DESCARTES'IN ÜÇ RÜYASI

Ahmet Ulvi TÜRKBAĞ*

"Düşünce ancak uzun bir gece ortasında parlayan bir şimşektir:
herşey işte bu şimşekten ibarettir"(1)
Henri Poincare

Gerçekten Descartes'ın düşüncesi uzun bir gecenin ortasında aniden biçimlenmiştir. O, Freud'tan iki yüzyıl önce rüyalara farklı bir açıdan ama oldukça çok önem vermiştir. Özellikle filozofun 1619'un 11 Kasım gecesi gördüğü üç rüya tüm düşünce yaşamını belirleyecektir. Bu rüyaların: İlkinde vahşi bir rüzgarca havalandırılan Descartes, kolej (La Fleche) kilisesinin kapısına doğru sürüklenir ancak, kapıdan içeri girmeden uyanır; ikincisinde ise çakan şimşekler ve oña ulaşan yıldırımlar vardır; üçüncüsünde ondan iki kitaptan birini seçmesi istenir, kitaplardan biri tüm bilimleri basitçe bir araya getiren bir sözlük diğeri felsefe ile gerçek bilgeliği bünyesinde toplayan bir Corpus Poetarum'dur[2].

Descartes'ın yaşamını ve düşüncesini yönlendiren bu rüyalar oldukça açıktır. Üçünün kısa bir analizi herşeyi ortaya koymaya yeter. İlk önce o, çağının Fransa'sında yetiştiği dini-bilimin, skolastiğin son kalıntılarının bir parçası (Rüzgara rağmen okul kilisesinin kapısından içeri girmiyor) olmayacaktır. Ancak bu o kadar kolay verilecek bir karar değildir.

Çünkü böyle bir kararı izleyen sorular henüz yanıtsızdır. Örneğin Yerleşik dini-bilimsel otoriteleri yoksayınca geriye kalan nedir? Bilgi hangi yoldan elde edilecektir? O devirde, saygınlığını yitirmiş olmasına rağmen, en sistemli ve düzenli bilgi otoritesi halen skolastikti. Bu otoriteyi reddeden kişininse ne gibi bir yol tutacağı pek açık değildir. Ancak filozof yukarıdaki soruların karşılığını da ikinci rüyasında bulmaktadır. Bu rüyada ona çarpan yıldırımlarla Descartes, gölgelenmiş skolastiği yoksayarak bulmak istediği sağlam bilgiyi doğrudan kendisine dayanarak kuracağını ve yalnızca, aracısız Tanrı

---

* Yard. Doç. Dr. Öğretim Görevlisi, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Hukuk Felsefesi Ve Sosyolojisi Anabilim Dalı

1 Adam, Charles., *Descartes'ın Hayatı ve Eserleri*, Çev. Mehmet Karasan, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1952 s.92.

2 Gibson, A. Boyce., *The Philosophy Of Descartes*, Methuen & Co. Ltd., London 1932 s.34-35.

esinine gereksinim duyacağını düşünmektedir, ve son olarak üçüncü rüyanın önerdiği seçimi Descartes zaten yapmıştır. O skolastiğe karşı olduğu gibi, kendine öngelen 'Uyanışın' derlemeciliğine de karşıdır yani; aracısız Tanrı esiniyle kuracağı bu düşünce asla "Renaissance"ın yaptığı gibi eskilerin bir yinelemesi, tüm bilimlerin biraraya getirildikleri basit bir sözlük değil tümüyle özgün ve yeni felsefe ile gerçek, apaçık ve seçik bilgiye dayanan bilgeliğin karışımı olacaktır.

Böylece Descartes, gördüğü bu rüyalar sayesinde yaşamında ve araştırmalarında ne gibi bir yol izleyeceğinin yanıtını -mirabilis scientiae fundement'i- bulmuş oluyordu[3]. Bu yanıtla kurduğu düşüncenin temel noktaları, sisteminin belirli başlıkları ayrıntılı incelenmeden önce, aşağıdaki biçimde özetlenebilir.

İlk olarak skolastik felsefe ile Aristo'cu kozmoloji, fizik ve dünya tasarımıyla bağların tümden koparılması ve rasyonel teolojinin bir anlamsızlık olduğunun kabulü[4]. Descartes bu temizlemeyle tüm insan bilgisini silip 'tabula rasa'dan işe başlamak istiyor. Bu indirgeme nedeniyle Husserl, onun yönteminin Fenomenolojik yöntemi çağrıştırdığını belirtecektir[5].

İkincisi fiziğin matematikleştirilmesi, niteliksel fiziğin niceliksel fiziğe çevrilmesi, yani artık 'niçin' sorusu yerine 'nasıl' sorusunu soran bir fiziğin kurulması. Bu arzu ile Descartes (çağdaşı Fermat'la birlikte) yaptığı çalışmalar sonucunda analitik ve gösterici koordinat geometrisini kurucusu olmuştur[6]. Yani bundan böyle geometrik sorular da aritmetik denklemlerle -şekil kullanmadan- ifade edilip çözülecektir. Bunun anlamıysa matematiğin fiziğe uygulanmasının önündeki en büyük engelinde kalkmış olmasıdır.

Üçüncüsü Descartes'çı düalizm ve bu iki ayrı varlık türünün karşılıklı etkileşimi sorunudur. Kendisinin bile "yayımladığım yazılardan sonra, pek haklı olarak bana sorulabilecek bir meseledir"[7] dediği, belki de çağından bu yana en çok eleştirilmesine neden olan yönü: Ruh ve maddenin yani uzamlı üç boyutlu olanla uzamsız yalnızca düşünceden ibaret olanın kesin ayırımı. Buna göre bir yanda Tanrı ve insan ruhu diğer yanda canlı ve cansız tüm varlıklar vardır[8].

Dördüncüsü, ayrıca herhangi bir Tanrı inayeti ya da lutfu gerekmeksizin yalnızca doğal ışık olan akılla açık seçik fikirlerle doğaya hakim olmak ve onu insana tabi kılmak ki, bu Hıristiyanlı'ğın "düşmüş insan" anlayışından, iki bakımdan oldukça farklıdır[9]. Ön-

---

3 Kearns, E. J., *The Most Important Thinkers*, M.U.P. Great Britain 1982 s.39.
4 Kearns, E. J., s.32.
5 Copleston, Frederick., *A History Of Philosophy*, Volume IV Descarter to Leibniz, Burns Oates & Washbourne LTD. London 1958 s.150.
6 Kearns, E. J., s.32-33; Analitik geometrinin geniş bir açıklaması ve örnekler için bkz. Adıvar, A. Adnan., *İlim Ve Din*, 4. Bası, Remzi Kitabevi, İstanbul 1987 s.144 dipnot 1; Ayrıca Şafak Alpay: *Rene Descartes*, s.38-29, Vehbi Hacıkadiroğlu: *Matematik Kesin Doğrular Bilimi midir?* s.36-37, Bilim ve Ütopya Eylül 1995.
7 Descarte, Rene., *Mektuplar*, s.4, 21 Mayıs 1643 tarihli Prenses Elizabeth'e yazdığı mektup.
8 Kearns E. J., s.33.
9 Kearns E. J., s.33.

celikle daha açık ve basit olarak, herkeste -belirli bir ölçüde de olsa- doğal ışık olduğundan tüm dinsel otoritelerin hükmüne son verir; ve ardından, daha dolaylı ama olumlu bir sonuç olarak: Bu yaşam geçici olmasına rağmen insan yine de iyi bir şeyler yapabilecektir. Gerçek yaşam belki de Tanrı'nın krallığındadır, ancak insan elindeki Tanrısal parça -- akıl- ile Yeryüzü'nde olası en iyi düzeni kurarak, Tanrı'nın ona verdiği ayrıcalığa layık olduğunu gösterebilir.

Sonuncu olarak da Descartes kendini belirli bir gruba özgülememiş, daha önce belirtildiği gibi yalnızca Latince yazarak filozoflarca anlaşılmak yerine herkesçe anlaşılmayı, sadece sağ duyu '-bon sens' ile erişilebilir olmayı istemiştir[10].

Ana hatlar bu biçimde saptandıktan sonra, filozofun düşünsel ilerlemesiyle sözü edilen üç rüya arasındaki ilişkiye dönülebilir. Ama bu dönüşün amacı bir yineleme yapmak değildir. Çünkü Descartes'ın üç rüyası, felsefeye kazandırdığı, düşüncesinin en önemli kavramlarına ilişkindir. Birinci rüya, eskinin yıkılışı ve reddi için: Kuşku. İkinci rüya, yalnızca dolaysız Tanrı esinine başvurma için: Cogito; ve sonuncu rüya için, bireysel bilince dayalı eşitlik, özgürlük ve ahlak.

Öyleyse Descartes düşüncesi, aslında rüyalarının sıralı bir gerçekleştirimi; taslak halinde bilinç altında var olanın, mantıksal bütünlükle bilince çıkması olarak deyimlenebilir. Bu nedenle onun düzenini inceleyen bir çalışma da o düzene uymalıdır.

I- Birinci Rüya Ya Da Geçmişin Yıkılması: Kuşku İlkesi

"*Gizli nedenleri arayan bilim bir din olur*"[11].

Kuşku! kuşkulanmak, günümüze değin düşüncenin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Kuşkunun bu anlamda temel görevi dogmatik diye anılan ve nasıl elde edilmiş olursa olsun, belirli yargıların asla tartışılmayacağını deyimleyen görüşe karşı düşünce tarihi boyunca büyük savaş vermiştir. Düşüncenin serüvenini bu açıdan, yani dogma ile kuşkunun savaşı olarak da görmek olasıdır. Ancak Kuşku Descartes'ta oldukça farklı bir anlam taşır ve belki de onu diğerlerinden ayıran en özgün yanını oluşturur. Descartes kuşkuyu:

"Bilimlerde sağlam bir şey kurmak için insanın hayatında bir defa eski kanaatlerini bırakması gerektir"[12].

"Yalnız eskiden doğru olduğuna inandığı kanaatlerden sıyrılmak kararı, herkesin güdebileceği bir örnek değildir;"[13]

"Gerçeği arayanın yaşamında bir kez tüm nesnelerden gücü yettiği ölçüde kuşku duyması gerekir"[14].

---

10 Kearns E. J., s.33. Ancak yukarıda belirtildiği gibi Latinceyi kullanmamasında (ilk rüyanın bize açıkça ifade ettiği gibi skolastiği (ve Renaissance'ı da) yoksayışının önemli payı vardır.
11 Hollis, Martin., *Invitation To Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford 1985 s.50.
12 Descartes R., *Düşünceler*, s.95.
13 Descartes R., *Konuşma*, s.17.
14 Descartes R., *İlkeler*, s.51.

İfadeleriyle tüm önemli yapıtlarında dile getirmiş ve merkezi bir yer vermiştir. Aslında bunun nedenini anlamak zor değildir, değinildiği gibi Ortaçağ'ın skolastiğinden nefret eden ve Renaissance'ın hümanizmine güvenmeyen Descartes için yeni bir düşünce sistemi kurmaktan başka çare yoktu; ve yeni şeyler kurmak isteyen herkes de eskiyi yıkmak zorunda olduğundan[15] o da merkeze kuşkuyu yerleştirdi. Çünkü yerleşik kanaatleri en kolay ortadan kaldırma yolu onları kuşkulu duruma sokmak, güvenilirliklerini yıkmaktır.

Filozof 7. İtirazlar'a verdiği Cevaplar'da bunu çok açık ve basit bir örnekle deyimliyor. Eğer bir sepet elmanız varsa ve bunların bir kısmının çürümüş olabileceğini düşünüyorsanız, tümünü boşaltıp, çürükleri ayırdıktan sonra sağlam olanları yeniden sepete doldurursunuz[16]. O burada tüm sepeti boşaltarak o ana kadar edindiğimiz tüm kanılarımızı ve bilgilerimizi sorgulatıyor. Bunun sonunda acımasız bir eleme de vardır. Filozofun en küçük bir yanılgıya dahi tahammülü yoktur:

"Bu nedenle kendilerinden kuşkulanılan tüm nesnelere yanlış gözüyle bakmak da yararlı olur"[17].

Bununla birlikte o hiç bir zaman Pyrronizm[18] anlamında 'gerçek' bir kuşkucu olmamıştır. Kuşku bir erek değildir, yalnızca onu "başkalarının yaptıklarını onaran küçük bir sanatkar olmaktan kurtaracak bir araçtır[19]. Bu kuşku yoktan bir sistem kurmaya ve var olan ön yargıları yıkmaya yarar[20].

Gibson'un ilginç benzetmesine göre:"...bir şehir planlamacısı ile bombalı bir anarşist arasında fark vardır. Çünkü planlamacı yeniden yapma amacıyla hareket eder"[21]. Gerçekten de Descartes'ın ileri sürdüğü 'evrensel kuşku ilkesi' -de omnibus dubitandum- yalnızca akıl yürütme amaçlarına uyarlanmış bir tavırdır, bilgi karşısında bir tutum almadır. Bu nedenle de abartılı (hiperbolik) olarak nitelendirilmektedir[22].

Ayrıca o burada bir kez daha Aristo'cu skolastiğe karşı olduğunu ortaya koymaktadır. Aquinas:"principium nostrae cognitionis est a sensu", yani 'bilginin başlangıcı duyumdadır' diyordu[23]. Oysa Descartes Düşünceler'de:"Bu prensipler, yalancı oldukları

---

15 Gibson A. B., s.36.
16 Descartes R., *Konuşma (Açıklamalar Bölümü)*, s.104-105.
17 Descartes R., *İlkeler*, s.52.
18 Pyrrhon (MÖ.365-275) bilinen ilk sistematik kuşkucu filozof bu nedenle adı kuşkuculukla eş anlamda anılmaktadır. Bkz. Flew, Antony., *A Dictionary Of Philosophy*, Pan Reference, London 1984 s.294; Gökberk, Macit., Felsefe Tarihi, 6. Bası, Remzi Kitabevi, İstanbul 1990 s.95; Weber, Alfred.,*Felsefe Tarihi*, Çev. H. V. Eralp, 5. Bs, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1993 s.97.
19 Descartes R., *Konuşma (Açıklamalar Bölümü)*, s.104.
20 Parkinson, G. H. R. (Ed), *Routlage History Of Philosophy: Renaissance And Seventeenth-Century Rationalism*, Vol.4, Routlage, J. Cottingham "Descartes:Metaphysics And Philosophy Of Mind" s.201-239, London 1993 s.209.
21 Gibson A. B., s.36.
22 Kearns E. J. s. 52; Copleston F., 90, 94.
23 Gibson A. B., s.76.

için kendilerine güvenilmeyen duyulardır"[24] deyimiyle açıkça Doctor Angelicus'a karşıtlığını dile getiriyordu.

Bu 'anarşist' yanının dışında kuşkunun teknik bir kullanımı daha vardır. Bu anlamda analizi tamamlayıcı bir rol oynar. Kuşku, şeylerin tanımına karşılık gelen özünü belirleme tekniğidir; bir varlığı tanımlarken kullandığımız özelliğe sahip olup olmadığından kuşkulanabiliyorsak, bu özellik o 'şey' için özsel olmayabilir. Yani Eğer bir özelliğin belirli bir şeyin özünün bir parçasını oluşturup oluşturmadığını araştırmak istiyorsak, yapılacak olan, o şeyin varlığından kuşkulanmaksızın özelliğin varlığından kuşkulanmaktır[25]. Örneğin Tanrı'yı her şeye gücü yeten ve zamanla sınırlı olmayan varlık olarak tanımlarsak, eğer 'her şeye gücü yetme' özelliğinin özsel olup olmadışını merak ediyorsak, Tanrı'nın varlığından kuşkulanmadan 'her şeye gücü yetme' özelliğinin varlığından kuşkulanabiliriz[26].

Descartes'ın kuşku yönteminin bu anlamdaki işlevi: İlksel tanımların saydamlaştırılması ya da daha kesin bir duruma getirilmesini sağlayarak, karmaşık şeylerin basitlere bağımlığını tanımlamaktır[27]. Bu çerçevede filozof skolastiğin ve Renaissance'ın pek çok elmasını düşünce tarihinin sepetinden çıkaracak ancak pek azını geri koyacaktır. Buna rağmen onun özenli elemesinden de kaçmayı başaran birkaç çürük elma daha uzun yıllar sepette kalacaktır.

II. İkinci Rüya Ya Da Her Tür Bilgi Otoritesinin Reddi: Cogito Ve Tanrı

"Si fallor, sum" "*Eğer yanılabiliyorsam, ben'im*" Agustinus[28].

Descartes'ın kendisini tanımayanlarca da bilinen ünlü deyimi dilimize genelde "Düşünüyorum, o halde varım" olarak çevriliyor (Cogito ergo sum ya da Je pense, Donc Je suis). Ancak tam bir çevirisi "Düşünüyorum, o halde ben'im" dir. Acaba Descartes bu deyime varmadan önce bir ben'i, bir kendi olduğunu bilmiyor muydu? Ya da açık seçik bilgilere ulaşmak için çıktığı yolda kuşkusu ve analizi sonucu en büyük buluş 'kendi' mi oldu? Tümüyle olmasa da bu sorulara bir ölçüde olumlu yanıt vermek olasıdır. Çünkü o, gereksindiği temizlik için Birinci Düşünce'de kuşku yöntemiyle bütün her şeyden hatta cebirin '3+2=5' ya da geometrinin bir karenin dört dik açısı vardır gibi kesinliklerinden dahi kuşkulanıyor[29]. Bunun nedeni de yanıltıcı şeytan (kötü cin-Malin Genie)[30]'dir. Ancak bu şeytanın bile elinin kolunun bağlandığı bir alan var ki, o da Cogito'dur.

Cogito'yu saptayabilmek içinse öncelikle Metafizik Düşünceler'den ilkine bakmak gerekir. Birinci Düşünce'nin sınırsız kuşkusuna şöyle bir baktığımızda, ilk soru her

24 Descartes R., *Düşünceler*, s.95.
25 Ree, Jonathan., Descartes, Allen Lane -A Division of Penguin Books Ltd., London 1978 s.71.
26 *Ree* J., s.71.
27 Geniş bilgi ve Arnauld ile Wittgenstein'ın eleştirileri için bkz. *Ree* J., s.72.
28 Copleston F., s.90.
29 Descartes R., *Düşünceler*, s.101,127.
30 Descartes R., *Düşünceler*, s.104; krş.Ayer, Alfred J., *The Central Questions Of Philosophy*, Penguin Books, Middlesex 1982 s.59.

şeyin bir rüya olup olmadığıdır? Gerçekten yaşıyor muyum? Yoksa rüyamda yaşadığımı, yürüdüğümü, konuştuğumu mu görüyorum? Bunu aşma yolu ise belirtildiği gibi Cogito'dur. Çünkü eğer ben rüyamda koştuğumu görüyorsam gerçekte (örneğin yatakta uzanmaktayım) koşmuyorumdur. Oysa rüyamda bir geometri problemine çözüm bulduysam, bunun rüya olması fark etmez onu uygulayabilirim[31].

Yani eğer rüyamda düşündüğümü görüyorsam gerçekten (uyku içinde bile olsa) düşünüyorumdur. Dahası, herşeyden kuşkulanabilirim; varlığımdan, bedenimden, tüm zihnimdekilerden ancak kuşkumdan kuşkulanmam diğerlerinden farklıdır. Çünkü, tıpkı rüya örneğindeki gibi, yürüdüğümden kuşkulanıyorsam, zorunlulukla yürüyor olmam gerekmez ancak salt kuşkumdan kuşkulandığımda; kuşkulanmak bir düşünce tarzı (modu) olduğundan bu: Düşünüp düşünmediğimi düşünüyorum anlamına gelir. Bu durumda ise her şeyden önce (fizik dünyadan, toplumdan ya da bedenimden önce) bulunması gereken, düşünüp düşünmediğimi düşünen bir ben'in varlığıdır. İşte "Düşünüyorum, o halde ben'im ya da varım'ın" anlamı budur.

Bu deyim yani cogito, artık Descartes sisteminin temel direği olacaktır. Ancak eksiktir. Çünkü onunla yalnızca rüya ve duyumlanabilen her şeyin bir yanılsama olması engelini aştık, yani yanılsama olmayan bir 'ben' var elimizde. Henüz, tüm fizik dünya ile cebir ve geometrinin kesinlikleri bu kuşkudan kurtulmuş değil. Bunlardan kuşkuyu kaldırmak için yeni bir akıl yürütmeye gereksinim var[32]. Öncelikle Cogito'ya nasıl vardım ya da onun bir bilgi olarak özelliği ne? Cogito'yu açık seçik ve doğrudan biliyorum. O zaman aynı dolayımsızlıkla ve kesinlikle, bildiğim başka bir şey de doğru olacaktır. Öyleyse düşünen bir 'ben' olarak, bana dışarıdan gelmiş -yani benden sonra ortaya çıkan zihnimdeki tüm fikirleri ayraca alıyorum (bir tür fenomenolojik indirgeme)[33]. Bana dışardan gelmeyen yani 'ben'e öngelen bir fikir var mı? Yanıt olumludur. Dış dünyadan edinmediğim ya da kendi imgelemimin ürünü olmayan bir tane var[34]: Her şeye gücü yeten, başsız, sonsuz, sınırsız bir varlık[35].

Böyle bir varlığı ne dış dünyadan almış olabilirim ne de kendi imgelemimin bir tasarımı olabilir. Öyleyse bu fikri nereden edindim? Bir nedeni olması gerekir, ben kendi varlığımın nedeni olmadığım için bu fikrin de nedeni olamam[36]. Yoktan hiçbir şey çıkmadığı için (ex nihilo, nihil) bunun nedeni yokluk olamaz. Dahası bu nedenin sonucuyla yani, zihnimdeki salt sıfatlara sahip varlık fikriyle uyum içinde de olması gerekir. Ayrıca neden sonucuyla aynı anda var olmalıdır da[37].

---

31 Descartes R., *Konuşma*, s.42.
32 Descartes burada, tek var olanın yalızca kendisi olduğunu ve dış dünya denilenin bilinçliliğinin nesnesi ya da içeriği olduğunu savlayan solipsizm (Solus ipse -yalnız kendim, yalnız ben)'e düşmemek için düşünce zincirini sürdürmektedir; bkz *Flew* A., s.330; *Kearns* E. J., s.55.
33 Copleston F., s.150.
34 Descartes'a göre zihnimizde üç tür fikir -ideas vardır. Benimle doğanlar, bana yabancı olup dışarıdan gelenler, kendi kendime yaptıklarım bkz. Gibson A. B., s.106.
35 Descartes R., *Konuşma*, s.37.
36 Copleston F., s.100.
37 Parkinson G. H. R. (Ed), Cottingham J., s.210; Copleston F., s.101.

Yani sonucuyla var olup onu gerçekleştirmelidir. Bu anlamda Benim bu anki varlığımın nedeni, bir an önceki varlığım değildir. Böylece, varılacak sonuç: Zihnimdeki Tanrı fikrinin içeriğindeki gibi bir şeyin hali hazır da var olması ve zihnimdeki bu fikrin nedeni olmasıdır. Bu sonuç Descartes'ın Tanrı'nın varlığına ilişkin ileri sürdüğü 'nedensel kanıttır'. Bu kanıt kendi içinde iki biçimde düşünülür: İlk önce Tanrı fikrinin gerçekte Tanrı'ca oraya yerleştirilmiş olması (çünkü az yetkin olan ben çok yetkin olan bir varlığın nedeni olamam -ex nihilo, nihil[38] ardından, 'ben'in kendi nedeni olmaması dolayısıyla onu yaratacak bir şeyin yani Tanrı'nın var olması.

Dahası Tanrı yalnızca var değildir. Benim zihnimdeki niteliklerine de sahiptir. Ancak Tanrı'nın varlığının kanıtları bunlarla sınırlı olamaz. Kaldığımız yerden devam edelim; şimdi zihnimdeki bu varlığın sıfatlarından çıkan sonuç O'nun yetkin bir varlık oluşudur. Öyleyse bu yetkin kavramının içeriğinden var olma özelliğini çekersek, yetkinlik, tamlık bozulmuş olacaktır. Yani O şey artık yetkin olamaz, çünkü eksilmiştir - varlık özelliğinden yoksundur. O zaman zorunlulukla yetkin şey var olmalıdır da[39]. Descartes burada 'ontolojik kanıtı' kullanarak Aosta'lı Anselmus'un (1033-1109) kulaklarını çınlatmaktadır[40].

Gelinen noktayı özetleyecek olursak, şimdi elde bir 'ben' bir de Tanrı vardır. Açık ve seçik biçimde, doğrudan içimize bakarak; zihnimizin analizi ile elde ettiğimiz bu iki nokta Descartes'a göre tüm bilgimizin temeli olacak kuşkuları aşacaktır.

Ancak düşünülmesi gereken son bir olasılık daha var. Ya bizzat Tanrı bizi bilgilerimiz konusunda aldatıyorsa ne yapabiliriz? Bunun yanıtı basittir. Zihinmizi incelediğimizde içimize bu bakışla elde ettiğimiz kesin bilgi: Belirli salt sıfatları olan ve 'ben'i yaratan bir Tanrı'nın varlığıdır. Dahası 'ben' doğru ya da yanlış dış dünya ve kendime ilişkin pek çok fikre sahibim. Bu koşullarda Tanrı'nın beni bir şeyler bilme yetisi ile donattığı ve bu bilginin en üst noktasına da kendi varlığının ve özelliklerinin bilgisini yerleştirdiği söylenebilir. Eğer 'ben'i bir şeyler bilme yetisiyle donatmışsa; aldatması ya da bilgiyle ilgili yanlış ve eksiklerimi düzeltemeyecek biçimde yaratması açık bir çelişme olurdu. Descartes başlangıçtan bu yana kuşkulanılması anlamsız ya da çelişik deyimler aramaktadır. Bunlar: İnsanın kendiyle çelişmeden varolmadığını söyleyemeyeceği Cogito[41], ile Tanrı'nın hem var olması hem de aldatıcı olmamasıdır, çünkü bilme yetisiyle donatıp sonra aldatması saçmadır.

Sonuçta I. Düşünce'nin getirdiği tüm kuşkulardan kurtulmuş oluyoruz. Neden? Çünkü düşünüyorum ve bu nedenle kendimle çelişmeden yokluğumu savlayamam, çün-

---

38 Descartes R., *Konuşma*, s.37; Parkinson G. H. R. (Ed), Cottingham J., s.210
39 Descartes R., *Konuşma*, s.38-39, *Düşünceler*, s.178-179.
40 Kearns E. J., s.8; Aristo, İbni Sina ve Farabi'de ontolojik kanıtı kullanmışlardır.
41 Hampshire, Stuart., *The Great Ages Of Western Philosophy*, III THE AGE OF REASON The Seventeenth Century Philosophers, George Braziller Inc., New York 1957 s.63.

kü açık seçik bildiğim her şey vardır ve Tanrı'yı da bu biçimde bildiğim için Tanrı da vardır ve aldananmam çünkü O aldatıcı değildir.

Bu düşünce zinciriyle ilgili eleştirilere gelince, tam bu noktada Descartes çağından günümüze değin pek çok eleştiriye uğramıştır. Bunun nedeni yukarıdaki paragrafta açıkça görülen: Tanrı'yı bilmemizin temelinin açık seçik dolayımsız bilgilerin kesin doğruluğu, ve bilgilerimizin doğruluğunun güvencesinin Tanrı'nın varlığı ve erdemli olmasıdır (Tanrı yardımı kuramı); bu döngüsel açıklama "kartezyen daire" olarak anılır ve ilk kez, daha Descartes'ın kandi döneminde Arnauld ve Mersenne'ce dile getirilmiştir[42].

Ayrıca 'nedensel kanıt' düşünsel dünyada varılan sonuçları fizik dünyaya yüzde yüz uygulamakla eleştirilmiştir; Reenin ilginç örneğine göre: Hayalet gördüğünü savlayan kişilerin kalp krizi geçirmesi durumunda, kalp krizinin gerçek olması hayaletin de gerçekliğini gerektirmez[43]. Dahası Marx 'ontolojik kanıt' için:"ontolojik kanıt yalnızca benim hayal ettiğim, benim için gerçek olan bir hayal gücüdür" demiştir[44].

Genel bir eleştiri olarak da Ayer bilginin bu tip kurulumunun rasyonel değil daha çok duygusal olduğunu savlamaktadır[45] Hobbes da yetkinlik fikrinin salt ve bu dünyadan bağımsız olarak ortaya çıkmadığını, iyi ve daha iyi gibi oransal kavramlardan akıl yürütme ile varılan bir sonuç olduğunu söylemektedir[46]. Kant da 'ontolojik kanıt'ı yoksamaktadır. Çünkü 'varlık'; uzunluk, enlilik gibi ele alınacak bir özellik değildir o, herhangi bir özelliğe ön gelmeli, her özellikten önce olmalıdır[47].

Tanrı'nın varlığı ile ilgili bu eleştirilerin dışında, Cogito'nun kendisi de eleştirilmiştir. Öncelikle Gassendi onun bir totoloji olduğu itirazını ileri sürmüştür; Descartes'ın buna yanıtı Cogito'nun bir akıl yürütme süreciyle değil, sezgisel bir biçimde doğrudan kavrandığıdır[48]. Başka bir itiraz da onun yalnızca 'cogitatur ergo aliquid est' yani 'bir düşünce yer alır, o halde bir şeydir' anlamına geldiğidir[49]. Bugün gündemde olan bir itiraz da Wittgenstein'ın 'özel dil savı -privat language argument' dır[50]. Buna göre herhangi bir dilde bir terimin anlamı olması için, onun doğru uygulanımını belirleyen ortak bir ölçüt olmalıdır; Wittgenstein bizim kavram anlayışımızın zorunlulukla ortak, sosyal ve dolayımlı olduğunu ileri sürmüştür[51]. Yani bizim dilimizin özgün mantıksal bağlantıları dış dünyanın içeriğini belirlemez[52]. Bu ise Cogito'nun önceliğine ve bireyselliğine vurulmuş büyük bir darbedir çünkü, benim 'düşünce' ve 'varlık' gibi kavramlar için önceden bir

42 Ree J., s.142; Kearns E. J., s.56; Parkinson G. H. R. (Ed), Cottingham J., s.211.
43 Ree J., s.137.
44 Ree J., s.139 dip not 16.
45 Ayer A. J., s.216.
46 Kearns E. J., s.56.
47 Hampshire S., THE AGE OF REASON, s.67.
48 Gibson A. B., s.85.
49 Kearns E. J., s.53.
50 Wittgenstein için bkz. Flew A., s.374-377.
51 Parkinson G. H. R. (Ed), Cottingham J., s.205.
52 Hampshire S., THE AGE OF REASON, s.66.

topluma ve bunun ortak kabulüne gereksinimim varsa Cogito ilk olamaz. O zaman da Descartes düşüncesinin özenli biçimde gözden geçirilmelidir.

Doğal olarak Tanrı'nın varlığı ya da Cogito ile ilgili getirilen eleştiriler bunlarla sınırlı değildir ancak, bizim için bu kadarı yeterli. Daha önemli bir nokta olarak Cogito-ya geri dönelim ve başlangıçta sorduğumuz sorunun yanıtını gözden geçirelim. Descartes'ın bulduğu bilgi temeli neyi deyimliyor?

Cogito insanın kendi özsel yanını, ruhunu deyimler[53]. Bu düşünce 'ben' yani ego-dur. Ancak bu Fichte'nin 'aşkın' egosu değil, empirik bir egodur[54]. Benim bilinçli dene-yimlere sahip olan; özü, bilinçliliği olan bir varlık olduğumu ortaya koyar[55].

Cogito böylece başlangıcı bilince getirmiştir[56]. Gerçi belirtildiği gibi filozof so-lipsizme gitmemek için ardından Tanrı nın varlığını kanıtlamaya girişmiştir ancak, yine de temel 'ben' dir. Descartes'ın bu alçak gönüllü buluşunda kendisinden önceki gelişme-lerin de payı olduğu açıktır. Ancak Hegel'in sözünü ettiği büyük adamlar gibi Descartes çağının ruhunu öyle güzel özümseyip formüle etmişti ki; böylece kendinde sonrası için sağlam bir düşünsel temel de hazırlamıştır. Filozofun bu buluşunun değerlendirilmesi için onun yalnızca bir bilinç olarak saptadığı varlığın, tarihsel, sosyal ve siyasal gelişim-deki yerinin de kısaca saptanması gereklidir.

III. Üçüncü Rüya Ya Da Özgün Bir Düşüncenin Kurulması: Birey ve Onun So-runları

1- Birey'in Doğuşu

Descartes'ın bu buluşunun bilgi teorisindeki sonuçları tartışmalı ise de, diğer alanlarda çok önemli gelişmelere yol açtığı kesindir. İlk olarak Descartes yeni bir kavra-mı, insan ruhuna ya da bilincine sahip kişilikli insanı ortaya çıkarmıştır. Bu ona kadar gelen eski kişi anlayışlarından oldukça farklıdır. Örneğin Homer'in kişisinin bu anlamda ruhu ya da bireyselliği yoktu[57] . Yine eski toplumlarda maskeler kişinin mit ve tanrılarla bağlantılı biçimde ailesindeki yerini gösterirdi[58]. Yani kişi doğrudan kendisinden kay-naklanan özel bir kimliğe ya da değere sahip değildi. O, büyük bir yapının belirli bir par-çası olarak anlamlıydı: (A) ailesinin, (B) klanının bir savaşçısı ya da bir tanrının özel hizmetkarıydı.

Eski Yunan'da ise bir birey kavramı vardır. Ancak, bu kavram da günümüzdeki anlamından oldukça uzaktır. Eski Yunanlı kaprisli tanrılarca yönetilen bir dünyada rol-görevini yerine getirmeye çalışırdı. Bu anlayıştan oldukça ileri bir düzeni simgeleyen

---

53 Ree J., s.75.
54 Copleston F., s.97.
55 Hollis M., s.72.
56 Copleston F., s.150.
57 Ree J., s.75 dip not.18.
58 Hollis M., s.108.

son dönem Stoa'sının evrensel bireyi bile yalnızca görevler ve bunları yerine getirmek için sahip olunan haklardan oluşuyordu[59].

Ortaçağ insanın durumu ise, bireysel bir öz olarak ruha sahip olmakla birlikte "ilk günah" ın yol açtığı düşmüşlük nedeniyle pek de parlak değildi. Tanrı'dan gelen kişisel, yüksek ve biricik olan yanı, ruhu, gerçek yaşam ve özgürlüğüne ancak "Tanrı'nın İkinci Krallığın" da kavuşacaktı. Bu "insan" Bruckhardt'ın deyimiyle:"kendinin sadece bir ırkın, topluluğun, partinin, ailenin ya da ortakçılığın bir üyesi olarak -sadece genel bir kategori yoluyla- bilincindeydi[60].

Ortaçağı izleyen dönemde birbiri ardına gerçekleşen önemli gelişmeler doğal olarak yalnızca birey kavramı üzerinde etkili olmamış; Descartes'ın da içinde yer aldığı 17. yüzyılı da meydana getirmiştir. Burada bunlara ayrıntıları ile değinilecek değildir. Ancak Descartes'ın getirdiği yeniliğin değerinin tam olarak saptanabilmesi için bunların kısaca gözden geçirilmesi gerekir.

Öncelikle coğrafi keşiflere ve ortaçağ ekonomik sisteminin çökmesi ile gelişen burjuvaziye dayalı ekonomik devrim yalnızca insanların coğrafi anlamda ufuklarını genişletmekle kalmamış; yerleşik geleneklere bağlı, yaşamaya yetecek kadar çalışmanın yerine, maddi kazanç düşüncesini destekleyerek kişisel yarar kavramını ön plana çıkarmıştır.

Bunun ardından Renaissance'ın 'Hümanist'leri doğada kendilerinden daha fazla yalnız olan ve dolayısıyla kendi başının çaresine bakmak zorunda kalan ilk çağ insanı ile Avrupa'yı tanıştırdılar.

Matbaanın ortaya çıkışı azınlığın ayrıcalığı olan bilgi edinmeyi, çoğunluğun olanağı durumuna getirdi. Böylece belirli bir grubun üyesi olmayan kişilere de bilgi edinme yolu açıldı.

Bu yeni buluşun ilk yapıtı 'Kutsal Kitap'tı. Bundan böyle dileyen herkes Kutsal Kitab'ı satın alıp, O'nu okuma olanağına sahip oldu. Ancak bunun gerçekleşmesi için Martin Luther (1483-1546) ve John Calvin (1509-1564) gibi iki gözü pek insana gereksinim vardı. Burada dikkati çeken nokta Reformasyon gibi bir hareketin ancak teknolojik bir gelişmenin ardından ortaya çıkabilmesidir. Luther 1517'de Wittenberg kilisesinin kapısına astığı bildiriyle bireysel özgürlüğün doğruluğun üzerinde; ve 'kurtuluş' için inancın temel olduğunu ilan ediyordu ve "Tanrı sözünün yorumunda nakli ya da ayini" yadsıyordu[61]. Bu durum Vernon Louis'nin değimiyle "tüm insanların rahipliği" yani herkesin kendi yorumunu yapabilmesiydi[62]. Calvin de "nakli yoksayıp Kutsal Kitab'a doğrudan erişimi" istiyor ancak, Luther'in tersine "doğruluğun sevgiden daha önemli" oldu-

59 Hollis M., s.108.
60 Fromm, Erich., *Özgürlükten Kaçış*, Çev. Selçuk Budak, Payel Yayınevi, İstanbul s.56.
61 Wormer, A. Rene., *The Law*, Simon and Schuster, New York 1949 s.208.
62 Wormer, A. Rene., s.209.

ğunu ve Eski Ahit anlamında 'yasayı' savunuyordu[63]. Bu yaklaşımıyla Calvin, Luther'e göre bireyselliğe çok az yer bırakıyordu. Bununla birlikte her ikisinin de arzusu Kutsal Kitab'ı okuyacak ve kendi için yorumlayacak daha önce var olmayan 'kişilerin' yaratılmasıydı.

Bireyle ilgili ağırlığı olan diğer bir dinsel grup da Ignacıo de Loyola tarafınfan kurulan ve Descartes'ı da yetiştiren Cizvitlerdi (Jesuit). En çok eğitim konusunda etki gösteren bu tarikat ilahi hukukun üstünlüğü savunmak amacıyla var olan devlet ve hukukun insan yapısı olduğunu, insanın üzerinde özel bir değere sahip olmadığını ileri sürüyordu[64].

Ekonomi, kültür-edebiyat, düşünce ve dinin birleştiği yapıtı tamamalayacak olan son öge de bilimdi. O da üzerine düşen görevi fazlasıyla yaptı. Öncelikle Kopernik De Revolutionibus Orbium'da Güneş merkezli (Heliosentrik) görüşünü açıkladı[65]. Bu Galile'nin 'Siderus Nuntius'u (Yıldız Habercisi) yani teleskopu kadar yaygınlaşamadı. Bunların ardından olan gelişmelerse insanların zihinlerini iyiden iyiye bulandırdı.

Artık Aristo'nun dediği gibi, Ay ya da diğer gezegenler bu Dünya'daki karmaşadan uzak meleklerin ve tanrıların ikametgahları değildi. Dahası Kutsal Kitab'ın dediği gibi evrende Yer'in merkezi bir rolü de yoktu, yalnızca sıradan bir gezegendi. Bu bulguların psikolojik etkisi[66] büyük oldu ve insan doğada yine yalnız kaldı. Ama onu bu yalnızlık olgunlaştıracak ve kendi ayakları üzerinde durmasını da sağlayacaktı.

Sonuçta yapayalnız kalan insan, kendinden, bu duruma olan bilinçliliğinden başka elle tutulur bir şey bulamıyordu.

Yukarıda özetlenen tüm bu gelişmeler birey kavramına geçişte önemli rol oynadı. Ancak bu birey'in portresini henüz hiç kimse görmemişti. Bunu dünyaya göstermek için Cizvitler'in yetiştirdiği ama onlar'ı aşan, çok daha büyük amaçlar ardında koşan bir adama gereksinim vardı. Böylece Descartes sosyal, dinsel ya da siyasal yaşamı ile belirlenmeyen, doğrudan doğruya Tanrı'ya sorumlu (hatta O'na bile sorumlu olmayan!) bilinçli madde dışı bir öze sahip varlık olarak dünyayı ilk kez "birey" ile tanıştırdı. Belki o, sağlam bilgiler kurmak için başlattığı çabanın, sağlam görünen tüm bir sosyal ve siyasal düzeni sarsacağını; dini, sosyal ve siyasal bir hareket başlatacağını tahmin bile etmedi.

İşte bu doğada yegane benlik sahibi varlığın, yani insanın önünde eşitliği, özgürlüğü ve yaşamda ne yapması, hangi değere göre davranması gibi pek çok önemli sorun vardır ki, bunlar da aşağıdaki bölümde incelenecektir.

2- Eşitlik, Özgürlük ve Ahlak

---

63 Wormer, A. Rene., s.209.
64 Güriz, Adnan., *Hukuk Felsefesi*, A.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara 1985 s.189.
65 Kearns E. J., s.24-25.
66 Kearns E. J., s.28.

"Onların özgür olmadığı açıktır. Çünkü (iradeleri olmadığından) kendi kendini belirlemenin olumlu gücünden yoksundurlar"[67].

Kendi varlığından emin olan Descartes'ın insanının dış dünya ile bağlantısını da Tanrı sağlıyordu. Ancak bu insanın henüz niteliklerini bilmiyoruz. Doğadaki yeri, hemcinsleriyle ilişkisi konularında bir bilgimiz yok. Doğuştan iyi mi yoksa kötü mü olduğunu, toplumsallığını saptamış değiliz. Yani acaba Descartes'ın insanı, Hobbes'unki gibi türdeşleri için bir tehlikle kaynağı mı? Yoksa ileride Locke'un sunacağı gibi yalnıca en temel haklarına bir tecavüz durumunda mı tehlikeli oluyor?

Tek kusuru ölçübilmezliği, nerede duracağını saptayamaması mı? Yoksa Rousseau'nun dediği gibi tek başınayken bir melek de; toplumun ortaya çıkardığı gereksinimleri, bir bölümünü köle diğerlerini efendi mi yapıyor? Son olarak doğuştan eşit ya da özgür mü? Yoksa o, bu iki kavramı elde etmek için, gerek bireysel gerekse toplumsal çaba mı göstermeli?

Yukarıdaki sorulara sondan başa doğru yaklaşmaya çalışalım. Aslında Descartes'ın eşitliğe ilişkin görüşlerini saptamaya uğraşmak yüreklilik isteyen bir iştir. Çünkü o, ileride kendisini gösterecek bir takım tarihsel kişilikler gibi bu konuda olumlu ya da olumsuz bir vurguya sahip değildir. Yaşamından konuyla ilgili bir şeyler çıkarmaya çalıştığımızda, iki karşıt tavırla yüzyüze geliriz. Öncelikle Descartes'ın çevresine yaklaşımı pek de eşitlikçi değildir. Dostları özenle seçilmiş, sayıca az ve toplumun üst düzeyindeki kişilerdir. Buna karşın yapıtlarında ulusal ve elden geldiğince basit bir dil kullanarak yalnızca belirli bir zümreye değil, anlamayı arzulayan herkese ulaşmaya çalışmıştır.

Konu ile ilgili düşüncelerine baktığımızda ise öncelikle gözümüze çarpan Konuşma'nın ilk bölümüdür:

"Sağduyu dünyada en iyi paylaşılmış şeydir: zira her insan kendi payının o kadar iyi olduğunu sanmaktadır, ki başka her şeyde en güç memnun edilenler bile, kendilerinde bulunan sağduyudan daha fazlasını arzu etmezler. Hepsinin bunda aldanması ihtimali yoktur; fakat bu, daha çok, asıl sağduyu veya akıl denilen iyi hüküm vermek ve doğruyu yalnıştan ayırdetmek gücünün bütün insanlarda yaradılıştan eşit olduğunu gösterir;"[68] Descartes'ın bu deyimlemesinin ciddiyeti tartışmalıdır[69].

Ayrıca, benzer bir sav önceleri de ileri sürülmüştür. Örneğin Montaigne: "Kendi aklımı beğenmekle her insanın her gün yaptığını yapmış oluyorum. Kim kendini akılsız

---

67 Descartes'ın Mesland'a mektubundan bkz. Adler, Mortimer J., *Idea Of Freedom*, Garden Doubleday and Company, New York 1958 s.93.

68 Descartes R., *Konuşma*, s.3-4.

69 Bu konudaki görüşler için bkz. *Kearns* E. J., s.44 dn.16; Timuçin A., *Descartes Felsefesine Giriş*, Kuram Yayınları, İstanbul 1980 s.63 dn.19, burada yazar bunun ironik bir deyimleme olmadığını, Descartes'ın psikoloji bilgisindeki eksiklikten kaynaklanıdığı belirtiyor.

sayabilir? ... Öyle bir sakatlık ki bu onu kendinde gören, kendinde görmüyor demektir"[70] diyordu.

Yine Descartes'ın çağdaşı ve karşıtı Hobbes, Leviathan'da:"Hiç kimse deneyimden ve zekadan yana eksik olduğunu düşünmez[71]; ...zihinsel yetenekler konusunda insanlar arasında, kuvvet bakımından olduğundan daha büyük bir eşitlik"[72] bularak ona katılıyordu. Ancak Descartes'tan farklı biçimde Hobbes bu anlayışın siyasal sonuçlarını da göz önüne almış ve, bu eşit insanların doğal yasalar gereğince eşit haklara sahip olduğu[73], bu nedenle de aralarında onlardan üstün bir varlık yaratmaları gerektiğini düşünmüştü.

Descartes bu konuda Hobbes gibi karamsar değildir. İlke edindiği geçici ahlakından dolayı yine konuyu siyasal sonuçlarına değinmeksizin belirtmektedir. Ancak bu noktada yukarıdaki ciddiyet sorununa geri dönmek gerekir. Çünkü çıkardığı sonuçlar itibariye Descartes bu konuda oldukça ciddi görünmektedir. Dahası kendisinin sağduyu ya da akla verdiği önem düşünüldüğünde, eşitliği sistemine temel aldığı söylenebilir. Çünkü akıl (us) bizi diğer canlılardan ayıran, insan yapan en temel özelliğimizdir. Ayrıca biz tüm bilgimizi, özgürlüğümüzü ve mutluluğumuzu sonsal bir çözümlemede akılla elde ederiz. Bunun nedeni, tüm verileri değerlendirecek ve son kararı verecek olanın akıl olmasıdır.

Şimdi böyle yaşamsal bir aracın tüm insanlarda eşit olduğunu söylemekle Descartes aslında Cogito'dan sonra yerleşik düzene en büyük darbeyi vurmaktadır. Çünkü bunun doğal sonucu doğuştan eşit yeteneğe sahip insanların, toplumda, siyasal düzende eşit yerler ve haklar istemesidir. Herkes, doğru düşünme yollarını izlediği takdirde doğru sonuca varacaktır. Bu konuda bir kralla bir dilenci arasında ayırım yoktur. Feodal düzenin kalıntıları ve mutlak monarşiler için Descartes'ın bu düşüncesinin tehlikesi açıktır.

Ancak bunun ardından hemen belirtilmesi gereken nokta, Descartes'ın insanlar arasında salt bir eşitlik de öngörmediğidir. Bazen aşağı ya da 'basit ruhlar' ve 'yüksek ruhlar'dan sözetmektedir[74]. Fakat bu ayırım daha çok irade ile ilgilidir. Yani hangi konuda olursa olsun -bilgide, özgürlükte, ahlakta, siyasette- acele etmeden ve bulanık verilere dayanmadan belirli bir karar verip, bunu sürdüren insanlar kesinlikle başarıya ulaşacakşardır.

Özgürlük konusuna gelince, Descartes'ın buna eşitlikten çok daha büyük bir ağırlık verdiği söylenebilir. Öncelikle bir çıkış noktası olarak belirtilmesi gereken, Cogito'nun Tanrı'ya olan önceliğidir. Filozof önce kendi varlığını ardından Tanrı'nınkini kanıtlamaktadır. İkinci bir nokta, pek belirtilmemekle birlikte Descartes'ın eşitlik anlayışıy-

---

70 Montaigne, *Denemeler*, Çev.Sabahattin Eyuboğlu, Cem Yayınevi, İstanbul 1989 s.167.
71 Hobbes T., s.193.
72 Hobbes T., s.80.
73 Hobbes T., s.196, Buradaki ifadenin karşıt kavramından metindeki sonuç çıkmaktadır.
74 Descartes R., *Mektuplar*, s.26,67.

la özgürlük anlayışının arasındaki içsel bağlantıdır. Bunu şöyle deyimleyebiliriz. Yukarıda belirtildiği gibi aklı (sağduyuyu) tanrı bize eşit olarak vermiştir. Ancak bizi bu aracı kullanırken eşitsiz kılan istencimiz -irademiz-bir bakıma ruhumuzdur. Çünkü bu aklı çeşitli nedenlerle yanlış kullanınca başarısız oluyoruz.

Yeterli sebatı göstermediğimiz için, eşit araca sahip olmamıza rağmen, irademizdeki eksiklikten bu eşitliği bozuyoruz.

Özgürlükte de durum bundan pek de farklı değildir. Yani iradenin özgürlük konusunda da merkezi bir rolü vardır. İlk olarak insan, Descartes'ın kesinlik ölçütü olan doğrudan ve apaçık bilinen bir bilgi olarak özgürlük bilgisine, bilincine sahiptir:"İstencimizin özgürlüğü yalnızca kendinden edindiğimiz deneyimle, kanıtsız olarak bellidir"[75]. Ve yine:

"Tanrı' nın bana oldukça geniş ve mükemmel bir irade veya muhtar hürriyet vermediğinden de şikayet edemem, çünkü irademin pek geniş ve yaygın olduğunu, ve hiç bir sınırla kapalı bulunmadığını, gerçekte kendim, tecrübe ediyorum"[76].

"Bende, (mevcut olan melekeler arasında), kendisinden daha geniş ve daha yaygın bir meleke fikrini tasavvur edemiyeceğim derecede, büyük olan yegane melekemin irade olduğunu tecrübemle biliyorum"[77].

Görüldüğü gibi irade, bizim en sınırsız ve Tanrı ile özdeşleştiğimiz gücümüzdür. Ancak bu noktada karşımıza azımsanmayacak bir sorun çıkmaktadır: Bizi tüm bilgimizden emin kılan, sonsuz sıfatların sahibi Tanrı. Şimdi bu sorunun nasıl ortaya çıktığı kısaca gözden geçirilmelidir. Mektuplar'da Descartes:

"Tanrı'nın varlığını ve onun insanların iradesine bağlı olmayan şeylerin ilk ve değişmez sebebi olduğunu ispat eden kanıtların, bence, aynı şekilde irademize bağlı olan bütün şeylerin sebebi olduğunu[78], ... (ve eğer) dünyada tamamıyle ondan gelmeyen bir şey olsaydı, son derece tam olamayacağını"[79] belirtmektedir. İnsan dua ettiğinde bile Tanrı'nın arzulamadığı bir şeyi elde etmeye uğraşmıyor:"fakat yalnız (O'nun) ezelden beri dualarımızla elde edilmesini istediğini elde etmek için"[80] uğraşıyor. Burada sorulacak soru, yukarıda belirtilen sınırsız insan iradesiyle, Tanrı'nın bu sonsuz bilgi ve belirleme gücünün birlikte nasıl var olacağıdır. Filozofun kendisi de bu sorunun farkındadır. Yine mektuplar'da:"Tanrı insanları iradelerinin işleri kendi (Tanrı'nın) iradesine bağlı ol-

75 Descartes R., *İlkeler*, s.82 (39. İlke).
76 Descartes R., *Düşünceler*, s.163 (4. Düşünce).
77 Descartes R., *Düşünceler*, s.164 (4. Düşünce).
78 Descartes R., *Mektuplar*, s.59.
79 Descartes R., *Mektuplar*, s.60.
80 Descartes R., *Mektuplar*, s. 61

mayacak bir tabiatta yaratmıştır" ifadesinde bir çelişki olduğunu belirtiyor[81]. Ancak Descartes'a göre bu bir sorun niteliğinde değildir:

"Tanrı'nın varlığının bilgisinin, bizi hür irademizden emin olmaktan menetmesi gerekmediği gibi, çünkü onu kendimizde tecrübe ediyoruz ve hissediyoruz, hür irademizin varlığının bilgisi de bizi Tanrı'nın varlığından şüphe ettirmemelidir"[82].

Ancak bu bildirimine Descartes'ın gösterdiği kanıtların değeri tartışmalıdır: Bu kanıtlar özgürlüğün doğrudan yaşanması, bunun insan için en büyük olgunluk kaynağı olup, onu övülür ve yerilir kılması ve kendine -iradesine- göre davranmasıdır[83].

Burada Filozofun dile getirdiği kendi yapısına, aslına uyma anlamında kendi kendini belirleme (self-determination, Liberty of Spontaneity) özgürlüğüdür[84]. Bu özgürlük Descartes'ın eşitlik anlayışında olduğu gibi doğal bir özgürlüktür ve irademizin kavrayışımızdan gelen verileri acele etmeden, özenle değerlendirmesi anlamına gelir.

Ancak bu açıklama salt bilme ve kararlamaya sahip Tanrı ile insanın özgürlüğü arasındaki sorunu çözmede pek de yeterli görünmemektedir. Yakın dostu Prenses Elizabeth de bu açıklamayı yeterli bulmadığı için Descartes'tan konuyla ilgili ek bilgi istemiştir. Bu isteğin sonucunda Descartes'ın vereceği örnek oldukça önemlidir; ve ileride Ludovico Molina tarafından geliştirilip kullanılacak ve Molina Doktirini adını alacaktır[85]: Bu örneğe göre ülkesinde düelloyu yasaklayan bir Kral ayrı kentlerde yaşayan ve birbirlerine düşmanlıklarıyla ünlü iki soyluyu, aralarındaki düşmanlığı ve karşılaştıklarında kesinlikle kavga edeceklerini bilerek; ikisini başka başka işler için aynı kente gönderir;"bunların birbirleriyle karşılaşarak dövüşmekten, dolayısıyla da yasağına karşı gelmekten geri kalmayacaklarını kesin olarak bilir, fakat bundan dolayı onları düelloya zorlamış da değildir;" yani hareketleri başka bir nedenle karşılaştıkları zamanki kadar özgürdür[86]. Bu örneğe göre Tanrı'nın önceden herşeyi bilme ve kararlamadaki salt gücü ile insanın irade özgürlüğü bağdaşmaktadır. Çünkü Tanrı, insan özgür hareketini gerçekleştirmek üzere olduğu için insanın hareketini önceden bilir yoksa Tanrı o hareketi önceden bildiği için insan onu gerçekleştirecek değildir[87].

---

81 Descartes R., *Mektuplar*, s.65.

82 Descartes R., *Mektuplar*, s.65.

83 Descartes R., *Mektuplar*, s.65, İlkeler, s.79-80; Descartes burada insanı bir mekanizmaya benzeterek durumu açıklamaya çalışmaktadır. Makinelerin düzgün çalışmaları ve başardıkları işlerin büyüklüğünden dolayı övülen, onları bu niteliklerle yapacak kadar güç ve iradeye sahip tasarımcı ve usta olduğu gibi insanda da dıştan bir ilkenin zorlamasıyla değil kendi irademizle vereceğimiz karar bizi özgür kılmaktadır.

84 Adler M. J., s.402-403 dn.4.

85 Adler M. J., s.448; Gibson A. B., s.334 dn.2.

86 Descartes R., *Mektuplar*, s.68-69. Ayrıca Descartes bu örnek dolayısıyla Jansenizm getirdiği 'kayıtsızlık özgürlüğünü' kabul etmekle de suçlanmıştır ancak bu pek olası değildir geniş bilgi için bkz. Ree J., s.120.

87 Copleston F., s.141; Gibson A. B., s.334 dn.2, Bu anlayışı daha da güçlendirmek ve Tanrı'nın salt gücüyle özgürlüğü bağdaştırmak için Tanrı Bilgisi üçe ayrılır. Bunlar scientia libera (Özgür Bilgi), scientia naturalis (doğal bilgi) ve scientia media (orta bilgi) dır. İşte özgürlük bu orta bilginin sonucudur çünkü, ilki tümüyle Tanrı'nın öz alanına ilişkindir, ikincisi ise mantık gereği insan ve Tanrı için değişmezdir.Sonuncuya göre Tanrı'nın önceden bilmesi:"neyin olanaklı olduğunun ya da neyin olacağının bilgisi değildir, yalnızca neyin olabileceğinin ya da olası olduğunun bilgisidir". Bkz. Adler M. J., s.448-449.

Buraya kadar anlatılanları özetleyecek olursak özgürlüğün Kartezyen düşüncede tek noktada birleşen iki görünümü vardır.

--- Hareket edilecek konuyla ilgili kesin bir bilgi elde etmek için kararlı biçimde yeterli çaba göstermek, bu anlamda özgürlük ancak bilgi ile olasıdır[88].

--- Ardından insanın yabancı etkileri süzerek kendi özüne (düşünce) uygun, iradi bir karara varabilmesi de özgürlüktür.

Ruhun özü düşünmektir, bu nedenle o düşünürken özüne uygun hareket etmektedir.

Böylece Descartes'a iradi hareket özgürlükle aynı anlama gelmektedir. Ancak bu iradi hareketin ne olduğunu da saptamak gerekir. Descartes bunu aksiyon-pasyon[89] kuramıyla açıklamaktadır. Buna göre yukarıda belirtilen iradi hareket aksiyon, etkinliktir. Bundan başka dış dünyadan ve bedenden gelen tüm algı ve bilgiler pasyonlardır, "çünkü onları meydana getiren ruhumuz değildir[90]. Burada biz özgürlüğü, dıştan gelen bu etkileri süzerek karara varmak diye tanımlayabiliriz.

Bu anlayışta özgür hareket: Önceden belirlenmemiş, sınırlanmamış ya da denetlenmemiş hareket değildir; aksine özü ya da doğası düşünen, ussal bir varlık olan insanın bu yönünce tam olarak denetlenen hareket biçiminde tanımlanabilir. Burada söz konusu olan bir denetimsizlik özgürlüğü, 'serbest düşme' ya da 'serbest pazar' gibi bir özgürlük değildir[91].

Özgürlük bu biçimde tanımlanınca ahlak da bu doğrultuda belirlenecektir. Onu da iki ilkede belirtebiliriz.

--- Kötülük tıpkı özgürlüğün olmayışı, kölelik gibi bilgisizlikten doğar. "Omnis peccansest ignorans" yani günah (kötülük) daima yanlış yargının, doğruyu bilememenin sonucudur[92]. Bu nedenle Kartezyen düşüncede yetkin bir ahlak için bilimlerde son gerçeklere ulaşmak gerekir. Ünlü ağaç benzetmesinde Descartes ahlak için:"diğer bilimlerin tam bilgisini gerektiren ve bilgeliğin en son aşamasını oluşturan en yüksek ve tam ahlak" ifadesini kullanmaktadır[93].

--- Pasyonların kölesi olmamak. Yalnız burada dikkat edilmesi gereken pasyonların kendiliklerinden kötü olmadıklarıdır. Düzensiz ve aşırı olmadıkça onlar zararsızdır[94]. Fakat burada iradenin iki yönlü bir işlevi vardır. Pasyonları düzenlemek ve kendini onlara karşı olabildiğince güçlü kılmak[95].

---

88 Gibson A. B., s.359.

89 Bu iki sözcük Türkçe'de action: eylem, edim; ve Passion da: tutku, ihtiras, etkilenme, edilgin, gibi sözcüklerle karşılanmaktadır. Ancak Descartes'ın burada kullandığı anlam dilimizde bu sözcüklerin karşılıklarından çok daha geniş olduğu için Karasan'ın çevirisindeki biçimiyle almayı uygun buldum.

90 Descartes R., *İhtiraslar*, s.16,17,20, *Mektuplar*, 5, Ayrıca aksiyon ve pasyonun bakılan kişi ve nesneye göre değişeceği hakkında bkz. İhtiraslar, s.3-4.

91 Ree J., s.120.

92 Kearns E. J., s.54; Copleston F., s.148.

93 Descartes R., *İlkeler*, s.45.

94 Adams C., s.58.

95 Timuçin, A., s.136.

Ancak filozofun ahlaklı bireyi Epikuros'unki gibi yalnız değildir. Descartes çıkış noktasındaki bireyciliğine rağmen özgürlük anlayışında olduğu gibi ahlakta da bireyini evrenin bir parçası olarak kabul ederek ona diğer parçalarla uyum içinde olmayı öner-mektedir.

"...her ne kadar her birimiz başkalarından ayrı bir şahsiyet olsak, dolayısıyla da, menfaatlerimiz başkalarının menfaatinden ayrı bulunsa da, bununla beraber yalnız yaşa-yamayacağımızı ve gerçekte bu evrenin bölümlerinden biri, ayrıca da yeryüzünün bö-lümlerinden biri, bu devletin, şu cemiyetin o ailenin bölümlerinden biri olduğumuzu, sonra onlara evimiz, sözümüz ve doğuşumuzla bağlı bulunduğumuzu düşünmeliyiz"[96].

BİBLİOGRAFYA

Adam, Charles., Descartes'ın Hayatı Ve Eserleri, Çev. Mehmet Karasan, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1952.

Adıvar, A. Adnan., İlim Ve Din, 4. Bası, Remzi Kitabevi, İstanbul 1987.

Adler, Mortimer J., Idea Of Freedom, Garden City Doubleday and Company, New York 1958.

Ayer, Alfred J., The Central Questions Of Philosophy, Penguin Books, Middlesex 1982.

Barker, Ernest., The Political Thought of Plato and Aristotle, 3th Ed., Dover Publications İnc., New York 1947

--- Principle of Social and Political Theory, Oxford University Press, London 1953.

Bowle, John., Western Political Thought, Jonathan Cape & Alden Press, London 1947.

Copleston, Frederick., A History Of Philosophy, Volume IV DESCARTES TO LEIBNIZ, Burns Oates & Washbourne LTD. London 1958.

Descartes, Rene., Aklın İdaresi İçin Kurallar, Çev. Mehmet Karasan, 2. Bası, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1962.

--- Metafizik Düşünceler,Çev. Mehmet Karasan, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1942.

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

--- Metod Üzerine Konuşma, Çev. Mehmet Karasan, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1989.

--- Ruhun İhtirasları, Çev. Mehmet Karasan, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1991.

--- Felsefenin İlkeleri, Çev. Mesut Akın, 3. Bası, Say Yayınları, İstanbul 1992.

96 Descartes R., *Mektuplar*, s.49; Copleston F., s.146.

--- Philosophical Essays, Trns. Laurence J. Lafleur, McMillan Library of Liberal Arts 1988.

Dunning, William Archibald., A History Of Political Theories From Luther To Montesquieu, 7th (ed), The Macmillan Company, New York 1955.

Fromm, Erich., Özgürlükten Kaçış, Çev. Selçuk Budak, Payel Yayınevi, İstanbul.

Gibson, A. Boyce., The Philosophy Of Descartes, Methuen & Co. Ltd., London 1932.

Gökberk, Macit., Felsefe Tarihi, 6. Bası, Remzi Kitabevi, İs tanbul 1990.

Güriz, Adnan., Hukuk Felsefesi, A.ş. Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara 1985.

Hampshire, Stuart., The Great Ages of Western Philosophy, III THE AGE OF REASON The Seventeenth Century Philosophers, George Braziller Inc., New York 1957.

--- Two Theories of Morality, Oxford University Press, Oxford 1977.

Hobbes, Thomas., Leviathan, Basil Blackwell, Oxford 1946.

Hollis, Martin., Invitation To Philosophy, Basil Blackwell, Oxford 1985.

Jaspers, Karl., The Great Philosophers, Trans. R. Manheim, Harcant, Brace, and World Inc., New York 1966.

--- Felsefeye Giriş, Çev. Mehmet Akalın, Hareket Yayınları, İstanbul 1971.

Kearns, E. J., The Most İmportant Thinkers and the Climate of Ideas in Which They Worked, Manchester University Press, Great Britain 1982.

Kranenburg, R., Studies In Law And Politics,Trans. R. Borregaard, Oxford University Press, London 1939.

Leibniz, Godefroy Guillaume., Monadoloji, Çev. Suut Kemal Yetkin, M.E.B Yayınları İstanbul 1935.

Lecky, W. E. H., History Of The Rise And Influence Rationalism In Europe., Vol.I, D. Appleton And Company.

Öktem, Niyazi., Hukuk Felsefesi ve Soyolojisi Ders Notları, 2. Basım, Der Yayınları, İstanbul 1985.

Özbilgen, Tarık., Eleştirel Hukuk Sosyolojisi Dersleri, C.1, İ.Ü.H.F. Yayınları, İstanbul 1971.

Parkinson, G. H. R. (Ed), Routlage History Of Philosophy: Renaissance And Seventeenth-Century Rationalism, Vol. 4,

Routlage, London 1993.

Platon., Devlet, Çev. Sabahattin Eyüboğlu M. Ali Çimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1971.

Ree, Jonathan., Descartes, Alllen Lane -A Division of Penguin, Books Ltd., London 1978(?).

Sahakian, William S., Felsefe Tarihi, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1990.

Sommerville, Johann P., Thomas Hobbes, St. Martin Press, New York 1992.

Timuçin, Afşar., Descartes Felsefesine Giriş, Kuram Yayınları, İstanbul 1980.

Wanlass, L. C., Gestell's History Of Political Thought, George Allen and Unwin LTD., London 1956.

Weber, Alfred., Felsefe Tarihi, Çev. H. Vehbi Eralp, 5. Bası, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1993.

Wormer, A. Rene., The Law, Simon and Schuster, New York 1949.