

Makale Geliş | Received: 10.02.2017  
Makale Kabul | Accepted: 26.02.2017  
Doi: 10.18795/gumusmaviatlas.305581

**Çiğdem YILDIZDÖKEN**

Dr. | Dr.  
Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye  
Uludağ University, Faculty of Science & Letters, Department of Philosophy, Turkey  
yildizdokenciğdem@gmail.com

## Şüpheden Kartezyen Düşünceye Giden Yol

### Öz

Bu çalışmada Descartes'ın 'metodik şüphe'si bağlamında varlık ve bilgi görüşü araştırılmış, bu amaçla onun yöntem anlayışı çerçevesinde varlık ve bilgi alanlarında ortaya çıkan felsefi sorunlar ele alınıp tartışılmıştır. Çalışmadaki sorun, Descartes'ın doğru bilgiye götüreceği olan ilkelerden hareketle Kartezyen varlık anlayışına nasıl geçtiği, diğer bir ifadeyle metodik şüphenin *cogito*'yu nasıl önceleyip sonrasında hakiki bilgiye ulaşmak üzere *res cogitans*'ı *extensa*'dan nasıl ayırdığıdır. Bu anlamda çalışmada Kartezyen varlık ve bilgi görüşüne dair oluşan felsefi meseleler ele alınmıştır. Söz konusu sorunlar ve tartışmalar, filozofun çağının getirdiği sosyal, siyasal ve bilimsel gelişmelerden de ayrı tutulmayarak 'Giriş' mahiyetindeki çalışmamızla değerlendirilmiş ve bu bağlamda 17. yüzyılın yöntem bulma arayışına ışık tutulmaya çalışılmıştır. Çalışmamızın son kısmında ise felsefenin güzergahında Descartes'ın yol açtığı öznenin ademi merkeziliğinin felsefe mahalindeki etkisi soruşturulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** *Res Extensa*, *Res Cogitans*, Yöntem, Şüphe, Apaçıklık, Seçiklik, Sağduyu.

## The Way from Doubt to Cartesian Thought

### Abstract

In this study, it was tried to investigate Descartes' views on being and knowledge in the context of his 'methodical doubt'. In this direction it was discussed and approached those philosophical problems which are emerged from fields of being and knowledge. My research question is how to Descartes crossed from principles which take to the true knowledge to Cartesian sense of being, in other words the problem is how the methodical doubt prioritises *cogito*, later on how to distinguish *res cogitans* from *extensa* to reach true knowledge. So in this study, it is discussed that philosophical problems about Cartesian sense of being and knowledge. These problems and discussions were evaluated in our introductory study by taking into consideration social, political and scientific developments in his century. In this regard it was tried to illuminate the search of exploring of method in seventeenth century. In the last part of our study it was investigated the effect of the decentralization of the subject in the route of philosophy which was caused by Descartes on the path of philosophy.

**Keywords:** *Res Extensa*, *Res Cogitans*, Method, Doubt, Evidence, Clearness, Prudence.

## GİRİŞ

Bir yandan doğayı çözümlmek üzere ilkelerini keşfetme amacı güden Rönesans, diğer yandan da aklın kullanılması ve doğru, yararlı bilgiye ulaşmayı amaçlayan Aydınlanma arasında hem bir ‘araştırma’ hem de ‘ilerleme’ misyonuyla kendisini gerçekleştirecek olan ‘Yeniçağ’ Rönesans ve Aydınlanma arasında bir arabulucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu, neyin araştırmasıdır? Nerede ilerlemedir? Yeniçağ, Rönesans’la birlikte doğanın muhakemesi –yeniden tasavvuru, keşfi– ve Aydınlanma ile devam edecek olan aklın hükmü aradanlığındadır. O, Rönesans’ın sonuçlarının son kertesi, Aydınlanma’nın ilk raddesidir. Yeniçağ, Rönesans’tan miras kalan, felsefe sahnesine ‘özne’ olarak çıkan insanın, kendiliğindenliğinin –öz/esse– ve buna bağlı olarak varlığın doğasının, aklın –ruh, zihin– araştırması, sağlam ve buna bağlı olarak kesin bilgiye ulaşma yolunda, özellikle matematik ve fizik alanındaki gerçekleştirilmesi beklenen ilerlemesidir.

Rönesans, keşifleri ve bilimsel gelişmeleriyle Ortaçağ’ın bilgiye duyduğu inancı sarsmış, inanılan kanılar –doksa– Antikite’den sonra yeniden sorgulanarak düşünce sahasında şüpheli bir tavrın alınmasına neden olmuştur. Bu tavır dogmalardan akla uzanan, diğer bir deyişle kiliseden özneye varan bir haldir.

Rönesans’tan Yeniçağ felsefesine miras kalan ‘şüphe’ bilgide kesinliğin araştırılmasına ön ayak olmuştur. Bu anlamda Koyre’ye göre Rönesans’ın görkemli büyüğü tek başına olmamakla birlikte modern tarihçiler tarafından bozulmuştur. Rönesans düşünürlerinden olan Agrippa, Montaigne, Sanchez dönemlerini bu anlamda epeyce açıklama girişiminde bulunmuşlardır. Ona göre 1527’lere geri dönüldüğünde insan bilgisinin alanları üzerine yapılan çalışmalarda Agrippa, insan aklının değersizliğini ve kesinsizliğini belirtir. Yine Sanchez 1562’de doğru bilgiye ulaşmak için yaptığı dikkatli incelemelerde her şeyin bilinemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre biz ne kendimizi ne de kendimizin dışındaki dünyayı bilebiliriz. Son olarak Montaigne ise özetle insan aklının kesin bilgidan yoksun olduğunu belirtmektedir. Buna bağlı olarak ona göre her şeyin şüpheli dolu olduğu bir dünyada salt akıl ve gerçeklik arasında bir ayırım da bulunmamaktadır (Koyre 1971: IX).

Öte yandan doğadaki gelişmeler bağlamında Ortaçağ'ın benimsediği manevi – tinsel– Skolastik evren tasavvurunun bertaraf edilerek –topyekûn olmamakla birlikte– makine tarzı evren tasavvurunun oluşturulmasını ve bunun aklın yol gösterimine sunulduğunu anlıyoruz. Bumin'in belirttiği üzere 17. yüzyıl deyim yerindeyse doğadan her türlü niyet ve ereksel doğa tasarımlarını kovmuştur (2013: 35). Artık doğa ölçülebilirdir. Ölçülebilen bir şey ise ölçülebilen yetkin bir metotla çözülebilecektir (Capra 1992: 54-55). Dolayısıyla akıllarda mevcut bilgilerin yetersizliği ve bu bilgilerin akli kesin, apaçık olması hususunda ikna edememeleri, o ana değin edinilen bilgilerin kesin ve apaçık olmamasından duyulan şüphe, bilgide kesinlik arayışına sebep olmuştur. Bilde kesinlik problemiyle açığa çıkan ve bu sorunu önceleyen bir diğer mesele, açık ve seçik bilgiye ulaştıracak açık ve seçik yöntemin ne olacağı hususudur. Zihinsel bir edim olarak düşünce aklın kendisine yardımcı olacak bir yöntem dâhilinde açık ve seçik bilgiye ulaşacak ve kendisini de açıklığa ve seçikliğe kavuşturacaktır.

Bu bağlamda bilgi ve yöntem arasında birbirinden koparılmaz bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişkiyi dikkate alan Descartes, Skolastik düşünüşü yadsıyarak fark ettiği Rönesans'ın sistemsizliğini de bertaraf etmiştir (Türkbağ 1998: 133). Filozofun bu anlamda felsefe sahasında gerçekleştireceği ilk edimi bir yöntem bulma kaygısı olmuştur. Onun *Aklın İdaresi İçin Kurallar*'da belirttiği üzere, “hakikati aramada yöntem zaruridir” (1989: 15). Ona göre hakikati aramada yöntemi<sup>1</sup> aramayan biri, kör bir tecessüsle çılgın bir hırsıyla hazine keşfetmek için yanıp tutuşan birinin yolda bir

---

<sup>1</sup> Kökeni itibarıyla Grekçe karşılığı *methodos* (μέθοδος) olan metot, Grekçe *-meta* (μετα) zarfı ve *odos* (ή οδος) isminin birleşiminden oluşan bir sözcüktür. Dişil bir sözcük olarak *odos* mekân kapsamında genellikle Homeros'un eserlerinde de görüldüğü üzere patika, yol olarak anlaşılakta olup yol, gidişat, taraf, usul, gidiş, iz yolu anlamında kullanılmıştır. Örneğin, Homeros destanlarında *odos amaksitos* (όδος ἀμαξίτος) olarak arabaların geçtiği yol anlamında, yine Thukydides'te *odon khorein* (όδον χορεύειν) yolda ilerlemek (2.100), Phaidros'ta *odon erkhestai* (όδον ἐρχεσται), yolu sürmek anlamında kullanılmıştır (Liddlle And Scott 1883: 1026). Grekçede bir zarf olarak kullanılan *-meta* ise ismin Acc. halinde sonra, ötesinde, sonradan gelme anlamında gen. Halinde ile birlikte, bir kimsenin arasında, arada olma anlamında kullanılmıştır (Liddlle&Scott 1883: 931). Şu durum da dişil bir sözcük olarak *methodos* (μέθοδος) konumuz itibarıyla yolda izlenen, yolla birlikte kullanılan iş, uğraş, takip, arayış, meşgale anlamında kullanılır. Grekler bu sözcükten özellikle bilgiyi inceleme, araştırma soruşturmadaki uğraş, usul olarak anlamalarına ek olarak bir araştırmayı sürdürmek, ilerletmek anlamında da kullanmışlardır. Örneğin, *methodon poieisthai tinos* (μέθοδον ποιεῖσθαι τίνος) tümcesinden bir kimsenin bilgiye dair soruşturma yapmasını, *glosses agathos odos* (γλώσσης ἀγαθῆς ὁδός) tümcesinden de iyi bir üslup, iyi bir konuşmayı anlamışlardır (Liddlle&Scott 1883: 931).

kimsenin bir şey bırakmış olma olasılığını düşünerek yollar boyunca at koşturmasına benzer. Bu bağlamda Descartes, geometricilerin ve kimyacıların bir yöntem kullandıklarından dolayı talihli olduklarını belirtir. Metot yoksa düşünceler verilerde düzene sokulmaz, değerlendirilmek üzere ele alınamaz, birbirleriyle ilişkilendirilemez dolayısıyla da sonuç ya da hüküm verilemeyecektir. Öte yandan her yöntem doğruya da ulaştırmayabilir.<sup>2</sup> Bu durumda kesin bilgiler verecek kadar kendisi de kesin olacak bir yöntem kullanılmalıdır. Onun anlayışında amaca ulaşmak için kullanılacak yöntem araç konumundadır. Doğru ve kesin bir bilgiye ancak doğru ve hataya izin vermeyecek bir yöntemle ulaşılabilir. Descartes, döneminin bu yöntem arayışına yanıt olarak felsefede stabil hale getirilecek ‘metodik şüphe’sini öne sürecektir.

### METODİK ŞÜPHE

Descartes’ın yöntemi doğruluk ve kesinliğin son kertede apaçık ve seçik olan bilgiye ulaşmada kullanılacak olan araçtır. Filozofun *Metot Üzerine Konuşma*<sup>3</sup> adlı eserine “sağduyu dünyada en iyi paylaştırılmış şeydir” (1994: 1) cümlesiyle başlaması hiç de şaşırtıcı değildir. Bu tümce Hıristiyan bakış açısını dışlamaktadır. Ancak Descartes’ın söz konusu tümceyle yöntem arayışına girmesi, öncelikle sağduyunun/tüm usun insanlarda eşit olduğunu ifade etmesi dönemin sanılarına karşı çıkışı beraberinde getirdiği gibi, kesin bilgiye ulaşmada kullanılacak olan şüphe yöntemini<sup>4</sup> de haber vermesi anlamına gelmektedir.

Sorun aynı sağduyuya sahip olmamamıza rağmen, zihnin kendisini nasıl iyi bir şekilde kullanacağı sorunudur. Başka bir deyişle sorun, zihnin yöntem sorunudur. Yöntem arayışına girişen filozofun tümel yargılara ulaşmadan evvel öncelikle kendi

---

<sup>2</sup> Ayrıntılı bilgi için *Bkz.* Descartes 1989: 15-16.

<sup>3</sup> Çalışmamızda ilgili eser zaman zaman ‘*Konuşma*’ olarak da anılacaktır.

<sup>4</sup> Descartes’ın metodu bağlamında bazı çalışmalarda ‘şüphe’ ve ‘kuşku’ kavramı birbirinin yerine kullanılmıştır. Lakin eldeki çalışmada ‘kuşku’ yerine ‘şüphe’ kavramı kullanılacaktır. Bunun nedeni ‘kuşku’ kavramının psikik bir oluşu içeren psikolojik bir kavram olmasına karşılık ‘şüphe’ kavramının aklın bir işlevi olarak gerek felsefi gerekse bilimsel bir kavram olmasından kaynaklanır.

içsel ve zihinsel durumundan yola çıkarak zihnin nasıl bir yol izleyeceğine karar vermesidir:

(...) amacım burada herkesin aklını iyi kullanması için gereken metodu öğrenmek değil, yalnız kendi aklımı ne şekilde kullanmaya çalıştığımı göstermektir (1994: 9).

Filozof öncelikli olarak kendisiyle kendi sağduyusuyla *cogitans*'ıyla hesaplaşmaktadır. Descartes'ın bu tavrı Antikite'nin içselleştirilmiş yaşayan felsefe ruhunu yansıtmaktadır. Bu tavır, soluk alan felsefenin tavrıdır. Zihnin kendisini nasıl en iyi şekilde kullanacağı arayışı onun apaçık ve kesin bir bilginin edimine ve bu uğurda kullanılacak apaçık ve seçik bir yöntemle ulaşma kaygısıdır. Burada üzerinde durulması gereken kavram 'kesinlik'<sup>5</sup> kavramıdır. Bu nedenle Descartes, kesinliğin ne anlama geldiğini soruşturmaya girişir. Buradaki çıkış noktası insan aklının tam, sağın bir doğruya ulaşamamasının nedeninin akılda gereksiz muğlaklar, yani kendisinden şüphe edilen pek çok kötü şeyin olması dolayısıyla (Koyre 1971: XI). Döneminin matematiğinin kesinliğinden ve apaçıklığından keyif alan Descartes yine de bu matematiğin hakiki kullanımının görülemediği olması<sup>6</sup> yine eski *paien*'lerin erdemleri göklere çıkarmalarına rağmen onları bilmeyi öğretmediğini anlamış olması, bilimlerin pek de sağlam olmayan temeller üzerine kurulup vaat ettikleri kazanç ve itibarın temininde yeterli olmayışını görmüş olması, onun hem sosyolojik ve ahlaki muhayyilede bir insan olarak nasıl yaşaması gerekliliği<sup>7</sup> hususunun hem de epistemolojik muhayyilede zihninin *doksa*'lardan uzak *episteme*'ye –hakiki bilgi– ulaşma yollarını aramaya sevk etmiştir: “(...) bir gün kendi kendimi de incelemeye ve zihnimin bütün kuvvetlerini izleyeceğim yolu seçmek için kullanmaya karar verdim”

---

<sup>5</sup> Descartes, kesinliğin (*certainty*) iki niteliği olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki 'tam (*absolute*) kesinlik' (Principles Part IV, 206), diğeri ise 'ahlaki (*moral*) kesinlik'tir. Ahlaki kesinlik, Descartes felsefesinde metafiziğin kuruluşunda temel olup bilimin amaç edindiği kesinlik anlayışıdır. Ahlaki kesinlik ise (Principles Part IV, Art 205) 'gündelik hayatta uygulanacak yeterli kesinlik' (*certainty sufficient for application to ordinary life*) olmaktadır (Cottingham 1993: 29-30).

<sup>6</sup> Descartes matematiği ele alırken matematiğin bölümleri olan musiki, optik ve mihaniki de araştırmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Descartes 1989: 21.

<sup>7</sup> “İşlerimi (*actions*) açık bir görüşle yapmak ve bu hayatta güvenle yürümek için, doğruyu yanlıştan ayırmayı öğrenmeyi son derece arzu ediyordum her zaman.” (Descartes 1989: 14)

(1994: 15). Böylelikle Descartes’ın öncelikli olarak incelemeye giriştiği üç alan, felsefe disiplinleri arasında mantık ve geometricilerin analizi ve cebirdir (1989: 20).

Aristoteles’ten gelen Skolastik mantık anlayışına karşı çıkan Descartes mantığı, öne sürdüğü kurallarla bir şey öğretmekten çok bilinen şeyleri başkalarına açıklayan bir alan veyahut bilinmeyen şeyler hakkında bilgi vereceği yerde bilinenleri açıklayan bir mahal olarak görmektedir. Bu ise doğru ve yararlı olanın zararlı olandan ayırımının yapılmasını yetersiz kılmaktadır (1994: 21). Bir keşif metodundan ziyade bir izah metodu olarak tasımı gören Descartes yine de Skolastik mantığın bazı yararlarını da görmektedir. Öyle ki Skolastik mantık, daha iyi bir mantık anlayışı çıkıncaya kadar genç zihinleri eğiterek bir fikir disiplini alabilmesinin yanında onun Aristoteles anlayışında gördüğü daha çok belli olandan daha az belli muğlak olana gitmek yöntem dâhilinde akli yönlendirecek doğru ilkeler sunabilir (Lacombe 1943: 17-18).

Rönesans matematikçilerinin de bildiği ve uyguladığı geometricilerin veya eskilerin analiz çözümü, beklenen bir sorunu çözülmüş varsayıp çıkarım yolu ile kendiliğinden apaçık olan sonuca ulaşmaktır. Bunun aksine sentez yolu ise bilinenlerden bilinmeyenleri çıkarsamaktır. Descartes’ın söz konusu iki usu kullanma yolu arasında tercih yapılması gerektiğinde birincisini ikincisine yeğlediğini anlıyoruz (Lacombe 1943: 19). Ancak yine de Descartes, döneminin analizinin yanlışlığını belirtmektedir: “(...) zira eski geometricilerin bütün sorunların çözümünde kullandıkları, fakat kıskançlıkla torunlarından gizledikleri bir analizden faydalandıklarını biliyoruz” (1989: 17). Cebirin ise Yeniçağ ürünü olmadığını belirten Descartes, köklerinin İlkçağ’a kadar gittiğini ifade etmektedir:

Hakikatte bana öyle geliyor ki bu gerçek matematiğin izleri ilkçağdan olmamakla birlikte bizden yüzyıllarca önce yaşamış olan Papus ile Diophante’da da görülüyor. Fakat eminim ki bu müellifler kötü bir niyetle bu matematiği gizli tutmuşlardır; zira bir çok zanaatçıların icatlarının sırrını sakladığı gibi, onlarda belki kolay ve basit metotlarının açığa vurulunca değerinden düşeceğinden korkarak, kendilerine hayran olmamız için her türlü hayranlığı giderecek olan metodu öğretmekten ziyade, onun yerine bize, incelikle çıkarılan bazı hakikatleri, metotların meyvesi olarak vermişlerdir (1989: 20).

Dönemin cebirinin açık ve seçikle donatıldığı sürece kullanılabilceğini belirten Descartes, anlaşılacağı üzere döneminin mantık, geometri ve cebir anlayışlarını ele alıp inceleyerek onların eksikliklerini, hatalarını bulup kesin bilgiye ulaşmada arayışta olduğu yöntemin de niteliklerinin söz konusu eksiklerin giderilmesiyle mümkün olabileceği sonucunu çıkarır. Şu durumda Descartes, mantıktan sadece matematik meselelerine değil, fizik meselelerine de uygulanacak kuralları, geometriden akla yardım edecek ilkeleri, cebirin açıklık ve kolaylığı sağlaması için bir sürü rakam ve karmaşık şekillerden kurtarmak koşuluyla aklın kullanabileceği ilkeleri olarak yeni yöntemine uygulamak istemiştir. Böylelikle yeni metot iyice belirlemektedir. Bu metot, sıra ile ölçü üzerinde aranan şeyi anlatan bir yol gösterici olma durumundadır. Bu anlamda kesin ve apaçık bilgiye ulaşmak için dört temel ilke öne sürülmektedir: Birincisi doğruluğunu apaçık olarak bilmediğim hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek, yani aceleyle yargıya varmaktan ve önyargılara saplanmaktan dikkatle kaçınmak (1994: 21).

Anlaşılacağı üzere Descartes, kendisinden şüphe edilmez olanı bulmak için metodik şüpheyi araç olarak kullanmaktadır (Copleston 1958: 90). Onun hiperbolik şüphe olarak da adlandırılan ‘şüphe yöntemi’ zihinsel bir düşünme eylemi amacıyla yapılmaktadır. Hiperbolik şüphe denilmesinin VI. Meditasyonda meditasyonu yapan kişinin başlangıçta şüphelerini gülünç yani hiperbolik görmesi olarak Descartes’ın belirttiği ironiden kaynaklanmaktadır (Descartes 1998: VI; Lacewing 2014). Öyle ki o kendisinin kötü bir cin tarafından her an aldatıldığını, kandırıldığını bile belirtmektedir. Descartes hiperbolik şüpheyi bedeninin varlığına bile uygulamaktan kaçınmaz (Copleston 1958: 93-94). Bu anlamda Descartes, çocukluktan itibaren inanılan ve kendisine yönelik tam bir kesinliğe ulaşmadığımız şeylerden şüphe etmekle işe başlamaktadır. Şüphe, Kartezyen felsefede bir devrim, insan bilgisinin mihenk taşı olmaktadır (Bkz. Lacewing 2014).

Descartes, bütün bilgilere temel olarak öne sürdüğü usun yönlendirimindeki ilk kuralda şüphe etmenin apaçık olmayan karşısındaki önemini vurgulamaktadır. Öyle ki ona göre *Aklın İdaresi İçin Kurallarda* ikinci kural olarak, “ancak düşüncemizin doğru

ve şüphe götürmez bir bilgisini edinebildiği şeylerle uğraşmak lazımdır” (1989: 6). Her ilim şüphe götürmez olarak apaçıktır. Ancak Descartes, tematik olarak buna bir sınır koymaktadır. İlimlerin uğraşılmasına değer olduğu çünkü onların apaçık olduğunu ve kendisinden şüphe edilemeyen bilgilere inanmak gerekliliğini savunur. Eğer aynı konuda farklı fikirler bulunuyorsa burada fikirlerden biri aldanmış demektir. Ancak Descartes ilimlerin olmama ihtimali üzerinde de durmuştur. Öyle ki biri açık ve seçik deliller öne sürmüş olsaydı diğerini ikna edebilirdi. Bundan yola çıkarak Descartes’a göre muhtemel olan bilgilere ilişkin sağlam hükümler veremeyiz (Lacewing 2014).

Descartes, şüphe etmeyi bir yöntem olarak öne sürerken bildiği her şeyi reddetmez, sadece şüphe edilen ve tamamıyla kesin olmayan şeylere inanmaktan kaçınır. O, inançlarını reddetmeyi değil, yalnızca şüphe etmeyi amaçlamaktadır. Şüphe ediş, reddediş değil, varlığa ilişkin bilginin doğruluğuna öznenin mesafe koyması anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Descartes kesinliğin ne anlama geldiğini soruşturur. Kesinliğe, apaçık bilgiye ulaşmak için o ana kadar inandığı, bildiği şeyleri şüphe süzgecinden geçirir. Burada Descartes adeta *cogitans*’ını açığa çıkararak neyin şüphe edilmez olduğu hususunda neyi bilip bilmediğiyle hesaplaşır. Bu ise kendinden şüphe edilemez, kesin bilginin imkânının olup olmadığına ilişkin epistemolojik mahiyette bir soruna kapı aralar.

Şüphe, kesinliğin karşıtı olarak belirsizliğin oluşumu, hakiki olarak varlığın ne olduğuna ilişkin olarak sınırların kaybolması anlamına gelmektedir. Descartes, şüpheyi önererek bilgideki sınırların da çizilmesini istemektedir. Kesinlik, bir hissiyat değil, fakat bir tür akılsal sezgi (*intuition*) olarak da anlaşılabilir (Bkz. Lacewing 2014). Onun ifadesiyle kesin bilgi elde ediminde:

İncelemek istediğimiz şeylere, ne başkalarının düşündüğünü ne de kendimizin sandığımızı değil, açık ve apaçık olarak görebildiğimizi (sezgisini edinebildiğimizi) yahut da şüphesiz bir dedüksiyon ile çıkarabildiğimizi aramak lazımdır; çünkü ilim başkaca elde edilemez (Descartes 1989: 10).

Aklımızı yanlışla götürmemizi sağlayan iki şey vardır: İç görüş ve çıkarış. Sezgi, Descartes’a göre saf ve dikkatli bir zihnin kavrayışıdır. Bu kavrayış açık ve seçik olarak



doğrudan araçsız kavrayıştır. İç görüşle çıkarışın öne sürülmesinin nedeni bazı şeylerin kendinde apaçık olmadıkları halde bir şeyi açıkça gören düşüncenin devamlı hareketi ile doğru ve belli ilkelerden çıkarılır. Bu anlamda kesinlik akılla sınılanır. Descartes kesinliğin doğruluğu, hakikati oluşturduğunu savunur. Bu nedenle bazı şeylerin kesinliğini göstermek onların doğruluğunu kanıtlamak olacaktır. Descartes’ın şüphesi anlaşılacağı üzere metodiktir. Bu metot genel geçer bir metottur. O, inançlarını temellendirdiği ilkelerin olup olmadığını hesaba katmak yerine onların kesin olup olmadığını dikkate almıştır (*Bkz.* Lacewing 2014).

Descartes’ın yöntemde ileri sürdüğü son üç ilke birbirleriyle yakından ilişkilidir. Bunun nedeni, bu ilkelerin yöntemin olgunlaşmasını sağlamalarıdır. Şimdi Descartes’ın öne sürdüğü diğer kuralları ele alıp sırasıyla değerlendirelim:

İnceleyeceğim güçlükleri daha iyi çözümlmek için her birini mümkün olduğu ve gerektiği kadar bölümlere ayırmaktır (...). En basit ve anlaşılması en kolay şeylerden başlayarak tıpkı merdivenden basamak basamak çıkar gibi, en bileşik şeylerin bilgisine yavaş yavaş yükselmek için -hatta doğal olarak, birbirleri ardınca sıralanmayan şeyler arasında bile bir sıra bulunduğunu varsayarak- düşüncelerimi bir sıraya göre yürütmekti (...). Hiçbir şeyi atlamadığımdan emin olmak için her yerde eksiksiz sayımlar ve genel kontroller yapmaktı (Descartes 1994: 21-22).

Descartes, kesin bilgi arayışında güç şeyleri aramakla işe başlamamak gerekliliğini belirtir. Ona göre karşımıza çıkan şeyleri öncelikli olarak toplamak sonrasında toplandan çıkarılıp çıkarılmayacağı konusunda azar azar görmek ve bazılarının diğerlerinden neden ayrıldığı üzerine düşünmek gerekir (1989: 28). Descartes, bu anlamda öncelikli olarak olayları ve bilgileri bir bütün olarak görmekte ve sonrasında ayıklamalar yaparak kesin bilgiye ulaşmaktadır. Son kertede ulaşılabilecek olanlar ise kendiliklerinden sezise varabileceğimiz saf ve basit özler olacaklardır: “Bütün metodun sırrı her şeyde en mutlak olanı görmektir.” (1989: 26) Bu anlamda basit özler mutlak ve belli sıra güdere mutlaktan çıkarsadığımız izafi olandır. Şu durumda izafi olan mutlağa bağlıdır.

Yöntemin son ilkesi olan sayış ise yöntemin doğru yapılıp yapılmadığının güvencesidir. Bu her ilkenin gerektirdiğinin sırasıyla yapılıp yapılmadığının teker teker

kontrolü, gözden geçirimidir. Dolayısıyla yöntem, hedefe düşen şeyleri, sürekli ve kesilmeyen bir hareketle ele alarak bilimi tamamlama olup dedüksiyon (*deduction*) zincirini gözden geçirmektir (Lacombe 1943: 31). Yöntemde sayış aralıksız ve yeterli olmalıdır:

Aradığımız şeyler serisinde, aklımızın iyice kavrayamadığı bir şeyle karşılaştığımız yerde durmak; ondan sonra geleni incelemeyerek değmez bir işten kaçınmak gerekir (Descartes 1989: VII).

Sıranın hangi durumda olduğunu gösteren bu kuralda her basamak kendisinden sonra gelenden önce incelenmelidir. Bu bağlamda anlaşılacağı üzere *Konuşmada* öne sürdüğü üzere kaidelere bağlı kalındığı sürece apaçık ve seçik olana ulaşılabilir payanda olmaktadır. Descartes, kendinden önceki geometricilerin bunu uyguladıklarını belirtmektedir:

(...) ve bugüne kadar, bilimlerde de hakikati aramış olanlar arasında, yalnızca matematikçilerin bazı kanıtlamalar, yani kesin ve apaçık bazı kanıtlar bulabildikleri şeylerden başlamam gerektiğinden şüphe etmiyordum. Bundan beklediğim biricik yarar, zihnimi hakikatlerle beslemeye ve yanlış kanıtlarla yetinmemeye alıştırmaktır (1994: 22).

Descartes, evrensel yöntem olarak kaidelerinde usul sahibi olarak matematiği seçmiştir. Ona göre evrenin anahtarı matematiktir. Onun bilimden anladığı ise matematikle eş anlamlı olmaktadır. O, doğadaki tüm fenomenlerin matematikle anlaşılacağını umar (Capra 1992: 58-59). Çağının da etkisiyle matematiğin büyümesini onu da sarmış ve matematiği doğrulukları zorunlu olarak gören akli yönlendirme bilimi olarak anlatmıştır. Mutlak kesinliğe ulaştıracak olan matematik duyular ve muhayyile ile elde edilen bilgilerin üstesinden gelecek bir yöntemdir. Tarnas'ın belirttiği üzere, “Descartes, yeni Aristocu olacaktı ve insanı yeni bir pratik bilgi, bilgelik ve refah dönemine ulaştıracak yeni bir bilim kuracaktır.” (2012: 83) Matematik, dünyayı akılsal ve bütünsel olarak algılamayı sağlayacaktır. Ancak onun matematiği mekanist fizik modeline uygulanan; ‘niçin’ sorusundan çok ‘nasıl’ sorunu sorarak sadece ve sadece açık ve seçik olanı kabul ederek aynı düzlemde eşitlenen bir sistemin yöntem alanını sunmaktadır (Bumin 2010: 42).

Descartes’ın önerdiği metot, algılarımızı matematikselleştiren, matematik bilimini, doğanın ilkelerine vakıf olmayı sağlayıcı bir anlayışın ifadesidir. Bu da evrenin sayılarla, ölçülenebilenle oluştuğunun ve ölçülebildiği sürece anlaşılabilirliğini varsayan görüşe karşılık gelmektedir. Bu dünya, deyim yerindeyse hesaplanabilir bir dünya olmaktadır. Anlam ve anlamlandırmayı sağlayan şey ise şu durumda ‘matematik’ olacaktır.

Matematik, mutlak kesinliğe ulaşmanın yoludur. Descartes’ın bu bilime duyduğu güven matematiğin duyuların ve düşünme gücünün oluşturabileceği yanılgıların üstesinden gelebilecek basit apaçık bir bilim olmasından kaynaklanır (Tarnas 2012: 83). Bu bilim şüpheye yer vermeyerek ölçülebilir evreni en güçlü bir şekilde anlama aracıdır. Burada matematiği dış dünya ile olan münasebetinde özneyi apaçık ve seçik bilgiye ulaştıran şey, onun ‘düzen’ ve ‘ölçü’yu kendinde barındırmasından kaynaklanır. Düzeni ve ölçüyü ne sayılarda, şekillerde, yıldızlarda ve seslerde ne de başka şeyde aramanın önemi yoktur. Düzenin ve ölçünün olduğu her şeyde anlaşılır olabilecek genel bir bilimin olacağı açıktır: Bu bilimin adı ise eskiden beri kullanılan “evrensel matematik”tir (*mathesis universalis*) (1989: 21).

Evrensel matematik geometrinin ve cebirin birleşiminin öne sürülmesidir. Bu evrensel yöntem, insan aklının ilk kavramlarını kendinde bulunduran, hakikati ortaya çıkarmak üzere kendiliğinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan, tüm hakikatin kaynağı misyonuyla tüm bilimlere uygulanabilecek bir yol olmaktadır. Matematik şu durumda hakikatlere ulaşma bilimidir. Şunu da belirtmek gerekir ki Descartes, *mathesis universalis*’in tam olarak neyi içerdiği hakkında herhangi bir şey söylememekle birlikte sadece bu bilimin diğer matematik disiplinlere nazaran daha basit ve daha az zorlu olduğunu belirtmektedir. Bu anlamda bu disiplin, diğer matematiklere örnek bir disiplin konumundadır. Descartes’ın önerdiği bu yöntem bazı matematik tarihçileri tarafından da eleştirilmiştir. Öyle ki Chikara Sasaki, Descartes’ın *mathesis universalis* görüşünün bu dönemdeki matematik görüşü açısından birincisi matematiksel ilkelerin matematiksel kanıtı sunamayacağını ve Descartes’ın *mathesis universalis*’in diğer disiplinlere nazaran daha faydalı ancak bu disiplinin nasıl getirileceği hususunda bir şey belirtmeyeceğini

ifade eder.<sup>8</sup> Bu anlamda birincisi ilkesel bir sorun olarak kavramsal olanaksızlık, ikincisi yöntemi geliştirme sorunu olmak üzere iki sorunun belirdiğini anlıyoruz. Descartes tüm yöntemleri felsefeye uygulayabilmek diğer bir ifade ile felsefenin de matematik bilimleri gibi apaçık olması için her şeyden şüphe ederek sağlam bir dayanak oluşturma eğilimindedir. Bu dayanak noktası ise onun ‘*cogito ergo sum*’u olacaktır.

### **COGITO ERGO SUM**

Descartes, yöntemi düşünen, bilen öznenin varlığa ilişkin bilgiye ulaşma yöneliminde kullanmıştır. ‘Doğru yöntem’ doğru felsefi bilgiye ulaşımı sağlayan hareket noktasıdır. Doğru felsefi bilgi, doğru yöntemle inşa edilebilecektir.<sup>9</sup> Metodik şüphe, Descartes’ın kendisinde bulduğu ilk kesin bilgiyi öncelemiştir. Şüphe, niteliksel ve niceliksel olarak belirlenmiş bir süreç olarak Descartes’ın kendi varoluş sürecidir. Bunun nedeni şüphenin ötesinde doğruluğun bulunmasıdır. *Konuşmada* Descartes duyuların kesinliğinden geometrinin en basit konuları üzerinde bile muhakeme yürütürken yanıltıcı hükümlerden o ana kadar zihne girmiş olan tüm şeylerden düşlere giren hayallerden şüphe ederek şüphecilerin varsayımlarını bile sarsmaya gücü yetecek kesin ve sarsılmaz bir bilgiye ulaşır: *Cogito ergo sum*, yani *düşünüyorum o halde varım* (1994: 33). *Cogito ergo sum*, Descartes’ın kendi varlığına ilişkin ilk kesin ve apaçık-seçik bilgi olarak karşımıza çıkmaktadır. O halde *Cogito ergo sum* ne türden bir bilgidir ve *cogito* ne türden bir düşünmedir bir göz atalım: Descartes, *beni* “(...) düşünen bir şey, şüphe eden, anlayan, karşı çıkan, tasdik eden ve duyan bir şey” (1998: 159) olarak tanımlamaktadır.

---

<sup>8</sup> Bkz. <http://eulergauss.blogcu.com/descartes-in-matematik-felsefesi/9027113> (29.1.2014).

<sup>9</sup> Açık (*clear*) olan her şey seçik (*distinct*) olmayabilir, açıklık tarafımızca açık bir şekilde anlaşılır, seçik ayırt edilmeyebilir. Bu anlamda açık ve seçik arasında bir ayırım yapılmalıdır. Örneğin, duyumsayabildiğimiz acı bir ağrı bizim için açıkça anlaşılabilir halde ağrının yerini tam olarak belirtmeyi istediğimizde acıyla tüm duyularımızın meşguliyeti sebebiyle seçikliği fark edemeyiz. Bu anlamda açıklık olduğu halde seçiklik olmayabilir. Şunu da belirtmek gerekir ki açıklık tek başına bulunabilmesine rağmen seçik tek başına olamaz ancak açıklıkla var olabilir (Copleston 1958: 97-98). Ayrıntılı bilgi için Bkz. Descartes 1998: 157.

Bumin’in belirttiği üzere “modernliğin sıfır noktası olarak Kartezyen *cogito*, o halde bu yeni dünya tasarımı ve yeni doğruluk anlayışının temel kavramıdır.” (2010: 53) *Cogito* bu anlamda ‘modernliğin çok özel bir serüveni’ olacaktır. Metodik şüphe bilgeliğe giden yolu da kendisinde barındırmaktadır. İnsanı sağlam bilgiye ulaştıracak olan şey *cogito*’nun işlevini gerçekleştirecek olmasıdır ki bu; düşünmedir.

Descartes tüm epistemolojisini oluşturan benlik bilgisini edindiği bu bilgiye dayandırmıştır. Descartes, *cogito* ile özneyi pasif bilenden çıkartarak onu etkin varlık konumuna taşımıştır. Öznenin kendini kavrayışı zihnin dolaysız sezgisinden çıkarak hakiki felsefe için temel bir önerme oluşturmuştur. *Cogito*<sup>10</sup> hem felsefenin kaynağı hem de felsefi bilgiyi edindirecek olandır. Onun bulduğu kesin bir bilgi olarak *cogito* kendisinden şüphe edilenlerin kendisinden ayrılmasına olanak vermiştir. Bu, insanın oluşumunda *cogito* ile beraber olan kesinsiz bilgi olarak *extansa*’nın (uzamlı şey) ayrılmasıdır. İnsanın iki tözsel yapısı olarak *res cogitans* ve *res extansa*’nın sırasıyla iki öz niteliği düşünmek ve yer kaplamaktır. Bu iki töz birbirlerine indirgenmeyecek iki töz olarak birbirlerinden bağımsız ama birlikte olan varlıklardır (Descartes 2004: 90). Bu, Descartes’in ikiciliğidir. Bu dualist tavrın nedeni varlık alanlarının öz niteliklerine göre ayrılmasıdır. Düşünmek ruhun, yer kaplamak ise bedenin işidir. İnsanın düşünen bir varlık konumuna gelmesi için onun *extansa*’dan ayrımının ortaya konulması gerekir. *Extensa* duyuların yanıltıcılığında kesin ve apaçık olmayan bir bilgi bize vermektedir.

Ruh bedenle bu dünyada birleştiği gibi beden ile sınırlanmış da değildir. Onun bedenden bağımsız bir bilme gücü söz konusudur.<sup>11</sup> Bu gücün nedeni ise onda olan fikirlere. Düşünen bir cevher olarak ruhta bu fikirler –ideler– doğuştandır (Laberthonniere 1977: 85). İnsan varlığının özü onun düşünmesidir ki bu bir cevherdir. Ruh öncelikli olarak düşünerek kendi varlığını tanır. Şunu da belirtmek gerekir ki bedeni bu dünyada engel olarak gören ve ancak bu engelin tabiatüstü bir hale götüren bir değişme ile ortadan kalkacağını söyleyen Skolastik anlayışın aksine Descartes,

---

<sup>10</sup> Cogito, ‘ruh’, ‘zihin’, özellikle ‘insan bilinci’ anlamına gelmektedir (Tarnas 2012: 84).

<sup>11</sup> Ruh-beden dualizmine ilişkin bkz. Descartes 1998: IX.

bedeni bir güçlük olarak görerek dünya içerisindeki düzende kuvvetimizle yenmek zorunda olduğumuz bir engel olarak görür.

Ruhun bir varlık olarak maddenin ona arazdan başka bir şey ekleyemeyeceği görüşünü savunan Descartes'ın bedene şekil veren ya da onu hareketlendiren ruhu ferdileştirerek insan bedeni kıldığı anlayışı olarak Thomasçı Aristocu anlayışa karşı olduğunu anlıyoruz. Ruh, Descartes'a göre kendiliğinden bir cevher olarak karşımıza çıkar. Yine bu anlayışa paralel olarak Skolastik anlayışta bilgi madde ve ruhun uyumuyla olduğu halde –çünkü madde şekil ya da de suret vericidir– Descartes'ta bilgi sadece ruhun eseridir. Descartes'ın maddeyi ruhtan dışlaması sonraki felsefi süreçte nesnenin ihmal edilmesinin doğuracağı epistemolojik ve ontolojik eksikliklerin fark edilmesi ile ‘nesnenin hakkının savunulması’na varacaktır. Adorno bu anlamda felsefenin yeni görevinin özneye karşı ‘nesnenin savunulması’ olacağı görüşüyle felsefe sahasına çıkacaktır. Onun için asıl düşman ‘öznellik’ olmaktadır. Diyalektiğin maddeci kılınması ancak nesnenin önceliğine geçmekle mümkündür. Bu nesne, ona göre düşünceyi indirgenmeyen olarak ‘öteki’ olarak anılmalıdır. Bu anlamda önemli olan ötekinin korunmasıdır. Öyleyse “tarihin bu noktasında felsefenin asıl uğraşması gereken konular, Hegel'in kayıtsız kaldığı şeylerdir: Kavram dışı, bireysel, tikel olan her şey[dir].” (Horkheimer 2008: 29) Bu bağlamda Descartes, ilk bulduğu kesin bilgiden diğer kesin bilgilere ulaşacaktır ki bu noktada karşımıza çıkan Tanrı ve dış dünya kanıtlamalarıdır.

### **TANRI VE DIŞ DÜNYA KANITLAMASI**

Anlaşıldığı üzere Descartes'ın Kartezyenizmi bedeni dışlayan ruh –*cogito*– temelinde bir kesinlik anlayışı felsefesi olarak görülmektedir. *Cogito*'nun kesinliğinin ispatından sonra Descartes, ikinci bir doğrulama olarak Tanrı'nın varlığına geçer. Onun Tanrı'yı ispatı, varlığını mutlak bir kesinlik temeline kurma kaygısından kaynaklanmaktadır:

Bu anlamda benliğin tasdiki Tanrı'nın tasdiki olarak anlaşılmaktadır. Tanrı, onun gayesi olmaktan ziyade kendi varlığını dayayabileceği sağlam bir dayanak olmaktadır. Descartes, Tanrı kanıtlamasına öncelikle Tanrı kavramından hareketle bu kavramın insan zihnindeki oluşunun da fail nedene dikkat çeker. Bu noktada 'sonsuz' kavramını ele alan Descartes, sonsuz fikrinin sonlu zihne dışarıda konulduğunu belirtir.

Zira sonlu ve sınırlı olan tabiatımın sonsuzu anlamaması sonsuzun maliyeti icabıdır ve Tanrı'dan edindiğim fikrin zihnim de bulunan başka, bütün fikirlerin en doğrusu, en açığı ve seçiği olması için benim bunu iyice anlamam ve açıkça idrak ettiğim ve kendilerinde bir olgunluk ve belki de bilmediğim bir çok olgunluklar bulunduğunu bildiğim bütün şeylerin formel ve üstün olarak Allah da mevcut olduklarına hükmetmem kafidir (Descartes 1998: 191).

Tanrı'ya ait olan sonsuz fikri Antikite'de Tanrı'ya ait görüşlerde bulunmaktadır. Descartes'ın onlardan farkı onun Tanrı'nın sonsuzluğunun müsbet olmasından başka insandaki sonsuz fikrinin de menfi unsurlar arasında ihtiva etmemesidir. Birinci kanıtla yola çıkan Descartes, Tanrı fikrinin kendisine, kendi zihnine nerden geldiğini soruşturmaya başlar. Bu soruşturma onun kendi varlığının nedeninin ne olduğu sorununun ele alınmasını gerektirmiştir. 'Sonsuz' ve 'tam' fikri sonlu bir varlıktan gelemez. Tanrı fikri duygulardan öğrenilmemiştir. Üstelik o zihnin uydurması veya yapması da değildir. Laberthaniere'ye göre sonsuz ve tam fikrinden oluşan fikirle insan varlığının eksikliğinin kanıtı ontolojik ispatı hazırlayan ifade olarak *exoterique*'dir (1977: 103).

Dolayısıyla kendinden edindiğim fikir gibi, onun da yaratıldığı zaman benimle birlikte doğmuş ve meydana getirilmiş olduğunu söylemekten başka diyecek hiçbir şeyim kalmıyor (Descartes 1998: 198).

Descartes'ın *cogito* ile *theos* doğrulaması arasındaki fark, *cogito*'nun insanın kendisiyle kendinde kalarak ulaşabileceği kesin bilgi olmasına rağmen Tanrı fikri kendi dışından idelerle kendisine sunulmuş kendi dışındaki varlığın ispatının yine kendi *cogito*'sunda ispata girişiyor olmasıdır. Dikkat edilmesi gereken husus ise öznenin *cogito ergo sum* ile kendi varlığının tasdiki amaç olmasına rağmen Tanrı'nın tasdiki *cogito*'sunun tasdikine ulaşmak için sağlam bir dayanak olması gerekçesi ile araç olma konumundadır.

Tanrı kanıtlanmasına ek olarak dış dünyayı kanıtlamaya çalışan Descartes, onu da düşüncenin *modus* 'ları olan idelerle gerçekleştirmektedir. Bumin'in belirttiği üzere Descartes'ın dış dünyanın varlığını sorgulamadaki amacı, insanın dünyayı kullanarak kendi istekleri ve ihtiyaçları doğrultusunda dönüştürmek ve bu anlamda işlevsel ve etkin bir bilim ortaya koymak içindir (Bumin 2010: 38).

Descartes maddi şeylerin nedenini bilmekle hiç olmazsa onlar hakkında açık ve seçik fikirlerin edinilmesi ile bu şeylerin var olduklarına dair bir karara sahip olmak istemektedir. Onun dış dünya fiziki dünya ile metodu esasında kurduğu ilişki fiziki dünyayı şüpheye yer vermeyecek şekilde doğası gereği ölçülebilmesinde yatmaktadır. Bu anlamda insanın en sağlam anlama aleti insan anlayışının doğasına yaraşan matematiktir (Tarnas 2011: 85).

Duyguların bilgisini sorgulayan Descartes, yanlışın nedeninin nereden geldiğini araştırır. Ona göre insanda biri hüküm vermek, diğeri doğruyu yanlıştan ayırt etme gücü bulunmaktadır. Yanlış sadece Tanrı'ya bağlı bir gelenek değil, Tanrı'nın insana verdiği doğruyu yanlıştan ayırt etme gücünün insanda olmamasından kaynaklanır (Descartes 1998: 205-204).

Yanlışların nedenini araştıran Descartes bunları birincisi insanda olan bilmek – müdrike– ve seçmeyle –irade– bağlanmaktadır. Müdrike, tek başına bir şeyi bilmeyi ya da onaylamayı değil, sadece tasdik ve inkâr edilen şeyleri kavramaya yaracaktır (1998: 208). Ancak sonrasında Descartes, Tanrı'nın kendisine vermiş olduğu isteme veya anlama veya idrak etme meleksinin tek başlarına yanlışların sebebi olmadığına kanaat getiriyor. Peki aldanma nereden gelmektedir?

Yalnız şuradan irade müdrikeden daha geniş olduğundan, onun aynı sınırlar içerisinde tutamıyorum anlayamadığım şeylere de teşmil ediyorum. Hâlbuki kendi mahiyeti icabı, onlarla alakası veya ilgisi olmadığından, kolayca yanlışla düşüyor ve dolayısıyla, yanlış doğruyu, kötüyü iyi yerine alıyor: böylece aldanıyor ve günah işliyorum (1998: 211).

Bu anlamda eğer bir şey açıklıkla ve seçiklikle idrak edilemiyor ve herhangi bir şey hakkında hüküm vermekten çekiniliyorsa irade iyi kullanılmıyor demektir. Bir



şeyin inkâr ya da tasdik etmeye karar verildiği durumda ise müdrike iyi kullanılıyor demektir.

Dış dünyanın varlığını onaylayan Descartes’a göre doğru ve kesin bilgiyi elde etmenin bilen ve bilinen olmak üzere iki yanı bulunmaktadır. Burada, bilen bilinen karşısında bildiği şeyin apaçıklığı ve seçikliğinden nasıl emin olacağı sorunu gündeme gelir. Ona göre insanla anlık (müdrike) imgelem (muhayyile), duyular ve bellek (hafıza) olmak üzere dört bilme yetisi bulunmaktadır. Anlık tek başına hakikati kavramada yeterli olduğu halde muhayyileden, duyulardan ve hafızadan da yardım alabilir (Descartes 1989: 55). İmgelem ve duyular iyi işlendiği sürece anlık da iyi kararlar verebilecektir ancak anlık kadar yeterli olmadıkları için bu yetiler iyi işlemezse zararı dokunabilir. Anlığı yanlış kararlar vermeye sürükleyebilirler. Ancak *cogito*’nun temel yapısını oluşturan anlık birincil olarak karar verme yetkisini kendisinde bulundurur:

Kendimi duyulardan da imgelemeden de ayrı sayabilirim. Ama o zaman ben, olmaktan çıkmam. Belki, daha eksikli bir ben olurum ama bu, benim var olmamamı gerektirmez. Oysa anlaksız bir ben düşünmek imkânsızdır (Descartes 1998: 128).

Descartes, imgelem ve belleği birbirlerinin yerine de kullanmıştır. İmgelem, zihinde imge oluşturma ve o imgeleri kollamayla bellek ise bilgi saklama işi ile yükümlüdür ancak Descartes belleğin işini tam yapamamasıyla ona tümevarım yöntemini yardımcı olarak atamıştır. Anlığın basit şeyleri kavraması ise sezgi ile olacaktır. Sezgi daha öncede belirttiğimiz üzere açık seçik bir davranıştır. Sezginin üç özelliğinden birincisi zihinsel oluşu olup ikinci özelliği yanılmaz oluşudur. Bu anlamda o, bir yandan salt ve dikkatli bir zihnin kavrayışı diğer yandan hataya düşmeyen bir kesinlik arz eder. Sezginin üçüncü özelliği ise sadece yargıları değil, yargılar arasındaki ilişkileri de kapsamasıdır. Sezginin bir kısmı akıldan gelir ki bu bilimin de aracıdır ve az yanıldır, diğeri ise deneyden gelir ki bu da daha çok aldatıcılığı kendinde barındırmaktadır.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup>Ayrıntılı bilgi için bkz. Descartes 1998: XII.

Bu bağlamda *cogito*'dan başlayarak Tanrı ve dış dünyanın varlığını kanıtlamaya yönelik olan metafiziksel serüvende Descartes'ın tek sorununu apaçıklık ve seçiklik sorunu olmuştur. Bu apaçıklık ve seçiklik öncelikle 'ben'den başlayarak sağlam bir temel arayışı bağlamında Tanrı'ya süregitmiştir. *Cogito* ister dış dünya ister Tanrı olsun kendini aşan bir gerçekliğe düşmemiştir. Onun Tanrı'dan önce 'ben'i ispatlama kaygısı sonlu ve sınırlı bir varlık olarak sonsuz ve sınırsız bir varlık olarak Tanrı karşısında özelliğini temellendirme olmuştur. Şurası da bir gerçektir ki metafiziğe Tanrı ile başlaması durumunda da Tanrı'nın içinde her şeyi eritme tehlikesi söz konusu olacaktır. Üstelik onun Tanrı kanıtlanması Hıristiyanlıktaki gibi Tanrı aşkıyla onu kanıtlama amacından çok kendi varlığına sağlam bir temel kazandırma amacıyla akılla vardığı bir doğrulama süreci olmaktadır (Laberthonniere 1977: 105).

Tanrı bilgisi böylece bir anda tamamlanır ve oldukça sınırlı bir işleve sahiptir; onun varlığı, her ne kadar Tanrı'ya boyun eğmekteyse de öte yanda peşinden koşacağı tümüyle insana ait bir ereği olan düşünen öznenin varlığına yabancıdır ve aralarında bir iletişim mümkün değildir (Bumin 2010: 43-44).

Bu anlamda *cogito ergo sum* doğrulaması Tanrı'yı doğrulamayı öncelemektedir. Bu şekilde o, Tanrı fikrinin kendi muhayyilesinde olma tehlikesine düşmediği gibi kendi varlığını Tanrı'nın varlığının basit bir tezahürü olarak da görmemektedir (Laberthonniere 1977: 105). Sonsuz varlık *cogito*'nun ayrı bir ilkesi dışsal bir nedeni olmaktadır. Onun dışsal olmasının nedeni kendinde onu hazır olarak bulmasından onun kendinden değil de dışarıdan konulduğunu –sonsuz bir varlık tarafından– belirtilmektedir.

Descartes'ın Tanrı'dan evvel *cogito*'nun doğrulamada özneye verdiği öncelik insanın gerçekleştireceği doğa ile ilgili geleceğinde Tanrı'ya yer vermemesi, Tanrı'yı varlıkların sebebi olarak görmesi ancak önünde görmemesi anlamına gelmektedir. Bu anlayış ise Skolastik Aristotelesçi anlayışa karşı bir sav mahiyetinde olup devlet ve Tanrı aynı mesafede öznenin karşısında bulunmaktadır (Bumin 2010: 44). Ona kadar olan süreçte insan anlığı ve evrenin harmonisi olarak anlaşılırken artık *cogito ergo sum*'a varışla *cogito*'nun merkeze alınmasıyla evrenin düzeni insan anlayışına bağlı kılınmıştır. Bu doğrultuda yöntemsel şüpheyi kullanarak insan doğayı kontrol altında

tutabilecektir. Peki Descartes’ın metodik şüphesinin felsefenin güzergahındaki yeri ve önemi nedir?

### DESCARTES SONRASI

Descartes, hem akli merkeze alan rasyonalist hem de ampirist gelenekçe eleştiri konusu yapılmıştır. Öyle ki Locke ve Leibniz türlü gerekçelerle zihnin şeffaflığını reddetmiştir. Leibniz insan zihninde Descartes’ın *cogito ergo sum*’u doğrulamasının haricinde farkında olmadığı algılamalar olduğunu insanın kendinde olarak bilinçli varlık oluşunda her şeyin her zaman olamayacağını savunmuştur. Öte yandan Malebranche rasyonel sezginin ‘ben’in bilgisinin kesinliğini sağlayabileceğini ancak ‘ben’e ilişkin bilginin fiziksel nesnelere hakkındaki bilginin kesinliğinin elde edimine yol açmayacağını belirtir. Ona göre içsel algılamayla zihni inceleme zihnin var oluşu hakkında bize yararlı olabilir ancak onun tözsel mahiyeti hakkında bilgi veremeyecektir. Bu, sonraki felsefi dönemde Kant’ın *numenon-fenomenon* ayrımının farklı açıdan dile getirimidir. Bu bağlamda Kant, Descartes’ın Kartezyenizminin radikalleşmiş versiyonunu, Hegel ise Kant’ın idealizminin bir tür varyasyonunu sunmuştur.

Malebranche’a göre fiziksel nesnelere kesinlik ve güvenilirlik açısından *cogito*’nun ben’in bilgisinden daha üstündür (Yalçın 2010: 31-32). Descartes’ın Kartezyen anlayışının epistemolojik-ontolojik temelde oluşturduğu bir diğer sorun ruh-beden sorunudur. Diğer bir ifadeyle tamamen farklı iki şeyin nasıl olur da birbirleriyle ilişki içinde olabileceğidir. Bu, Kartezyen düalizme yöneltilecek temel eleştiri noktalarından biridir.

Descartes’ın ruhu bedenden farklı olarak ölümsüz töz olarak görmesi Hıristiyanlığın ruh hakkındaki görüşleriyle tutarlıdır. Ancak bu dinsel bir bilgi değildir. Fakat o ruhun tek bilgi sahibi olduğu iddiasıyla daha önce de belirttiğimiz üzere Skolastik anlayışın karşısında yer alır. Beden-ruh ya da diğer bir ifadeyle zihin-madde/beden arasındaki ilişkiyi Descartes kozalaksı bezle açıklar. Bu açıklama ise birbirinden ayrı tözlere sahip olanları bilinçteki mahiyetini anlamak için yeterli değildir.

Bu anlamda Malebranche için zihin ve beden arasında nedensel bir ilişki bulunamaz. İki töz arasındaki sözde ilişki Tanrı tarafından iki töz için yaratılmış olan uyumdur. Bu da zihin ve bedeni birinin diğerini önceleyen değil, ikisinin de aynı mesafede açıklama birbirlerinin etkilerinin gerçekleştirilmeleri mahiyetinde olmaları anlamına gelir. Spinoza’ya göre ise zihin ve beden birlik halinde bulunur. Ona göre insan zihni Tanrı’nın bir türde formudur. Descartes’ta ruh, bedenden bağımsız kendiliğinden var olan bir tözken Spinoza’da kendi başına bir töz olmayıp doğa ya da Tanrı’nın asli niteliklerindedir. İnsan zihnindeki her idenin bir nesnesi bulunmaktadır. Ruhun da idesi bedeni olacaktır. Spinoza için bir tözün farklı görünüşleri bulunmaktadır. Beden ve ruh aynı şeyin farklı tezahürleridir (Yalçın 2010: 44). Yine Leibniz açısından da ruh ve beden arasındaki ilişki Tanrı’nın bu tözleri yaratırken aralarında meydana getirdiği harmoniden kaynaklanır. Zihin ya da benlik *monad*’ın meydana gelişlerinin ifadesidir. Bu bağlamda Descartes ve Spinoza insanın bireyselliği sorunuyla karşılaşırken Leibniz karşılaşmamaktadır (Yalçın 2010: 47-48).

Churchland’a göre Kartezyen dualizmin materyalist felsefi saha karşısında aleyhine olduğu bazı sorunlar bulunmaktadır. Şöyle ki materyalizmde tek bir töz olarak tek bir nitelik sınıfının varlığının kabulü söz konusuysen dualizm iki tür maddenin ve buna bağlı olarak iki nitelik sınıfının varlığını kabul eder. Materyalist anlayışa göre bunun, açıklayıcılık bağlamında avantajı bulunmamaktadır. Diğer sorun ise tözün kanıtlanabilirliği bağlamındadır. Dualizmin öne sürdüğü töz olarak ruhun -tinsel oluşun- varlığının ispatından çok fiziksel maddenin var olduğunun ispatının daha mümkün oluşudur. Bu, dualizmin ‘açıklayıcılık’ bakımından yetersizliği sorunudur (Churchland 2012: 29-30).

Bu bağlamda Descartes’a yönelik felsefede ontolojik ve epistemolojik mahiyette yukarıda bahsedilenlerden yola çıkarak onun öznenin ademi merkeziliğinde sunulan özne merkezli anlayış oluşturduğu ileri sürülebilir.<sup>13</sup> Burada sorulması gereken özne merkezli felsefenin ne anlama geldiği sorunudur. Öznenin merkeze alındığı felsefe, bilginin öznenin zihnindeki idelerle elde edimi anlamına gelen zihinsel

---

<sup>13</sup> ‘Özne’ kavramı Modernitenin ürünüdür. *Bkz.* Taylor 1989: 111.

içeriklerin nesneyi belirlediğinin kabulüne dayanan felsefe olmaktadır. Descartes *cogito*’nun *idea innata*’ları da içerdiğini kabul etmiştir. Ancak bu, onun duyuları yadsıdığı anlamına gelmemektedir. Son kertede ise sözü söyleyecek anlak olmaktadır.

Descartes’a göre fenomenler, *cogito*’nun düşünme nesnelere dir. Anlak ancak sadece kesin bir bilgi edimine muktedir olmaktadır. Modern dönem düşünürleri buna paralel olarak insan bilgisinin deneyim dışı unsurları içerip içermediğini soruşturmuşlardır. Descartes sonrasında Berkeley daha ileri giderek dünyayı âlemin onları düşünmenin yeterli koşulu olarak zihni görerek fikirlerin kaynağının Tanrı olduğunu, algılanan sürece var olduğunu (*esse est percipii*) belirterek solipsizmin kucığına düşmüştür.

Kant ise rasyonalist ve ampirist geleneğin ortasında bir rol oynamaya çalışarak Descartes’ın öne sürdüğü üzere dış dünyanın bilgisinin yalnızca içsel yönelimle bulunamayacağını belirterek dimağın haritasını çıkarmıştır. Descartes’ın bu anlamda özne-nesne ayrımını yapması Kant’ın ‘transendental öznelciliği’ nin başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Kant eleştirel felsefeyle bilginin evrensel ve zorunlu koşullarını araştırır (Günday 2002: 23-24). Heidegger ise özneyi nesne dünyasından koparan Descartes’ın aksine insanı dünyanın tam da ortasına atarak ona varoluşsal bir durum yaratmıştır (Cevizci 2013: 236). Husserl ise fenomenolojiyi özenin ve öznece meydana getirilen nesnel dünyanın analizi olarak yorumlamaktadır. Onun Kartezyen anlayışındaki öznelcilikten farkı, özneyi transendental bir bağlamda ele alarak öznel bilinci dünyanın temel dayanağı olarak görmesidir. Böylelikle o bu bağlamda hem Descartes’ı izler hem de onu eleştirir (Gödelek 2006).

Şunu da belirtelim ki Descartes’ın kesin bilginin temelini oluşturan öznel aklı Antikite’nin akıl (*logos*) anlayışından farklılık göstermektedir. Onun *cogito*’yu felsefe sahnesine çıkışıyla bir şeyin mahiyetine ilişkin amaç halinde olan tözsel akıldan aklın nesne ile ilişkisi bağlamında araçsal akla dönüşün ortaya konulduğu anlamına gelir. Şunu da belirtmek gerekir ki *cogito* yalnızca filozofun kendi varlığının-öznesinin var olduğunu ispatlamaktadır, yoksa onun mahiyeti hakkında ne olduğunu söyleme hususunda iddiası yoktur (Yalçın 2010: 48). Çünkü Kartezyen görüşte *res cogitans*’ın

karşısında *res extensa* bulunmaktadır. Descartes’ın özneyi merkeze alarak kesin bilgiyi düşünmeyle bulması peşinden gelen rasyonalitenin çizdiği yolu da belirlemektedir. Ancak Descartes akli özgür bırakmamış onu *extensa*’dan dışlayarak *cogitans*’ının kabuğuna sıkıştırılmıştır. Bu kabuk, kendiliğinden ve kendinde tüm anlam ve değer olduğunu iddia ederek dış dünyanın başta *extensa*’nın anlam ve değerini reddetmiştir.

Öznelcilik bu anlamda farklı boyutlarıyla eleştiri konusu yapılmıştır. Eleştirilerin başlıca odak noktası ise insan aklının doğasının ne olduğu hususudur. Bu bağlamda yukarıda da Descartes sonrası felsefede görüldüğü üzere aklın mahiyetinin ne olduğu sorunu önem kazanmış ve bu sorun Alman idealistleri ve İngiliz ampirizmiyle daha da irdelenerek insanın nasıl bilebileceği, ne kadar bilebileceği diğer bir ifadeyle bilginin kaynağının ne olduğu, bilginin sınırlarının ve doğruluğunun ölçütünün ne olduğu sorunuyla bilme sorunu serüvenine dönüşmüştür. Felsefedeki bu dönüşüm, ontoloji karşısında epistemolojiyi önceleyen bir düşünüşü başlatmıştır. Bu düşünüşe karşı çıkanların başında gelen Nietzsche, insanın tarihsel ve kültürel kapsamda bir özne değil, kültürel ve tarihsel oluşumun bir ürünü olduğunu savunmaktadır. Heidegger ise asıl sorunun varlık olduğu anlayışından hareketle Descartes’ın ileri sürdüğü gibi *cogitans*’ın *extensa*’dan apayrı olan bir varlık olarak insanı temellendiren görüşün aksine *cogitans*’ı tam da *extensa* alanının içine fırlatır. Bu anlamda felsefe, Descartes’ın akli –ruhu– merkeze alarak epistemolojiye indirgemesinin tersine tam da ontolojik sorun alanına karşılık gelir. Onun *extensa*’ların içinde yaşayan bir *cogitans* anlayışını savunmasının nedeni, insan bilincinin dış dünyadan ayrı olarak bir yere koymanın hem dış dünyanın hem de *cogitans*’ın doğru tanımlanamayacağını düşünmesinden ileri gelir.

Yine Hermeneutik gelenekte de felsefenin yorum, anlam, anlamlandırma işi olarak görülüşü bağlamında aklın rölativizme yol açışı Frankfurt okulunca eleştiriye tabi tutulmuştur. Akli kurtarmaya çalışan Habermas, felsefeyi aklın gardiyanı olarak görerek rasyonalite anlayışını –teorisini– öznel akıl kuramına değil de özneler arası kurama dayandırmıştır. Böylelikle akıl anlayışı Descartes’la başlayan ‘araçsal akıl’ anlayışından özneler arası ‘iletişimsel akıl’ anlayışına dönüşmüştür (Yıldırım 2006: 251-252).

Son olarak belirtmek gerekir ki yirminci yüzyılın ikinci yarısında öznel akıl anlayışı eleştirisini başta Foucault, Lacan, Deleuze, Derrida eleştirmiş ve akıl politik, siyasal, sosyal ve ekonomik bağlamda değerlendirilmiş, özne ve nesne yeniden yorumlanmıştır.

### KAYNAKÇA

- BUMİN, Tülin (2010). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul: YKY.
- CAPRA, Fritjof (1992). *Batı Düşüncelerinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Yayınları.
- CEVİZCİ, Ahmet (2013). *17. Yüzyıl Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları.
- CHURCHLAND, Paul M. (2012). *Madde ve Bilinç*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- COPLESTON, Frederick (1958). *A History of Philosophy (Volume IV)*, London: Burns Oates & Washbourne LTD.
- COTTINGHAM, John (1993). *A Descartes Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers.
- DESCARTES, Rene (1971). *Philosophical Writings*, trans. Elizabeth Anscombe and Peter Thomas Geach, Toronto: Prentice-Hall.
- DESCARTES, Rene (1998). *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul: MEB Basımevi.
- DESCARTES, Rene (1989). *Akıl İdaresi İçin Kurallar*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul: MEB Basımevi.
- DESCARTES, Rene (2004). *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları.
- DESCARTES, Rene (2012). *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Şehir Sel, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- GÖDELEK, Kamuran (2006). “Kesin Bir Bilim Olarak Felsefenin Kartezyen Dayanakları”, *FLSF*, 2: 17-28.
- GÜNDAY, Şeref (2002). *Zihin Felsefesi*, Bursa: Asa Kitabevi.
- HORKHEIMER, Max (2008). *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları.
- LABERTHONNIERE, Lucien (1977). *Descartes Üzerine Tetkikler*, çev. Mehmet Karasan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- LACEWING, Michael (2008). “Descartes And The Method Of Doubt”, <http://cw.routledge.com/textbooks/alevelphilosophy/data/A2/Descartes/DescartesDoubt.pdf> (Erişim Tarihi: 25.1.2014).
- LACOMBE, Olivier (1943). *Decartes*, çev. Mehmet Karasan, Ankara: İdeal Matbaa.
- LIDDELL, Henry George & Robert SCOTT (1883). *Greek English Lexicon*, New York: Harper and Brother Puplichers.



TARNAS, Richard (2011). *Batı Düşüncesi Tarihi II*, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Külliyat Yayınları.

TAYLOR, Charles (1989). *Sources of the Self, Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harward University Press.

TÜRKBAĞ, Ahmet Ulvi (1998). “Decartes’çı Yöntem ve Bunun Getirdiği Sorunlar”, *İHFM*, LVI(1-4): 133-139.

YALÇIN, Şehabettin (2010). *Modern Felsefede Benlik*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

YILDIRIM, Yılmaz (2006). “Jurgen Habermas’ın İletişimsel Eylem Kuramı”, *AÜSBD*, VII(2): 249-267.

<http://eulergauss.blogcu.com/descartes-in-matematik-felsefesi/9027113> (Erişim Tarihi: 29.1.2014).