

BİR MODERNİZM ELEŐTİRİŐİ İMKÂNI OLARAK: DESCARTES

Oğuz DÜZGÜN*

ÖZ

Modern düşünceinin temelinde, Descartes'in cogito önermesi ve mekanizma düşüncesi gibi bazı düşünceler bulunmaktadır. Ancak Aydınlanma düşüncesinin gerçek manada tesisi, Descartes'in düşünceleri kadar başka kaynakların da etkisiyle olmuştur. Locke, Bacon, Hobbes, Hume, Newton ve özellikle de Kant gibi farklı temellere oturan modern düşünce, zamanla Descartes'in kimi ilkeleriyle çelişen seküler bir yapıya bürünmüştür. Bu çalışma, Descartes'in seküler modern anlayıştan farklı kimi düşüncelerini betimlemeye çalışmaktadır. Bu bağlamda Descartes'in akıl, Tanrı, varlık, farklılık ve tarih gibi konulardaki görüşleri tasvir edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Descartes, Cogito, Tanrı, Aydınlanma, Modern, Post-modern, Hümanistik, Varlık

DESCARTES: AS A POSSIBILITY OF CRITIQUE OF THE MODERNISM

ABSTRACT

At the base of modern thought, there are some thoughts like Descartes' cogito and the idea of mechanism. The real facility of the idea of Enlightenment has been influenced by as much other resources as Descartes' thought. Modern thought, sitting on different basics such as Locke, Bacon, Hobbes, Hume, Newton and especially Kant, over time, turned to a secular structure contradicting some of Descartes' principles. This article tries to describe Descartes' ideas that are different from the secular modern understanding. In this context, Descartes' views on matters like reason, God, being, difference, and history, will be described.

Keywords: Descartes, Cogito, God, Enlightenment, Modern, Post-modern, Humanistic, Being

* Uludağ Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı, Doktora Öğrencisi, oduzgun@bandirma.edu.tr

1. GİRİŞ

Renatus Descartes, 1637 yılında yayımlanan “*Dissertatio De Methodo*” (Yöntem Üzerine Konuşma) adlı kitabında, kendisinden önceki skolastik dönemin epistemolojik anlayışı kadar, *Renaissance* (Rönesans) döneminin bilgiyi elde etme yöntemlerinden farklı bir yöntem geliştirme arayışındadır (Türkbağ, 1998: 133-139). Yine Descartes bu kitabında felsefenin ilk ilkesi olarak “*Cogito ergo sum*” (Düşünüyorum öyleyse varım) önermesini, varlığın kesinliğini ortaya koyan bir temel olarak ortaya atmıştır (Dürüşken, 2013: 97). Varlığı tamamıyla insani ve rasyonel bir bilme ediminin nesnesi kılan bu önerme, Modernizm olarak anılan Aydınlanma düşüncesinin de temel çıkış noktası olmuştur. Hümanizm, rasyonalizm gibi modern karakteristiklerin temellerini de içinde barındıran bu epistemolojik yaklaşım, hakikatin, insan aklı tarafından tamamıyla kapsanıp bilinebileceğine vurgu yapması yönüyle modern ontoloji anlayışına da kaynaklık etmektedir. Buna göre, insanın aklı adeta bütün bir varlığı var kılan aşkın bir özne olarak tahayyül edilmekte ve bütün bir varlığın gerekçesi kılınmaktadır.

Bu çalışmada, modern bilgi anlayışının temel ilkelerini barındıran *Yöntem Üzerine Konuşma*¹ adlı kitabın modern düşüncenin temel karakteristikleriyle çelişen kimi ilkeleri barındırıp barındırmadığı araştırılacaktır. Elbette Descartes’in başka eserleri de bu çalışmanın konusu bağlamında önemlidir. Ancak bu mütevazî çalışma, Descartes’in fikir hayatının bir özeti niteliğindeki ilgili kitapla sınırlandırılmıştır. Konumuza girmeden önce Kartezyen yöntemin doğmasını sağlayan tarihi bağlamı genel hatlarıyla tasvir etmekte yarar vardır. Bu nedenle öncelikle, Skolastik düşünceyle Rönesans (*Renaissance*) düşünceleri hakkında abartılı olmayan bir betimlemede bulunulacaktır.

Skolastik düşüncede Dünyanın merkezde olduğu sabit bir evren anlayışı bulunmaktaydı. *Yeni Eflatuncu* kökleri de yok farz edilmemek şartıyla, Farabi ve İbn-i Sina’nın “sudur” öğretilerine benzer şekilde kozmik bir hiyerarşinin öngörüldüğü bu düşünce sistemi, Batlamyusçu evren anlayışının genel ilkeleriyle iç içe geçmiş bir Teosentrik (Tanrı merkezci) metafizik kabulün ürünüydü (Bilgin, 2003:114). Skolastik kelimesinin kökü olan “schola” kelimesi, aynı kökten türeyen İngilizce “school” kelimesinde olduğu gibi, “okul” anlamına geliyordu. Kimi kaynaklarda, *schola* kelimesine karşılık Türkçe’deki “medrese” kelimesi önerilse de, gerek iki kelimenin farklı medeniyet bağlamlarının ürünü olmalarından, gerekse de “medrese” kelimesinin en azından belli dönemlerde “skolastik” kaplamı aşar mahiyette sıçramalar göstermesinden dolayı, bu çalışmada “schola” kelimesini karşılamak için “okul” kelimesi tercih edilmiştir. Bu bağlamda düşünüldüğünde skolastik kelimesi, *okulcu* anlamına gelen bir kelimedir. (Açık bilim, 20.12.2017). Genel hatlarıyla, 9. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar sürdüğü düşünülen skolastik dönemde, manastırların yanlarında kurulan okullarda “yedi özgür sanat” olarak

¹ Descartes’in fikir hayatının özeti niteliğindeki kitabı... Descartes, bu kitabında metodik şüphe anlayışına uygun olarak keşfettiği ve geliştirdiği bilme yöntemlerini tanıtır.

anılan; gramer, astronomi, müzik, hitabet, diyalektik (mantık), aritmetik, geometri dersleri okutuluyordu (Sebetçi, 2016: 91-105). Bu dönemin insanları, bu derslerdeki bilgileri elde ettiklerinde hakikati elde ettiklerini düşünüyorlar ve elde ettikleri bilgiden şüphe duymak bir yana, Skolastik öğretiyi bilginin nihai noktası olarak görüyorlardı. Kısaca bu dönemde bilgiyi edinme yöntemi olarak, Aristoteles mantığı üzerine kurulu dogmatik bir anlayış kabul görmektedir.

14. yüzyılın ortalarından başlayıp 16. yüzyılın ortalarına kadar şahikasını yaşayan Renaissance dönemi ise, dogmatik anlayıştan görece bir özgürleşmeyi temsil etmektedir. Fransızca kökenli *Renaissance* kelimesi, İtalya'da başlayan bir canlanma sürecini ifade etmektedir. Bu kelime, *yeniden doğuş* anlamının işaret ettiği üzere Antik Yunan'ın ve Roma İmparatorluğunun ileri dönemlerine gönderme yapan bir kelimedir. Antik dönemlerin bilgi birikimine çoğunlukla İslam dünyasından yapılan çevriler yoluyla erişildiği düşünülürse, antik birikimin Müslüman tasavvuruna ve muhayyilesine yansımalarından soyutlanmış bir mücerret Renaissance düşüncesinin var olamayacağı da aşikâr olacaktır (Coşkun, 2003: 59).

Bu durumda, önceki bölümlerde ortaya konulan *medrese-schola* kavramlarını özdeş kabul etmenin çok da mümkün olmadığı şeklindeki iddianın; skolastik dönem ve Rönesans dönemlerinin özdeş olmasının imkânsızlığıyla orantılı bir haklılığa sahip olduğu da iddia edilebilecektir. Bu arada, Rönesans dönemi okullarında skolastik anlayışın izlerinin bulunduğu gerçeğini yok saymak da imkânsızdır. Bu dönemde Michelet'in deyişiyse *muazzam bir iradenin kahramanca fişkırması* (Milliyet, 20.12.2017) gerçekleşmiştir gerçekleşmesine ama Ortaçağ anlayışından kesin bir kopuş gerçekleşmemiştir.

Rönesans, eski ile yeni arasında bir sıkışmışlığın adıdır. Skolastik düşüncenin Tanrı merkezci metafizik anlayışı, Bacon ve Hobbes gibi materyalistler dışında, okullarda (schola) aynen muhafaza edilmekte, *hümanizm* kavramı ise çoğunlukla insanı merkeze alan ve insana yönelen kimi sanatsal gelişmeleri ifade etmektedir. Yine bu dönemde yeni keşifler yapılmış olsa da, bu durum genelleşmiş bir durum değildir. Descartes'in yeni bir yöntem arayışının gerekçelerinde de, iki dünya görüşü arasında sıkışıp kalmışlığın doğurduğu bu ufki tıkanmışlıktan kurtulma niyeti açık seçik okunmaktadır:

Ama adet olduğu üzere beni aydınlar arasına katacak olan bu sanatlarla ilgili derslerimi tamamlar tamamlamaz tümüyle farklı düşünmeye başladım. Çünkü kendimi o kadar çok kuşku, o kadar çok yamılgı arasında buldum ki, bütün bu öğrenme çabamın ashında bana cahilliğimi ilmek ilmek dokumaktan başka bir yararı olmadığını anladım (Descartes, 2013: 31).

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, dönemin bilim ve felsefe anlayışının, en azından yöntem açısından yetersiz olduğunu düşünen Descartes, bu saatten sonra hayatını yeni bir yöntem arayışına adamıştır. O öncelikle, *metodik şüphe* anlayışının bir gereği olarak, felsefenin ve bilimlerin konusu olan varlığın kesinliğinden şüphe duymuş, sonra ise varlığın kesinliğini sağlam bir gerekçeyle yeniden

tesis etmek istemiş, bunun için de *cogito* önermesini ortaya atmıştır. Bu önermeye göre, kuşku duyma eyleminin bizatihi kendisi, kuşku duyan “*ben*”in varlığını kanıtlayan önemli ve kesin bir delildir.

2. DESCARTES’TE DEUS COGITAT-EGO COGITO GERİLİMİ

Aydınlanma düşüncesi olarak da anılan modern düşüncenin en belirgin karakteristiği, insan aklına duyduğu sarsılmaz güvendir. Modern düşüncenin iddiası, insanı eski düzenden kurtarıp aklın düzenine sokmaktır. Akıl, insanın bütün problemlerini çözebilecek yegâne araçtır. Bu bağlamda modern düşünceye bugünkü hüviyetini kazandıran Kant, “Aydınlanma Nedir?” adlı çalışmasında, insanlığın akıl yoluyla çocukluk döneminden kurtulacağını belirtir (Küçükalp ve Cevizci, 2017: 145-146). Modern düşüncede akıl, hakikati ihata edebilecek derecede mutlak ve aşkın bir konuma yükseltilmiştir. Bu noktada modernizm, aşkın/müteal bir metafizik anlayışı reddetmekle birlikte, metafiziğini insan aklında temellendiren pozitivist ve seküler bir anlayışa sahiptir. Descartes’in kimi felsefi ilkelerinin modernizmin belli başlı karakteristikleriyle örtüşmesi bir yana bırakılacak olursa, *Yöntem Üzerine Konuşma* adlı eserde modernizm anlayışıyla çelişen ifadeler rastlamak mümkündür. Çalışmanın bu bölümünde, Descartes’in modern düşüncenin karakteristikleriyle çelişen kimi ifadeleri fazla detaya inilmeden betimlenecektir. Modern rasyonalizmin kurucusu olarak kabul edilen Descartes’in aklı nasıl değerlendirdiği sorusu bu noktada önemlidir. Descartes, “düşünüyorum, o halde varım” önermesi bağlamında şunları söyler: *Çok canlı ve çok net düşünebildiğim her şeyin doğru olduğunu genel bir kural olarak kabul edebileceğime ikna oldum* (Descartes, 2013: 99). Görüldüğü gibi Descartes aklın belirleyici konumunu açıkça kabul etmektedir. Ancak *Yöntem Üzerine Konuşma*’da onun bu ilkesiyle çelişir görünen kimi ifadeler de bulunmaktadır:

Ama biz, bizdeki varlığın ve hakikatin tamamen yüce ve sonsuz bir varlıktan geldiğini bilmeseydik, fikirlerimiz istedikleri kadar açık ve seçik olsun, hiçbir şey bizi onların doğru olduğuna inandıramazdı (Descartes, 2013: 11).

Descartes’a göre, açık ve seçik olarak düşünülebilenlerin varlığı bile, eğer Tanrı’nın varlığı kesin olmasaydı, kesin olamazdı. Bu durumda Descartes’ın *cogito* yasasının işleyebilmesi için olmazsa olmaz yasa, *Tanrı’nın varlığı* yasasıdır denilebilir. Bu arada Descartes’in *mekanik* bir evren görüşüne sahip olduğu bilinmektedir. Ona göre, evrendeki bütün fiziki süreçler hareket yasalarıyla açıklanabilir. Bütün fiziki süreçler adeta bir makinenin çarkları gibi düzenli ve ahenkli işler. Evrendeki bütün hareketler *eylemsizlik, düzgün doğrusal hareket ve hareketin korunumu* yasalarına göre gerçekleşir (Cevizci, 2015: 484-485). Bu mekanik dünyanın Tanrı’dan koparılmış ve kendi doğal yasalarının işleyişine bırakılmış olduğu şeklindeki modern kabul ise, Descartes’in kimi ifadeleriyle çelişmektedir:

Ama dünyada cisimler varsa ya da bütünüyle kusursuz olmayan başka akıl sahibi varlıklar veya başka doğalar, bunların var oluşu da mutlak olarak Tanrı'nın kudretine bağılı olacaktır, hem de bir an bile onsuz var olamayacakları şekilde (Descartes, 2013: 105).

Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere, evrendeki her bir varlık, bir an bile onsuz var olamayacakları Tanrı'nın kudretinin yaratması ve kontrolü altındadır. Descartes, bütün bu anlatılanlarla uyumlu olarak, metafizik âlemin kesinliğini ortaya koymak için, ikinci bir ilke olarak Tanrı'nın varlığı yasasını savunmuştur. Ona göre düşüncemizin ve diğer varlıkların var olabilmesi için öncelikle Tanrı'nın varlığı zorunludur:

Büyük deha sahipleri istedikleri kadar araştırabilirler, yine de ben onların Tanrı'nın varoluşunu kabullenmedikçe bu kuşku ortadan kaldırmak için makul bir sebep bulabileceklerine inanmıyorum (Descartes, 2013: 111).

Her ne kadar önerdiği birinci ilke, modern düşünürler tarafından sanki biricik varlık yasasıymış gibi savunulsa da, Descartes'in ikinci varlık yasası, onun, günümüz anlayışına uygun bir modernizm fikrine sahip olmadığını düşündürmektedir. Hatta o, *cogito* ilkesini de bu ikinci ilkeye bağlayarak, varlığın kesinliğinin gerekçesi olarak aklî özneyi değil, ilâhi özneyi işaret etmektedir:

Çünkü öncelikle yukarıda bir kural olarak koyduğum düşünce, yani açık ve seçik gördüğümüz her şeyin doğru olduğu düşüncesi ancak Tanrı var olduğu için, Tanrı yüce ve yetkin bir varlık olduğu için ve sahip olduğumuz her şeyi mutlak anlamda Tanrı'ya borçlu olduğumuz için kesindir (Descartes, 2013: 111).

Üstelik Descartes, kitabının önceki sayfalarında modern anlayışın hilafına olarak, insanın ve insan *ratiosunun* yalıtılmış, mutlak bir özne olmadığını da şu ifadeleriyle ortaya koyar:

Sahip olduğum her şeyi kendisinden edindiğim, benden üstün bir varlık olmalıydı. Çünkü ben tek başıma ve başka her şeyden bağımsız olmuş olsaydım, sınırlı da olsa o mükemmel varlıkla paylaşabildiğim değerleri kendimden edinmiş olsaydım, tam da bu nedenden, bende olmadığını bildiğim bütün artı değerleri de kendime verebilirdim ve böylece kendi kendime sınırsız, sonsuz, değişmez, her şeyi bilen, her şeye kadir bir varlık olurum; yani kısaca Tanrı'da olduğunu bildiğim ne kadar değer varsa hepsine sahip olurum (Descartes, 2013: 103).

Descartes bu ifadeleriyle, insanın diğer varlıklardan yalıtılmış tek başına bir varlık olmadığını ilan etmektedir. Bu durumda, iki anlayış arasında pek çok farklılık olsa da, Heidegger'in, varlıktan ayrı olmayan varlığın bir parçası olan insan, düşüncesine benzer bir görüşe sahip olduğu söylenebilir. Yine o, insanın *her şeyden bağımsız* olmadığını söylerken, aynı zamanda insanın her şeye bağımlı olduğunu da söylemiş olmaktadır. Düşünür bu paragrafta, Tanrının varlığının yadsınması durumunda doğacak yeni insan modelinin adeta Tanrılaşmış bir aşkın varlığa tekabül edeceğini de ortaya koymaktadır. Bu, tam da modern düşüncenin hümanistik metafiziğine tekabül eden bir tariftir. Bu

anlayışa göre *insan her şeyin ölçüsüdür*² ve akıl her şeyi bilebilecek bir varlıktır. Descartes'in bu seküler hümanistik anlayışı kabul etmediği açıktır. Onun duruşu daha çok Teosentrik (Tanrı merkezci) bir duruşa tekabül etmektedir. Kartezyen felsefe hakkında araştırmalarıyla tanınan Sorbone Üniversitesi hocalarından Genevieve Rodis-Lewis (1993), *Descartes ve Rasyonalizm* adlı eserinde konuyla ilgili olarak şu tespitleri yapar:

Descartes idealizmi boydan boya kat etmenin ötesinde bir şey yapmış değildir. Kartezyen yol hareketini je pense (düşünüyorum)da durdurmak, onun açısından temel öneme sahip olan kavramları inkâr etmek olmuştur. Kendi rasyonel düşüncelerimizle doğa yasaları arasındaki mütakabiliyeti tartışılmaz biçimde kurmak için, her türlü kanıtlamanın geçerliliğinin Tanrı'nın kanıtlanması yoluyla doğrulanması, bu mütakabiliyetin inkârından başka bir şey değildir.

O halde Descartes metafiziğinin temelinde ve merkezinde, modern hümanistik ve rasyonalistik metafiziğin savlarının aksine, gerçekte Tanrı'nın varlığı fikrinin bulunduğu iddia edilebilir. Bu durumda Descartes'in, "Ego cogito ergo sum" ifadesi; "Deus cogitat ergo ego cogito" (Tanrı düşünüyor o halde ben de düşünüyorum) ifadesi anlamına gelmektedir. Önermenin öncülleri ve sonucu da gerçekte şöyle olmaktadır: "Deus cogitat/ ergo ego cogito/ ergo sum" (Tanrı düşünüyor/ o halde ben de düşünüyorum/ o halde varım) Eğer bu iddia doğru bir iddia olarak kabul edilirse, Kartezyen (Descartesçi) düşünce ile seküler modern düşüncenin arasında uzlaştırılmaz bir gedik ortaya çıkmış olur. Zira Descartesçi düşüncenin iddiasına göre de, Tanrı var olmadığı durumda hiçbir şey ve tabi ki insan da var olmayacaktır. Bu bakış açısıyla bakıldığında, onun düşünce yoluyla kendi varlığının kesinliğini temellendirmesi ve kendi varlığından yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ortaya koyması ise aslında temelleri Platon'a kadar götürülebilecek teoloji geleneğindeki yeni bir yöntemi ifade eder.

Augustinus'un "*anlamak için inanyorum*" (Özcan, 1999) önermesinden, Aziz Thomas'ın "*inanmak için biliyorum*" önermesine değin birbirinden çok farklı şekillerde de tezahür etse de, akılcı yöntemlere dayanan kanıt arayışlarının varlığı bilinen bir gerçektir. Descartes'in de aslında Tanrı'nın varlığını ispat etme amacının birinci adımı olarak *cogito* önermesini ortaya koyduğu savunulabilir. Bu yönüyle Descartes'in rasyonalist teoloji zincirinin ileri bir basamağını temsil ettiği de iddia edilebilecektir. Örneğin, bu geleneğin temsilcilerinden Thomas'a göre, *akıl, bilginin doğruluğunu objeden yola çıkarak belirlemektedir. Burada obje, ya ilk prensiplerin bilgisi meselesinde olduğu gibi kendiliğinden, ya da, ilk prensiplerden hareketle bir çıkarıma gitme işleminde olduğu gibi, akıl yürüterek bilinmektedir* (Dönmez, 2003).

Descartes'in birinci yasında da örneğini sergilediği öznenin hakikati bilme iddiası, Foucault'a göre, Apollon tapınağında yazılı "gnothi seauton" (Kendini bil) buyruğuna değin temellendirebilir. Kartezyen an, bu *kendini bilme* düsturunun farklı bir nitelikte yeniden tezahüründen

² "*İnsan her şeyin ölçüsüdür*" (Anthropos metron panton) ifadesi M.Ö. 482-411 yılları arasında yaşamış Protogoras'a aittir.

ibarettir. Aslında mevzu Foucault'un deyimiyle özne ve hakikat arasındaki ilişkinin mevzuudur. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse temel mesele, özne olan aklın hakikati bilip bilemeyeceği meselesidir. Ona göre bu çatışma sanıldığı gibi aksine bilim ve din arasındaki bir çatışma olmayıp, rûhânîlik ve teoloji arasındaki bir çatışmadır. Foucault bu durumu şöyle ifade eder:

Kopma böyle olmadı. Descartes kanıt kuralını koyduğunda ya da Cogito'yu keşfettiğinde, vb. gün yüzüne çıkmadı. Sırf bilen özne terimleriyle gerçekleşecek bir hakikate erişim ilkesi ile, öznenin kendini dönüştürerek, hakikatten aydınlanma ve değişim bekleyerek kendisi üzerine bir rûhânî çalışma yapma zorunluluğunu birbirinden ayırma çalışması uzun zamandır başlamıştır.... Bu ayrımı bilim cihetinde mi aramalı? Hiç de değil. Bunu teoloji cihetinde aramak gerekiyor (Foucault, 2015: 25-26).

Foucault'un bu ifadelerinde bahsettiği ayrım, *epimeleia heautou* (kendilik kaygısı) ve *gnothi seauton* (kendini bil) ilkeleri arasındaki ayrımdır. *Kendilik kaygısı*, öznenin kendisine yönelik gerçekleştireceği oruç, egzersiz gibi çeşitli dönüşümler (seyr u sulûk) yoluyla hakikate yaklaşabileceğini (kurbiyet) iddia eden; bir başka açıdan ise, hakikatin de özneye yaklaşmasının (akrabiyet) imkânını savunan rûhânîlik yolunun ilkesidir. Bu görüşe göre öznenin bilme edimiyle hakikati bilmesi imkânsızdır. *Kendini bil*, ilkesi ise Descartes'e kadar uzanan süreçte, teologların (Kelamcılarının) öznenin hakikati bilebileceğine dair temel düşüncelerini içerir. Foucault, yukarıda alıntıladığımız ifadelerinde, Sokrates ve öncesinde birleşik olan bu iki ilkenin, rûhânîlik ve teoloji arasındaki çatışmayla birlikte ayrılmaya başladığını savunmaktadır. Bu durumda *kartezyen an*, rûhânîliğin değil ama teoloji çizgisinin bir dönüm noktası olmaktadır. Foucault, 19. yüzyıl felsefesinin, rûhânîliğin *epimeleia heautou* ilkesinin izinden gittiğine inanmaktadır. Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl ve Heidegger örneklerini veren Foucault, bilme ediminin bu felsefecilerde, rûhânîlik gereklilikleriyle ilişkili kalmaya devam ettiğini savunmaktadır. Foucault'un ifadesiyle: *Bütün bu felsefelerde belirli bir rûhânîlik yapısı bilgiyi, bilme edimini, bu bilme ediminin koşulları ile etkilerini öznenin varlığının kendisindeki bir dönüşümle ilişkilendirir* (Foucault, 2015: 27).

Ona göre Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin de bundan başka bir anlamı yoktur. Dahası, Descartes'in de dâhil olduğu klasik tipteki filozofların aslında eski rûhânîlik sorusunu sormaya devam ettiğini belirten Foucault, sonraki modernistlerin 19. yüzyıl felsefesinden duyduğu derin nefretin sebebinin de, 19. yüzyıl felsefecilerinin rûhânîliğin temel karakteristiği olan *kendilik kaygısını* yeniden keşfetmiş olmasında bulur (Foucault, 2015: 28). Foucault'nun bu anlatımlarından da anlaşılacağı gibi, Descartes'in modern döneme de kaynaklık eden *cogito* önermesi gerçekte, temelleri Sokrates'e kadar uzanan teoloji geleneğinde yeşermiş *kendini bilme* çizgisi üzerinde yeni bir açılım olarak görülmektedir. Ayrıca Foucault'un bu betimlemesi, önceki paragraflarda paylaştığımız Lewis'in eleştirileriyle de uyumlu görünmektedir.

3. DESCARTES'İN NİHİLİZM ENDİŞESİ

Hümanistik ve seküler modern anlayışın, Descartes'in varlığı temellendirdiği iki varlık yasasını çarpıtıp ters yüz ettiği ve temelinde; Tanrı'dan ve başka her şeyden yalıtılmış, mutlak ve her şeye kadir bir "ben" in bulunduğu yeni bir metafizik düşünce inşa ettiği söylenebilir. Buraya kadar alıntılanan bölümlerden anlaşıldığı üzere, Descartes düşüncesinde bu ikinci yasa³ (Tanrı varlığı yasası) olmaksızın birinci yasa (cogito) anlamsızken, modern anlayışa göre ikinci ilke anlamsızdır ve sadece birinci ilke doğrudur. Ancak böyle bir kabul sonucunda Descartes'in yöntemi çökmektedir. Hatta Descartes'e göre ikinci yasanın yokluğu bizi hakikati sabit bir kesin varlık anlayışından koparacak ve anlamsızlığa, kaosa dahası *hiçliğe* götürecektir. Descartes, Tanrı'nın yokluğu durumunda ontolojik kesinliğin kaybolacağı düşüncesini şu sözleriyle ifade eder:

Ama bizdeki varlığın ve hakikatin tamamen yüce ve sonsuz bir varlıktan geldiğini bilmeseydik, fikirlerimiz istedikleri kadar açık ve seçik olsun, hiçbir şey bizi onların doğru olduğuna inandıramazdı (Descartes, 2013: 111).

Descartes, Nietzsche'nin "Gott ist tot" (Tanrı öldü) ifadesiyle vurgulamak istediği akıbeti, bu gibi pek çok ifadesiyle ortaya koymuştur. Buna göre, Tanrı'nın varlığı kesin olmadıkça, insan ve dışsal varlık *hiçliğe* yuvarlanacaktır. Nietzsche de bu bağlamda özetle şunları söyler:

"Tanrı nerede?" diye bağırdı. "Söylüyorum. Onu öldürdük- siz ve ben. Hepimiz onun katilleriyiz. Fakat bunu nasıl yaptık? Denizi nasıl içip tüketebildik... Bu dünyayı güneşinin zincirinden kurtarınca ne yapmış olduk? Şimdi nereye doğru hareket ediyor? Ya biz şimdi nereye doğru hareket ediyoruz?" (Roney, 2013: 308).

Nietzsche de, Tanrı'nın varlığını yadsıyan modern düşüncenin, varlığın kesinliğini ortadan kaldırdığını görmüş ve "Tanrı ölümü" metaforuyla bir durum tespitinde bulunmuştur. O halde modernizm, aşkın ve tanrısal bir metafiziği akla ve "ben"e indirgeyip sekülerleştirerek, varlığı anlamsız bir *hiçliğe* yuvarlayan o failin tam da kendisi olmaktadır. Bu fail, Descartes'in de bir potansiyel olarak geleceğinden haber verdiği nihilizmdir. Bu yönüyle Descartes, ikinci varlık yasasının inkârıyla modernizmin bütün varlık iddialarının da geçersiz olacağını söylemiş değil midir? Ona göre Tanrı varsa, varlığın kesinliği vardır. Eğer Tanrı yoksa, bırakın dışsal varlığı, modernizmin dayanağı olan açık seçik düşüncenin varlığı bile imkânsızdır. Bu durumda Descartes, Tanrı'nın varlığının inkârı durumunda belirecek nihilist anlayışı daha olası/akıllıca bulmakta gibidir. Martin Heidegger'in "Tanrı öldü" metaforuyla alakalı aşağıdaki ifadesi, hem Descartes'in kesinlik kaybı korkusunu, hem de Nietzsche'nin nihilizm tespitini destekler mahiyettedir:

'Tanrı öldü' cümlesi şu anlama gelir: Duyular-üstü dünyanın etkin bir gücü yoktur. Yaşam bahşetmez. Metafizik, yani Nietzsche'ye göre Platonculuk olarak anlaşılan Batı felsefesi, sona ulaşmıştır (Roney, 2013: 310).

4. DESCARTES'İN FARKLILIĞA BAKIŞI

³ "Demek ki geriye tek bir ihtimal kalıyordu, o da bu fikrin bana doğası benimkinden daha kusursuz, hatta haklarında bir fikir (İdea) sahibi olabildiğim tüm kusursuzlukları kendinde barındıran bir varlık tarafından verilmiş olmasıydı; yani tek kelimeyle ifade edecek olursam, bu varlığın Tanrı olduğuydu." (Yöntem Üzerine Konuşma, s. 101)

Modern düşünce, hem öznenin bilgi aktlarını, hem de nesnenin temel özelliklerini tarih dışı, değışmez bir muhtevaya sahip olarak görmektedir. Bu durumda ortaya konulan bilgi de evrensel ve genel geçer bir bilgi olarak görülmektedir (Küçükalp, 2017: 210). Ancak Nietzsche ve onu takip eden Post-modern felsefeciler, farklılığa ve çoğulculuğa vurgu yapmaktadır: “*Derridacı dekonstrüksiyon Batı aklının “korkunç hiyerarşilerine” meydan okurken, post-modernistler de, ötekinin reddine, farklılığın kendi kimliğimizin güvenliği adına değersizleştirilmiş bir ötekine indirgenmesine karşı çıkarlar*” (West, 2017: 351). Foucault, farklılık meselesini bilgi-iktidar ilişkisi bağlamında bir epistemolojik sorun olarak ortaya koyarken, Deleuze ontolojik bir tartışma olarak görür. Nietzsche’de olduğu gibi varlığı bir oluş olarak gören Deleuze, oluş düşüncesinin farklılığı keşfetmemizi sağladığını düşünmektedir (Küçükalp, 2016: 83).

Descartes, modernist bir ötekileştirmeyi, diğer bir ifadeyle farklılıkları ayının içinde eritmeyi yadsıyan bir bakışa sahip midir? *Yöntem Üzerine Konuşma* adlı eserinde bu soruya cevap olacak kimi ipuçlarına rastlamak mümkündür. Yine onun örtülü de olsa, Herakleitosçu *oluş* fikrine aşına olduğunu gösteren kimi görüşleri de konumuz bağlamında dikkate değerdir. Ama elbette anakronik bir okumanın tuzağına da düşmemek gerekmektedir. Descartes her ne kadar, modern düşüncenin kurucu ilkelerini vaz etmiş olsa da, kendisi, ne modernist ne de post-modernist olarak tavsif edilebilir. Bu çalışmada Descartes’in, bu iki kategoriden herhangi birinin sınırlarına dâhil edilmesi ya da edilmemesi söz konusu değildir. Yine de modernizmin sınırlarına dâhil olduğu kadar, onun sınırlarını aşan bir anlayışın çekirdeklerinin Descartes’te bulunabileceği gerçeği de göz ardı edilmemelidir.

Descartes, belli ki, kendi rasyonalist yönteminin konusu olamayacak âdetler, kültür farklılıkları gibi meselelerde bilimsel kesinlikte bir genellenmenin yapılamayacağını düşünmektedir. Bu nedenle rasyonalist bilgiye dayanmayan, diğer bir ifadeyle, düşünceyle kesinliği tespit edilemeyen mevzularda görece daha hoşgörülüdür. Ancak onun bu farklılık anlayışı kendisinde sonraki modern düşüncenin farklılıklara bakışından oldukça farklıdır. Descartes’in kendisinden yaklaşık 300 yıl sonra, Heidegger’de görülecek *Naehe* (Yakın) kavramını, yani *ötekini olduğu haliyle kabul etme* anlayışını hatırlatan aşağıdaki ifadesi konumuz açısından dikkate değerdir:

Seyahatlerim sırasında da, bizim anlayışımıza taban tabana zıt anlayıştaki insanları sırf bu yüzden birer barbar ya da birer vahşi olarak değerlendirdiğimizi, oysa onların çoğunun bizim kadar, hatta bizden daha fazla akıllarını kullandığını görmüştüm (Descartes, 2013: 57).

Bu ifadede, barbar ve vahşi terimleriyle, bizden farklı insanları ötekileştirmenin gerekçesi olarak, “bizim anlayışımıza taban tabana zıt anlayışta” olma özelliği gösterilmektedir. Ancak Descartes’in bu etiketlemeleri kabul etmediği ve “kendisi gibi olmamayı” barbarlık olarak gören zihniyeti reddettiği ortadadır. O halde Descartes, farklı kültürler hakkında, onları oldukları gibi kabul etme anlayışını benimsemenin sınırını, en azından kendisi için, onların anlayışıyla taban tabana zıt anlayışa sahip olmayı hoşgörüyü karşılama zirvesine kadar yükseltmiştir. Döneminin imkânları da düşünülüğünde, ötekileştirmeye karşı oldukça geniş bir empatik kavrayışa sahip olan Descartes’in,

farklılıkları ötekileştiren Batı merkezci modernist anlayışa karşı erken bir eleştiri olarak dūřınılebiilecek kimi ifadeleri de konumuz bağlamında ilgi çekicidir. O yine başka bir ifadesinde, *Batı dūřıncesinin Barbar karşıtları olan Pers ve Çin dūřıncesinde de akıllı ve mantıklı insanlar olduğunu* dile getirmektedir.⁴ Descartesle benzer bir şekilde, Post-modern dūřıncenin mensupları da ötekinin reddine karşı çıkmaktadırlar. Özellikle farklılığın kendi kimliğimizi sağlama alma adına bastırılması dūřıncesini reddetmektedirler. Kendi adetlerimizin, kendi ahlak anlayışımızın, kendi normlarımızın ötekine dayatılması da farklılıkların yok sayılması anlamına gelmektedir. Descartes'in adetlerin göreceliğine vurgu yapan aşağıdaki ifadesi, kendisinden farklı olanı ötekileştiren modern zihnin *öteki* anlayışından farklı bir anlayışın ipuğlarını sunmaktadır:

Bizim adetlerimize çok tuhaf ve gülünç gelen birçok şeyin ne olursa olsun başka halklarca ortak olarak benimsenmiş olduğunu gözlemlem ve bunun sonucunda da sadece örneklerle, alışkanlıklarla bana belletilen şeylere körü körüne inanmamayı öğrendim (Descartes, 2013: 45).

Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi Descartes, farklı toplumlardaki farklı adetleri ötekileştirmeyi reddetmektedir. Ona göre farklı toplumların adetleri de bizim adetlerimiz kadar doğrudur ve onlar da saygıyı hak etmektedir. Batıcı bir perspektiften bakıp bu adetleri tuhaf ve gülünç olarak nitelemek imkânsızdır. Bizim kendi adetlerimizi üstün görmemiz tamamen bir alışkanlık eseridir. Bu nedenle diğer toplumları kendi adet ve alışkanlıklarımızı standart kabul edip değerlendiremeyiz. Burada ilginç bir şekilde, Lyotard'ın "dil oyunları" kavramıyla karşı karşıya gibiyizdir. Bu benzerliği teyit edecek başka örnekler de elbette vardır. Örneęin, Descartes yukarıda alıntılanan ifadeyi takip eden cümlede, âdet ve ahlak gibi doğruluğu kesin olarak ispatlanamayacak meselelerde çoğunluğun görüşüne itibar etmemek gerektiğini anlatır. Bu bağlamda dūřınür, farklılıkları yadsıyan Batı dūřıncesini eleştirdiği ifadesinde, farklılıkları benzerlik potasında eriten modayı da eleştirir:

... çocukluğundan itibaren Fransızlar ve Almanlar arasında yaşamış olan bir insan, o akıyla bir ömür boyu Çinliler ya da Amerika yerlileri arasında kalmış olsaydı, kim bilir şimdikinden ne kadar farklı bir zihniyete sahip olurdu; ıvrır zıvrır konularda, örneğin şu üstümüze geçirdiğimiz elbiselerin biçimlerinde bile on yıl önce çok beğendiğimiz ve belki de on yıl sonra yeniden beğenebileceğimiz özellikler şimdi bize bu kadar gülünç ve bu kadar tuhaf geldiğine göre (Descartes, 2013: 57-58).

Descartes'in *ne kadar insan varsa o kadar kuram var* ifadesiyle özetlenebilecek aşağıdaki değerlendirmeleri onun bireyler sayısınca farklılık örnekleri olabileceğinin farkında olduğunu açıkça göstermektedir:

Çünkü mesela davranış kuralları söz konusu olduğunda herkes kendi akıyla o kadar dolu ki, Tanrı kendi halklarının başına kral olarak tayin ettikleri ya da peygamber olmaları için yeterli kayra ve azimle donattığı insanlar haricindekilere bu konuda bir şeyleri değiştirmeleri için liyakat vermiş olsaydı, ne kadar kafa varsa o kadar ıslahatçı olurdu. Bu yüzden kendi kuramlarım beni fazlasıyla

⁴ Belki bizdekiler gibi Persler ve Çinliler arasında da makul ve mantıklı insanlar vardı. (Yöntem Üzerine... s. 75)

heyecanlandırıyor olabilir ama düşündüm ki, başkalarının da kuramları vardı ve belki bu kuramlar onları daha fazla heyecanlandırıyordu (Descartes, 2013: 159).

Son olarak, Nietzsche ve Deleuze'nin dikkat çektiği *oluş* kavramının, bilhassa değişim ve farklılaşma bağlamında, Descartes'ın şüpheci yönteminde nasıl bir görünüme sahip olduğunu gösteren şu örneği de dikkat çekicidir:

Benim kastım daha çok, şu dünyada hiçbir şeyin hiçbir zaman olduğu yerde kaldığına tanık olmadığım ve özellikle kendi açımdan yaşantımı zamanla daha kötü değil de daha iyi kararlara alacak şekilde düzenlediğimden, eğer iyi olduğu için tutduğum bazı şeylere sonradan da iyi diyerek tutunmak mecburiyetinde kalırsam, sağduyuya (Bona mens) son derece ters düşecek olmamdır; çünkü ya bu tuttuklarım artık iyi olmaktan çıkmışsa ya ben de artık onların iyi olduğunu düşünmüyorsam (Descartes, 2013: 77).

5. DESCARTES'İN TARİH ANLAYIŞI

Alun Munslow'un *Tarihin Yapısökümü* adlı eserinde de belirttiği gibi, tarihsel bilgiye yönelik üç yaklaşım tarzı bulunmaktadır. Bu yaklaşımlar Munslow tarafından, kurmacılık (constructionism), yeniden kurmacılık (reconstructionism) ve yapısökümcülük (deconstructionism) olarak zikredilir (Munslow, 2000: 36). Kurmacı ve yeniden kurmacı tarih anlayışları modern tarih anlayışını ortaya koyarken, yapısökümcü tarih anlayışı, post-modern tarih anlayışını ele verir. Munslow'un değindiği birinci tarih anlayışı *yeniden kurmacı* anlayıştır. Modernizmin özdeşlik/mütekabiliyet ilkesi üzerine inşa edilmiş olan bu anlayışa göre, doğru anlam doğrudan birincil kaynaklardan çıkarılabilir. Tarihi *olduğu gibi* (wie es eigentlich gewesen) bilebileceğimizi savunan bu anlayış, ampirik bir anlayıştır. Yeniden kurmacılar tarih hakkında teoriler ve genellemeci modeller geliştirmeye de karşıdılar (Munslow, 2000: 39-41). Kurmacı tarih anlayışı ise, sosyal yasalara ve genellemelere ilgi duyan bir anlayıştır. Yani geçmiş, bugünün şartlarında ortaya konan teoriler ışığında okunur. Marksist okulun tarih anlayışı da bir çeşit kurmacı okumayı içinde barındırır. Munslow, modernleşme teorisinin de bir kurmacı tarih anlatımı olduğunu ifade eder. *Bu teori Üçüncü Dünya'daki mevcut gelişmeleri araştırmanın bir yolu olarak kullanılabilir geçmişe dair modeller arayışı içindedir* (Munslow, 2000: 37-38).

Yapısökümcü tarih anlayışı, uygun deneysel ve rasyonel yöntemleri kullanmak şartıyla tarihin hakikatine ulaşabileceğini savunan modern tarih anlayışlarına bir tepki olarak doğmuştur. Chartier, "*ne kadar belgesel, hatta ne kadar nesnel olursa olsun hiçbir metin kavradığı gerçeklikle şeffaf bir ilişki sağlayamaz*" diyerek yapısökümcü anlayışın tarih bilimine bakışını gösterir. Derrida ise, orada bir yerde değişmez bir hakikatin olduğu ilkesine karşı *deconstruction* yöntemiyle karşı çıkar. *Gerçek dünyaya dille sürekli olarak müdahalede bulunduğumuz fikri, gerçekliğin doğrudan temsilini başaramayacağımız anlamına gelir ve bilginin tekabülîyet teorisini çürütür* (Munslow, 2000: 47.) Yapısökümcü yöntem, anlamın göreliliğine de vurgu yapar. Çünkü anlam kişinin durduğu yere göre

belirlenir. Yapisökümcülüğün, tarihi gerçeklerin oldukları haliyle nesnel ve ampirik bir şekilde hiçbir zaman kavranamayacağına dair şüpheli anlayışının bir benzerini Descartes'in aşağıdaki ifadelerinde de görmek mümkündür:

Tarih bile istediği kadar doğru olsun, okuyucusuna layık olabilmek için olayları istediği kadar olduğundan daha abartılı, daha değişik göstermemeye çalışsın, yine de en azından görece önemsiz ve dikkat çekici olmayan durumları geçiştirir. Bu yüzden tarihin anlattığı olaylar hiçbir zaman gerçeği olduğu gibi yansıtmaz, dolayısıyla tarihsel kaynaklardaki örneklere göre kendilerine davranış kalıpları çıkarmaya çalışan insanlar, geçmiş çağların Kahramanlarının çılgınlıklarına kapılır ve boylarından büyük işlere kafa yormaya başlar. (Descartes, 2013: 36-37).

Descartes'in yukarıdaki ifadeleri herhangi bir post-modern düşünürün tarih bilimine bakışını resmeder gibidir. Ancak elbette Descartes post-modern bir düşünür değildir. Onun şüpheli anlayışı açık seçik bilinebilenin doğruluğunu kabul eder. Geçmişteki olayların rasyonalist bir bakış açısıyla hiçbir zaman açık seçik ve kesin olarak bilinemeyeceği ortada olduğuna göre Descartes kendi yöntemi açısından tutarlıdır. Muhtemelen Descartes'in tarih konusundaki bu görüşleri, Batı düşüncesinde 19. yüzyıla kadar devam eden *theoria-historia*⁵ karşıtlığının "theoria" lehine bir ifadesidir aynı zamanda. Gereğesi her ne olursa olsun, onun tarihe bakışının modern düşüncenin tarihe bakışından farklı olduğu açıktır. Post-modern tarih anlayışına bağlı düşünürlerse, önceki paragraflarda Munslow'dan alıntıladığımız yapısökümcü tarih anlayışını benimserler. Bu anlayışa göre, Tarih biliminin geçmişteki nesnel gerçekliği sunması imkânsızdır. Tarihinin yaptığı, elde ettiği belgelerden yola çıkarak yeni bir hikâye oluşturmaktır. Descartes'in dikkat çektiği, *görece önemsiz ve dikkat çekici olmayan durumları geçiştirilme* ile *hiçbir zaman gerçeği olduğu gibi yansıtmama* özellikleri, post-modern tarihçiler tarafından da dile getirilir:

Her biri bir vaka halkasını oluşturan bu öykülerden birini öne çıkaran tarihçi, temel fikrini o öykü üzerine inşa eder. Kurguladığı bu düzene ise "gerçek" ismini verir. Oysa Yeni Tarihselci yaklaşım, buna bir metin, bir edebî eser gözüyle bakar. Belgeler, hakikati yansıtamayacağı için sabit ve kapalı anlamlar içermeyecek, tarihinin ortaya koyduğu metin yeni yorumlara kapı aralayacak ve bu yüzden Oppermann'ın belirttiği üzere kitapta tartışılan kuram da diğer kuramlar gibi yoruma ve eleştiriye her zaman açık olacaktır (Yeşilyurt, 2007: 200-201).

6. SONUÇ

Descartes, her ne kadar modern düşüncenin *cogito* gibi temel ilkelerinin geliştiricisi olarak kabul edilse de, modern düşünce, dayandığı başka kaynaklar itibarıyla Descartes'in düşüncelerini aşan bir hüviyete bürünmüştür. Descartes'in, varlığın kuşku duyulamaz kesinliğini ortaya koymak için geliştirdiği "düşünüyorum o halde varım" önermesinin Batı düşünce geleneğinde önemli bir zirveyi temsil ettiği ortadadır. Ancak bu önerme Descartes'e göre de, modern düşüncenin iddia ettiği gibi

⁵ Theoria anlayışını temsil edenlere göre insanın özü tarihten yalıtılmış olarak verilir ve bu öz değiştirilemez; historicilerin anlayışına göreyse insan, tarihsel bir varlıktır, onun özü tarihle birlikte değişip şekillenmektedir. 19. yüzyıla kadar tüm dünyada hakim olan anlayış, theoria anlayışı olmuştur.

varlığın kesinliğini ortaya koymak için yeterli bir önerme olmayacaktır. Modern düşünce, Descartes'in *cogito ve mekanizm* gibi düşüncelerini sahiplenmiş olsa da, varlığı aşkın bir Varlıktan, diğer bir ifadeyle Tanrı'dan koparan seküler mahiyetiyle, artık farklı bir mecrada seyretmeye başlamıştır. Buna rağmen modern düşüncenin metafiziği insan merkezci bir anlayışa indirilmesi, bu anlayış üzerinden klasik Batı düşüncesinin *genellemecilik, normatiflik, akılcılık* gibi karakteristiklerini sahiplenmesi, onu klasik Batı düşüncesi geleneğine eklemektedir. Modernizm eleştirilerinin genelde birinci varlık yasası üzerinde odaklanması, Descartes'in ortaya koyduğu varlığın asıl kesinlik temelini, yani *Tanrının varlığı* yasasının gözden kaçırılmasına sebep olmuştur. Descartes'in birinci varlık yasası, öznenin bilme eylemine vurgu yapan epistemolojik bir kanıt görünümündeyken, ikinci varlık yasası, bilen öznenin ve bütün dışsal varlıkların kesinliğinin gerekçesi olarak Tanrı'yı konumlandıran ontolojik bir kanıt görünümündedir. Bu durumda Descartes gerçekte "Tanrı düşünüyor o halde varım" demiş olmaktadır. Modern düşünce açısından Descartes'in epistemolojisi ile ontolojisi iç içe geçmiş bir görünüm arz etmektedir. "Descartes Kısır Döngüsü" (Circle Carteseen) (Öktem, 2000: 30) olarak anılan bu durum, bir yönüyle seküler ve hümanistik; diğer yönüyle de Tanrısal ve aşkın bir metafizik anlayışa vurgu yapar. Ancak, insan düşüncesi de dâhil olmak üzere hiçbir varlığın Tanrı'nın aşkın varlığı olmaksızın olamayacağı konusundaki kesin duruşu, onun yöntemini *teoloji* geleneğinin takipçisi kılmaktadır.

Descartes'in *Yöntem Üzerine Konuşma* adlı kitabında ortaya koyduğu *tarih, akıl, öteki* gibi kimi konulardaki görüşleri, modern düşünceyle çelişen bir anlayışın ipuçlarını sunmaktadır. O, kendinden sonra, Batı düşüncesinin ötekileştirdiği toplumları, oldukları ve kendilerini tanımladıkları haliyle kabul eder. Kültür ve âdet farklarının kesin bilginin konusu olamayacağını vurgularken kendi rasyonel yöntemi açısından tutarlıdır. Ancak modern Batı düşüncesinin kültür farklılıklarına bakışı çoğunlukla bu şekilde olmamıştır. Post-modern düşünürlerin modernite eleştirilerinin arasında, modernizmin farklı kültürleri ötekileştirmesine de sıkça yer verilmesi bu yüzdendir. Yine Descartes, tarih biliminin, geçmişin hakikatini hiçbir zaman kesin olarak keşfedemeyeceğine dikkat çekmektedir. Kartezyen düşüncenin tarihsel olana ilgisizliğiyle de açıklanabilecek bu bakış açısı, post-modern düşüncenin tarih bilimine bakışını da hatırlatmaktadır. Descartes'in akli ise, öncesi olmayan, tek başına, yalıtılmış ve aşkın bir akıl değil, gerçekte başka bir müteal kaynaktan, Tanrı'dan kaynaklanan akıldır. Descartes'in potansiyel bir gelecekte post-modern anlayışın doğma ihtimalini sezdiği de incelenen eserin kimi bölümlerinden anlaşılmaktadır. Özellikle, *ikinci varlık yasasının* inkârı durumunda varlığın temellendirilebileceği bir kesinliğin kalmayacağına yani *nihilizme* dair vurgusu, seküler modern düşünceyi bekleyen o nihai sonucun, Nietzsche'den çok önce bir ilanı olarak okunabilir. Bu durum, post-modern düşünürlerin insani öznenin aşkınlaştırılmasına yönelik itirazlarında da açık seçik görülmektedir. Ancak yine de Descartes, hakikatin mutlak bilgisinin elde edilebileceğine dair rasyonalist iddiasıyla post-modern düşünceden çok farklı bir konumdadır. Anakronik okumaların hiçbirisi onu ve onun düşüncesini gerçek manada tanımlamayacaktır. O ne skolastiktir, ne modernist

ve ne de post-modernist... Descartes neyse odur; bugünün hâkim epistemeleri üzerinden anlamamız çok güç olsa da, tamamen kendi döneminin özgün bağlamında olduğu gibidir.

KAYNAKÇA

- Bilgin, Ö. (2003) “Petrus Abaelardus Skolastiği”, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9(2): 113-133.
- Cevizci, A. (2015) “Felsefe Tarihi Thales’ten Baudrillard’a”, İstanbul: Say Yayınları.
- Coşkun, İ. (2003) “Modernliğin Kaynakları: Rönesans Üzerine Bir Değerlendirme”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi, 6: 45-69.
- Descartes, R. (2013) “Yöntem Üzerine Konuşma”, (çev. Çiğdem Dürüşken), İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Dönmez, S. (2003) “Aquino’lu Thomas’ta Teoloji-Felsefe İlişkisinin Bilim, Bilgi Ve İnanç Kavramları Bağlamında Temellendirilmesi”, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara.
- Foucault, M. (2015) “Öznenin Yorumbilgisi, College de France Dersleri; 1981-1981”, (Çev. Ferda Keskin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Küçükalp, K. (2016) “Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları”, Bursa: Emin Yayınları.
- _____, (2017) “Nietzsche ve Post-modernizm”, İstanbul: Kibele Yayınları.
- _____; Cevizci, A. (2017) “Batı Düşüncesi Felsefi Temeller”, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Lewis, G. R. (1993) “Descartes ve Rasyonalizm”, (çev. Haldun Karyol), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Munslow, A. (2000) “Tarihin Yapısökümü”, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Öktem, Ü. (2000) “Descartes’in Epistemolojisinde Tanrı’nın Yeri”, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 3-4: 29-35.
- Özcan, H. (1999) “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmançılık”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Prof.Dr. Necati Öner Armağanı: 157-176.
- Roney, P. (2013) “Aşknlık ve Yaşam: Nietzsche ve ‘Tanrının Ölümü’ Üzerine”, (Çev. Elis Şimşon) Kaygı Dergisi, 20: 305-322.
- Sebetci, H. (2016) “11. -12. Yüzyıllarda Ortaçağ Avrupası’nın Eğitime Genel Yaklaşımı”, Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi (The Journal of Social and Cultural Studies), 3: 91-105.
- Türkbağ, A. U. (1998) “Descartes’çı Yöntem ve Bunun Getirdiği Sorunlar”, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, 1-4: 133-139.
- West, D. (2016) “Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Rousseau, Kant ve Hegel’den Foucault ve Derrida’ya” (Çev. Ahmet Cevizci; Hüsamettin Arslan), İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Yeşilyurt, Ş. (2007) “Serpil Oppermann’ın Post-modern Tarih Kuramı Kitabının Tanıtımı”, Modern Türklük Araştırmaları Dergisi, 2: 200-201.,



İnternet Kaynakları:

AÇIK BİLİM (2012) <http://www.acikbilim.com/2012/11/incelemler/bilgi-kimi-zaman-oldurucudur-gulun-adi.html>, (20.12.2017).

MİLLİYET (2008) <http://blog.milliyet.com.tr/kelimelerin-tarihi--ronesans--kelimesinin-etimolojisi/Blog/?BlogNo=108612>, (20.12.2017).