

# FELSEFE DÜNYASI

2008/2 Sayı: 48

YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR

ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına  
Başkan Prof. Dr. Necati ÖNER

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü  
Prof. Dr. Ahmet İNAM

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Necati ÖNER  
Prof. Dr. Ahmet İNAM  
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ  
Doç. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR  
Doç. Dr. İsmail KÖZ  
Doç. Dr. Veli URHAN  
Yrd. Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S INDEX ve  
TÜBİTAK /ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ

P.K. 21 Yenışehir / ANKARA  
Tel&Fax: 0.312 231 54 40

Fiyatı: 15 YTL (KDV Dahil)

Banka Hesap No:

Vakıfbank Kızılay Şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı

Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

OSTİM Örnek Sanayi Sitesi 1. Cad. 358. Sk. No: 11 Y.Mahalle / ANKARA  
Tel: 0.312 354 91 31 (Pbx) • Fax: 0.312 354 91 32

## KARTEZYEN METAFİZİKTE TÖZ PROBLEMİ

Hülya YALDIR\*

### 1. Töz Kavramının Kaynağı Üzerine

Töz kavramı rasyonel metafiziğin merkezinde yer alan en önemli kavramlardan biridir. Yunanca *hypostasis*, Latince *substare*, İngilizce *substance*, Almanca *substanz* gibi terimlerle ifade edilen töz kavramı, zaman içerisinde değişen durum ya da niteliklerden farklı olarak, herhangi bir şeye bağlı olmaksızın kendi kendine varolabilen ve bu varoluşu kendi içerisinde tabiatı gereği devam ettiren şeyi ifade eder. İlk olarak, felsefe tarihinde en keskin ve belirgin anlamına Aristoteles ile birlikte kavuşmuştur. Sonraki dönem felsefe öğretilerinde az ya da çok yer almış olmasına rağmen 17. yüzyıl metafiziğine damgasını vurmuş en temel kavramdır. Fakat burada şunu da ifade etmek gerekir ki artık günümüzde modern felsefi çalışmalarda töz kavramıyla ilgili tartışmalara rastlamak oldukça güçtür. Sıradan kullanımı dışında, töz kavramının bilimde artık daha fazla rol oynamadığı rahatlıkla söylenebilir. Örneğin, bir bilim adamı ısıtıldığında rengini ve kokusunu değiştiren bir maddeden (*substance'den*) söz edebilir. Burada *substance* olarak düşünülen şey, deneyime konu olan 'bir çeşit madde'den öteye geçmez. Ancak, 17. yüzyılda durum çok farklıdır. Çünkü bu dönem felsefesinde töz için sorulan sorular aynı zamanda evrenin nihai parçacıkları ya da hakikatin nihai doğasıyla ilgili sorular en temel sorulardır. Bugün için töz kavramı çekiciliğini kaybetmiş olsa bile hakikatin özü, evrenin yaradılışı ve onun en son unsurlarının yapısı hakkındaki sorular hâlâ güncelliğini korumaktadır<sup>45</sup>

Töz, nedeni kendinde varolan varlık anlamında bir terim olarak özellikle metafizik düşünce ve sistemlerde ilk kavram niteliğindedir. Bu bilinen felsefi anlamıyla en güçlü formülüne Spinoza'nın *mutlak felsefe* sistemi içinde ulaştığını görüyoruz. Felsefesinin merkezî konumunda olan töz (*substantia*), varoluşu için başka bir şeye ihtiyaç duymayan, aksine başka şeylerin varoluşu onun varlığıyla anlam kazanan *şey'dir*. Yani, *Tanrı*, ona göre, biricik *töz'dür*. Töz için söylen her şey, aynı zamanda Tanrı için ve dolayısıyla onun yapıtı olan evren için de söylenmiştir. Spinoza, evrende yalnızca tek bir tözün var olduğunu ve bu tözün de Tanrı olduğunu açıkça ifade etmiştir. Öyleyse, evrende varolan her şey – ör. Güneş, Ay, ağaçlar, hayvanlar, insanlar, onların fikirleri, hayalleri ve arzuları Tanrı'nın birer görünüşü ya da O'nun moduslarından başka bir şey değildir. Bu nedenle, Tanrısal töz bütün fenomenlerin içinde bulunan 'mutlak *neden'dir*. *Ethika'nın* I. bölümünde Spinoza'nın metafiziğinin en temel tezi olarak karşımıza çıkan şey 'kendi kendisinin nedeni olan' (*causa sui*) biricik tözün bir bütün olarak anlaşılın evrenle özdeşliğidir. Her şeyi kucaklayan bu biricik bütüne 'Tanrı ya da Doğa' (*Deus*

\* Yrd. Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi. E-posta: hyaldir@pamukkale.edu.tr

<sup>45</sup> John Cottingham, *The Rationalists*, Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 75.

*sive Natura*) adını vermiştir.<sup>46</sup>

Spinoza monizminin aksine, plüralist bir töz anlayışını benimseyen Leibnz ise evrenin, her biri birer *individuum* olan sonsuz sayıdaki tözler (*monadlar*) çokluğundan meydana geldiğini iddia etmiştir. Her bir töz, Tanrı hariç, diğer bütün şeylerden bağımsız ayrı bir dünya gibidir. Diğer bir ifadeyle, yaratılmış her bir töz, kendi potansiyalitesini gerçekleştirme anlamında ayrı bir dünya meydana getirir. Bu nedenle filozofun monad adını verdiği hiçbir töz tam olarak birbirinin aynı değildir. Materyalist ve mekanik bir görüşten, tinsel ve dinamik bir düşünce tarzına geçen Leibnz, bu güç birimine 'monad' adını vererek, onu düşünen, algılayan ve maddi olmayan bir gerçeklik olarak tasarlamış ve tanımlamıştır. Ona göre, duyumlarımızla gözlemlediğimiz tüm cisimler basit tözlerden meydana gelen bileşik varlıklardır: 'Bileşikler olduğuna göre, basit tözlerin de varolmaları gerekir; çünkü bileşik sadece basit tözlerin bir toplamı veya yığılıdır'.<sup>47</sup> Fenomenal olan her şeyin temelinde bulunan basit ve bölünemez olan bu tözler, atom ya da monad olarak nitelendirilmiştir: 'Atomlar (Monadlar) doğanın hakikî atomları ve bir kelime ile her şeyin öğeleridirler'.<sup>48</sup> Yalnız Leibnz'in maddenin bölünemez unsurları olarak düşündüğü temel birimlerin kesinlikle Democritus ve Epicurus'un atomlarından farklı olduğunu unutmamak gerekir. Çünkü söz konusu materyalist düşünürlere göre, atomlar maddi tözler olmalarına rağmen, Leibnz'in atomu ya da kendi tabiriyle monadı, tinsel bir güç veya tözdür. Algıları olan tinsel güç birimleri aslında varlığın temelinde bulunan psişik kuvvetlerdir. Niteliksel olarak farklılık gösteren, düşünen ve algılayan bireysel güç birimleri, ben'ler veya monadlar kendi yaratılış amaçlarına uygun davranarak düzenli bir evren oluştururlar. Bireysel tözlerin her biri başlangıçta çok iyi ayarlanmış olduğu için, onların faaliyetleri tıpkı birbirinden farklı pek çok saatin tam olarak aynı zamanı göstermesine benzer. Evrende yaratılmış olan her şey İlahî irade tarafından önceden kurulmuş mükemmel bir uyuma bağlı olarak işler.<sup>49</sup> Birbirleriyle nedensel ilişkileri olmayan söz konusu basit, bölünemez ve ilahi müdahale haricinde hiçbir şekilde yok olmaz bireysel tözlerin sergilediği uyum ve böylece ortaya çıkan düzenli evren, Tanrı'nın varoluşunun en büyük delildir. Doğal olay ya da mekanizmalarda çok özel bir tasarım olduğunu kabul eden Leibnz, ilkçağdan beri karşımıza çıkan 'evrende her şey tesadüfidir, hiçbir tasarım yoktur' şeklinde özetlenen materyalist düşüncelere karşı alternatif bir görüş sunmaktadır. Filozof, evrenin tüm fiziksel dengelerinin belli bir amaç için özel olarak ayarlanıp yaratıldığını kendi sis-

<sup>46</sup> J. Cottingham, *The Rationalists*, 75; G. Deleuze, *Spinoza: Political Philosophy*, trans. R. Hurley, San Francisco, 1988, s. 108; A. MacIntyre, 'Benedict (Baruch) Spinoza', *The Encyclopaedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, New York, 1967, vol. VII, s. 533. Ayrıca Spinoza'da töz veya Tanrı tanımı için bkz. B. Spinoza, *Ethics*, trans. A. Boyle, revised G.H. R. Parkinson with an Introduction and Notes, London, 1993, I. Bölüm, 3. tanım, s. 3, IV. aksiyom, s. 4 ve aynı zamanda XI. Önerme, 6. tanım, I Böl., VII, XX., VII., önermeler.

<sup>47</sup> G. W. Leibnz, 'Monodology', *Classics of Western Philosophy*, ed. S. M. Cahn, Indianapolis, 1977, ss. 468-77.

<sup>48</sup> G. W. Leibnz, a.g.e., s. 468

<sup>49</sup> Sebahattin Çevikbaş, *Leibnz ve Felsefesi: Mantık, Fizik ve Metafizik*, Konya: Çizgi Yay., 2006, ss. 354-58.

teminde ifade etmeye çalışmıştır.<sup>50</sup>

17. yüzyıl felsefesinde, pek çok felsefi problemle birlikte, varlık sorununu -özellikle töz problemini – belki de ilk gündeme taşıyan düşünürlerden biri de Descartes'dır.<sup>51</sup> Bağımsız olarak varolma kavramını temel alan filozof, yalnızca Tanrı'nın 'her türlü şeyden' mutlak olarak bağımsız olabileceğini ve sadece Tanrı'nın kesin bir anlamda (birincil anlamda) töz olarak nitelendirilebileceğini ifade eder. Diğer yaratılmış şeyler ise ikincil anlamda tözler olarak tanımlanabilirler. Yani, varolmak için sadece Tanrı desteğine ihtiyaç duyan, fakat diğer her şeyden bağımsız olan şeyler ikincil dereceden tözlerdir. Bu hususu Descartes, Hyperaspistes'e yazmış olduğu mektubunda şöyle dile getirir: 'Güneş olmaksızın güneş ışığının olmadığı gibi, Tanrı desteği olmaksızın da hiçbir şey var olamaz. Bu destek olmasaydı, yaratılmış olan her şey yokluğa gidecekti. Fakat yaratılmış bir şey hâlâ töz olarak adlandırılabilir; çünkü biz bununla... yaratılmış olan başka bir şeyden bağımsızca var olabilen şeyi kastediyoruz'.<sup>52</sup> Filozofun bu konudaki görüşlerine daha sonra ayrıntılı bir şekilde tekrar geri döneceğiz.

<sup>50</sup> Leibnz'e göre, cismin özü, yani töz maddi olmayan etkin kuvvetten başka bir şey değildir. Bunun için bkz., G. W. Leibnz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. A. Timuçin, İstanbul, 1999, ss. 99-100; A. Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, 1991, s. 242; G. W. Leibnz, *Monoloji*, çev. C. Şahan, İstanbul: Kuram Yay., 1977, ss. 77-90 (6., 14., 19., 61., 69. paragraflar); L. J. Russell, 'Gottfried Wilhelm Leibnz', *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, vol. IV, New York, 1962, ss. 422-34; G. W. Leibnz, 'New System of Nature', *The Philosophy of 16th and 17th Centuries*, ed. R. H. Popkin, New York, 1966, s. 328; C. I. Gerhardt (ed.), *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibnz*, 7 vols., Berlin: Weidmann, 1875-90, vol. IV., s. 439; Sebahattin Çevikbaş, a.g.e., ss. 364-66. Özellikle din-ahlâk veya dindarlık-ahlâklılık ilişkisine dair görüşleriyle ün kazanan ünlü Fransız filozofu Pierre Bayle Spinoza'nın panteist, Leibnz'in ise önceden kurulmuş uyum teorisini yerden yere vurarak onların saçma ve çelişik sonuçlarını büyük bir diyalektik ustalıklı gözler önüne sermeye çalışır. *Tarihsel ve Eleştirel Sözlük (Dictionnaire historique et critique)* adlı eserinde bu teorileri 'anlaşılması en korkunç ve saçma bir hipotez' olarak nitelemiştir. Bkz. Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (1697), trans. R. Popkin, Pierre Bayle: *Historical and Critical Dictionary, Selections* (Indianapolis: Bobbs Merrill, 1965), 297 ve 330 ('Spinoza' altında); Sebahattin Çevikbaş, a.g.e., ss. 360-64.

<sup>51</sup> Descartes'ın felsefe sistemi aynı zamanda Kartezyen felsefesi olarak adlandırılır. Bu çalışmada amacımız Kartezyen Metafizikte töz kavramını incelemektir. Descartes'in düşünceleri daha ayrıntılı bir inceleme gerektirdiğinden, onu söz konusu kavramla ilgili kısaca görüşleri analiz edilen iki töz filozofundan (Spinoza ve Leibnz) sonraya bırakmayı daha uygun gördük.

<sup>52</sup> Descartes, *Philosophical Letters*, trans. A. Kenny, Oxford: Oxford University Press, 1970; (reprinted Oxford: Blackwell, 1980) s. 116: bu referans (AT III. 429; K 116) şeklinde ifade edilebilir; AT VIII 429 adı geçen eserdeki bölüm ve paragraf numaralarına, K 116 ise çevirmenin soy isminin ilk harfine ve sayfa numarasına işaret eder. Aynı zamanda bkz. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, cilt I, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s. 210: bu kaynakça da (AT VIII A. 52; CSM I. 210) şeklinde ifade edilebilir; AT VIII A. 52 adı geçen eserdeki bölüm (makale) ve paragraf numarasına, CSM I. 210 ise sırasıyla çevirmenlerin soy isimlerinin ilk harflerine, eserin sayısına (cildine) ve sayfa numarasına işaret eder. Ayrıca bkz., Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch ve Anthony Kenny, cilt III, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 193: Yukarıda izah ettiğimiz gibi bu kaynakça da kısaltılmış olarak şu şekilde ifade edilebilir: (AT III. 429; CSMK III. 193). Bkz. (AT VIII A 51; CSM I 210). Bundan sonra, Kartezyen felsefede yaygın olarak kullanılan bu tarz referans gösterme yöntemini tercih edeceğiz.

Töz kavramı 17. yüzyıl rasyonalist metafiziğin kalbinde yer alan çok önemli bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu kavram, rasyonalist metafiziğin bel kemiğini oluşturmuş olsa da modern okuyucu sonraki yüzyıllarda 17. yüzyıl töz tartışmalarının değeri hakkındaki şüpheli tavrını her zaman sürdürmüştür. Bu hususta insanların şüpheye meyletmelerinin en önemli sebebi belki de bu dönemde ortaya atılan birbirinden farklı teorilerin gözlemlenmesidir. Bilindiği gibi, Descartes, bir düalist olarak, Tanrı'yı bir tarafa bırakırsak, en azından temelde iki çeşit yaratılmış tözün varlığını; Spinoza, bir monist olarak, sadece tek bir tözün varolabileceğini ve plüralist Leibniz sonsuz bir sayıda tözlerin varolma zorunluluğunu kendilerine tartışma konusu yapmışlardır. Eğer böyle temelden birbiriyle uymayan cevaplar ciddiyetle savunulursa, bu bizde araştırılan kavramla ilgili bir şeylerin yanlış olduğu düşüncesini (şüphesini) uyandıracaktır. Gerçekten de bu bir sonraki yüzyılda tam da David Hume'un ulaştığı bir sonuçtur. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde maddi töz kavramını 'anlaşılamayan bir kâbus' olarak değerlendirirken, ruhun töz oluşuyla ilgili bütün mesele veya soruyu 'kesinlikle anlaşılamaz' bir şey olarak ilan etmiştir.<sup>53</sup> Böylece, ruhun töz oluşu fikrini tamamen ortadan kaldıran Hume, gerek fiziksel gerekse tinsel töz kavramı üzerine bizim herhangi bir bilgimizin olamayacağına işaret etmiştir. Ben ya da ruh denilen şey, ona göre, bir tasarımlar bağlamı iken, madde denilen şey ise sadece bir nitelikler bütünüdür. Nitelikleri ve onların tasarımlarını ortadan kaldırırsak, madde ve ruh da ortadan kalkmış olur. Tasarımlar bağlamının ve nitelikler bütününe altına bir dayanak sürmek, yani algılardan büsbütün başka olan bir töz yerleştirmeye çalışmak sadece bir alışkanlıktan ibarettir.<sup>54</sup>

17. yüzyılda töz kavramını değerlendirirken burada kendimizi sadece Descartes ile sınırlayacağız. Aslında söz konusu yüzyılın töz kavram veya problemiyle meşguliyeti hiçten ortaya çıkmış yeni bir şey değildir. Aksine, kökleri Aristoteles'e kadar uzanan uzun bir felsefi geleneğin devamı niteliğindedir. Fenomenlerde varolan ve bir nesnenin zaman ve mekân içinde geçirdiği değişmelere rağmen, özdeşliğini sağlayan şeyi belirleyebilme Platon için olduğu kadar, Aristoteles için de önemli bir meseledir. Fakat değişmelere temel olan, kendisinde değişmelerin gerçekleştiği o kalıcı dayanak ya da gerçeklik her zaman farklı filozoflarda, hatta aynı filozofta bile, farklı anlamlara gelmiş ve tanımlanmıştır. Örneğin, Platon'a göre töz üç temel şeyi ifade eder: (1) 'şeylerin var oluşunun ilk nedeni olan, onlara düzenli devamlılık ve bu suretle de anlaşılabilirlik kazandıran ve onları bizim için anlaşılabilir hale getiren şey ya da varlıktır'. (2) 'Nesneler sınıfının her birinde mevcut olan tümel form ya da ideadır'. (3) 'Şeyleri başka şeylerden farklılaştıran ve onları her ne ise o yapan esas zorunlu varlık ya da âlemdir'. Oysa Aristoteles'e göre de töz, değişmeler boyunca daimî olan şey olarak tanımlanmıştır.<sup>55</sup> Bugün bir şey sıcak ise yarın sıcak olmayabilir, fakat bununla birlikte söz konusu nitelikler için bir dayanak olma işlevi gören bir şey (özne) daima vardır. Bir şeye dayanak teşkil eden

<sup>53</sup> J. Cottingham, *The Rationalists*, s. 76.

<sup>54</sup> Hume, *Treatise of Human Nature* (1739-40), ed. L. A. Selby-Bigge (2nd edn. Revised P. H. Niddich, Oxford: Oxford University Press, 1975, (I) I. IV. 3 and I. IV. 4.

<sup>55</sup> Bkz. Aristotle, *Posterior Analytics*, 74b5; Platon, *Republic* 479.

kalıcı özellikleri, o şeyin, rastlantısal niteliklerinin aksine, zorunlu özellik ya da nitelikleri olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle, töz kavramı daha ziyade bir şeye dayanak teşkil eden daimî öz ya da zorunlu (özsel) doğa fikriyle ilişkilendirilmiştir.

Fakat Aristoteles'e göre, gerçekten var olan, Platon'da olduğu gibi, tümel varlıklar değil, tikeller veyahut bireylerdir. İçinde yaşamış olduğumuz fiziksel evrende ferdi olarak bulunan 'o', 'bu', 'şu' diye işaret ettiğimiz, belirli bir doğaya sahip bulunan tek bireyler veya öznelere – filozofun tabiriyle, nitelik, nicelik, görelilik, zaman, mekân, durum, sahip olma, etki ve edilgi gibi temel kategori, nitelik ya da yüklemelerin kendilerine yüklenebildiği şeylerdir. Aristoteles, *Kategoriler*'de mantıksal açıdan kendisine bir şeyin (yüklemin) yüklenebileceği, ancak kendisinin başka bir şeye yüklenemeyeceği şeyi töz olarak tanımlamıştır (JCR, 76). Diğer bir ifadeyle, töz, yüklem konusu olan, fakat kendisi bir başka şeye yüklem olamayan şeydir. Bu nedenle, örneğin 'akıllı olmak' bir töz değildir, çünkü o başka bir konunun yüklemi durumundadır. 'İnsan akıllıdır' dediğimiz zaman, o bir konu ya da özneye isnat edilmiştir. Yani, insan kavramı akıllının konusudur. Bunun gibi başka yüklemelerin de kendisine yüklenebildiği şey tözdür. Yani, niteliklerin gerisinde bulunan, niteliklere temel olan ya da nitelikler için bir dayanak olma işlevi gören şeydir. İşte bu şey kendi kendisine var olan ya da bağımsız var oluşa sahip olan şey olarak düşünülmüştür. Bunun yanında, Aristoteles'te töz bireysel varlık olarak da tanımlanmıştır (*Categories* 4a10; 2a12; 2a34) Bu anlamda, dinamik bir sürecin ürünü olarak ortaya çıkan ve belirli bir doğası olan bir şey, yani töz, hem niteliklerin hem de bunların gerisinde bulunan bir dayanağın birleşiminden meydana gelmiştir. Öyleyse töz, yani bireysel varlık bir madde ve de bir formdan oluşan şeydir. Diğer bir ifade ile töz, madde ve formun birleşiminden meydana gelen karmaşık bir varlıktır.<sup>56</sup>

Antikçağ filozoflarına ait bu görüşler ya da kavramlar bütünü - örneğin, öz ya da doğa, değişmeler boyunca sürekli kalıcı olan, yüklem konusu olan, varolmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan şey olarak töz, - sadece Ortaçağ düşüncesini değil, aynı zamanda 16. ve 17. yüzyıl düşünce modellerini de derin bir şekilde etkilemiştir. Kendilerini modern olarak niteleyebileceğimiz pek çok düşünür klasik felsefeye karşı ağır eleştiriler yöneltse de, teori ya da felsefelerini eskinin entelektüel malzemesi üzerine kurup geliştirmişlerdir. Bunu anlamak için Descartes'in *Felsefenin İlkeleri* adlı eserinde ortaya koymuş olduğu töz tanımına bakmak yeterlidir. Geleneğe uygun olarak filozof burada tözü bağımsız bir var oluşa sahip olan bir şey olarak yansıtır: 'Biz töz kavramı ile var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, yani kendisi dışında başka hiçbir şeye bağlı olmayan şeyi anlıyoruz'.<sup>57</sup> Yaratılmamış, ezeli-ebedî ve sonsuz olan töz, yani Tanrı bu tanımlamaya en uygun düşen biricik varlıktır – yaratılmış olan bütün varlıkların kendisine bağlı bulunduğu zorunlu varlık.<sup>58</sup> Yine aynı şekilde, Spinoza'ya göre, 'bir töz başka bir şeye nedensel

<sup>56</sup> Peter A. Angeles, *A Dictionary of Philosophy*, pp. 280-82; Aristotle, *Categories*, (çev.) E. M. Edghill, 5. Bölüm.

<sup>57</sup> Descartes: (AT VIII.A. 24; CSM I. 210).

<sup>58</sup> Descartes yine farklı bir yerde töz kavramından başka bir tözün yardımı olmaksızın kendi kendine var olabilen şeyi kastettiğini açıkça ifade etmektedir. Descartes: (AT VII. 226; CSM II. 159).

olarak bağlı olamaz, fakat kendi kendisinin sebebi olmalıdır' (*causa sui*)<sup>59</sup>. Buna göre, Spinoza düşüncesinde töz kavramının değerlendirilmesinde 'bağımsızlık fikri' esas belirleyici rolü oynamaktadır. Diğer taraftan Leibnz *Metafizik Konuşmalar* adlı eserinde 'birkaç yüklem bir ve aynı özneye yüklendiği, öznenin ise hiçbir şeye yüklenemediği durumda, kişinin bunu bireysel bir töz olarak adlandırılabilceğini' söyleyerek araştırmalarına başlar.<sup>60</sup> Bu da gösteriyor ki, 'yüklem öznesi veya konusu olarak töz' fikri Leibnz'in töz teorisinde önemli bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Şüphesiz ki, Aristotelesçi - Skolastik düşüncenin yankılarının listesi daha da genişletilebilir. Fakat burada çalışmamızın asıl amacı neyin töz olarak kabul edilebileceği hususunda Descartes'in fikirlerini ele alıp incelemek, onun töz teorisini geliştirirken önceki düşünürlerin miras bıraktığı entelektüel malzemeye ne kadar çok şey borçlu olduğunu gözler önüne sermektir.

## 2. Descartes'in Töz Kavramına Bakışı: Tanrı, Ruh (Akıl) ve Madde

Düşündüğü sürece kendi bilincinin varoluşunu şüphe götürmez bir kesinlikle kanıtladıktan sonra, Descartes düşünen bir şey (*res cogitans*) olarak kendisiyle ilgili bir fikir oluşturmaya başlar ve bu hususta şöyle akıl yürütür: 'şimdiye kadar sahip olduğum bütün nitelikler arasında yalnızca tek bir nitelik vardır ki, onu kendi yaratmış olduğum hiçbir kuşkucu senaryo (*sceptical scenario*), ki o ne kadar abartılı olursa olsun, ortadan kaldırılamaz, 'ben'den ayrı olarak düşünülemez'. İkinci Meditasyon'da kendisine atfedilen başka niteliklerin de olabileceğini, fakat neyin şüphe edilemeyeceği hususunda kendisini sınırladığında, 'düşünen bir şey' kavramıyla baş başa kaldığını ifade etmiştir. İşte, tam da bu noktada, filozof 'düşünen şey' olarak kendisini 'akıl, zihin, idrak, bilinç' olarak tanımlar.<sup>61</sup> Bu sebeple, 'Düşünüyorum, o halde varım' akıl yürütmesinin geçerliliği, meditasyonunun düşünüyor olmasından şüphe etmesinin kendi kendini çürütüyor olması gerçekliğine dayanır, çünkü şüphe etmek de düşüncenin bir modudur. Diğer bir ifadeyle, insan istisnasız her şeyden şüphe duysa bile, şüphe etmekte olduğundan asla şüphe duyamaz. Çünkü şüphe ederken, şüphe diye bir şeyin var olduğunu, dolayısıyla şüphe eden, yani düşünen bir 'benliği'nin varoluşunu kendi kendini doğrulayan apaçık bir gerçeklik olarak tanır ve yaşar. Bu mantıksal bir çıkarım sonucu değil, aksine doğal aklın sezgisel olarak bizzat yaşayarak ulaştığı apaçık bir gerçekliktir. Fakat diğer taraftan 'düşünce' kavramı Kartezyen felsefesinde, geniş anlamıyla, tüm bilinç aktivitelerini kapsayacak şekilde kullanılır: 'Fakat ben neyim? 'Düşünen bir şey. O nedir? Şüphe eden, anlayan, doğrulayan, reddeden, irade eden, irade etmeyen ve aynı zamanda imgeleyen ve duysal algılara sahip olan bir şeydir.'<sup>62</sup> Görüldüğü gibi bu liste sadece şüphe etme, anlama gibi zihinsel faaliyetleri değil, aynı zamanda 'irade etme', 'irade etmeme', 'tasdik etme' ve 'inkâr etme' gibi iradî faaliyetleri de içermektedir. Burada düşüncenin etkin modu (irade) ile edilgin modu (düşünme ve anlama) birbirinden ayrılmıştır. Ayrıca

<sup>59</sup> Spinoza, *Ethics*, trans. R. H. M. Elwes (1883), MTSU Philosophy Web Works Hypertext Edition, 1997, I, ön. 6 ve 7.

<sup>60</sup> C. I. Gerhardt (ed.), *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibnz*, IV. 432; p.18.

<sup>61</sup> Descartes: (AT VII. 27; CSM II. 18).

<sup>62</sup> Descartes: (AT VII. 28; CSM II. 19).

listeye 'düşüncenin karışık modları' olarak nitelenen (ruh-beden birliğini gerektiren) imgeleme ve duyulmama yetileri de iliştilmiştir.

'Düşünüyorum, o halde varım' ya da '*Cogito ergo sum*' önermesi bundan sonra bütün bilgilerin kendisinden türetileceği bir kaynak olacaktır. Bu ilke artık bilincin bize doğrudan doğruya verilen bir gerçeklik olduğunu kanıtlamıştır. Ancak bilincin varlığı kanıtlanmış olsa bile bu gerçeğin bütünü değil, sadece bir parçasıdır. Bu nedenle filozof Üçüncü Meditasyon'da yine açıklık ve seçiklik ölçütünü kullanarak öznel bilincinin krallığından kurtulmaya ve yeni doğrular bulmaya girişir. Sübjektif bilincinin içe dönük dünyasından kurtulabilmek için tekrar kendi bilincinden, kendi bilinç içeriklerinden ya da bilincinin içinde keşfettiği düşünceleri inceleyerek ilerler. Zihninde mevcut olan açık ve seçik fikirlerin bir araştırmasını yaptığında, bunlardan ilk ve en önemlisinin Tanrı fikri, yetkinlik ya da mükemmellik düşüncesidir. 'Tanrı, beni ve başka varolan her şeyi yaratan, her gücü yeten, her şeyi bilen, değişmez, ebedî ve ezeli, sonsuz ve sınırsız bir tözdür.'<sup>63</sup> Diğer bir ifadeyle, yaratılmamış, ebedî ve ezeli, sonsuz ve sınırsız olan Tanrı, var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, fakat başka her şeyin yaratılışı ve varoluşu ona bağlı bulunan zorunlu bir varlıktır. Tanrı, varlığına ilişkin olarak doğuştan bilgisine sahip olduğumuz en yetkin tözdür. Zihnimizde varolan 'en yetkin varlık', 'en gerçek varlık' ya da 'Tanrı fikri veya kavramı' bize ne algıladığımız nesnelere gelmiş olabilir ne de böyle bir kavramı biz kendimiz yaratmış olabiliriz. Çünkü doğal dünyada sonsuz yetkin olan bir şeyle karşılaşmadığımız gibi, bunlara dayanarak elde ettiğimiz düşünceler de açık ve seçik değildir. Kusurlu ve eksik bir varlık olarak böyle bir düşünceyi insanın kendisi de yaratamayacağına göre, insan zihnindeki yetkinlik (mükemmellik, sonsuz varlık, ya da Tanrı) düşüncesini ona kendisi de yetkin olan bir varlık tarafından vermiştir. Bu yetkin ve mükemmel varlık, Tanrı'dır.<sup>64</sup> Bu düşünceyi Tanrı insan zihnine yerleştirmiş ise, nedenin kendisi de etki (eser) kadar gerçekliğe sahip olduğundan, bundan Tanrı'nın varolduğu gerçekliği netice olarak çıkar.

Descartes'in burada Tanrı'nın varoluşuyla ilgili ortaya koyduğu akıl yürütme yaygın olarak 'patent ya da damga kanıtı' (*trademark argument*) olarak bilinir. Söz konusu akıl yürütme, filozofun kendi tabiriyle *doğal akılla apaçık kavranabilen*, bir prensibe dayanır; 'Etkide (eserde) olan en azından nedende de olmalıdır' veyahut daha sonra da formüleştirildiği gibi, '*başlangıçta nedende benzer ya da yüksek formda olmayan sonuçta da yoktur*'.<sup>65</sup> Bu nedenle, örneğin, bir taşta var olan bütün gerçeklik bir şekilde taşın nedeninde de mevcut olmalıdır.<sup>66</sup> 'Nedensel yeterlilik prensibi' olarak adlandırabileceğimiz bu ilkeyi Descartes sadece taş gibi sıradan etkilere (sonuçlara) değil, aynı zamanda onların 'objektif gerçekliği' ya da onların 'temsili içeriği' olarak düşünülen

<sup>63</sup> Descartes: (AT VII. 45; CSM II. 31).

<sup>64</sup> J. Cottingham, *The Rationalists*, 78.

<sup>65</sup> Diğer bir ifadeyle, 'Nedende en azından etkide olduğu kadar olmalıdır' veya 'etkide (eserde), daha önce nedende var olmayan hiç bir şey yoktur'. Descartes: (AT VII. 135; CSM II. 97).

<sup>66</sup> Descartes: (AT VII. 41; CSM II. 28).



zihindeki fikir (idea) veya kavramlarına da uygulanabilir bir prensip olarak kabul eder.<sup>67</sup> O bu hususta şöyle der:

Eğer benim Tanrı fikrimin neyi temsil ettiğini ya da içerdiğini incelersem, onun sonsuz, sınırsız, her şeye gücü yeten bir töz olduğunu görürüm. Nedensel yeterlilik ilkesine göre, düşüncemin içinde mevcut olan çeşitli mükemmellikler, söz konusu düşünceye neden olan şeyde de mevcut olası gerektiğini bulurum. Benim kendimin bu düşüncenin nedeni olamam mümkün değildir, çünkü eksikliğimi (örneğin, pek çok konu hakkında cehaletimi) bildiğimden dolayı, kesinlikle sonsuz veya sınırsız bir varlık değilim. Sonsuz töz fikri ya da kavramı, gerçekten kendisi de sonsuz olan bir töz tarafından türetilmediği sürece, benim sınırlı bir varlık (töz) olarak bu fikre sahip olmam mümkün değildir.<sup>68</sup>

Bu nedenle, sonsuz töz, yani Tanrı zorunlu olarak vardır.<sup>69</sup> Bu kanıtta Tanrı'nın varlığı, meditasyonunun zihninde var olan bir Tanrı ideasından netice olarak çıkarılır. Burada meditasyoncu bilhassa, hiçten ancak hiç çıkar ya da hiçten hiçbir şey gelmez ilkesi gereğince, kendisinde varolan her bir fikrin (idea ya da kavramın) içeriğinin de bir nedeni olması gerektiğini düşünmektedir. Üçüncü Meditasyon'da da ifade ettiği gibi, 'eğer biz bir idea ya da kavramın onun nedeninde olmayan bir şeyi içerdiğini düşünürsek, o buna yoktan sahip olmuş demektir, fakat varlık modu - bir fikir yolu ile bir şeyin zihinde *temsili* veya *objektif* olarak bulunması - kesinlikle bir hiç değildir ve bu nedenle o hiçten ya da yoktan gelmiş olamaz.'<sup>70</sup> Zihinde var olan idealardan çoğunun içeriği, rahatlıkla insanın kendi doğasına bağlı olarak açıklanabilir. Dış dünya ile sürekli etkileşim halinde olan insan duyumlama yoluyla kendinde idealar oluşturabilir. Bunların kaynağı hem dış dünya hem de insanın kendi doğasıdır. Bir de bundan başka insanın imgelem yetisiyle meydana getirdiği ideaları vardır ki bunların çoğu yalnızca kurgudur. Hayal gücü duyular yoluyla elde edilen izlenimleri ya da gereçleri serbest olarak işleyen bir yetidir. Demek ki, her iki grup ideaların kaynağı duyumlardır ve bu nedenle karanlık ve bulanıktırlar. Fakat ruhun kendisinden devşirdiği ideaların durumu çok farklıdır. Onlar açık, seçik, a priori'dirler. Bu noktada Descartes'in şu ifadeleri gerçekten dikkat çekicidir: 'Bana üstün bir Tanrı, sonsuz, sınırsız, değişmez, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, bütün şeylerin yaratıcısı' anlayış ya da kavrayışını veren ideanın durumu oldukça farklıdır. Çünkü, 'üzerine düşüncemi dikkatlice yoğunlaştırdığım bütün bu nitelikler öyledir ki, onların benden kaynaklanıyor olmaları daha az ihtimali görünüyor'. Öyleyse, zihinde var olan bir Tanrı ideasının nedeni olarak, bütün bu niteliklere gerçekten sahip olan gerçek bir varlık olmalıdır. Tıpkı bir '*ustanın marka ya da damgasının eseri üzerine basılması gibi*, Tanrı beni yaratırken bu ideayı

<sup>67</sup> Skolastik bir terim olan objektif realite veya gerçeklik (*realitas objectiva*) kavramı, Kartezyen felsefede, modern kullanımından farklı olarak, dış dünyanın bir özelliğine değil, zihindeki bir düşünce veya idea tarafından temsil edilen özelliklere işaret eder. Descartes: (AT VII. 41; CSM II. 28-9).

<sup>68</sup> Descartes: (AT VII. 45; CSM II. 31).

<sup>69</sup> J. Cottingham, *The Rationalists*, 79.

<sup>70</sup> Descartes: (AT VII. 41; CSM II 29).

baña yerleştirmiş olmalıdır.<sup>71</sup> Bu akıl yürütmeden de anlaşılıyor ki, zihnimizdeki Tanrı fikri yalnızca gerçek varlık olarak Tanrı'ya aittir.

Söz konusu akıl yürütmede 'Ben yetkin bir varlığın ideasına sahibim' öncülü meditationsonunun kendi eksikliğini gözlemlemesinden çıkartılır: 'karşılaştırma yoluyla kendi kusurlarımı tanımamı sağlayan daha yetkin bir varlığın ideası bende olmadan, kuşku duyduğumu veya arzu ettiğimi, yani bende bir şeylerin eksik olduğunu nasıl anlayabilirim?'<sup>72</sup> Aslında Descartes burada hem mantık hem de terminoloji olarak geleneksel Skolastik düşünce çizgisini yakından takip etmektedir. Kökleri Platon'a kadar uzanan bu tür akıl yürütmenin neredeyse benzerini daha önce Ortaçağ filozofları kullanmışlardır. Örneğin, 'Anlayabilmek için, inanıyorum' anlayışıyla felsefeyi dine tâbî kılmış olan Aziz Augustinus, söz konusu düşünceyi şöyle ifade etmiştir: 'bizde yetkin bir iyilik ya da Tanrı fikri olmadan, karşılaştırmalı yargılarda bulunma yeteneğinin varolması mümkün değildir'.<sup>73</sup>

Patent kanıtı esasında Skolastik Tanrı öğretisinde de mevcut olan iki temel öğretiye dayanır. Bunlardan birisi, 'nedenin alt düzeyde olmaması', yani daha mükemmelin nedeni daha az mükemmel olamaz' ilkesidir. Bu ilke gereğince *Yöntem Üzerine Konuşma* adlı eserinde Descartes şunları dile getirir: 'benden daha mükemmel olan bir şeyi düşünme kabiliyetinin gerçekten de daha mükemmel bir doğaya sahip olandan gelmesi gerektiğini gayet açık bir şekilde kavradım'.<sup>74</sup> Aslında bu ilke, filozofa göre, 'yokluk yokluktan gelir' ilkesinin farklı bir versiyonudur. Daha yetkin ya da mükemmel olan bir şeyin, daha az mükemmel olan bir şeyden geldiğini kabul etmek, tıpkı bir şeyin yokluktan meydana geldiğini kabul etmek kadar çelişik bir durumdur. Gerçekten Descartes'in istediği şey 'her şeyin bir nedeni olmalıdır' (nedensellik) ilkesinin çok daha ötesine geçmektir. İkincisi ise Kartezyen kanıtlama gerçek dünya için bile oldukça problematik olan nedensellik ilkesini düşünce dünyasına da uygulanmasını ister. Diğer bir ifadeyle, gerçek dünyada işleyen nedensel zorlamalar düşünce içeriklerimizin dünyasına da uygulamak için transfer edilebilir. Descartes, patent ya da damga kanıtında uyguladığı gibi bu ona göre mümkündür. Fakat, söz konusu ilkenin düşünce dünyasına transfer edilmesi gerektiği fikri oldukça ilginçtir. Filozofun bu anlayışı çağdaşlarını bile hayrete düşürmüştür. İlk İtirazlar'da Tommasocu eleştirilerin yorumlarında, 'bir nedenin, bazı gerçek ve fiili etki sağladığı; fakat gerçekte fiili olarak var olmayan bir ideanın ise hiçbir şey üzerinde etki yapamayacağı ve bu nedenle de herhangi bir gerçek nedensel etki kabul edemeyeceği' dile getirilse de, Descartes tıpkı gerçekliğin diğer yanlarında olduğu gibi, bir ideanın tasarımsal içeriğinin de nedensel açıklamaya gereksinim duyduğunu konusunda ısrar etmiştir.

<sup>71</sup> Descartes:(AT VII. 40, 45,51; CSM II. 28, 31, 35).

<sup>72</sup> Descartes: (AT VII. 45; CSM II. 31).

<sup>73</sup> Augustine, *De Trinitate*, in *Patrologiae Cursus Completus Series Completa*, ed J. P.Migne, Paris, 1844-55, VIII. Kitap, 3. Bölüm, 4. Kısım. Ortaçağ felsefesi ve bu felsefenin Descartes üzerindeki etkileri Gilson'un paha biçilmez eserinde ele alınmıştır. Bunun için bkz. E. Gilson, *Index Scolastico-Cartesien* (Paris: Alcan 1913; 2<sup>nd</sup> ed., Paris: Vrin; 1979).

<sup>74</sup> Descartes: (AT VI. 34, CSM I. 128).

Descartes'in Patent ya da Damga kanıtında iki farklı evrenin olduğuna dikkat etmek gerekir; bunlardan birincisinde filozof, bizim Tanrı fikrimizin ancak Tanrı'yı böyle bir fikrin nedeni varsayarak açıklanabileceğini düşünürken, ikincisinde ise daha da ileri giderek 'gerçekten böyle bir ideaya sahip olan ben'in, söz konusu yetkin bir varlık olmadan nasıl varolabileceğini incelemek' olduğunu ifade eder. İkinci aşamada ulaşılan sonuç: 'Benim var olmam (düşünen Ben'in varolması) ve bende yetkin bir varlığın (Tanrı'nın) ideasının bulunması gerçekliği, Tanrı'nın var oluşunun çok açık ve kesin bir delilidir.'<sup>75</sup> Her iki yorum da sonlu ve yetkinlikten münezze bir zihnin, sonsuz ve yetkin olan bir varlığın fikrine nasıl sahip olduğunu açıklama gereğine dayanır.<sup>76</sup> Tüm yetkinliklerin toplamı olarak Tanrı kavramı, Descartes'in hem ontolojik hem de patent kanıtında çok önemli bir yer teşkil eder. Yetkinlikten yoksun insan zihni, tüm yetkinlikleri kendisinde barındıran bu ideayı kendisi de sonsuz yetkinliğe sahip olan bir varlıktan almıştır. Yetkinliğe işaret eden her şey yalnızca Tanrı ideasında toplanmıştır. Tanrı'nın varlığının nedensel kanıtlanması yetkinlik niteliğinden yoksun zihinde mevcut olan bir Tanrı ideası aracılığı ile yapılır. Tanrı ideası açıklık ve seçiklik özelliğine sahip bir kavramdır. Zihin tarafından açık ve seçik olarak algılanan her şey gerçek ve doğrudur. Artık bundan sonra, insan zihninin güvenilirliği en yüksek derecede yetkin olan ve artık aldatmaktan zevk duymayan bir Tanrı kavramı ile mümkündür<sup>77</sup>

Kartezyen akıl yürütmenin kendine özgü ilginç yanları olsa da, tartışılabilir noktaları elbette vardır. Gerçek Hıristiyan felsefesi olarak gördüğü Augustinus ve Descartes felsefelerine gönülden bağlanan Nicole Malebranche (1638-1715), Tanrı ideasını temel alan delillere karşı oldukça ilginç ve biraz da kararsız bir tutum sergilemiştir. Bir taraftan, Tanrı'nın var oluş delillerinin (en güzel, en büyük ve en gerçek varlık fikrini içeren delillerinin) bizde sonsuzluk fikrini uyandırdığını söylerken, diğer taraftan Tanrı'yı bilmek için herhangi bir aracı temsili düşünce veya ideaya ihtiyacımız olmadığını hususunda ısrar eder.<sup>78</sup> Diğer bir ifadeyle, Malebranche'a göre, biz Tanrı'yı Descartes'in iddia ettiği gibi temsili bir idea vasıtasıyla değil, ancak aracısız bir şekilde görür ve kavrarız. Tanrı'yı kavradığımız veya Tanrı bilincine vardığımız zaman, O'nun kendisiyle direk olarak birleşir, yani Tanrısal varlığa katılır ve ondan pay alırız. Sezgi (*intuition*) bize açık ve seçik olarak öncelikle Tanrı'yı ve daha sonra da onunla birlikte kendimizi ve diğer şeyleri kavratır. Tanrı'yı bilmek hem kendi bilincimizi bilmek hem de diğer varlıkların bilincine varmak demektir. Malebranche, Descartes'in aksine, yaratılmış sonlu ve mükemmellikten yoksun bir varlığın sonsuzu temsil etmesinin imkânsız olduğu noktasında itiraz eder. Ona göre, esas olan zihinde var olan temsili idea aracılığıyla değil, direk olarak Tanrı'yı bilmek ve O'nunla bütünleşmektir. Tabii bu mistik bir deneyimi gerektiren çok özel bir olgudur. Bu konuda daha önce Dördüncü İtiraz'larda (1641) Descartes'in kanıtını eleştiren Antoine Arnould, yaklaşık kırk yıl sonra *Doğru ve Yanlış Düşünceler* adlı eserinde Malebranche'a karşı ciddi bir eleştiri başlatmıştır.

<sup>75</sup> Descartes: (AT VII. 51; CSM II. 35).

<sup>76</sup> Cottingham. *A Descartes Dictionary*, p. 166.

<sup>77</sup> Descartes: (AT VII. 46; CSM II. 32) ve (AT VII. 62; CSM II. 43).

<sup>78</sup> J. Cottingham, *The Rationalists*, 79.

Malebranche'ın 'sonlu olan ruhumuzun sonsuz bir şeyi temsil edemeyeceği' fikrine karşı 'duyumlarımız ne kadar sonlu olursa olsunlar, bazılarının sonsuz temsil eden şeyler olarak anlaşılması gerektiğini' ifade etmiştir.<sup>79</sup>

Tanrı düşüncesinin statüsüyle ilgili Arnauld ve Malebranche arasındaki oldukça karmaşık süregelen tartışmanın ayrıntılarını burada değerlendirmek mümkün değildir. Ama tartışmanın iki genel yönünün altını çizmekte fayda vardır. Bunlardan birincisi, tartışma bugün için önemini kaybetmiş görünse de, Descartes'in Tanrı'nın varlığına dair ileri sürdüğü akıl yürütmeler, 17. yüzyılda onun matematik, fizik ya da psikolojisinden daha büyük ilgi ve yankı uyandırmıştır. Ayrıca burada şunu hatırlatmak gerekir ki, Descartes'in Tanrı'nın varlığını kanıtlama mücadelesi din felsefesine özgü bağımsız bir problemi temellendirme çabası olarak değerlendirilmemelidir. Tam aksine, Kartezyen felsefesinde, Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabası bütünüyle metafiziksel bir sorundur, çünkü böyle bir dayanak olmadan tüm Kartezyen strateji baştan aşağı çöker. Diğer bir ifadeyle, mükemmel ve doğrunun kaynağı olan bir Yaratıcı'nın varlığına dair yeterli delil olmadan, şüphenin öznel dünyasından kurtulmak ve nesnel bilginin güvenilir sistemini tesis etmek mümkün değildir. Öyleyse, Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabası Kartezyen stratejinin bir parçasıdır.<sup>80</sup>

Malebranche-Arnauld tartışmasının ikinci önemli özelliği ise Kartezyen metafiziğin yalın doğası üzerine duyulan kuşku. Descartes'in kendisi, kanıtlarının çok basit, önyargı, karmaşa, belirsizliklerden arınmış olduğunu ve sağduyu sahibi dikkatli herhangi bir kişi tarafından kolaylıkla anlaşılabilir nitelikte olduğunu iddia etmiştir.<sup>81</sup> Fakat, Malebranche ve Arnauld arasındaki çekişme, Descartes'in kullanmış olduğu basit bir 'düşünce' (idea) kavramının bile ne kadar çok problemliliğini gösterir. Hatta 1640'larda Descartes'in kendisi bile bu terimin ne anlama geldiğini açıklamakta zorlanmış. Ünlü İngiliz ampiristlerinden Thomas Hobbes'ta idea veya ide terimi, insan zihninden bağımsız nesnelere duyulan organları üzerindeki etkisinin bir sonucu olarak beyinde ya da merkezi sinir sistemi aracılığıyla ortaya çıkan görünüş, suret veya izlenim anlamı taşımıştır. Dolayısıyla, Üçüncü İtirazlar'da, Hobbes bu terimi bir çeşit basit zihinsel *izlenime* işaret eden bir şey olarak düşünmüş olsa da, Descartes bu öneriye öyle sıcak bakmamıştır.<sup>82</sup> Ama, basit bir zihinsel *izlenim* değilse, bir düşünce (*idea*) nedir? Arnauld'un dile getirdiği gibi o sadece bir 'algının modalitesi', yani 'düşüncenin bir modu' mudur? Ya da Descartes ve Malebranche'ın düşündüğü gibi orta seviyede bir çeşit zihinsel öz müdür? Bir ideanın bir objeyi temsil etmesi tam olarak ne demektir? Aslında bütün bu çekişmeler Kartezyen projede, bilgi arayış süreci içinde meditasyonunun yaşadığı zihinsel süreç ve faaliyetlerin şüphe götürmez bir açıklıkla tanımlanmasının ne kadar zor olduğunu gösterir.<sup>83</sup> Gerçekten de, felsefi kavramların belki de anlamca en tartışmalı ve şüpheli olanlarından biri de 'idea' terimidir. Örneğin, Platon ve

<sup>79</sup> Arnauld, *True and False Ideas*, ch. XXVI; J. Cottingham, *The Rationalists*, s. 80.

<sup>80</sup> J. Cottingham, *The Rationalists*, s. 79-80.

<sup>81</sup> Descartes: (AT X. 502; CSM II. 403).

<sup>82</sup> Descartes: (AT VII. 179; CSM II. 126).

<sup>83</sup> J. Cottingham, *The Rationalists*, s. 81.

takipçilerinde, 'idea', 'idealar', 'formlar' ya da 'tümeller duyumlarımızla algıladığımız sıradan nesnelere ve onları bilen insanın zihninde dışında bağımsızca var olan ezeli-ebedi gerçeklikler iken, Aristoteles'de idealar veya formlar nesnelere dolayısıyla insan zihninde var olan soyut gerçeklikler olarak düşünülmüştür. Hume'da ideler, izlenimlerin soluk kopyaları iken, Descartes'da insan zihninin dolaylımsız olarak düşündüğü veya kavradığı her şey anlamına gelmiştir.

Eğer şimdi Descartes'in Tanrı fikrinden hareketle Tanrı'nın varlığını ispatlamasıyla ilgili daha özel problemlere dönersek, bunlardan en zoru belki de nedensel yeterlilik ilkesidir. Filozofun 'daha önceden sebepte var olmayan bir şey, sonuçta da hiçbir şekilde bulunamaz' ilkesi aslında kuşaktan kuşağa geçen zorunluluk ilkesinin bir versiyonu gibi görünür. Descartes'in bu görüşü, George Berkeley'in 'Hiçbir şey kendinde olmayan bir şeyi başkasına veremez' şeklindeki aksiyomuna daha yakındır. Eskiden beri bilinen bu ilkeyi filozoflar farklı şekillerde formüle etmelerine rağmen, verilmek istenen mesaj hep aynı olmuştur, yani neden ve etki arasında zorunlu bir bağ vardır. Fakat, böyle bir tez 'ortaya çıkan' özelliklerin olasılığını inkâr görür. Örneğin, iki farklı madde birleştiği zaman ortaya çıkan özellikler, daha önceden onun hiçbir bileşiminde bulunmayabilir. Descartes, bir etkide bulunan özelliklerin daima ya tam (aynı şekilde) ya da daha yüksek bir derecede (formda) nedende de bulunması gerektiği hususunda ısrar etse de, söz konusu ilkenin geçerliliği filozoflar arasında tartışma konusu olmuştur. Descartes, başka bir yerde neden-etki ilişkisini daha genel bir şekilde formüle kabul eder: 'Etki neden gibidir'.<sup>84</sup> Burada genel olarak ifade ettiği bu ilke, Descartes'in neden ve etki (eser) arasında anlaşılabilir mantıksal bir ilişki kavramına sıkı sıkıya bağlılığını gösterir.<sup>85</sup> Eğer bir etki herhangi bir özelliğe sahipse, bu özellik bir hiçten ortaya çıkmış değil, aksine söz konusu özellik ya aynı şekilde ya da daha yüksek formda nedende de mevcut olmalıdır.<sup>86</sup> Bu da, nedensel ilişkilerin, Hume'un daha sonra iddia ettiği gibi, olayların aynı zamanda tekrarına veya ardışıklığına indirgenemeyeceği anlamına gelir. Aksine, neden ve etki arasında, paylaşılan özellikler bakımından, zorunlu bir ilişki olmalıdır.

Descartes keşfinin henüz bu aşamasında fiziksel evren hakkında hükümler vermeye hazır değildir. Önce kendisinin düşünen bir töz olduğunun ve şimdi ikinci olarak da onu yaratan ve ona tıpkı bir sanatkarın işaretini kendi çalışması üzerine damgalanması gibi kendine ait fikri onun zihnine yerleştiren her şeye gücü yeten tözün, yani Tanrı'nın bilincindedir.<sup>87</sup> Ama Descartes yolunda ilerlerken kendisine ve Tanrı'ya ek olarak, bir de kendi içerisinde 'yer kaplayan, fiziksel töz' ya da uzunluk, genişlik ve derinlik halinde karakterize edilebilen ve uzayda yer kaplayan bir madde veya cisim düşüncesini bulur.<sup>88</sup> Birinci Meditasyon'un abartılı kuşkuları tüm dış dünyanın bir 'kuruntu' olma

<sup>84</sup> *Descartes's Conversation with Burman*, trans. with introduction and commentary J. Cottingham Oxford: Clarendon, 1976: (AT V 156;C 17)

<sup>85</sup> J. Cottingham, *The Rationalists*, s. 81.

<sup>86</sup> Descartes: (AT VII. 135; CSM II. 97).

<sup>87</sup> Descartes: (AT VII. 51; CSM II. 35).

<sup>88</sup> Descartes: (AT V. 43; CSM II. 30).

ihtimalini arttırmıştı. Bu nedenle, bir düşüncenin varlığı bu düşünceye karşılık gelen herhangi bir şeyin gerçekte var olduğunu garanti edemezdi. Fakat bu durum, gerçekliğin yegâne kaynağı ve kendisini sistematik olarak aldatmayan mükemmel bir Tanrı'nın varlığını kanıtlayınca radikal bir şekilde değişmiştir. İşte böyle bir kesinlik temeli üzerinde fiziksel objelerle ilgili fikirlerinin direk olarak dış nesnelere geldiğine inanabilirdi. Filozof, Altıncı Meditasyon'da gerçekten dış dünyanın var olduğunu ve söz konusu dünyanın pek çok karışık ve yanıltıcı izlenimlerine sahip olmamıza rağmen, en azından kendimizi maddi tözün açık ve seçik düşünceleriyle, yani pür matematiğin konuları içinde gözlemlenen genel terimlerle sınırladığımız zaman, fiziksel bir teoriye sahip olmak mümkündür.<sup>89</sup>

*Meditasyonlar*'ın sonunda, Descartes üç türlü tözün varlığını kabul etmiştir: öncelikle kendisi ya da düşünen töz (*res cogitans*), ikinci olarak Tanrı veya kendisini yaratan sonsuz töz ve üçüncü olarak da madde ya da yer kaplayan töz (*res extensa*). Teknik (resmi akademik dilden) uzak yazılan *Meditasyonlar*'da, Descartes töz kavramını açmak için pek uğraşmaz. Hatta mümkün olduğunca Latince '*substantia*' terimi yerine, sık sık *res cogitans* (düşünen şey) ve *res extensa* (yayılmı olan şey) kavramlarını kullanmayı tercih eder.<sup>90</sup> Fakat, akademik bir kitap olarak tasarlanan *Felsefe'nin İlkeleri*'nde, Descartes'in daha çok detaya girdiğini görüyoruz. Skolâstik düşünceden hareketle, töz kavramının 'kendi varoluşu için başka herhangi bir şeye bağlı olmayan' bir şeyi ifade ettiğini iddia eder. Bu *birincil* anlamdaki töz tanımlamasına en uygun düşen varlık Tanrı'dır. Çünkü, O'nun varlığı kendi dışında herhangi bir şeye bağlı değildir. Tanrı, mutlak kudret sahibi ve irade eden yegâne faildir. Bütün varlığın nihaî, en yüksek ve biricik nedenidir. Yetkin bir varlık olarak Tanrı'nın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. O her şeydir, ama var oluşu için hiçbir şeye ihtiyaç duymazdır. Ancak yaratılmış şeyler *ikincil* anlamda töz olarak düşünülebilir. Başka bir şey dolayısıyla varolabilen niteliklerin aksine, yaratılmış tözler (ör. ruh ve beden) kendi özleri gereği, onların varoluşlarını her an mümkün kılan Tanrı desteği sayesinde, kendi başlarına varolabilme yetkinliğine sahiptirler.<sup>91</sup> Bu yetkinlik onlara Tanrı tarafından verilmiştir. Bundan dolayı, yaratılmış tözler başlangıçta kendilerine yüklenen yasalar bağlamında varoluşlarını (Tanrı hariç) herhangi bir şeye bağlı olmaksızın devam ettirebilecek güce sahiptirler. Bu ise her şeyi her yerde ve her an yaratmakta olan sürekli Tanrı desteği ile mümkündür. Descartes, yaratılmış tözle ilgili olarak, iki açık ve seçik fikre sahip olabileceğimizi ifade eder: onlardan biri düşünen töz, diğeri ise yer kaplayan tözdür. Yer

<sup>89</sup> J. Cottingham, *The Rationalists*, s. 82.

<sup>90</sup> Descartes: (AT VII. 78; CSM II. 54). Latince *res-cogitans* ve *res-extensa* kavramları Descartes tarafından 'düşünen şey' ve 'uzamli şey'e karşılık olarak kullanılır. *Meditasyonlar* ve *İlkeler*'de bahsi geçen Latince *corpus* terimi ise değişik metinlerde farklı şeylere karşılık gelecek bir biçimde kullanılmıştır: 1) 'genel anlamda cisim' ya da 'madde' veya 'cisimsel töz': uçsuz bucaksız fiziksel evreni kaplayan üç boyutlu malzeme veya uzamsal şey, 2) gündelik anlamda 'sıradan objeler', ör. taş, ağaç, insan gibi, 3) 'insan bedeni'. Sırasıyla bkz, Descartes: (AT VIII. 42; CSM I. 224), (AT VIII. 52,57; CSM I. 232), (AT VII. 86; CSM II. 59).

<sup>91</sup> J. Cottingham, *The Rationalists*, s. 83.

kaplama ve düşünce sırasıyla ruh ve cismin öz nitelikleridir. Bu hususu filozof, *Felsefe'nin İlkeleri*'nde şöyle dile getirir:

Her bir töz kendi doğasını veya özünü oluşturan bir temel özelliğe sahiptir ki, onun bütün diğer özellikleri ona atfedilir. Böylece, derinlik, genişlik ve uzunlukta yayılım maddi tözün doğasını oluştururken, düşünce de düşünen tözün doğasını, yani özünü oluşturur. Maddeye atfedilebilecek her şey yayılımı (uzamı) gerektirir ve yalnızca yayılımı olan bir şeyin modudur; ve benzer şekilde zihnimizde her ne bulursak bulalım, bu düşüncenin değişik modlarından yalnızca biridir.<sup>92</sup>

İşte tam bu noktada Descartes'in ikici (düalist) töz teorisi ile karşı karşıya geliyoruz. Çünkü, yukarıdaki parçadan da anlaşılacağı gibi, varlıklarda bulduğumuz veya onlara yüklediğimiz bütün nitelikler ya düşün şeyin ya da yayılımı olan şeyin değişik modları veya modifikasyonlarına indirgenebilir.

### 3. Tinsel ve Maddesel Töz Arasındaki Uyumsuzluk

Ontolojide zihin ve beden gibi yalnızca iki tür tözün var olduğunu savunan düşünürlerden biri de hiç şüphesiz Descartes'dır. O buna paralel olarak psikolojisinde insanı, temel nitelikleri 'düşünme' ve 'yer kaplama' olan iki farklı cevherin, ruh ve beden, birliği olarak kabul etmiştir. Bilinçli olan ruh yer kaplamaz, yer kaplayan maddenin de bilinci yoktur. Her iki cevher de birbirleriyle bağdaşmayan, bütünüyle farklı niteliklere sahip olan gerçekliklerdir. Beden, mekanik yasalarla işleyen fiziksel evrendeki tüm şeyler ya da nesnelere gibi, maddi dünyanın bir parçasıdır. Tıpkı yaşayan bitkiler ve hayvanlar gibi canlı beden de maddidir, bu bakımdan o da maddenin hareketi yasalarına tâbi olarak işler. Vücudu hareket ettiren ve yöneten kuvvet yine onun kendi yaratılışında mevcuttur. 16 Nisan 1648'de Descartes *Burman ile Konuşmalar*'da bu konudaki görüşünü şöyle dile getirir: "Tanrı bedenimizi bir makine gibi yaratmıştır ve O onun daima kendi kanunlarına göre işleyen evrensel bir makine gibi hareket etmesini istemiştir."<sup>93</sup> Bu ifadeler gösteriyor ki, Descartes için, canlı insan bedenleri, yaşayan bitki ve hayvanlarla birlikte, ruhsuz makinelerdir. Beden mekanizmasının düzen ve işleyişini Tanrı'nın kendisi düşünmüş ve kendi özgür iradesiyle belirlemiştir.

Öte yandan, öz-niteliği düşünme, geniş anlamıyla bilinç olan ruhun veya zihnin işleyişi, tinsel bir töz olarak, beden yapısı ve işleyişinden tamamıyla farklıdır. Burada şunu belirtmek gerekir ki, Kartezyen zihin felsefesinde 'zihin' (Latince *mens*, Fransızca *esprit*) ya da 'ruh' (Lat. *Anima*, Fr. *Âme*) kavramı *düşünen* 'ben'e işaret etmek için kullanılmıştır. Burada düşünce (Fr. *La pensée*, Lat. *Cogitation*) bir zihnin veya 'düşünen tözün' tanımlayıcı öz-niteliğidir. Bazen Descartes'ın 'düşünce' kavramını daha dar entellektualistik bir anlamda kullandığını görmekteyiz. Bu bağlamda düşünen şey 'akıl, zihin, idrak, bilinç, ben' olarak tanımlanır.<sup>94</sup> Buna göre ben ya da ruh, düşünen, basit, bölünemez ve ölümsüz bir tözdür.

Descartes, doğa ya da yapıları temelden karşıt olan iki ayrı tözün, yani düşünen

<sup>92</sup> Descartes: (AT VIII.A. 25; CSM I. 210).

<sup>93</sup> Descartes: (AT 163-4; CSMK III. 346).

<sup>94</sup> Descartes: (AT VII. 27; CSM II. 18).

töz'ün (*res cogitans*) ve uzamsal töz'ün (*res extensa*) gerçekten varolduğunu konusunda taviz vermez. Altıncı Meditasyon'da da ifade ettiği gibi, söz konusu tözlerin öz nitelikleri, yani 'düşünce' ve 'uzam' karşılıklı olarak birbiriyle uyumsuz olan niteliklerdir. Yani, uzamsal olan bir şey düşünemez ve düşünen bir şey de uzamsal olamaz. Her bir tözün, onu her ne ise o şey yapan bir özü olmalıdır. Buna göre, ruhun özü 'düşünme', maddenin özü ise yer kaplama' veya 'uzam'dır. Fizikî ya da maddî gerçekliğin özsel niteliklerinin tamamıyla geometrik nitelikte olduğuna dikkati çeken filozof, maddeyi özellikle bölünebilir bir şey olarak düşünmüştür. Buna karşılık zihnin mekânsal ya da geometrik özellikleri olmaması nedeniyle onu bölünemez bir şey olarak kabul etmiştir. Böylece, metafiziksel düalizm evrende iki farklı gerçekliği kabul etmiştir; bir taraftan salt zaman ve mekân içinde yayılımıyla farklılaşan ve mekanik yasalara göre hareket eden madde, diğer taraftan ise iradî ve düşünsel eylemde bulunan ruh veya akıl.<sup>95</sup>

Ancak, ontolojik açıdan ikicilik veya düalizm kavramı bazen yanıltıcı olabilir. Özellikle fiziksel evren söz konusu olduğunda zaman neyin töz olarak adlandırılabilirliği hususunda Descartes monist ya da birinci bir yaklaşıma sahipken, zihinler söz konusu olduğunda ise plüralist ya da çokçu bir anlayışı benimser. Aristoteles evrende bireysel tözlerin çokluğunu kabul ederken, Descartes böyle bir anlayışı kesin olarak benimsemeyiz. Diğer bir ifadeyle, önceki düşünüre göre, evren bir tözler çokluğundan (atlar, ağaçlar, taşlar ve insanlar gibi) oluşmuş bir varlık alanı iken, sonraki düşünüre göre ise evren daha ziyade salt zaman ve mekân içinde yayılımıyla farklılaşan tek bir cinsten madde ile doludur. Evren, her yerde var olmak bakımından bir ve aynıdır - 'uzamla' karakterize edilebilen sonsuzca değişebilen (*indefinitely modifiable*) ve sonsuzca yayılıma sahip (*indefinitely extended*) olan 'tek bir cinsten' madde ile doludur. Öyleyse, Kartezyen kozmolojisinde insan, taş ağaç, kedi, yıldız, gezegen gibi bireysel varlıklar töz olarak düşünülemez. Bütün bunlar yalnızca her yeri kaplamış evrensel üç boyutlu tek bir tözün değişik görünüşlerinden ya da modifikasyonlarından başka bir şey değildirler. Descartes'in cismin doğasıyla ilgili şu sözleri gerçekten dikkat çekicidir:

Cismin doğasını incelediğim zaman, onun yalnızca genişlik, derinlik ve uzunlukta uzama (yer kaplamaya) bağlı bulunduğunu keşfederim, bu nedenle üç boyuta sahip olan her neyse (her şey) bu maddenin bir parçasıdır, ve maddenin olmadığı boş bir uzay olamaz, çünkü uzayı onun içindeki üç boyutu ve sonuç olarak maddeyi düşünmeden algılayamam.<sup>96</sup>

Cisim ya da başka bir yerde ifade edildiği gibi 'genel olarak özü uzam olan madde', bütün düşünülebilen uzayı kaplayan evrensel maddî tözdür. Bizim dünyayı bireysel objelere bölmemiz olgusu, bağımsız bir tözler çokluğunun olduğunu göstermez. Genellikle bir alışkanlık olarak dünyayı değişik objelere bölsük bile, gerçekte olan her şey evrensel maddî tözün farklı hızlarda ve farklı yönlerde hareket etmesinden başka bir şey değildir. Bu hususta Descartes şöyle der: 'Fiziksel cisimlerin küçük parçalarının tek bir çeşit maddeden oluştuğunu düşünüyorum ve onların her birinin tekrar tekrar sayısız

<sup>95</sup> J. Cottingham, *The Rationalists*, s. 74.

<sup>96</sup> Descartes: (AT V. 52; K 221).



farklı şekilde bölünebileceğine inanıyorum ve onlar arasında, tıpkı aynı kayadan kesilen farklı şekillerdeki taşlar arasındaki farktan daha fazla bir fark olmadığına inanıyorum<sup>97</sup> Aslında, fiziksel dünyayı tartışırken Descartes'in kullandığı dil tamamen tutarlı değildir. Bazen tözlerin sıradan objeler olduğu geleneksel tartışmasına kayıverir.<sup>98</sup> Ama bir bütün olarak onun çalışmasında açık olan şudur ki, mesele fiziksel evren olduğu sürece, Descartes monistik ya da birici töz teorisine sahiptir. Çünkü, gerek dünyevi gerekse semavi fenomen çeşitlerinin hepsi, özü uzam olan evrensel tözün, üç boyutlu maddenin, yerel değişimlerinden başka bir şey değildir. Böylece Descartes, Aristoteles'in Ay-altı ve Ay-üstü evren anlayışını büsbütün ortadan kaldırmış oluyor.

Düşünen şey (*res cogitans*) söz konusu olduğunda zaman, Kartezyen felsefesinde durum oldukça farklı görünmektedir. Bu hususta Descartes, daha önce de ifade ettiğimiz gibi plüralist ya da çokçü bir anlayışa sahiptir. Yani, her bir bireysel insan zihni ayrı ayrı tözdür. Her bir zihin veya ruh düşünen bir şey olarak var oluşunun bilincinde olduğu için kendi başına özel bir tözdür. İşte bu farkındalık onları özel kılar. Öyleyse, bireysel insan zihni evrensel bir 'düşünen şey'in bir çeşit yerel modifikasyonu değildirler. Kuşkusuz Descartes, ruhun veya benliğin 'düşünen, ölümsüz, basit veya bölünemeyen' bir töz olduğu fikrine rasyonel bir sezgi ile ulaşmıştır. Benliğin mahiyetine veya özüne ilişkin bu bilgi, diğer şeylerin bilgisinden çok farklıdır. Çünkü onun elde edilmiş tarzı, onun şüphe götürmez kesinliğinin garantisidir. Ruhun veya benliğin kendi özüne ya da mahiyetine ilişkin bu bilgi, içebakış (*introspection*) adı verilen bir yöntemle elde edilir. Burada ruh ya da bilinç kendi üzerine yönelerek yine kendi özel durumlarını, düşünce ve duygularını gözlemler. Aslında, düşünen ile düşünülen aynı, yani özdeştir. Düşünenin düşünüleni kavrayış sürecinde üçüncü bir unsura yer yoktur. İşte böyle aracasız bir kavrayış söz konusu olduğundan, ruh ya da ben'i bilmek diğer fiziksel şeyleri bilmekten daha kolaydır. Ruhun kendi özü hakkında elde ettiği bu bilgi (*Düşünüyorum, o halde varım*), açık, seçik (dolayısıyla doğru) olmasının yanında *a priori*dir. Böyle bir bilginin yanlış olma ihtimali yoktur. Diğer bir ifadeyle, her şeyden şüphe eden ben veya ruh, kendi varlığından asla şüphe edemez. Çünkü kendi varlığından şüphe etmek bile kendi varlığının bir delilidir. Dolayısıyla, şüphenin ben'in kendi varlığına ilişkin bilgisine tesir etmesi mümkün değildir.

Fakat burada şunu da belirtmek gerekir ki, Descartes kendi varoluşunun farkındalığını İkinci Meditasyon'da tanımlarken 'Ben' terimini sadece uygun bir etiket olarak kullanmaktan öteye gitmez.<sup>99</sup> Burada şöyle der: 'Henüz bu 'Ben'in düşünen şey olduğunu bilmiyorum; bana bilinmeyen diğer şeyler, gerçekte farkında olduğum 'Ben' ile aynı olabilir.'<sup>100</sup> Fakat Altıncı Meditasyona geldiğinde, herhangi bir tözden farklı olan bireysel düşünen bir tözün varlığını kanıtladığını düşünür:

Her birimizin kendisini düşünen bir şey olarak algılaması ve düşüncede kendisini diğer bütün düşünen ve uzamlı olan tözlerden ayırabilme kabiliyeti gerçekliğinden, her

<sup>97</sup> F. Alque (ed.), *Descartes: Oeuvres Philosophiques*, vol. I, Paris: Garnier, 1963-73, s. 726.

<sup>98</sup> Descartes: (AT VIII. 31; CSM I. 215)

<sup>99</sup> J. Cottingham, *The Rationalists*, s. 85.

<sup>100</sup> Descartes: (AT VII. 27; CSM II. 18).

birimizin, kabul edilen bu yol içerisinde, diğer bütün düşünen tözlerden ve her maddî tözden gerçekten farklı olduğu kesindir.<sup>101</sup>

Descartes burada kendisinin maddi olan herhangi bir şeyden ayrı olması gerektiğini kesin bir dille vurgulamıştır. Çünkü, kendi fikrini (veya düşünen şeye ait ideayı) uzamlı veya yayılımı olan herhangi bir şeyin düşüncesinden açık ve seçik olarak ayırt edilmektedir. Bir 'ben'in diğer düşünen ben veya benler'den farklı olduğunun yegâne kanıtı onun zihinsel olarak yaşamış olduğu çok özel süreç ya da faaliyetidir. İşte bu çok özel zihinsel süreç veya faaliyet bir Ben'i diğer Ben'lerden ayırır. İnsan bu süreçte kendisinin diğer düşünen bireylerden farklı olduğunun bilincine varır. Her birimiz kendisinin düşünen bireysel şeyler olarak bilgisine sahiptir. Bu bağlamda her bir bireysel bilinç eşsizdir. Bireysel bilincin eşsizliği, daha önce de bahsettiğimiz gibi, içebakış yöntemi ile kanıtlanmıştır. Kartezyen akıl felsefesinde, bu hususu destekleyecek başka bir ölçüt yoktur.<sup>102</sup> Ancak içebakış (*introspection*) yönteminin zihinsel tözlerin bireyselliğini nasıl kanıtladığı ise hala bir tartışma konusudur. Zihinsel ve fiziksel töz arasında varolan radikal uyumsuzluk veya ayrılık *Meditasyonlar*'ın ilk baskısının başına güzel bir şekilde dile getirilmiştir:

İnsan bedeni, diğer bedenlerden ayrıldığı kadar (bir töz değildir, fakat)uzuvların ve bu çeşit diğer arazların kusursuz bir düzenlenmesinden yapılmışken, insan aklı bu çeşit arazi şeylerden oluşmamış saf bir tözdür. Çünkü zihnin bütün arazları değişse de, böylece o, anlamının farklı objelerine ve farklı arzu ve duyulmamalara sahip olsa da, bundan dolayı o farklı bir zihin olmaz; fakat insan bedeni bazı kısımlarının şeklindeki bir değişim sonucu kendi kimliğini kaybeder. Ve bundan vücut kolaylıkla yok olurken, zihnin tabiatı itibariyle ölümsüz olduğu sonucu çıkar.<sup>103</sup>

Yukarıdaki parçadan da anlaşıldığı gibi, beden yalnızca bütün fiziksel evreni oluşturan özü uzam veya yayılım olan evrensel maddi tözün bir modifikasyonudur. Bu bakımdan kendisine ait özel bir tabiata sahip değildir. Buna karşın, her bir insan aklı farklı bir tözdür – ölümsüz bir ruhtur. Descartes'in ruhun ölümsüz bir töz oluşuyla ilgili tezi Hristiyan doktriniyle uyum içine olduğunu düşünenler olmuştur. Burada şunu ifade etmek gerekir ki, filozof felsefi meseleleri ele alırken özellikle kilise ile çatışmamaya, aksine onları daha da memnun etmeye büyük özen göstermiştir. Sorbonne'un İlahiyat Fakültesi'ne yazdığı ve *Meditasyonlar*'ın ilk baskısıyla birlikte yayımlanan ithaf mektubunda Descartes inananların 'insan ruhunun bedenle birlikte ölmediğini kabul etmek zorunda olduklarını ifade eder ve bu iddianın özellikle 'doğal akıl' yoluyla ispatlanmasının ateizme karşı mücadelesinde dine hizmet edeceğini söyler.<sup>104</sup> 'Ruhlarımız bedenlerimizden ayrıldıkları zaman varoluşlarını sürdürürler' iddiasını 'doğal akıl' ile temellendirerek Tanrı'ya karşı savaşmayı deneyebilecek kadar küstah ve saygısız kişiler' ile mücadele edebileceğini açıkça ilan etmiştir. Bu ifadelerle kilisenin desteğini kazanmaya çalışsa da, esasında Descartes bu konuda agnostik bir tavır da sergiler. Çünkü, bir

<sup>101</sup> Descartes: (AT VIII.A. 29; CSM I. 213).

<sup>102</sup> J. Cottingham, *The Rationalists*, s. 86.

<sup>103</sup> Descartes: (AT VII. 14; CSM II. 10).

<sup>104</sup> Descartes: (AT VII. 2; CSM II. 3).

kere yaratılmış olan bu tözün varoluşunu devam ettirmesini Tanrı'nın iradesi dahilinde görür ve Yaratıcı'nın bedenini ölümünden sonra ruhu ne yapacağını kesin olarak bilemeyeceğimizi ifade eder: 'Tanrı'nın özgür iradesine bağlı bu tür meseleleri, insan aklının gücünü kullanarak çözmeye çalışmayı üzerime vazife saymıyorum'. 3 Kasım 1643'te Elizabeth'e yazdığı mektubunda 'sadece doğal aklı kullanarak iyi tahminler yapabileceğimizi, güzel umutlar besleyebileceğimizi, ancak hiçbir kesinliğe ulaşamayacağımızı teslimiyetçi bir ton ile itiraf eder'<sup>105</sup>

Ruhun ölümsüzlüğü tezi aslında 17. yüzyılın entelektüel ikliminde öyle pek körü körüne bağlanılmış ve evrensel olarak kabul edilen bir doktrin değildir. Aksine, ortodoks Aristotelesçi geleneği benimseyenler için ruh, canlı bir organizmanın belli şekillerde eyleyebilme kapasitesidir. Canlı organizma, yani beden olmadan beden fonksiyonlarından ya da ruhun varoluşundan söz etmek mümkün değildir. Ruhun varoluşunun bir bedene yüklenmiş olmasından, yani beden formu olması dolayısıyla mümkündür. Bu anlamda bir ruha sahip olmak demek, beden maddesinin çeşitli işlevleri yerine getirebilecek şekilde düzenlenmiş olması demektir. Bu nedenle, ölüm gibi durumlarda fiziksel organizmanın dağılmasıyla birlikte, ruhun da ayrı bir varlık olarak yaşamına devam etmesi herhangi bir anlam ifade etmeyecektir. Kuşkusuz, oldukça ilginç ve hararetle tartışılan bir pasajda Aristoteles 'saf etkinlik' olarak tarif ettiği 'aktif akıl' kavramını tanıtmış ve onu doğası itibarıyla yok olmayacağı farz etmiştir. Fakat, bu ilginç kavramla Aristoteles'in neyi kastettiği ve onun bireysel ölümsüzlük kesin destek sağlayıp sağlamadığı bir tartışma konusudur. Kartezyen felsefesinde, her bir bireysel töz bağımsız gerçek bir tözdür ve bu töz kendi doğası gereği ölümsüzdür. Descartes çok sık düşünen töz ya da ruhun açık ve seçik ideasına sahip olduğunu sık sık vurgular, ama zihinlerin nasıl bireysellik kazandığı hususunda ikna edici açıklamalar ortaya koyamaz. Fiziksel dünya fenomenlerinin altında yatan prensiplerin şeffaflıkla açıklaması için uygulanan akılcı program, zihinsel dünyaya uygulandığında ise sık sık kesintiye uğrar.<sup>106</sup>

Sonuç olarak denilebilir ki, Kartezyen felsefede üç ayrı tür tözün varlığından söz edilebilir. Bu üç töz de, kendi içerisinde, yaratılmış ve yaratılmamış tözler olarak ikiye ayrılır. Tanrı birincil derecede gerçek bir tözdür, çünkü O, var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan bir varlıktır. Yaratılmış tözler ise ikincil derecede tözlerdir; bunlar da tinsel ve fiziksel olmak üzere ikiye ayrılır. Tinsel tözün özü düşünme, fiziksel tözün özü ise uzam veya yer kaplamadır. Ruh ve madde dünyasına atfettiğimiz diğer bütün nitelikler bu iki özün değişik modifikasyonlarından başka bir şey değildir. Söz konusu tözler bir defa Tanrı tarafından yaratıldıktan sonra, kendilerine yüklenen çok özel yasalara göre varoluşlarına devam ederler. Buna rağmen, kâinattaki her şeyi her an yaratmakta olan Tanrı desteği olmadan, yaratılmış olan her şey bir anda yok olmaya mahkûmdur. Descartes her ne kadar felsefe dünyasında düalizmin en önemli temsilcilerinden biri olarak tanınmış olsa da, fiziksel evren söz konusu

<sup>105</sup> Descartes: (AT IV. 333; CSMK III. 227).

<sup>106</sup> J. Cottingham, *The Rationalists*, s. 87.

olduğunda neyin töz olarak nitelendirilebileceği hususunda monist ya da birci bir töz teorisine sahipken, bireysel zihinler söz konusu olduğunda ise plüralist ya da çokçu bir töz anlayışını benimsemiştir. Bu çalışmamızda Kartezyen töz teorisini analiz ederken, aynı zamanda 'birci', 'ikici' ve 'çokçu' gibi nitelendirmelerin ne kadar yanıltıcı olabileceğini de ortaya koymaya çalıştık.

### ABSTRACT

#### THE PROBLEM OF SUBSTANCE IN THE CARTESIAN METAPHYSICS

The term 'substance' is one of the most confusing terms in philosophy. The concept is used to mean different things in different contexts: substance as the enduring subject of change, as essence or nature, as the subject of predication, and as that which has an independent existence. This cluster of notions had become deeply rooted into the metaphysical and ontological thoughts of the seventeenth century philosophers. On the basis of this problematical notion, philosophies are labelled as dualist, monist, pluralist and so on. Dualist view, as defended by Descartes, hold that there are two substances, or at least two fundamental kinds of substance. Monistic views, as represented by Spinoza, hold that there is, and could be, only one substance, sometimes called God or Being. Pluralist view, adopted by Leibniz, insisted that there must be an infinite number of substances in the universe. From an ontological point of view, the terms 'dualism' is contrasted with 'monism' as well as 'pluralism'. In this paper, having analyzed the Cartesian notion of substance and its origin within Greek and Scholastic traditions, we argue that sometimes these numbers as 'one', 'two' and 'many' may be misleading. We illustrate that as far as individual minds (incorporeal substances) are concerned, Descartes is a good pluralist, while corporeal substance is concerned, he is a good monist in his metaphysical physics.

**Keywords:** substance, essence, nature, subject, predication, independent existence, modes, trademark argument, thinking thing (*res cogitans*) and extended thing (*res extensa*)

### KAYNAKÇA

'CSM': John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch (ed. ve tr.), *The Philosophical Writings of Descartes*, cilt I ve II (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

'CSMK': John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch ve Anthony Kenny (ed. ve tr.), *The Philosophical Writings of Descartes*, cilt III (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

'K': *Descartes: Philosophical Letters*, (tr.) A. Kenny (Oxford: Oxford University Press, 1970; reprinted Oxford: Blackwell, 1980).

Alquie, F.(ed.), *Descartes: Oeuvres Philosophiques*, 3 vol. (Paris: Garnier, 1963-73).

Angeles, Peter A., *A Dictionary of Philosophy* (London: Harper & Row, 1981).

Aristotle, *Aristotle's Categories and de Interpretatione*, trans. J. L. Ackrill (Oxford: Clarendon Press, 1963)

Aristotle, *Posterior Analytics*, trans. Jonathan Barnes (Oxford: Oxford University Press, 1994).

Aristotle, *Substance, Form and Matter*, ed. Irwin Terence (New York: Garland 1995).

Arnauld, Antoine, *On True and False Ideas*, trans. Elmar J. Kremer (Lewiston/Queenston: The Edwin Mellen Press, 1990).

Augustine, *De Trinitate*, in *Patrologiae Cursus Completus Series Completa*, ed J. P.Migne (Paris, 1844-55).

Bayle, Pierre, *Dictionnaire historique et critique* (1697), trans. R. Popkin, Pierre Bayle: *Historical and Criti-*

- cal Dictionary, Selections (Indianapolis: Bobbs Merrill, 1965).
- Bolton, Robert, 'Science and the science of substance in Aristotle's *Metaphysics*,' *Pacific Philosophical Quarterly*, 76, 1995, ss. 419-469
- Çevikbaş, Sebahattin, *Leibnz ve Felsefesi: Mantık, Fizik ve Metafizik* (Konya: Çizgi Yay., 2006).
- Cottingham John (trans. & ed.), *Descartes's Conversation with Burman* (Oxford: Clarendon, 1976)
- Cottingham, John, *A Descartes Dictionary* (Oxford: Blackwell, 1993).
- Cottingham, John, *Descartes* (Oxford: Basil Blackwell, 1985).
- Cottingham, John, *Rationalism* (London: Paladin, 1984).
- Cottingham, John, *The Rationalists* (Oxford: Oxford University Press, 1988).
- Deleuze, Gilles, *Spinoza: Political Philosophy*, trans. R. Hurley (San Francisco, 1988).
- G. W. Leibnz, *Monodology, Classics of Western Philosophy*, ed. Steven M. Cahn (Indianapolis, 1977), ss. 468-77
- Gerhardt, C. I. (ed.), *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibnz*, 7 vols. (Berlin: Weidmann, 1875-90).
- Gilson, E., *Index Scolastico-Cartesien* (Paris: Alcan 1913; 2<sup>nd</sup> edn., Paris: Vrin; 1979).
- Gilson, Étienne, *Being and some philosophers* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies 1952).
- Hartman, Edwin, 'Aristotle on the identity of substance and essence', *Philosophical Review* 85, 1976, ss. 545-561.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*[1739-1740], ed. L. A. Selby-Bigge and rev. P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University [Clarendon] Press, 1978).
- bniz, G. W., *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. A. Timuçin (İstanbul, 1999).
- Leibnz, G. W., 'New System of Nature', *The Philosophy of 16th and 17th Centuries*, ed. R. H. Popkin (New York, 1966).
- Leibnz, G. W., *Monoloji*, çev. C. Şahan (İstanbul: Kuram Yay., 1977).
- MacIntyre, A., 'Benedict (Baruch) Spinoza', *The Encyclopaedia of Philosophy* ed. Paul Edwards, vol. VII (New York, 1967), ss. 530-41.
- Paton, *Republic*, trans. H.P.D. Lee (Harmondsworth: Penguin, 1955).
- Russell, L. J., 'Gottfried Wilhelm Leibnz', *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, vol. IV (New York, 1962).
- Spellman, Lynne, *Substance and separation in Aristotle* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
- Spinoza, B., *Ethics*, trans. A. Boyle ve rev. G.H.R. Parkinson with an Introduction and Notes (London, 1993).
- Stead, G. Christopher, 'The concept of divine substance,' *Vigiliae Christianae* 29, 1975, 1-14.
- Weber, A., *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul, 1991).
- Witt, Charlotte, "Aristotelian essentialism revisited," *Journal of the History of Philosophy* 27, 1989, ss. 285-298
- Witt, Charlotte, *Substance and essence in Aristotle. An interpretation of Metaphysics VII-IX* (Ithaca: Cornell University Press 1989).
- Woolhouse, Roger S., *Descartes, Spinoza, Leibnz. The concept of substance in Seventeenth-century metaphysics* (New York: Routledge 1993).