derinliği, eni ve boyu bulunur. Peki, ortak niteliği olmayan bu iki töz nasıl etkileşime geçer? (Law, 2014: 97)

Bedenimde olan biten şeyler zihnimi etkileyebileceğinden bu iki töz de etkileşime girebilir. Örneğin koluma uyuşturucu enjekte ettiğimde uyuşturucu düşünce sistemime zarar verir ve deneyimlerim üzerinde derin bir etki yaratır. Zihnimde olup bitenler de aynı şekilde bedenimi etkileyebilir; bilinçli bir şekilde kolumu havaya kaldırmaya karar verdiğimde, kolumu kaldırabilirim (Law, 2014: 97).

Bu etkileşim nasıl gerçekleşir? Descartes bu etkileşimin beynin merkezine yakın bir yerde, beyin epifizi denen kozalaksı salgı bezi yoluyla gerçekleştiğini ileri sürmüştü. Bu görüş yine de zihnin fiziksel bir olayı nasıl gerçekleştirdiğini açıklamaktan uzaktır. "Etkileşim problemi" Descartes ve çağdaşı filozofların hiç de yabancısı olmadıkları bir problemdir. Spinoza'nın bulduğu çözüm ise sadece bu sorunun ortaya çıkmasına neden olan tözsel düalizmi reddetmekten ibarettir (Law, 2014: 97).

> "Tek bir Tanrı vardır, yani tek bir töz vardır, alemde mutlak olarak sonsuz tek bir töz vardır." (Spinoza, 2009: 45).

Descartes ve Spinoza'dan sonra üçüncü sırada rasyonalizmin diğer bir büyük ismi olan Leibniz bulunur. Leibniz etkileşim sorunuyla bir paralelist olarak yüzleşir ve önerdiği çözüm temelcek paralelizmdir.

Paralelizm, ruhta olan olaylarla bedende vuku bulan olaylar arasında sıkı bir bağlantı olduğunu kabul eder; fakat bağlantının nedensel bir bağlantı olduğunu söylemek istemez; çünkü o, ruhla bedenin nedensel olarak birbiriyle etkileşimde bulunabilmeleri için son derece farklı olduklarına inanmaktadır. Buna göre, paralelizm, ruhla bedenin her biri kendi mekanizmasına sahip ve aralarında hiçbir kozal bağlantı bulunmayan, yine de her zaman aynı vakti gösteren iki saate benzediklerini kabul etmektedir (Shaffer, 2005: 64). Diğer bir deyişle; fiziksel dünya ile zihinsel dünya arasında nedensel bir etkileşim bulunmaz, yani zihinsel dünyadaki bir isteme edimi veya düşünce maddi alanda bir sonuca yol açmadığı gibi, maddi bir hareket de zihinsel bir olaya neden olmaz. Bu ikisi birbirinden bağımsız olup birbirlerine paralel diziler oluşturur ve aralarında tam bir mütekabiliyet ilişkisi bulunmaktadır (Cevizci, 2014: 348-349).

Malebranche'ın paralelizmi ile Leibniz'in paralelizmi arasındaki fark şudur: Leibniz Tanrı'nın bu iki nedensel zinciri başlattığını ama sonradan araya girmediğini benimser; Malebranche ise Tanrı'nın hem bu iki nedensel zinciri başlattığını hem de ortaya çıkan her etkinin gerçek nedeni olarak sürekli araya girdiğini savunur.

Leibniz yaklaşımında Tanrı'nın her an evrene müdahale etmesine gerek yoktur. Oysa, Malebranche'da Tanrı paralelizme müdahale etmekteydi. Ve fakat, nihayetinde, Leibniz ve Malebranche'ın her ikisi de, zihin-beden etkileşimini açıklamak yerine, etkileşimi bir

yanılsama olarak göstermişlerdir (Günday, 2003: 46).

Leibniz, Geulincx'in saat örneğinden esinlenerek aranedenci olmayan bir koşutçuluk geliştirir; Tanrı'yı zihin-beden eşleşmelerine doğrudan karıştırmaz. Ona göre, zihin ve beden, doğaları gereği varlık ve devimleri koşut bir biçimde sürdürürler. Tanrı başlangıçtan, onların doğalarını uyumlu olarak yaratmıştır. Zihin ile beden arasındaki koşutluk bu önceden kurulmuş uyum nedeniyledir, iki töz bu uyumu sürdürerek Tanrı'nın istencini yerine getirmektedirler (Denkel, 1997: 219-220).

Dünyada, biri boyut niteliği taşıyan *madde* ve diğeri düşünce niteliği taşıyan *zihin* olmak üzere iki tür töz bulunduğunu öne süren Descartes'ın aksine Leibniz gerçekliğin yalnızca zihinsel olduğunu öne sürerek ikili bakış açısına karşı çıktı. Leibniz deneysel nesneler (duyularımızla algıladığımız nesneler) bölünebilir diyordu. Onlar kümeler ya da karışımlardır. Bu nedenle onların basit özlerden oluşmaları gerekir "çünkü bir karışım sadece basit özlerin bir toplamasıdır." Bu basit özler genişletilemez -onların ne boyutları ne de şekilleri olur- çünkü boyutları ve şekilleri olursa daha da fazla bölünebilirler ve sonuçta basit olmazlar (Hayden, 2013: 94-95).

Basit özler genişletilemeyeceğine göre, maddesel olamazlar. Bu demektir ki, onlar, daha başlangıç aşamasında ve gelişmemiş olsalar bile, zihinlerdir. Bu nedenle, doğanın temel birimleri, maddesel olmayan ruh-benzeri varlıklardır. Leibniz bunlara *monadlar* der. (Hayden, 2013: 95).

Leibniz'in felsefeye kazandırdığı en önemli kavram "monad"dır. Monad, maddenin en

küçük hareket ve güç birimidir. Ne bir şekle ne de hacme sahiptir. Dolayısıyla parçalanamaz ve yok edilemez. Hem maddede hem de ruhta aynı ölçüde ve şekilde bulunur. Monadlar doğal olarak zekidir ve Tanrı'ya bağlıdırlar (Usta, 2016: 218-219).

Monadlar önceden-programlıdır. Bir monad, yaratılış aşamasında içine Tanrı tarafından önceden-programlanmış bir itki yerleştirilmesinden ötürü değişir. Dahası, monadlar maddesel olmadığına göre, bu değişimler fiziksel değil zihinsel durum değişimleridir (Hayden, 2013: 95).

Leibniz'e göre, uzamın töze yüklem olması mümkün değildir. Sonuç olarak, monadlar adını verdiği sonsuz tözlerden her birinin gerçekte bir ruh olduğuna inandı. Doğallıkla bu, uzamı tözün yüklemi olmaktan çıkarmanın doğal bir sonucudur (Russell, 1983: 563).

Leibniz'e göre, Tanrı evreni yaratırken olanaklı tüm monadlardan bir seçim yapmış ve olabilecek en üst uyumu kurmuştur. Bu açıdan, her ne kadar monadlar dışsal olarak etkileşmeseler de, onlar bir ve aynı evreni kendileri itibariyle temsil/taklit ederler (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 267).

Monadlar penceresizdir. Birbirleri ile etkileşmezler. O zaman, deneyim nesneleri arasında gözlemlediğimiz görünür etkileşimi nasıl açıklarız? Leibniz bütün bunları "önceden tesis edilmiş uyum" anlayışına başvurarak açıklar. Tanrı, der Leibniz, her zerreyi öyle yapmıştır ki, onun içsel olarak gerçekleşen değişimleri bütün öteki zerrelerin değişimleri ile eşzamanlı kılınmıştır. Bu, bir saat yapımcısının aynı anda çalan birçok saat yapması gibidir. Aynı anda çalarlar, bunun nedeni birbirleri üzerine etki yapmaları değil, ama aynı titizlikle

yapılmış olmalarıdır. Benzer bir yolla, Tanrı, tam bir zaman uyumu içinde olan sonsuz sayıda zerre yaratmıştır. Böylece, örneğin, ben bir taşa ayağımla vurunca, o yerde kayar gider; bunun sebebi, benim onu kendi bildiğimce etkilemem değil, fakat benim ve çakıl taşının zerrelerinin, yaratılıştan beri, o anda öyle davranmaya programlanmış olmalarıdır (Hayden, 2013: 95-96).

> "Descartes maddede hep aynı miktarda kuvvet bulunduğundan, ruhların cisimlere kuvvet veremediğini teşhis etti. Bununla birlikte ruhun, cisimlerin istikametini değiştirebildiğine inandı. Ama bu, onun zamanında, toplam istikametin maddede aynen korunduğuna dair doğa yasasının bilinmemesindendi. Descartes bu yasayı fark edecek olsaydı, "önceden tesis edilmiş uyum sistemi"ne gelip dayanacaktı." (Leibniz, 2011: 117).

Leibniz'e göre; bir monaddaki değişmeyle öbüründeki değişme arasında "önceden kurulmuş bir düzen" vardır. Bu düzen bir karşılıklı etki görüntüsü yaratır. Her biri eksiksiz (mükemmel) zamanı gösterdiğinden aynı anda çalan iki saat örneğinin geliştirilmiş alanıyla karşı karşıyayız burada. Yani, Leibniz'in sonsuz saati vardır ve onların hepsi Tanrı tarafından sadece birbirlerini etkilediği için değil, her biri dakik bir mekanizmaya sahip olduğu için aynı anda çalmak üzere Tanrı tarafından ayarlanmış sonsuz saattir (Russell, 1983: 563-564).

Monadlar arasındaki nedensel etkileşimi açıklayan bu "önceden tesis edilmiş uyum" anlayışına göre; Tanrı, evreni yaratırken birbirlerinden bağımsız olarak çalışmaları gereken tüm monadları en yetkin bütünü oluşturacak şekilde bir araya getirmiştir. Dolayısıyla, hiç bir monadın penceresi olmasa da, her bir monad evrenin bir aynasıdır. Yaratılmış tüm şeylerin onlardan tek tek her biriyle bu bağlantısı ve tek tek her birine uyarlanması, tek tek her tözün tüm diğerlerini ifade edecek şekilde onlarla bağlantıda olduğu sonucunu getirmektedir. Böylelikle tek tek her töz evrenin sürekli canlı bir aynasıdır (Topdemir, 2008: 160).

Peki yayılımsız monadlar nasıl olur da bizim çevremizde gözlemlediğimiz yayılan nesneleri oluşturmak için bir araya gelirler? Oldukça açık görünüyor ki, istediğiniz kadar çok sayıda hatta sonsuz sayıda boyutsuz nesneyi bir araya getirin, yine de boyutları olan bir nesne üretemezsiniz. Leibniz bu soruya, yayılan nesneler yoktur, yanıtını verir. Duyu nesneleri şekil ve boyutları var gibi *görünür*. Fakat bu, şeylerin sadece görünümüdür. Gerçekte, bedenler onları oluşturan monadlardan daha yayılmış değildir. Dünya kendisi yayılmış değildir, ancak bize yayılmış gibi *gösterilmiştir* (Hayden, 2013: 97).

Leibniz, maddeyi ve onun özünü oluşturan yer kaplamayı töz olarak ele alan Descartes'ı ve maddeyi tözün bir ana niteliği olarak ele alan Spinoza'yı yer kaplamanın fiziğin gerçek konusu olmadığı ve bunun fizik ile din arasında çatışma oluşturduğu gerekçesiyle eleştirmiştir. Yer kaplamanın kendi başına var olan bir gerçeklik biçiminde düşünülmesi, onun aslında türetimsel bir kavram olduğunun gözden kaçırılmasına neden olmuştur (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 299).

Leibniz de, tıpkı Berkeley gibi, uzamın bir "kendinde-uzam" olduğunu reddeder. Aslında, bu da, maddenin reddedilmesi olarak yorumlanabilir ve fakat gene de Leibniz'inki Berkeley kadar açık, berrak ve cüretkar bir reddediş değildir. Üstelik Berkeley, Leibniz'den farklı olarak 'deneyci'dir, duyu deneyiminden hareketle sistemini kurgular. "Var olmak algılanmaktır" sözü ancak bir deneycinin dudaklarından döküldükte anlamını bulur. Meseleyi titizlikle ele aldığımızda, Leibniz'in yayılımın yalnızca görünüşte olduğunu ve tüm gerçekliğin aslında zihinsel olduğunu söylemesi, Leibniz ile Berkeley'in sistemleri arasında büyük benzerlikler olduğunu farketmemizi sağlar.

Berkeley de, Leibniz de, bir etkileşim sorunuyla karşı karşıya kalmazlar. Çünkü her ikisi de, gerçekliğin tümüyle zihinsel olduğunu iddia etmiştir. Spinoza da tek bir töz, "Tanrı ya da doğa" kabul ettiği için o da böyle bir sorunla yüzleşmez. Malebranche ile Geulincx ise herhangi bir etkileşim kurgulamaya ihtiyaç duymaksızın, araya Tanrı'yı koyarak, bu zorluğu halleder. Peki etkileşim mümkün değilse, diğer bir deyişle 'imkansız'sa; düalizm düşüncesinin gerçekliğin doğasını yansıttığını iddia etmek ne kadar makul olabilir?

Hegel'e göre biz çocukken hepimiz düalistizdir ve fakat öte yandan düalizm öğretisi zihin-beden etkileşimi gibi büyük bir soruna haizdir. Eğer, zihin ve beden tamamiyle farklı iki ayrı töz ise bunların etkileşimi nasıl açıklanabilir? Kartezyen düalizme göre bir düşünen ben var, bir de beni çevreleyen fiziki dünya. "Ben" düşünce ve algılardan oluşmaktadır ve kişiye özeldir. "Ben" fiziki objelerle dolu bir dünya tarafından çevrilmiştir. "Ben"in düşünceleri sadece zamanda, fiziki dünya objeleri hem zamanda hem de mekandadır (Günday, 2003: 48).

Hegel diyor ki, bu hataya sadece Descartes değil Leibniz ve Spinoza gibi rasyonalistler de düşmüşlerdir. Hegel'in Spinoza'ya sempatisi vardır, ancak, mental ve fizikseli ilişkiye getirememesini eleştirir. Hegel'e göre, "mental ve fiziksel nasıl ilişkiye gelir?" sorusu anlamsız bir sorudur. Çünkü cevaplanamaz. Birbirinden tamamiyle farklı iki tözün ilişkisinden söz etmek değildir. Çözüm iki tözden birini ortadan kaldırmaktır (Günday, 2003: 48).

Leibniz *Metafizik Üzerine Konuşma'*da, 28. madde'de, der ki:

"Algıların, bizim dışımızda var olan dolaysız objesi yalnızca Tanrı'dır ve bizim ışığımız da yalnızca O'dur. Metafizik hakikatin kesinliğinde, Tanrı hariç üstümüzde tesiri olan hiçbir dış neden yoktur; ve

> O'na daimi bağımlılığımız icabı bize bir tek O dolaysızca kendini duyurur. Bundan da, ruhumuza temas eden ve algımızı doğrudan doğruya uyaran başka hiçbir dış nesne olmadığı sonucu çıkar. Ruhumuzda her şeyin ideasına da sadece, Tanrı'nın üstümüzdeki daimi etkinliği icabı sahibiz [...] Öyleyse denebilir ki dışımızda bulunan dolaysız tek objemiz Tanrı'dır ve biz her şeyi onun vasıtasıyla görüyoruz [...] Tanrı ruhların güneşi ve ışığıdır." (Leibniz, 2011: 79-80).

Görüldüğü üzere; Spinoza bir "monist"tir, Descartes ile Leibniz ise birer "gizli monist"tirler. Öyle ise bir "tözler çokluğu" düşüncesi yalnızca bir yanılsama, bir aldatmacadır. Birden fazla töz bulunduğunu iddia eden bütün filozoflar, öyle bir an gelip çatmıştır ki, düşüncelerinin bir noktasında her şeyin odağına yalnızca tek bir tözü yerleştirmek, ona ayrı bir önem ve ayrıcalık vermek, diğer tüm tözleri bir şekilde bu tek töze dayandırmak (ya da muhtaç bırakmak) ve diğer bütün tözleri ikincil bir konuma itmek durumunda kalmışlardır. Gerek Leibniz, gerek Descartes diğer bütün tözlerin nihayetinde tek bir asıl töz ile ayakta durup var olduklarını, var olmak için bu asıl töze muhtaç olduklarını belirtmiştir. Şu halde;

Rasyonalist bir filozof olan Descartes'ın "empirik bir olgu" diyerek kabul ettiği ve üstünkörü izahlarla meşrulaştırmaya çalıştığı bu düalizm düşüncesi tam bir tutarsızlık abidesi olup Spinoza'nın Descartes'a karşı büyük bir eleştiri olarak nitelendirilen felsefesi yalnızca Descartes'ın içine düşmüş bulunduğu çelişkileri büyük bir özen ve titizlikle ayıklayıp Descartes felsefesini asıl doğası ve karakterine kazandırma çabasıdır. Öte yandan, Leibniz paralelizminde Tanrı uyumu başta kurmuştur artık kendi kendine işler, Malebranche'da ise Tanrı uyumu her an ve bizzar kurar, kurmaktadır. Ama ister başta uyumu kurup çekilmiş, isterse uyumu her an kurmakta olsun şu soruya bir yanıt verilmemektedir: "Tanrı uyumu nasıl kurar?"

Nihayetinde filozoflar ya farklı tözler olmayıp tek bir töz olduğunu ya da farklı tözler arasında doğrudan bir bağ kurulmadığını ve kurulmasının da mümkün omadığını söylüyor. Bunlar arasında ancak Tanrının aracılığıyla bağ kurulabilmektedir. Yani gerçekte etkileşim diye bir şey yoktur ve olamaz. Onun yerine, zihinsel ve fiziksel olayların etkileşmesinin gerektiği her seferde Tanrı bizzat duruma müdahale ederek bunun gerçekleşmesini sağlar. Dolayısıyla zihinsel olan ile fiziksel olan etkileşmez ve fakat Tanrı onların etkileştiği izlenimini yaratır, bir şekilde bunlar arasında neden sonuç izlenimi yaratır. Öyleyse zihin ve bedenin etkileşme aracı olacak bir düzenek önerilmek yerine, bunların birbirini etkilediği reddedilmiş ve Tanrısal müdahale adeta "gizemli bir düzenek" sayılıp bu iki töz arasına yerleştirilerek mesele hasıraltı edilmiştir.

Madem ki her şey "Tanrı" ile açıklanıyor, Tanrı'nın bu uyumu nasıl kurduğu, imkansız olanı nasıl mümkün olduğunu neden açıklanmıyor? Çünkü daha başta çekingenlik edilmiş, "Tanrı nedir ve nasıl eyler?" soruları sorulmamıştır. Filozoflardan hiçbiri asıl can alıcı noktayı ele almayı göze alamıyor. Bütün diğer soruların cevabına bizi ulaştıracak asıl soruya yanıt vermekten özenle kaçınıyorlar: "Tanrı diğer tözler üzerinde nasıl hakimiyet kurar?"

4.7 Kartezyen Düalizmin Tutarsızlığı

Kartezyen ruh-beden düalizmi bugün artık pek teveccüh görmüyor ise, bunun nedeni, onun etkileşim konusunu açıklamadaki temel yetersizliği veya acizliğidir. Biri tinsel, diğeri maddi olmak üzere iki ayrı tözün varlığını iddia eden bu radikal düalizm, iddia ettiği tözler arasındaki nedensel bir ilişkinin olanağı düşünülerek tutarsız olarak nitelendirilmiştir. Böylesine radikal biçimde ayrı doğalara sahip olan bu iki tözün nasıl olup da etkileşim içine

girebildikleri bir türlü anlaşılamamıştır (O'Connor ve Robb, 2003: 66).

Descartes varlığı evvela ruh ve beden diye ikiye böler, ardından da Tanrı'yı diğer tözlerin ötesinde asıl gerçek töz olarak koşutlayıp diğer tözlerin tözlüğünü şaibeli hale getirir. Kucağımızda nasıl, ne kadar ve tam olarak ne biçimde bölündüğü fazla belli olmayan ve fakat yine de Descartes tarafından bir bütün olarak algılamamız beklenen bir "Varlık" ile kalakalırız. Halbuki "Varlık" sorusu öteden beri felsefede en önemli soru olmuştur ve bir filozoftan beklenen bu sorunun cevabını insanlık için anlaşılır kılmaktır.

Niçin felsefeciler için "Varlık" sorusu bu kadar önemlidir? Çünkü "Varlık" var olmadan hiçbir şey olamaz veya düşünülemez ya da bilinemez. "Varlık nedir?" sorusu ile başlayan felsefi sorgulama, Antik Yunan'dan beri hep merkezde kalmasının yanı sıra en temelde olanı arama çabası olarak filozofları meşgul etmiştir (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: Önsöz).

Sokrates, Platon ve Aristoteles, birtakım ayrılıkları bir yana, şu görüşte birleşiyorlardı: Doğru eylem demek olan erdem bilgisiz olamaz, "gerçek varlığın" bilgisini edinmeden erdemli olunamaz; mutluluk da erdemli olmaya bağlı olduğundan, dolayısıyla, bilgi olmadan mutluluğa da erişilemez. Bu anlayışta bilginin değeri sonsuz derecede yükseltilmiş, *bilgi mutlu bir yaşayışın temeli* yapılmış oluyordu. Onun için, felsefe pratik bir bilgelik (bilgece yaşama) öğretisi olmaya doğru gittikçe, mutlu bir hayatın bu kaçınılmaz koşulu ile de, yani bilgi ile, pek yakından uğraşmak gerekmişti (Gökberk, 2008: 85).

Yeterli bir araştırma yaptığımız (veyahut da tefekkürde bulunduğumuz) takdirde şunu

idrak etmemiz işten bile değildir: "varlık" meselesi aslında "töz" meselesidir ve de "varlık" sorunu aslında "töz" sorunudur. Varlığın anlamını bilmek tamamıyla tözün anlamını bilmeye bağlıdır. Tözün anlamını bilmek ise, doğal olarak, her şeyden önce tözün neliğini belirlemeye ve/veya saptamaya bağlıdır. Peki töz nedir?

Töz, var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan şey ya da varlık; mantıksal açıdan yüklemlemenin konusu, fiziksel açıdan ise değişmenin dayanağı olan şeydir. Töz kavramını, doğal bir türün üyesi ve niteliklerin taşıyıcısı olan somut, bireysel ve maddi varlık anlamında ilk kullanan kişi Aristoteles olmuştur (Cevizci, 2014: 425). Aristoteles "töz"ü, değişim boyunca sürekliliğini veya kalıcılığını koruyan şey olarak tanımlamaktadır. Bu açıdan, ilineksel (accidental) olanlara karşıtlık içinde, bir şeyin kalıcı özellikleri onun özsel (essential) özelliklerini oluşturur. Dolayısıyla "töz" kavramı, bir şeyin "kalıcı öz"ü veya "özsel özellikleri" fikirleriyle sıkı bir kavramsal ilişki içindedir (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 248).

Şimdi, 17. Yüzyıla gelindiğinde, genel olarak denilebilir ki, tözün, değişimin kalıcı dayanağı/zemini, öz veya doğa, yüklemlerin/niteliklerin (*predicates*) dayanağı/zemini ve bağımsız bir varoluşu bulunan şey gibi ifadelerle tanımlanması, filozoflarca farklı yönlere ağırlık verilerek geliştirilmiştir. Örneğin, Leibniz'in anlayışında yüklemlerin/niteliklerin (*predicates*) dayanağı/zemini ifadesi merkezi bir işlev görmekteyken; Descartes ve Spinoza ise bağımsız varoluşa daha fazla vurgu yapmıştır. Buna göre, *Discourse on Metaphysics*'te Leibniz, "birçok nitelik/yüklem bir ve aynı dayanağa (subject) yüklendiğinde, ve bu dayanak da bir başkasına yüklenemediğinde, sözü edilen dayanağa töz denir" demektedir. Öte taraftan Descartes da *Principles of Philosophy*'de, "Töz ile, varoluşu için bir başka şeye dayanmayacak

şekilde mevcut olan şeyi anlıyoruz" demektedir. Spinoza açısından ise bir töz, nedensel/zeminsel olarak başka bir şeye bağlı olamaz, fakat kendi kendisinin nedeni (causa sui) olmalıdır (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 249).

Locke'a göre ise töz, kendisi herhangi bir şey olmayan ya da ne olduğu tam olarak bilinemeyen fakat şeylerin varlıklarını yadsıyamayacağımız niteliklerinin taşıyıcısı olarak varsayılan şeydir. Niteliklerin, kendilerinin dayandırıldığı bir şey olmaksızın var olamayacağı görüşünden hareketle tözü, niteliklerin taşıyıcısı olarak tanımlayan Locke, tüm bilginin deneyimden türediğini ancak töze ilişkin deneyimle doğrudan edindiğimiz bir bilgi türü olmadığı için onun tam olarak bilinemediğini sadece bir dayanak olarak var sayılmak durumunda olduğunu ifade etmiştir. Maddi ve zihinsel tözün varlığını kabul eden Locke, zihin ve beden söz konusu olduğunda Descartesçı düalizmi benimsemektedir (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 309).

Descartes nihayetinde varlığı kanıtlanmış saydığı üç töz bildirir: Tanrı, her şeyin kendisine tabi olduğu ve kendisi hiçbir şeye tabi olmayan sonsuz tözdür; ruh, düşünen bir tözdür; cisim, yer kaplayan bir tözdür. "Töz" kelimesine gelince, bundan, var olmak için başka şeye ihtiyacı olmayacak şekilde var olan bir şey anlaşılmalıdır (Weber, 1998: 218).

Descartes'a göre, "Biz, Töz'den kendi varlığı için diğer hiçbir şeye dayanmadan var olan bir şeyden başka bir şey anlamayız. Hiçbir şeye dayanmadan varolan tek Töz vardır; bu da Tanrı'dır." Böylece Tanrı tek, bağımsız ve tam bir varlıktır. Diğer tüm şeyler varlıklarını Tanrı'ya borçlu olarak var olurlar. Tanrı hem yaratıcı hem de koruyucu gerekliliktir. Sonlu ruh ve madde yalnızca göreceli bir anlamda tözdürler. Bu nedenle Descartes'ta yalnızca Tanrı, töz

tanımına uygun olarak vardır. Ruh ve madde Tanrı'ya bağlı olarak varolan iki sonlu tözdür (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 49). Descartes'a göre, "töz" sözcüğünün seçikçe anladığımız hiçbir anlamı yoktur ki, aynı anlamda hem Tanrı'ya, hem de yaratıklara uygun olsun (Descartes, 2007b: 82).

> "Töz nedir? Bu, aynı anlamda Tanrı ile yaratıklara verilebilen bir ad değildir. Bir varlığı olduğunu kabul ettiğiniz şeylere gelince... Her birinden edindiğimiz kavramda karanlık olanı apaçık olandan ayırt etmek için burada, onları birer birer incelememiz gerekmektedir. Tözü kavradığımız zaman, onu var olmak için 'ancak kendine gereksinen' bir şey olarak kavrıyoruz. Burada bu, o 'ancak kendine gereksinmek' gücüyle ilgili açıklamada bir belirsizlik bulunabilir, zira aslına bakarsak, yalnız Tanrı böyledir ve onun gücü tarafından tutulup korunmaksızın bir tek an bile var olabilecek hiçbir yaratık yoktur. Bunun için skolastikte töz adı Tanrı'ya ve yaratıklara göre aynı anlamda (tek anlamlı) değildir, demekte haklıdırlar." (Descartes, 2007b: 81).

Her şeyden önce işte Spinoza'nın sistemini tohum halinde içeren bir dedüksiyon: töz var olmak için başka şeye ihtiyacı olmayan şey olduğundan, kelimenin hakiki anlamıyla yalnız Tanrı tözdür. Descartes'ın, İlkeler'de, bu düşünceyi serimlediğini açıkça görmekteyiz. Gerçekten de, tözü düşündüğümüz zaman, var olmak için yalnız kendi kendisine ihtiyacı olacak şekilde var olan bir şeyi düşünürüz (Weber, 1998: 218).

Her ne kadar Descartes, Spinoza ve Leibniz birbirlerinden farklı yollar izlemiş olsalar da, yine de ortak bir zeminde, Tanrı adı verilen zorunlu bir varlık fikrinde birleşirler (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 267). Ve bu varlığın asıl ve tek gerçek töz olduğunu hepsi de idrak etmiş görünür.

Madem ki tüm bu filozoflar -belki kimi zaman yeterince açık bir dille ifade etme

dürüstlüğünü sergilemiyorlarsa da- töz olarak aslında yalnızca "Tanrı"yı kabul edip başka hiçbir şeyi gerçek anlamda bir töz olarak kabul etmediklerini belli etmişlerdir. Öyle ise neden Descartes'tan düalist, Leibniz'den plüralist olarak bahsediyoruz? Çünkü bu filozoflar, her ne kadar sistemlerinde temelcek böyle bir düşünce ve/veya anlayış serimlemiş olmasalar da; kendilerini ve sistemlerini bu şekilde adlandırmış ya da bu şekilde adlandırılmasına çanak tutmuşlardır, yani yeterince dürüst bir tavır ortaya koymamışlardır.

Töz, değişen durumlar ve niteliklere karşı kalıcı olan; bir başka şeyle ya da bir başka şeyde değil, kendi kendisiyle, kendi kendisinde var olan demektir. Spinoza'nın tanımı ile "Varoluşu için başka bir şey gereksinme duymayan şey"dir (Akarsu, 1998: 179).

Descartes'a göre Tanrı dünyayı sürekli yaratarak korur. Descartes bir şeyin bir süre önce var olmasının, o şeyin şimdi de var olması gerektiği anlamına gelmediğini öne sürdü. Onun varlığını sürdüren bir neden olmalıdır. Bu neden, onu her an yeniden yaratarak varlığını sürdüren Tanrı'dır. Descartes bize bu durumun, "bütün metafizikçilerin açık bir gerçek olarak gördüğü bir şey" olduğu konusunda güvence verir (Hayden, 2013: 91-92).

Descartes dünyanın var olmak için daima Tanrı'ya muhtaç olduğunu, dünyayı Tanrı'nın ayakta tutmakta olduğunu söylemiştir. Öte yandan, Leibniz dünyayı meydana getirmekte olan monadların Tanrı'nın takdiri doğrultusunda yaratılıp yok edildiklerini (ya da edilebildiklerini) söylemiştir ki şu halde Leibniz'e göre dahi monadları -ve dolayısıyla dünyayı- Tanrı ayakta tutar, Tanrı var eder. Bu filozoflar, son tahlilde, "töz olmanın" asıl anlamını Tanrı'da bulduğunu, gerçek tözün ancak bir tane olduğunu ve bunun da ancak "Tanrı" olduğunu, kimi zaman açık, kimi zaman ise örtülü bir dille birçok defa ifade

etmişlerdir. Ve fakat, gene de, varlığı Tanrı dışında birtakım ekstra tözleri de işe dahil ederek kurmak ihtiyacı duymuşlardır. Tabiri caizse; pişmiş aşa su katmışlardır. Bu da onların, muhtemelen, toplumun dayattığı dili ve duyumlarını bütünüyle yok sayarak dünyayı yorumlayamadıklarını; varlık ile töz, gerçeklik ile töz arasındaki ilişkileri yeterince rasyonalist bir tutumla ele alamadıklarını göstermektedir. Hem "yalnızca bir tane gerçek töz olduğu"nu söyleyip, hem de gidip bu töz dışında başka başka tözler de yumurtlamak ne anlama gelmektedir? Eğer yalnızca bir tek gerçek töz varsa peki o zaman diğer tözler nedir? Sahte tözler mi? Sözüm-ona tözler mi? Yoksa uyduruk tözler mi? Eğer makul, tutarlı ve ince düşünceli olacaksak biz de bu noktada, tıpkı Hegel gibi, Spinoza'nın monizmine karşı bir sempati duyacağız. Ancak tek bir töz vardır; bunu kabul etmek aklın buyruğudur.

Spinoza, monizmi bakımından, tözün tekliğini göstermesi bakımından isabetlidir. Bize doğruyu, gerçeği, bu meselenin hakikatini işaret etmeyi başarmıştır. Ancak yine de onun felsefesinde sorunun aydınlığa kavuşması diye bir şey söz konusu değildir; birçok belirsizlikler, karanlık noktalar öylece ortadadır. Uzam da, düşünce de nihayetinde bir ve aynı şeydir. Bunu başarıyla kanıtlamıştır. Ancak bu nasıl mümkün oluyor? Nasıl oluyor kendinde uzamı asla kabul etmeyen şey ile kendisinden uzamı asla kaldıramayacağımız şey aslında bir ve aynı şey olabiliyor? Bu nokta hala karanlıktadır. Bize birden fazla töz olamayacağını; uzamın da, düşüncenin de "Tanrı veya doğa" adını verdiği tek bir tözün farklı görünümleri olduğu göstermiştir ama söylemiş olduğu da yalnızca budur. Uzamın ve düşüncenin nasıl olup da bir ve aynı şey olduğunu izah etmez. Öylece bırakır.

Spinoza'nın felsefesine, düşünce dünyasına misafir olmanın; gerçeği nerede aramamız gerektiği konusunda bize önemli yardımı dokunabilir. O, yolunu kaybeden bir grup seyyaha,

oldukça puslu bir havada, parmağını kaldırıp "işte sizin aradığınız köy" diye bize görünmeyen bir noktayı işaret eden adama benzer. Varacağımız köyün ne yönde olduğunu, ne tarafa düştüğünü bize göstermiştir ve fakat oraya nasıl varacağımızı gene de bilmeyiz. Hava öyle pusludur ki karşımızda yalçın dağlar mı, karanlık ormanlar mı var; neyi ya da neleri aşıp istediğimiz yere gideceğiz, hangi yolu izleyerek oraya varacağız görünmüyor. Tek bildiğimiz şey tözün tek olduğu, uzam ve düşüncenin aslında aynı şey olduğu ama şu soru hala ortada: Nasıl?

Spinoza, sonsuz bir zihince tözün özünü kurmak üzere tasarlanabilen her şeyin yalnızca tek töze ait olduğunu ve bunun sonucu olarak, düşünen tözle uzamlı tözün tek ve aynı töz olduğunu söyler (Spinoza, 2009: 83).

Uzam eğer yalnızca bir ide olarak varsa, tıpkı Berkeley'in öne sürdüğü gibi, uzamlı olan ile uzamsız olan pek ala bir ve aynı şey olabilir. Ruh eğer bir töz olarak değil fakat bir epifenomen olarak varsa, yine uzamlı olan ile uzamsız olan pek ala bir ve aynı şey olabilir. Ancak, öyle görünüyor ki; bir şeyin gerçekten uzamlı olması demek onun kendinde-uzamlı olması demektir ve bir şeyin gerçekten uzamsız olması ise onun kendinde-uzamsız olması demektir. Bir şey nasıl hem kendinde-uzamlı hem de uzamsız olabilir? Bunun cevabı verilmiyor. Bu yüzden, Spinoza'nın düşünce dünyasının 'puslu' olduğunu söylüyoruz, gerçeğe giden yolda bizi kolumuz tutup götürmez, bizimle beraber o yolu yürümez; sadece parmağını kaldırıp "bakın işte orada" der ve fakat gördüğümüz şey yalnızca pustur. Spinoza'nın yegane başarısı tözün varlığını ve tekliğini kanıtlamaktır. 'Ben' varsam, 'töz' de vardır.

Spinoza'ya göre; 'ben' var olmaktayken, ya kendisi tarafından ya da o güce sahip olan

başka bir şey tarafından korunarak var olmaktadır, aksi takdirde var olamaz. Biliyoruz ki 'ben' vardır ve fakat 'ben'in kendini koruma gücü yoktur. Öyleyse 'ben' başka bir şey tarafından korunmaktadır ancak kendini koruma gücü olmayan bir şey tarafından değil. Bu nedenle, bu, kendini koruma gücü olan, yani doğası zorunlu varoluşu kapsayan, yani açıkça en yüksek derecede eksiksiz bir varlığa ait olduğunu anladığımız tüm eksiksizlikleri içeren, başka bir şey tarafından olmalıdır. Buradan hareketle Spinoza şu sonuca varır: en yüksek derecede eksiksiz bir varlık vardır, yani Tanrı vardır (Spinoza, 2014: 47).

Biliriz ki; bilgi ve istencimizden bağımsız olarak karşımıza çıkmış olan ve karşımıza çıkıp durmakta olan dışsal gerçeklik vardır. Bu gerçeklik bilgi ve istencimizden bağımsız olarak karşımıza çıktığı için, bunun zihnimizden bağımsız olarak var olduğu kabul edilir. Gerçeklik algılanan bir şeydir, bu yüzden gerçekliğin bir ayağı öznededir, insan zihindedir. Gerçekliğin bir ayağı insan zihninde olsa da, diğer ayağının insan zihninin dışında bir yere basması gerekir. İşte burada devreye töz kavramı girer. Gerçekliği ayakta tutan ve bize gerçekliği gösteren bir töz vardır, zihnimizi aşan ve algımızdan bağımsız olarak var olan bir töz. Bu tözün insan bilgi ve istencinden yani insan zihninden bağımsız olduğunu ve ideleri (yani insan zihnini) aştığını kabul ettiğimiz için de, zihin sahibi varlıklar olarak onu zihnimizden bağımsız olarak bilemeyiz, algılayamayız. Öyle ise bilemediğimiz ve göremediğimiz bu tözün ne olduğunu nasıl göreceğiz? Göremeyeceğiz. Fakat var olduğunu bileceğiz. Bir töz vardır. Çünkü töz olmazsa gerçeklik de olmaz (rüya olur evren). Bir gerçeklik varsa bir töz de vardır. Gerçeklik algısal düzlemde belirir ve fakat onu algımızın yarattığını söylemiyorsak; gerçekliğe gerçekliğini veren ve algımızı aşan bir şey olmak zorundadır. Öyleyse tözün varlığını yadsımak ya aptallık ya da çocukluk olacaktır. Ne var ki Hume şunları söylemekten geri durmaz:

"Akıl yürütmelerinin çoğunu tözlerle ilineklerin ayrımına dayandıran ve her ikisinin de açık ve belirgin tasarımlarına sahip olduğumuzu hayal eden felsefecilere sormak isterim: *Töz* tasarımı dış duyu izlenimlerinden mi yoksa iç duyu izlenimlerinden mi türer? Eğer duyularımız yoluyla bize aktarılıyorlarsa, bunun hangi duyu organıyla ve ne şekilde gerçekleştiğini sorarım. Gözlerimiz tarafından algılanıyorsa, bir renk olmalı; algılayan kulaklarımızsa bir ses, damağımızsa bir tat; veya diğer duyu organlarımızsa, yine aynı soru. Ancak, kimsenin çıkıp da tözün bir renk, bir ses veya bir tat olduğunu iddia edeceğini sanmıyorum. Bu yüzden, töz tasarımı, eğer gerçekten varsa, bir iç duyu izleniminden türüyor olmalı. Oysa iç duyu izlenimleri tutkular ve duygulara dayanırlar; ki hiçbirinin bir tözü temsil etmesi olanaklı değildir. Öyleyse, belirli niteliklerin toplamı olanın dışında hiçbir töz tasarımımız yoktur; ayrıca tözden bahseder veya töz üzerine akıl yürütürken töze yüklediğimiz başka bir anlam da yoktur." (Hume, 2009: 25-26).

Görülüyor ki Hume, aynı Berkeley gibi, dış dünyanın varlığının kanıtlanamayacağını söyler ve ona ilişki bilgiyi kuşkulu hale getirirken, Berkeley'den farklı olarak, aynı durumun, benliğe veya kendimize dair bilgimiz için de geçerli olduğunu belirtir. Yani Hume, ne maddi tözün ne de manevi tözün de varlığının kanıtlanamayacağını, bilgisinin edinilemeyeceğini söyler ve fiziksel nesneleri algı bohçaları veya koleksiyonları olarak görmesine benzer şekilde zihni de ide ve izlenimlerin bohçası olarak değerlendirir (Cevizci, 2010: 184-185).

"[Z]ihinlerimizin tözünün bir tasarımını taşıdığımızı ileri süren felsefecilerin onu üreten izlenimi göstermelerini ve o izlenimin nasıl işlediğini ve hangi nesneden türetildiğini seçik olarak söylemelerini istiyorum. Bu bir dış duyum izlenimi mi yoksa bir iç duyum izlenimi midir? Haz verici mi, acı verici mi yoksa kayıtsız mıdır? [...] Eğer bu soruları yanıtlamak yerine, bir tözün tanımı *töz kendi başına varolabilen bir şeydir* ve bu tanımın bizi doyurması gerekir, deyip güçlükten kaçılacaksa, eğer bu yapılacaksa, belirtmem gerek ki, bu tanım tasarımlanması olanaklı her şeye uyar ve hiçbir zaman tözü ilinekten, ya da ruhu algılarından ayırmaya yaramaz [...] Bir algıdan başka hiçbir şeyin tam bir tasarımını taşımayız. Bir töz bir algıdan bütünüyle farklıdır. Öyleyse bir töze ilişkin hiçbir tasarımımız

> yoktur [...] O zaman, *algılar özdeksel bir tözün mü yoksa özdeksel-olmayan bir tözün mü* içinde vardırlar sorusunu yanıtlamanın olanağı nedir, eğer sorunun ne anlama geldiğini bile anlamıyorsak?" (Hume, 2009: 161-162).

Hiçbir töz algının, deneyimin, duyumun doğrudan nesnesi olmak durumunda değildir ve olamaz. Bu ister maddi bir töz olsun, ister tinsel bir töz olsun. Descartes zihni de bir töz olarak önümüze koyar. Evet, madde ve Tanrı'yı algılayamadığımız halde zihni algılarız. Ancak her ne kadar zihni algılasak da, zihnin "tözlüğü"nü algılamayız. Algıladımız tek şey düşünmedir. Descartes zihnin özünün düşünmek olduğunu söyler. Halbuki düşünmek bir edimdir, bir eylemdir. Zihin gerçekten de bir töz olsa dahi; "düşünmek" tözün kendisi değil, tözün eylemidir. Her eylem bir varlığın eylemidir, bir varolanın eylemidir. Öyle ise düşünmek eylemini algılamak ayrı bir şey, o eylemi gerçekliştirenin özünü, doğasını, tözünü ya da tözlüğünü algılamak apayrı bir şeydir.

Elbette biz bir tözü (doğrudan doğruya) algılamayız ve hissetmeyiz. Çünkü idelerimizin aşılmaz duvarları zihnimizi sarmıştır ve o duvarların arkasını asla göremeyiz. Burada Hume'un eleştirilerine uzun uzadıya ve detaylıca cevap vermeye kalkışırsak; ihtimaldir ki, bir başka tezi meydana getirebilecek kadar hacimli bir metin ortaya koymamız gerekir. Ancak kısa da olsa bu eleştiriye bir yanıt vermek gerekir:

Hume, *töz* tasarımı eğer duyularımız yoluyla bize aktarılıyorlarsa, bunun hangi duyu organıyla ve ne şekilde gerçekleştiğini soruyor. "Gözlerimiz tarafından algılanıyorsa, bir renk olmalı; algılayan kulaklarımızsa bir ses, damağımızsa bir tat; veya diğer duyu organlarımızsa, yine aynı soru" der. Ve fakat, kimsenin çıkıp da tözün bir renk, bir ses veya bir tat olduğunu iddia edeceğini sanmadığını söyler. Şimdi, biz bir uzam algılıyoruz, bunu inkar edemeyiz. Bu

uzam, ya zihinden bağımsızdır, ya da zihinden bağımsız değildir. Uzam zihnimden bağımsızsa gerçekliğin "nesnel doğası"nı yansıtır. Uzam zihnimden bağımsız değilse gerçek bir uzam (veya daha doğrusu bir kendinde-uzam) yoktur. Şu halde; gerçekliğin "nesnel doğası"nı uzamsızlık ve dolayısıyla geriye kalan tek şey yani düşünce veya algı yansıtır. Bu kadar basit. Bunu bilmek yeter. Bunun dışında herhangi bir töz tasarımına sahip olmaya muhtaç değilim bir tözün var olduğunu kesin olarak bilmek için. Locke şöyle der:

> "3. *İnsan Hiçliğin bir Varlık üretemeyeceğini, yani öncesiz-sonrasız bir şeyin varolduğunu bilir*. Yine insan, sezgisel bir güvenle, salt *hiçliğin iki dik açıya eşit olamayacağı gibi, bir gerçek varlık üretemeyeceğini de bilir*. Eğer insan yokluğun ya da her varlığın yokluğunun iki dik açıya eşit olmayacağını bilmezse, Eucleides'in bir tanıtlamasını bilmesi de olanaksızdır. Demek ki, eğer bir gerçek varlığın bulunduğunu ve yokluğun bir gerçek varlık üretemeyeceğini biliyorsak, bu öncesizlikten beri bir şeyin bulunduğunun açık bir kanıtıdır; çünkü öncesizlikten gelmeyenin başlangıcı olarak, başlangıcı olanı da bir şeyin üretmesi gerekecektir." (Locke, 2004: 423).

Bir töz vardır, bunu demekle; algımdan bağımsız olarak var olan, ben onu algılasam da algılamasam da var olan bir şeyi kastediyorum. Nasıl mı biliyorum? Çünkü "düşünüyorum öyleyse varım." Ne olarak varım? Bir uzamsız töz olarak mı varım? Ölümsüz bir ruh olarak mı varım? Bilmiyorum. Bilemem. Ama bir şey olarak varım. Belki de yalnızca "beynimin bir işlevi" olarak varım. Bir töz, bir varlık ya da bir ruh olarak var değilim belki. Ama bir şekilde varım ve bir şey (belki bir işlev) olarak varım. Bir şey olarak var olmasaydım; bir şeyler düşündüğümün, bir şeyler iddia ettiğimin ve hatta bir şeyler idrak ettiğimin farkında olamazdım. Bir şeyleri kendisiyle idrak ettiğim zihnimin benim arzum ve isteğim doğrultusunda ayakta durduğunu, benim arzum ve isteğim doğrultusunda her an yaratılmakta olduğunu iddia edemem. Çünkü yalnızca düşünceyle (veyahut da düşünerek) algılayan benliğimi yok etme, bir nihayete erdirme kuvvetine sahip değilim. Şu halde; benim zihnim,

benim arzum ve isteğimden bağımsız olarak var olmakta ve benim zihnimden başka bir şey tarafından ayakta tutulmaktadır.

Benim algım, "şey"in nesnelliğini bozar, ona öznellik katar. Kendinde-halini asla bilemem "şey"in sadece algımdaki halini bilirim. Descartes, Spinoza ve Leibniz de dahil olmak üzere birçok filozof tözün "Tanrı" olduğu konusunda ittifak etmiş görünürler. Bunun sebebi sağlıklı ve tutarlı bir akılyürütmenin onları bu sonuca ulaştırmış olması kadar, onların inançlı birer insan olmaları ya da içinde bulundukları dönemde şartların bunu gerektirmiş olması da olabilir. İkincil ve sonlu tözler (tabir-i caizse; yalancı, sahte, uyduruk tözler) bir kenara bırakıldıkta; geriye ancak tek bir töz kaldığına ve gerçek tözün de yalnızca bu olduğuna bir kez karar verildikte, tözün "Tanrı" olduğuna inanmak aklen meşrudur. Ve fakat tözün "madde" olduğuna inanmak da pek ala aklen meşru olabilir. Öyle ise tek bir töz bulunup bunun ya maddi ya da tinsel olduğunu söylemek makuldur hatta tözün neliğine ilişkin yegane makul çıkarsama da budur.

İrdelediğimiz tüm filozoflar Tanrı'ya inanmakta olup, "töz olma" sıfatına gerçekten layık olanın da ancak ve ancak Tanrı olduğunu, diğer tüm tözlerin (şayet varlarsa) ikincil tözler (sözüm-ona tözler) olduğunu kabul etmiş görünmektedirler. Bunlardan hiçbiri materyalist değildir. Elbette antik çağda da, modern çağda da materyalizmi açıkça savunan filozoflara rastlamak mümkündür. Ve fakat "töz" kavramını temelcek kartezyen paradigma zemininde incelemekte olduğumuz için bizim açımızdan "töz" demek "Tanrı" demektir. Çünkü tüm bu filozoflara göre Tanrı "tözlerin de tözü"dür; veyahut başka bir deyişle "tözlerin bile tözü"dür. Kısaca söylemek gerekirse; tözlük söz konusu olunca, diğer sahte, yalancı, uyduruk tözlerin Tanrı'nın yanında esamesi bile okunmaz. Her ne kadar bu filozofların bazısı

açıkça dillendirmeye çekinseler de; hepsi de nihayetinde tek bir tözün olduğunu kabul etmişlerdir; o da "Tanrı"dır.

Mamafih, bilindiği gibi, Descartes asıl ve gerçek töz olan Tanrı'dan başka iki töz daha olduğunu savlamış; töz olma sıfatını hak etmeyen bu "kurgulanmış gerçeklikler"i varlığın doğasına yamamaya kalkmış ve etkileşim sorununu icat etmiştir. Bu sorun tam bir baş belasıdır ve soruna makul bir çözüm getirmek olanaksızdır. Bu yüzden, kartezyen düalizm, bir yerde "gerçeğin olanaksız olduğu" ve/veya "varlığın olanaksız bir doğaya sahip olduğu" gibi bir fikri imler, gizliden gizliye içinde barındırır. Şu halde, yapabileceğimiz tek bir şey vardır; "düalizmin yanlış olduğunu peşin peşin kabul etmek." Çünkü düalizmi kabul etmek demek, gerçeğin olanaksız olduğunu kabul etmeye eşdeğerdir. Halbuki gerçek olanaksız olamaz. En temel gerçek "varlık"tır ve biz varlığı inkar edemeyiz. Varlığı inkar etmeyi olanaksız kılan "düşünüyorum öyleyse varım"dır. Çünkü, önceden de dediğimiz gibi, *cogito* bir tözün var olduğunu bize kesin olarak kanıtlar. Peki etkileşim sorunu ve onun anası olan kartezyen düalizmi nasıl ele alacağız?

> "Özdekte olan tüm değişiklikler bölümlerinin hareketine bağlıdır." (Descartes, 2007b: 114).

Öyleyse tinsel olan ile maddesel olan arasındaki bağlantıyı nasıl anlamalı? Descartes bu bağlantıyı empirik bir olgu diye kabul etmiş, karşılıkşı bir etki, bir işbirliği diye anlamıştı. Ancak bununla işin *güçlüğü* giderilmiş olmuyordu; Descartes'ınki inandırıcı bir açıklama değildi. İki tözü öylesine bir kesinlikle birbirinden ayırmıştı ki, bu ayrılık aşılmaz bir uçurum gibi görünüyordu (Gökberk, 2008: 254-255).

Descartes; düşünen, kuşkulanan, algılayan ve idelere sahip olan ruhun kendisini bir

kez uzamsız töz olarak açıkladıktan sonra idelerin bulunduğu düzlem dahi uzamsız ve tinsel olur. Uzamlı nesneler ile uzamsız ideler arasında nasıl bir bağlantı, nasıl bir nedensellik kurulacaktır? Descartes bunu başaramamıştır. Açıkça söylemek gerekirse; Descartes'ın uzamlı nesneler ile uzamsız ideler arasında doğrudan bir bağlantı, doğrudan bir nedensellik kuramayıp; idelerin, dış dünyada gerçekten bulunan bitakım nesneleri "temsil" ettiğini kanıtlamak için "Tanrı'nın aldatıcı olmaması"na muhtaç olması; uzamlı olan ile uzamsız olan arasında herhangi bir doğrudan temas ve de dolayısıyla "etkileşim" olamayacağını itiraftan başka bir şey değildir. Eğer uzamlı olan ile uzamsız olan arasında bir etkileşim mümkün olsaydı, Descartes "Tanrı'nın dolayımı"na, "Tanrı'nın aldatıcı olmayışı"na ihtiyaç duymaksızın, ide ile nesne arasındaki bağlantıyı doğrudan kurgulardı, dolayımsız kurgulardı. Açıkça görünüyor ki, bunu başaramamıştır. Başaracağına ya da başarabileceğine inanmamıştır bile, çünkü açıkça görüyoruz ki bu yönde en ufak bir girişimde bulunmaya dahi yanaşmamıştır.

Descartes'ın töz düalizminin karşı karşıya kaldığı zorluklara verilecek en açık yanıt monist bir yaklaşım benimsemektir. Buna göre dünyada sadece tek çeşit töz veya "malzeme" vardır. Bu malzeme belki zihinseldir, belki de fizikseldir ama ikisi birden değildir. En başta Berkeley olmak üzere birkaç filozof, zihinsel yolu seçmiştir. Buna göre gerçeklik zihinlerden ve onların fikirlerinden meydana gelir. Öte yandan, günümüz filozoflarının da şüphesiz aralarında olduğu büyük çoğunluk ise fiziksel açıklamayı yeğler (Dupré, 2014: 30).

Dennett bize, düalizm öğretisinde zihnin beyne verdiği direktiflerin fiziksel olmadığını hatırlatır; onlar ne ışık dalgaları, ne ses dalgaları, ne kozmik ışınlar ne de atom-altı parçacıkların akımı değildir. Onlara herhangi bir fiziksel enerji veya kütle eşlik etmez. Şu

halde, zihnin beden üzerinde bir etkisi olması gerektiği açıkça ortadaysa; bu direktifler nasıl ve ne vesileyle etkilemeleri gereken beyin hücrelerinde ne olup bittiğiyle alakalı olarak değişiklikler yaratabilirler? Fiziksel bir değişim, fiziksel bir enerjinin harcanmasını gerektirir, peki bu enerji nereden geliyor? Görünüşe göre, fiziğin temel bir prensibi olan enerjinin korunumu düalizm tarafından ihlal edilmektedir (Dennett, 1991: 34-35).

Şimdi diyelim ki; fiziksel bir nesne, zihinsel bir töze nedensel bir etkide bulunuyor ve t zamanında F özelliğini almasına sebep oluyor. Varsayalım ki, t zamanında F özelliğini alan başka bir zihinsel töz daha bulunuyor fakat ondaki bu değişim söz konusu fiziksel nesnenin eylemi neticesinde gerçekleşmiyor. Bu durumda eşleşme problemi nasıl çözülecektir? Bunu çözebilmek için bir R ilişkisi saptamalıyız ki fiziksel nesne ve nedensel olarak etkilediği zihinsel töz arasında bulunsun ve fakat fiziksel nesne ile nedensel olarak etkilemediği ikinci zihinsel töz arasında bulunmasın. Ancak, söz konusu fiziksel nesne açısından bu ilişkiyi gösterebileceğimiz tek ilişki 'uzaysal ilişki'dir. Ne var ki, zihinsel töz, tam da doğasının bir gereği olarak her türlü uzaysal ilişkiden kendisini dışlayacaktır (O'Connor ve Robb, 2003: 74).

Descartes, Henry More'a yazmış olduğu Nisan 1649 tarihli mektupta; kendi düşüncesi ile vücudunu hareket ettiriyor olduğunu bildiği tarz dışında, Tanrı'nın ya da bir meleğin maddeyi nasıl hareket ettiriyor olabileceğine dair en ufak bir fikri olmadığını itiraf etmek durumunda olduğunu söyler. Descartes böylece, More'a; Tanrı'yı, cisimleri tıpkı bizim hareket ettirdiğimiz gibi hareket ettiriyor olarak tasavvur etmesini önerir (Garber, 2001: 200). Ne var ki, bu açıklama hiçbir şey ifade etmiyor çünkü Descartes kendi düşüncesi ile vücudunu nasıl harekettiğini açıklayamamıştır. Öyleyse bu cevap bizi bir kısır döngüye sokmaktan başka hiçbir işe yaramaz.

Descartes'ın töz düalizmini kabul ettiğimiz takdirde, ruhun bedene, bedenin de ruha etkisini nasıl açıklayabiliriz ya da birinin ötekisinden türememesini nasıl sağlayabiliriz? Birbirinden tamamen ayrı ve/veya bütünüyle farklı iki tözün herhangi bir şekilde birleşmeleri nasıl mümkün olabilir? Böyle bir birleşmeyi mümkün kılmak üzere üçüncü bir varlığı, üçüncü bir tözü devreye sokmak, bizi bu sorunu çözmeye değil sadece başka bir alana ötelemeye götürür zira bu kez de bu üçüncü tözün yani Tanrı'nın diğer iki töze nasıl ve ne şekilde dokunduğu ve/veya onları nasıl ve şekilde birbirlerine dokundurduğu sorunu izaha muhtaç bir şekilde meselenin tam orta yerinde kalakalır.

Etkileşim sorunu; beden ile zihnin etkileşmediğini ve fakat Tanrı'nın onları birbirleriyle etkileştirmeksizin bizzat kontrol ettiğini söylemekle çözülmüş olmaz. Çünkü o zaman, meselenin başka bir boyutu ortaya çıkar: Tanrı nasıl ve ne şekilde bu tözlere hükmeder? Tanrı nasıl ve ne şekilde bu tözlere etki (ya da nüfuz) eder? Biliyoruz ki Tanrı en nihayetinde maddesel bir şey değildir, ruhsal bir şeydir. Öyle ise ruhsal bir gerçeklik, bir töz olan Tanrı nasıl olur da madde cinsinden olan bir şey üzerinde etkide bulunur? Etkileşim sorununun gözlerden hep saklanan, hep perde arkasında tutulan en kritik noktası budur. Asıl cevaplanması gereken soru, nedense hiç cevaplanmamıştır.

Peki neden? Çünkü "Tanrı nedir?" sorusunun cevabı açık olduğu halde kimse tek ve gerçek "töz"den hareketle bu meseleleri ele almamıştır. Tanrı nedir? Tanrı tindir. Öyleyse töz tindir. Öyleyse varlık tindir. Öyleyse gerçeklik tindir. Öyleyse dünya tindir. "Maddenin madde olup da tin olmamasının nedeni nedir?" ve "Tinin tin olup da madde olmamasının nedeni nedir?" sorularının cevabını vererek Tanrıyı, Tanrıyı anlayarak tözü, tözü anlayarak varlığı, varlığı anlayarak gerçekliği, gerçekliği anlayarak ise dünyayı anlayabiliriz ve/veya

anlamlandırabiliriz. Tini maddeden, maddeyi de tinden ayırmayı sağlayan (temel) ilke nedir?

Descartes, iki farklı şeyin farklılığını kanıtlamak için onların özelliklerindeki farkı öne süren, yaygın biçimde örnek alınan, genel stratejideki Leibniz'in Yasası'na denk bir yasayı -özellikle bu denkliğin yarısı bugün genellikle "aynıların ayırt edilemezliği" (*indiscernibility of identicals*) olarak gönderme yapılan koşul ilkesidir- uygular. Tarihsel olmayan biçimde dile getirilen "Leibniz'in aynıların ayırt edilemezliği ilkesi", herhangi bir A ile B için, eğer A=B ise o zaman A ile B'nin özelliklerinin hepsi ortaktır görüşünü savunur. Kuşkusuz Descartes, bu ilkeyi bu isimlerden hiçbirisiyle bilmiyordu ama nesneler arasındaki farkların onların özellikleri arasında bir ayrım temelinde kavranacağını sorgusuz biçimde kabul ediyordu. Descartes, aynıların aynı özelliklerinin olması gerektiği ve farklı biçimde tasarlanmış nesnelerin özellikleri arasındaki herhangi bir uzlaşmazlığın bu nesnelerin kendilerinin aynı olmadıkları anlamına geldiği düşüncesinde aynı sezgisel anlayışa sahipti. II. Meditasyon'da "zihin ≠ beden"i kanıtlamak için Descartes, kendi zihni ile bedeninin özellikleri arasında bir fark, zihninde bulunan ama bedeninde olmayan ya da bunun tersi olan bir özellik bulmak gerektiğini öne sürüyordu (Bruce ve Barbone, 2015: 408).

Descartes güçlü bir indirgemeci (*reductionistic*) program sunmuştur. Descartes tüm zihinsel ve fiziksel hadiselerin yalnızca ilke düzeyindeki iki niteliğe, yayılım/uzam ve düşünceye başvurarak iki töz üzerinden açıklanabileceğini (problematik yönlerine rağmen) göstermiştir (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 262).

Tini maddeden, maddeyi de tinden ayırmanın (temel) ilkesini Descartes bize vermiştir. Zaten başardıkları arasında "övgüye gerçekten layık" olan biri varsa o da budur. Uzam

maddeyi tinden, düşünce ise tini maddeden ayırmanın ilkesidir. Ruh bir öznedir, cisim bir nesnedir. Tanrı bir özne midir yoksa bir nesne midir? Elbette bir öznedir.

> "Tanrı cisimli değildir, insanoğlu gibi duyuların yardımıyla bilmez ve günah işlemez. Çünkü dünyada, kendilerinde bazı olgunlukların varlığını göstermemize karşın, sınırlı ve bir bakımdan eksik olan birtakım şeyler vardır [...] Ancak bunlardan hiçbirinin Tanrı'da var olabilmesinin olanaksız olduğunu kolayca anlıyoruz. Böylece, cismin özünü uzamın oluşturduğu ve uzamlı olanın birçok parçalara ayrılabildiği ve bu da bir eksiklik belirtisi olduğu için Tanrı'nın bir cisim olmadığı sonucunu çıkarıyoruz." (Descartes, 2007b: 64-65).

Tanrı bir öznedir ve başka bir varlık ya da gerçekliğe ihtiyaç duymaksızın var olan, her şey kendisine tabi olduğu halde kendisi hiçbir şeye tabi olmayan bir öznedir. Aksi takdirde, Tanrı olmazdı. Ne başka bir uzamlı varlığa, ne de bir uzamsız varlığa dayanmaksızın -kendi başına- var olmalıdır. Tanrı'nın kendisi ise maddesellik olarak değil tinsellik, salt tinsellik olarak var olacağından; Tanrı'nın kendisi de uzamsız bir varlık olacaktır. Peki bu ne anlama gelir? Kendi ruhumun ne olduğunu incelediğimde; bir bedene, bir yere ya da uzama ihtiyaç duymaksızın var olan bir uzamsız töz, bir *res cogitans* olduğunu keşfetmiştim. Ben bir 'kartezyen özne' idim. Şu halde, Tanrı da bir *res cogitans'*dır dersem, O benim ruhumun bir kopyası ya da taklidi olmuş gibi mi olur? Çünkü kendimi tanımladıktan ve neliğimi ortaya koyduktan sonra, bu tanımdan ve/veya nelikten hareketle Tanrı'yı tanımlamış ya da neliğini ortaya koymuşumdur. Öyleyse Tanrı benim bir taklidim veya kopyam olmuş sayılmaz mı? Hiç de bile. Neden mi? Çünkü Tanrı benim değil fakat ben en başta Tanrı'nın bir taklidi ya da kopyası idim. Kendimden hareketle Tanrı'yı tanımlıyor, kendime ait tanımdan hareketle Tanrı'ya ait tanıma ulaşıyor olmamın sebebi de budur. Yani Tanrı benim taklidim ya da kopyam değil ve fakat ben Tanrı'nın bir taklidi ya da kopyasıyımdır.

Peki ama *res cogitans* diye bir şey olabilir mi ki ben bu kavramdan hareketle Tanrı'yı anlamaya çalışıyorum? Doğrusunu söylemek gerekirse; Descartes ne ruhun, ne maddenin, ne de Tanrı'nın var olduğunu kanıtlamayı başaramamıştır. Ancak benliğe bambaşka bir anlam yükleyerek ruha olan bakışımızı bütünüyle değiştirmiş ve düşünce ufkumuzu genişletmiştir. Descartes en azından şunu kanıtlamayı başarmıştır: Ruh eğer (maddeden bağımsız) bir varlıksa, bir töz ise; onun bir uzamsız töz, bir kartezyen özne olması gerekir. Ve gerçekten de, ben bir uzamsız töz, bir kartezyen özne olabilirim. Bunun mümkün olmadığını söyleyemem.

Benim Tanrı kavramım, der Berkeley, kendi ruhum üzerine düşünerek, "onun güçlerini yükselterek, ve eksikliklerini uzaklaştırarak" elde edilmiştir. Tanrıyı kendi üzerime düşünme yoluyla elde ettiğim tin kavramına göre tasarımlarım. Kavram özsel olarak aynı kalır, gerçi Tanrıyı tasarlamada genelde sonlu tin kavramına bağlanan sınırlama ve eksiklikleri uzaklaştırsam da (Copleston, 1998b: 50).

Berkeley kendi ruhunu bir kartezyen özne olarak kabul eder. Şu halde; Berkeley'in Tanrı kavramı, kartezyen özne üzerine düşünerek, "onun güçlerini yükselterek, ve eksikliklerini uzaklaştırarak" elde edilmiştir. Tanrı maddi/cisimsel bir şey olarak tasarlanmadıkta herhalde hepimiz Tanrı kavramımızı aynı şekilde elde ederiz zira alternatif bir yol yoktur. Demek ki, Tanrıyı uzamsız bir töz, bir *res cogitans* üzerine düşünme yoluyla elde ettiğim tin kavramına göre tasarımlarım. Kavram özsel olarak aynı kalır, Tanrı kavramı; kartezyen özne kavramının bir mükemmelleştirilmesidir.

Descartes'ın kendisi dahi, Tanrı'nın yer kaplayan bir şey veyahut da cisimli bir şey olamayacağını kabul eder. Tanrı tinseldir, maddi olamaz. Tanrı yer kaplamaz ama düşünür.

Bilgi sahibidir ama cesamet sahibi değildir. Öyleyse, her ne kadar, Descartes'ın kendisi bunu dillendirmiş olmasa da Tanrı bir *res cogitans*'dır. Şayet Descartes'ın daha çok hoşuna gidecekse şöyle de diyebiliriz; "Tanrı sonsuz bir *res cogitans*'dır."

Tanrı'nın kendisi de -sonsuz dahi olsa- bir öznedir, hatta son tahlilde bir *res cogitans*'dır. Öyle ise beden ile ruh arasındaki etkileşim sorunu kendisini bu defa Tanrı ile maddi evren arasında göstecektir. Şu halde; ruh ile beden arasında etkileşimin imkansızlığını, Tanrı'nın sonsuz kudretini devreye sokarak halletmek gerçek anlamda felsefi bir izah değildir ve olamaz.

> "[Ruh ve beden söz konusuysa] birinin öbürü üzerindeki etkisini kavramak olası değildir, sıradan ve özel bir şeyde doğrudan doğruya evrensel nedenin olağanüstü işlemine başvurmak usa uygun düşmez." (Leibniz, 1999: 127).

Beden ile ruhun etkileşimini anlama noktasında Tanrı'nın sonsuz gücünü devreye sokmak; beden ile ruhun etkileşiminin, gerçekleşmesi sonsuz derecede zor bir şey olduğunu itiraf etmek değil midir? "Gerçekleşmesi sonsuzca zor olan bir işi ancak işleri gerçekleştirmek için sonsuzca gücü olan biri (yani Tanrı) çözer" demeye getirir Descartes. Bu bir izah mı? Şu halde her filozof düşüncesini bu şekilde temellendirsin.

Mesela ben de şöyle söyleyeyim; "Evren aslında fuşya renkte bir papağandır ama Tanrı bize onu evrenmiş gibi gösteriyor" diyeyim. Bu teorinin mümkün olduğunu kanıtlamak için yapmam gereken tek şey "Tanrı'nın sonsuz gücü vardır ve bunu yapabilir" dememdir. Şimdi Descartes kalkıp da beden-ruh etkileşiminin empirik bir olgu olduğunu halbuki evrenin fuşya renkte bir papağan olduğuna ilişkin hiçbir empirik veri bulunmadığını iddia edebilir.

Fakat Descartes bedenimin bir ideden fazla bir şey olduğunu asla kanıtlayamamıştır. Beden ve/veya maddenin varlığı empirik bir veri değildir. Kimse bir beden görmez, gördüğü tek şey bir beden idesidir ve muhtemeldir ki beden aslında o ideden başka ya da o ideden fazla bir şey değildir.

Yer kaplayan tözün tamamıyle yer kaplamayan bir şey tarafından hareket ettirilmesi, ne de buna karşılık, tamamıyle yer kaplamayan bir şeyin herhangi bir hareketi bu yer kaplayan töze nakletmesi mümkün değildir. Birbirine benzeyen tözler arasında karşılıklı bir etki düşünülebilir; karşıt tözler arasında bu düşünülemez. Şu halde, bedenin ruh üzerinde ve ruhun beden üzerinde gerçek bir etkisi mümkün değildir (Weber, 1998: 224).

Descartes'ın ontolojisinde Tanrı yaratılmamış töz olarak elzem bir konuma sahiptir, çünkü o dünyayı ve onu yöneten yasaları yaratmıştır. Ancak Tanrının önemi Descartes'a göre burada sona erer, Descartes yaratımı gerçekleştirdikten sonra Tanrıyı bir kıyıya yerleştirir ve onun evrenin düzenine müdahale etmesine olanak tanımaz. Tanrının, evreni ve onun yasalarını en mükemmel şekilde yarattıktan sonra artık bir izleyiciden farkı kalmaz. Adeta saati yaratıp, bir daha onun işleyişine müdahale etmeyen saatçi gibi, Tanrı da evrene müdahale etmez (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 277-278). Şöyle diyor:

> "Eğer Tanrı şimdi muhayyel mekanların herhangi bir yerinde yeni bir dünyanın oluşmasına yetecek miktarda madde yaratsa, bu maddenin çeşitli kısımlarını değişik biçimlerde ve düzensizce hareket ettirse, böylece ancak şairlerin hayal edebilecekleri kadar karışık bir kaos meydana getirse, ve sonra doğaya her zamanki yardımını yapmakla kalıp onu koyduğu yasalara göre kendi başına işlemeye bıraksaydı, bu yeni dünyada neler olup biter idiyse sadece ondan söz etmeye karar verdim." (Descartes, 2010: 41).

Öte yandan, Descartes'a göre Tanrı dünyayı sürekli yaratarak koruyordu, yani evrenin ve evrendeki tüm cisimlerin varlığını sürdüren, onları her an yeniden yaratan Tanrı'dır. Ancak yukarıda, evren sanki Tanrı tarafından başlangıçta bir kez kurulup ardından da kendi başına işlemeye bırakılmış bir makineymiş gibi konuşmuyor muydu? Descartes, Gassendi'ye şunları yazar:

> "[G]üneş kendinden çıkan ışığın ve Tanrı da yaratılmış bütün şeylerin, sadece meydana gelişleri açısından değil varlıkta kalış ve sürüp gidiş açısından da, nedenidirler." (Descartes, 2007c: 172).

Öyleyse Descartes'ın kendisiyle çeliştiğini mi söylemeliyiz? Descartes'ın tanrı-evren ilişkisi hakında birbiriyle tutarsız görüşlere mi sahiptir? Şayet böyle bir tutarsızlık varsa, bu, Descartes'ın kurduğu sistemle ilgili birtakım kafakarışıklıkları yaşadığını gösterir. Eğer Tanrı, evrenin varlığını onu her an yeniden yaratmak suretiyle koruyorsa; yani madde ve ruh kendi başına varolamıyorlarsa, bunlar nasıl kendi başlarına etkileşiyorlar? Kendi başına varolamayan şeylerin kendi başlarına etkileşebilmesi mümkün müdür? Bırakın kendi başlarına etkileşmeyi, bunlar kendi başlarına var bile olamıyorlar. Belli ki Descartes'ın sistemi bazı belirsizlikler (hatta tutarsızlıklar) barındırmaktadır ve sistemin yarattığı tüm sorun ve sıkıntıların en temel sebebi budur.

Descartes bu iki tözün nasıl etkileştiğine ilişkin tatmin edici bir açıklama getirememiştir. Deyim yerindeyse, bombayı ortaya koyup çekip gitmiştir. Daha sonraki düşünürlerin hiçbiri de bu iki tözü "etkileştirmeyi" başaramamıştır. Bunun nedeni ise (belki kulağa biraz iddialı geliyor ama) bunların etkileşmesinin mümkün olmamasıdır.

Tanrı'nın kendisi de bir tin, bir ruh olduğuna (yani bir cisim olmadığına) ve sonuçta maddeyi yaratıp ayakta tutacak (yani onu her an yeniden yaratarak varlığını sürdürecek) olan da yine Tanrı olduğuna göre; etkileşim sorununu daha geniş bir çerçevede ele alıp değerlendirmek de pek ala mümkündür. Madde kendinde-uzamlı bir töz ise, başka bir deyişle; maddenin uzamı Tanrı'dan bağımsız olarak var olan bir uzamsa, bu uzamı Tanrı'nın ayakta tuttuğu söylenemez. Tanrı'dan bağımsız olarak ayakta duran (durabilen) bir uzama, (kesinlikle bir cisim veya madde türünden olmayan) Tanrı'nın nasıl hükmettiğini izah etmek olanaksızdır. Böylece etkileşim sorunu, bu noktada, kendini en yüksek perdede gösterir. Tanrı maddeye nasıl nüfuz eder?

> "Akıllı varlığın (nature intelligente) cisimsel varlıktan ayrı olduğunu kendimde daha önce gayet açık bir şekilde bildiğim için, her bileşim (composition)'in bir bağımlılık ifade ettiği, bağımlılığın da açıkça bir kusur olduğunu göz önüne alarak, bu iki varlıktan (nature) meydana gelmiş (composé) olmanın Tanrı için bir mükemmellik olamayacağına, dolayısıyla da Tanrı'nın böyle olmadığına hükmediyordum. Ve yine hükmediyorum ki, eğer dünyada tamamen mükemmel olmayan bazı cisimler ya da akıllar (intelligences), ya da başka varlıklar (nature) var ise, varoluşlarının Tanrı'ya bağlı olması gerekir, dolayısıyla da onsuz tek bir an bile var olamazlar." (Descartes, 2010: 35-36).

Gerçekleşmesi imkansız bir şeyi gerçekleştirebilmek sonsuz derecede zor bir iş olduğundan ancak sonsuz derecede büyük bir güçle gerçekleşebilir, Descartes bu noktada Tanrı'dan yardım umar. Tanrı'nın yardımı olmaksızın Descartes'ın kurduğu bu sistemin ayakta durmasına imkan yoktur. İyi de Tanrı Descartes'a neden yardım etsin? Tanrı neden gerçekleşmesi imkansız bir şeyi gerçekleştirmek suretiyle dünyayı yaratmış olsun? Tanrı'nın dünyayı Descartes'ın öngördüğü biçimde yaratmak gibi bir mecburiyeti mi var? Tanrı dünyayı bir töz düalizmi ilkesi üzerine inşa etmek zorunda mıdır? Descartes'ın kendisi bile maddi nesnelerin olup olmadığından aslında emin değildir. Kartezyen düalizmin kendisi başlı başına

bir tutarsızlıktır.

> "Tanrı'nın şimdi dünyayı olduğu gibi korumak için kullandığı etkinliğin (action) onu yaratmakta kullandığı etkinlikle tamamen aynı olduğu muhakkaktır, ve nitekim teologlar arasında ortaklaşa kabul edilen görüş de bu merkezdedir." (Descartes, 2010: 43-44).

Eğer madde kendinde-uzamlı bir töz değilse, başka bir deyişle, maddenin uzamı Tanrı'dan bağımsız olarak var olamayan bir uzamsa, bu uzamı Tanrı'nın ayakta tuttuğu söylenebilir. Tanrı'dan bağımsız olarak ayakta duramayan bir uzama, Tanrı'nın nasıl hükmettiğini izah etmek işten bile değildir. Tanrı'nın kendisi kesinlikle bir cisim veya madde türünden olmadığına, bir yayılıma veya cesamete sahip olmadığına göre; Tanrı'nın eyleminin yayılımlı/uzamlı bir eylem olduğu iddia edilemez. Aksi takdirde; Tanrı'nın eylemi, bedenlerin ve cisimlerin eylemiyle aynı kefeye konur ki bu ise Tanrı'nın cisimli ve/veya bedenli olduğunu imler. Halbuki Tanrı bir tindir ve eylemi de olsa olsa tinsel bir eylemdir. Tanrı'nın eylemi "düşünmek"tir, "hareket etmek" değil. Yoksa cisim ile tin, beden ile ruh, madde ile Tanrı arasındaki ayrım ortadan kalkar ve nihayetinde Tanrı maddeye indirgenir. Bu ise zaten düalizmin çöküşü demektir.

Tanrı evreni ve içindeki her şeyi zihin gücü ile ayakta tutar. Neden? Çünkü elindeki ezeli-ebedi Tanrısal güç budur da ondan. Başka bir gücü olsa, bunun maddi türden bir güç olması gerekir. O zaman da Tanrı'nın hem zihin, hem madde olması gerekir. Bu saçmadır. Eğer Tanrı bir Zihin olsa, fakat evreni maddi bir güç ile ayakta tutsa; bu defa da Tanrı'nın ezelde elinde olmayan bir gücü sonradan edinmiş olması gerekir. Bu da saçmadır. Tanrı'dan ne "Bir" ne de "Değişmez/Başkalaşmaz" olma nitelikleri kaldırılamaz. Aksi takdirde Tanrı edilgenleşmiş, hatta cisimleşmiş olur. Bu nitelikler ise Tanrı ile ve Tanrılık ile bağdaşamaz.

Evreni Tanrı ayakta tutuyorsa, maddeye ne gerek var? "Evreni yaratmak" ile "maddeyi yaratmak" özdeş ifadeler sandık. Halbuki evrenin aslında maddi olup olmadığını, evrenin maddi bir töz içerip içermediğini sorgulamadan kabul ettiğimiz için bu hayata düştük.

Biz, bir dünya içinde yaşar, onu algılar ve ona ilişkin inanışlar oluştururuz. Bu şekilde, dış dünyayı bildiğimizi iddia ederiz. "Bilmek" bizimle dış dünya arasındaki bir ilişkidir. Ancak Descartes bu ilişkiden şüphe etmişti. Descartes bu şüphesinden bir şekilde kurtulmuştur. Descartes'ın, kendi felsefesi ile doğru bilgiye ulaşılabileceğinden şüphesi yoktu. Ancak, bazı felsefeciler, Descartes'ın dış dünyanın varlığının şüphesinden tam olarak kurtulup kurtulmadığı konusunda emin değillerdir (Günday, 2003: 35).

Yayılımsız bir eylem tarafından ayakta tutulan ve ona her daim muhtaç olan bir uzam, bu eylemin doğasını ve sınırlarını aşarak kendinde-uzamlı olamaz. Tinsel bir eylem tarafından ayakta tutulan ve ona her daim muhtaç olan bir uzam, bu eylemin doğasını ve sınırlarını aşarak kendinde-maddi olamaz. Öyle ise, Tanrı varsa; tıpkı Leibniz ve Berkeley'in söylediği gibi, evrenin ve cisimlerin uzamı yalnızca "görünüşte"dir ve/veya hiçbir şey algımızdan bağımsız olarak uzamlı değildir.

Uzamı hiçleştirerek zihni varlık kılarsın veya zihni hiçleştirerek uzamı varlık kılarsın. Bunlar iki bağdaşmaz zıttır. Birisi öbürünü yutacaktır. Eğer zihin diye bir şey (bir varlık olarak) varsa o zorunlu olarak Descartes'ın uzamsız tözü olacaktır. Ya maddenin hiçleşmesi zihindir ya da zihnin hiçleşmesidir madde. Yani ya zihin hayaldir ya madde hayaldir. Biz 'uzam'ı asla bilmedik, biz yalnızca 'zihin'i bildik. Çünkü uzam aslında zihnimizdeki uzamdır, uzamın algısıdır. Kafanı kaldırıp yıldızlara bakıyorsun, devasa bir uzam gördüğünü

düşünüyorsun; halbuki gördüğün yalnızca retinaya çarpan bir ışıktır. Yani sen milyonlarca ışık yılı uzaktaki yıldızları değil gözünün üzerine düşen fotonları görüyorsun. Bu durumda, yıldızlar milyonlarca ışık yılı uzaklıkta değil yalnızca gözünün birkaç mikrometre üzerindedir, hatta gözünün içindedir. Hatta fotonu gören gözün kendisi değil beyin olduğu için yıldız beynindedir. Beyni ise algından başka bir yerde görmedin. Yıldızlar beyinde, beyin ise algıda var olduğuna göre; yıldızlar da aslında algındadır. Algılar ise zihnindedir. Zihnin ise hiçbir yerde olmadığı (bir uzam içinde olmadığı) için yıldızlar aslında hiçbir yerde değildir. Yıldızların kaderini evrendeki diğer şeyler ve bir bütün olarak evrenin kendisi de paylaşır. Zihin hiçbir yerdedir çünkü evren hiçbir yerdedir. Evren hiçbir yerdedir çünkü zihin hiçbir yerdedir. Evren hiçbir yerdedir çünkü Tanrı hiçbir yerdedir. Öyleyse eğer Descartes gibi cisimsel olmayan bir Tanrı'nın varlığını kabul eder ve evreni her an yeniden yaratarak ayakta tuttuğunu kabul edersek, son tahlide şu sonuca ulaşırız: İbn Arabi'nin dediği gibi evren 'hayal içinde hayal'dir.

Einstein şöyle demiştir; "Aklımın almadığı tek şey, bu evrenin aklımıza nasıl sığabilmiş olmasıdır." ["The most incomprehensible thing about the universe is that it is comprehensible"] (Einstein, 1954: 292). Eninde sonunda, Phillip Johnson'un dediği gibi, "ya başlangıçta 'parçacıklar' vardı ya da başlangıçta 'Logos' [ilahi akıl] vardı" dersiniz (Moreland, 2008: 5).

Bütün mesele uzamın mı düşünceyi içerdiği yoksa düşüncenin mi uzamı içerdiğine karar vermektir. Töz ya uzamlıdır, ya uzamsızdır. Bir şey hem uzamlı, hem de uzamsız olamaz. Bu temel bir ilkedir ve evren de ancak buna dayanılarak açıklanabilir. Töz uzamsız olduğu anda bütün fiilleri uzamsız olacak, töz uzamlı olduğu anda bütün fiilleri uzamlı

olacaktır. Madde töz ise tin hayaldir, Tin töz ise madde hayaldir. Yani bedenim Tin'den bağımsız olarak kendinde-uzamlı ise uzamını gösteremediğim zihnim ve onun uzamını gösteremediğim tüm edimleri özünde birer hayaldir. Ancak evreni ve bedenim de dahil olmak üzere içindeki bütün şeyleri ayakta tutan töz kendinde-uzamsız bir Tin ise, o zaman da uzamını gösterdiğim şeyler ve onların tüm edimleri özünde birer hayaldir. Bu o kadar olanaksız değil çünkü hemen her gece rüyamda böyle bir dünyanın kurulduğunu deneyimliyorum.

Bu gerçeği kavramak için üstün-zekalı ya da dahi olmak gerekmez. İhtiyacımız olan tek şey felsefeden, filozoflar tarafından ileri sürülen çelişkili-tutarsız tüm ilke ve ögeleri dışlayıp geriye yalnızca filozoflar tarafından ileri sürülmüş olan çelişkisiz-tutarlı ilke ve ögeleri bırakmak ve gerçekliği bu ilke ve ögelerden hareketle okuyup kavramaya çalışmaktır. Descartes, bir düalizm ve de bir etkileşim iddiası ortaya atmak suretiyle yok yere kafaları karıştırmış ve berrak suyu bulandırmıştır. İhtiyacımız olan tek şey, bilgi sarayımızı inşa ederken bu çürük ve çarpık malzemeyi ve filozoflar tarafından ortaya atılan diğer tüm çürük ve çarpık malzemeleri dışarıda bırakmak ve dahi imha etmektir. İşte ancak o zaman doğru bilginin huzur veren ışığı altında aydınlanma lütfuna erişebileceğiz.

SONUÇ

Kartezyen düalizm, insan doğasının, saf veya basit bile olsa, oldukça çekici bir resmini sunmanın yanı sıra; zihin ve beden kavramlarına ilişkin felsefi bir refleksiyon için de oldukça doğal bir başlangıç noktası görünümü vermektedir. Descartes'ın, kartezyen düalizmi icat etmesi onun 'modern felsefesinin kurucusu' olarak anılmasında önemli rol oynamış ve fakat öte yandan onu 20. yüzyıl zihin felsefesinin 'Anti-Kahramanı' yapmıştır (Baker ve Morris, 1996: 23).

Bu tezde, temel olarak Descartes'ın özelde insanın ve genelde dünyanın, birbirinden tamamen farklı hatta birbirine taban tabana zıt olan iki ayrı tözden; düşünen bir töz olarak 'ruh' (*res cogitans*) ve uzamsal bir töz olarak 'beden' (*res extensa*) ikilisinden meydana geldiğini ileri sürmesi ve bunun ortaya çıkardığı sorunlar ele alındı. Düalizmin Descartes tarafından nasıl temellendirildiği ve bu tözler arasındaki etkileşimi açıklama çabasının Descartes'tan sonra gelen filozofları ne tür zorluklarla yüz yüze getirdiği ve onları ne tür açıklamalarda bulunmaya ittiği incelendi.

Tezde ilk olarak, kartezyen düalizmin Descartes tarafından ne şekilde ortaya konduğunun anlaşılması için, Descartes'tan önceki filozoflar tarafından ruh ve beden arasındaki ilişkinin temelcek nasıl ele alındığına göz atıldı. Kartezyen düşünceyi ortaya koyarken Descartes'ı neyin nasıl teşvik ve motive ettiğini, ona neyin ilham verdiğini inceledik. Mutlak kesinlikle neyi bilebileceğini görmek için kuşkuyu bir araç haline getiren Descartes', kuşkuyu son sınırlarına vardırarak nihayetinde *cogito*'ya ulaşmıştır. Kuşkudan doğan kesinlik olarak, tüm felsefi deyişlerin en tanınmışı olan *cogito*'nun kökeni incelenerek Augustinus'un *si*

fallor sum'u ve İbn Sina'nın *insan-ı tair* faraziyesine göz atıldı. *Cogito*'yu her türlü felsefi araştırma için bir başlangıç noktası olarak kabul eden Descartes'ın *res cogitans* düşüncesine nasıl ulaştığı üzerinde duruldu.

Sonsuz töz olarak "Tanrı", uzamlı töz olarak "madde" ve düşünen töz olarak "ruh" derken Descartes'ın bunlardan ne anladığı ve bunların varlıklarını nasıl kanıtlamaya çalıştığı gösterildi ve Descartes'ın argümanları masaya yatırılarak eleştiri süzgecine tabi tutuldu. Ruhun varlığından hareketle Tanrı'nın, Tanrı'nın varlığından hareketle ruhun varlığını kanıtlama girişimlerinin ne ölçüde başarılı olduğu tartışıldı.

Tanrı'nın varlığını kanıtladığını varsayarak yola devam eden Descartes, Tanrı'nın aldatan bir varlık olmadığı düşüncesine dayanarak insan zihninin dışındaki fiziksel nesnelerin varoluşuyla ilgili önermeleri de temellendirmiş olur. Ruhun ve Tanrı'nın varlıklarını kanıtlamış olarak yola devam ettiğine inanan Descartes, geriye kalan üçüncü ve son töz olan maddenin varlığını da Tanrı'nın kanıtlanmasından sonra çok kolay bir şekilde çıkarsar. Bunlar ele alındıktan sonra, Descartes'ın maddenin varlığına ilişkin aslında hiçbir sağlam delil bulamamış olduğu ve maddi bir töz olmaksızın da bu evrenin var olabileceğini, Tanrı'nın yalnızca ideleri kullanarak da bu evreni kurabileceğini kanıtlayan Berkeley'in savının karşısına Descartes'ın, Tanrı'nın bize maddenin var olduğunu inanmaya yönelik büyük bir eğilim verdiği ve Tanrı aldatıcı olmadığı için maddenin var olması lüzum ettiği yönündeki savını koyduğumuz takdirde yeterince sistematik ve makul olmadığının görüleceği iddia edildi.

Descartes'ın Tanrı'nın varlığını kanıtlama girişimleri başarısızlıkla sonuçlandığı;

maddeyi kanıtlama girişimleri de, doğrudan doğruya değil, ve fakat ancak 'Tanrı fikri dolayımı'nda yapıldığından bu girişimlerin de toptan ve daha işin başından başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkum olduğu gösterilmeye çalışıldı. Descartes'ın ilkin ve en iddialı biçimde kanıtladığını varsaydığı ve tüm sistemini de üzerine inşa ettiği *res cogitans*'ın varlığının da gerçek anlamda kanıtlanmadığı iddia edildi. Ruhum uzamsız bir töz olabilir ve fakat sadece olasılıkla. Öyle ise Descartes'ın yalnızca bir bedenim, bir gövdem, bir beynim olduğumdan şüphe ediyor olabilmeme dayanarak ruhumu yaratanın, ayakta tutanın "kesinlikle" bunlar olmadığı vargısına ulaşması yersiz olacaktır.

İnsan düşünürken, kendi düşünme eyleminin bilincindedir ve bu düşünme eylemini algılar. Fakat bu düşünme eyleminin ortaya çıkmasını mümkün kılan nedenleri, bu düşünme eylemini belirleyen sebepleri tastamam bir şekilde ve kesin bir açıklıkla algılıyor olduğumuzu iddia edebilmek için elimizde sağlam bir gerekçe yoktur. Bu yüzden, düşünce eylemini gerçekleştirirken bizim, düşünce eylemini gerçekleştiren ruhumuzu (yani zihnimizi) algıladığımız açıklık ve seçiklikle ruhumuzun 'tözlüğü'nü de algılıyor olmadığımız gösterilmeye çalışıldı ve bu bağlamda Hume, Ryle gibi filozofların Descartes'ın ruh anlayışına yönelttiği eleştirilere değinildi.

Descartes'ın nesnelerden, dünyadan yani genel olarak uzamın kendisinden kuşku duyabiliyor olduğum halde düşünüyor olmamdan, kuşku duyuyor olmamdan kuşku duyamıyor olmamın, benim özü düşünmek olan uzamsız bir töz 'olabileceğimin' değil 'olduğumun' kanıtı olarak kabul etmesi eleştirildi. Böylelikle Descartes'ın ne sonsuz töz olarak Tanrı'nın, ne de uzamlı töz olarak maddenin varlığını kanıtlayamamakla birlikte tüm sistemini üzerinde inşa etmiş olduğu düşünen töz olarak ruhun varlığını da kanıtlayamamış olduğu ileri

sürüldü.

Descartes'ın *res cogitans* olarak tanımlanadığı kartezyen öznenin dış dünya karşısındaki konumu ve durumu gösterilmeye çalışıldı. Kendi varlığının kesinliğine sığınan Descartes, zihne dünyadaki diğer her şeyin üzerinde bir paye verdi ve zihin, kendisinden başka her şeyden böylesine ayrık biçimde koşutlanınca; doğal olarak, solipsizm Descartes'ın ilk durağı oldu. Locke'un düşünceleri ele alınarak, *algı perdesi* sorununun solipsizmle olan bağlantısı irdelendi ve solipsizmin çemberinden nasıl çıkılabileceğine ilişkin bazı fikirler öne sürüldü. Solipsizm ve *algı perdesi* sorunuyla bağalntılı olarak immarteyalizm adı verilen idealist görüşün ortaya attığı savlar üzerinde duruldu ve immateryalizmi ayakta tutan temel argümanların Locke'tan değil Descartes'tan geldiği iddia edildi.

Maddi gerçekliğin zeminini bütünüyle yitirmiş olduğu noktada, Descartes büyük bir başarıyla ortadan kaldırdığı maddi tözü yeniden var edebilmek üzere Tanrı'nın yardımına bel bağlar. Descartes'ın bu bağlamda Tanrı'nın varlığı ile ilgili öne sürdüğü deliller ve geliştirdiği ispat şekilleri masaya yatırıldı, bu arada Anselmus'un ontolojik argümanına da değinildi. İdeler düzleminden nesneler düzlemine geçmeyi başaramayan ve bunu başarabilmek için Tanrı idesinden hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya girişen Descartes'ın Tanrı kanıtlaması girişimlerinin nihayetinde cılız kaldığı, ikna edici ve tatminkar olmaktan uzak olduğu öne sürüldü.

Kartezyen düalizmin, ruh-beden sorununa ilişkin tartışmayı başka bir boyuta taşıyarak; iki bağdaşmaz ve birbirine indirgenemez tözün etkileşimi sorununa dönüşmesine yol açtığı ve etkileşim sorunu olarak anılan bu problemin Descartes'tan sonraki felsefede

(özellikle de zihin felsefesinde) büyük bir devrime yol açtığı üzerinde duruldu.

Uzunluk, enlilik, derinlik vs. özellikler ile düşünme, bilme, isteme vs. özellikler nasıl ortak bir bir düzlemde veya hangi ortak düzlemde buluşacaklarının cevabının verilemediği; asla mekanın içine girmeyen bir boyut ile asla mekanın dışına çıkmayan bir boyutun nasıl ve ne şekilde bir temas sağlayacakları sorusuna makul bir cevap verilemediği ve Descartes'ın da bu konuda bizi pek aydınlatmadığı gösterildi.

Kartezyen okulun en önemli temsilcileri olan Anvers'li Arnold Geulincx ve Oratoire papazı Nicolas Malebranche'ın, ruhsal töz ile maddi tözün birbiri üzerinde bir etkileri olamayacağını ve büsbütün ayrı yapıları olan iki töz bir bağ kuranın ancak Tanrı'nın aracılığı olabileceğini öne sürmeleri üzerinde duruldu. Aynı şekilde, Descartes'ı izleyen büyük 17. yüzyıl rasyonalistlerinin de etkileşimciliği bir tutarsızlık olarak görüp, hiçbir ortak yanı olmayan iki töz arasında nedensel bir ilişki olamayacağını söyleyerek etkileşimi reddetmeleri ele alındı.

Berkeley'in de, Leibniz'in de, bir etkileşim sorunuyla karşı karşıya kalmadıkları çünkü her ikisinin de, gerçekliğin tümüyle zihinsel olduğunu iddia ettiği; Spinoza'nın da tek bir töz (*Tanrı ya da doğa*) kabul ettiği için onun da böyle bir sorunla yüzleşmediği görülmüştür. Malebranche ile Geulincx'in ise herhangi bir etkileşim kurgulamaya ihtiyaç duymaksızın, araya Tanrı'yı koyarak, bu zorluğu hallettiği ortaya konulmuştur. Descartes'tan sonra hiçbir filozofun etkileşimi makul ya da mümkün kabul etmediği vargısına ulaşılmıştır.

Descartes da dahil olmak üzere, birden fazla töz bulunduğunu iddia eden bütün

filozoflar, öyle bir an gelip çatmıştır ki, düşüncelerinin bir noktasında her şeyin odağına yalnızca tek bir tözü yerleştirmek, ona ayrı bir önem ve ayrıcalık vermek, diğer tüm tözleri bir şekilde bu tek töze dayandırmak (ya da muhtaç bırakmak) ve diğer bütün tözleri ikincil bir konuma itmişlerdir. Buradan hareketle, rasyonalist bir filozof olan Descartes'ın "empirik bir olgu" diyerek kabul ettiği ve üstünkörü izahlarla meşrulaştırmaya çalıştığı düalizm düşüncesinin tam bir tutarsızlık abidesi olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır.

Son tahlilde sadece bir tane gerçek töz olduğunu söyleyip, ardından da bu töz dışında başka başka tözler türetmenin anlamsız olduğu iddia edilmiş ve eğer gerçek anlamda yalnızca tek bir töz varsa, o zaman diğer tüm tözlerin; sahte tözler, sözüm-ona tözler veya tabir-i caizse uyduruk tözler konumuna itileceği gösterilmeye çalışılmıştır. Şayet makul, tutarlı ve ince düşünceli olacaksak, tıpkı Hegel gibi, Spinoza'nın monizmine karşı bir sempati duymamız gerektiği ve birden fazla töz kabul etmenin tutarsızlıktan başka bir şey olmayacağı savlanmıştır.

Descartes'ın töz düalizminin karşı karşıya kaldığı zorluklara verilecek en açık yanıt monist bir yaklaşım benimsemektir. Buna göre dünyada sadece tek çeşit töz veya "malzeme" vardır. Bu malzeme belki zihinseldir, belki de fizikseldir ama ikisi birden değildir (Dupré, 2014: 30).

KAYNAKÇA

Açıkgöz, H. M. (2003), Berkeley ve İmmateryalist Metafiziği, Ankara: Elis Yayınları

Akarsu, Bedia (1998), Felsefe Terimleri Sözlüğü, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Aquinas, Thomas (1947), Summa Theologica, trans. Fathers of the English Dominican Province, Perrysburg: Bengizer Bros. edition

Aquinas, Thomas (2007), Varlık ve Öz, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Say Yayınları.

Arslan, Ahmet (2006), İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, Ahmet (2007), İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, Ahmet (2008), İlkçağ Felsefe Tarihi 4: Helenistik Dönem Felsefesi, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, Ahmet (2010), İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni-Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Aristoteles (2011), Ruh Üzerine, çev. Zeki Özcan, Ankara: Birleşik Yayınevi.

Augustinus (1887), De Trinitate, trans. Arthur West Haddan from Nicene and Post-Nicene Fathers, New York: Christian Literature Publishing Co.

Augustinus (1966), The Catholic and Manichaean Ways of Life, ing. çev. D. A. Gallagher ve I. J. Gallagher, Washington: The Catholic University of America Press.

Augustinus (1969), A Critique of Scepticism: Contra Acedemicos II, Readings in the History of Philosophy, From St. Augustinus to Nicholas of Cusa (eds. J. F. Wippel and A. B. Wolter), New York: Macmillan Publishing Co.

Augustinus (2011), City of God, trans. Marcus Dods, Massachusetts: Hendrickson Publishers.

Aydın, Mehmet S. (2002) Din Felsefesi, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Aydın, Ayhan (2004), Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası, İstanbul: Gendaş.

Baker, Gordon ve Morris, J. Katherine (1996), Descartes' Dualism, London & New York: Routledge.

Berkeley, George (1996), Hylas İle Philonous Arasında Üç Konuşma, çev. K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Berkeley, George (1998), İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine, çev. Halil Turan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Bruno, F. J. (1982), Psikoloji Tarihine Giriş, çev. Nesrin Hisli, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Bruce, Michael ve Barbone, Steven (2015), Batı Felsefesindeki 100 Temel Mesele, çev. Mustafa Topal, İstanbul: İletişim Yayınları.

Budak, Selçuk (2005), Psikoloji Sözlüğü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Bumin, Tülin (2010), Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Cevizci, Ahmet (2000), Felsefe Sözlüğü, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Cevizci, Ahmet (2008), Ortaçağ Felsefesi Tarihi, Bursa: Asa Kitabevi.

Cevizci, Ahmet (2010), Bilgi Felsefesi, Ankara: Say Yayınları

Cevizci, Ahmet (2014), Felsefe Sözlüğü, İstanbul: Say Yayınları.

Copleston, Frederick (1961), Medieval Philosophy, New York: Harper & Brothers.

Copleston, Frederick (1998a), Platon, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Copleston, Frederick (1998b), Berkeley • Hume, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Copleston, Frederick (2010), Descartes, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Çotuksöken, Betül ve Babür, Saffet (2007), Metinlerle Ortaçağda Felsefe, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Çüçen, K. ve Zafer, M. Z. ve Esenyel, A. (2009), Varlık Felsefesi, Bursa: Ezgi Kitabevi.

Damasio, Antonio R. (2006) Descartes'ın Yanılgısı: Duygu, Akıl ve İnsan Beyni, çev. Bahar

Atlamaz, İstanbul: Varlık Yayınları

Denkel, Arda (1997), Düşünceler ve Gerçekler: Felsefe Yazıları I, İstanbul: Göçebe Yayınları.

Dennett, Daniel (1991), Consciousness Explained, Toronto: Little, Brown & Co.

Descartes, René (1999), Aklın Yönetimi İçin Kurallar, çev. Müntekim Ökmen, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Descartes, René (2007a), İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar, çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Descartes, René (2007b), Felsefenin İlkeleri, çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları.

Descartes, René (2007c), "Descartes'ın İtirazlara Yanıtı" İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar, çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Descartes, René (2010), Metot Üzerine Konuşma, çev. K. Sahit Sel, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Descartes, René (2014), Ruhun Tutkuları, çev. Murat Erşen, İstanbul: Say Yayınları.

Descartes, René (2015a), Duygular ya da Ruh Halleri, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Basım Yayım.

Descartes, René (2015b), Tabiat Işığı ile Hakikati Arama, çev. Sanem Sollers, İstanbul: Say Yayınları.

Droit, Roger-Pol (2014), 101 Gündelik Felsefe Deneyimi, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Say

Yayınları.

Dupré, Ben (2014), Gerçekten Bilmeniz Gereken 50 Felsefe Fikri, çev. Elif Göktepe, İstanbul: Domingo Yayınevi.

Einstein, Albert (1954), "Physics and Reality" in Ideas and Opinions, trans. Sonja Bargmann, New York: Bonanza.

Foster, John (1991), The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Conseption of the Mind, London & New York: Routledge.

Garber, Daniel (2001), Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science, Cambridge: Cambridge University Press.

Gassendi, Pierre (2007), "Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı" İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar, çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Gilson, Etienne (2003), Ortaçağ Felsefesinin Ruhu, çev. Şamil Öçal, İstanbul: Açılımkitap.

Goetz, Stewart ve Taliaferro, Charles (2011), A Bief History of the Soul, Chichester: Wiley-Blackwell Publishing.

Gökberk, Macit (2008), Felsefe Tarihi, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Günday, Şeref (2003), Zihin Felsefesi, Bursa: Asa Kitabevi.

Günay, Mustafa (2010), Metinlerle Felsefeye Giriş, Adana: Karahan Kitabevi.

Hançerlioğlu, Orhan (1987), Düşünce Tarihi, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Hayden, Gary (2013) Büyük Filozofların Tuhaf Fikirleri, çev. Nail Bezel, İstanbul: Omega Yayınları.

Hume, David (2009) İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, çev. Ergün Baylan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Husserl, Edmund (2010) Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, çev. Harun Tepe, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

İbn Sina (2003), "Var Olma Bilinci Her Şeyden Önce Gelir", İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri (der. ve çev. M. Kaya), İstanbul: Klasik.

Jaspers, Karl (2005), Descartes ve Felsefe, çev. Akın Kanat, İzmir: İlya Yayınevi.

Jeauneau, Édouard (2003), Ortaçağ Felsefesi, çev. Betül Çotuksöken, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kant, Immanuel (2015), Arı Usun Eleştirisi, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

King, Peter (2011), Body and Soul (eds. John Marenbon), Toronto: Online Publication Date: Sep 2012

Law, Stephan (2014), Büyük Filozoflar, çev. Feza Çakır, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Leibniz, G. W. (1999), Metafizik Üzerine Konuşma, çev. Afşar Timuçin, İstanbul: Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık.

Leibniz, G. W. (2011), Monadoloji, Metafizik Üzerine Konuşma, çev. Atakan Altınörs, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Locke, John (2004), İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Magee, Bryan (2001), Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Malebranche, Nicholas (1950), Hakikatin Araştırılması, cilt 6, çev. Miraç Katırcıoğlu, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

Moreland, J. P. (2008), Consciousness and the Existence of God: A Theistic Argument, New York: Routledge.

O'Connor, Timothy ve Robb, David (2003), Philosophy of Mind: Contemporary Readings, Oxford & New York: Routledge.

Özlem, Doğan (2007), Günümüzde Felsefe Disiplinleri, der. ve çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Özakpınar, Yılmaz (2011), Psikoloji Tarihi: Başlangıcından Bugüne Psikolojinin Dönüşümü, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Platon (2001a), Phaidon, çev. H. G. Atademir ve K. Yetkin, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Platon (2001b), Epinomis, çev. E. Güney ve L. Ay, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Reçber, M. S. (2000), “Düalizm, Swinburne ve Foster”, İslâmî Araştırmalar Dergisi, cilt 13, sayı: 2, Ankara.

Ross W. D. (2014), Aristoteles, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Russell, Bertrand (1983), Batı Felsefesi Tarihi, çev. Muammer Senver, İstanbul: Say Yayınları.

Ryle, Gilbert (2009), The Concept of Mind: 60th Anniversary Edition, Oxford & New York: Routledge.

Schultz D. P. ve Schultz S. E. (2007), Modern Psikoloji Tarihi, çev. Yasemin Aslay, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Shaffer, Jerome A. (2005), Zihin Felsefesi, çev. Turan Koç, İstanbul: İz Yayıncılık.

Sorell, Tom (2004), Düşüncenin Ustaları: Descartes, çev. Cemal Atila, İstanbul: Akdeniz Yayıncılık.

Spinoza, Benedictus (2009), Etika, çev. H. Z. Ülken, Ankara: Dost Kitabevi.

Spinoza, Benedictus (2014), Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler, çev. Coşkun Şenkaya, Ankara: Dost Kitabevi.

Strobel, Lee (2011), Hani Tanrı Ölmüştü?, çev. S. L. Atlalay, R. Şahin, İstanbul: Ufuk Yayınları.

Şerif, M. M. (2000), Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri, İstanbul: İnsan Yayınları.

Taylan, Necip (2006), Anahatlarıyla İslam Felsefesi, İstanbul: Ensar Neşriyat

Thilly, Frank (1995), Felsefe Tarihi, cilt 1, çev. İbrahim Şener, İstanbul: Sistem Yayıncılık

Timuçin, Afşar (2008), Düşünce Tarihi, İstanbul: Bulut Yayınları.

Topdemir, H. G. (2008), Felsefe, Ankara: Pegem Akademi.

Usta, Sadık (2016), Dünyayı Değiştiren Düşünürler, cilt 2, çev. ve der. Sadık Usta, İstanbul: Yordam Kitap.

von Aster, Ernst (2005), İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi, İstanbul: İm Yayın Tasarım.

Weber, Alfred (1998), Felsefe Tarihi, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Yeffeth, Glenn (2003), Kırmızı Hapı Yutmak, çev. Ahmet Ergenç, İstanbul: Gelenek Yayınevi

ÖZET

Descartes özelde insanın ve genelde dünyanın, birbirinden tamamen farklı hatta birbirine taban tabana zıt olan iki ayrı tözden oluştuğunu öne sürmüştür. Kartezyen düalizm, insan ve dünyanın doğasına ilişkin basit ve fakat oldukça çekici bir resmini sunmakla birlikte gerek Descartes'ı, gerekse Descartes'tan sonra gelen filozofları birtakım zorluklarla yüz yüze getirmiştir. Birbirinden bu denli farklı iki ayrı tözün nasıl etkileştikleri açıklanamamıştır. Böylelikle zorluk ruh-beden sorunu olarak bilinen soruna dönüşmüştür.

Kuşkuya mahal bırakmayacak şekilde neyi bilebileceğini görmek için kuşkuyu bir araç haline getiren Descartes mutlak gerçek olan *cogito ergo sum*'a ulaşmıştır. Buradan hareketle sırasıyla ruh, Tanrı ve madde kavramlarını ele alan Descartes bu tözlerin varlığını kanıtlamada başarılı olamamıştır. Ancak getirdiği gayet etkileyici ve yeni yaklaşım sayesinde Descartes'ın kendisinden sonraki felsefede (özellikle de zihin felsefesinde) büyük bir devrime yol açmıştır.

Descartes'tan sonra hiçbir filozof tözler arasında bir etkileşimin makul ya da mümkün olduğunu düşünmemiştir. Descartes da dahil olmak üzere, birden fazla töz bulunduğunu iddia eden bütün filozoflar, bir noktada aslında yalnızca tek bir gerçek tözün bulunduğunu itiraf etmek zorunda kalmışlardır. Bu ise töz düalizminin gerçek anlamda tutarlı bir düşünce olmadığını ifade eder. Öyle görünüyor ki Descartes'ın töz düalizminin yüzleştiği zorluklara verilecek tek makul yanıt monist bir yaklaşımı benimsemektir. Buna göre dünyada sadece tek çeşit töz veya malzeme vardır. Bu malzeme belki maddidir, belki de tinseldir ama kesinlikle aynı anda ikisi birden değildir.

Anahtar Kelimeler: Kartezyen düalizm, töz, ruh-beden sorunu, Descartes, tözler etkileşimi, cogito ergo sum.

ABSTRACT

Descartes claimed that specifically human and generally world consists of two different and even entirely opposite substances. Cartesian dualism presents a simple but also quite interesting picture of the nature of man and world but at the same time made both Descartes and subsequent philosophers come face to face with some difficulties. It couldn't be explained how two distinct substances which are so different from each other interacts. Hereby the diffuculty was transformed into the problem which is known as the mind-body problem.

Descartes used doubt as an instrument to see what he can know without any doubt and attained the absolute truth *cogito ergo sum*. Thus he respectively discussed the concepts of soul, God and matter but his attempts to prove the existence of these substances was not successful. On the other hand, thank to the pretty fascinating and new approach that he came up with, he caused a great revolution in subsequent philosophy (especially in the philosophy of mind).

There is no any philosopher after Descartes who thought that an interaction between substances is reasonable or even possible. All of the philosohers who claimed that there is more than one substance, including Descartes, had to confess that actually there is only one real substance. What this tells us is that substance dualism is not literally a consistent idea. It looks like the only reasonable answer to the difficulties which Descartes' substance dualism faces is to adopt a monist approach. According to this, there is only one sort of substance or material in the world. This material is maybe material or maybe spiritual but definitely not both of them at the same time.

Keywords: Cartesian dualism, substance, mind-body problem, Descartes, interaction of substances, cogito ergo sum.