

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

LEIBNİZ

DENİZ
SOYSAL

İDELER VE TANRI BİR 17. YÜZYIL FELSEFESİ ÖYKÜSÜ

DESCARTES

SPINOZA



belge
yayınları

Deniz Soysal, lisans derecesini ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetim Bölümü'nden, yüksek lisans ve doktora derecelerini ODTÜ Felsefe Bölümü'nden aldı. 2001 ile 2008 yılları arasında ODTÜ Felsefe Bölümü'nde Araştırma Görevlisi olarak görev yaptı, 2008'den beri Süleyman Demirel Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. *Beauvoir Dersleri: "Evli Kadın" ve "Anne" Üzerine Bir Deneme* adlı çalışması Nisan 2016'da yayımlandı.

BELGE YAYINLARI: 846

Düşünce Dizisi

Yayın Editörü | Güçlü Ateşoğlu

Yayına Hazırlayan | Kenan Mutluer

Sayfa Düzeni | Aristan

Kapak Tasarım | Arif Yalçın

Birinci Baskı | Nisan 2018

**İç/Kapak Baskı-Cilt | Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Bakır ve Piriç Sanayicileri Sitesi, Orkide Cad. No: 9, Zemin Kat
Haramidere-Beylikdüzü / İstanbul 0 (212) 875 48 86
Sertifika No: 12156**

©

BELGE ULUSLARARASI YAYINCILIK

Cemal Nadir Sokak, Büyük Milas Han, No: 26-28

D. 121-130, 34112 Cağaloğlu-Fatih / İstanbul

Tel: 0 (212) 517 44 53

E-mail: belgeyayinlari@gmail.com

www.belgeyayinlari.com.tr

Sertifika No: 11206

DENİZ SOYSAL

İDELER VE TANRI:
BİR 17. YÜZYIL FELSEFESİ ÖYKÜSÜ



İ Ç İ N D E K İ L E R

GİRİŞ	9
.....	13
Rüya Argümanı	18
Aldatıcı Tanrı Argümanı	21
Kötü Cin Argümanı	24
Neyim Ben?	28
Balmumu Topağı Örneği	39
Tanrı	48
Yanılgılarım Nereden Doğuyor?	68
Ontolojik Argüman	71
Cisimler	77
Ruh Beden İlişkisi Sorunu	87
.....	97
Töz	99
Kip	109
Uzam Yükleme Altındaki Sonsuz Kip	112
Düşünce Yükleme Altındaki Sonsuz Kip	117
Sonlu Kipler	122
Özgürlük	126
Ruh ve Beden	130
İdeleri Nasıl Edinirim ya da Nasıl Algılarım?	138
Anımsama ve Bellek	141
Öz-bilinç	143
Sonsal Nedensellik	148

.....	161
Akıl Doğruları ve Olgu Doğruları: Temel Ayrım	163
Akıl Doğruları	168
Akıl Doğrularının Bilgisi: Sonlu Analiz	170
Olgu Doğruları	173
Olanaklı Dünyaların En İyisi	185
Tanrı Bu Dünyayı Özgürce mi Yaratmıştır, Yoksa Zorunlu Olarak mı?	190
Töz	194
Ayırdedilemezlerin Özdeşliği	197
Monadlar	201
İlişkisel Uzay Kuramı	208
Başat Monad	216
Monadlar Arası Etkileşimin Reddi	218
SONSÖZ	228
KAYNAKÇA	230

GİRİŞ

Felsefenin bir uzman kadro dışında kimse tarafından anlaşılmayan ve bu uzmanların kendi arasında yabancı bir dil konuşur gibi konuştuğu bir alan olarak görülmesi beni uzun süredir rahatsız ediyor. Felsefenin zor olduğu doğrudur, tıp kadar, fizik kadar, kimya kadar zordur ve gerçekten de kendine özel bir kavramlar ağı vardır. Ama felsefe eğitimi almamış insan bu yüzden felsefeden sonsuza kadar uzak kalacaksa bunun hem kişisel hem toplumsal yaşam üzerindeki etkisi olumsuz olacaktır. Sonuçta felsefe hakikate ve insana ilişkinse herkesi ilgilendirir. Tarihte elbette filozof olabilecek dehaya sahip insanlar her zaman az olmuştur, hep de böyle olacaktır. Filozoflar acaba bizim yaşamımıza ilişkin hakikatin hangi parçasını dile getirmişlerdir? Bu hakikatler anlaşılması güç bir kavramlar ağının arkasında gizli kalacaksa, asla açılmayacak, asla konuşulup tartışılmayacaksa hak ettikleri ilgiyi gördüklerini söylebilir miyiz?

Felsefe zaten tüketilemezdir. Hâlâ Sokrates çalışıyoruz, ne derinlik ne dile getirilen hakikatler ne de bunlar üstüne tartışmalar bitmiyor, bitmeyecek. Yaklaşık dokuz yıldır felsefe anlatan biri olarak bir kavram ya da bir akıl yürütme zincirini kavradığımda öğrencilerimin ilerleyebildiğini gördüm. Pek çok kavramı ve düşünceyi yüzlerce kez anlattım,

anlaşılmasının zor olduğunu bilsem de çabamın yararsız olduğunu düşünmedim. Şimdi bu çabamı kalıcılaştırma isteğimin bir sonucu olarak yazıyorum.

Ele aldığım üç filozof insanın düşünme ufkunu genişletmek konusunda hayranlık uyandırıyorlar. Hepsi kendi başarılarına bir okul ve kendilerinden sonra gelen felsefelerin de temelini oluşturuyorlar. 17. yüzyıl felsefesinin çığır açıcı temellerini sadece felsefe öğrencileriyle değil hakikati arayan herkesle paylaşmak istedim.

17. ve 18. yüzyıl felsefesinin belirleyici iki ana tema etrafında döndüğünü düşünüyorum: ideler ve Tanrı. Algılarımız nasıl oluşuyor ve Tanrı'nın burada işlevi nedir? Cisimler var mıdır, gerçek midir ve Tanrı'yı nasıl kavramalıyız? Tanrı var mıdır, nasıl bir yaratıcıdır, buna göre içinde yaşadığım gerçekliği nasıl anlamalıyız? Algıladıklarımızın Tanrı'yla ilişkisi nedir, benim Tanrı'yla ilişkim nedir? Böyle farklı sorularla ifade edebileceğimiz ideler ve Tanrı teması etrafında Descartes, Spinoza ve Leibniz'in felsefelerini sunacağım. Üç büyük rasyonalist bize üç farklı sistem ve aynı sorulara verilmiş üç farklı yanıt öneriyorlar. Onları okumaksızın düşünmeyi öğrenmiş sayılmayız. Düşüncelerine derinliklerini kaybettirmeden anlaşılabilirliği ve sadeliği yakalamaya çalıştığım bu metin beni düşünme konusunda istekli bir öğrenci yapan ve hep öyle kalmamı sağlayan üç büyük zihne dilim döndüğünce sunduğum bir teşekkürdür aynı zamanda.

Her bölüm sonunda film önerileri yaptım. Bu filmlerin konularla doğrudan ya da dolaylı bir ilişkisi olduğu kanısındayım. Ancak bu ilişki öğreticilik düzeyinde bir ilişki değildir. Farklı düşünme biçimlerini zihne alıştırmak yalnızca yazılı metinlerle olmaz. Ayrıca her film kendi başına birer metindir. Bazen filmlerin bazı soruları sorabilmek açısından kuramsal ve felsefi anlatımdan daha etkili olabildiklerini

gördüm ve bu etkiden okuyucunun da büyük yarar sağlayacağını düşünüyorum.

Ben 17. ve 18. yüzyıl felsefesini temel noktalarıyla doğru ve iyi anlamış birisinin gittikçe daha zorlaşan sonraki dönem felsefesini okuyup anlayabilecek, zorluklarını çözebilecek önemli bir alt yapıyı edinmiş olacağına inanıyorum. Bir amacım da okuyucuya bu temeli oluşturma konusunda yardımcı olmak. Felsefe için gerekli olan büyük zihinsel çabanın gerektirdiği azmi hiç kaybetmemeniz dileğiyle...

Anlamak ve öğrenmekten keyif alan öğrencilerim bana ilham kaynağı oldular, bu yüzden onlara teşekkür borçluyum. Bu kitabın yazımı ve yayımlanması sırasında desteklerini esirgemeyen Güçlü Ateşoğlu'na, ilgileri ve özenli baskılarıyla yazarken beni teşvik eden Belge Yayınları'nın tüm çalışanlarına teşekkürlerimi sunarım.

RENÉ DESCARTES

René Descartes “modern” felsefenin kurucusu olarak bilinir. Modern yani eskiye ait olan değil, bugüne ait, tam da şu anda olan anlamına gelir. Felsefe eski ya da antik eserlere yaslanmadan yapılabilir miydi? Özellikle Aristoteles’in neredeyse kutsal bir otorite olarak kabul edildiği bir ortamda ona başvurmadan yeni hakikatler dile getirilebilir miydi? Descartes’ın yazmaya başladığı dönemde bu oldukça zordu. Bu zorluğu aşmak yalnızca yeni hakikatler bulma ve ortaya koymak meselesi değildi, aynı zamanda felsefenin yeni bir anlatma biçimi ve düşünme biçimine ihtiyacı vardı. Bu yüzden Descartes’ta belirgin olarak kendisinden önceki felsefede göremediğimiz yepyeni bir tarzla karşılaşyoruz. Felsefenin resmî dili Skolastikler tarafından Latince haline getirilmişken, Descartes, çoğunu Latince olarak yazdığı ve yayımladığı eserlerin sonrasında Fransızca çevirilerini de yayımlamıştır. Bu aslında felsefenin konumuna ve işlevine ilişkin yeni bir bakış açısının dışavurumuydu. Descartes’ın insan aklına güvenmesi salt felsefi bir duruş olmakla kalmıyordu, bu bütünlüklü bir tavidir onda. Fransızca yazdığı ilk kitabı olan *Bilimsel Denemeler* için söylediği şu sözlerle bakalım: “... anadilim Fransızca yazmış olmamın nedeni, salt kendi doğal saf akıllarını kullananların, benim görüşlerimi sadece antik kitaplara

güvenenlerden daha iyi yargılayacaklarını umut etmemdir.”¹ Descartes kendi düşüncelerini uzman olsunlar ya da olmasınlar tüm okuyucularının yargısına teslim ediyordu. Felsefe bazı kilise üyesi uzmanların tartıştığı karmaşık ve anlaşılmaz bir şey olmaktan çıkarılmalıydı. Descartes’ın yapıtlarından biri olan *Meditasyonlar* özellikle bu amaca yönelik yazılmıştı ve ben de onu anlamak için bu yapıtı yakından incelemeye ve açıklamaya çalışacağım. Descartes’ın *Meditasyonlar*’ı aynı zamanda ilk modern felsefi roman olarak da kabul edilir. Felsefeyi Antik Yunan’daki gibi diyaloglarla değil ya da Skolastik felsefedeki gibi ağır bir akademik dille değil, bir filozofun altı günlük düşünme serüveni şeklinde anlatan, ama bu romansı anlatım yüzünden felsefesinin inceliğinden ödün vermeyen herkesin keyifle okuyup anlayabileceği bir biçime büründürür. Bu yüzden *Meditasyonlar* aynı zamanda edebiyatla felsefenin buluşmasının olanaklı olduğunu göstererek de bir çığır açmıştır. *Meditasyonlar*, belki de, hem modern felsefeyle hem de Descartes’la tanışmak için en iyi metindir. Ben modern felsefenin Descartes’ın Birinci Meditasyon’da ortaya koyduğu temel bir sorunun etrafında dönerek ortaya çıktığını düşünüyorum: Dış dünyanın gerçekliğinden emin olabilir miyiz?

Birinci Meditasyon felsefe için çok önemli bir kavramla, neredeyse sihirli diyebileceğimiz bir sözcükler başlar: Kuşku. Ama kuşku Descartes’ta öyle bir biçime bürünür ki onu tam olarak ne şekilde anlayacağımız konusunda kararsız kalırız. Felsefe tarihinde ‘yöntemsel kuşku’ (*methodic doubt*) olarak bilinen bir kuşku türünden bahsediyorum. Yöntemsel kuşkunun sıklıkla şöyle ifade edildiğine rastlarız: Descartes kuşkuyu bir amaç değil bir araç olarak kullanıyor. Bu

1 Descartes’tan aktaran Desmond M. Clarke, *Descartes*, çev. N. Nirven ve B. Ersöz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, s. 161.

anlatım Descartes'ın bahsedeceği kuşklara gerçekten sahip olmadığı, onları yalnızca ulaşacağı sonuçlarda karşısına çıkabilecek zorlukları göstermek ve onları elemek için ortaya attığı gibi bir izlenim vermektedir. Bu bütünüyle doğru bir değerlendirme gibi gözüküyor. Yöntemsel kuşku daha çok aşağıdaki ifadenin içerisinde aranmalıdır: “bilimler alanında sağlam ve kalıcı bir şey ortaya koymak istiyorsam, hayatımda bir kez olsun daha önce inanmış olduğum bütün kanılardan kurtulmaya girişmemin ve her şeye yeniden ve temellerden başlamamın gerekli olduğu yargısına vardım.”²

Gördüğümüz gibi Descartes'ın net bir amacı vardır: “bilimler alanında sağlam ve kalıcı bir şey ortaya koymak.” Bu amaca ulaşması için kuşkuya düşmeyi zorunlu görür. Bu yüzden yöntemsel kuşku olarak adlandırılmış olan şeyi bir araç olarak tanımlamak yanlış olur. Daha ziyade bu Descartes'ın amacına ulaşmak için mutlaka gerçekleştirmesi gereken bir adımdır. Bu adımın sonucunda amacına ulaşp ulaşamayacağı da henüz belli değildir. O zaman yöntemsel kuşku bir amaç uğruna girilen bir kuşkudur. Burada Descartes, Antik Yunan kuşkucularından ayrılır. *Yöntem Üzerine Konuşma*'da Descartes “kuşkulanmak için kuşkulanen ve her zaman çözümsüz olmayı isteyen kuşkucuları örnek alıyor değilim: çünkü, tersine, tüm amacım kesin olarak güvenli olmaya ve kayayı ya da kili bulmak için kaygan toprağı ve kumu atmaya yönelmekti,” diyor.³ Bir amaca erişmek için kuşku duymaz Antik Yunan kuşkucusu. Fakat yine de Descartes girdiğı yolda kuşkuyu kullanıp bir kenara atmak niyetinde değildir. Israr ettiğı nokta varmak istediğı amaca ulaşmasının tek yolu

2 René Descartes, *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007, s. 15.

3 René Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Afşar Timuçin, İstanbul: Bulut Yayınları, 2010, s. 40.

olarak biliyorum dediği her şeyden vazgeçmesi gerektiğidir. Başka türlü gidilecek her yol bir şekilde yanlış yahut belirsiz şeylerin yeniden ayağına dolanmasına neden olacaktı. Yüzyıllardır biriken Skolastik felsefenin ağırlığından kurtulmadan felsefede yeni bir şey söylemek olanaksızdı. Skolastik terimi *school* kökünden anlaşılacağı gibi okul felsefesi demektir. Yeni çağın başında okul yalnızca kilise kurumunun dahilinde var olan bir kurumdur. Felsefe de kilise mensupları tarafından bu okullarda yapıldığı için, ortaçağa hâkim olan felsefeye Skolastik felsefe denir. Descartes işte bu Skolastik felsefenin yıkılmasında en büyük rolü oynamış filozoftur. “Bütün eski kanılarımın toptan yıkımına giriyorum,” diye devam ediyor Descartes.⁴ Burada “eski kanılar” terimini gerek gündelik yaşamımızda sahip olduğumuz inançlar, fikirler ya da düşünceler olarak gerekse Skolastik felsefenin yöntemi, doğruları, dogmaları olarak anlayabiliriz. Elbette bu kolay bir iş değildir. İnsan tüm kanılarının bir listesini çıkarmaya çalışsa işin içinden çıkamaz. Bu nedenle “önce bütün eski kanılarımın dayandığı temel ilkelere el atacağım” diye sürdürür.⁵ Burada Descartes ünlü bina metaforunu kullanır. Bir binanın tüm tuğlalarını sağlam mı değil mi diye kontrol etmek yerine, binanın temellerinin sağlam olup olmadığını denetlemek daha kolaydır. Eğer temeller sağlam değilse tüm binanın yıkılması gerektiğine karar vermek de daha kolay olacaktır. Burada bina bilgilerimizi temsil etmektedir. İşte bu bilgi binasının incelenmesi gereken ilk temelinin duyular olduğunu söyler Descartes.

Descartes ile ilgili genelde en çok söylenen şey onun duyulara güvenmiyor olduğudur. Aşağıda biraz sonra göreceğimiz argümanlar açısından bu doğrudur, yani Descartes du-

4 Descartes, *Meditasyonlar*, s. 15.

5 A.g.e., s. 16.

yularından gelen her şeyden kuşkulananacaktır, ama duyuları kanılarımızın “dayandığı ilk temel” olarak ele almasından da anlaşılacağı gibi, bizim en önemli bilgi kaynağımızın duyular olduğunu kabul eder. Bilgilerimizin büyük çoğunluğu duyulardan gelmektedir.

Şimdiye dek en doğru ve güvenilir olarak ne öğrendimse duyulardan veya duyular yoluyla öğrenmiş ama zaman zaman bu duyuların aldatıcı olduğunu da yaşayarak görmüşümdür; oysa bizi bir kez bile olsun yanıltmış olan şeylere asla güvenmemek sakıncalı gereğidir. Ancak... duyular aracılığıyla bildiğimiz halde usumuzu zorlamadan kuşkulanamayacağımız birçok şeyler yok mu? Bu ellerin ve bu vücudun bana ait olduğunu nasıl yadsıyabilirim?⁶

Sorun duyuların bizi bazen yanıltmasından kaynaklanmaktadır. Nasıl nadiren de olsa yalan söylediğini anladığımız bir arkadaşımıza güvenimiz sarsılırsa, duyularımız da bizi ara sıra aldattığından ona güveni sarsılmıştır Descartes'ın. En basit duyu yanıltması örneği dolu bir çay bardağının içerisinde kırık görünen kaşıktır. Görme duyum beni kandırmakta ve aslında kırık olmayan kaşığı kırıkmiş gibi göstermektedir. Ancak ben ışığın kırıldığını ve bu görüntünün nedenini biliyorsam görüntüye aldanmam ve gözlerimin beni yanılttığını anlayabilirim. O zaman, Descartes burada salt duyu yanılsamalarına ilişkin bir kuşkudan daha ötesinden bahsediyor. İnsan herhalde kendi bedeninden de kuşku duymaz diye belirttikten hemen sonra ilginç bir adım atar: İnsanın kendi bedeninden (bedeninin gerçekliğinden, varlığından, gerçekten kendisine ait olup olmadığından) kuşku duyması hiç de zor değildir.

6 A.g.e., s. 16.

Rüya Argümanı

Gündelik yaşantımızda rüya ile uyanıklık arasında çoğu zaman net bir ayrım yaparız. Rüya bedenimin uyku durumundayken zihnimde olup biten bir tür gerçek olmayan film gibidir. Uykudan uyandığımda gördüğümü, algıladığımı, yaşadığımı düşündüğüm şeylerin bir rüya olduğunu fark ederim. Rüyanın en önemli özelliği, o halde, gerçek olmamasıdır. Uyanıkken yaşadığım şeyleri gerçek, uyku halindeyken yaşadığım şeyleri gerçek dışı kabul ederim. Bu ayrım insan düşüncesinde köklü olarak yerleşmiş bir ayrımdır, öyle ki rüyalarını gerçeklikle karıştıran bir insan psikolojik yardıma ihtiyaç duyacak düzeyde pratik yaşamında zorluk çeker. Fakat rüya argümanı (*the dream argument*) neyin rüya neyin gerçek olduğunun birbirine karıştırılması ile ilgili değildir. Gayet akla uygun bir sorgulamadır. İçinde uyku ve uyanıklığın da kapsandığı deneyim alanının bütününün kendi başına tek bir rüya olup olmadığını bilebilir miyiz sorusuyla başlar.

İnceden inceye düşününce, uyurken sık sık bu tür yanılsamalarla aldatıldığımı hatırlıyor ve düşünce üzerinde biraz durunca uyanıklığı uykudan ayırt etmeyi sağlayacak kesin belirti bulunmadığını o derece açıklıkla görüyorum ki şaşır kalıyorum ve şaşkınlığımı neredeyse beni uyanıkken uyumakta olduğuma inandıracak raddeye varıyor.⁷

Uyanıkken aslında uyumakta olabilir miyim? Pek önemsiz bir soru gibi görünüyor, ama bu sorunun yanıtının getirdiği kuşku ne kadar önemli olduğunu bize gösterecek. Hepimiz rüya görmüşüzdür. Rüyalarımızda bazen kendimizi de görürüz, kendimizi aynen uyanık olduğumuzdaki bedenimize sahip olarak gördüğümüz de olur. Şimdi, rüyamda

7 A.g.e., s. 17.

kendimi görüyorum, olayların içinde olan ben bedenlen, uyanık olan benle aynı olabiliyor: Aynı eller, aynı bacaklar, aynı yüz, aynı boy, aynı kilo, aynı ten rengi... Rüya da sahip olduğum o beden gerçekten var mıydı? Rüya tüm den gerçek dışı bir zihinsel görüntü ağı olduğuna göre demek ki o beden, bana ait olduğunu sandığım o beden gerçekte yokmuş, ben aslında o bedene sahip değ ilmiş im. Uyandığım zaman böyle derim: gerçek değ ilmiş. Peki ama şu an rüyada olup olmadığını biliyor muyum? Bazen rüyalarımız çok uzun bir zaman diliminde geçer. O zaman şimdi sahip olduğumu düşündüğüm beden in rüyamda gördüğüm gibi bir görüntüden ibaret olmadığını nereden bileceğim? Ya şu anda içinde olduğum dünya da bir rüyaysa? Uzun metraj bir filmde olduğu gibi yıllar süren, uyuyup uyandığım, büyüdüğüm, okula gittiğim, iş e girdiğim, çocukları mın olduğu ve yaş landığım çok ama çok uzun bir rüyada olmadığını garan ti edebilir miyim? Rüya da olmadığını gösterecek felsefi ya da bilimsel bir kanıtım var mı? Rüyamda olaylar her zaman alışıl agelmiş fiziksel gerçekliklere uygun olmuyor, gerçekte uçamıyor ama rüyamda uçabiliyorum diye karşı çıkılabilir. Fakat fizik kurallarına uyan rüyalar da görüyorum. Demek ki gerçek dediğim dünyanın aynısını görebildiğim, her türlü fizik yasasının geçerli olduğu rüyalarım da varsa, şu an böyle bir rüyanın içinde olmadığını nasıl kanıtlayabilirim? Rüyam öyle bir rüya olabilir ki içinde uyuyup rüyalar görüyor ve sonrasında uyanıyor olduğumu düşünüy or olabilirim. Bu durumda bedenim dahil tüm fiziksel dünya bu rüyanın parçası olur. Bu da fiziksel dünyayı, Descartes'ın deyi miyle cisimsel şeyleri ya da cisimli evreni, inceleyen bilimleri de bu rüyanın parçası, dolayısıyla emin olamayacağım konular haline getirir: "[F]izik, astronomi, tıp ve bu gibi bileşik nesnelerin incelenmesine dayanan bütün öteki bilimler gayet

kuşkulu ve kesinlikten uzak”tır.⁸ Fizik, astronomi, tıp; biz bunlara kimya, biyoloji gibi pek çok çağdaş bilimi de ekleyelim, tümünden kuşkulananmam gereken bilimlerdir. Tüm cisimler benim rüyamın parçasıysa (eğer rüyadaysam), bu cisimler gerçek değil demektir, gerçek olmayan şeyleri inceleyen bilimler de gerçek ve doğru olamaz. Ama bütün bilimler cisimlerle ilgilidir diyemeyiz; cisimli şeylerle doğrudan bağlı olmayan bir başka bilim var, o da matematik.

Rüya argümanı matematikten kuşkulananmamıza neden olur mu? Bu sorunun yanıtını vermek için şunu düşünelim: Rüyamda acaba matematiğin doğruları değişiyor mu? Descartes’ın örneklerine bakalım: “İster uykuda ister uyanık olayım, ikiyle üçün toplamı her zaman beş sayısını verecek ve karenin de hiçbir zaman dörtten çok kenarı olmayacaktır.”⁹ İkiyle üçü toplamayı öğrenmiş yetişkin bir insanın rüyasında ikiyle üçü toplayıp altı çıkarması mümkün değildir. “ $2+3=6$ ” gibi bir önerme görse bile bunun yanlış olduğunu düşünecektir. Aynı şekilde rüyasında bir insan ona bir üçgen gösterse ve bunun bir kare olduğunu söylese, bunun bir kare olmadığını üçgen olduğunu bilecektir, bu bilgisinin rüyada dahi değişmesi olanaksızdır. Yani matematiksel doğrular rüyada, onları anlamış, bilen insan için olduğu gibi kalmaktadır. Bu da bu doğrulara güvenmemiz için bir nedendir. Rüya argümanı matematiğin doğrularının kuşku konusu olmasına neden olmuyor çünkü uyanıklıkla rüya arasında bir değişime uğramıyorlar. Böylece cisimli şeylerle ilgilenen bilimler rüya argümanından sağlam çıkamamışlardır ama matematik kuşku duyulmaz bir konumda kalmayı başarmıştır. “Bu denli açık seçik ve göz önünde olan hakikatlerin,” diyor Descartes matematiği kastederek, “yanlış ve

8 A.g.e., s. 18.

9 A.g.e., s. 18.

kesinlikten uzak olabileceğinden kuşkulanmak da olanaklı görünmemektedir.”¹⁰ Her şeyden kuşkulanmak niyetindeydi Descartes, hatırlayalım, o zaman kuşkulanılmayacak bir şey mi bulduğunu söyleyeceğiz? Henüz değil. Rüya argümanından daha kapsamlı bir argüman acaba matematikten de kuşkulanmamıza neden olabilir mi?

Aldatıcı Tanrı Argümanı

Çok güçlü, sonsuz güçlü bir Tanrı düşünelim. Böyle bir Tanrı’nın bizim üstümüzdeki gücünün de sonsuz olduğunu söyleyebiliriz. Peki, bu Tanrı bana cisimsel, somut, maddi olarak var olmayan bir şeyi varmış gibi gösterebilir mi? Evet, eğer sonsuz güçlü ise bunu yapabilmesi lazım.

O’nun [Tanrı’nın] hiçbir dünyanın, hiçbir göğün, hiçbir uzamlı cismin, hiçbir şeklin, hiçbir büyüklüğün, hiçbir yerin varolmamasını ama yine de benim bu şeylerin idesine sahip olmamı ve bütün bunların görüşümün dışında var olmadığını sanmamı sağlayacak şekilde davranmadığını nereden bileceğim?¹¹

İde (*idea*) modern felsefenin en önemli kavramlarından. Modern felsefede ide (*idea*) sözcüğüne verilen anlam Platon’un *idea* kavramı ile karıştırılmamalıdır. Elbette Platon’un ideaları ile modern felsefenin ideleri hem köken hem sözcük olarak aynılardır ama onlara verilen anlam oldukça farklıdır. Modern felsefede ide, tüm zihin içeriklerimizi anlatmak için kullanılmaktadır. İde zihnimin dolaysız nesnesidir, zihnimin nesnesi olan her şeye ide derim. Örneğin bir masa algılıyorum dediğimde zihnimde bir masa oluşuyor demiş oluyorum, işte zihnimde oluşan o masaya o masanın

10 A.g.e., s. 18.

11 A.g.e., s. 18.

idesi diyoruz. Ya da zihnimde bir kanatlı at oluşturabiliyorum, o zaman da kanatlı at idesi yapmış oluyorum. Ya da sevgi hissedirim, bu sevgi hissinin bir idesi de zihnimde oluşmuş olur. Bir sandalye düşünelim, sandalyeye dokunuyorum, oturuyorum, onu görüyorum, yani duyu organlarım aracılığıyla algılıyorum, böylece bende sandalyenin bir idesi oluşuyor: sert, kahverengi, ahşap, ağır bir sandalye bu, diyorum. Descartes yukarıda şöyle bir soru sordu: Tanrı bu cismi yani bu sandalyeyi hiç var etmeden, sandalyenin yalnızca “idesine sahip olmamı” sağlayabilir mi? Bu cisim aslında hiçbir dışsal bir varoluşu olmayan ama Tanrı’nın bana öyleymiş gibi gösterdiği bir şey olabilir mi? Elbette olabilir, sonsuz güçlü bir Tanrı bunu yapabilir. Sandalye için düşündüğümüz bu olanağı, o zaman, tüm cisimler için düşünmeyi deneyelim. Güneş, yıldızlar, dağlar, evler, ağaclar ve bedenim, hepsi birer cisimdirler. Tüm cisimlerle duyu organlarım aracılığıyla ilişki kuruyor ve böylece onların idelerini ediniyorum. Bedenim de dahil hepsini aslında onların dışsal, kendi başlarına bir varoluşları yokken Tanrı bana öyleymiş gibi gösteriyor, hissettiriyor, algılatıyor olabilir mi? Evet, hepsinin ideleri bana Tanrı tarafından doğrudan veriliyor olabilir. Bu durumda tüm cisimli şeyler, onların varlıkları ve gerçeklikleri benim için kuşku konusudur. Bu argüman felsefe tarihinde aldatıcı Tanrı argümanı (*the deceiving God argument*) olarak adlandırılmıştır. Az önce rüya argümanı sonucunda zaten bedenim dahil tüm cisimler kuşku konusu olmuştu, aynı sonuç bu argümanda da karşımıza çıkıyor. Rüya argümanında matematik kuşku konusu olmamıştı ama aldatıcı Tanrı argümanından da acaba matematik sağlam çıkacak mı?

Varsayalım ki iki ile üçün toplamı aslında altı sayıdır. Sonsuz güçlü bir Tanrı benim ikiyle üçü toplamamı, aslında

toplamları altı iken beş çıkarmamı sağlayabilir mi? İkiyle üçün toplamının gerçekte altı olmasına rağmen Tanrı'nın benim bunu bilmemi istemediğini ve sonucu beş çıkarmamı istediğini düşünelim. Bu isteğini gerçekleştirebilir mi? Sonsuz güçlü bir varlıksa eğer, düşünme sürecime böyle bir yön verme gücü de var demektir. "Bu Tanrı'nın, benim de ikiyle üçü her toplayışım da, karenin kenarlarını her sayışım da... yanılmamı sağlamadığından nasıl emin olayım?" diye soruyor Descartes.¹² Bu kez geometride başka bir varsayım yapalım, karenin aslında gerçekte beş kenarlı olduğunu varsayalım. Ama sonsuz güçlü varlık benim karenin dört kenarlı olduğunu düşünmemi, sanmamı istemekte olsun. Tanrı'nın istediği bir şeyi yapamaması düşünülemez. Böylece Tanrı'nın müdahalesi sonucu ben her defasında karenin kenarlarını sayacak ve dört çıkaracağım. Halbuki gerçekte (biraz önce bunu varsaymıştık) karenin beş kenarı var ama Tanrı benim bilmediğim bir nedenden benim bunu bilmemi istememektedir. Durum böyle ise benim karenin dört kenarı olduğundan emin olmam olanaksız. Kare ya da başka bir geometrik cisimle ilgili herhangi bir şeyi bilmem ve emin olabilmem de hiçbir şekilde olanaklı değil. Böylece matematik de kuşku konusu haline gelmiş oldu. Çok daha geniş kapsamlı bir akıl yürütme ile matematikten de emin olamayacağımızı gördük. Fakat bu argümanın önemli bir sorunu var, o da bu argümanda Tanrı'nın aldatıyor ya da kandırıyor olarak sunulmasıdır. Mutlak güçlü olmasının yanı sıra mutlak iyi olarak düşünülen Tanrı'nın aldattığını söylemek hem kavramsal bir sıkıntı yaratıyor hem de skolastik felsefeciler ve dini otoritelerin böyle bir nitelendirmeden hoşlanmayacağı açık olarak görülüyor. Bu yüzden Descartes bu argümanı biraz değişikliğe uğratacak.

12 A.g.e., s. 18.

Ama ... Tanrı benim bu şekilde yanılgıya düşmemi istememiştir, zira onun en yüksek düzeyde iyi olduğu söylenir. ... Şimdilik ... Tanrı hakkında tüm söylenenlerin bir masal olduğunu varsayalım. O zaman ... eskiden doğru olduğunu sandığım şeylerin arasında şu veya bu şekilde kuşkulanmayacağım hiçbir şey de yok.¹³

Aldatıcı Tanrı argümanı benim hem cisimlerin varoluşundan ve gerçekliğinden hem de matematiğin doğrularından tümüyle kuşkuya düşmeme yeterlidir. Tanrı hakkında söylenenleri, yani en azından mutlak iyi olduğunu sarsılmaz bir önkabul olarak almazsak Descartes'ın bu argümanı kısmen değiştirmeye gereksinim duymayacağını söyleyebiliriz. Yine de 17. yüzyılın başlarında kiliseyi kızdırabilecek böyle bir riski almamak Descartes açısından anlaşılabilir bir durumdur.

Kötü Cin Argümanı

Tanrı'nın iyi olduğunu ve beni aldatmayacağını söyleyebiliyorum ama bu düşünce ancak Tanrı'nın var olmasıyla bir anlam kazanır ve ben henüz Tanrı'nın var olup olmadığını bilmiyorum. Bu yüzden olabilecek bir başka durumu hesaba katmam gerekiyor. Bu olasılık şudur: hakkında hiçbir şey bilmediğim, kendisini benden saklayan çok güçlü bir varlık tarafından yönetiliyor olabilirim. İşte bu varsayımsal varlığa Descartes kötü cin diyor. Ya bir kötü cin beni pek çok konuda aldatıyorsa, bu çok güçlü ve kötü varlık benim zihnimle bir oyun oynuyorsa, bunu bilme şansım olur muydu? Böyle olup olmadığını bilmek için elimde hiçbir kanıt ya da dayanak olmadığı açık. Bedenim dahil tüm cisimleri bu kötü cin bana varmış gibi gösteriyor olabilir. Benim zihnime tadı, kokusu,

13 A.g.e., s. 19.

dokusu, rengi ve sesiyle ideleri eksiksiz olarak sağlıyor ve ben bu idelerin dışsal varoluşlarına inanıyor olabilirim. Böylece kötü cin beni harikulade biçimde aldatıyor olabilir. Üstüne üstlük kötü cinin zihnim üzerindeki kontrolü matematiği de kuşku konusu yapar çünkü bu kötü cin benim kareyi dört kenarlı sanmamdan müthiş keyif alıyor olabilir. Her defasında benim kandığımı, yanlış yargıları mutlak doğrular sandığımı gördüğünde başarısıyla övünüyor, aldatma gücünü her saniye test ederek benimle oynuyor olabilir. Tüm bunlar bir kötü cinin varlığını ortaya koymak amacıyla söylenmiş değildir. Böyle bir kötü cinin var olup olmadığını ve beni aldatıp aldatmadığını bilmiyorum. Sorun da zaten bu: bilmiyor olmam; varsa ve beni aldatıyorsa bunu bilmemin olanaksız olması. Sonuçta bir olasılıkla karşı karşıyayız ve bu olasılık gerçekse diye yoluma devam etmek zorundayım çünkü kötü cin tarafından aldatılıyor olma olasılığım olduğu sürece herhangi bir bilginin kesinliği hakkında konuşmam hiçbir zaman mümkün olmayacaktır. Bu durumda aldatılıyor olduğumu varsayacağız. İşte bu varsayım üzerinden düşünme durumuna kötü cin argümanı (*the evil demon argument*) denir. Bu varsayımı aldatılmamak için yapacağız, bir kötü cin tarafından aldatılmadığımızdan emin oluncaya kadar varsaymayı da sürdüreceğiz. Yani Descartes bizi bu argümandan bir çıkış, bir kurtuluş yolu buluncaya kadar aldatılıyor olduğumu varsaymaya davet ediyor. Bir çıkış yolu olup olmadığını şu anda bilmiyoruz ve bu çıkış yolunu bulamazsak bilgisizliğimiz de sürecek demektir.

Demek ki en üst derecede iyi ve en yüce hakikat kaynağı olan Tanrı'nın değil de güçlü olduğu ölçüde hilekar ve aldatıcı bir kötü cinin beni yanıltmak için elinden geleni yaptığını varsayacağım... Gök, yer, hava, renkler, biçimler, sesler ve diğer bütün dış nesnelerin, bu cinin

benim inanırlığıma tuzak kurmak için yararlandığı yanılsamalar ve hayaller olduğunu düşüneneğim. Kendimi de elleri, gözleri, eti, kanı ve hiçbir duyusu olmayan ama yanılıp bütün bunlara sahip olduğunu zanneden bir yaratık olarak göreceğim ve bu fikre inat ve ısrarla bağlı kalacağım. Bu yolla hiçbir hakikatin bilgisine varmak elimde olmasa da, yargılarımı askıya almak elimdedir. Bu nedenle herhangi bir yanlış fikri inançlarıma dahil etmekten özenle sakınacağım ve zihnimi bu büyük aldatıcının bütün hile ve tuzaklarına o denli hazır tutacağım ki, ne kadar güçlü ve kurnaz olursa olsun bana asla hiçbir şeyi kabul ettiremeyecek.¹⁴

Kötü cin argümanı, o halde, olabilecek en kötü durumun düşünülmesi ve bu en kötü durumu varsayarak sağlam bir adım atılıp atılamayacağını sorgulanmasıdır. Yukarıdaki alıntıda anlamı üzerine düşünmemiz gereken önemli bir ifade var: “yargılarımı askıya almak”. Bir giysimizi ne zaman asarız? Kullanmayacağımız zaman. Yargılarımı askıya almak da onları kullanmamam demektir. Neden böyle bir şey yapıyor Descartes? Çünkü kötü cin argümanı sonucunda tüm yargılarım kuşku konusu haline geldi. Hiçbir yargıma güvenemem artık. Peki ama yargılarımı askıya almak bana ne kazandıracak? Kötü cinin tuzaklarına düşmemiş olacağım. Kötü cin istiyor ki (varsayımsal olarak istiyor olabilir ki) ben yargılarımı güvenle kullanmaya devam edeyim böylece yaşamım boyunca aldanayım. Eğer bunu istiyorsa ve ben mevcut yargılarımı kullanmazsam aldanmamış olurum. Kötü cinle aramdaki aldatma-aldatılmama mücadelesinde aldatılmamak için yapabileceğim en mantıklı ve tek hamle şimdilik bu. Bu hamlenin adımlarını Descartes’ın sözleriyle sıralayalım:

14 A.g.e., s. 20-21.

“Gördüğüm her şeyin yanlış olduğunu varsayıyorum.”

“Hiçbir şeyin asla yalanla dolu belleğimin bana gösterdiği şey olmadığına kendimi inandırıyorum.”

“Hiçbir duyu yetimin olmadığını varsayıyorum.”

“Cisim, biçim, uzam, devinim ve yer gibi şeylerin, kendi zihnimin uydurmaları olduğuna inanıyorum.”¹⁵

Sonucu iki genel başlık altında söyleyebiliriz: cisimli evren ile ilgili her şey ve matematik hakkında aldatılıyorum. Elimde hiçbir şey kalmamış gibi görünüyor, biliyorum diyebileceğim hiçbir şey. Tek bir şey hariç diyecek Descartes. Bu kötü cin *beni* aldatıyor, değil mi? Ben'i aldatıyor. Demek varım ki beni aldatıyor. Aldatıldığım sürece varlığım da onaylanmış bir bilgi haline geliyor. Üstüne üstlük bu bilginin, 'varım' doğru önermesinin karşısına yani 'var değilim' yanlış önermesine kötü cin istese bile beni inandıramaz. 'Ben yokum' dediğimde yok olduğunu düşünen ben var olmuş oluyorum. Kötü cin beni her konuda aldatabilir, ama beni var olmadığıma inanmaya sürükleyemez.

Beni istediği kadar aldatsın, bir şeyi düşündüğüm sürece var olmadığımı sonucunu elde edemeyecektir. '*Ben'im, varım*'¹⁶ önermesini her dile getirişimde veya her tasarlayışında bunun zorunlu olarak doğru olduğu sonucuna varmak ve bu sonucu değişmez saymak gerekiyor.¹⁷

Daha sonra, özellikle yirminci yüzyılda filozoflar, Descartes'in 'ego'su olarak adlandırılan 'ben' kavramını çokça eleştireceklerdir. *Ego* 'ben'in Latincesinden başka bir şey değildir

15 A.g.e., s. 21.

16 Latincesi: *ego sum, ego existo*. İngilizcesi: *I am, I exist*.

17 Descartes, *Meditasyonlar*, s. 22.

aslında. Dolayısıyla Descartes'ın *egodan* ne anladığını ya da onunla ne anlatmaya çalıştığını anlamak sonraki eleştirileri anlamak ve haklı olup olmadıklarını değerlendirmek için zorunludur. Bu yüzden bundan sonraki bölümde “neyim ben” sorusunu aynı zamanda Descartes'ın *ego* ya da ‘ben’ kavramı neyi içerir anlamına gelen bir soru olarak düşünebiliriz.

Neyim Ben?

Ego sum ego existo, yani “Ben'im, varım” kuşkusuz doğru bir önermedir. *Meditasyonlar*'da Descartes ünlü “düşünüyorum, öyleyse varım” ifadesini kullanmaz, onun yerine “Ben'im, varım” demeyi tercih eder. Vurgulanan *ego*, yani ben'dir. Bu kuşkusuz bilgi yalnızca “Ben'im, varım” diyen için geçerli olan bir bilgidir. *Yöntem Üzerine Konuşma*'da Descartes'in sarsılmaz temel bir ilke olarak ortaya koyar:

Ama hemen sonra, böylece her şeyin yanlış olduğunu düşünmek istediğim sırada, bunun düşünen “ben”in zorunlu olarak herhangi bir şey olması gerektiğini gördüm. Düşünüyorum öyleyse varım doğrusunun kuşkuların tüm aşırı varsayımlarıyla sarsılmayacak kadar sağlam ve güvenli olduğunu belirlerken, bu doğruyu araştırdığım felsefenin ilk ilkesi olarak hiçbir kuşkuya düşmeden alabileceğime karar verdim.¹⁸

Burada ben üzerine yapılan vurgu yine açıkça görülüyor, yanlış ya da doğru bir şey düşünmem düşünüyordüğümü değiştirmiyor. Herhangi bir düşünme eylemi gerçekleştirdiğimde ben oluyorum, varlık oluyorum. Düşünme, ben ve varlık arasında ayrılmaz bir özdeşlik, aynılık var; bu üçü aslında aynı şeyin farklı adlarından başka bir şey değil. *Meditasyonlar*'da Descartes'ın ‘benim, varım’ ifadesindeki ısrarcılığı bo-

18 Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, s. 43.

şuna değildir. Karl Jaspers 'öyleyse' ya da 'o halde' bağlacının yanıltıcılığı konusunda bizi şöyle uyarır:

"Düşünüyorum, o halde varım" ilkesi, Descartes'ın üstüne basa basa ifade ettiğine göre, bir sonuç değildir. Zira bir sonuç, önceden başka gerçeklerin var olmasını gerektirirdi ve "varım" bölümü, bunlara dayanıyor olurdu. Oysa düşünce, köken olmak ister... "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesi nedeniyle bu filin bir sonuç olduğu yanılgısına düşülür, ancak Descartes böyle bir anlamı reddeder. O halde ifadeyi değiştirmek gerekebilir. Şöyle demek mümkündür: "Düşünüyorum, varım." Ama bu bize yalnızca bir sıralama getirir.¹⁹

Ortada ne bir sıralama ne de bir sonuç vardır. Ben'im demek varım demek, varım demek ben'im demektir. Düşünce bendir, aynı zamanda varlıktır; ben de düşünceden ya da varlıktan başka bir şey değildir. Yani, ben şu anda her ben dediğimde ya da bir şey düşündüğümde kendi varlığımın bilgisinden emin olmuş oluyorum. Örneğin arkadaşım da 'ben' diyor, düşünüyor, o zaman o da vardır diyebilmem olanaksızdır. Çünkü arkadaşım ile ilgili tüm bilgilerim duyularım yoluyla edinilmiştir ve biliyorum ki duyularımdan elde ettiğim tüm ideler (arkadaşımın idesi de bunlardan biri) bana kötü cin tarafından veriliyor olabilir, böylece gerçek olmayabilir. Bu noktayı daha iyi anlamak için, o zaman, 'ben' dediğim şeyin tam olarak ne olduğunu ortaya koymamız gerekiyor. Descartes benim iki başlık altında aşağıda ifade ettiğim şu yanıt üzerinden araştırmasına başlar:

- 1) "İlk önce kendimi bir yüze, ellere, kollara ve bir c sette olduğu gibi et ve kemikten oluşan, beden adını

19 Karl Jaspers, *Descartes ve Felsefe*, çev. Akın Kanat, İzmir: İlyaz İzmir Yayınevi, 2005, s. 16-17.

verdiğim o karmaşık makineye sahip bir varlık olarak kabul ediyorum.”

2) “Bundan başka beslendiğimi, yürüdüğümü, hissettiğimi ve düşündüğümü de kabul ediyorum ve bütün bu eylemleri ruhla ilişkilendiriyorum.”²⁰

Yalnızca bir bedene sahip olduğumu düşünmüyor ve beslenmek, yürümek, hissetmek ve düşünmek gibi eylemleri yapmamı sağlayan ruhumun da olduğunu düşünüyorum. Yani ben deyince aklıma bedenim ve ruhum geliyor. Henüz hâlâ kötü cin argümanının içinden çıkamadığımız için benim bir beden ve bir ruh olduğum düşüncesini buna göre değerlendirmemiz gerekiyor. Bedenim bir cisim, diğer cisimleri algıladığım gibi bedenimi de algılıyorum. Algıladığım her şey kötü cinin bana varmış gibi gösterdiği aslında gerçek olmayan şeyler olabilir. Dolayısıyla bedenim dediğim cismin var olup olmadığını, gerçek olup olmadığını bilmem olanaksız. O zaman benim, varım derken bedenim zorunlu olarak bu varlığın bir parçasıdır diyemem. Çünkü ben derken varlığımdan eminim, ama o an bedenim dediğim şeyin var olmaması, kötü cin tarafından bana o benim bedenimmiş gibi gösterdiği bir ideden ibaret olması mümkün. Ama durum böyle bile olsa ben, ben olmaya yani var olmaya devam ediyorum. Bedenim yok olabilir, gerçek olmayabilir ama ben varım. Ben bir beden ve ruhum demiştim, şimdi bedeni eleme ve yanıtın dışına atmak zorundayım.

Bir ruh sahibi olduğum için yapabildiğimi düşündüğü dört eylemi örnek veriyor Descartes: beslenmek, yürümek, hissetmek, düşünmek. Ölülerin, cansız cisimlerin, ruh sahibi olmayan herhangi maddenin beslendiğini, herhangi bir şey hissettiğini ya da düşündüğünü söyleyemem. Kendimin

20 Descartes, *Meditasyonlar*, s. 23.

ise bunları yapabiliyor olmamdan dolayı bir ruha sahip olduğumu söylerim. Bu gündelik yaşamda da pek çok insanın kabul ettiği bir görüş. Bu eylemler bir ruh ya da daha genel anlamda Türkçe’de kullandığımız bir terim olan ‘can’ sahibi olmayı gerektiriyor. Ama bu canın insandaki karşılığı genelde ruh terimiyle ifade edilir. Beslenmek, yürümek ve hissetmek için bedenli olmam gerekir, bir hamburger yemek, eve kadar yürümek ve güneşten cildimin ısındığını hissetmem için bedenim, hamburger, ayaklarım, kaslarım, güneş gibi cisimlerin var olması gerekir. Peki ama kötü cin tüm bunları bana gösteriyorsa, örneğin gerçekten bir hamburger yediğimi söyleyebilir miyim? Kötü cin bana bedenim ve hamburger idelerini veriyorsa, bedenim de hamburger de gerçek değil demektir. Rüyamda bir hamburger yiyorum, tadıyla, kokusuyla, ekmeğinin yumuşaklığı ve yuvarlak şekliyle gördüğüm hamburgeri yiyip bitirip tokluk duygusu hissediyorum ama uyandığımda o hamburger idesinin dışsal bir gerçekliğe karşılık gelmediğini yalnızca bir ide olduğunu anlıyorum. Aynı şekilde rüyada olmadığımı düşündüğüm şu anda böyle bir ideler sistemi içerisindeysem ve bu idelerden oluşmuş dışsal gerçekliği olmayan dekoru gerçek olarak kabul ediyorsam, kötü cin beni aldatmayı başarıyor demektir. O zaman aldatılmamak için beslenmek, yürümek ve hissetmek gibi eylemleri varolduğundan emin olduğum ben dediğim şeye ait olarak düşünemem. Çünkü kötü cinin bana varmış gibi gösterdiği hamburger yoktur ama ben yine de varım. Görüldüğü gibi rüya argümanından yardım aldık, çünkü rüyalarımız bize dışsal olarak gerçek olduğunu düşündüğümüz şeylerin onlar hiçbir dışsal gerçekliğe sahip olmasalar da tıpkı gerçek gibi, bütünüyle ve eksiksiz olarak zihnimize verilebileceğini gösteriyor. O zaman geriye ruhumla ilişkilendirdiğim ve incelemediğim tek örnek eylem kaldı: düşünmek.

“Burada,” diyor Descartes, “düşünmenin bana ait bir öz-nitelik olduğunu buluyorum; yalnız o benden ayrılamaz.”²¹ Herhangi bir şeyden hiçbir şekilde ayıramayacağımız, ayrı düşünemeyeceğimiz niteliğine o şeyin özneliği (*attribute*) deriz. Beslenmek, yürümek gibi nitelikler için bunu söylemedik, çünkü gördük ki beslenmek ve yürümek ben’den ayrılabilir. Ne demektir bu? Kötü cin bana besleniyor ve yürüyor olduğumu gösteriyor ama aslında ben gerçekten bir bedene sahip bile değilim, bunlar yalnızca kötü cinin beni kandırmak için zihnimle oynadığı bir oyun. Bu durumda gerçekte beslenmiyor ama beslendiğimi sanıyorum, gerçekten bir şey yemiyorum, gerçekten bir şey yiyecek ne bir ağzım, ne de bir sindirim sistemim var, bunlar yalnızca kötü cin tarafından bana gösterilen hissettirilen idelerden ibaret. O zaman ben nasıl bir şeyim? Bir bedene sahip olduğunu sanan bir varlığım, halbuki bedenim yok. Böylece ben’den beslenmeyi ayırabilirim, aslında gerçekten, dışsal olarak gerçek olan bir şekilde beslenmiyorum. Ama ben yine benim. Peki aynı şeyi, aynı aldatma biçimini kötü cin düşünmem konusunda da yapabilir mi? Yani ben düşündüğümü sanayım ama gerçekte düşünmüyor olayım. Örneğin ben şu anda bir yazı yazdığımı düşünüyorum, yazıyı bilgisayarda yazan parmaklarım yok, bilgisayar da yok, bunlar yalnızca ideler. Ama ben bilgisayarda yazı yazdığımı düşünüyorum, belki yanlış bir şey düşünüyorum ama bilgisayarda yazı yazdığımı düşünmeyi sürdürüyorum.

“Ben”im temel olarak hep yaptığım şey düşünmek, düşündüğüm şeyin doğru olup olmamasından bağımsız olarak sürekli bir şeyler düşünüyorum. Düşünmenin buradaki anlamını biraz sonra daha ayrıntılı olarak işleyeceğiz, ancak artık diyebiliyoruz ki “demek ki en açık ifadeyle ben düşünen

21 *A. J. C.*, s. 24.

bir şeyim, o kadar; yani bir zihin [*mind*], bir anlık [*intellect*] veya us [*reason*].”²² Descartes zihin, anlık ve us/akıl terimlerini eşanlamlı olarak kullanıyor, hepsi düşünen şey anlamına geliyor, dolayısıyla ben bir akılım, ben bir anlığım, ben bir zihnim dememle ben düşünen bir şeyim demem arasında hiçbir fark yok. Elimdeki kuşkusuz bilgiyi bir miktar ayrıntılandırmış oldum: varım ve ben düşünen bir şeyim. Bu bilgiye Descartes “varoluşumun bilgisi” diyor. Şimdi bu nasıl bir bilgidir? Ben bu bilgiye nasıl ulaştım ve onu zihnimde nasıl kuracağım, nereye yerleştirecek, hangi türden bir bilgi olarak kabul edeceğim? “Böyle açık ve net biçimde tanımlanmış varoluşumun bilgisinin, var olduklarını henüz bilmediğim şeylere bağlı olmadığı kesindir;” diyor Descartes, “dolayısıyla bu bilgi imgelemimle uydurduğum şeylerin hiçbirine bağlı da değildir.”²³ Bu cümleyi anlamak için iki noktaya yoğunlaşalım.

Var olduklarını henüz kesin bir şekilde bilmiyor olduğum şeyler nedir? Rüya argümanı ve kötü cin argümanından dolayı cisimlerin var oldukları kuşkulu olmayı sürdürüyor. Ama ben var olduğumdan eminim, o zaman bu varoluşumun bilgisinin cisimlerle bir bağı yok, onların varlığı ya da gerçekliğinden bağımsız bilgi, varsalar da yoksalar da benim varoluşumu ve bu bilginin doğruluğunu etkilemiyor. Hemen sonrasında imgelem kavramını kullanarak bir sonuca varıyor Descartes. Modern felsefenin en önemli kavramlarından biridir imgelem (*imagination*). Yine modern felsefenin ayırıcı özelliklerinden biri zihnin yetileri arasında net ayrımlar yapmasıdır. İmgelem de zihnin bir yetisidir. Zihin tek bir bütün olarak düşünülse de zihin yapabildiği şeylere göre farklı yetilerin bir bütünü olarak düşülür. Anlama yetisi, bellek ve

22 A.g.e., s. 24.

23 A.g.e., s. 25.

imgelem, örneğin, her biri ayrı bir zihinsel etkinliği gerçekleştirilmektedir. Bu yetiler bazen beraber bazen ayrı çalışırlar. Birinin yaptığı işi bir başkası yapamaz ama bir yeti diğerinden aldığı ürünlere ihtiyaç duyabilir. O zaman imgelem de zihinsel bir işi yapan bir yetidir. Ortaya bir zihinsel ürün koymaktadır. Nedir bu ürün? Adından anlaşılacağı gibi imgelerdir bunlar ya da sözcüğün İngilizce köküne bakarsak imajlar (*images*) da diyebiliriz.

Bir benzetme kullanarak imgelemin nasıl çalıştığını açıklamaya çalışacağım. Diyelim ki bilgisayarda modelleme yapan bir uzmana gittiniz ve elinizdeki kalemin bilgisayarda üç boyutlu bir modelin çıkarmasını istediniz. Uzman size yarın gelmenizi söyledi. Ertesi gün gittiğinizde size bilgisayar ekranında ona verdiğiniz kalemin üç boyutlu bir modelini gösteriyor. Kaleme bakıyorsunuz ve sonra da ekrana bakıyorsunuz, elinizdeki kaleme tıpatıp olmasa da büyük ölçüde benzeyen bir modeli ekranda görebiliyorsunuz. Yani modelleme uzmanı böylece kalemin üç boyutlu bir imgesini çıkarmış oldu. İmgelem de aşağı yukarı böyle bir işlevi yerine getirmektedir. Duyu organlarımızdan gelen veriler ile zihnimizde imgeler, imajlar oluşturmaktadır. Böylece imgelemi herhangi bir şeyi algıladığımız zaman zihnimizde o algıladığımız şeyin bir zihinsel kopyasını çıkaran yeti olarak tanımlayabiliriz. Bu yeti algılama sürecinde çalışır, imgeyi çıkarır ve algılama süreci sona erdiğinde, örneğin ben kalemi algılamıyorken de bu imgeyi yeniden zihnimde canlandırabilmem için bellekte depolar. Fakat bilgisayardaki modelleme yalnızca görsel bir imge sağlar. İmgelem ise beş duyu organımızdan gelen verileri içeren çok daha ayrıntılı bir model çıkarma işlemi yapar. Örneğin yastığımın yumuşaklığı, yediğim elmanın tadı, arkadaşımın parfümünün kokusu ya da dinlediğim şarkıcının sesi gibi görme duyumun dışındaki

duyulardan gelen veriler de imgelemen oluşturduğu imgeye dahil edilir. Örneğin bir çorba içtiğim zaman zihnimde çorbanın bir imgesi oluşur, bu imgede çorbanın tadı, kokusu ve sıcaklığı da vardır. Şimdiye kadar imge terimini kullandım ama artık daha önce bahsetmiş olduğum ide terimini kullanmamız daha doğru olur. Çorbayı içtiğim zaman zihnimde çorbanın bir idesini oluşturan yetinin adı imgelemdir. Bu ide pek çok özelliği bir arada olmak üzere zihnimde imgelem yetim tarafından oluşturulur ve belleğe aktarılır. O zaman imgelemek bir şeyin idesini oluşturmak demektir. İmgelem algıladığım şeylerin idesini oluşturmanın yanı sıra yaratıcı bir işleve de sahiptir. Örneğin algıladığım kalemin mavi olduğunu düşünelim, imgelem isterse aynı kalemi kırmızı olarak da düşünebilir, yani zihindeki kalem idesiyle oynayabilir. İmgelem yetisi ideleri parçalara ayırıp, farklı idelerden parçaları birbiri ile birleştirip yeni bir ide oluşturabilir; örneğin kanatlı at, boynuzlu at, ejderha idesi oluşturabilir. Gözümüzle gerçekten görebileceğimiz bir kanatlı at ya da boynuzlu at yoktur ama imgelem yetisi bir kuşun kanatlarını alıp bir atın sırtına yerleştirebilir, renk ve boyutunu ata göre uyarlar ve bir kanatlı at idesi yapar. Eğer bir ressam olsaydım örneğin imgelem yetimin bu ürününü çizebilir, böylece zihinsel ürünümü cisimsel olarak görülebilir hale getirebilirim. Burada imgelem yaratıcıdır, ama kullandığı parçalar elbette daha önce algıladığı şeylerden edinilmiştir, yani temel malzemesini algı yoluyla edinmiştir ancak bu temel malzemeyi çeşitli idelerde yeni bileşimler haline getirebilir. Bu yüzden *imagination* teriminin bazı Türkçe kaynaklarda hayal gücü olarak çevrildiğini gördüm ama hayal gücü imgelemen yalnızca yaratıcı yönünü anlatır, dolayısıyla terimin bütünlüğü bozulur. İmgelemen iki yönü vardır, birincisi algıladığımız şeylerin aynı bir ayna gibi algılandıkları biçimiyle idelerinin

oluşturulması, ikincisi ise bu idelerin yaratıcı bir şekilde birleştirilerek yeni idelerin oluşturulması. Çok açık ki imgelemimizi daha çok birinci işlevi yerine getirirken kullanıyoruz, çünkü sürekli bir algılama süreci içindeyiz. Yaratıcı tarafı ise daha ziyade sanatçılarda yüksek bir düzeye ulaşıyor, ama sanatçı olmasak da imgelemimizin yaratıcı yönünü kullandığımız olur.

İmgelem yetisinin ne olduğunu açıkladığımıza göre Descartes var oluşumun bilgisi “imgelemimle uydurduğum şeylerin hiçbirine bağlı da değildir” derken ne kastetmektedir anlamaya çalışalım. İmgelemim ister dışarıdan alsın ister sahip olduğu idelerden yeni ideler uydursun her durumda cisimsel şeylerin idelerini oluşturmaktadır. Yani imgelemin ürünleri olan ideler kaynağı ne olursa olsun uzayda yer kaplayan, rengi, şekli, dokusu olan, bazen kokusu ve tadı da olan herhangi cisimdir. Fakat ben cisimlerin var olup olmadıklarını hâlâ bilmiyorum ama kendi varlığımdan eminim. Yani şu an tüm cisimleri bana varmış gibi gösteren bir kötü cinse yine de bu ben'im varolduğum gerçeğini değiştirmiyor. Demek ki cisimlere ilişkin bilgiler benim var oluşum için vazgeçilmez değil, benim varoluşum hiçbir cismin varoluşuna bağlı değil, cisimler var olsa da olmasa da “ben'im, varım.” İmgelem, o halde, varoluşumun bilgisini edinmemde bana yardımcı olabilecek bir yetim değil. Çünkü o cisimsel şeylerin idelerini oluşturmaktan başka bir şey yapamıyor. Üstüne üstlük ben dediğim şeyi imgelem yetimi kullanarak gözümde canlandırmaya çalışırsam ancak ve ancak cisimsel şeyleri kullanmak zorunda kalırım, örneğin bedenimi düşünürüm. Ama ben bedenim değilim, yani bedenim konusunda kötü cin tarafından aldatılıyor olabilirim, bedenim gerçekte olmayabilir, ama ben varım.

Bir şey olduğumu imgelemimle kurarsam gerçekten bunu “uydurmuş” olurum, çünkü bir şeyin hayalini kurmak cisimsel bir şeyin suretini veya imgesini seyredalışa konu etmekten başka bir şey değildir. Dolayısıyla imgelem yoluyla anlayabileceğim hiçbir şey kendi hakkındaki bilgime ait değildir.²⁴

İmgelem yetimde her ne varsa onları varoluşumun bilgisini edinmek ya da bu bilgiyi ayrıntılandırmak için kullanmam. Ruhu “anlamak için imgelemlerini kullanmak isteyenler,” diyor Descartes *Yöntem Üzerine Konuşma*’da, “tümüyle sesleri işitmek ya da kokuları almak için gözlerini kullanmak isteyenler gibidir.”²⁵ Duyulardan gelen verilerde kendime ait, ben dediğim şeye ait bir şeyler aramam boşunadır, çünkü ben düşünen bir şeyim, yani bir ruhum. Halbuki zihnimin için idelerle dolu ve bu idelerin büyük bir çoğunluğu imgelem yetimin ürettiği, cisimsel şeylere ait ideler. Şimdi baştaki soruyu tekrar sormamız gerekiyor: “İyi de neyim ben? Düşünen bir şey. Düşünen bir şey nedir peki? Kuşku duyan, anlayan, tasarlayan, olumlayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, imgeler oluşturan, hisseden bir şey.”²⁶ Bütün bunlar ruhun, düşünen şeyin yaptığı eylemler. ‘Düşünüyorum, öyleyse varım’ iddiasındaki düşünmek tam böyle eylemleri işaret eder. Burada düşünmek hiçbir özel üst düzey entelektüel bir düşünme ya da sorgulama işlemine işaret etmez. Descartes’ın düşünmekten ne anladığını tam olarak anlamazsak, sözcüğün sal felsefi ya da bilimsel sorgulamaya işaret ettiğini düşünürsek belki Descartes felsefesini baştan sona yanlış anlamak gibi bir tehlikeyle karşılaşırız. O zaman düşünmek burada ne demek? Aşağıdaki alıntıya dikkatimizi yönettelim.

24 A.g.e., s. 26.

25 Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, s. 47.

26 Descartes, *Meditasyonlar*, s. 25.

... duyan, yani bazı şeyleri duyu organlarıyla yaptığım gibi algılayan da aynı benim, zira ışık görüyor, ses işitiyor, sıcaklık duyuyorum. Ama diyecekler ki bu görünüşler aslında aldatıcı ve ben uykudayım. Diyelim ki öyle ama hiç değilse bana ışık görüyor, ses işitiyor ve sıcaklık duyuyormuşum gibi geliyor ya! İşte bu yanlış olamaz ve düşünmek de zaten tam tamına bu demektir.²⁷

Şimdi 'ışık görüyorum' örneğini ele alalım. Işık görüyorum dediğim zaman ilk aklıma gelen şey gözlerime bir ışık demetinin çarptığıdır. Yani gözlerimin ve ışığın var olduğunu, gözlerimin sağlık bir biçimde çalıştığını ve ışığı görme dediğimiz eylemi gerçekleştirdiğini söylüyorum. Peki ama gözlerim, bedenim ve ışık dediğim şey nedir? Bunlar cisimsel şeylerdir. Yani akıl yürütmemize göre kötü cinin bana varmış gibi gösterdiği şeylerdir. Aldatılıyor olabilirim. Fakat bu benim varoluşumun bilgisine en küçük bir zarar vermez çünkü 'ışık görüyorum' aslında temelde bir düşünme eyleminden başka bir şey değildir. Aldatılıyorsam da aldatılmıyorsam da ben ışık gördüğümü düşünüyorum. İşte burada Descartes'ın düşünmek dediği şey en saf haliyle karşımızda. Dışarıda rüzgâresiyor ve ben rüzgârın sesini duyuyorum diyorum. Rüzgâr yok, kulaklarım yok, bedenim yok olabilir ama ben rüzgârın sesini işittiğimi düşünüyorum. Bana rüzgârın sesini duyuyormuşum gibi geliyor, işte bu bir düşünme eylemidir. Çok açık ki ben o zaman, hiç durmaksızın düşünüyorum. Sabah uyanıyorum, uyandığımı düşünüyorum, yüzümü yıkıyorum, yüzümü yıkadığımı düşünüyorum, kahvaltı ediyorum, kahvaltı ettiğimi düşünüyorum... Yaptığım her eylem gerçekliğinden, dıșsal, cisimsel varlığından bağımsız olarak karşıma düşünmenin bir biçimi olarak çıkıyor. Bu yüzden Descartes'ın, 'düşünüyorum, öyleyse varım' derken aslında her an varlığımı onaylayabileceğimi söylediğini çıkartabiliriz.

27 A.g.e., s. 26.

Descartes'a göre, nefes alıp verdiğimizize dair bir bilincimizin söz konusu olması koşuluyla, *respiro ergo sum* [nefes alıyorum, o halde varım] da diyebiliriz. Evvelce aziz Augustinus da, düşüncenin bizdeki bu doğrudan doğruya mevcudiyetine dayanarak, daha fazlasını aramaksızın *si fallor, sum* [yanılıyorum, o halde varım] demişti. Descartes ile birlikte bu prensip, felsefenin temel haline dönüştü.²⁸

Örneğin ben hiç eğitim almamış, köyümden hiç dışarı çıkmamış bir insan olayım, yine uyandığımı, kahvaltı ettiğimi, tarlaya gittiğimi, çalıştığımı, tavukları beslediğimi, karnımı doyurduğumu, yalnız hissettiğimi ya da mutlu hissettiğimi vb. şeyler düşünüyorum diyelim, varım. Duygular burada dışlanmadığı gibi aksine kendi başlarına düşünme eylemleri olarak kabul edilirler. Âşık olduğumu düşünüyorum, kalbimin kırıldığını düşünüyorum, canımın sıkıldığını düşünüyorum, yahut birinden nefret ettiğim düşünüyorum... Düşüncemin içeriği düşünüyor olduğum gerçeğini değiştirmez. Her düşünme edimi bana varlığımın bilgisini verir.

Descartes, İkinci Meditasyon'un amaçlarından biri olarak şu soruyu yanıtlamak istemişti: En kolay bilinen şeylerin cisimler olduğu düşünülür, ruh hakkındaysa tartışmalar ve çelişik fikirler vardır; gerçekten de cisimler ruha göre daha kolaylıkla bilinen şeyler midir? Bu soruya Descartes felsefe tarihinde ün kazanmış bir örnekle yanıt verecek.

Balmumu Topağı Örneği

Balmumu örneği (*the wax example*) hem amacı hem sonuçları açısından dikkatle incelenmesi gereken bir örnektir.

28 Alfred Fouillée, *Descartes*, çev. Atakan Altınörs, Ankara: Eflatun Yayınevi, 2009, s. 62.

Örneğin veriliş amacı cisimli şeyleri ruhumdan daha açık bildiğime ilişkin genel yargıyı reddetmek ve neden ruhumu daha açık biliyor olduğumu açıklamaktır.

Halen kötü cin argümanının içinde olduğumuzu hatırlamamız gerek. Yani kendi varlığımın bilgisinden eminim fakat bunun dışındaki tüm bilgilerim kuşkulu. Cisimlerin var olup olmadığını bilmiyorum, buna bedenim de dahil. Dolayısıyla balmumu topağından bahsederken konu balmumunun varlığı ya da yokluğu değil. Balmumunu bana kötü cinin varmış gibi gösterdiğini varsayıyorum. Burada netleştirilmesi gereken Descartes'ın gerçekten ne soruyor olduğudur.²⁹

“Buna göre halk arasında bilinmesi en kolay sanılan ve en açık-seçik olarak bilindiği sanılan şeyleri, yani dokunduğumuz ve gördüğümüz cisimleri göz önüne getirelim; aslında, genel olarak cisimleri değil ... özel ve belli bir cismi ele alalım; örneğin şu balmumu topağını.”

“kovandan yeni alınmış, içindeki balın tadını henüz yitirmemiş, toplandığı çiçeklerin kokularından da henüz bir şeyler saklıyor, rengi, biçimi, büyüklüğü gözle görülüyor, sert, soğuk, yoğrulup biçimlendirilebiliyor, vurulunca bir ses de veriyor.”

BALMUMU 1

“Ama ben konuşurken onu ateşe yaklaşıyorlar tadından ne kalmışsa uçuyor, kokusu buharlaşıyor, rengi değişiyor, biçimi kayboluyor, büyüklüğü artıyor, sıvılaşıyor, ısınıyor, el sürülmez oluyor ve vurulsa bile artık hiç ses vermiyor.”

BALMUMU 2

29 Tablodaki alıntılar, Descartes, *Meditasyonlar*, s. 27.

Elimizde iki mum algısı var, duyulara verili olan her şey bu iki algıda değişmiş durumda. Yukarıda bu iki algının farkını görebilmek için onları Balmumu 1 ve Balmumu 2 olarak adlandırdım. “Bütün bu değişimlerden sonra eldeki yine aynı mum mudur acaba? Kabul etmek gerek, aynı mumdur, bundan kimse kuşku duymaz, kimse başka türlü düşünmez.”³⁰ Tereddüt etmeksizin bu iki mum algısının aynı cisme ilişkin olduğunu, tüm değişimlere rağmen aynı mumdan bahsettiğimizi söylüyoruz. O zaman aynı mum olduğu yargısını veren, bundan beni emin kılan kesinlikle duyularım olamaz. Eğer salt duyu verilerini ele alırsam belli ki algım tüm özellikleri açısından değişmiştir ve aynı mumdur demem için elimde hiçbir kanıt ya da destek yoktur. Sadece duyularım konuşuyor olsaydı, aynı mum değildir yanıtını verirdi. Ama ben aynı mumdur diyorum, aynı mum olduğunu biliyorum. Bu nasıl mümkün oluyor? En önemlisi bu bilgiyi bana sağlayan nedir?

Yukarıdaki tabloda gördüğümüz gibi farklı zamanlarda iki farklı algıya sahibim, yani duyularımla edindiğim beş nitelik, renk, ses, tat, koku ve doku tamamen farklı. Şöyle bir örnekle durumu daha iyi anlamaya çalışalım. Üniversite hayatım boyunca yakın arkadaşım olan birini düşünelim, adı Ayşe olsun. Bu arkadaşım ile neredeyse her gün dört beş saat geçiriyorum. İkimiz de birbirimizi çok iyi tanıyoruz. Fakat mezun olduktan sonra uzun yıllar görüşmüyoruz. Bir gün yolda yürürken biri beni durduruyor ve bana isimle hitap ederek sarılıyor ama ben bu insanı hiç tanımıyorum. ‘Ben Ayşe,’ diyor, ‘tanımadın mı, üniversiteden Ayşe...’ O an düşünüyorum benim üniversite arkadaşım Ayşe siyah saçlı, kahverengi gözlü, 70 kilo civarındaydı ama bu bana sarılan kişi sarı saçlı, mavi gözlü, 50 kiloya yakın, ne burnu ne ağzı

30 A.g.e., s. 27.

Ayşe'ye benzemiyor, Ayşe'nin giyindiğinden çok farklı giymiş, teni de Ayşe'nin tenine göre çok daha koyu bir renkte. Tam o şaşkınlık anında Ayşe olduğunu iddia eden kişi beni görmenin heyecanı ile neden farklı göründüğünü anlatmayı unuttuğunu fark ediyor. Sonrasında bir dizi estetik ameliyat olduğunu, saçlarını boyattığını, yirmi kilo verdiğimi, gözlerine lens taktığını, sürekli solaryuma girdiği için hep bronz dolaştığını, giyim tarzını değiştirdiğini anlatıyor. Kendisinin Ayşe olduğunu kanıtlamak için yalnızca ikimizin bildiği özel anılarımızı anlatıyor. İşte o anda ben karşımdakinin Ayşe olduğunu fark ediyorum ya da kabul ediyorum. Gördüğümüz gibi duyulara verilen özellikler tümünden değiştiğinde en yakın arkadaşımı bile tanıyamıyorum. Balmumu örneğinde de sorunum bu: Aynı balmumu olduğunu bana düşündürten şey ne? Ayşe en azından bana kanıt sundu, başka kimsenin bilemeyeceği ikimize özel anılarımızı anlattı. Fakat balmumunda böyle bir kanıt da yok. Bu nedenle Descartes aynı balmumudur dememe neden olan şeyin renk, ses, tat, koku ve doku olamayacağını söyleyerek tüm bu özellikleri, yani duyulardan edindiğim özellikleri eliyor. O zaman balmumunda bunlardan başka bir şey olmalı. Renk, ses, tat, koku ve dokuyu eleyince geriye balmumunun sahip olduğu iki özellik kalıyor: "uzamlı, esnek ve değişken bir nesne"

Peki ne demek esnek ve değişken olmak? Yalnızca benim, mumun yuvarlakken dört köşe olabildiğini, dört köşelilikten üç köşeliliğe geçebildiğini imgeliyor olmam değil mi? Elbette hayır, bu değil, çünkü onu buna benzer pek çok değişik hale girebilecek bir şey olarak tasarlıyorum, ama bütün bu halleri imgelemimle baştan başa gezip dolaşamam; dolayısıyla zihnimdeki balmumu tasarımı imgelem yetisi tarafından oluşturulmuş değildir.

Şimdi de gelelim şu uzama; bu nedir? O da aynı derecede bilinmez değil mi? Zira mum eriyince uzamı büyüyor, kaynayınca daha büyüyor, sıcaklık arttıkça daha da büyüyor. Balmumu uzamı açısından aklımın alabileceğinden fazla değişikliğe uğrar. Demek ki balmumunun ne olduğunu imgelemimle kavrayamam bile, onu anlayabilecek olan sadece anlışımdır.³¹

Gördüğümüz gibi Descartes esnek ve değişken olmak ile uzamlı olmayı ayrı ayrı ele almış. Balmumu esnek ve değişken bir şey demek onun pek çok değişik şekle girebileceği demektir. Ama bu benim ona aynı balmumu dememi sağlayan özellik olamaz, çünkü balmumu sonsuz farklı şekil alabilir, ben bu sonsuz sayıda şeklin hepsini bilmiyorum. Üniversite arkadaşım Ayşe örneğine geri dönerek bunu anlamaya çalışalım. Ben Ayşe'yi önceden şu an görüldüğü haliyle görmüş olup, bu görüntüyü Ayşe'nin bir görünüşü olarak zihnime kaydetmiş olsaydım, Ayşe'yi gördüğüm zaman tanırdım. Yani Ayşe'nin böyle görünebileceğini imgelemimle bilebilsem kolaylıkla tanırdım. O zaman esnek ve değişken olmanın aynı balmumdur dememi sağlayacak bir neden olma olasılığı yok.

Daha önce birkaç kez uzam (*extension*) kavramı metinde geçti, ama açıklamak için bu bölümü beklemeyi tercih ettim. Felsefe için önemli kavramlardan biridir uzam. Bir nesnenin uzayda kapladığı yere o nesnenin uzamı denir. Nesne dediğimiz her şey uzamlıdır, yani uzayda bir yer işgal eder ve o yeri o nesneden başka bir nesne paylaşamaz. Başka bir deyişle aynı uzay parçasını aynı anda iki nesne işgal edemez. Descartes yukarıdaki alıntıda uzanın bilinemezliğinden ve değişebilirliğinden bahsediyor, peki bu ne demek? Bir nesnenin uzamı nesnenin bulunduğu hallere göre büyüyüp

31 A.g.e., s. 27.

küçülebilir. Örneğin bazı nesneler katı, sıvı ya da gaz haline geçebilirler ve bu hallere geçtiklerinde uzamı değişir. Nesne katı halden sıvı hale, sıvı halden de gaz hale geçtikçe uzamı büyür, yani uzayda daha geniş bir yer kaplar. Çok düşük ya da çok yüksek sıcaklıklarda bir nesnenin kaplayacağı yer değişecektir ve bunu öğrenebilmek için deneyler yapmam gerekir. Örneğin -200 dereceye kadar soğutulduğunda ya da 300 derece sıcaklıkta bir gazın ya da sıvının uzamı çok fazla değişecektir ve ben deney yapmadan bunları öğrenemem, öğrensem bile başka durumlarda olabilecekleri öğrenmek için hep yeni deneyler yapmam gerekecektir. Bir kez bilim insanlarının çok düşük bir sıcaklığa getirerek havayı sıvı hale getirdikleri bir deneyin videosunu izlemiştim. Eğer videoda o sıvının hava olduğuna ilişkin bir bilgi verilme kesinlikle bu havadır diyemezdik. Çok büyük bir alanı kaplayacak olan bir hava kütlesi bir bardağa sığabilecek kadar küçük hale gelmişti. O zaman uzam benim iki farklı algıma aynı balmumudur dememi sağlayan şey olamaz.

Aynı balmumudur dememi sağlayan şey nedir diye soruştuk. Beş duyu organımdan gelen verileri eledik, esnek ve değişken bir madde olmasını ve uzamı da eledik. Elimizden duyulardan gelen hiçbir şey kalmadı o zaman. Bu çok ilginç bir sonuç, ama daha da ilginç Descartes'ın buradan çıkardığı sonuç:

O halde burada asla gözden kaçırılmaması gereken nokta şudur: Daha önce öyle görünmesine karşın benim algım ne bir görme, ne bir dokunma, ne de bir imgelem-dir, hiçbir zaman da olmamıştır; o sadece zihnin bir görüşüdür [*an inspection on the part of the mind alone*].³²

32 Descartes, *Meditasyonlar*, s. 28. René Descartes, *Meditations, Objections and Replies*, İng. çev. R. Ariew ve D. Cress, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2006, s. 17.

Nasıl olur da algım bir görme, bir dokunma olmaz? Algı bizzat görme, dokunma, duyma, tatma değil mi? İlkın öyle düşünüyorduk, ama şimdi öyle olmadığı ortaya çıktı. En azından sadece bunlar değildir demek istiyor Descartes. Daha fazlası var, olmasaydı balmumu topağı örneğini yalnızca duyularına dayanarak açıklayabilirdim. Descartes'ın kullandığı “*an inspection on the part of the mind alone*” ifadesini daha yakından incelemek istiyorum. *Inspection* denetlemek, incelemek, teftiş etmek, muayene etmek anlamına geliyor. Peki bu teftişı yapan ne? *Mind* yani zihin. Zihin bir müfettiş gibi çalışıyor ve duyulardan aldığı verileri inceliyor, bu incelemenin de duyu verileri incelenmeden önce ortada olmayan bir sonucu oluyor. Elimde iki balmumu algısı var, tüm özellikleri birbirinden ayrı iki balmumu topağı algısı. Sorumuz şu: bu iki algı aynı şeye mi aittir, bunlar aynı balmumdur diyebilir miyim? O anda zihin hemen devreye giriyor ve incelemesini yapıyor ve bana diyor ki kuşkusuz aynı balmumdur. Peki Descartes bunu nereden çıkardı? Aynı balmumdur yanıtını tereddütsüz hepimiz veriyoruz. Bu tereddütsüz yanıtı verebilecek yetilerim duyular olabilir mi? Az önce gördük ki hayır olamaz. Başka bir zihinsel yetim olan imgelem acaba bu yanıtı veriyor olabilir mi? Açıkça gördük ki bu da olanaksız. O zaman geriyor yalnızca tüm ussal işlevlerimizi gerçekleştiren bir çatı olan, Descartes için akıl, anlama yetisi ve ruh ile aynı anlama gelen zihin kalıyor. Demek ki yanıtı zihnim, aklım, anlama yetim ya da ruhum veriyor ki ben kolaylıkla aynı mumdur diyorum ve bunu söylerken de söylediğim doğruluğundan gayet eminim. O balmumu uçup yok olup yerine yeni bir cisim gelmedi, balmumu ısınınca tüm özelliklerini değiştirdi, duyularına başka bir şey olarak görünüyor ama akli olan her varlık onun aynı balmumu olduğunu bilir. Şimdi Descartes yine

nl bir örnekle bu iddiasını hem ayrıntılandıracak hem de güçlendirecek.

Bir pencereden sokaktan geçenlere bakacak olsam, tıpkı balmumunu görüyorum dediğim gibi sokakta insanlar görüyorum derim mutlaka ama gerçekten nedir o pencereden gördüğüm? Birtakım giysiler ve Őapkalar. Oysa bunlar pekala yay ve zembereklerle hareket eden yapay makineleri örtüyor da olabilirler. Ama ben onların insan oldukları yargısına varıyorum, böylece de gözlerimle gördüğümü sandığım Şeyi aslında zihnimde yerleşik olan yargılama gücüyle anlamış, kavramış oluyorum.³³

Çok basit bir görme duyusu örneğiyle karşı kaşıyaymıŐız gibi duruyor. Pencereden dıŐarıyı izliyorum ve sokaktan geçen insanlar görüyorum diyorum. İnsan görüyor olduğundan nasıl emin olabilirim ki? Descartes'ın zamanından çok daha gelişmiş makinelerin yapıldığı bir ağdayız. İnsan gibi görünen robotlar eğer kıyafetler giydirilip benim yukarıdan izliyor olduğum o sokakta yürütülse, ben, böyle bir Şey aklıma gelmeyeceği için, insan olduklarını düŐüneceđim. Gözlerimin gördüğü Şeyler insanlar mıdır? Hayır, robotlardır, Őapkalar ve giysiler giydirilmiŐ robotlar. Gördüğü Şeylerin insan olduğu yargısına varan gözlerim, yani görme duyum değil. Bu yargıyı veren zihnimdir. Zihnim o gördüğüm Şeyler hakkında bir inceleme, bir teftiş yapıyor: giysiler ve Őapkalar giyen, hareket eden, bir ayağını diğer i ardına atan, yani yürüyen nesneler var karşımda, bu tür Şeyler genel olarak Şimdiye kadar insan olarak adlandırdığımız Şeyler, o zaman ben insanlar görüyor olmalıyım. Elbette bu bahsettiğimiz süreç insanın bilinçli olarak oturup düşünüp bir karara vardığı

33 Descartes, *Meditasyonlar*, s. 29.

anlamına gelmiyor. İnsan zihni bu süreci çok hızlı bir şekilde gerçekleştiriyor ve çoğu zaman hiç farkına bile varmadan yapıyor bunu. Gözler insan görmez, gözler belli renk alanları, belli uzamlı nesneler ve belli hareketler algılar, zihinse bunları o zamana göre öğrendiğim kavramlar ağından oluşan yargılama gücüne göre yorumlarım. Böylece algının duyu organlarıyla sınırlı bir konu olmadığını, zihnin algılama sürecinde bir müfettiş ve bir yargıç gibi çok önemli bir işlevi olduğunu göstermeye çalışıyor Descartes. Zihin olmadığı sürece algıdan bahsetmenin olanağı kalmıyormuş gibi görünüyor. Duyu organlarına gelen binlerce ve bazen milyonlarca veriyi yorumlayan, onları belli kavramlara göre ayıran ve bu veriler hakkında yargıda bulunmamı sağlayan zihnimdir, aklımdır ya da ruhumdur.

...görmekte olduğum şey gerçekte balmumu olmaya bilir, hatta herhangi bir şey görmek için gözlerim de olmayabilir, fakat gördüğüm ya da (benim için ikisi de bir) gördüğümü sandığım zaman, o sanan 'ben'im bir şey olmamam olanaksızdır... madem ki cisimler duyu-larla veya imgelem yetisiyle değil ancak anlıkla tam olarak bilinebiliyor ve görülüp dokunuldukları için değil düşünceyle anlaşıldıkları veya kavrandıkları için tanınıyorlar, açıkça görüyorum ki benim için zihnimden daha kolay bilinecek hiçbir şey yoktur.³⁴

Böylece Descartes iki sonuca ulaşmış oldu: her düşünme ya da bilinç edimimde kendi varoluşumdan emin oluyorum ve bilgi söz konusu olduğunda başrolü oynayan zihindir. İnsan zihni ya da anlığı üstüne derinlikli ve ayrıntılı bir felsefi inceleme yapılmadan hiçbir bilgi gerçek anlamda sorgulanmış olmaz. Descartes'ın bilim konusundaki tutkusunu, deneyler yaptığını, fizikle, astronomiyle ve matematikle

34 A.g.e., s. 30.

profesyonel biçimde ilgilenen bir bilim insanı olduğunu biliyoruz. Bu bir çelişki oluşturmuyor, aksine Descartes *Meditasyonlar*'ın başında söylediği gibi bilimlerde kesinliğin temelini ancak ve ancak felsefe oluşturabilir. Bu felsefe de temelde insan zihninin felsefesi, belki sonraki yüzyılın büyük filozofu Immanuel Kant'ın "saf aklın" felsefesini zorunlu kılar. Nitekim kendisinden sonraki deneyci filozoflar bile Descartes'a katılırcasına büyük eserlerini insan anlığı ya da insanın anlama yetisini merkeze alarak felsefi sistemlerini oluşturmuşlardır.

Tanrı

İlk iki Meditasyon'da Descartes henüz kötü cin argümanını çözmüş değildir. Kendi varlığının bilgisi, düşünen bir şey olduğu ve güvenebileceği tek yetisinin akli olduğu dışında herhangi bir kesinliğe de varamamıştır. Dolayısıyla Descartes'ın bir şekilde kötü cin argümanından çıkış yolu bulması gerekmektedir. Üçüncü Meditasyon'da temel amacı budur. Ancak bu amaca ulaşmak için kuşku izi taşımayan bir yerden başlaması gerekmektedir, en güvendiği şey akli olduğu için incelemeye aklının nesnelerinden, yani aklının ya da zihninin içinde olan her şeyden başlar. Düşünme ürünlerim derken zihninin sahip olduğu her şeyden bahsetmektedir.³⁵

35 Aşağıdaki tablodaki alıntılar Descartes, *Meditasyonlar*, s. 34.

“Düşünme ürünlerim üç türdür:”

“İdeler

sözcüğün esas anlamıyla yanlış olamazlar; zira ister bir keçi ister bir khimara [yarı aslan yarı insan olan bir yaratık] düşünmüş olayım, birini düşünmüş olmam ötekini düşünmüş olmamdan daha az doğru değildir.”

“İstem ya da

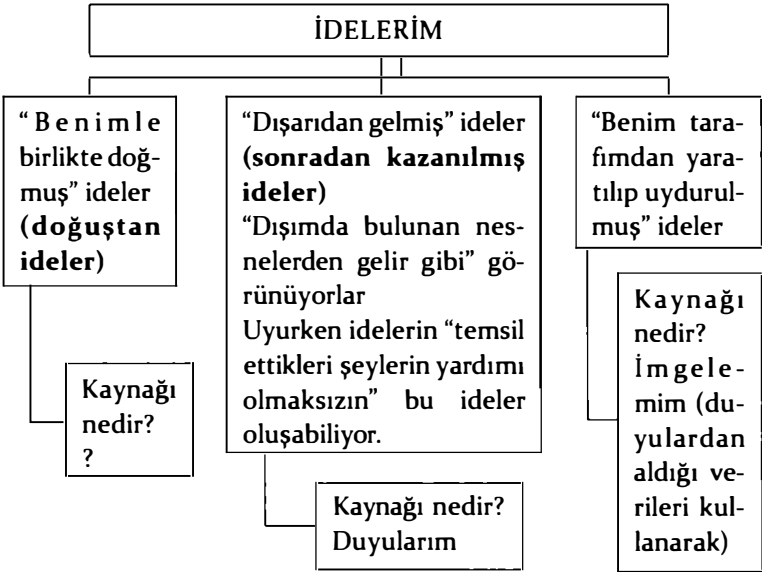
duygulanımlar bunlarda yanlışlık bulunabileceğinden de korkmamak gerekir, zira kötü şeyleri, hatta hiç var olmamış şeyleri istesem bile, bunları istemekte olmam bu yüzden doğruluğundan bir şey yitirmez.”

Yargılarım

bunlar doğru ya da yanlış olabilirler

İdenin (*idea*) modern felsefenin en önemli terimlerinden biri olduğunu söylemiştik. Basitçe zihnin dolaysız nesneleri olarak tanımlanır. Örneğin şu an bu metni yazıyorken bilgisayarına bakıyorum ve aynı zamanda bilgisayarın tuşlarına dokunuyorum. Bu anda zihnimde görme ve dokunma duyumdan aldığım verilerden oluşan bir tasarım oluşuyor: bilgisayarımın zihnimdeki tasarımı, zihnimde oluşan bilgisayarımın üç boyutlu tasarımı. Buna modern felsefenin terminolojisini kullanarak ‘benim bilgisayarımın idesi’ diyebiliriz. Bu ide benim zihnimde olduğundan bana ait bir idedir, benim idemdir. Şimdilik kötü cin argümanının hâlâ geçerli olmasından dolayı başka ruhların varlığına dair şüphe duyuyorum, onların gerçekten var olup olmadıklarını ve ne olduklarını bilmiyorum. Dolayısıyla Descartes şimdi ideleri incelerken aslında yalnızca kendi zihnindeki idelerini incelemektedir, kendi zihninin ideleri üzerine bir inceleme yaparak ilerlemeye çalışmaktadır. Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi Descartes zihninin ürünlerini üçe ayırmıştı. Aşağıda zihin ürünlerinden olan ilk grubun yani idelerin kaynaklarına göre bir ayırım yapıldığını göreceksiniz, yani Descartes öncelikle

idelerinin nereden kaynaklandığını sorar ve üç farklı kaynaktan gelen idelere sahip olduğu sonucunda varır.³⁶



Descartes zihninde bulunan idelerden birisinin Tanrı idesi olduğunu söylüyor. "... içinde benden gelmiş olamayacak bir şey bulunup bulunmadığının irdelenmesi gereken tek ide olarak Tanrı idesi kalıyor."³⁷ Bu nasıl bir ide? Sonsuz güçlü, sonsuz bilgili, sonsuz iyi bir varlık idesi. Elbette Descartes, Tanrı idesini, yani Tanrı'nın özelliklerini ve nasıl bir varlık olduğu düşüncesini bütünüyle Skolastik felsefeden devralmıştır. Tanrı'nın varlığı konusunda henüz hâlâ bir kuşku içinde olsa da Tanrı kavramı konusunda herhangi bir kuşku geliştirmemiştir. Böyle bir ide benim zihnimde varsa, bu idenin nereden geldiğini öğrenmem gerekir. Belli ki duyular alanında böyle bir ide yok, duyularım bana sonlu cisimlere ilişkin ya da kendi duygu ve düşüncelerime ilişkin idelerden

36 Tablodaki alıntılar Descartes, *Meditasyonlar*, s. 34, 36.

37 A.g.e., s. 41.

başka bir şey vermiyor, duyularımdan gelen tüm ideler sonludur. Ayrıca imgelemim de ancak duyularımdan edindiğim ideleri parçalayıp birleştirerek kendi uydurduğu ideler yapabiliyor, dolayısıyla imgelemen oluşturduğu ideler de sonlu olmak zorunda. O zaman Tanrı idesinin kaynağı nedir? Aşağıda iki akıl yürütme sunulacaktır. Üçüncü Meditasyon kitabın en zor bölümü ve burada Descartes, Skolastik felsefeden aldığı çokça kavramı kullanmaktan çekinmemiş. Ben bu zor kavramlara fazlaca başvurmadan anlatmaya çalışacağım. Bu nedenle aşağıdaki iki akıl yürütme ya da argüman (*argument*) Üçüncü Meditasyon'da sunulan bizi Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya götüren düşünce çizgisinin oldukça basitleştirilmiş düzeyde bir sunumudur.

Birinci argüman ile ikinci argüman başlangıç noktaları açısından birbirlerinden tamamen farklıdır, her ne kadar sonraki bir aşamada birbirleri ile bağlanıyor olsalar da. Birinci argüman zihnimdeki Tanrı idesinden başlıyorken, ikinci argüman Descartes'ın İkinci Meditasyon'da ortaya koyduğu kuşkusuz bir bilgidен, 'varım' bilgisinden başlar.

Descartes iki argümanda da eleme yöntemi denen bir yöntem kullanır, sorduğu soruya verilebilecek tüm alternatif yanıtları ortaya koyar, bu yanıtları olanaklı olup olmamalarına göre sınırlar, olanaksız olanları eler ve böylece doğru yanıtla ulaşmaya çalışır. Aslında bu yöntemi daha önce ben neyim sorusunu yanıtlarken ve balmumu örneğinde de kullanmıştı. Beslenmek, yürümek, hissetmek gibi bedensel ya da bedene bağlı olan özellikleri rüya ve kötü cin argümanları nedeniyle elemiş, geriye yalnızca düşünce kalmıştı. Düşünüyordüğüm, yani var olduğum doğrusu kötü cinin bile değiştiremeyeceği bir doğru olmasından dolayı ben düşünen bir şeyim sonucuna varmıştı. Balmumu örneğindeyse aynı balmumdur yanıtını vermemi sağlayacak özelliklerin duyulardan

edindiğim özellikler olamayacağını göstererek bunları elemiştir. Aynı şekilde uzamlılık ve esnek ve değişken bir madde olma özelliklerini de bu özelliklerin olası değişikliklerinin hepsini bilemeyeceğimi göstererek eledi. Böylece balmumunu anlayanın duyular olmadığı ortaya çıktı. Böylece anlığın algıdaki belirleyici rolü, aynı balmumudur yargısının esas sahibi olduğu sonucuna vardı. İşte bu eleme yöntemi aşağıda Tanrı'nın varoluşunun kanıtlarında da kullanılacak.

Aşağıdaki iki argümanda da sıkı bir nedensellik düşüncesine bağlı kalınmıştır. Birinci argümanda idenin, Tanrı idesinin, nedenini arar, bu neden olmak zorundadır, bir ide nedensiz ortaya çıkamaz diye düşünür. İkincisinde de kendi varlığının nedenini arar, varlığının nedeni de olmak zorundadır ona göre, nedensiz hiçbir şey var olamaz. Sonradan Descartes'ın sunduğu bu argümanlar hep bu nedensellik kabulü üstüne dayanıyor olmasından dolayı eleştirilecektir. Ancak Descartes, ilk modern filozof olarak ve bir rasyonalist olarak henüz nedensellik konusunu eleştirel bir gözle incelememiştir. Olan her şeyin bir nedeni vardır ilkesi (yeter-neden ilkesi) kendisinden önceki Skolastik filozoflar tarafından kabul edilmişti ve kendisinden sonra diğer rasyonalistler de bu ilkeyi kabul edeceklerdi ve hatta doğuştan bilgilerimizden biri olarak sayacaklardı. Hume'a kadar da bu ilkenin bütünlüklü bir eleştirisini sunan bir filozof çıkmayacaktır. Dolayısıyla bu aşamada Descartes'ın yeter-neden ilkesini bu kadar merkezi bir konumda felsefesinde kullanmasında şaşılacak bir şey yoktur, ancak bunun felsefesini zayıflattığı ve sonradan kendisine karşı yapılacak pek çok eleştiriye haklı kıldığı da bir gerçektir.³⁸

38 Aşağıdaki argümanları son haline getirmek için birkaç farklı kaynak kullandım. Bkz. Daniel Garber, "René Descartes," *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. Edward Craig, New York: Routledge, 2005, s. 181-183. Bkz. Christopher Hamilton, *Understanding Philosophy*, Cheltenham: Lenson Thornes Ltd., 2003, s. 352-355.

İlk Argüman

- İdelerin kaynağı hiçlik olamaz; kaynağı ya ben olmalıyım ya da benden başka bir varlık
- Bu kaynak her neyse tam anlamıyla gerçek olmalıdır çünkü tam anlamıyla gerçek olmayan bir şey herhangi başka bir şeyin nedeni olamaz.
- Sahip olduğum idelerden biri Tanrı idesidir. (Töz ideleri ve kip ideleri diğer iki tür idedir, ancak bunların hepsinin kaynağı ben olabilirim.) Tanrı idesinin iki önemli özelliği sınırsız/sonsuz ve mükemmel (*perfect*, yetkin) olmasıdır.
- Ben Tanrı idesinin nedeni olamam, çünkü ben sonsuz ve mükemmel bir varlık değilim (sonlu ve kusurluyum). Ben bir tözüm dolayısıyla benim gibi sonlu ve kusurlu başka tözlerin idelerini kendime töz oluşuma bakarak kendimden çıkarmış/uydurmuş olabilirim. O zaman Tanrı idesinin nedeni gerçekten sonsuz ve mükemmel bir varlık olmalı.
- O zaman Tanrı vardır.
- Mükemmel bir varlık olan Tanrı iyilikseverdir (kötü olsa mükemmel olamazdı, çünkü kötülük bir kusurdur.) Dolayısıyla Tanrı beni aldatmaz, aldatıyorsa bile doğruyu bulmam için bana mutlaka bir yol/yöntem sağlamıştır.

Parmenides'ten beri varlığın ancak varlıktan gelebileceği düşüncesi bilinir. Bu çok zor bir düşünce değildir. Hiçlik hiçbir şeye neden olamaz, hiçlikten ancak hiçlik çıkar. Dolayısıyla ortada bir ide varsa, bu düşünsel ya da zihinsel bir varlık olsa da yine de bir tür varlıktır, bir tür varoluşa sahiptir. O zaman bu ideyi var eden, başka bir deyişle bu idenin nedeni ya da kaynağı olan başka bir varlık olmalıdır. Hemen bir idenin kaynağı sorusuna verilebilecek iki genel alternatif yanıtı ortaya koyuyor Descartes: 1. Kendi varlığımdan emin olduğum için bu neden 'ben' olabilirim. 2. Eğer idenin kaynağı ben değilsem o zaman demek ki benden başka bir şey bu ideye kaynaklık etmiştir. Ortada bir ide varsa bu idenin kaynağı ya benimdir ya da benden başka bir şey.

Zihnimde diğer idelerimle beraber bir Tanrı idesi var, bu idenin bir kaynağı olmak zorunda, bu idenin özel nitelikleri dolayısıyla bu ideyi duyularımdan almam olanaksız olduğu gibi, imgelemimle de oluşturmam mümkün değil. Zaten imgelemim duyulardan aldığı ideler üzerinde bölme, parçalama, birleştirme gibi işlemler yaparak yeni ideler oluşturuyor. Tanrı idesi ise cisimli bir varlığın idesi değil, rengi, şekli, kokusu, büyüklüğü yok. Tanrı derken bahsettiğim varlık cisimsel bir varlık değil, ruhsal bir varlık yani benim gibi bir zihin ya da düşünen bir şey. Fakat Tanrı benden farklı bir ruh olmak zorunda, çünkü ben sonlu bir ruhum, ama Tanrı sonsuz, ben sınırlı güce sahibim, Tanrı ise sınırsız bir güce sahip. Ben ne duyularım alanında ne de kendi ruhumda olup biteni algımlarken hiçbir zaman sonsuzluk ile sınırsızlık ile karşılaşmadım. Yani benim aslında sonsuz bir şeyi düşünebilmem mümkün değil. O zaman Tanrı idesi benim ürünüm değil, kaynak ben değilim.

Dolayısıyla, daha önceki bütün dediklerimden zorunlu olarak Tanrı'nın varolduğu sonucunu çıkarmak gerekiyor; zira kendim de bir töz olduğum için töz idesi bende aslen var olsa da, sonlu bir varlık olan ben, gerçekten sonsuz bir töz tarafından zihnime konmuş olmasaydı, sonsuz bir töz idesini edinemezdim.³⁹

Ben seçeneği elendiğine göre Tanrı idesinin kaynağı benden başka bir şey olmak zorunda. O zaman duyulardan edinmediğim, imgelemimle üretmediğim bu idenin benim zihnimde oluşunu açıklamamın tek yolu onun zihnime bizzat Tanrı tarafından konulmuş olduğudur. Bu idenin üretim sürecini düşünelim. Tanrı bir zihin olduğuna göre istediği şeyin idesini oluşturabilir, yani kısaca istediği şeyi düşünebilir. Yani

39 Descartes, *Meditasyonlar*, s. 41.

Tanrı kendisini de düşünebilir. İşte Tanrı kendisini düşündüğünde bu tam da Tanrı idesi dediğimiz şey oluyor. Tanrı kendi idesini oluşturmakta zorluk çekmez çünkü bizzat kendisi sonsuz güçlü, sonsuz bilgili, sonsuz iyidir, bu özelliklere tam olarak sahip olan varlıktır. İşte Tanrı kendi kendini düşünme yoluyla oluşturduğu bu ideyi, ben bunu kendi başıma ya da başka bir yolla yapamayacağım için bana sağlayan varlığın bizzat kendisidir. Bu da Tanrı idesinin doğuştan bana verilmiş olduğu anlamına gelir. Yani Descartes'a göre Tanrı beni, bir ruh, düşünen bir şey olarak beni, yarattığı zaman bu ideyi zihnime yerleştirmiş, ben bu ideyi yaratılış anımda zihnime yerleştirilmiş olarak doğmuşum.

[Tanrı idesi] benim zihnimin bir ürünü veya uydurması da değil, çünkü ona bir şey eklemek veya ondan bir şey eksiltmek benim gücüm dahilinde değil; dolayısıyla, bu idenin, tıpkı kendi benliğime ait idem gibi, yaratıldığım anda benimle birlikte doğmuş olduğunu söylemekten başka yapacak bir şey kalmıyor. Sahiden de Tanrı'nın beni yaratırken, ustanın damgasını eserine vurması gibi, içime bu ideyi koymuş olması garip bulunmamalıdır... Burada Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullandığım savın bütün kuvveti, Tanrı gerçekten var olmasaydı benim doğamın da şimdi olduğu şey olmayacağını, yani bende bir Tanrı fikri veya idesinin bulunamayacağını, kabul edişimden ibarettir.⁴⁰

Tanrı idesini Descartes bir damgaya, bir tabloya ressamının attığı imzaya benzetiyor. Bu damga hem yaratıcısının kim olduğunu gösteriyor hem de ruhun yaratıcısını yani Tanrı'yı bulması için ona yardımcı olacak tek ipucu işlevini görüyor. Ve elbette beni yaratan Tanrı olmayabilirdi, başka bir

40 A.g.e., s. 46-47.

yolla da var olmuş olabilirdim ama o zaman zihnimde böyle bir Tanrı idesi bulunmazdı. Bu ide benim zihnimde olduğuna göre, diye düşünüyor Descartes, demek ki Tanrı var.

İkinci Argüman

- Varım. (Benim, varım ve ben düşünen bir şeyim.)
- Varlığımın bir nedeni/kaynağı olmalı. (Varlığımı borçlu olduğum olanaklı nedenler/kaynaklar nelerdir?)
- Benim varlığımın nedeni olabilecek şeyler:
 - a. kendim (varlığımın nedeni kendimsem, ben Tanrı olmayıyım.)
 - b. her zaman var olmuş olmam (her zaman varolmuşsam ve her zaman varolacaksam, bu varlığı sürdürmek ya da korumak için gerekli olan güce sahip olmalıyım.)
 - c. annem ve babam (ya annem ve babam Tanrı, ya onların nedeni olan şey Tanrı ya da onların da nedeni kendi anne babaları ki bu sonsuz gerilemeye götürür bizi.)
 - d. Tanrı'dan daha az mükemmel bir varlık
 - e. Tanrı
- A DEĞİL: Tanrı olsaydım, yani kendi kendimi yaratma şansım olsaydı kendimi mükemmel yapardım, ama ben mükemmel değilim, o zaman ben varlığımın nedeni olamam.
- B DEĞİL: Varlığımı geçmiş ve gelecekte sürdürme gücüne sahip olmadığına göre, varlığımın nedeni benden başka bir varlık olmalıdır.
- C DEĞİL: Anne ve babamın da bir nedeni olmalı, bu da beni ya sonsuz gerilemeye (ki bu bir neden bulamadığımız anlamına gelir) ya da Tanrı'ya götürecektir.
- D DEĞİL: Tanrı'dan daha az mükemmel bir varlık (mesela çok güçlü kötü bir cin) Tanrı idesinin nedeni olamaz çünkü mükemmel olmayan bir varlık bana mükemmel bir varlığın idesini sağlayamaz ve Tanrı ona vermedikçe de böyle bir ideyi kendisi oluşturamaz.)
- E: Varlığımın nedeni, benim yaratıcım, beni var eden şey Tanrı'nın kendisi olmalıdır.
- O zaman Tanrı vardır.

Yukarıdaki akıl yürütmede Tanrı'nın varlığı yeni bir argümanla kanıtlanmıştır, ancak Descartes Tanrı'nın varlığına ilişkin tek bir kanıtlama ile yetinmez, sanki ilk argümanı hiç yapmamış gibi, ikinci argümanda bambaşka bir yoldan giderek Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Yine eleme yöntemi kullanarak varlığına kaynaklık edebilecek şeyleri sıralar. Tanrı haricinde tüm nedenler akla dayalı bir nedene dayanarak elenir. Örneğin varlığımın kaynağı ben olabilir miyim, yani kendi kendimi yaratmış olabilir miyim sorusuna Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma*'da verdiği yanıt şöyledir:

[Y]alnız ve başkasından tümüyle bağımsız olsaydım, öyle ki mükemmel varlıktan pay aldığım bu az mükemmellik tümüyle benden gelseydi, aynı nedenle kendim bende eksik olduğunu bildiğim her şeyi kendimin kılabilirdim, böylece kendim sonsuz, ölümsüz, değişmez, tambilen, tamgüçlü ve sonunda Tanrı'da varolduğunu belirleyebildiğim tüm mükemmelliklere sahip bir varlık olurum.⁴¹

Yukarıda kısaca ifade ettiğimiz gibi, eğer kendimin nedeni olsam kendimi sonsuz bilgili, güçlü bir varlık yapardım, kendimi böyle sonlu, böyle kırılgan bir varoluşla yaratmamın hiçbir anlamı yok; bu yüzden varlığımın nedeni ben, kendim olamam. Bu argümanda önemli bir ayrıntıyı gözden kaçırmamak gerekiyor: Descartes ikinci argümanın bir adımında ilk argümandan yardım alıyor. Tanrı'dan daha az mükemmel, yani çok güçlü ama Tanrı kadar daha az güçlü bir varlık beni yaratmış olabilir elbette. Bu yukarıdaki argümanda alternatif yanıtlarımızdan biriydi. Peki bu alternatifi Descartes nasıleledi? Zihnimdeki Tanrı idesi sayesindeeledi. Yani eğer beni Tanrı değil de başka bir varlık yarattıysa ve Tanrı yoksa,

41 Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, s. 46.

o zaman benim zihnimdeki bu Tanrı idesini nasıl açıklayacağım? Acaba beni bir kötü cin, güçlü ama kötü bir varlık yaratmış ve yaratırken de benim zihnime bu ideyi koymuş olamaz mı? Tanrı hiç yokken benim zihnime böyle bir ideyi sağlayamaz mı? Hayır sağlayamaz. Anlaşılması biraz zor olan yanıt bu. Neden? Descartes'a göre bir varlık benim zihnime idesini veriyorsa, ya o idenin özelliklerini taşıyan başka bir varlığı deneyimlemiş olması ya da o idenin özelliklerini bizzat kendisi taşıyor olması lazım. Örneğin (henüz cisimlerin varlığını kanıtlamadık ama açıklayıcı olsun diye bu örneği veriyorum) bir masa görüyorum ve bu masanın dikdörtgen olduğunu görüyorum ve bu idenin kaynağının da masanın bizzat kendisi olduğunu düşünelim. O zaman masanın bana dikdörtgenlik idesini sağladığını söyleyebilirim, bunu yapabilmesi için masanın dikdörtgenlik özelliğini taşıyor olması lazım ki böyle bir ideye kaynaklık edebilsin. Yuvarlak bir masa bana dikdörtgen bir masa idesi sağlayamaz çünkü dikdörtgenlik özelliğine sahip değildir. Şimdi, kötü cinin benim zihnime sonsuz güçlü, sonsuz bilgili ve sonsuz iyi bir varlığın idesini verebilmesi için, bu idenin bizzat kaynağının kendisi olabilmesi için bu özelliklere sahip olması lazım. Ama kötü cin adı üstünde kötüdür sonsuz iyi olamaz, sonsuz iyi olma özelliğini taşı mıyordur, yani Tanrı değildir. O zaman benim zihnime bu ideyi koyan kötü cin ise ve bu ideyi kendisinden oluşturamayacağına göre Tanrı'dan aldıysa, o zaman Tanrı yine var demektir. Burada yine idenin esas kaynağı bizzat Tanrı'nın kendisi olmuş oluyor. Tanrı'nın varlığı kesinken kötü bir cinin bu ideyi aktarmasına gerek kalmaz zaten. Tüm bunlardan kötü bir cinin ya da çok güçlü bir varlığın, Tanrı idesini benim zihnime koymasının olanaksız olduğunu gösteriyor. Ve böylece Tanrı'dan daha az güçlü bir varlık seçeneğini eliyoruz. Böyle bir ideyi benim zihnime sağlayabilecek

ve verebilecek tek varlık ancak bizzat Tanrı'nın kendisi olabilir. Demek ki ilk argümanı yapmamış olsak kötü cin ile Tanrı seçeneği arasında karar veremeyeceğiz. Daha doğrusu Descartes zihninde olduğunu düşündüğü Tanrı idesini kullanarak ikinci argümanı da sonuçlandırmış oldu. İlk argümandan bu yolla yardım aldıktan sonra geriye tek bir seçenek kalıyor. Varlığımın nedeni Tanrı'dır, o zaman Tanrı vardır.

Böylece Üçüncü Meditasyon'da Tanrı'nın var oluşuna ilişkin verilen kanıtları görmüş olduk. Descartes, Beşinci Meditasyon'da bir üçüncü kanıt daha sunacak. Belirtmekte yarar var ki Beşinci Meditasyon'da sunulacak olan da dahil bu kanıtlar bütünüyle Descartes tarafından bulunmuş, ilk kez kendisi tarafından düşünülüp ortaya konulmuş kanıtlar değildir. Öncelikle yüzlerce yıllık Skolastik felsefe geleneğinde ortaya atılıp geliştirilmiş pek çok kanıt yazılmış, ifade edilmiş ve tartışılmıştır. Ancak hiçbir kanıtı Descartes bütünüyle, tüm aşamalarıyla önceden sunulmuş olanlardan almış değildir. Sunuş biçimi ve özellikle kanıtlama yolu Descartes'a hastır. En önemlisi bu kanıtların tamamen akla uygun yani rasyonel olması için gösterilmiş olan çabadır. Dikkat edersek kanıtlarda hiçbir kutsal metne, vahye referans yoktur, ayrıca dış dünyaya, doğaya referans yoktur, bu kanıtları orijinal ve değerli kılan da budur. Tekrar söylemek gerekirse birinci argüman zihnimdeki Tanrı idesinin kaynağını arar, ikinci argüman varlığımın kaynağını –çok dikkat edelim, insanın, insanların, doğanın vs.nin değil düşünen bir şey olarak 'ben'im kaynağımı– arar. Akıl sahibi her varlığın takip edip anlayabileceği akıl yürütmeler halinde sunulmuştur ve en önemlisi eleştirilmeye ve çürütülmeye açıktır. Nitekim kendisinden sonra gelecek filozoflar, özellikle Hume, nedensellik eleştirisi ile böyle bir girişimde bulunmuştur. Descartes'ın başlattığı felsefe biçiminin, modern, yeni olarak adlandırdığımız

felsefenin temel özelliği o halde tümüyle akılsal süreçlerle anlaşılabilir, denetlenebilir, eleştirilebilir ve geliştirilebilir bir felsefe olmasıdır.

Burada özellikle idelerin çok önemli bir işlevi olduğunu ve modern felsefede bu işlevin çok önemli bir yer tuttuğunu vurgulamamız gerekir. İdeler modern felsefe için neredeyse ana konu ya da uğraktır. Bilgi ya da varlık ile ilgili sorulara yanıt vermek için zorunlu olarak çoğu zaman idelere başvurmak zorunda kalacağız. Neden? Bunun en baş nedeni idelelere dolaysız olarak sahip olmamızdır. Yani karşılaştığımız şeyler idelerdir. Algılamak idelerle karşılaşmak demektir. Düşünmek ideler aracılığıyla gerçekleştirebildiğim bir edimdir. Böylece hakikate ya da gerçeğe idelerle ilgili tüm sorularıma yanıt vermeden ulaşmam olanaksızlaşır. Farouki'nin aşağıdaki ifadeleri bu işlevi daha net tanımlıyor:

O halde idea başka yerden geldiğinde, çifte işleve sahip olur. Madem ki yalnızca mevcut bulunuşuyla o idea, tabiatı, kaynağı ve kullanımına ilişkin çeşitli soruları zincirleme akla getiriyor, *epistemolojik* (bilgiyle ilgili) bir işlevi vardır; diğer yandan, daha önemli bir başka işlevi, *ontolojik* işlevi vardır: Bu hayli özel durumda, bir idea ya sahip olmak, o ideadan tümevarım yoluyla, o ideaya tekabül eden varlığın mevcut olduğunun çıkarsanabilmesidir.⁴²

Tanrı idesi söz konusu olduğunda Descartes idenin Farouki'nin ifade ettiği hem epistemolojik hem ontolojik işlevini ustaca kullanır. Descartes'ın sonsuz güçlü, sonsuz bilgili, sonsuz iyi vb. özelliklere sahip kısacası mükemmel bir Tanrı idesine sahip olduğu, zihninde böyle bir ideyi taşıdığı konusunda kuşku duymadığını söylemiştik. Bu elbette bu idenin

42 Nayla Farouki, *İde Nedir?*, s. 31, İstanbul: Say Yayınları, 2009.

varlığından kuşku duyulamayacağı anlamına gelmez, yalnızca Descartes'ın böyle bir kuşku duymamış olduğunu, böyle bir kuşkuyu ifade etmediğini söylüyoruz. Bu idenin varlığını kabulü sayesinde epistemolojik olarak bu idenin kaynağının kendisinden başka bir varlık olduğunu ortaya koyabilmiş hem de bu kaynağın sadece Tanrı olabileceğini ve ontolojik olarak bu kaynağın zorunlu olarak var olmasının gerektiğini iddia edebilmiştir. “[M]ükemmel bir varlıktan edindiğim ideyi inceleyerek,” diyor Descartes, “apaçık olarak varoluşun onda bulunduğunu görüyordum.”⁴³ Böyle bir ide olmasa Descartes için bu iddiaları dayandırabileceği hiçbir başka bir temel de olmayacaktı. Bilmekte yarar var ki Descartes'ın düşündüğü anlamda bir Tanrı idesinin zihnimizde olup olmadığı sorusunun daha sonra başka filozoflar tarafından tartışılacaktır.

Şu ana kadar Descartes'ın ulaştığı bilgileri kafamızda sırasıyla canlandırabilecek bir duruma geldik: Varım, ben düşünen bir şeyim ve Tanrı vardır. Bunun dışında henüz başka bir bilgi edinmedim, dış dünyanın varlığı hakkında bir şey söyleyebilmemi sağlayacak herhangi bir ilerleme kaydedemedim. Bunun için *Meditasyonlar*'ın sonunu beklemek gerekecek.

Tanrı'nın varlığını kanıtladığımıza göre doğru ve yanlış buna göre değerlendirebiliriz diye düşünüyor Descartes. Tanrı'yı Descartes'ın Skolastik felsefeden aldığı anlayışa göre mutlak iyi olarak kabul ettiğini söylemiştik. O zaman benim hâlâ hata yaptığım, hâlâ yanlış şeyleri doğru sandığım gerçeğinin Tanrı ile bir ilişkisi olamaz, çünkü o mutlak iyi bir varlık olduğundan beni aldatıyor olamaz. Burada yeniden uyarmak durumundayım, Descartes'ın bahsettiği yanılgılar duyu yanılsamaları değildir. Duyu yanılsamaları fiziksel

43 Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, s. 47.

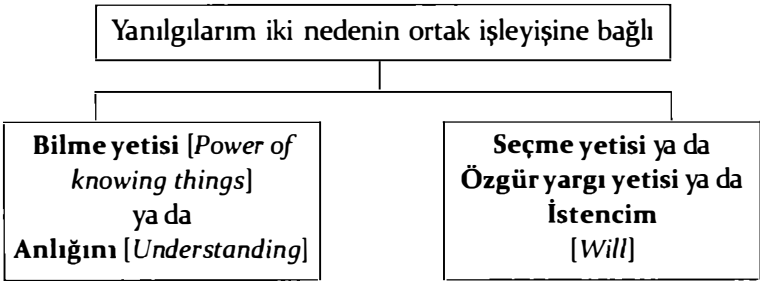
olarak açıklanabilir durumlardır. Örneğin kaşığı dolu bir çay bardağında kırık görmemin nedenini biliyorum, fiziğin bir dalı olan optik kurallarına göre su ışığı kırıyor ve ben kaşığı kırık görüyorum, kaşığın kırık olmadığını biliyorum, dolayısıyla aldanıyor değilim. Demek ki sorun insanların yanılıyor olduğu başka konular. Pek çok konuda yanıldığımızı tarih bize gösterdi. Dünyanın hareketsiz olduğunu, tüm gök cisimlerinin Dünya'nın etrafında döndüğünü düşünüyorduk ama yanıldığımız ortaya çıktı. Demek ki şu anda da emin olduğumuzu düşündüğümüz şeylerin doğru mu yanlış mı olduğunu bilmiyoruz, pek çok konuda yanılıyor olma olasılığımız var.

... onun [Tanrı'nın] hiçbir zaman beni aldatmasına olanak yoktur, çünkü her sahtecilik ve aldatmada öyle ya da böyle bir eksiklik, bir kusur bulunur, birini aldatabilmek bir zekâ inceliği veya güç belirtisi gibi görünebilse de, aldatmayı istemek ya zayıflık ya da kötücüllük göstergesidir, dolayısıyla da Tanrı'da bulunamaz.⁴⁴

Peki bu yanılgılar Tanrı yüzünden değilse, nereden kaynaklanıyor, Descartes'ın şu anda çözmeye çalıştığı sorun bu. Yanıt için Descartes zihninin yetileri üzerine bir incelemeye başlıyor. Yanılgıya düşmemde acaba zihnimin yetilerinin bir payı var mı ya da belki yetilerim arasında bir uyumsuzluk bu tür yanılgılara neden oluyor olabilir mi?

Bunun sonucu olarak, kendime daha yakından bakmaya ve yanılgılarımin neler olduğunu araştırmaya sıra gelince, bunların iki nedenin ortak işleyişine bağlı olduklarını buluyorum: bendeki bilme yetisi ve seçme yetisi ya da özgür yargı yetisi; başka deyişle anlığım ve onunla birlikte iradem.

44 Descartes, *Meditasyonlar*, s. 49-50.



Öncelikle yukarıda yanılgılarıma neden olduğu söylenen iki yetinin ne tür yetiler olduklarını anlamaya çalışalım. Anlık ya da anlama yetisi zihnime bilgileri alma işini yapan yetimdir ve aynı zamanda zihnimde bildiğim, öğrendiğim, anladığım şeylerin bulunduğu yerdir diyebiliriz. Örneğin elmanın ne olduğunu biliyorsam, elmayı ‘an’lıyorum diyebilirim, yani elmaya ilişkin çeşitli idelerim vardır, onun bir meyve türü olduğu, insanı bedenini besleyici bir meyve olduğu, ağaçta yetiştiği gibi bilgilere de sahibimdir. Anlama sözcüğü de buradan gelir, yani çeşitli bilgilerin zihnime alınması ve oraya yerleşmesi işlemidir. Bu yüzden Türkçede anlamadığımız bir şey olduğunda ‘kafam almıyor’ deriz, yani anlamam, öğrenmem beklenen şeyin zihnimin içine herhangi bir şekilde girmediğini, onun dışında kaldığını söylemiş olurum.

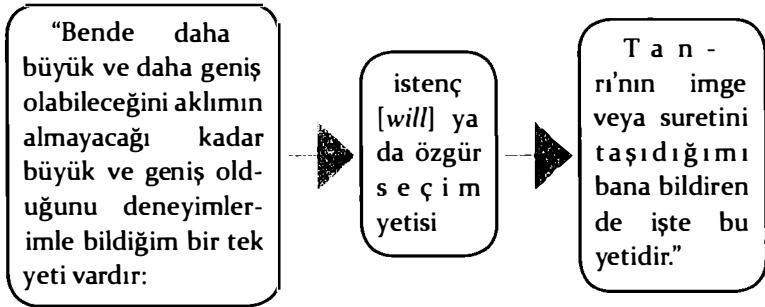
Tek başına anlıkla hiçbir şeyi ne olumlayabilir ne de yadsıyabilirim; sadece olumlayabileceğim ya da yadsıyabileceğim şeylerin idelerini zihnimde tasarlarım. O halde, anlığı tam böyle düşünürsek, onda asla hiçbir yanılgı bulunmadığını söyleyebiliriz, yeter ki yanılgı sözcüğünü de doğru anlamında kullanalım. Belki de dünyada, benim anlığımda hiçbir idesi bulunmayan sayısız şey bulunmasına karşın, anlığım bu idelerden, doğasına ait bir şeyden yoksunmuş gibi yoksun olduğu söylenemez; sadece onlara sahip olmadığı söylenebilir.⁴⁵

45 A.g.e., s. 52.

Şimdi, anlığımı kendisine verilen şeyleri alır. Elmayı biliyorum çünkü hem duyularımla hem de elma hakkında bana verilen bilgilerle onunla tanışığımdır ve böylece öğrenirim. Ama hiç görmediğim, hiç tanımadığım bir meyveyi bilmem mümkün değildir. Bu durumda anlığım hatalıdır demem mümkün değil, çünkü anlığım karşılaştığı şeyleri öğrenip bilebilir, karşılaşmadığı şeyler konusundasorumlu değildir. Bu yüzden belli sayıda meyve bilirim ama dünyada benim bilmediğim pek çok başka meyve de vardır. Yani anlığım içinde barındırdığı idelerle sınırlıdır, sonsuz değildir. “Aynı şekilde, içimdeki bellek, imgelem veya diğer herhangi bir yetiyi de inceleyecek olsam, bende gayet küçük ve sınırlı olup Tanrı’da çok büyük ve sonsuz olmayan hiçbirine rastlayamam.”⁴⁶ Anlığımın yanında bellek ve imgelem gibi iki yetim daha var. Onlar da anlığım gibi sınırlıdır çünkü bellek anlığın aldıklarını saklamak, gücü yettiğinde korumak işlevini yerine getirir, imgelem de anlık tarafından alınmış ve bellek tarafından saklanmış ideleri kullanır, yani bu iki yeti hammaddelerini anlıktan sağladıklarından ona bağımlıdırlar ve bu yüzden anlık gibi sınırlı sonlu yetilerdir. Kuşlar ve atlar görürüm, algılarım, imgelemim duyularımla algıladığım çeşitli kuşların ve atların idelerini oluşturur, bu ideler belleğimde saklanır, sonra imgelemim yaratıcı olarak çalışmak istediğinde, örneğin bir kanatlı at yapmak istediğinde bellekteki kuş ve at ideleri kullanarak bir kanatlı at idesi yaratabilir.

Descartes’ın, genel özellikleri açısından Tanrı kavramını Skolastik felsefeden aldığını söylemiştik. Buna göre Tanrı cisimsel bir şey olarak değil bir ruh, bir zihin olarak kabul edilir. Yani nasıl ki ben düşünen bir şeyim, Tanrı da düşünen bir şey, ama o sonlu bir ruh değil, sonsuz bir varoluşa sahip. O zaman ben bir ruh olarak zihinsel yetilere sahipsem, Tanrı’nın

da böyle ayrı ayrı yetilere sahip olduğunu düşünmemde bir sakınca yok. Tanrı'nın da bir anlama yetisi, bir imgelem yetisi, bir belleği ve istenci var. Şimdi bu yetiler açısından kendimle Tanrı arasında bir karşılaştırma yapacağım. Anlıktan başlayalım. Benim anlığım sınırlı sayıda ideyle dolu, bu yüzden sonlu sınırlı bir anlığım olduğunu söylüyorum. Peki Tanrı'nın anlığında ne kadar ide vardır? Elbette ki sonsuz sayıda. Ben idelerim açısından deneyimime bağımlıyım ama Tanrı öyle değil, Tanrı istediği ideyi düşünüp isterse düşündüğü herhangi bir şeyi ya da bir çok şeyi yaratabilir. Dolayısıyla Tanrı sonsuz sayıda ideye sahip bir anlıktır. Bu anlamda Tanrı'nın anlığının sınırsız, sonsuz olduğunu söyleriz. 'Sonsuz bilgili', 'her şeyi bilen' niteliği zaten bu anlama gelmektedir. Aynı şey imgelem ve bellek için de geçerlidir. Tanrı hem sonsuz bir yaratıcılığa sahiptir hem de hiçbir şeyi unutmaz, bu anlamda Tanrı'nın imgelemi ve belleği sınırsız ve sonsuzdur. Halbuki bu üç yeti bende kaçınılmaz olarak sınırlıdır.⁴⁷



Sahip olduğum bir başka zihinsel yeti ise istençtir. Descartes aynı yetiden seçme yetisi, özgür yargı yetisi olarak da bahseder. *Will* Türkçeye bazen irade olarak çevriliyor ama irade istediğini yapabilme gücü anlamını içerdiği için burada doğru bir karşılık olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü güç olarak

47 Tablodaki alıntılar Descartes, *Meditasyonlar*, s. 53.

sınırlı bir varlık olduğum kesin. Bu yüzden *will*'i, seçme yetisi ve özgür yargı yetisi anlamlarını da içerecek şekilde istenç olarak kullanacağım.

O halde bu yeti Tanrı'da ... onu salt kendinde ve biçimselliği içinde ele alırsam, bana [bendeki iradeden/ istençten] daha büyük görünmüyor. Zira özünde bir şeyi yapabilme veya yapmayabilmemiz, yani aynı şeyi olumlama veya yadsımamız, onun ardına düşme veya ondan kaçmamızdan ibarettir ya da başka bir deyişle, anlığımızın önerdiği şeyleri olumlamak veya yadsımak, aramak veya kaçınmak için üzerimizde hiçbir dış kuvvetin zorlayışını hissetmeden hareket etmemizden ibarettir.⁴⁸

Diğer yetilerimde yaptığım gibi istencimi de Tanrı'nın istenci ile karşılaştıracam. İsteyebileceğim şeyler kaç tane-
dir, ne kadardır? Ben olanaksız şeyleri bile isteyebilir miyim? Evet, istencimin hiçbir sınırı yoktur. Sonsuza dek yaşamak isterim, dünyayı gezmek isterim, galaksileri gezmek isterim, hatta Tanrı olmak bile isterim... İki ile üçün toplamının beş olmasını isterim, hatta bu yargıda bulunabilir, bu yargıyı savunabilirim. Gördüğümüz gibi istencim sınırsızdır, aynen Tanrı'nın istenci gibi.

Bütün bunlardan şunu anlıyorum ki yanılgılarımın nedeni ne Tanrı'dan aldığım isteme yetisidir ne de anlama ve tasarlama yetisi; zira biri [*isteme yetisi*] kendi türünde çok geniş kapsamlı ve kusursuzdur öteki [*anlama ve tasarlama yetisi*] her şeyin tasarımını Tanrı'nın bana verdiği bu tasarlama gücüyle yaptığımı göre her tasarladığımı gerektiği gibi tasarladığımı ve burada yanılmamın olanaksız olduğuna kuşku yoktur.

Beni yaratan Tanrı olduğuna göre sahip olduğum her şey Tanrı tarafından verilmiştir. Aslında burada tartışılan sorun Skolastik felsefede yüzyıllarca 'kötülük problemi' olarak tartışıldı. Yanılgı dediğimiz oldukça geniş bir kavram. Örneğin Engizisyon mahkemesi Galileo'yu cezalandırdı, bunun nedeni de Galileo'nun Dünya'nın hem kendi etrafında hem de Güneş etrafında dönüyor olduğunu savunmasıydı. Engizisyon mahkemesi yargıçları, yani kilise babaları bunun İncil'e aykırı olduğunu düşündüler. Bu yüzden de Dünya'nın hareket etmediği, evrenin merkezinde sabit olarak durduğu konusunda Galileo'ya bir kağıt imzalattılar ve onu ev hapsine mahkûm ettiler. Bu insanlar yanıldılar, yanıldıkları için de kötülük yaptılar. Yüzyılın en önemli, en büyük bilim insanlarından birini suçladılar, mahkûm ettiler, ona haksızlık yaptılar, toplumun da üstünde baskı oluşturmuş oldular. Uzun yıllar bilim insanları Dünya'nın hareket ettiğini açıkça savunmaktan korktu. Bunlardan birinin Descartes olduğunu da biliyoruz. Şimdi yanılgıya düşmekle kötülük yapmak arasında çok büyük bir fark yok, çünkü yanılgılar insanı kötülük yapmaya sürüklüyor, herhangi bir yanılgı konusunda ısrar etmek neredeyse kaçınılmaz olarak haksızlık, suçlama, baskı, özgürlüklerin kısıtlanması ve haksız cezalandırma, cinayet, hatta bazen kısımlara yol açıyor. Peki bunların sorumlusu kim? Tanrı mı? Tanrı beni yanılmayacak bir biçimde yaratamaz mıydı? Skolastik felsefe genel anlamda kötülük problemine şöyle bir yanıt verdi: İnsan sınırlı bir varlıktır, bu sınırlar, yani eksiklikler ve kusurlar insanı yanılgıya götürür ve bu konuda Tanrı'nın yapabileceği bir şey yoktur. Tanrı kendisi gibi sonsuz güçlü, sonsuz bilgili, sonsuz iyi varlıklar yaratamazdı, eğer yaratsaydı kendisinin aynısı Tanrılar yaratmış oldurdu, bu da onu zaten Tanrı olmaktan çıkarırdı. Dolayısıyla Skolastiklere göre yanılgıların,

kötülüklerin, günahların nedeni Tanrı değil, benim sınırlı olmamdır. Sınırlı olduğum için ister istemez yanılgıya düşerim, kusurlu davranırım. Ama bu aynı zamanda kötülüğün kaçınılmaz olduğu anlamına da gelir. Kötülük yok edilemez Skolastik felsefeye göre. Ancak sınırlılığımı bilerek ve Tanrı'ya itaat ederek kötülüğü azaltmam olanaklıdır, ama yok etmem olanaksızdır, insan kaçınılmaz olarak hata yapacak, günah işleyecektir. O zaman yanılmamı önleyecek hiçbir yol yok mudur? İşte Descartes burada Skolastik felsefenin karşısında duruyor: bir yol vardır. Descartes da, Skolastik felsefeyle uyumlu olarak, yanılgılarımın sorumlusunun Tanrı olduğunu kabul etmez. Fakat Skolastik felsefeden farklı olarak yanılgılarımın nedeninin sınırlılığımın kaçınılmaz sonucu olduğunu reddeder.

Yanılgılarım Nereden Doğuyor?

Biraz önce zihnimin yetilerinden birinin diğerlerinden farklı olduğunu görmüştük. İstencim sonsuz olmasıyla diğer yetilerimden farklılaşıyor. Yanılgı peki hangi yetinin ürünü? Bir yanılgı ele alalım: 'Dünya evrenin merkezinde sabit durmaktadır.' Demek ki yanılgı bir yargı biçiminde karşıma çıkıyor. Peki ben nasıl yargıda bulunuyorum? Yargıda bulunurken iki yetim bir arada çalışıyor. Birincisi anlığım. Anlığım çeşitli idelerle ve bu idelere ilişkin yargılarla dolu. Herhangi bir ideye ilişkin bir yargıda bulunurken istencim devreye giriyor. Örneğin birisi bana 'Dünya hareketsizdir' dediğinde istencim bu yargıyı onaylamayı, reddetmeyi ya da hakkında herhangi bir yargıda bulunmamayı seçebiliyor. İstenç, hatırlarsak, aynı zamanda özgür seçim yetisi olarak da nitelendirilmişti. Yani istencim ister kendim oluşturmuş olayım, ister başkası tarafından bana sunulmuş olsun, yargılama yetisi işlevini görüyor ve yargı hakkında bir tavırdan karar kılmamı

sağlıyor. İşte Descartes istencin bu yargılama sürecine yakından bakmamız gerektiğine dikkat çekiyor. İstenç yargı hakkında bir karar verirken acaba bir ölçüte göre mi davranıyor? Genellikle hayır. İstencim yaşamım boyunca hakkında yargıda bulunması gereken çok fazla sayıda yargıyla karşı karşıya kalıyor. Fakat esas sıkıntı istencimin sınırsızlığından kaynaklanıyor.

...istencin/iradenin anlığımdan çok daha geniş ve kapsamlı olması yüzünden onu aynı sınırlar içinde tutamıyorum ve genişleterek anlayamadığım şeyleri de kapsamına sokuyorum; oysa o [*isteme yetisi*] doğası gereği bu şeylere kayıtsız ve ilgisiz olduğundan kolayca aldanabiliyor ve doğru yerine yanlış, iyi yerine kötüyü seçebiliyor; böylece ben de yanılıyor ya da günah işliyorum.⁴⁹

İstencimin sınırsız özgür olduğundan bahsetmiştik. Bu sınırsız özgürlük yargılar hakkında karar verirken herhangi bir ölçüte başvurmamasına da neden oluyor. Anlığım sınırlı da olsa onda barındırdığım çok sayıda yargı var. Fakat ben bu yargılardan emin miyim? Anlığımdaki yargıların ne kadarı gerçekten sağlam ve kuşkusuz yargılar? Birinci ve İkinci Meditasyon'da gördük ki aslında çok az sayıda bilgi kuşkusuzdur. Peki ben sadece kuşku duyulamayacağı kanıtlanmış yargılar hakkında mı hüküm veriyorum? Gerçekten ve gerçekten yalnızca bildiğim şeyler konusunda mı yargıda bulunuyorum, yoksa bilip bilmediğim başka şeyler hakkında da bunu yapıyor muyum? Açık ki yapıyorum. Descartes'ın deyişiyle 'istencimi anlığımın sınırları içinde' tutmaya gayret etmiyorum. Yani 'anlamadığım şeyler' hakkında da yargıda bulunuyorum. Burada anlamak derken Descartes bilmeyi, kuşkusuz bir şekilde bir yargıdan emin olmayı kastediyor.

49 A.g.e., s. 54.

Örneğin eğer Engizisyon mahkemesi yargıçları Dünya'nın hareket edip etmediği konusundan anlamadıklarını, yani bu konuda kesin bir bilgiye sahip olmadıklarını kabul edebilselerdi, kısaca bilmiyoruz diyebilselerdi yanılmayacaklar, kötülük yapmamış olacaktı.

Felsefenin en önemli dersi, Sokrates'ten beri, bilmediğin konuda konuşmama; daha doğrusu bir karar varmama, bir yargıda bulunmama, sessiz kalma öğüdüdür. Sokrates'ten binbeşyüz yıl sonra Descartes da benzer bir öğüdü yineliyor, farklı gerekçelerle ve farklı bir terminolojiyle olsa da. İstencini, özgür yargı yetini anlığının, yani yalnızca anladığın şeylerin sınırları içinde tut ki yanılmayasın. Açık ve seçik olarak bilmediğin konularda 'yargıda bulunmaktan kaçın'.

İmdi, bir şeyi zihnimde yeterli açık-seçiklikle tasarlamadığım için onun hakkında yargıda bulunmaktan kaçınırsam, doğru olanı yaptığım ve aldanmadığım açıkça bellidir ama onu olumlamaya veya yadsımaya karar verirsem, özgür seçim yetimi gerektiği gibi kullanmıyorum demektir.⁵⁰

Tanrı bana sınırsız bir istenç verdi diye onu yanlış bir şekilde kullanma hakkım vardır diyemem. Onu doğru bir şekilde kullanmayı öğrenir ve bunu ilke edinirsem kötülükten bütünüyle kaçınmam olanaklı hale gelir. Yani Descartes'a göre günahlarımdan Tanrı değil ben sorumluyum, istencimi doğru ya da yanlış bir biçimde kullanmayı seçebileceğim için bu sorumluluğu yükleniyorum. "Yanılığının yapısını oluşturan yoksunluk işte böyle özgür seçim yetisinin bu kötü kullanımında kendini gösterir," diyor Descartes.⁵¹ Yani yanılgılarım sınırlı, sonlu, kusurlu bir varlık olmamın kaçınılmaz

50 A.g.e., s. 55.

51 A.g.e., s. 56.

sonucu değil, istencimin kullanımında sergilediğim dikkatsizliktir. Ve bunun için yalnızca aklımı kullanmaya ihtiyacım var, başka hiçbir şeye ihtiyacım yok. Eğer bir konuda yargıda bulunmam gerekiyorsa, kendime o konuyu açık-seçik olarak bilip bilmediğimi soracağım, bilmiyorsa kesinlikle yargıda bulunmayacağım. Böylece, diye düşünüyor Descartes, aşağıdaki ilkeyi yaşamım boyunca uygularsam yanılıya düşmem:

... doğruluğunu açık seçik bilmediğim şeyler hakkında asla yargıda bulunmama[lıyım]. ... her ne zaman istencimi, ancak anlığım tarafından açık-seçik biçimde kendisine sunulan şeyler hakkında yargıda bulunacağı biçimde bilgimin sınırları içinde tutsam, yanılmam mümkün değildir.⁵²

Descartes'ın Dördüncü Meditasyon'u pek öyle gibi görünmemesine rağmen kötülük problemini merkez alan bir bölüm olduğunu görüyoruz. Gerçekten de bilmediği konuda yargıda bulunmak insanların en çok yaptığı hatadır. Zihinlerimizi doğru yanlış bilmeden yargılarla doldurduğumuz sürece hata yapmaktan ve kötülükle karşılaşmaktan yakınmaya da hakkımız olmuyor.

Ontolojik Argüman

Descartes'ın geldiği noktada henüz onaylayabileceği çok az yargı olduğunu biliyoruz. Daha fazla şey bilebilmek için önümüzde çok önemli bir engel var: dış dünyanın, cisimlerin ya da cisimli evrenin varlığından hâlâ kuşku duyuyoruz. İlerleyebilmek için Descartes'ın bu konuya çözüm bulması gerekiyor ama Beşinci Meditasyon'da bunu yapmıyor, bunun yerine yeni bir akıl yürütmeye Tanrı'nın varlığını kanıtlama-

52 A.g.e., s. 57-58.

ya çalışıyor. Tanrı'nın varoluşunun kesinliği, bu bilginin yeni bir akıl yürütme ile daha da sağlamlaştırılması belki cisimli evren ile ilgili bir sonuca varmadan önce ihtiyaç duyduğu bir adım olabilir. Burada sunulan argüman felsefe tarihinde ontolojik argüman olarak bilinir. Bu akıl yürütmenin ilk versiyonunu Aziz Anselmus'un ileri sürdüğü bilinmektedir, Descartes ise kendi yeni felsefe yapma biçiminde uygun bir biçime getirerek bu argümanı kullanacaktır.⁵³

Bu argümanı anlamak için bir düşünce deneyi yapalım. Öncelikle 'varlık' niteliği üzerine biraz düşünmemiz gerekecek. Şimdi iki tane yüz Liralık banknot düşünün, tümüyle aynı iki banknot, fakat bu yüz Liralardan biri yok diğeri ise var olsun. Size bir tercih hakkı sunulsa bu paralardan hangisini tercih ederiniz, var olanı mı var olmayanı mı? İkisi de yüz Lira, tüm özellikleri aynı, tek farkları biri var biri yok. Elbette var olan yüz Lirayı tercih ederiz çünkü işimize yarayacak ya da sahip olunca mutlu olacağımız bir şey için varlık olumlu bir niteliktir, o şeyi daha iyi yapar, onun iyiliğini artırır. Aynı durumu olumlu olduğunu düşündüğünüz pek çok şey için düşünebilirsiniz. Bir elmas yüzük, sevdiğiniz bir insan, sıcak bir yatak, güzel bir yemek... Var olmaları var olmamalarından daha iyidir. Bu anlamda Descartes'a göre 'varlık' olumlu bir nitelik, sahip olunduğunda o şeyin mükemmelliğini artıran bir nitelik olarak karşımıza çıkıyor. Şimdi düşünce deneyimizi bu kez Tanrı'yı düşünerek sürdüreceğiz. İki tane Tanrı düşünün, tüm özellikleri aynı olsun. Sonsuz bilgili, sonsuz güçlü, sonsuz iyi gibi Tanrı'da olduğu düşünülen tüm özellikler bu iki Tanrı'da da bulunuyor. Fakat bu iki Tanrı tek bir özellikleriyle birbirlerinden ayrılıyor olsun. Bu Tanrılardan

53 Bkz. Georges Dicker, *Descartes: An Analytical and Historical Introduction*, New York: Oxford University Press, 2013, s. 221 ve Farouki, *İde Nedir?*, s. 29-31.

biri varlık niteliğine sahip, yani var; diğeryse bu nitelikten yoksun, var değil, yani yok. Şimdi bu iki Tanrı'yı mükemmellik düzeyleri açısından karşılaştıralım. Hangisi daha mükemmel? Elbette var olan Tanrı çünkü varlık eğer olumlu bir nitelikse varlık niteliğini taşımayan Tanrı var olan Tanrı'ya göre daha az mükemmel olmuş oluyor. Bir nitelik olumlu olmasına rağmen Tanrı tarafından taşınmıyorsa o Tanrı kusurlu olur. Ama Tanrı'nın kusurlu olması en mükemmel olma niteliğiyle çelişir. George Dicker'in ifadesiyle "en üst düzeyde mükemmel bir varlığın doğası ya da özü varlığı içermelidir, çünkü böyle bir varlık tüm mükemmellikler sahip olmalıdır ve bizzat varlık bir mükemmelliktir."⁵⁴ Bu yüzden, varlık bir mükemmellik (*perfection*) olduğu için, Tanrı varlık niteliğini taşımak zorundadır, yani var olmak zorundadır. Öyle ki 'var olmayan Tanrı' kavramsal bir çelişki oluşturur. Nasıl?

... bir üçgenin açıları toplamının iki dik açıya eşit olması onun özünden ya da dağ idesi vadi idesinden nasıl ayrılamazsa, aynı şekilde varoluşun Tanrı'nın özünden ayrılamayacağını da açıkça görürüm; öyle ki varoluştan yoksun, yani mükemmelliği eksik bir "en mükemmel varlık", yani Tanrı tasarlamak, vadisi olmayan bir dağ tasarlamaktan daha az akla aykırı gelmez.⁵⁵

Descartes burada Tanrı ile varlık niteliği arasındaki ilişkiyi iki örnekle karşılaştırarak anlatmış. Bu örneklerle birlikte 'bir niteliği özünde taşımak' denen şeyin ne olduğunu anlamamız gerekiyor. Ne demektir bir niteliği özünde taşımak? Önce üçgenle ilgili şu önermeye bakalım: Üçgenin iç açıları toplamı iki dik açıya eşittir. Öklides'in *Elementler*'de kanıtlarıyla ortaya koyduğu gibi, iki boyutlu uzayda bu önermenin

54 Georges Dicker, *Descartes: An Analytical and Historical Introduction*, s. 225-226.

55 Descartes, *Meditasyonlar*, s. 61.

doğru olduğunu biliyoruz. Bu aynı zamanda herhangi bir üçgenin iç açıları toplamının 180° olmasının zorunlu olduğunu söylüyor, yani iç açıları toplamı 180° olmayan üçgen yoktur. Bu nitelik üçgen kavramından ayrılamayacağı için onun üçgenin özüne ait bir nitelik olduğunu söyleriz. Aynı şey dağ kavramı için de geçerlidir. Vadisi olmak niteliği dağ kavramının özüne aittir, ondan ayrılamaz. Biraz önce Tanrı kavramıyla ilgili bir inceleme yapmış ve varoluş niteliğinin Tanrı'nın olmazsa olmaz bir niteliği olduğunu görmüştük. Nasıl ki sonsuz güçlülük niteliğine sahip olmayan bir Tanrı kavramsal bir çelişki ise, var olmayan, varlık özelliğini taşımayan bir Tanrı da böyle bir çelişki yaratıyor. İç açıları toplamı 180° olmayan üçgen dediğimde de aynı kavramsal çelişkiye düşmüş oluyorum. O zaman diyebilirim ki varlık Tanrı'dan ayrılmaz bir özelliktir, bu anlamda varlık Tanrı'nın özüne aittir. İç açıları toplamı 180° olmak üçgenin özünde, vadisi olmak dağın özünde ve varlık Tanrı'nın özünde vardır. Fakat bu örneklerde özlerinde taşıdıkları nitelikler bir açıdan Tanrı kavramını diğerlerinden farklılaştırıyor.

...dağı anca vadisiyle birlikte tasarlayabilmemden, dünyada herhangi bir dağın veya vadinin var olduğu değil, sadece dağ ile vadinin, var olsun olmasın, birbirinden ayrılamayacağı sonucu çıkar; buna karşılık, Tanrı'yı ancak varoluşlu olarak tasarlayabilmemden, varoluşun onun özünden ayrılamayacağı, dolayısıyla Tanrı'nın gerçekten varolduğu sonucu çıkar.⁵⁶

Üçgenin iç açıları toplamının 180° derece olmasının herhangi bir üçgenin varlığı ya da yokluğu ile bir ilişkisi yoktur. Üçgen ister var olsun ister yok olsun bu niteliği taşır. Kötü cin argümanı dolayısıyla hâlâ cisimlerin varlığından kuşku duyuyoruz, ama bu kuşku dağın vadisi olması zorunluluğunu

56 A.g.e., s. 62.

etkilemez. Yani gördüğüm, algıladığım dağlar ister gerçek olsun ister olmasın, vadisi olmak yine de dağ kavramının özüne ait olmayı sürdürür. Fakat Descartes'ın Tanrı'nın özüne ait olduğunu söylediği varlık niteliği bizzat Tanrı'nın var olma zorunluluğuna işaret eder. Yani varlık niteliği özünde bulunan bir şeye tereddüt etmeden 'vardır' diyebiliriz. Tanrı'nın var olmamak gibi bir şansı yoktur, çünkü bu kavramının ayrılmaz bir parçasıdır. Böylece var olmayan bir Tanrı düşünmem, iç açıları 180° olmayan bir üçgen düşünmem ya da vadisi olmayan bir dağ düşünmem kadar olanaksızdır. "Varoluşsuz bir Tanrı, yani en yüksek mükemmelliğe sahip olmayan bir en mükemmel varlık tasarlamakta, kanatlı veya kanatsız bir at tasarlamakta olduğum gibi özgür değildir," der Descartes.⁵⁷ Kaç tane farklı üçgen düşünürsem düşüneyim iç açıları toplamı 180° olacaktır, vadisiz bir dağ düşünmeye çalışsam belki dağı vadisinden koparıp havada uçar halde düşünürüm ama o da bir dağ olmaktan çıkar, hava da uçan bir kütleyle, bir gök taşına dönüşür, artık onun dağ olması olanaksızlaşır. Var olmayan bir Tanrı düşündüğümde de aslında kusurlu bir varlık düşünüyorum; kusurlu bir varlık düşünüyorsam o düşündüğüm şey Tanrı değildir.

Özünde varoluş niteliği taşıyan başka bir varlık var mı diye sorarak sürdürüyor Descartes. Zihnimde bir sürü şeyin tasarımı olmasına rağmen zihnimde bu şeylerin, örneğin ağaçlar, evren, bedenim ya da ruhumun özlerinde varlık özelliği taşıyor olmadıklarını görüyorum, çünkü bu düşündüğüm şeyler hep sonlu ve sınırlı şeyler. O zaman özünde var oluş taşıyan tek varlık Tanrı'dır. "Tanrı'dan başka özünde zorunlu biçimde varoluşun da içerildiği hiçbir şey tasarlayamı[yorum]." ⁵⁸ Peki bu Tanrı dediğim şeyden birden fazla sayıda

57 A.g.e., s. 62.

58 A.g.e., s. 63.

olmadığını nereden bileyim? Burada yine kavramı yakından inceleyerek yanıtı bulabiliriz. Tanrı'nın en önemli özelliği mükemmelliğidir, mükemmellikse her açıdan tüm iyilikleri, tüm olumlu özellikler en üst düzeyde kendinde taşımak demektir, iki tane 'en' mükemmel varlık olması olanaksızdır, 'en üst düzeyde mükemmellik' dediğim zaman varlıklar arasında bir tanesinin diğerlerine göre tartışmasız üstün olduğunu söylemiş oluyorum. Bu yüzden bahsettiğim Tanrı kavramına uyabilecek varlığın tek olması da gerektiği ortaya çıkmış oldu: "onun gibi iki veya daha çok Tanrı tasarlamak benim için olanaklı değil."⁵⁹

Tanrı'nın özünde varoluşu taşımasının bir önemli sonucu daha vardır. Özünde varoluşu mükemmelliğinin bir parçası olarak taşıyan bir varlığın herhangi bir anda yok olması mümkün müdür? Yani düşünelim ki Tanrı bir an diyor ki ben var olmaktan çok sıkıldım, bir anlığına yok olacağım, sonra tekrar var olacağım. O yok olduğu bir anda Tanrı mükemmelliğinden vazgeçiyor demektir. Böyle bir şey olanaksız olduğuna göre Tanrı'nın bir an bile var olmamasından, yok olmasından bahsedemeyiz. Bu da onun sonsuz var oluşa sahip olduğu, hep var olduğu ve olacağı anlamına gelir. Tanrı'nın, diyor Descartes, "ezelden beri var olmuş ve gelecekte de sonsuza dek var olacak olması zorunludur."⁶⁰

Tanrı'nın var oluşunun kesinliği artık Descartes'ın bundan sonra basacağı sağlam zemin olarak kurulmuş oldu. Artık Tanrı bir referans noktası, kuşku konusu şeyler konusunda yardımına başvurabileceğim önemli bir bilgi olacak. Bu yüzden Descartes "bütün öteki şeylerin kesinliğinin de mutlak surette ona [Tanrı'ya] bağlı olduğunu görüyorum, öyle ki bunu bilmeden asla hiçbir şeyi tam olarak bilmek

59 A.g.e., s. 63.

60 A.g.e., s. 63.

olanaksızdır.”⁶¹ Her ne kadar var olduğumu ve düşünen bir şey olduğumu Tanrı’nın varlığının bilgisine ihtiyaç duymadan öğrenmiş ya da bilmiş olsam da bunun dışında hiçbir bilgi Tanrı’nın varlığı olmaksızın edinilemezmiş gibi görünüyor. Yani varlığım ve düşünen bir şey olduğum konusunda kötü cinin beni aldatması olanaksızken bunun dışında her konuda aldatılıyor olmam mümkün. İşte bu noktada Tanrı’nın varlığının bilgisi bana yardım edecek. “Her türlü bilginin doğruluk ve kesinliği,” diye tekrar vurguluyor Descartes, “sadece doğru Tanrı’nın bilinmesine bağlıdır, öyle ki, onu tanımadan önce hiçbir şeyi tam olarak bilemezdim.”⁶² Bunun neden böyle olduğunu anlamak için Altıncı Meditasyon’da bu bilginin gerçekleştireceği işlevi öğrememiz gerekiyor.

Cisimler

Cisimler var mıdır? Cisimli evren gerçek midir? Dış dünyanın varlığından emin olabilir miyim? Dış dünya, yani bilincimin, düşünen bir şey, bir ruh olarak kendimin dışında olduğunu düşündüğüm tüm her şeyin varlığından nasıl emin olabilirim? Altıncı Meditasyon farklı biçimlerde ifade ettiğim bu sorunun yanıtını arar. Descartes konuya “imgelem ile salt anlama veya kavrama arasındaki fark”ı açıklayarak başlıyor.⁶³ Konuyla ve soruyla ilgisinin pek açık olmayan bu noktadan başlamasının nedeni nedir? İmgelem yetisi cisimlerin idelerini oluşturan yetimdir, konumuz da cisimlerin varlığı olduğuna göre imgelemin çalışmasına bakarak soruya bir yanıt bulmamız mümkün olabilir diye düşünüyor Descartes.

İmgelemin daha berrak bir şekilde anlaşılması ve anlama yetimden nasıl bir farkı olduğunu ortaya koymak için Descar-

61 A.g.e., s. 64.

62 A.g.e., s. 65-66.

63 A.g.e., s. 67.

tes'in verdiği örnekleri inceleyelim. Öncelikle bir üçgeni ne olduğunu anlamak (anlama yetisinin yaptığı iş) ile onu imgelemek (imgelemenin yaptığı iş) arasından nasıl bir fark olduğunu düşünelim. Burada bir fark ortaya koymak biraz zor bizim için çünkü üçgen dediğim zaman aklıma neredeyse anında bir üçgen geliyor, hemen çok hızlı bir şekilde kenarları düz, üç kenarlı geometrik şekli zihnimde canlandırabiliyorum ve aynı zamanda da üçgenin ne olduğunu anladığımı söylüyorum. Şimdi bir beşgen düşünelim ve beşgeni anlamak ile beşgeni imgelemek arasındaki farkı ortaya koyup koyamayacağımıza bakalım. Beşgen denildiğinde hemen ne olduğunu söyleyebiliyorum, beş düzgün kenarlı, kenarları birbirine eşit olan geometrik şekil diyebiliyorum. Yani beşgenin ne olduğunu kavramak hiç de zor değil. Gelelim imgelemeye: üçgenden farklı olarak beşgeni zihnimde canlandırma süresi çok küçük bir farkla da olsa daha uzun bir zaman alıyor. Zihnimde beşgeni canlandırdığımda o beşgen idesine zihnimin gözleriyle bakıyorum, evet diyorum, beş kenarı var, bu beş kenar birbirine eşit uzunlukta, bu bir beşgen, ben bir beşgen imgeliyorum. Üçgende ise bu küçük de olsa fazladan çabaya hiç ihtiyaç duymamıştım. Gelelim Descartes'ın diğer örneğine: bingen. Hiç zorluk çekmeden söylerim ki bingen bin kenarı olan geometrik şeklin adıdır. Ama imgelemeye gelince "bingenin bin kenarını üçgenin üç kenarını kavradığım gibi ne imgelemimle kavrayabiliyor, ne de onlara zihnimin gözleriyle var olan şeyler gibi bakabiliyorum."⁶⁴ Bingeni anlamakta hiç zorlanmamama rağmen imgelemem olanaksız; yani anlama yetisi bingeni anlamakta hiç zorlanmazken, imgelem yetim bingeni imgeleyemiyor bile. Örneği biraz daha ilerletelim ve diyelim ki bir bilgisayar programına bingen çizdirdim ve bu bingeni bizzat görüyorum ve diyorum ki işte bu bir bingenmiş, bingen

64 A.g.e., s. 67-68.

böyle bir şeymiş. O an gerçekten zihnim bilgisayar ekranında gördüğü bingeni imgelemekte. Fakat bilgisayara sırtımı dönüp aynı imgeyi tekrar zihnimde canlandırmak istesem, yani yeniden imgelemek istesem elbette zihnimde bir geometrik şekil canlanır. Ama görmeksizin imgelediğim o şekil o bingen midir gerçekten? Kenarlarını saymaya kalksam sayabilir miyim? Hayır, bu mümkün değil. Demek ki doğrudan görmek dışında bingeni zihnimde canlandırmam olanaksız.

Descartes “imgelem ile salt anlama veya kavrama arasındaki farkı” ortaya koyarak hangi sonuca ulaşmak istiyor?⁶⁵ Birincisi anlığımın imgelemimden farklı olmakla kalmıyor, imgeleme göre daha temel bir yeti olarak karşımıza çıkıyor. Çünkü nasıl İkinci Meditasyon’da algılamada esas rol oynayanın anlık (anlama yetisi) olduğunu ortaya koydu, burada da cisimlerin varoluşu ile ilgili akıl yürütme tümüyle anlık üzerinden yapılacak. Ben düşünen bir şeyim, her ne kadar imgelemin zihinsel yetilerimden biri olarak bana ait olduğundan emin olsam da, düşünen bir şey, bir ruh olmamı sağlayan zihinsel yetilerim anlık ve istençtir. İkincisi cisimlerin var oluşu ile ilgili imgelem yetim üzerine bir sorgulamaya girişsem bile bunun bana sağlayacağı kesin bir yanıt olmayacaktır. Karşımdaki sandalyeyi imgeliyorum, zihnimde bir idesini oluşturuyorum diyorum, bunu açıklamam gerektiğindeyse, karşımda kendi başına var olan bir cisim benim duyu organlarımı etkiler ve böylece bende kendi idesinin oluşmasına neden oluyor olabilir demekten daha fazlasını söylemem mümkün değil. Yani imgelemim üzerine yapacağım herhangi bir inceleme benim yalnızca “olasılıkla cisimlerin var olabileceğini tahmin” etmemden daha fazlasını sağlamayacaktır.⁶⁶ Cisimler duyu organlarımı etkiliyor,

65 A.g.e., s. 68.

66 A.g.e., s. 69.

zihnim de bu verilere dayanarak ideleri oluşturuyor diye düşünürüz hep. Bunu tasarlamak gayet kolay. Ancak bunu kolayca tasarlıyor olmam bunun böyle olduğunun kanıtı değil. Çünkü rüyamda da cisimler görüyorum ve rüyada böyle bir dışsal etkiden bahsedemesem de imgelemimde ideler oluşuyor. Descartes'ın aradığı yanıtta cisimlerin var olma olasılığı değil var ya da yok olduklarına dair kesin bir bilgi.

İmgeleme hiç başvurmadan, yalnızca anlığımı inceleyerek cisimlerin varlığı üzerine nasıl bir soruşturma yapabilirim? Hatırlayalım, cisimlerin ve bir cisim olan bedenimin var olup olmadığını bilmiyorum. Ben düşünen bir şeyim ve bilmediğim bir noktadan yola çıkarak herhangi bir iddiada bulunamam. Descartes bu yüzden açık ve seçik olarak bildiği bir noktadan yola çıkıyor: zihnim, ruhum ya da anlığım. Ben bir ruh olarak “edilgin bir duyma, yani duyulur şeylerin kavramlarını alma ve tanıma yetisi”ne sahibim diyor Descartes.⁶⁷ Ne demektir bu? Zihnimdeki ideleri düşünelim. Bu ideleri duyularım yoluyla elde ediyorum. İdeler bana veriliyor ve ben de bu ideleri alıyorum. Örneğin şu an sandalyemde otururken etrafa bakıyorum, onlarca cismin idesi oluşuyor zihnimde, dokunma duyumla oturduğum sandalyenin minderinin yumuşaklığını, sandalyenin kollarının ise sert ve pürüzlü yüzeyini hissediyorum, dışarıdan kuş ve rüzgâr seslerini duyuyorum, kahvemi yudumluyor ve böylece tadını alıyorum... İşte bu idelerin alıcısı durumunda olmama Descartes “edilgin bir duyma yetisi” (“*a passive faculty of sensing*”) diyor. Bu edilgin yetinin varlığı ortada bu edilgin yetiye ideler sağlayacak “etkin bir yeti”nin (“*a certain active faculty*”) de varlığına işaret ediyor.⁶⁸ Yani eğer ortada bir alıcı varsa bir de alınan şeyin sağlayıcı olan etkin bir varlık da olmalı. Yine eleme

67 A.g.e., s. 73.

68 Bkz. Descartes, *Meditations, Objections, and Replies*, s. 44-45.

yöntemi kullanarak Descartes bu etkin yetinin iki şey olabileceğini söylüyor: bu etkin yeti bizzat kendim olabilirim ya da bu etkin yeti benden başka bir şey olabilir. Önce acaba bu etkin yeti bende olabilir mi sorusunu yanıtlayalım. Eğer etkin yeti bende olsaydı istediğim şeyi istediğim zaman algılar, istemediğimi de algılamazdım. Yani istediğim ideyi zihnimde oluşturma gücüm olurdu. Örneğin şu anda karşımda bir duvar görüyorum, yani bir duvar idesi ediniyorum. Görüyor olduğum duvar beyaz bir duvar. Acaba ben istersem o duvarı kırmızı yapabilirim miyim? Yani ben istiyorum ki kırmızı bir duvar göreyim, ama bunu yapamam, bunagücüm yok. Duvar (var mı yok mu, gerçek mi bilmiyorum ama) bana beyazlığını dayatıyor. Ya da ben duvar algılamak istemiyorum deyip bu ideyi ya da bu beyaz duvar algımı yok edebiliyor muyum? Yine hayır. Yani edilginim, “ideler çoğu kez benim hiç katkım olmaksızın, hatta isteğime karşın duyularımın önüne çıkıyorlar.”⁶⁹ Böylece etkin yetinin bende olmadığı ortaya çıkıyor, böylece benden başka bir şeyde olması gerektiği kesinleşiyor.

İdeleri zihnime sağlayan etkin yetiye sahip varlık ben değilsem, bu etkin yeti iki farklı şey olabilir. Yani Descartes artık iki alternatif ile karşı karşıya kaldı. Ya gerçekten cisimler vardır, benim duyu organlarımı etkiliyorlar ve böylece idelerin zihnimde oluşmasını sağlıyorlardır ya da bu ideleri bana sağlayan, benim bu algılara sahip olmamı sağlayan “bizzat Tanrı’dır.”⁷⁰ Böylece bu iki alternatifi düşünmem ve eğer bir kanıt bulabilirsem birinden birini eleyerek sonuca ulaşmaya çalışmam gerekiyor. Burada Descartes diyebilirdi ki Tanrı aldatıcı değildir, cisimler yokken bana varmış gibi göstermesi aldatmak olur. Fakat bu gerçekten işin kolayına kaçmak olurdu ve Descartes kesinlikle bunu yapmadı. Nitekim Descartes Tanrı’nın aldatıcı

69 Descartes, *Meditasyonlar*, s. 73.

70 *A.g.e.*, s. 73.

olmayacağını bir noktada hesaba katacaktır ama vurgulamak gerekir ki burada çok ince bir felsefi akıl yürütme olduğunu görmezsek belki önceki beş Meditasyona da hakkını vermemiş oluruz. Peki Descartes tam olarak neyi savunacak?

Tanrı isterse cisimlerin dışsal, kendi başlarına var olmalarına ihtiyaç duymadan, yani cisimleri hiç yaratmadan bana tüm bu ideleri sağlayabilir. Hatta böyle yapmasının benim bilmediğim ve bilemeyeceğim çok iyi bir nedeni de olabilir. Cisimler kendi başlarına, dışsal olarak var değillerken Tanrı sırf bana yalnızca ideleri veriyor diye doğrudan ve mutlaka aldatıcı olmaz. Demek ki sonsuz güçlü Tanrı'nın iyi bir nedene dayanarak böyle bir şey yapabileceğini kabul etmek zorundayım. Descartes da zaten bunun olanaklı olduğunu kötü cin argümanından önce sunduğu altadıcı Tanrı argümanında kabul etmişti. Şimdi, o halde, duyularımla algıladığım şeylerin yalnızca Tanrı'nın benim zihnime veriyor olduğu ideler olup olmadığını nasıl bilebilirim? Descartes bu soruya yanıt vermenin yolunu yine zihnini yakından inceleyerek bulmaya çalışıyor.

Belli ki dolaysız olarak algıladığım şeyler idelerdir, idelerimin ötesine geçemiyor, zihnimin dışında (dış diye bir şey gerçekten varsa) neler olup bittiğini öğrenemiyorum. Fakat düşünen bir şey olarak algılama sürecimle ilgili bir şey daha söyleyebilirim; o da bu idelerin "cisimli şeylerden çıktığına inanmaya büyük bir yatkınlık" sahibi olduğumdur.⁷¹ Diyelim ki karşımda bir koltuk görüyorum, şöyle düşünüyorum: benim bedenimin dışında şu an zihnimde oluşan ideye benzeyen bir maddi ya da cisimsel bir şey duruyor. Uzayda yer kaplayan, kendi başına var olan, ben algılasam da algılasam da varlığını sürdüren bir şey olarak koltuğun var olduğunu ve benim zihnimde oluşan idenin nedeninin bu cisimsel şey olduğunu düşünmeye yatkınım. Hem de bu yatkınlık

71 A.g.e., s. 74.

("a great inclination") çok güçlü bir şekilde kendini hissettiriyor, algıladığım her ne ise onun dışsal kendi başına bir var oluşu olduğunu düşünmekten alıkoyamıyorum kendimi. Yani koltuğun bir töz olduğunu düşünüyorum. Felsefe tarihinde özellikle Aristoteles'ten sonra yoğun olarak kullanılan bir kavramdır töz. Çok genel olarak bir tanım verirse, kendi başına var olan, var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayan şeylere töz (*substance*) denir. Yani ben demek ki algıları-
mın cisimsel tözlerden kaynaklandığına düşünmeye, koltuk algımın nedeninin bir cisimsel töz olarak bizzat koltuğun kendisi olduğuna inanmaya gerçekten yatkınım. Başka türlü bir şekilde düşünmek bana zor geliyor. Hatta kötü cin argümanında gördüğümüz gibi tüm bu algıların bana güçlü bir varlık tarafından veriliyor olabileceği düşüncesini kavramam için bile uzun uzun sorgulama süreçlerinden geçmem gerekti. Peki ben algıları-
mın kaynağının cisimsel tözler olduğuna inanmaya "yatkınlığım"ı nereden ve nasıl edindim? Bunu belli ki ben bilerek yapmış ya da yaşamımın belli bir anında düşünüp taşınıp karar vererek edinmiş değilim. Doğuştan diyebileceğim bir yatkınlık bu. Daha önce sahip olduğum tüm zihinsel yetilerin bana Tanrı tarafından verildiğini kabul etmiştim, bu yatkınlık da aynı şekilde benim ürünüm olmadığına göre bana Tanrı tarafından verilmiş olmalı. Şimdi demek ki Tanrı bana yalnızca bir alıcılık, bir algılama gücü vermekle kalmamış aynı zamanda bu algıları-
ma kaynaklık eden şeylerin cisimlerin kendileri olduğuna inanmamı da istemiş. Böylece ben hiç zorlanmaksızın neredeyse yaşamım boyunca yalnızca idelerle doğrudan karşılaşılıyor olsam da, bu idelerin kaynağının cisimler olduğunu düşünürüm, çünkü böyle düşünmeye yatkınım. Peki Tanrı bana böyle bir yatkınlık vermek zorunda mıydı? Elbette ki hayır. Bu da demek oluyor ki bu yatkınlığı vermesinin bir nedeni var.

Şimdi iki olası durumu düşünüp karşılaştırmamız gerekiyor. Birinci durumda Tanrı bana tüm algılarımı sağlıyor, yani ideleri zihnime veriyor, cisimler ise hiç yok, hiçbir cisim yaratmıyor. İkinci durumda da Tanrı cisimleri yaratıyor, benim idelerim bu cisimleri algılamam sonucunda oluşuyor. Mevcut durumda Tanrı bana idelerimin kaynağının cisimler olduğuna inanma yatkınlığı vermiş. Bu yatkınlığı hesaba katarak olası iki durumu değerlendirelim.

1. Yatkınlığın verildiği durum:

Tanrı cisimleri yaratmamış, bana yalnızca ideleri gönderiyor olsun, bense bu idelerin Tanrı tarafından veriliyor olduğunu değil cisimlerden kaynaklandığını düşünüyorum, çünkü böyle düşünmeye yatkınım, Tanrı tarafından bana böyle bir yatkınlık verilmiş, o zaman Tanrı beni aldatmış olmaz mı? Evet olur.

2. Yatkınlığın verilmediği durum:

Tanrı bana bu yatkınlığı hiç vermeseydi, aldatma gibi bir sorun olmazdı, çünkü ben idelerimin nedeninin cisimler olduğuna inanmaya yatkın olmazdım, böylece idelerimin cisimlerden kaynaklanıp kaynaklanmadığını en azından kolayca sorgulayabileceğim bir zihin durumunda olur, bu soruya tarafsız, hiçbir tarafa özel bir yatkınlığım olmadan bakabilecek durumda olurum. Bu durumda Tanrı cisimleri yaratmamış olup yalnızca ideleri bana veriyor olsaydı aldatıcı durumuna düşmezdi.

Ama böyle bir tarafsızlık, bilmiyorum diyebilecek kadar nötr bir zihin durumunda olmam bizzat Tanrı tarafından bana verilen yatkınlık ile engellenmiş durumda. O halde bu yatkınlık verili olduğuna göre Tanrı'nın cisimleri yaratmaması onu doğrudan beni aldatmak için özel olarak bir çaba harcadığı anlamına gelir ki Tanrı böyle bir şey yapmaz. Ayrıca Tanrı istese cisimleri hiç yaratmaz bana yalnızca ideleri sağlayabilir, bunu biliyoruz, ama bu durumda benim algıladığımı

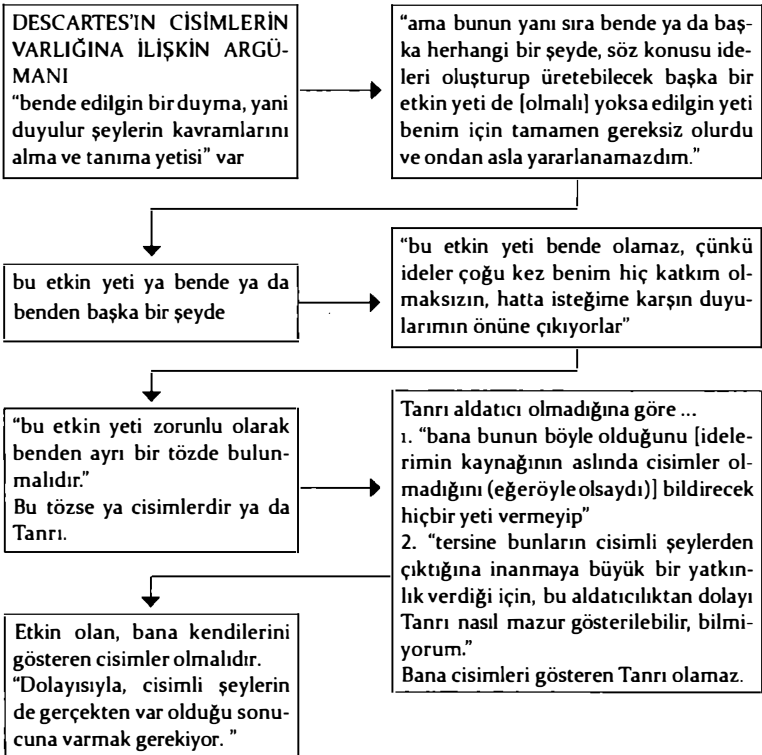
şeylerin cisimsel tözler değil de yalnızca ideler olduğunu bilebilmemi sağlayacak bir şeyler de yapması gerekmez miydi? Örneğin bana bu durumu kavrayabileceğim ve kanıtlayabileceğim zihinsel bir yeti, bir işaret, bir yol ya da yatkınlık veremez miydi? Elbette verebilirdi. Ama böyle bir yetiye, işarete ya da yatkınlığa değil tam tersine idelerimin kaynağının cisimler olduğunu düşünmeye yatkınlığım var ve bu yatkınlığı da bana Tanrı vermiş. Bu durumda idelerimin kaynağının cisimler olduğunu kabul etmek gerekiyor. Yani Tanrı beni yaratmış, cisimleri yaratmış, benim idelerim de bizzat cisimlerin beni etkilemesi sonucunda oluşuyor, benim de bunu zorlanmadan böyle düşünebilmem için bana idelerimin cisimlerden çıktığına inanmam için doğuştan bir yatkınlık vermiş. Descartes'ın aşağıdaki ifadelerini dikkatle okuduğumuzda uzun uzadıya anlattığım düşünme zincirini görebiliriz:

Tanrı aldatıcı olmadığına göre... bana bunun böyle olduğunu bildirecek hiçbir yeti vermeyip tersine bunların cisimli şeylerden çıktığına inanmaya büyük bir yatkınlık verdiği için, bu aldatıcılıktan dolayı Tanrı nasıl mazur gösterilebilir, bilmiyorum; dolayısıyla, cisimli şeylerin de gerçekten var olduğu sonucuna varmak gerekiyor. Ama bunlar belki de tamamen duyularımızla algıladığımız gibi değildir, çünkü duyu algılarını hayli karanlık ve karışık kılan birçok etmen vardır; fakat itiraf etmek gerekir ki, hiç olmazsa orada (duyu alanında) açık ve seçik olarak kavrayabildiğim bütün nesneler, yani genel olarak kurgusal geometrinin nesnesine dâhil her şey, gerçekten orada vardır.⁷²

Altıncı Meditasyon'da Descartes böylece cisimlerin varlığını kanıtlamış oldu. Bu argümanda yola devam edip bir sonuca ulaşmamızı sağlayan anahtar kavram Tanrı tarafından

72 A.g.e., s. 74.

bana verilmiş olan yatkınlıktı: algıladığımız şeylerin, yani idelerimizin, kaynağının cisimler olduğuna inanma yatkınlığı. Başka şekilde söylersek cisimlerin tözler olduklarına, yani var ve gerçek olduklarına, algılarımdan bağımsız olarak varlıklarını sürdürdüklerine, kendilerini benim duyu organlarımı etkileyerek bana algılattıklarına inanmaya yatkınım. Akıl yürütmenin kilidini açan işte bu yatkınlıktır, çünkü Tanrı hem bu yatkınlığı verip hem de cisimleri yaratmamış olsaydı kasti olarak yanlış yol tarif eden biri gibi, mecbur olmadığı halde beni yanlışla sürükleyerek aldatma dediğimiz kötülüğü yapmış olacaktı. Aşağıda bu akıl yürütmeyi özet olarak görebileceğiniz bir şema sunulmuştur.⁷³



Descartes'ın cisimlerin varoluşu ile ilgili kanıtının bize gösterdiği önemli bir şey var. Descartes, Tanrı'nın varlığı ve o Tanrı'nın aldatıcı olmayacağı düşüncelerine dayanmaksızın cisimlerin varlığını kanıtlayamadı. Cisimlerin dışsal olarak varolduğuna inanma yatkınlığımız kendi başına Tanrı'nın varlığı düşüncesinden bağımsız olarak cisimlerin varlığını kanıtlamaya yetmez. Ancak ne zaman ki bu yatkınlık Tanrı vergisi olarak kabul edilip Tanrı'nın da mutlak iyiliğinden dolayı aldatıcı olamayacağı düşüncesiyle birleştirildiğinde bu bir kanıt haline geliyor. Bu da demek oluyor ki Descartes'ın Tanrı kavramı felsefi olarak sorgulanıp reddedilebilirse cisimlerin varlığına ilişkin akıl yürütmesi de çökecektir. Öte yandan gerek Tanrı'nın varoluşuna ilişkin argümanlarda gerekse cisimlerin varlığının kanıtlanmasından Descartes'ın nedensellik düşüncesine sıkı sıkıya bağlı olduğu da açıkça görülüyor. İdelerin mutlaka bir nedeni olması gerektiği düşüncesi, varolan her şeyin bir nedeni vardır olarak ifade edilen yeter-neden ilkesinin örtük olarak kabul edildiğini gösteriyor. Demek ki yeter-neden ilkesinin ve nedensellik bağıntısının olası bir felsefi eleştirisi de Descartes'ın Tanrı ve cisimlere ilişkin akıl yürütmelerinin geçersiz kılınmasıyla sonuçlanacaktır.

Ruh Beden İlişkisi Sorunu

Bilgi konusunda çok önemli bir adımdır cisimlerin varlığının kanıtlanması çünkü Descartes bilimler alanında kuşkuyla yer bırakmayacak sağlamlıkta bilgiler bulabilmek amacıyla yola çıkmıştı, bu yol ise cisimlerin varlığı kanıtlanmadığı sürece kapalı kalmayı mahkûmdu. Şimdiyse Tanrı'nın, düşünen bir şey olarak beni yaratmış olduğunu bilmekle kalmıyor aynı zamanda algıladığı cisimlerin, tüm bu cisimli evrenin de onun tarafından gerçekten yaratılmış

olduğunu söyleyebiliyor Descartes. Yani *Meditasyonlar*'ın sonunda hem bedenimin hem de açık seçik olarak algıladığım cisimlerin varlığından eminim. Elbette algılarımda hatalar, yanlışlar olması olanaklıdır ama Tanrı, diye düşünüyor Descartes, “bana yanlışları düzeltebilecek bir yeti vermeksizin kanılarımda hiçbir yanlışlık bulunmasına izin vermiş” olamaz.⁷⁴ Bu yanlışları düzeltebileceğim yolların mevcut olduğu açıktır, tıpkı Dünya'nın Güneş etrafında dönüyor olduğunu öğrenmemin bilim yapmak yoluyla mümkün olmuş olması gibi.

Şimdi önümde devasa bir öğrenme alanı açıldı. Fakat aynı zamanda büyük bir sorunla da karşı karşıya kalmış bulunuyorum. Şimdiye dek düşünen bir şey olarak kabul etmiştim kendimi, hâlâ da bu doğru bir bilgi fakat şimdi bir de bedenim olduğunu biliyorum. Ben düşünen bir şeyim evet ama bedenli bir varlığım, benim aynı zamanda cisimsel bir yönüm, varlığımın cisimsel bir uzantısı var. Kısaca ben bir ruh ve bir bedenden oluşan bir varlığım, şu anda ben dediğim şey verili olan bu iki yöne sahip bileşik bir varlık. Artık kendisini tam olarak anlamak istiyorsa ruhu ve bedeni arasında nasıl bir ilişki vardır sorusunu yanıtlaması gerekiyor Descartes'in.

Ruhum ile bedenim arasından nasıl bir ilişki var? Ruhumu kaptana bedenimi de gemiye benzetebilir miyim? Hayır, “bedenime bir kaptanın gemisindeki durumu gibi yerleşmiş olmadığımı” biliyorum.⁷⁵ Gemi hasar görse kaptan bunu görür ama canı acımaz, bedenim yaralandığıdaysa acı hissedirim, hatta bu hisleri beklemeden bu ihtiyaçlarımı “sadece bilirim.” Demek ki ruhum ile bedenim arasındaki ilişki çok sıkı, çok yakın, çok da karmaşık bir ilişkidir. Fakat aynı

74 A.g.e., s. 75.

75 A.g.e., s. 75.

zamanda ruh ve beden arasındaki ilişki felsefi olarak büyük bir sorun içermektedir. Bu sorunun kaynağı ruh ile beden arasındaki farktır. Bu farkı kısaca şöyle ifade eder Descartes: “Beden doğası gereği her zaman bölünebilir, ruhsa hiçbir şekilde bölünemez.”⁷⁶ Bölünebilir olmak ile olmamak ne demektir? Daha da önemlisi, bu ayrım niçin önemlidir?⁷⁷

• RUH

“nitekim ruhumu, yani sadece düşünen bir şey olarak kendimi, göz önüne aldığımda, kendimde hiçbir parça ayırt edemiyor, tersine mutlak surette bir ve bütün bir şey olduğumu apaçık biçimde kavıyorum. Ama bütün ruh bütün bedenle tam olarak birleşmiş gibi görünmekle birlikte, beden bir ayak, bir kol veya başka bir parça ayrılacak olsa, bu yüzden ruhumdan da hiçbir şeyin eksilmediğini pek iyi biliyorum. İsteme, duyma, tasarlama gibi yetilere de tam anlamıyla ruhun parçaları denemez, çünkü istemek, duymak, tasarlamak gibi edimleri yapan hep bütünlüğü içinde aynı ruhtur;”

• BEDEN

“fakat cisimli ya da uzamlı şeylerde bunun tam tersi olur, zira bu türden, ne denli küçük olursa olsun, hiçbir şey imgeleyemem ki, düşüncemle kolayca bölünüp ufalayamayayım ya da zihnim onu kolayca parçalara ayırmasın, dolayısıyla bölünebilir olduğunu bilmeyeyim.”

Ruhum bölünemezdir dediğimde temelde şunu söylemiş oluyorum: ruhum bir cisim değildir. Ruhum gerçek bir birliktir. Cisimler uzayda yer kaplar, ruhum ise uzamsızdır. Ruhumun rengi, şekli, tadı, kokusu, sesi yoktur, bu anlamda parçaları yoktur. Sağ, solu, kenarı, köşesi olmadığından kesilemez, parçalanamaz, kırılmaz, ezilemez, bir

76 A.g.e., s. 79.

77 Tablodaki alıntılar Descartes, *Meditasyonlar*, s. 79-80.

cisme yapılabilecek hiçbir şey ona yapılamaz. Ruhumun yarısı, çeyreği olamaz, o tam bir bütündür. Şiirsel anlatımlarda ya da bazen günlük dilde ruhu cisimleştiren ifadeler kullanırız, ama bu tür ifadelerin felsefi karşılığı yoktur. Bu anlamda ruhun görülmesi, duyulması, herhangi bir duyu organıyla algılanması mümkün olamaz. Onun bir ağırlığı da olamaz çünkü ruh ölçülebilir herhangi bir özelliğe sahip değildir. Ruh ölçmek, algılamak, herhangi bir gözlem ale-tiyle gözlemlemek olanaksızdır. Ben kendi ruhumun varlığından ancak ve ancak düşünüyordüğümü bilmemle, yani bir tür ruhumun kendi düşünme sürecinin bilincinde olması ile haberdar oluyorum. Daha sonra refleksiyon diyeceğimiz bir tür içe-bakış, özel bir iç algı türü ile kendi düşünme süreçlerimin bilincine varırım. Bedenimi algıladığım gibi ruhumu beş duyu organımla algılayamam asla, çünkü uzamsız bir şey algılanamaz. Böylece ruhum gerçek bir birlik, bir bütün, hiçbir biçimde bölünemez olan bir tözdür diyebilirim.

Bedenim ise bölünebilirdir, hem de sonsuz bölünebilirliğe sahiptir. Uzayda bir yer kaplar, şekli, rengi, kokusu gibi tüm cisimlerin sahip olduğu özelliklere sahiptir. Bedenim böylece ruhumdan apayrı bir tözdür, cisimsel bir töz. Atomlarına kadar bölünebilir, yeterince gelişmiş teknoloji ile biliyorum ki atomlar da daha küçük parçalara bölünebilirdir. Descartes zamanında her ne kadar deneysel olarak atomların varlığı kanıtlanmadıysa da Descartes prensipte madde-nin sonsuz bölünebilirliğe sahip olduğunu kabul ediyordu. Bedenim o zaman uzamlı töz ya da cisimsel töz dediğim çok ayrı bir kategoriye girer. Ruhla bedenın hiçbir ortak özelliğı yoktur. Ruh bölünemez, cisim bölünebilir, ruh uzamsızdır, cisim uzamlı, ruh algılanamaz, cisim beş duyu organımla ya da özel gözlem cihazlarıyla algılanır ya da ölçülebilirdir.

Burada açıklamış olduğumuz ruh ve beden ayrımı aynı zamanda Descartes'ın ünlü düalizminin de bir anlatımıdır. Düalizm (ikicilik) evrende iki ayrı töz türü olduğunu kabul eden anlayışa verilen genel addır. Gördüğümüz gibi Descartes iki ayrı türden tözün varlığını kabul ediyor: düşünen töz ve uzamlı töz; başka bir deyişle ruhlar ve cisimler ya da ruhsal tözler ve cisimsel tözler. Şu anda elimde tutuyor olduğum kalem ve elim ya da bedenim cisimsel tözken yazıya geçiriyor olduğumu düşünceleri düşünmekte olan ruhum ise ruhsal bir tözdür.

Tek bir ortak özelliği bulunmayan iki ayrı töz nasıl oluyor da birbirleriyle etkileşebiliyor? İşte ruh beden ayrımının yarattığı problem budur. Ruhum ile bedenim arasındaki ilişki nedir? Örneğin yemek yaparken elimi kestim diyelim. O an bir acı hissediyorum, parmağım acıdı diyorum. Peki bedenimde olan bir şey nasıl oldu da ruhumda beliren acı hissini doğurdu? Hisler, duygular ruha aittir. Örneğin elimdeki kalemin canı acımaz, acı hissetmez, çünkü bir ruhu yoktur. Ama benim parmağım kesildiğinde acı hissediyorum, çünkü bir ruhum var. Peki ama bu nasıl oluyor? Parmağım kesildiğinde parmağımda bir değişiklik oluyor, sinirler yoluyla beynime bir tür hücresel sinyaller iletiliyor, beynimde bir bölgede nöronlar yoluyla bir hareketlenme oluyor. Örneğin bir MR cihazına girsem beynimin belli bir bölgesinde nörotik aktivitenin arttığını görebilirim, o bölgeyi MR cihazı diğer bölgelerden daha farklı bir renkte, örneğin kırmızı gösterecektir. Bu bir açıklama mıdır? Beynim bir cisim, bunu biliyoruz, ama ruhum bir cisim değil. Beynimdeki bu hareketlilik ruhuma nasıl geçti ya da ruhumda nasıl bir karşılığı var? Ruhun kapısı mı var, nöronlar bu kapıyı çalıyor ve bir postacı ya da kargocu gibi acı hissini teslim mi ediyorlar? Elbette hayır, çünkü birincisi ruhumun kapısı penceresi olamaz, o uzamsız bir şey ve ikincisi ruhumla

bedenimin tek bir ortak noktası bile yok. Tek bir ortak noktası olmayan, birbirinden farklı iki töz nasıl olur da birbirleriyle etkileşebilir? Bunun hiçbir açıklaması yokmuş gibi görünüyor. Descartes'ın kadvralar üzerinde çalıştığını ve bu aslında yanıtını bilmediğimiz soruyu çözebilmek için uğraştığını biliyoruz. *Meditasyonlar*'da ruh ile beden arasındaki etkileşim sorununa pek fazla değinmediğini de biliyoruz.

Ruh ile beden arasındaki ilişki ya da etkileşim sorunu modern felsefenin çokça tartışılacak bir konusu olduğu için Descartes'ın yanıtlarını kısaca anlatmak gerekiyor. Descartes'ın bu soruya iki yanıt verdiği söylenir: Birini açıkça savunmuştur, diğlerinden ise örtük olarak bahsetmiştir. İlk yanıtta Descartes ruhun beynin alt orta bölümünde bulunan küçük bir salgı bezi olan epifiz adlı bir bezin içinde olduğunu iddia eder. Algı, imgelem ve duygular gibi tüm düşünme süreçlerini bu bezin tüm beden ile kurduğu ilişkiler üzerinden açıklamaya çalışır. Ruh bu bezin içinde yerleşik olmasının anlamını onun bu bezi hem canlılığın merkezi hem de bedensel fonksiyonların merkezi olarak kabul etmesi olarak düşünebiliriz. Elbette bu iddiayı temellendirmek zor bir işti. Öncelikli sorun uzamsız bir şeyin uzayda bir yeri olduğunu söylemekti. Ruh uzamsızdır, nasıl olur da bir yerde olabilir? Ruhum bedenimin neresinde diye sorduğumuzda bile bu sıkıntıyı fark ederiz. İkinci olarak varsayalım ki ruh bir şekilde epifiz bezinde yerleşmiş olsun, böyle bile olsa ruh uzamsız olduğu için bedende olan herhangi bir şey ruha nasıl iletilecek? Hipofiz bezine uğrayan vücuttaki sıvıların (Descartes "gaz benzeri" bir maddenin de hareketini varsayar) hareketi her ne olursa olsun nasıl olup da ruhuma etki edebiliyor?⁷⁸

78 Bkz. Gert-Jan Lokhorst, "Descartes and the Pineal Gland", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Yaz 2016 Baskısı), Edward N. Zalta (der.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/pineal-gland/>.

Gördüğümüz gibi bu yanıtı dayanarak gerçekten tatmin edici bir çözüm bulmak çok zor.

Descartes'a atfedilen ama kendisinin açıkça savunmadığı, daha çok kendisinden sonra gelen Kartezyenler tarafından savunulan aranedencilik (*occasionalism*) olarak adlandırılan bir yanıt daha var. Yeri gelmişken şu ünlü ve sık sık karşımıza çıkan Kartezyen terimini açıklayalım. *Des* Fransızca'da bir ön ektir ama ad ile birleşik hale geldiğin bu gözden kaçabiliyor. Dolayısıyla Descartes soyadı aslında *Des* ve *Cartes* parçalarından oluşmuştur. Descartes'ın adının Latinceye dönüştürülmüş haline bakarsak burada herhangi bir ön ek kullanılmadığını görürüz: *Renatus Cartesius*. Dolayısıyla ön ek atılarak *Cartesian* terimi türetilmiştir. İşte bu yüzden Kartezyen (*Cartesian*) aslında Descartesçı anlamına gelir. Descartes'ın felsefi olarak takipçilerine Kartezyenler denir, Descartes'ın felsefesini temel alan tüm felsefi sistemlere Kartezyen felsefe denir, Kartezyen *cogito* denilince Descartes'ın 'ben'inden bahsedilmektedir, matematikte Kartezyen koordinat sistemi vardır, çünkü o koordinat sistemini matematiğe kazandıran Descartes'tır. Terimin sıklıkla kullanıldığı pek çok durum vardır; Kartezyen düalizm, Kartezyen teoloji vb. Hatta yirminci yüzyılın en önemli filozoflarından biri olan Edmund Husserl'in yapıtlarından birinin adı *Kartezyen Meditasyonlar*'dır.

Aranedencilığe geri dönelim. Kartezyenlere göre ruh ile beden etkileşimi herhangi bir doğal yolla olanaklı değildir. Birbiriyle hiçbir ortaklığı olmayan iki töz birbiriyle etkileşim içine giremez; ruh bedeni, beden ruhu etkileyemez. Bu durumda ancak doğaüstü bir güç, yani Tanrı, bu iki tözü birbiri ile etkileşime sokabilir. Yani elimi kestiğimde acıyı ruhuma iletebilecek yalnızca Tanrı'dır. Böylece Tanrı, ruh ile beden arasında aracılık yapar, onları karşılıklı ve nedensel

ilişki içerisinde tutan Tanrı'dır. Bu anlamda aslında bu iki töz birbirini etkiliyor bile diyemeyiz. Tanrı müdahalesi ile sanki bir etkileme varmış gibi görünüyor. Gördüğümüz gibi Descartes'a atfedilen aranedencilik iddiası epiföz bezi yanıtından tümüyle farklıdır.⁷⁹

Ruh beden ilişkisi sorunu tam olarak çözülmemiş olarak kalsa da Descartes çok önemli iki sorunu çözdüğünü düşünmektedir. Artık ne kötü cin argümanı ne de rüya argümanı geçerli değildir. Tanrı'nın varlığı bir kötü cin tarafından aldatılıyor olabileceğim kuşkusunu ortadan kaldırır. Esasen aldatıcı Tanrı argümanı olan bu argüman Altıncı Meditasyon'da gördüğümüz cisimlerin varlığına ilişkin argümanla çürütülmüştür. Tanrı'nın varlığı sayesinde kanıtlamış olduğum cisimlerin varlığı da uyku ile uyanıklığı birbirinden ayırmamı sağlar. Yanılmamı engellemenin tek yolu bu durumda bilginin sınırlarını genişletmektir, bunun ise tek yolu bilimdir. Böylece Descartes bilimler alanında çalışmayı meşrulaştırmış ve hem felsefede hem bilimde ilerleme için önemli bir yol açmıştır.

Elbette Descartes yaşamında ve ölümünden sonra hem kendisinden sonra gelen filozoflar hem de kilise kurumu tarafından eleştirilecektir. Öte yandan Descartes felsefesinin etkisi geri dönüşsüz büyüklükte olacak, bu etki kendisinin felsefesinin pek çok açıdan eleştirisini, bazı konularda çürütülmesini de içerecektir. Descartes'ın bazı konularda yanılması ya da başka bazı konularda çürütülmüş olması hiçbir şeyi değiştirmez çünkü bu tam da Descartes'tan miras kalan felsefe yapma biçimdir. Modern felsefe ortaya atılan tüm iddiaların akla dayalı, rasyonel sorgulamaya açık olduğu te-

79 Sukjae Lee, "Occasionalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Kış 2016 Baskısı), Edward N. Zalta (der.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/occasionalism/>.

mel fikri üzerine kurulmuştur. Modern felsefe Descartes ile aldığı ilk derin nefesle başladığı yaşamını günümüze kadar sürdürecektir.

∞ **Film önerileri:** Alejandro Amenábar, *Abre los ojos*, 1997 ya da Cameron Crowe, *Vanilla Sky*, 2001. The Wachowski Brothers, *The Matrix*, 1999.

BARUCH SPİNOZA

Bu kitapta Spinoza ve Leibniz'in anlatımında önemli bir felsefe tarihçisi olan Frederick Copleston'un *Felsefe Tarihi*'nden yararlanacağım. Bazı filozofları anlatırken filozofun felsefesinin hangi ögesinden anlatmaya başlamak gerektiği gibi çetin bir soruyla karşı karşıya kalabiliyoruz. Baruch Spinoza çok sayıda yapıtı olan bir filozof olmasa da bu yapıtlar metafizikten, dine, ahlaktan siyasete kadar uzanan zengin bir felsefe içermektedir. Burada temel amacım kendimi sınırladığım dönemin önemli filozoflarının felsefi sistemlerinin özellikle temellerini oluşturan öğeleri sunabilmektir. Bu bağlamda çoğunlukla filozofların yaşamlarına ve etik, siyaset ya da sanat gibi konulara uzanan düşüncelerine değinmeyeceğim. Ancak bazı noktalarda bu gibi konulara değinilmesini zorunlu gördüğüm de oluyor. İşte böylesi durumlarda derinlemesine olmasa da konuyla bağlarını ortaya koyacak düzeyde bu tür konulardan da bahsedeceğim. Spinoza'nın yaşamından kısaca da olsa bahsetmek Spinoza'nın felsefesini anlamak için yararlı olacaktır. Felsefe tarihine baktığımızda felsefelerinin yanında esasen yaşamı ile de hayranlık uyandıran filozoflar olmuştur. Bu bağlamda en bilinen örnekler biri antik çağa biri modern çağa ait iki filozof olan Sokrates ve Spinoza'dır. Bunun en önemli nedeni içinde

yaşadıkları toplumun bu iki filozofu elbette hak etmedikleri şekilde cezalandırmış olması ve kendilerinin bu cezalara verdikleri olağandışı olgunlukta tepkileriydi.

Spinoza “Hollanda’ya onaltıncı yüzyılın sonlarına doğru göç etmiş Portekizli Yahudi bir aileden geliyordu.”¹ Spinoza’nın içinde yaşadığı aile ve topluluk o dönem baskı ve tehditler dolayısıyla “görünüşte Hristiyanlığı kabul etmiş ama içte kendi dinlerine bağlı kalmış Yahudiler idiler. Spinoza böylece Amsterdam Yahudi topluluğu içinde Yahudi geleneklerine göre yetiştirilmişti.”² Spinoza’nın gerek ailesi gerek yakını olan Yahudi din adamları tarafından gelecekte iyi bir haham olma potansiyeli taşıdığı açıkça farkedilmişti. Fakat Spinoza’nın eleştiri gücü de çok geçmeden fark edildi ve o bu gücünü kutsal yazılardaki düşüncelere de uygulamaktan çekinmedi. Böylece “Spinoza çok geçmeden ortodoks Yahudi tanrıbilimini ve Kutsal Yazıların yorumlarını kabul edemeyeceğini gördü, ve 1656’da, daha yirmidört yaşındayken, ciddi bir hava içinde alınan dinsel bir kararla afaroz edildi.”³ Bu karar ailesiyle görüşmesini ve hatta bu topluluğa yakın yaşamasını engelleyecekti. Karara uyan Spinoza yaşamının geri kalanında gözlük camı gibi mercekler yontarak yaşamını kazandı. Sanılanın aksine “Spinoza hiçbir zaman akademik bir konumda bulunmadı. 1673’de kendisine Heidelberg’de felsefe profesörlüğü önerilmiş ama bunu kabul etmemişti.”⁴ Düşünceleri dolayısıyla ailesiyle dahi görüşmekten men edilmişken benzer sorunları üniversitede de yaşayacağını, eleştirilerini sakınmayacağı her konuda üstünde baskı uygulanacağını tahmin ederek kibarce reddettiği bir teklifti bu.

1 Frederick Copleston, *Spinoza*, s. 7, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2013.

2 *A.g.e.*, s. 7.

3 *A.g.e.*, s. 8.

4 *A.g.e.*, s. 8.

Mercek yontmanın olumsuz bir getirisi soluduğu tozlardan dolayı ciğerlerinin zayıflamasıydı. Bu 45 gibi erken bir yaşta veremden ölmesinin en önemli nedenlerinden birisiydi. Bölümün sonunda Spinoza'nın aforoz edilme metnini sunacağım. Felsefesinin ayrıntılarını öğrendikten sonra bu kısa yaşam öyküsünü, Spinoza'nın savunduğu düşüncelerin nasıl olup da dini otoritelerin kızgınlığına neden olduğunu daha doğru bir şekilde değerlendirebiliriz.

Töz

Öncelikle Descartes'ın tözler konusunda nasıl bir sonuca ulaştığını hatırlayalım: Descartes'a göre iki tür töz vardır: uzamlı töz ve düşünen tözler, yani, cisimler ve ruhlar. Böylece Descartes töz türleri açısından düalist olarak adlandırılır. Tözlerin sayısı açısından baktığımızda Tanrı'nın farklı biçimlere dönüşen bir uzamlı töz ve çok sayıda ruh yarattığını düşündüğünden töz sayısı açısından Descartes bir plüralisttir, tözlerin çokluğunu kabul eder. İki ayrı tür töz kabul ettiği için tözler arasındaki etkileşim gibi bir sorunla karşılaşmıştır: birbiriyle hiçbir ortak noktası olmayan iki töz nasıl birbiri ile etkileşebilir? Descartes buna çözümler getirmeye çalışmıştı ama felsefesi doyurucu bir çözümün kurulmasına el vermiyordu. Şimdi Spinoza'nın tüm felsefi sistemini töz kavramı üzerine kurduğunu göreceğiz. Descartes ile aynı töz tanımını kullanmasına rağmen bu kavramdan Descartes felsefesine uymayan sonuçlar çıkaracaktır. Üç büyük rasyonalistten ikincisi olan Spinoza'nın Descartes gibi bir sistem filozofu yani bütünlüklü bir felsefi sistemin kurucusu olduğu söylenebilir, ancak rasyonalizm temelinde birbirleri ile uzlaşsalar da kurdukları felsefi sistemler birbirine benzemez. Spinoza özellikle gençliğinde bir Descartes takipçisi olsa da sonrasında aşağıda göreceğimiz nedenlerle Descartes'ın felsefesini

eleştirecek ve onu aşan bir felsefe kurmaya çalışacaktır.

Spinoza başyapıtı olarak kabul edilen *Etika*'yı geometrik yöntem ile yazmıştır. Geometrik yöntem denilen Öklides'in yarattığı ve sunduğu ispat yöntemidir. Öklides *Elemenler*'de tüm geometri bilgilerini aksiyom, postüla, teorem ve ispat düzeni içerisinde sunmuştu. Spinoza aynı yöntemi kendi felsefesine uygulamıştır. Bu yüzden *Etika* okuyucuyu biraz zorlar ancak bu temel kavramlar anlaşıldığında bu zorluk aşılmayacak bir zorluk değildir. Töz kavramı ise tüm felsefesinin belkemiğini oluşturur.

Töz elbette Spinoza'dan çok önce felsefenin önemli kavramlarından biriydi. Spinoza bu kavramı yeni baştan tanımlamamıştır, kavramı net bir biçimde kendi formülasyonu ile sunmuştur. Şimdi biz tözü bilmek istiyoruz, ama bir şeyi bilmek ne demektir? Spinoza'ya göre bir şeyi tam bilmek, onun tam bilgisine sahip olmak onun nedenlerini bilmek demektir. Töz diye bir şey varsa demek ki benim tözü bilmem için nedenlerini bilmem gerekiyor. Şimdi buna göre töz kavramını inceleyelim. "Töz Spinoza tarafından 'kendinde olan ve kendisi yoluyla kavranan' olarak, yani, 'kavramı kendisinden oluşturulması gereken başka bir şeyin kavramına bağımlı olmayan' olarak tanımlanmaktadır."⁵ Tanım gördüğümüz gibi tözle ilgili iki önemli unsuru ifade ediyor: Töz "kendinde" olan şeydir ve töz "kendisi yoluyla kavranan" şeydir. Peki ama kendinde ne demektir? Günlük yaşamda kullandığımız anlamdan çok ayrı anlamı olan bir felsefe terimidir 'kendinde' (*in itself*). Filozoflar bu kavramı farklı anlamlara gelecek şekilde kullanmışlardır. Spinoza için kendinde olmak tözün

5 Alıntındaki tanıımı Spinoza, *Ethica*'dan aktaran Copleston, *Spinoza*, s. 18. Copleston'un Türkçede mevcut olan Aziz Yardımlı çevirisinden yararlandım ancak İngilizce orijinali ile karşılaştırarak bazı deyiş ve terimlerde kitaptaki dilbirliğini korumak amacıyla değişiklikler yaptım. Kitap boyunca kullanılan Copleston alıntılarındaki düzeltme ve değişiklikler bana aittir.

genel tanımlanışını ifade eder: var olmak için başka bir şeye ihtiyacı olmamak, kendi başına varolmak, varlığını başka bir varlığa borçlu olmamak. Şimdi bunun ne demek olduğunu düşünelim. Benim var olmak için başka bir şeye ihtiyacım var mı? Hayır ihtiyacım yok diyebilmem için varlığımın nedeni olmam lazım. Ama Descartes'tan hatırlayalım, varlığımın nedeni kendim değilim, olsam kendimi böyle sonlu sınırlı bir varlık yapmazdım. Demek ki ben var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymuşum, duyuyorum. O zaman bir varlığın kendi başına var olması, var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayan bir şey olabilmesi için ne olması gerekiyor? Ancak ve ancak kendinin nedeni olursa var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymamış olur. Demek ki kendinde olmak demek kendinin nedeni (*cause of itself*) olmak demektir. Tanımın ilk bölümü bizi bu sonuca götürdü. Gelelim tanımdaki ikinci ifadeye: kendisi yoluyla kavranan. Hatırlarsak Spinoza tam anlamıyla bilmenin nedenlerini bilmek olduğunu söylemişti. O zaman ben bir şeyi kavramak ya da bilmek için onun nedenine başvurmak zorunda kalırım. Eğer kavradığım şeyin kendisinden başka bir nedeni varsa, o nedene başvurmak zorunda kalırım. Halbuki tanım diyor ki bir şeyin töz olması için kendisinden başka bir şeye başvurmaya gerek kalmadan açıklanabiliyor olması lazım. O halde tözün bir nedeni olsa bile bu neden kendisi olmak zorunda. Tanımın ikinci kısmı da bizi gördüğümüz gibi tözün kendinin nedeni olması gerektiği sonucuna götürdü. Yani bir şey ancak kendinin nedeni ise töz olabilir, ancak bu koşulda töz adını hak eder. İster geçirdiği bir değişiklik için olsun ister herhangi başka bir özelliği için "dışsal bir nedene bağımlı" olan bir şey töz olamaz.⁶ Aşağıdaki tabloda tanımın bizi kendinin nedeni sonucuna nasıl götürdüğünü daha net olarak göstermeye çalışalım.

6 Copleston, *Spinoza*, s. 18.

Töz [Substance]: “kendinde olan ve kendisi yoluyla kavranan”

“kendinde olan”

[in itself]

kendi başına varolan
ya da varolmak için
başka herhangi bir
şeye ihtiyaç duymayan

“Kendinin nedeni”

olan: Kendinde olan
bir şey kendinin nede-
ni olmalıdır.

“kendisi yoluyla kavranan”

Töz X olsun, X’in bir kavramı/idesi vardır.
X’i anlamak ya da bilmek için X’in kavra-
mına bakmam yeterli olmalıdır. Yani X’i
açıklamak için bir Y’nin (başka bir tözün)
kavramına ihtiyaç duymam.

X’i salt X’le bilebilirim

O zaman X’in nedeni Y, yani başka bir şey
olamaz. (Olsaydı X’i anlamak/bilmek için
Y’ye ihtiyaç duyardım, ki duymuyorum)

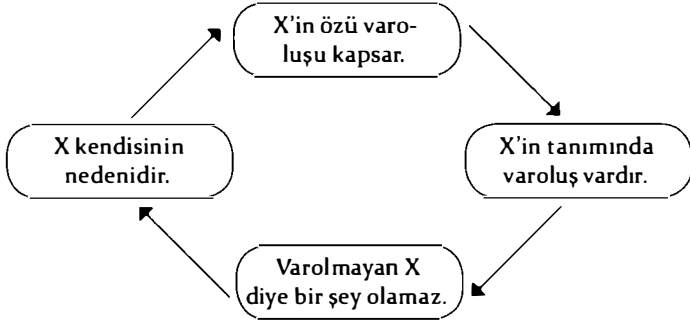
O zaman X’in X’e dışsal bir nedeni yoktur.

X kendinin nedenidir: Kendisi yoluyla
kavranan bir şey kendinin nedeni olma-
lıdır.

Tözü anlamak için o halde kendisinin nedeni olmak ne demektir diye sormalıyız. Kendinin nedeni dediğimizde aklımıza gelen ilk şey o varlığın kendi kendini yaratmış olduğudur. Fakat bir varlık kendi kendini yaratabilir mi? Bir şeyin herhangi başka bir varlık yaratabilmesi için var olması gerekir. Yani zaten var olan bir şey bir yaratma edimi gerçekleştirebilir. Zaten varsa kendini yaratmasına gerek yoktur. Herhangi bir varlık hiçlikten de varlığa gelemes, hiçlik hiçbir şeyin nedeni olamaz. O zaman kendinin nedeni olmak kendi kendini yaratmış olmak demek değildir. Daha doğrusu kendi kendini yaratmak diye bir şey mümkün değildir. O zaman kendinin nedeni olmak tek bir şekilde mümkündür: kendisinin nedeni olan varlık sonsuz bir var oluşa sahip olmalı yani hep var olmalıdır.

Hep var olma düşüncesine yabancı değiliz. Descar-tes’in Beşinci Meditasyon’unda ontolojik kanıtı incelerken bu düşünce ile karşılaşmıştık. Hatırlarsak hep var olan bir varlık için var oluşu özünde taşıyor, varlık onun bir özneliği diyebiliyoruz, yani varlık ondan ayrılmaz bir niteliktir.

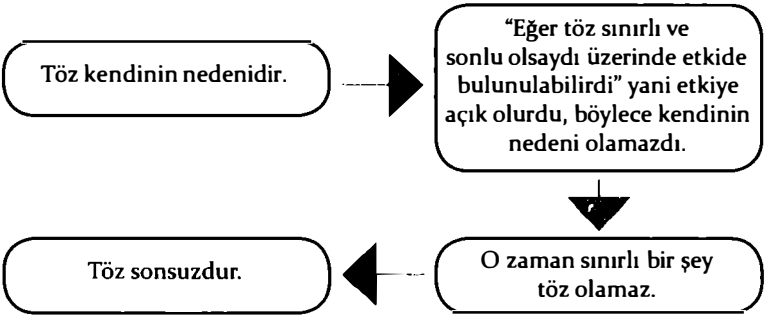
“Kendinin nedeni olmaktan,” diyor Spinoza, “özü varoluş kapsayanı ve doğası varolan olmak dışında kavranmayanı anlıyorum.”⁷ Henüz sadece tözün tanımını inceledik, neye töz diyebiliriz neye diyemeyiz üzerine düşünmedik. Bu anlamda tözü hâlâ X olarak düşünelim. Karşımıza şöyle bir tablo çıkıyor:



Açık ki kendinin nedeni olabilecek yani özü var oluşu kapsayan tek bir varlık biliyorum: Tanrı. O zaman, Spinoza'ya göre, töz diyebileceğim tek varlık Tanrı'dır. Töz ve Tanrı aslında bir ve aynı şeydir. Tek tanrılı inançlarda genellikle sonsuz olma özelliği Tanrı'nın değişmez bir niteliği olarak kabul edilir. Spinoza, aynen Descartes gibi bu tür bir nitelendirmeyi hazır bir kabul olarak kullanmak yerine sorgulayacak, töz ya da Tanrı sonlu/sınırlı olabilir mi diye soracaktır. Biraz önce töz kavramını incelerken gördük ki tözün herhangi başka bir şey tarafından bir etkiye maruz bırakılması olanaksız. Sonlu ya da sınırlı olmak bir başka şey tarafından sonlandırılmış ve sınırlandırılmış olmak anlamına gelir. Böylece sınırlandırılan şey etki, sınırlandıran ise bunun nedeni olur. Sınırlandırılan herhangi bir şeyin kendinin nedeni olması olanaksızdır çünkü başka bir şey onun üzerinde nedensel bir etki yapmış, onu sınırlandırmıştır. Bu yüzden

7 Spinoza, *Ethica*'dan aktaran Copleston, *Spinoza*, s. 18.

kendinin nedeni olabilmek için tözün sınırsız ve sonsuz olması açık bir zorunluluktur.⁸



Töz tanımından yola çıkıp her anlamda sonsuz, tek, tüm sonsuzluklara sahip bir varlığa ulaştık. Böylesi bir varlığın var olan her şeyi kapsaması, içine alması gerekir çünkü sonsuzluğun dışına çıkılamaz. Her varlığın özellikleri vardır. Töz bir varlık olduğuna göre onun da özellikleri vardır. Ama töz sonsuzsa ya da töz bizzat sonsuzluğun kendisi ise var olan tüm özellikler de ona ait demektir. Şimdilik bu özelliklerin hepsine ‘yüklem’ diyelim, sonra yüklem kavramını daha ayrıntılı olarak inceleyeceğiz. “Sonsuz töz sonsuz sayıda yüklemle sahip olmalıdır ‘Bir şey ne denli gerçekliğe ya da varlığa sahip ise, sahip olacağı yüklemeler de o denli çok olacaktır.’”⁹ Bu yüzden Spinoza, Tanrı’dan ne anladığını şöyle açıklar: “Tanrıyı saltık olarak sonsuz bir varlık, her biri bengi ve sonsuz özü anlatan sonsuz yüklemelerden oluşan bir töz olarak anlıyorum.”¹⁰

Aslında bu noktada Spinoza’nın ister Yahudi ister Hıristiyan olsun tek-tanrılı dinlerin Tanrı anlayışıyla ve Kartezyen Tanrı kavramı ile bir çatışma ortaya koyduğunu söylene-
mez. Copleston’ın belirttiği gibi dini ve Kartezyen anlayışla

8 Tablodaki alıntı Copleston, *Spinoza*, s. 19.

9 Spinoza, *Ethica*’dan aktaran Copleston, *Spinoza*, s. 19.

10 *A.g.e.*, s. 19.

Spinoza'nın paylaşıyor olduğu çok temel düşünceler vardır. Bu ortak temelleri aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

- “ontolojik argüman” kullanır
- Tanrı “sonsuz varlık,” “sonsuz töz”dür.
- Tanrı bir tanedir, tektir.
- Tanrı “yalın”dır, yani “bölünmez ve parçasız”dır.¹¹

Spinoza her ne kadar yukarıdaki anlayışı kabul ediyorsa da, onun Tanrı anlayışı Skolastik ve Kartezyen Tanrı anlayışından önemli ölçüde farklılaşır. Peki bu farklılık nerede başlar? Yahudi din adamlarının öfkesini bu derece kabarttığına göre gerçekten önemli bir sonucu olmalıdır. Bu farkı anlamak için kısaca Descartes felsefesinde görmüş olduğumuz önemli bir düşünceyi hatırlatmak istiyorum.

Descartes evrenin iki farklı tözden oluştuğu sonucuna varmıştı. Bu iki tür töz birbirlerinden yüklemlerine göre, yani onlardan ayıramaz olan özelliklerine göre farklılaşıyordu. Bir yanda düşünen tözler vardı, bu tözlerin özü düşünmekti, yani düşünmeyi ne yaparsak yapalım ruhtan ayırmamız olanaksızdı. Öte yandan uzamlı töz vardı ve bu tözlerin yüklemi de uzamdı. Bir cisimden, cisimsel tözden ayıramadığımız tek özellik, uzayda yer kaplıyor olmasıydı. Yüklem (*attribute*) burada dikkat göstermemiz gereken önemli bir felsefi kavram. Spinoza'nın Türkçe çevirilerinde *attribute* kavramının genellikle ‘sıfat’, bazen de ‘öznitelik’ olarak kullanıldığını gördüm, ama ben kitap boyunca terimin karşılığı olarak ‘yüklem’i kullanmayı tercih ediyorum. Çünkü sıfat ya da nitelik çok daha geniş bir anlam içeriyor, bu da anlam karışıklığına neden olabiliyor. Üstelik yüklem sözcüğünde bulduğumuz etkinliğe yapılan vurguyu sıfatta bulamıyoruz. Tanrı'nın tüm yüklemeleri derken ister istemez Tanrı'nın bu

11 A.g.e., s. 19.

yüklemler altında sürekli etkin olduğunu da görmemiz gerekiyor. Yüklemler (*attribute*), o halde, bir varlığın ondan koparılamaz, onun olmazsa olmaz özelliğidir. Başka bir deyişle yüklemi o varlık özünde taşıyor, bir varlığın yüklemi onun özüne aittir diyebiliriz. Bu durumda deneyim alanımızda olan yani bilgisine sahip olduğumuz iki yüklem vardır; biri uzam biri de düşünce. Uzam cisimlerin olmazsa olmaz, ondan ayrılamaz özelliğidir, düşünce ise ruhların; bu yüzden uzam ve düşünce birer yüklemidirler. Şimdi bunu aklımızda tutarak Spinoza'ya dönelim.

Spinoza'ya göre Tanrı ve tözün aynı şey olduğunu biliyoruz. Töz sonsuz olmak zorunda ve bu da demek ki var olan tüm yüklemler ona ait olmalı. Biz iki yüklemden haberdarız: uzam ve düşünce. Tanrı'nın düşünen bir şey, yani bir ruh olduğunu kavramakta sorun yok, zaten yerleşik tek tanrılı inançlar tam da bunu onaylar niteliktedir. Ama Spinoza'ya göre Tanrı'nın uzamlı bir şey olduğunu da aynı şekilde kabul etmeliyiz. Çatışmaya neden olan, Spinoza felsefesini Skolastik felsefeden ve Descartes'tan ayıran nokta tam da budur. Spinoza'nın aforoz edildiği zaman henüz herhangi bir kitabını oluşturmuş ya da yayımlamış olmadığını biliyoruz. Ancak belli ki Tanrı kavramı ile ilgili düşünceleri yaygın Tanrı kavrayışlarından oldukça farklıydı ve bu fark etrafındakiler tarafından güçlü bir biçimde sezilmeye başlamıştı. Copleston, Spinoza'nın şu önermesine dikkatimizi yönletmemizi ister: "uzam Tanrı'nın bir yüklemidir ya da Tanrı uzamlı bir şeydir."¹² Anlaşılması hiç de zor olmayan bir sonuçtur bu: uzam bir yüklem, Tanrı sonsuzdur, hiçbir yüklem Tanrı'nın dışına düşemez, Tanrı uzam yüklemi de sahiptir.

12 Spinoza, *Ethica*'dan aktaran Copleston, *Spinoza*, s. 20.

Bu, Tanrı'nın şu elimdeki kalem, yazı yazdığım kağıt gibi bir şey olduğu mu demek oluyor? Tanrı uzamlıdır dediğimde Tanrı bir cisimdir ya da ben nasıl bir bedene sahipsem Tanrı da öyle bir bedene sahiptir mi demiş oluyorum? Bu sorulara olumlu ya da olumsuz yanıt vermek yerine zihnimizi biraz daha zorlayarak farklı bir şekilde düşünmeye yönelmek daha doğru olur. Öncelikle şu ya da bu cismi düşünmek yerine, tüm cisimleri düşünmemiz gerekiyor. Çünkü uzam yüklemi açısından düşününce Tanrı bütün cisimleri kapsayan sonsuzluktur. Bu sonsuzluğu Tanrı'dan ayrı olarak düşünmeye eğilimliyiz, tüm cisimleri bir arada tüm sonsuzluğun kendisi olarak düşündüğümüzde genelde 'doğa' ya da 'evren' kavramını kullanıyoruz. İşte Spinoza'ya göre bu 'doğa'yı Tanrı'dan ayrı bir varlık olarak düşünerek yanlış bir şey yapıyoruz. Tanrı var olan her şeyi içinde barındıran sonsuz töz ise cisimli evren Tanrı'nın bir yönü olmak zorundadır. Bu, Tanrı'yı sonsuz kabul etmenin bir sonucudur. Hem Tanrı'nın sonsuz olduğunu söyleyip hem de herhangi bir şeyi onun dışında bırakmamız olanaksızdır. "Spinoza'ya göre," diyor Copleston, "ne Skolastikler ne de Descartes sonsuz bir varlığın ya da tözün doğasının neyi içerdiğini anladılar."¹³



13 Copleston, *Spinoza*, s. 20. Tablodaki alıntılar da bu sayfadan yapılmıştır.

Spinoza burada bizim bir düşünme biçiminden artık vazgeçmemizi istiyor, bu da Tanrı'yı doğadan ya da evrenden ayrı bir varlık olarak düşünme biçimidir. Tanrı'nın Doğa'dan ayrı bir varlık olarak anlaşılması ne demektir? Tanrı başka bir şey doğa/evren başka bir şey demektir. Aynı zamanda Tanrı kendinden başka bir varlık olarak doğa/evren diye bir şey yaratmıştır demektir. Tek tanrılı vahiy dinleri, Skolastikler ve Descartes da Tanrı ve doğayı bu şekilde birbirinden ayrı iki şey olarak düşünürler.

Descartes'a göre birden fazla töz vardır. Cisimler uzamlı töz türündendirler. Descartes bu konuda cisimlerin hepsini tek bir cisimsel tözün parçaları olarak kabul ettiğini de ifade etmiştir. Ancak bunu felsefesinin temel bir ögesi haline getirmemiştir. Bu yüzden *Meditasyonlar*'da cisimlerden ayrı ayrı varlıklar olarak bahsetse de onları aslında tek bir uzamlı tözün parçaları olarak görür. "Descartes," diyor Cottingham, "sonuçta, genel olarak cisim konusunda ontolojik açıdan bir monisttir, fiziksel dünya sınırsız olarak bölünebilir olan tek bir tözden oluşmaktadır ve bizim uzlaşımsal bir şekilde dünyayı bireysel nesnelere ayırmamız gerçek anlamda tözsel bir çokluk olduğu anlamına gelmez."¹⁴ Spinoza'yı oldukça andıran bir düşüncedir bu. Fouille'in şu ifadesinden bu benzerliği daha iyi anlayabiliriz: "Öyleyse cisimlerin nitelikleri nedir? Matematiğin yasalarına göre açılıp serilen uzamın dönüşümleridir [*modifications*], hepsi bu."¹⁵ O zaman Descartes'a göre cisimsel töz bir tözdür, benim ruhum bir tözdür, Tanrı bir tözdür. Çok kabaca söylersek evren cisimsel töz ve çok sayıda düşünen tözden oluşmaktadır, bunlardan biri de Tanrı olmak üzere. Öyle görünüyor ki Spinoza, Descartes'ın düşüncesinde

14 John Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2002, s. 37. Ayrıca bkz. D. Kambouchner ve F. de Buzonz, *Descartes Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 156-158.

15 Fouillée, *Descartes*, s. 78.

tam geliştirilmeden bırakılmış olan tek bir şey olarak sonsuz uzam yüklemi düşüncesini olgunlaştırmış ve tüm sonuçlarıyla felsefesinin oluşturucu ögesi haline getirmiştir. (Başka ruhların varlığı konusunda da Descartes felsefesi açısından bir tartışma vardır. Descartes kendisinden başka sonlu ruhların varlığını kanıtlamış mıdır? Ben burada çok kısaca Descartes'ın Tanrı'nın benden başka sonlu ruhlar da yaratmış olduğunu düşündüğünü kabul ediyorum. Ancak bunun önemli bir felsefi tartışma konusu olduğunu belirtmekte yarar var.)

Her halükarda Descartes iki ayrı töz kabul etmişti. Halbuki Spinoza'ya göre "sonlu şeyler tözler olamazlar."¹⁶ Çünkü töz tanımına uyan tek bir varlık vardır, o da sonsuzdur. İki tane sonsuz da olamaz. Töz kavramını çoğul olarak kullanmamız olanaksızdır. Bu yüzden Spinoza "varolan her şey Tanrı'dadır," ("*Whatever is, is in God*") diyor.¹⁷ Burada *in God* ifadesini düşünelim: Tanrı'da, Tanrı'nın içinde, Tanrı'ya dahil, onun tarafından kapsanıyor. Neden? Örneğin pencereden dışarı bakıyor ve bahçedeki ağacı görüyorum. Diyorum ki bu ağaç doğadadır, doğanın bir parçasıdır, bu ağaç evrenin içindedir. Bu ifadeler gayet doğru ve kolayca anlaşılabilir ifadelerdir. Uzam Tanrı'nın bir yüklemiyse, Doğa, Tanrı'nın sonsuz yönlerinden biriye, ağaç doğadadır dediğim gibi ağaç Tanrı'dadır diyebilirim.

Kip

Konuyu daha iyi anlayabilmek için üç kavram üzerine çalışmamız gerekiyor: Töz, yüklem ve kip. Tözün ne olduğunu biliyoruz. Yüklem de bir varlıktan ayıramaz olan özellik olduğunu söyledik. Kipi anlamak için Spinoza'nın şu aksiyomuna bakalım: "Var olan her şey ya kendindedir [*in itself*] ya

16 Copleston, *Spinoza*, s. 20.

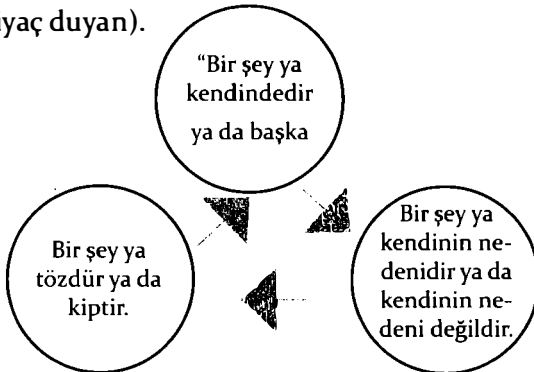
17 Spinoza, *Ethica*'dan aktaran Copleston, *Spinoza*, s. 20.

da başka bir şeydedir [*in something else*].”¹⁸ Eğer bir şey kendindeyse o tözdür. Peki ya kendinde değilse? O zaman başka bir şeydedir, daha doğrusu bir tözdedir. İşte kendinde olmayan, tözde olan şeye kip (*mode*) diyoruz. Kendinde kendi başına var olan demekti, o halde kip kendi başına var olamayan, var olmak için bir töze ihtiyaç duyan şeye denir. Kendinde bu anlamda kendinin nedeni demek oluyordu, kipler bu durumda kendilerinin nedeni olamayan şeylerdir. Yani herhangi bir varlığın ya töz ya kip olması gerekiyor, üçüncü bir var oluş biçimi yok. Şimdi tüm bu kavramları sırasıyla ifade edelim ve hemen sonrasındaki tabloda töz ile kip arasındaki ilişkiyi daha yakından görmeye çalışalım.

töz (*substance*): Kendi başına varolan ve kendisi ile tasarlanan (kendinin nedeni ve salt kendi kavramıyla bilinen).

yüklem (*attribute*, öz-nitelik): Bir şeyin özünü oluşturan, özünde taşıdığı nitelik. (Düşünce bir yüklemidir, çünkü benin, ruhun özünü oluşturuyor. Uzam bir yüklemidir, çünkü cisimlerin özünü oluşturuyor).

kip (*mode*): Başka bir şeyde varolan (kendi başına varolamayan) ve kendisi ile tasarlanamayan (bilinmesi için başka bir şeye ihtiyaç duyan).



18 Benedict de Spinoza, *The Ethics and Other Works*, İng. çev. Edwin Curley, New Jersey: Princeton University Press, 1994, s. 86. Kitap boyunca İngilizce eserlerden yapmış olduğum tüm alıntılarda çeviriler bana aittir.

Bu durumda sonlu her şey, ister cisim olsun ister ruh, kiptirler. “Sonlu varlıklar, biricik tözün, Tanrı’nın kipleşmeleridir [*modifications*].”¹⁹ Kip teriminden türeyen bir fiil ile karşılaştık şimdi de. Kipleşme [*modification*] Spinoza felsefesi için önemli terimlerden bir diğeridir. Bir benzetme ile ‘kipleşme’ ya da İngilizceden Türkçeye geçirilerek bazen kullanıldığı biçimiyle ‘modifikasyon’ terimini anlamaya çalışalım. Günlük yaşamda en çok bilinen modifikasyon örneği otomobillerin modifiye edilmesidir. Bir otomobil çok çeşitli yollarla değişikliklere uğratılmasına modifiye diyoruz. Bir otomobil bir ya da birden çok kez modifiye edilebilir ama ne tür modifikasyonlara uğrarsa uğrasın aynı otomobilden bahsediyoruz. Rengi, şekli, koltukları, motoru ya da ses sistemi gibi pek çok parçası değiştiğinde elbette çok farklı görünen bir otomobil haline gelir. Ama yine de var olan bir otomobil değişikliğe uğratılmıştır, farklı görünse de söz konusu aynı otomobildir. Şimdi töz de biraz buna benzer. Ortada tek bir töz vardır, çok sayıda kip bu tözdedir. Bu kipler ister uzamlı ister uzamsız olsun bir değişim içindedirler. İşte bu değişim kipleşme ya da modifikasyon dediğimiz şeydir. Tanrı, bu sonsuz kipleşmeler, modifikasyonları her anıyla, her şeyiyle ve her zaman kapsadığı için töz yine aynı tözdür. Tüm sonlu şeyler de Tanrı’nın kiplerinden başka bir şey değildirler. Otomobil modifikasyonunda otomobil dışsal bir müdahale ile değiştirilmektedir, ama tözde öyle değildir, tüm kipleşmeler töze ait olduğu gibi bu kipleşmelerin nedeni de yine tözün bizzat kendisidir.²⁰

“Var olan her şey
Tanrıdadır.”



“Sonlu varlıklar tek töz olan Tanrı’nın kipleşmeleri”dir [*modifications*].

19 Copleston, *Spinoza*, s. 20.

20 Tablodaki alıntı Copleston, *Spinoza*, s. 20.

Copleston kipleri anlatmak için şöyle bir sıralama sunmuş: Öncelikle kipler hangi yüklem altında olduklarına göre iki büyük gruba ayrılıyor, uzam yüklemi altındaki kipler ve düşünce yüklemi altındaki kipler. Bu iki yüklem altındaki kiplere iki farklı açıdan yaklaşabiliriz: bu kipleri sonsuzlukları içinde değerlendirmek mümkün olduğu gibi, ayrıca sonlu olarak da inceleyebiliriz. İlk olarak uzam ve düşünce yüklemelerini ayrı ayrı incelemek üzere sonsuz kipleri anlamaya çalışalım. Fakat Tanrı'nın iki yüklem dışında başka yüklemeleri yok mu? Var elbette, var olmak zorunda, çünkü sonsuz töz dediğimizde sonsuz sayıda yüklemi olduğunu da kabul etmiş oluyoruz. Ancak biz sonsuz sayıda yüklem bilgisine sahip değiliz, az önce söylediğimiz gibi yalnızca iki yüklemi biliyoruz. Diğer yüklem hakkında herhangi bir şey söyleyememizin nedeni bu.

Uzam Yüklemi Altındaki Sonsuz Kip

Şimdi kipleri anlamaya çalışacağız ama sonsuz hallerinde anlamak biraz zor. Bunun için öncelikle uzam yüklemine düşünelim. Şu soruyla başlayacağız: Uzamlı bir varlık temel durumu nedir? Uzamlı bir şey ya hareket eder ya da durur. Felsefi terimlerle söylersek bir cisim ya devinir ya da dinginlik halindedir. Tözü uzam yüklemi açısından sonsuzluğu içinde kavramaya çalışırken bu temeli göz önüne alacağız: “devim-ve-dinginlik” (*“motion-and-rest”*).²¹ Uzamlı bir varlık, bir cisim temel olarak ya devim halindedir ya da dinginlik halindedir, üçüncü bir seçenek yoktur. Şimdi tek bir cismi değil de tüm cisimleri düşünmeye çalışalım, karşımıza ne çıkıyor? Evren ya da Doğa. Sonsuz sayıda cisimden oluşan bir sonsuzluk. Bu cisimlerin bazıları deviniyor bazıları dinginlik halinde. Peki bu bazı cisimler neden deviniyor, onları devindiren

21 A.g.e., s. 21.

ne? Yıldızları, gezegenleri düşünelim; büyük bir güç ile dönüyorlar, peki bu gücü nereden buldular? Aslında bu çok eski, doğa filozofları zamanına kadar uzanan bir sorudur. Copleston bize önce Descartes'ın yanıtını sunuyor ki böylece bu yanıt Spinoza'nınki ile karşılaştırılabilelim. "Descartes, Tanrıyı, yaratılış sırasında uzamlı dünyaya belli bir miktarda devim bağışlıyor olarak betimlemişti."²² Descartes, Tanrı'nın uzamlı bu evreni yarattığını, yani bu evreni yoktan var ettiğini düşünüyordu. O, evrendeki tüm bu devinim için sürekli şu veya bu cisme güç aktarmaya gerek kalmasın diye Tanrı'nın tüm bu devinimlere yetecek kadar gücü baştan yarattığı cisimlere yani evrene verdiğini düşünüyordu. Böylece gökcisimleri ve pek çok sayıdaki cisim hareketlerini yüzbinlerce yıldır sürdürüyorlar diye düşündü. Yani Descartes'a göre evrendeki devinimin nedeni, yani bu devinim için gerekli gücün kaynağı Tanrı'dır. Tanrı evrenden ayrı bir tözdür ve bu gücü evreni yaratırken evrene dışarıdan ya da dışsal bir kaynak olarak sağlamıştır. Spinoza'nın düşüncesine dönelim. Spinoza'ya göre evren ve Tanrı birbirlerinden ayrı şeyler midir? Hayır. Evren sonsuz olduğuna göre evrenin dışı diye bir şey olamaz. Dolayısıyla evrene dışarıdan bir güç aktarılması olanaksızdır. Evrende belli bir miktar devim ve belli bir miktar dinginlik vardır. Copleston daha modern bir terim olan ve Spinoza zamanında bilinmeyen bir terimi kullanmayı öneriyor: enerji. Evrende belli bir miktar enerji vardır ve bu enerji tüm o devimi sağlayan şeydir. Spinoza'nın kullanımıyla evrendeki devim ve dinginliği birbirine oranlarsak, evren sonsuzsa, evrenin dışına enerji çıkamaz, içine enerji eklenemez ise, o zaman bu oranın sabit olduğunu söylemeliyiz. Tanrı kendinin nedenidir, başka bir şey ondan enerji alamaz ya da ona enerji ekleyemez. "Devim ve dinginliğin oranlarının toplamı sabit

22 A.g.e., s. 21.

olarak kalır, oranlar bireysel cisimlerde sürekli olarak değişiyor olsalar da.”²³ Yani evrendeki toplam enerji miktarı sabittir. İşte bu “Spinoza’nın uzam yüklemi altındaki Tanrı’nın ya da Doğanın ‘sonsuz ve bengi dolaysız kipi’ dediği şeydir.”²⁴ Tek bir cismi düşünürsek bu sonlu bir şeyi düşünmek olur ama bizim şu anda cisimleri ve onların sahip oldukları devim ve dinginliği toplam olarak düşünmemiz gerekiyor. Bu da evrendeki sonsuz sayıda cisim ve toplamı sabit de olsa çok büyük bir enerji olduğu için sonsuz miktardaki enerji anlamına gelir. Bu miktarın değişmemesi, yani hep sabit kalması onun bengi olduğunu gösterir. Bengi (*eternal*) zamanda sonsuzluk demektir, bazen ezeli-ebedi olarak da Türkçeye çevrilir. Evrendeki devim-dinginlik oranı bugün azalıp yarı artmadığına göre bengidir. Dolayısıyla Tanrı’yı eğer bu sabit enerji miktarı olarak, devim ve dingiliğin sabit oranı olarak düşünürsem cisimleri tek tek düşünmeden Tanrı’yı doğrudan tek bir yüklemi altında düşünmüş, anlamış olurum. Bu yüzden de bu kipin dolaysız olduğunu söyler Spinoza.

Devim ve dinginlik oranı düşüncesi bireysel cisimlere nasıl uygulanıyor, şimdi bunu anlamaya çalışalım. Anlaşılması kolay olması açısından örnek olarak bireysel bir cisim olan kendi bedenimi alayım. Benim bedenimin bir devim ve dinginlik oranı var ve benim bedenim farklı parçalardan oluşan bir “karmaşık birey”dir.²⁵ Bedenim sürekli bir değişim halinde, “parçacıklar kazanabilir ya da yitirebilir.”²⁶ Örneğin kilo verebilir, saçlarımı kestirebilirim ya da derimden her gün parçalar dökülür ama bedenim sürekli parçalar kaybedip kazansa da varlığını sürdürür. Bunun koşulu devim/dinginlik oranını korumasıdır. Kalbim atmaya devam eder,

23 A.g.e., s. 21.

24 A.g.e., s. 21.

25 A.g.e., s. 21.

26 A.g.e., s. 21.

kan akışım düzenli bir şekilde sürer, nefes alış verişine devam ederim vb. Bedenim bu “devim ve dinginlik oranı korunuyor olduğu sürece” tek bir beden olmayı, bir bireysel organik cisim, benim bedenim olarak var olmayı sürdürür.²⁷ Diyelim ki kalbim durdu ve artık atmıyor, devim ve dinginlik oranım bozulmuş demektir, bu oran o derece bozulmuştur ki artık bedenim ölür. Bu bozulmanın sonrasında bir süre birliğini korusa da bir süre sonra parçalanacak ve artık tek bir cisim olarak ayırdedilemez hale gelecektir, parçaları değil ama ayrı bir birey olarak bedenim yok olacak, bireyliğini kaybedecektir. Ya da kalbimde ritim bozukluğu oluştuğunu düşünelim. Devim ve dinginlik oranı yine bozulmuş oluyor, orandaki bozulma çok olmadığı için ölmüyorum ama bedenim hastalanıyor. Yani bir organizma için ölüm devim ve dinginlik oranının tamamen kaybolması, başka bir deyişle enerjinin bitmesi; hastalıksa bu orandaki belli bir ölçekteki bozulma olarak anlaşılabilir.

Aynı çözümlemeyi evrenin bütünü için de yapabiliriz ve aslında sonucu anlamak için bunu yapmamız gerekiyor. Evreni sonsuz bir beden olarak düşünelim, o da bireysel bir cisim, sonsuz sayıda parçadan oluşuyor ve bir devim/dinginlik oranına sahip. Bireysel cisimlerden farklı olarak, parçalar yitirip kazanmıyor ve devim/dinginlik oranını hep koruyor. Çünkü evrendeki toplam enerji miktarı sabit. Böylece evren bireyliğini, varlığını sonsuza dek korur. Evren hastalanmaz ya da ölmez; Tanrı'nın sonsuzluğunun ve bengiliğinin bir anlamı da budur. Benim bedenimde hücreler ölür, bunlar bedenimden ayrılır ve yeni hücreler oluşur, bedenim bu anlamda sürekli değişmektedir. Evrende de yıldızlar söner, yeni yıldızlar oluşur, ama evren ya da doğanın parçaları, yani tüm cisimler “bir bütün olarak bireyin herhangi bir değişimi olmaksızın

27 A.g.e., s. 21.

sonsuz yollarda değişmektedirler.”²⁸ Tanrı sonsuzdur, Tanrı ölümsüzdür ifadelerinin içini böylece Spinoza somut bir şekilde doldurmuş oluyor.

Evrendeki devim/dinginlik oranına Tanrı’nın uzam yüklemi altındaki dolaysız sonsuz ve bengi kipi demiştik. Eğer cisimlere yoğunlaşır ve Doğayı sonsuz sayıda sürekli değişmekte olan cisimler toplamı ya da bütünü olarak, yani tek bir sonsuz bireysel beden olarak düşünürsek de Tanrı’nın dolaylı sonsuz ve bengi kipini düşünmüş oluyoruz. Neden dolaylı diyor Spinoza? Çünkü Tanrı’yı bu açıdan düşünmek için önce bireysel cisimleri düşünmek, sonra hepsini bir arada tek bir bireysel cisim olarak kafamızda canlandırmak durumunda kaldık. Üstüne üstlük evreni sonsuzluğu içinde deneyimlememiz olanaksız, bu yüzden ancak deneyimlediğimiz cisimler üzerinden bir düşünsel inşa yoluyla Tanrı’yı sonsuzluğu içinde düşünebiliyoruz. Copleston bu dolaylı sonsuz ve bengi olan kipe “cisimler sistemi” demeyi öneriyor.²⁹ Nasıl ki benim bedenim sonlu bir sistemse Doğa da sonsuz parçadan oluşuna sonsuz bir sistemdir.³⁰

“İnsan bedenleri ve hayvan bedenleri”

bir cisimdirler

“karmaşık bireylerdir”

“parçacıklar kazanabilir ya da yitirebilirler ve bu anlamda değişirler” bu “karmaşık yapıda devim ve dinginlik oranı koruyor olduğu sürece birliklerini sürdürürler.”

Doğa/Evren

“eğer böylece daha da öteye sonsuza dek ilerlersek, kolayca düşünebiliriz ki tüm Doğa tek bir bireydedir ki parçaları, yani tüm cisimler, bir bütün olarak bireyin herhangi bir değişimi olmaksızın sonsuz yollarda değişmektedirler”



28 Spinoza, *Ethica*’dan aktaran Copleston, *Spinoza*, s. 21.

29 *A.g.e.*, s. 21.

30 Tablodaki alıntılar Copleston, *Spinoza*, s. 21. Tablonun ikinci bölümündeki alıntı Spinoza’ya aittir. Spinoza, *Ethica*’dan aktaran Copleston, *Spinoza*, s. 21.

Ama cisimler sistemi elbette Tanrı'nın tek yönü değildir. Tanrı'nın sonsuz sayıda yüklemi arasından bildiğimiz bir diğer yön ise düşünce yüklemidir. Yalnızca uzam yüklemine bakarak Tanrı'yı bilmek ya da anlamak mümkün değil, daha iyi bir şekilde Tanrı'yı anlayabilmemiz için bilebileceğimiz diğer yüklem olan düşünce yüklemi açısından da Tanrı'yı kavramamız gerekir. Diğer yüklemeler zaten bizim bilgimizin hep dışında kalacaktır.

Düşünce Yüklemi Altındaki Sonsuz Kip

Descartes'tan hatırlarsak düşünmek anlık ya da anlama yetisi dediğimiz zihinsel yetinin yapabildiği bir şeydir. Bu nedenler düşünce yüklemi altındaki bir kipi açıklayabilmek için öncelikle şu soruyu yanıtlamamız gerekiyor: Anlamak ne demektir? Diyelim ki size şu sözcük söylendi ya da gösterildi: *billycan*. Ardından size anlayıp anlamadığımız soruldu. Eğer İngilizce bilmiyorsak, bu sözcüğün anlamını bilmediğimiz için 'anlamadım' deriz. Ne demektir 'anlamadım'? Bu sözcük bana söylendiğinde ya da gösterildiğinde zihnimde hiçbir şey canlanmadı, hiçbir karşılık oluşmadı, karşılığında hiçbir şey düşünemedim demektir. Sonra bana bu sözcüğün anlamının 'tencere' olduğu söylensin, hemen zihnimizde bir tencere idesi oluşur. İşte o an 'anladım' deriz. Demek ki anlamak çok temel olarak ide oluşturmak demektir. Daha önce söylediğimiz gibi anlığımızda (*understanding*) yaşamım boyunca pek çok ide birikir. Anlık o zaman kısaca anlama işini yapan, ide-leri alan yetinin adıdır. Uzam yüklemine düşünürken bir cismin en temel hali nedir diye sormuş ve bir cisim ya devim ya da dinginlik halindedir demiştik. Aynı şeyi düşünce yüklemi için soracağız ve yanıtımız anlama hali olacak. Nasıl uzamlı bir varlık ya devim ya da dinginlik halindeyse, düşünen bir varlık da zorunlu olarak anlama ya da kavrama halindedir.

Anlamak ise, biraz önceki *billycan* sözcüğü örneğinde gördüğümüz gibi, ide oluşturmak demektir. Bu yüzden de anlama ya da ide oluşturma “temel düşünme kipidir.”³¹ Hatırlarsak Descartes’a göre her tür duygum da bir tür düşünme biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Felsefeyi seviyor, yürümekten hoşlanmıyorum diyelim. Felsefeyi sevdiğimi düşünüyorum ve yürümekten hoşlanmadığımı düşünüyorum. Bunlar temel kip değiller, ama temel kipi (anlamayı ya da ide oluşturmaya) gerektiriyorlar. Örneğin sevgi ve istek anlamayı gerektirir. Bizim duygu dediğimiz bu durumlar aslında düşünce kipleridir ama ancak idesini oluşturduğum bir şeyi sevebiliyor ya da arzulayabiliyor olduğum için temel değil ikincil düşünme kipleridir. Kanatlı atı sevmek, bir bardak çay istemek gibi. İdesiz sevgi, idesiz arzu, idesiz korku vs. yoktur. Hep bir şeyi sever, bir şeyi ister, bir şeyden korkarım... “Ama bir ide başka hiçbir düşünme kipi verilme bile verilebilir.”³² Bir çaydanlık idesine sahip olduğumu düşünelim, çaydanlığı düşünürüm ama illa ki çaydanlığa karşı başka bir şey düşünmem gerekmez, ona sevgi ya da nefret beslemeden onu düşünebilirim. O zaman ide oluşturma her zaman önce gelir, yani önce anlama/kavrama gerçekleşir sonra da geriye kalan ikincil diyebileceğimiz düşünme kipleri gerçekleşebilir. Tüm bu diğer düşünme kipleri için anlama zorunlu koşuldur; ide oluşturma olmadan başka hiçbir düşünme kipi gerçekleşemez.

Düşünce yüklemi dediğimizde aklımıza düşünen bir şey, bir ruh, bir anlık geliyor. Spinoza bu yüklem altındaki sonsuz kipi “mutlak olarak sonsuz anlık” (“*absolutely infinite understanding*”) olduğunu söyler.³³ Benim anlığım sonlu bir anlıktır. Anlığı sonlu kılan nedir? Anlığımda belli sayıda ide var, sonsuz sayıda değil, bu yüzden ona sonlu deriz. O zaman töz

31 Copleston, *Spinoza*, s. 22.

32 Spinoza, *Ethica*’dan aktaran Copleston, *Spinoza*, s. 22.

33 *A.g.e.*, s. 22.

düşünce yüklemi altında sonsuz anlık olarak anlaşılacaksa sonsuz sayıda ideye sahip anlık olduğunu söyleyebiliriz. Yalnızca şu an değil her zaman tüm idelerin sahibi olan bir anlık. ‘Varolan her şey Tanrı’dadır,’ önermesini yeniden düşünmekte yarar var, çünkü bunu idelere yani düşünce yüklemine uyguladığımızda şu açık olarak görülecektir: benim zihnimdekiler de dahil tüm ideler, var olan bütün ideler Tanrı’dadır.

Dikkat edilmesi gereken nokta sonsuz anlık olarak Tanrı’yı düşündüğümde hiç de tek tanrılı dinlerin sonsuz bilgili bir ruh olan Tanrı’sına benzer bir şeyden bahsetmiyor Spinoza. Şöyle bir soruyla bunu anlamaya çalışalım: Benim bedenim sonsuz evrene ne kadar benzer? İçinde çeşitli parçalar barındıran bir cisim olmaları açısından birbirlerine benzerler ama bunun dışında evren benim bedenimi de içinde barındıran ya da kapsayan bambaşka bir şeydir. Bedenimdeki küçük bir hücre benim bedenimin bütününe nasıl benzemiyorsa sonsuz cisimler sistemi olarak Tanrı da benim bedenime benzemez. Aynı şey anlık için de geçerlidir. Benim anlığımı ile Tanrı’nın anlığı birbirinden çok farklıdır. Benim anlığım içinde bulundurduğu idelerle Tanrı’nın anlığının bir parçasıdır, o kadar. Dolayısıyla Tanrı’yı kendi ruhuma benzer bir şekilde bir ruha sahip, benim ruhumun yaptığı eylemleri yapan, örneğin karşılaştıran, sonuçlar çıkaran, yanlış anlayan, arzulayan, acı çeken bir ruh olarak düşünemem. “Tanrı’nın,” diyor Spinoza, “bir insan gibi beden ve ruhtan ibaret olduğunu ve duygularının esiri olduğunu sanan bazı insanlar var. Bunların Tanrı’nın hakiki bilgisinden ne kadar uzak olduğu az önceki kanıtlamalarımın yeterince anlaşılıyor.”³⁴

Tanrı’yı insana bedensel olarak benzetmek yaygın bir şekilde karşı çıkılan bir düşünceyken, ruhen benzetmek tam

34 Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2016, s. 54.

aksi biçimde pek çok insan tarafından kabul görmektedir. Elbette Tanrı sonlu bir ruhmuş gibi düşünülmez ama bu yaygın inanışa göre sonlu bir ruhun yaptığı zihinsel süreçleri ve girdiği duygu durumlarını yaşar. Yani inanış o ki Tanrı kızar, sever, bağenir, cezalandırır, düşünür, karar verir, üzülür, ister ya da istemez, cezalandırır, ödüllendirir, vb. Bu, Tanrı'nın insanbiçimci ya da antropomorfik denilen düşünülme biçimlerinden biridir. Antropomorfik düşünme insan gibi duygu ve düşünceleri olan sonsuz güçlü, sonsuz bilgili, sonsuz iyi bir ruh olarak Tanrı olarak karşımıza çıkabileceği gibi Antik Yunan inanışlarından olduğu gibi özel güçlere sahip ölümsüz çok sayıda Tanrı olarak da karşımıza çıkabilir. Yani Tanrı'nın tek olarak kabul edilmesi antropomorfizm yanılığını ortadan kaldırmamıştır. Spinoza ise ister bedenlen ister ruhen olsun böyle bir benzetmeye dayanan her tür anlayışı reddeder. Spinoza'nın felsefesinde Tanrı'yı sonsuz kipleri açısından düşünüp anlamamız olanaklıdır ama bu anlayış Tanrı'nın sonlu herhangi bir kiple birebir benzerlik taşıyamayacağını göstermektedir. Spinoza biyografı Nadler şöyle diyor: "Spinoza'nın –Yahudi cemaatinden aforoz edilmesinden sonra 'Yalnızca felsefi anlamda var olan bir Tanrı' olarak kınanan– Tanrı tanımı, ilahi varlığın insanbiçimleştirilmesini engellemektedir."³⁵ Yine Spinoza bizi insan ile Tanrı arasındaki farklılığı her zaman göz önüne almamız gerektiği konusunda uyarır:

Eğer anlık ve istenç Tanrı'nın bengi özüne özgü iseler, bu iki yüklemden anlaşılması gereken şey genel olarak insanlar tarafından anlaşılardan bütünüyle başka bir şey olmalıdır. Çünkü Tanrı'nın özünü oluşturacak olan anlık ve istenç bizim anlık ve istencimizden her bakımdan ayrı olmalıdır.³⁶

35 Steven Nadler, *Spinoza: Bir Yaşam*, çev. A. Duman ve M. Başekim, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008, s. 328.

36 Spinoza, *Ethica*'dan aktaran Copleston, *Spinoza*, s. 22.

TANRI/DOĞA/TÖZ		
	UZAM yüklemi	DÜŞÜNCE yüklemi
Tanrı'nın dolaysız sonsuz ve bengi kip-leri	DEVİM VE DİNGİNLİK Devim ve dinginlik temel uzam kipidir. Uzamlı bir şey ya devim ya da dinginlik halindedir. Evrenin bütününde devim ve dinginlik oranı sabittir.	SONSUZ ANLIK Düşünce yüklemine temel kipi anlamadır. Düşünen bir varlık anlama halindedir. Anlamak ide oluşturmak demektir. Sonsuz anlık varolan her şeyin idesine yani sonsuz sayıda ideye sahip anlıktır.
Tanrı'nın dolaylı sonsuz ve bengi kipleri	CİSİMLER SİSTEMİ Evreni oluşturan sonsuz sayıda cisim var. Kimisi devinen kimisi devinmeyen bu cisimler sürekli bir değişim içinde. Tüm bu cisimleri bir arada tek bir sistemin parçası olarak düşünüyoruz. Devim ve dinginlik oranını hiç kaybetmeyen bu sistem sonsuzdur ve dolayısıyla ölümsüzdür.	ANLIKLAR SİSTEMİ Spinoza bu alanı açıkça belirtmemiş. Copleston cisimler sisteminin bir karşıtı olarak anlıklar sistemini düşünebileceğimizi belirtiyor. Sonlu cisimler sonsuzluğuna eş bir sonlu anlıklar ve ideler sistemi olduğunu söyleyebiliriz. (Ruh-beden ilişkisi bölümünde ayrıntıları incelenecek.)

Sonsuz yüklemi olan sonsuz tözden, yani Tanrı'dan anlamamız gereken şey gerçekten zor bir felsefi düşünme düzeyi gerektirmektedir. Her yüklem Tanrı'nın yüklemidir, her yüklem altında sonsuz sayıda kip birbirlerine sonsuz sayıda nedensellik zinciri ile bağlanmıştır. Tanrı sürekli bir kipleşme halinde var olmaktadır. Spinoza'nın Tanrı'sı ne yapmaktadır

diye sorsak yanıtımız şöyle olacaktır: kipleşmektedir; başka bir deyişle, modifiye olmaktadır. Kipleşen tek bir varlıktır, bu kipleşme sonsuz sayıda yüklem altında kendini göstermektedir. Ramond'un şu açıklamasına bakalım: "Yüklemler tek ve aynı bir tözün pek çok farklı ifadesidir. 'Koşutluk' dediğimiz budur: Yüklem her zaman kesişmeyen düzlemlerde, tek ve aynı bir gerçekliğin, yani tek ve aynı bir 'düzenin' ya da tek ve aynı bir 'nedenler zinciri'nin pek çok ifadesidir."³⁷ Yüklem her birbiriyle kesişmezler demek ne demektir? Hatırlayalım, uzam ve düşünce yüklemlerinin birbirleriyle hiçbir ortak noktası yoktur. İki zincirdir bu iki yüklem, tümüyle karşılıklıdır, tümüyle koşuttur, çünkü tek bir şeyin ifadesidirler, ama farklı ifade biçimleri oldukları için birbirleriyle karışmaz ya da kesişmezler.



*Hollanda'nın Spinoza anısına 1972 yılında bastırılmış olduğu
1000 Gulden'lik banknot*

Sonlu Kipler

Deneyimlediğimiz her sonlu şey Tanrı'nın sonlu bir kipi-
dir. Bu bir cisimse uzam yüklemi altında bir sonlu kiptir, bu
bir ruh ya da ide ise düşünce yüklemi altında bir sonlu kiptir.

37 Charles Ramond, *Spinoza Sözlüğü*, s. 123, çev. Bilgesu Şişman, İstanbul: Say Yayınları, 2014.

Tanrı'nın yaratıcı olduğu ve her şeyin nedeni olduğu söylenir. Spinoza'nın felsefesinde de bu düşünce kabul edilir. Fakat Spinoza, Tanrı'nın yaratmasından bahsettiğinde bunu nasıl anlamalıyız? Burada açıklanması gereken iki terimle başlayalım: aşkın ve içkin. Bir şey başka bir şeyden ayrı ve onun dışındaysa, bu iki şeyin birbirine aşkın (*transcendent*) olduğu söylenir. Örnek olarak Descartes'ın, Skolastiklerin ya da tek tanrılı dinlerin Tanrı'sını düşünelim. Bu Tanrı'nın evreni yarattığı kabul edilir ama evreni kendinden başka bir şey olarak, kendisinden ayrı, kendisinin dışında bir cisimsel töz olarak yaratmıştır. Dolayısıyla Descartes'ın Tanrı'sı evrene aşkındır ve onun yaratma eylemi, kendisinden ayrı bir şey yaratması anlamında, aşkın bir yaratma eylemidir. Aynı zamanda Tanrı yarattığı evrende var olacak sonlu ruhlar, yani düşünen tözler de yaratmıştır. Bu ruhlar, aynı şekilde, Tanrı'dan başka ve ayrı şeyler olarak yaratılmışlardır. Demek ki ister ruhlar ister cisimler olsun Descartes'ın Tanrı'sı yarattığı şeylere aşkın; yani yarattığı şeylerden tamamen ayrı bir varlıktır.

Spinoza'ya göre ise ne cisimli evren ne de anlıklar ya da ideler sistemi Tanrı'nın dışındadır. İster uzam yüklemi altında bir kip olsun (bir cisim) ister düşünme yüklemi altında bir kip olsun (bir ide ya da ruh), bütün kipler Tanrı'nın kipleridir, ona dahildir, ondadır. Şimdi bu kiplerin nasıl oluştuğunu, yani nasıl ortaya çıktıklarını ve yok olduklarını anlamaya çalışalım.

[V]erili bir kip önceleyen bir kip ya da önceleyen kipler tarafından yaratılmıştır ve bunların kendileri de başka kipler tarafından yaratılmışlardır ve bu sonsuza kadar böyle gidecektir. Örneğin, tikel bir cisim başka cisimler tarafından yaratılır, ve bunlar başka cisimler tarafından, ve bu sonsuza dek böyle gider.³⁸

Bir ağacı düşünelim. Bu Tanrı'nın sonlu bir kipidir. Bu ağacı yaratan nedir? Nedensellik açısından en yakın olan varlığı düşünürsek bu ağacı yaratan, ona neden olan başka bir ağaçtır, yani başka bir sonlu kiptir. O ağacın tohumu olmasaydı bu ağaç da olmazdı. Burada neden olan ağaç yine başka bir ağaç tarafından yaratılmıştır. Böylece sonsuz bir nedensellik zinciriyle karşılaşırız. Tüm cisimlerin varoluşlarının bağlı olduğu sonsuz sayıda nedensellik zinciri vardır ve bunları birarada düşündüğümüzde artık Doğayı bütün olarak düşünüyor oluruz. Spinoza'ya göre, diyor Copleston “Doğa sonsuz bir tikel nedenler zincirini kapsayan sonsuz bir dizgedir; ama bütün bir sonsuz zincir yalnızca Doğa varolduğu için varolur. Bireysel şeyler Doğa'dan ayrı olarak varolamazlar ve böylece tümü de Doğa tarafından yaratılırlar.”³⁹ Böyle bir geniş açıdan baktığımızda görürüz ki tüm cisimlerin nedeni temel olarak doğanın kendisidir. Doğa olmasaydı ağaçlar, kuşlar, taşlar, hiçbir cisimsel şey var olamazdı. Doğa, Tanrı'nın uzam yüklemi altındaki sonsuz kipi olduğuna göre, her şeyin nedeni ve yaratıcısı Tanrı'dır. Fakat bu yaratma işi düşünüp taşınıp bir şey yaratmaya karar verme ve o şeyi yoktan var etme anlamında bir yaratma değildir. Doğa bir ağacı, bir böceği, bir dağı ya da bir yıldızı yaratırken bu süreç tamamen Doğanın kendi iç dinamiklerine, kendi yasalarına göre gerçekleşmektedir. Üstüne üstlük örneğin bir ağacın var olmasıyla sonuçlanan bir nedensellik zinciri Tanrı'nın dışında olan bir olay değildir, aksine Tanrı'nın bir parçası, ona dahil olan bir zincirdir. Tanrı bu zincirin her adımında bizzat mevcuttur. “Tikel bir cismi ya da tikel bir anlığı yaratmak için deyim yerindeyse ‘karışan’ aşkın bir Tanrı söz konusu değildir.”⁴⁰ O zaman Tanrı nasıl bir nedendir ya da nasıl bir yaratıcıdır?

39 A.g.e., s. 25.

40 A.g.e., s. 24.

Yaratma sürecinin her adımında var olduğuna göre ve sonsuz nedensellik zincirlerinin hepsinde bizzat kapsayıcı sonsuz varlık olarak dahil olduğu için içkin (*immanent*) bir yaratıcıdır. Bu ağacın varlık nedeni olan tohum, o tohumun yetiştirmiş olduğu ağaç, o tohumdan çıkarak yeni tohumlar oluşturacak kadar büyümüş olan bu ağaç... hepsi Tanrı'nın sonlu kipleri olmaları açısından nedendir, böylece esas neden Tanrı olmuş olur. Tanrı zincirin bütününe kapsadığı için bu zincirde ister geriye ister ileriye gidelim, istersek de zinciri ve sonsuz sayıda zincirleri beraber değerlendirelim, Tanrı yine zorunlu olarak hepsinin nedeni, yani yaratıcısıdır. "Doğa zorunlu olarak kendini kipleşmelerde anlatır ve bu anlamda Doğa tüm kipleşmelerinin ve kiplerinin içkin nedenidir."⁴¹ Uzam yüklemi açısından Tanrı ile Doğanın ya da Evrenin bir ve aynı şey olmalarının sonucu budur. Bu tabloda Tanrı'nın, olan her şeyin yaratıcısı ve nedeni olması zorunludur ve aynı zamanda bu yaratma ve neden olma biçiminin içkin bir yaratma olması da zorunludur.

Burada söylenen her şey düşünce yüklemi altındaki sonlu kipler için de geçerlidir. Nedenselliği çoğunlukla duyuşsal algı ya da cisimler düzeyinde deneyimlediğimiz için daha çok cisimlerin yaratılması ya da cisimler arası nedensellikten bahsettik. İlerideki bölümlerde aslında uzam yüklemindeki tüm nedensellik ağının düşünce yüklemi altında bir eşi olduğunu göreceğiz. Her halükârda, Spinoza için Tanrı içkin yaratıcıdır.

Deleuze içkinlik düşüncesinin tarih boyunca bir suçlama olarak kullanıldığını ifade eder. Spinoza'nın yaşamını göz önüne aldığımızda bu suçlamadan payını fazla fazla aldığını söyleyebiliriz. Peki, sorun nedir, niçin içkinlik savunması

41 A.g.e., s. 25.

suçlanır? Deleuze'ün açıkça formüle ettiği suçlama şöyledir: "Tanrı ile yarattıklarını karıştırıyorsunuz."⁴² Ortada bir karıştırma olduğu pek söylenemez halbuki. Aksine söz konusu olan, gördüğümüz gibi, Tanrı'yı eksiksiz bir şekilde anlamaya çalışmaktır. O zaman sorun aşkın Tanrı fikrinin bir dogma haline getirilmiş olmasıdır. Spinoza'nın hangi felsefi gerekçelerle Tanrı'nın aşkınlığını reddettiğini gördük. Ayrıca gördük ki aşkın bir Tanrı Spinoza'ya göre Tanrı'nın sonsuzluğuna açık olarak aykırıdır.

Özgürlük

Descartes'ın aşkın Tanrı'sının özgür olduğunu düşünüyoruz. Neden? Çünkü istediğini yapabilir. İsterse yaratır isterse yaratmaz ve neyi isterse onu yaratır. Örneğin ben kahverengi saçlıyım ve bunun nedeni, Descartes'a göre, Tanrı'nın beni kahverengi saçlı yaratmayı istemiş olmasıdır. Şimdi Spinoza'nın Tanrı'sı söz konusu olduğunda bu anlamda bir özgürlüğü Tanrı'ya atfedemeyiz. Basit bir örneği düşünelim: bahçedeki ağaç. Doğa bu ağacı yaratmayı seçmiş midir? Soru kendi başına saçma gibi görünüyor çünkü doğadaki yaratma sürecinde düşünüp taşınma, karar verme, isteme gibi arkada yatan ruhsal ya da psişik süreçlerden bahsetmeyiz. Doğada olan her şey doğanın yasalarına göre olmaktadır. Şu böcek, bu çiçek Doğa tarafından seçilmiş değildir, doğadaki her şey koşullara göre belli yasalara uyumlu olarak var olur ya da gerçekleşir. Deprem olduğunda bunun doğal, fiziksel nedenleri vardır, arkasında bir karar yani bir istenç yoktur. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Spinoza'yı anlamaya çalışırken Tanrı'yı insanbiçimci bir şekilde düşünme alışkanlığımızdan ya da

42 Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, çev. ve haz. Ulus Baker, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008, s. 94.

böyle düşünmeye yönelik yüzyılların getirdiği yatkınlıktan kurtulmamız gerekir.

O zaman Spinoza felsefesinde iki soruyu baştan yanıtlamamız gerekiyor: Tanrı özgür müdür? İnsanlar özgür müdür? Bunun için Spinoza'nın özgürlüğü nasıl tanımladığına bakalım: "Salt kendi doğasının zorunluluğu tarafından varolan ve eylemlerinde yalnızca kendisi tarafından belirlenen şeyin 'özgür' olduğu söylenir."⁴³ Bu tanımdan Tanrı'nın özgür olduğu sonucunu çıkartıyoruz çünkü Tanrı tek tözdür, onu kendisinden başka belirleyen bir başka töz yoktur ve olamaz. Spinoza'nın özgür olmamaktan ne anladığına baktığımızda bunu daha iyi anlarız: "Varoluşunda ve eylemlerinde başka bir şey tarafından saptanmış belli bir oranda belirlenen şeyin zorunlu (*necessaria*) ya da zorlanmış (*coacta*) olduğu söylenir."⁴⁴ Böylece Tanrı'nın özgür olduğu ve hiçbir sonlu kipi özgür olamayacağı ortaya çıkar çünkü tüm sonlu kipler Tanrı'ya bağlıdır ve onun tarafından belirlenir. Benim kahverengi saçlı olmamın nedeni Tanrı'dır ama Tanrı bunu seçmemiştir. Bu sonsuz nedensellik zincirinde zorunlu ama doğal bir sonuçtan başka bir şey değildir. İstemek, tasarlamak, seçmek sonlu insan zihinlerinin eylemleridir. Özgürlüğü bu şekilde tanımlasak bile Tanrı'nın sonlu bir kipi özelliklerine sahip olduğunu düşünmek için bir nedenimiz olmayacaktır. Örneğin top zıplıyor diye Doğanın da zıpladığını düşünmeyiz. Tanrı ne bir cisme benzeyebilir ne de bir ruha. Doğa bahçedeki ağacı yeşil yapraklı değil kırmızı yapraklı yaratabilir miydi? Doğa bu konuda seçim yapmış mıdır? Hayır. Bahçedeki ağacın yeşil yapraklı olması bir zorunluluğun sonucudur; ancak kırmızı yapraklı bir ağaç türünün tohumundan kırmızı yapraklı bir ağaç çıkar. Bu da yine doğal bir

43 Spinoza, *Ethica*'dan aktaran Copleston, *Spinoza*, s. 23.

44 *A.g.e.*, s. 23.

zorunluluktur. Benim kahverengi saçlı olmam da zorunlu bir kipleşmeden başka bir şey değildir.

Descartes'ın Tanrı'sı aşkın bir Tanrı olduğundan isterse hiç evren diye bir şey yaratmayabilirdi ya da beni kahverengi saçlı değil sarı saçlı yaratabilirdi. Spinoza'nın Tanrı'sı ise evreni yoktan var eden ruhsal bir töz değil, evrenin sonsuz varoluşunu kapsayan sonsuz tözdür. Descartes'ın Tanrı'sının bir istenci vardır, tıpkı bir insan gibi bir istenci vardır ve istenci olan akıllı bir varlık gibi davranır, oysa Spinoza'nın Tanrı'sı yalnızca kendi doğasının zorunluluğu ile davranır. Buna davranış demek bile bir tür insanbiçimcilik tehlikesi içerir. Spinoza'nın Tanrı'sı davranmaz, o kipleşir, yani sonsuz çeşitlilikte modifiye olur ve bunu sonsuzluk boyunca yapar. Bu yüzden Spinoza “şeylerin doğasında olumsal hiçbir şey yoktur; tersine, tüm şeyler belli bir yolda varolmak ve işlemek için tanrısal doğanın zorunluluğu tarafından belirlenir,” der.⁴⁵

Ne demektir “şeylerin doğasında olumsal hiçbir şey” olmaması? Olumsal (*contingent*) zorunlu olmayan, başka türlü olması olanaklı olan şeylere denir. Örneğin benim kahverengi saçlı olmam örneğini ele alalım. Descartes'a sorsak bunda hiçbir zorunluluk olmadığını söyleyecektir. Sarı saçlı da olabilirdim, ama Tanrı benim kahverengi saçlı olmamı istemiştir ve dolayısıyla benim kahverengi saçlı olmam olumsal bir doğrudur, zorunlu bir doğru değil. Halbuki Spinoza'nın sisteminde benim kahverengi saçlı olmam doğal nedensellik zincirinin zorunluluğunun bir sonucudur. Tanrı kendi doğasının zorunluluğu tarafından belirlendiği için, kipleşirken de bu zorunluluk sürekli işlemektedir. Bu yüzden benim kahverengi saçlı olmam olumsal değildir, başka türlü olamayacak, Tanrı'nın zorunlu kipleşmelerinden biridir. Benim şu ya da bu kararı almam, belirli seçimler yapmam da bu durumun

45 A. a. o., s. 23.

dışında olamaz. Spinoza'da sonlu bir kip olan insan için de özgürlükten bahsetmemiz olanaklı değildir. Çünkü Tanrı tarafından belirlenme durumundan uzam ya da düşünme yüklemi altındaki hiçbir kip muaf değildir.⁴⁶

Tanrı özgürdür.

Tanrı "varoluş ya da eylemlerinde herhangi bir dışsal neden tarafından belirlenmez"

Sonlu şeyler zorunludur

(özgür değildirler).

"Sonlu şeyler ... varoluşları, özellikleri ve eylemleri açısından Tanrı tarafından belirlenmişlerdir"



Russian Museum'daki Spinoza heykeli

46 Tablodaki alıntılar Copleston, *Spinoza*, s. 23.

Ruh ve Beden

Tanrı'nın sonsuz yüklemeleri olarak uzam yüklemi ve düşünce yüklemi altında iki sonsuz sistemden bahsettik. Fakat bunları birbirinden ayrı iki sistemmiş gibi düşünme hatasına düşmemeliyiz. Çünkü birincisi iki yüklem de aynı tözün yüklemeleridir ve ikincisi Tanrı'nın sonsuz sayıda yüklemi vardır ve uzam ve düşünce yüklemeleri benim tarafından bilinebilenleridir. Tanrı sonsuz sayıda yüklemi altında sonsuzca kipleşen, yani sürekli bir modifikasyon içerisinde olan bir varlıktır, ayrı ayrı yüklemlere bölünmüş, parçalardan oluşan bir varlık değildir. Hiçbir yüklemi diğerinden ayrı olarak var olmaz, tüm yüklemeler tek bir bütünün ya da varlığın farklı yönleridirler.

Bu sonsuz sistem tek bir sistemdir: Bir zihinler sistemi ve bir de bedenler sistemi olarak iki sistem yoktur. Ama bir sisteme iki bakış açısından bakılabilir: Düşünce yüklemi altında ya da uzam yüklemi altında düşünülebilir. Uzam yüklemi altındaki her kipe düşünce yüklemi altındaki bir kip karşılık düşer ve bu ikinci kipi Spinoza ide [*idea*] olarak adlandırır. Böylece her uzamlı şey bir ide karşılık düşer... Spinoza'ya göre salt bir düzen vardır, gerçi bizim tarafımızdan iki yolda kavranabiliyor olsa da.⁴⁷

Bu, bir yüklem altında bir kipleşme oluyorsa diğer yüklemeler altında da mutlaka aynı şey olmak zorundadır anlamında gelir. Bir cisimde bir kipleşme olduğunu varsayalım, aynı kipleşmenin düşünce yüklemi altında da olması gerekir. Deleuze Ethika'nın III. kitabına atıf yaparak şöyle der: "... ruhta eylem olan zorunlu olarak bedende de eylemdir; bedende tutku olan zorunlu olarak ruhta da

47 A.g.e., s. 25-26.

tutkudur.”⁴⁸ Çünkü ortada kipleşen tek bir varlık vardır, Tanrı. Bu kipleşme Tanrı’nın her yüklemi altında kendini açığa çıkarır. Daha basit bir biçimde anlamak için kipleşme düzeyinde değil de kiplerin varlığı düzeyinde konuyu ele alalım.

Öncelikle tek bir cismi alalım ve bu benim elimdeki kalem olsun. Kalem algılıyorum, uzam yüklemi altında sonlu bir kip ile karşı karşıyayım. Bu kip var ise bunun düşünce yüklemi altında da bir kip olarak karşılığı var demektir. Peki bu kalemin düşünce yüklemi altındaki karşılığı nedir, yani düşünce yüklemi altında nasıl bir kip olabilir? Çok basit olarak buna kalemin düşüncesi diyelim. Ne demektir kalemin düşüncesi? Kalemin zihinsel karşılığı yani kalemin bir zihinde var olabilecek hali demektir. Bu da daha önce öğrendiğimiz bir felsefi terime denk düşünüyor: kalemin idesi (*idea*). Demek ki her cismin düşünce yüklemi altında bir karşılığı, bir eşi olduğunu söylüyor Spinoza. Bu kalem bir cisim, bu kalemin idesi bir düşünce; bu kağıt bir cisim, bu kağıdın idesi ise onun karşılığı olan düşünce. Örneğin şu anda ben sonlu bir bedene sahibim diyorum, bu beden bir cisimdir, yani Tanrı’nın uzam yüklemi altındaki sonlu bir kipidir. Benim bednim şu anda var ise, bu kipin düşünce yüklemi altında da bir karşılığı olmalıdır. O zaman bu karşılık benim bedenimin idesidir. İşte biz insanlar bu karşılığa salt ide demekle yetinmemiş ruh, zihin ya da anlık demişiz. Cisim olarak kalemle kalemin idesi arasındaki bağ ne ise bedenle insan ruhu arasındaki bağ da odur, bu bağ mutlak karşılıklıdır, koşutluk, yani paralelliktir. Cisimle ide, bedenle ruh arasındaki ilişki Spinoza’nın Tanrı kavramından çıkardığı sonuçlara bağlıdır. Tek bir kipleşme Tanrı’nın bütün yüklemeleri altında kendini

48 Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2005, s. 25.

ortaya çıkarır ya da, başka bir şekilde söylersek, istisnasız her yüklemde açılır. Bir yüklem altında ne oluyorsa, diğer yüklemeler altında da o oluyordur, onları birbirinden ayıran gerçekte hiçbir şey yoktur, yalnızca farklı yüklemeler altındaki bir dışavurumdurlar. Bir benzetme ile anlatmaya çalışayım. Bir ve aynı cümlelerin sonsuz farklı dilde aynı anda telaffuz edildiğini, ifade edildiğini düşünelim. Tanrı'nın yüklemelerini bu diller gibi düşünelim, aynı anda aynı cümle söylenmektedir, fakat hepsi ayrı bir dilde, hatta sonsuz sayıda farklı dilde ifade edilmektedir. Bir kipleşme bu cümleye benzetilirse, biri uzam yüklemi altında söylenirken diğer düşünce yüklemi altında söylenmektedir, böylece ortada tek bir ifade vardır, tek bir anlam, ama sonsuz sayıda dilde ifadesi vardır. "Doğayı" diyor Spinoza, "ister uzam yüklemi altında ister düşünce yüklemi altında düşünelim, bir ve aynı düzeni ve bir ve aynı nedenler bağıntısını bulacağız: Yani her durumda aynı şey ortaya çıkacaktır."⁴⁹ Biraz önce oluşturduğumuz tabloyu böylece sonlu kiplerle şu şekilde tamamlayabiliriz:

TANRI/DOĞA/TÖZ		
	UZAM yüklemi	DÜŞÜNCE yüklemi
Tanrı'nın dolaysız sonsuz ve bengi kipleri	DEVİM VE DİNGİNLİK Devim ve dinginlik temel uzam kipidir. Uzamlı bir şey ya devim ya da dinginlik halindedir. Evrenin bütününde devim ve dinginlik oranı sabittir.	SONSUZ ANLIK Düşünce yüklemine temel kipi anlamadır. Düşünen bir varlık anlama halindedir. Anlamak ide oluşturmak demektir. Sonsuz anlık varolan her şeyin idesine yani sonsuz sayıda ideye sahip anlıktır.

49 Copleston, *Spinoza*, s. 26.

Tanrı'nın dolaylı sonsuz ve bengi kip- leri	CİSİMLER SİSTEMİ Evreni oluşturan sonsuz sayıda cisim var. Kimisi devinen kimisi devinmeyen bu cisimler sürekli bir değişim içinde. Tüm bu cisimleri bir arada tek bir sistemin parçası olarak düşünüyoruz. Devim ve dingililik oranını hiç kaybetmeyen bu sistem sonsuzdur ve dolayısıyla ölümsüzdür.	ANLIKLAR SİSTEMİ Spinoza bu alanı açıkça belirtmemiş. Copleston cisimler sisteminin bir karşıeşi olarak anlıklar sistemini düşünebileceğimizi belirtiyor. Sonlu cisimler sonsuzluğuna eş bir sonlu anlıklar ve ideler sistemi olduğunu söyleyebiliriz.
Tanrı'nın sonlu kip- leri	TEK BİR BEDEN/CİSİM Örneğin, Albert Einstein'ın bedeni Notre-Dame Katedrali	TEK BİR ZİHİN/İDE Örneğin, Einstein'ın bedeninin idesi - Einstein'ın zihni/ruhu (insanlarda bedenlerin idesine ruh adını vermişiz.) Notre-Dame Katedrali idesi

Şimdi biraz Descartes'ın ruh ile beden arasındaki ilişki üzerine düşüncelerini hatırlayalım. Ruh ve beden Descartes'ta iki farklı töz olarak ele alınmıştı. Bu düalist ontoloji iki farklı tözün aralarındaki etkileşime ilişkin çözümü zor sorunlar yaratmıştı. Spinoza'da ise iki farklı tözden bahsedemeyeceğimizi biliyoruz, yani felsefe tarihçilerinin nitelemesiyle Spinoza bir monisttir. Monizm ya da tekçilik evreni oluşturan temel varlık, temel töz olarak tek bir tür töz kabul eden anlayışa verilen addır. Spinoza hem töz türü açısından hem de bu tür tözden yalnızca bir tane olduğunu kabul etmesi açısından monisttir. Ama yine de bu tek töz sonsuz farklı yükleme sahiptir. Ruh ve beden bu tek tözün, yani

Tanrı'nın, iki farklı yüklemine aittirler. Bu yüzden de ruh ile bedeni apayrı şeyler olarak deneyimliyoruz, böyle olması da gerekiyor, çünkü uzam yüklemi ile düşünce yüklemine ortak noktası yok. Ancak bu ayrılığı temel alarak ruh ve bedeni birbirinden ayrı var olabilecek şeyler olarak düşünmek gibi bir hata yapıyoruz. Spinoza'nın sisteminde ruh ve beden aslında aynı şeydir, farkı yaratan değerlendirmemizin hangi yükleme göre yapıldığıdır. Ramond, *Spinoza Sözlüğü*'nde "Ruh" maddesinde şöyle diyor:

"Ruhu" inceleyen *Etika*'nın ikinci bölümü, şaşırtıcı bir şekilde bedenin tanımı ile başlar (II tan. I) ve ruhun tanımını bulundurmaz. Metnin devamı bu paradoksun nedenini ortaya koyar: Ruh yavaş yavaş "bedenin fikri" olarak tanımlanmaktadır (II 13). Burada ruha ve dolayısıyla klasik ruh ile bedenin birliği sorununa dair yeni ve orijinal bir anlayış söz konusudur. Ruh artık bedenin parçaları arasında bir bağ sağlamaz, bedenin efendisi (ya da kölesi) de değildir: Onun fikridir, yani uzam düzleminde beden neyse, düşünce düzleminde onun birebir eşdeğeridir (II 21).⁵⁰

İde (*idea*) Türkçe kaynaklarda ve Spinoza'nın Türkçe çevirilerinde bazen, yukarıda olduğu gibi, 'fikir' olarak karşılanmaktadır ya da çevrilmektedir. Sonradan yapılabilecek Spinoza okumalarında bu karşılığı da bilmek faydalı olacaktır, ama ben kitap boyunca ide olarak kullanmayı sürdüreceğim. Yukarıda söylendiği gibi Spinoza'nın sunmuş olduğu beden ile ruhun bu şekilde tek bir şeyin iki yüzü ya da yönü olarak ele alınması felsefe tarihinin en orijinal anlayışlarından biridir. Soracağımız pek çok soruya tek adımda çözüm bulmamızı ya da rasyonel bir açıklama getirmemizi sağlayacak bir düşüncedir bu.

50 Ramond, *Spinoza Sözlüğü*, s. 96.

Ruh ve beden arasındaki etkileşimin nasıl gerçekleştiği sorununun Kartezyen bir sorun olduğunu söylemiştik. Sorunun kaynağı düalizm, yani hiçbir ortak noktası olmayan iki farklı tözün kabul edilmesi idi. Yemek yaparken elimi kestiğimde nasıl oluyor da acı hissi ruhumda belirliyor? Ruhumun kapısı penceresi olmadığına göre, bedenim yani uzamlı bir şey nasıl oluyor da uzamsız bir şey olan ruhumu etkiliyor? Spinoza'ya göre bu soruya vermemiz gereken ilk yanıt şudur: ortada böyle bir etkileşim yok. Dolayısıyla Spinoza'ya göre bu soru başlı başına yanlış bir soru. Çünkü esasen var olan tek bir şey var (töz), bunun bir uzam yüklemi altında karşılığı (elimin kesilmesi) bir de düşünce yüklemi altında karşılığı (elimin kesilmesinin idesi) var. Nasıl ki bedenimin idesine ruh ya da zihin adını vermişiz, ruhta oluşan bazı idelere de başka isimler vermişiz. Elimin kesilmesinin idesine acı demişiz. Acı adıyla nitelediğimiz pek çok başka ide de vardır. "Spinoza böylece," diyor Copleston, "Kartezyenlerin kafasını öylesine karıştırmış olan bu sorundan bütünüyle kaçınmaktadır. Ve bundan anlığı bedene ya da bedeni anlığa indirgeyerek değil, bunların yalnızca bir şeyin iki yanı olduklarını ileri sürerek kaçınıyordu."⁵¹ Demek ki Spinoza ruh ile beden arasında bir hiyerarşi kurmayacak ve kurulmasına da karşı olacaktır. Deleuze'ün ifadesiyle, "Spinoza'nın en önemli kuramsal tezlerinden biri *paralelizm* adıyla bilinir: Paralelizm, zihin ve beden arasında her türlü gerçek nedensellik ilişkisini reddettiği gibi, birinin diğerine üstünlüğüne de izin vermez."⁵² Ruh ve beden Tanrı'nın sonlu kipleri olduğu için aralarında bozulması olanaksız bir paralellik ya da koşutluk vardır. Farklı yüklemeler arasında nedensellik ilişkisi kurulmaz. Böyle bir ilişki ancak tek bir

51 Copleston, *Spinoza*, s. 26.

52 Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s. 25.

yüklem altında olanaklıdır. Bıçak elimi keser, yani uzam-
lı bir şey uzamlı başka bir şey üzerinde etkide bulunabilir.
Aynı şekilde ideler arasında bir nedensellik bağı düşünebili-
riz, bunu her ne kadar duyu deneyimi gibi gözlem ve deney
biçiminde dökemesek de.

Bahsedilen paralellik Spinoza'nın ruh teorisini daha da
ilginç bir sonuca götürür. Biliyoruz ki beden yalın bir cisim
değildir, birçok farklı cismin birleşimidir. Örneğin kalp akci-
ğerlerden farklı ve ayrı bir bireysel cisimdir. Bu yüzden bed-
enin yalın değil bileşik olduğu söylenir. Bu da demek oluyor
ki her bireysel cisme bir ide karşılık düştüğüne göre bedeni
oluşturan birbirinden farklı cisimsel birliklerin de düşünce
yüklemi altında bir karşılığı olmalı. Spinoza'ya kadar ruhun
yalın bir şey olduğu filozofların çoğunluğunun kabul ettiği
bir düşünceydi, fakat Spinoza bedenin idesi olan ruhun be-
deni oluşturan parçaların idelerin bir bileşimi olduğu sonu-
cuna varır. Bu da ruhu yalın, yani parçaları olmayan bir şey
olmaktan çıkarır ve çok sayıda idenin içerildiği bileşik bir ide
haline getirir: "İnsan anlığının biçimsel varlığını oluşturan
ide yalın değil ama birçok idenin bir bileşiğidir."⁵³ Uzam yük-
lemiyle düşünce yüklemine koşutluğunun, başka bir deyişle
Spinoza'nın paralelizmi olarak adlandırılan düşüncenin,
zorunlu bir sonucudur bu. Bedenim, örneğin kalp, beyin,
el gibi pek çok parçadan oluşmuş bir birliktir. Her bir parça
kendi başına bir cisim gibi düşünülürse bunlara karşılık dü-
şen idelerin de olması gerekir. Bu da sırasıyla kalbimin idesi,
beynimin idesi ve elimin idesi olacaktır. Ancak nasıl kalbim
ancak bedenimin birliği içinde kalbim olarak var olabiliyor-
sa, kalbimin idesi de ruhum dediğim birliğin için var olabi-
liyordur. Böylece ruhum dediğim şey oldukça karmaşık bir
ideler bütünüdür.

53 Spinoza, *Ethica*'dan aktaran Copleston, *Spinoza*, s. 27.

Uzam Yükleme

İnsan kalbi + insan beyni + insan eli + ... = İnsan bedeni

Düşünce Yükleme

kalbin idesi + beynin idesi + elin idesi + ... = İnsan bedeninin idesi (İnsan anlığı/zihni/ruhu)

Nasıl ki insan bedeni üst düzey karmaşıklıkta bir organik cisimse, ruh da aynı karmaşıklık düzeyinde bir idedir. Ayrıca biliyoruz ki organizma olarak adlandırdığımız cisimler canlılık taşır, yani değişir, dönüşür, hareket eder, zayıflar, güçlenir, yavaşlar ya da hızlanır; ruh da buna koşut bir etkinlikler zincirine sahip bir idedir. Sandalye bir organizma değildir, canlı değildir, salt bir cisimdir, ona karşılık düşen ide de bu nedenle pasif ve sabit olarak kabul edilir. Bu yüzden sandalyenin idesinden sandalyenin ruhu olarak bahsetmeyiz, o ideye ayrı bir isim takma gereksinimi duymamış olmamızın nedeni budur. Ama insan bedeninin idesine karmaşıklık düzeyi ve izleyebildiğimiz gelişimi ve değişimi dolayısıyla ruh adını vermiştiz. Ramond yüklem terimini açıklarken şöyle ifade ediyor:

Ve böylelikle, Tanrı gibi, her tekil şey de örneğin her birimiz, kendini, bizim aralarında yalnızca ikisini bildiğimiz bir düzlemler sonsuzluğunda aynı anda var olurken bulur: Tek ve aynı olan bir tekil şey kendini aynı anda düşünce (ruh), uzam (beden) ... ve bunlardan başka sonsuz sayıda biçim altında ifade eder.⁵⁴

Ruh ile beden, ide ile cisim ya da Tanrı'nın düşünce yüklemi ile uzam yüklemi dediğimizde birbirlerinden apayrı varoluşlardan bahsetmiyoruz. Dikkat edilmesi gereken hep tek ve aynı şeye, tek bir varlığa ilişkin konuşuyor olduğumuzu bilmek. Ruh ve beden dediğimde iki şeyden bahsetmiyorum, Tanrı'nın sonlu bir kipinin farklı yüklemeler altındaki ifadesin-

54 Ramond, *Spinoza Sözlüğü*, s. 123.

den bahsediyorum. Doğa ve sonsuz anlık dediğimde iki ayrı şeyden değil, tekil bir varlığın, tözün, zaten tek olan tözün iki farklı yüklem altındaki ifadesinden, dışavurumundan, kendini gösterme, kendini açma biçiminden bahsediyorum.

İdeleri Nasıl Edinirim ya da Nasıl Algılarım?

Ruh ve bedenin etkileşimi sorunu aynı zamanda zihnin nasıl olup da ideleri aldığı sorundur. Bir ide ruha nasıl iletilir? Sorunu bu şekilde ifade ettiğimizde aslında hâlâ Kartezyen bir terminoloji kullanıyoruz. Spinoza'ya göre ruh ve beden arasında iletim ya da etkileşim gibi bir şeyden bahsedemeyiz. Tek bir kipleşme meydana gelir, onun farklı yüklemeler altında farklı dışavurumları olur. "Buna göre," diye açıklıyor Copleston, "insan bedeni dışsal bir cisim tarafından etkilendiği zaman, insan bedenindeki kipleşmenin idesi aynı zamanda dışsal cismin bir idesidir."⁵⁵

Görme duyusu ile ilgili bir örnekle başlayalım. Sandalye görüyorum dediğim zaman tam olarak ne oluyor? Bunu öncelikle tamamen fiziksel terimlerle açıklamalıyız. Bulduğum ortamdaki ışığın görmemi sağladığını biliyorum. Işık dalgaları sandalyeye çarpıyor, kırılıyor ve oradan gözüme çarpıyor, yani gözümde, bedenimin bir parçasında bir değişiklik oluyor. Fiziksel olarak tespit edebildiğimiz bir değişiklikten bahsediyoruz: gözümün retina tabakasında bir imge oluşur, biraz önce retina tabakamda böyle bir imge yokken, şimdi bu imge vardır, bu da bedenimdeki değişikliktir. İşte bu bedenimde gerçekleşmiş bir kipleşmedir, yani bedenimin bir parçası, değişmiş, modifiye olmuştur. Şimdi Kartezyenler olsa bu imgenin nasıl olup da ruha geçtiğini düşünürlerken, Spinoza'da hiç bunu düşünmemize gerek yok. Bedende

55 Copleston, *Spinoza*, s. 27.

gerçekleşen değişikliğin ruhta bir karşılığı zorunlu olarak olmalıdır zaten. İşte bu karşılık, bu eş, sandalyenin idesidir. Bedende ne oluyorsa (retinamdaki imge) ruhta da o oluyor (sandalyenin idesi). Gözlerimin doğuştan görmüyor olduğunu düşünelim. Bu durumda benim gözlerimi ne ışık ne cisimler hiçbir şekilde etkileyemiyor olacaktır, çünkü gözlerim tam olarak çalışmamaktadır, alıcılığı yoktur. Bu yüzden de göremem, yani retinamda bir imge oluşmaz, gözümde bir değişiklik, bir kipleşme olmaz, böylece sandalye idesini görsel olarak edinmem olanaksızdır.

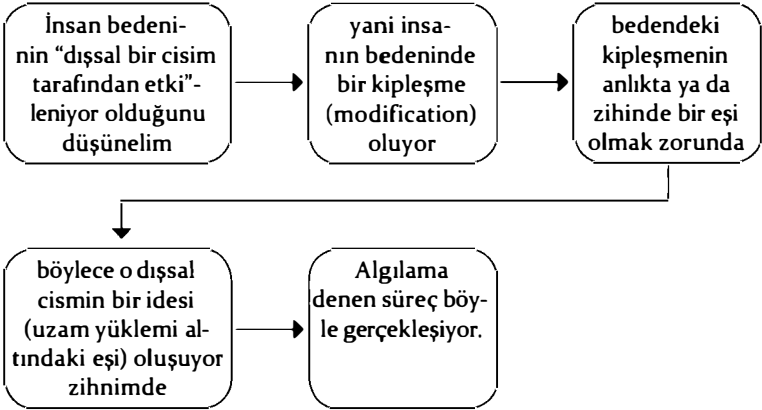
Peki, gözleri görmeyen bir insan sandalye idesini edinebilir mi? Görsel bir ide edinemez, ama dokunma duyusuyla edinebilir. Bir diğer örnek olarak dokunma duyusunu inceleyelim. Sandalyeye dokunduğumda bedenimde bir değişiklik olur. Elimdeki hücreler ile sandalyenin yüzeyi temas eder, bu temas bu hücrelere bağlı sinir uçlarında etki yaratır ve bu etki birbirine bağlı tüm sinirler tarafından beyne iletilir. Sandalyeye dokunup, yüzeyinde elimi gezdirmem demek, o halde, bedensel bir kipleşme yaşamam, modifiye olmam demek. Bu modifikasyonun karşılığı sandalye idesidir. Görmüyor, yalnızca dokunarak ideyi ediniyorsam, bu ide görsel değil, tümüyle dokunma duyusundan alınan verilere uyumlu bir ide olacaktır, çünkü onun eşidir, kopyasıdır. Dokunma duyusuyla edindiğim sandalye idesinin rengi yoktur, bu idede renk barınmaz ama sertliği, yumuşaklığı, pürüzsüz ya da pürüzlü oluşu, sıcaklığı ya da soğukluğu ve bir şekli vardır. Gördüğümüz gibi ruhtan bedene bedenden ruha iletilen hiçbir şey yoktur. Bedende olan ruhta, ruhta olan bedende olmaktadır. İşitme, duyma ve tatma, yani tüm duyumlarım için de aynı durum geçerlidir.

İdeleri nasıl edinirim sorusunu yanıtlarken cisimsel şeylerden örnekler verdik ama genellikle ruha atfedilen

duygular söz konusu olduğunda da açıklamamız değişmez. Aşkın ruhsal bir duygu durumu olduğunu düşünürüz. Spinoza'nın sisteminde ise salt ruhsal bir durum olamaz, aynen salt bedensel bir durum olamayacağı gibi. Ortada aşk gibi bir duygu varsa bedensel düzeyde bir eşi olması zorunludur. Âşık olduğumuzda ne olur? Kalp atışlarımız hızlanır, kan akışımız artar, karnımızda kelebekler uçuşuyor hissi aslında iç organlarımızın bile çalışmasında bir değişiklik olduğunu gösterir. Bir kez sınıfta aşkın karşılığı olabilecek fiziksel durumların neler olabileceğini sorduğumda bir öğrencimin arkadaşının kulağına eğilip şöyle dediğine tanık oldum: "yanıyorum, yanıyorum!" Tüm sınıf gülmemize yol açan bu yanıt gayet doğrudur. Kalp atışındaki, kan akışındaki hızlanma sonucu vücut biraz daha fazla enerji üretir. 'Aşkından yanıp kül olmak' ifadesinin temelinde bu fiziksel karşılık olduğu söylenebilir. Bu örnekte aşkın etkisinden bahsediyormuşuz gibi görünüyor ama öyle değil, çünkü ortada etkileşim yok. Aslında bu sadece olan tek bir şeyin farklı yönleridir, yani ikisi aynı şeydir. Aşka, sandalye idesine, elimdeki acıya uzam yüklemi açısından ya da düşünce yüklemi açısından bakabilirim; farklı yönlerden baktığım için bana iki farklı şey görüyormuşum gibi gelir, halbuki bu tek bir kipleşmedir. Aşağıdaki tabloyu dikkatle incelersek algılama sürecinin Spinoza'da nasıl açıklandığını özet olarak görebiliriz.⁵⁶

Bir sandalye algılıyorum, peki bu sandalye var mıdır, Spinoza'nın sisteminde böyle bir kuşku ortaya çıkar mı? Neye var neye yok dediğim algılamanın yukarıda anlattığımız biçimine göre belirlenir. Sandalyeyi görüyorum ve bu sandalye var diyorum, çünkü bedenimin üzerindeki etkisi o an devam ediyor. Bedenim cisimden fiziksel olarak etkilendiği sürece o cismin gerçekten var olduğunu söylüyorum. Algılamak, o

halde, bedenın cısmıden etkılenmesınden başka bır şey değildir. İde ruha geçmez ya da iletılmaz; daha doğrusu böyle bır iletım süreci hiç yoktur. İde bedensel etkilenmenin düşünce yüklemi altındaki karşılığı, eşidir.



Anımsama ve Bellek

Şimdiye dek zihnin bir depo gibi olduğu ve ideleri ko-
ruduğu düşünülüyordu. Bu depodan herhangi bir ideyi alıp
yeniden düşünme işine de anımsama denmişti. Spinoza'nın
ruh teorisinde anımsamayı açıklamak ilk başta zor gibi gö-
rünüyor. Çünkü cisim bedenimi etkilemeyi bıraktığında ide-
nin de kaybolması gerek gibi geliyor. Ama Spinoza cisimlerin
beden üzerinde yaptığı etki üzerine düşünürsek anımsamayı
açıklamanın olanaklı olduğunu gösteriyor. Cismin bedenim
üzerinde yarattığı etki bizzat algılama anıyla ya da doğrudan
algıladığım süreyle sınırlı değil. Daha önce vermiş olduğum
elimini kesilmesi örneğini düşünelim. Yemek yaparken elimi
kestim, parmağımda bir kesik oluştu, bu bir kipleşmedir.
Yani bedenimde bir değişiklik gerçekleşti; örneğin parma-
ğımın kesilen yerindeki bazı hücreler öldü, vücudum kan
kaybetti... Bedenimdeki kipleşmeyi bu örnekte gözlerimle

de rahatça görebiliyorum. Bu bedensel değişikliğin düşünce yüklemi altındaki yani ruhtaki karşılığı ise canımın acıması oldu, yani parmağımın kesilmesinin idesi. Peki bedenimdeki kipleşme o an ya da o dakika oldu bitti mi? Hayır. Önce parmağымda oluşan yara kabuk bağladı ve bu yaranın kabuğu diyelim ki on beş gün boyunca varlığını sürdürdü. Yani bedenimdeki kipleşme ya da modifikasyon sona ermedi, ortadan kaybolmadı, hâlâ devam ediyor. İşte bu kipleşme tamamen kaybolmadığı, yok olmadığı sürece ben o acıyı anımsayabiliyorum. Anımsama o halde yine bedenle koşut. Ama ben elimi kestiğimi ve parmağımın acısını yıllar sonra da anımsayabiliyorum. Bu nasıl oluyor? Ancak ve ancak bedenimdeki kipleşme sürüyorsa bu mümkün. Peki ama ne yara izi ne de başka bir iz kalmamışken nasıl sürebiliyor bu kipleşme? Bir kez o parmağımındaki hücrelerin dizilişi sırası bozuldu, sayısı değişti ve orada iyileştikten sonra yeni hücreler oluştu; yani yeni, sonuçta değişmiş bir parmağım oldu. Gözlerimle göremesem de bedenimdeki kipleşme çok uzun süre korunabilir, bu da benim anımsamayı sürdürmemi sağlayacaktır.

Diğer yandan insan algısı oldukça karışıktır. Çoğunlukla bedenimin üzerinde aynı anda etkide bulunan birden fazla cisim bulunur. Yalnızca görme duyusunu ele aldığımızda görüş alanımda bulunan, böylece bedenimin üzerinde bir etki yaratan cisimlerin sayısı bile oldukça çoktur. Algım birine yoğunlaşabilir, genellikle de böyle olur ama yine de diğer cisimlerin oluşturduğu bir fonda algılamayı sürdürürüm, yani onları da bir düzeyde algılamaktayım. Dolayısıyla bir cismin algısı onunla bileşik, algı alanıma giren başka cisimlerin de algısını içerir. Ayrıca algılarım zaman içerisinde bir sıraya tabidir. Aynı anda algıladıklarımın yanında, ardışık algıladıklarım da vardır. Bedenim, o halde oldukça karmaşık bir başka cisimlerden etkilenme zinciri içerisinde. Bireyliğini

ve duyu yetilerin koruduğu sürece de bu böyle devam eder. “Eğer,” diyor Spinoza, “insan bedeni bir kez aynı zamanda iki ya da daha çok cisimden etkilenmişse, anlık daha sonra bunlardan herhangi birini anımsadığı zaman hemen ötekileri de anımsayacaktır.”⁵⁷ Bir ideyi anımsadığımızda onun önce-
sindeki ve sonrasındaki cisimleri de anımsamamız böylece mümkün olur.

Örneğin belleğime yerleşmiş bir parfüm kokusu düşün-
nelim. Parfüm kokusunu ilk aldığımda bende bedensel bir
kipleşme olur ve karşılığında da zihnimde o kokunun idesi
canlanır. Sonradan parfüm kokusunu anımsadığımda o ko-
kuyu almış olduğum kişiyi, almış olduğum yeri de anımsa-
yabilirim. O kokuyu hangi olaydan önce ya da sonra aldığımı
da hatırlayabilirim... Böylece bir sıralanış olur zihnimde, işte
idelerin bu şekilde anımsama yoluyla sıralanışı bellek dediği-
miz yetinin yaptığı iştir.

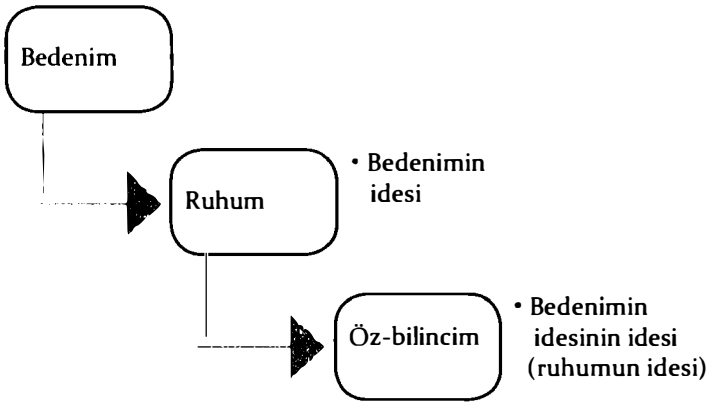
Öz-bilinç

Algı, anımsama ve belleğin Spinoza tarafından bedensel
kipleşmeyle koşut olarak açıklandığını gördük. Ruh ile bedeni
birbirinden ayrı olarak düşünme alışkanlığımıza ve yatkın-
lığımıza oldukça aykırı düşünceler bunlar. Ruhun ya da zih-
nin bedene, bedeninin de ruha tam bir karşılıklılık ilişkisi içi-
nde olduğu düşüncesinin aykırı olduğu bir başka düşünce de
ruhun ölümsüzlüğüdür. Bedenle ruh aslında aynı şeyin farklı
yüzlerinden başka bir şey değilse, bedeninin birliğini kaybet-
mesi, ruhun da birliğini kaybetmesi, başka bir deyişle ölmesi
anlamına gelir. Ölüm gerçeği ve ölümsüzlük arayışı insana
has bir sorundur. Diğer hayvanlar içgüdüsel olarak ölümden
kaçsalar da ölüm üzerine düşünmez ve kaygılanmazlar. İnsan

öleceğinin bilincinde olan, ölüm bilincine sahip olan, yani kendi ölümü üzerine düşünen tek varlıktır. Bu yine yalnızca insanda karşılaştığımız bir özel bilinç biçimi olan öz-bilincin sonucudur. Bilinç (*consciousness*) sözcük kökünden anlaşılabilir gibi bir şeyi bilmek, bir şeyi ayırt etmek, onun farkında olmak demektir. Şu anda mesela karşımda bilgisayar diye bir şey olduğunu biliyorum, bilgisayarı ayırt ediyorum, onun farkındayım ve bunun gibi pek çok şey biliyorum, bu anlamda bir bilince sahibim. Ayrıca bu bilgisayarı bilmekle kalmıyor, bu bilgisayarı bildiğimi de biliyorum, yani bir şeyleri biliyor olduğumun bilincine de sahibim. İşte bu kendi üzerine dönebilen bilme eylemine felsefede öz-bilinç (*self-consciousness*) denir. Öz-bilincim aynı zamanda kendimin bilincidir, ben bilincidir.

Descartes *Meditasyonlar*'da bilinç ile öz-bilinç arasında ayırım yapmamıştı. Bilmek ya da düşünmek ben-bilincinden başka bir şey değildi, düşünmek zorunlu olarak zaten 'ben'i gerektiriyordu. O zaman Descartes için bilinç ile öz-bilincin aynı şey olduğunu söyleyebiliriz. Ruh, düşünen bir şeydir, aynı zamanda bilinçli ve öz-bilinçlidir ona göre. Bunun en önemli sonuçlarından biri Descartes'ın hayvanların ruhunun olduğunu kabul etmemesi olmuştu, çünkü hayvanlar öz-bilinç sahibi değildir, pek çok bilinçli harekette bulunsalar da 'ben'leri yoktur, kendi üzerine dönebilen biçimde düşünmezler. Bu anlamda ruh demek Descartes'a göre zorunlu olarak 'ben yapıyorum', 'ben hissediyorum', 'ben yürüyorum,' dediğimizde olduğu gibi mutlaka kendime dönebilen şey demektir. Spinoza'da ise bilinç ile öz-bilinç ayrımı belirgin olarak yapılmıştır. Öz-bilinç yine düşünce yüklemine aittir, yine bir idedir, fakat ikinci düzey bir idedir, yani idenin idesidir. Hatırlayalım, anlığımı ya da zihnim bedenimin idesi idi, bedenim karmaşıklığı ya da gelişmişliğine eş düzeyde karmaşık

bir ideydi. Öz-bilinç ise işte bu idenin bedenimin idesi olan anlığının idesidir. Ne zaman ruhumu düşünsem bir öz-bilinç edimi yapmış, zaten ide olan bir şeyi zihnimin nesnesi haline getirmiş olurum. Copleston bu durumu şöyle açıklıyor: “‘Bedenin idesi’ olarak anlığın yanısıra ‘anlığın idesi’ de olabilir; çünkü insan kendi anlığının bir idesini oluşturabilir. İnsan öz-bilince sahiptir. ... Tüm öz-bilincin fiziksel bir temeli vardır.”⁵⁸



Bu son derece ilginç bir düşünce, çünkü Descartes hiçbir şekilde bedenle ruhun ortak noktası olamayacağını düşünmüştü, Spinoza ise ruh ve bedeni birbirinin tam bir eşi olan aynı şeyin iki farklı yönü olarak görüyordu. Bu nedenle öz-bilinci tamamen fiziksel bir temele yani bedene karşılık düşen bir şey olarak açıklıyor. Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi beden yoksa ruh da olamaz, öz-bilinç de. Ama hatırlarsanız Descartes ruhunun bedeninden başka bir şey olduğunu ve bedenden bağımsız da varolabileceğini düşünmüştü. Halbuki Spinoza’da düşünce yüklemi altında olan bir şeyin mutlaka uzam yüklemi altında da bir karşılığı olmalı, o halde öz-bilincin karşılığı öncelikle düşünce yüklemindedir,

58 A.g.e., s. 27-28.

bedenin idesinin idesidir yani anlığın idesidir, ama anlık da bedenın idesidir, böylece öz-bilinç bedenle koştur olmak zorundadır. Copleston öz-bilincin fiziksel temeli olduğunu ifade etti biraz önce, fakat cümleyi tam tersi olarak da söylersek yanlış bir şey söylemiş olmayız; yani öz-bilincin, bilincin ve ruhun fiziksel bir temeli vardır ve aynı zamanda bedenın ruhsal, bilince ait bir temeli vardır. Aslında ne ruh ne de beden temeldir, daha ziyade ikisi aynı şeyin farklı yönleridir, bu anlamda birbirilerinden ayrılamazlar, çünkü zaten ayrı değıllerdir. Birbirlerinden ayrı var oluşları da yoktur, çünkü töz değıl kiptirler, varoluşları töze bağımlıdır.

Spinoza'nın sisteminde hayvanların ruhu var mıdır? Aslında soruyu bu şekilde sormamız bile hatalı olur. Çünkü uzam yüklemi altında bir hayvan bedeninden, karmaşık, duyu organları olan bir organizmanın varlığından bahsediyorsak, bunun elbette düşünce yüklemi altında bir karşılığının olacağını da biliriz. İnsan bedeninin idesine ruh adını vermemizin nedenlerinden biri insan bedeninin pek çok eylemde bulunması ve yine pek çok farklı şeyden etkilenmesidir. İnsan bedeni dışarıdan gelen etkilere yanıt verir, çoğu hayvan da bu durumdadır. Hayvanların canının acıdığını ya da mutlu olduklarını, korktuklarını ya da karınlarının acıktığını söyleriz, çünkü bunlara ilişkin bedensel hareketler sergilerler. Bunların karşılığı da elbette düşünce yüklemi altında sırasıyla acı, mutluluk, korku ve acıkma duyguları olacaktır. Bir kalem kırıldığında canının acıdığını düşünmem, ama bir kedinin bir kemiğı kırıldığında canının acıdığını düşünürüm, aynen insanın sahip olduğu gibi bazı duyguları yaşadıklarına dair elimde çok sayıda belirti vardır. Bu anlamda gelişmiş bedenlere sahip hayvan organizmalarına karşılık düşen idelerin de ruh olarak adlandırılmasına sıklıkla rastlarız. Kalemın ruhu demeyiz ama köpeğimin ruhu diyebilirim,

her ne kadar benim öz-bilinçli ruhumla tüm özellikleri benzer olmasa da. Ancak, örneğin, kalemimin idesi, köpeğimin bedeninin idesi ve benim bedenimin idesi en temel düzeyde aynı türden şeylerdir; yani idelerdir. Bu üç ide arasında karmaşıklık düzeyleri, kapsamaları açısından ayrımlar yapabiliyim. Benim bedenimin idesi (ruhum) bu üç örnek arasında en kapsamlısıdır, içeriği en zengin sistemin idesidir, öz-bilinç düzeyine dek yükselebilmesinin nedeni budur. Düşünce yüklemi açısından köpeğim bilinç düzeyinde kalırken kalem ise hiç bilinç ya da duygu düzeyine yükselmeyen çok daha sade bir ide olarak kalır.



Amsterdam'daki Spinoza heykeli

Sonsal Nedensellik

Herhangi bir durum ya da herhangi bir varlık olduğunu ve bu durum ya da varlığın bir nedensellik zinciri sonucu ortaya çıktığını düşünelim. Bu nedensellik zincirinin başladığı bir nokta varsa ve bu başlangıç bir niyet, amaç, arzu ya da istek ise ona sonsal neden (*final cause*) deriz. Sonsal nedenin insanlık tarihinde en çok doğal süreçleri açıklamak için kullanıldığını söyleyebiliriz. Özellikle nedenini bilmediği bir doğa olayı ile karşılaşan insanlar bunu doğaüstü bir gücün işi olarak düşünmüşlerdir. Örneğin şimşek çakması dediğimiz doğal olayın nasıl gerçekleştiğinin bilinmediği zamanlarda bunun insanları cezalandırmak ya da uyarmak için Tanrı'dan, tanrılardan veyahut ruhsal güçlerden gelen bir işaret olduğu düşünülürdü. Böylece şimşek çakması olayı insanların bilincinde sonsal bir nedene dayanarak açıklanmış olurdu. Buna göre şimşek çakmasının nedeni bizi cezalandırmak isteyen bir güçtür, yani olayı başlatan ceza ya da uyarı gibi bir amaç taşıyan bir varlıktır. Şimdi insanların doğal olaylara atfettikleri böyle anlamlara gülüyoruz, çünkü öğrendik ki şimşek ya da benzeri olayların fiziksel bir nedeni, bir açıklaması var. Böyle olayların ya da varlıkların arkasında bir sonsal neden aramak yerine bilimsel bir açıklamanın peşine düşüyoruz. Depremler, şimşekler, fırtınalar, seller ya da yanardağ patlamaları gibi doğa olaylarında bilim sonsal nedenselliğe dayanan düşünme alışkanlığımızı yenmemizi sağladı. Fakat evrenin oluşumu, Dünya'nın varlığı ya da doğanın düzeni gibi konularda genellikle insanlar sonsal nedenselliğe dayanarak düşünme alışkanlıklarını tam olarak aşamadılar. Spinoza'nın metafiziği ise bu sorulara net yanıtlar verir. Spinoza sonsal nedenselliği, yani sonsal nedenlere dayanan açıklamaları reddeder. Tanrı evreni neden yaratmıştır sorusunu ele alalım. Öncelikle biliyoruz ki Spinoza'ya göre Tanrı elbette yaratıcıdır, ama

evren Tanrı'nın dışında olan bir şey değildir ve Tanrı amaçlarla davranan bir varlık değildir. Üstelik cisimsel evren Tanrı'nın sonsuz kipidir, sonsuzdur yani zamanın belli bir anında yoktan var edilmemiştir, hep vardır. Tanrı sonsuz yollarla kipleşmektedir, çünkü o tüm var olanları kapsayan sonsuz tözdür. Tanrı bu dünyayı, yani bir gezegen olarak Dünya'yı acaba hangi amaçla yaratmıştır diye sormak bizi aynı yanıtla götürecektir. Doğanın yıldızları biz insanlar geceleri karanlıkta kalmayalım, izleyelim de canımız sıkılmasın diye yarattığını düşünür müyüz? Hayır. O halde Tanrı'nın meyveleri, ağaçları, dağları, nehirleri vb. bizim için, insan için yarattığını düşünmek için de hiçbir nedenimiz yoktur. Yine bildiğimiz üzere Tanrı, Spinozacı anlamda sonsuz töz olarak Tanrı, evrene aşkın değil içkindir. Tüm kipler Tanrı'nın kipleridir, insan, çimen, ağaç, kuyruklu yıldız ya da galaksi olması farketmez, hepsi Tanrı'nın kipleşmeleridir. Bazen Spinoza'nın Tanrı'sına "Doğa-Tanrı" dendiği olur ama bu aynı şeyi iki farklı adla anmaktan başka bir şey değildir. Bu yüzden metin boyunca hiç bu terimi kullanmadım, kullanılmamasından da yanayım. Onun yerine uzam yükleminden bahsedildiğinde Tanrı yerinde Doğa kullanmak daha iyi bir seçim olur. Doğa elbette bu ağacın, şu insanın, bu dağın yaratıcısıdır ve yine şimşeğin, depremin, yanardağ patlamalarının vd. nedeni bizzat Doğanın kendisidir. Tüm bunlar doğanın kendi yasalarına, doğanın kendi kurallarına uygun olarak gerçekleşir, var olur, böyle de olmayı sonsuzluk boyunca sürdürür.

Tanrı'nın düşünce yüklemi altındaki sonsuz kipini inceleyen buna sonsuz anlık adını vermiştik. Spinoza Tanrı'nın sonsuz anlığından bahseder ama bu onun sonlu bir kip olan insan anlığına benzediği anlamına gelmez. Nasıl evren bir domatese, bir kaleme ya da bir kapıya benzemiyorsa, sonsuz anlık da bir insan anlığına ya da zihnine benzemez. Bir

domates çürüyor diye Tanrı'nın çürüdüğünü, kar eriyor diye Tanrı'nın eridiğini söylemeyiz. Aynı şekilde bir insan zihni ya da insanlar arzuluyor, istiyor, amaçlı davranışlar sergiliyor diye aynısını Tanrı'dan bekleyemeyiz. "Tanrı'nın aklı," diyor Spinoza, "... bizim aklımızdan hem öz hem de varoluş bakımından farklıdır."⁵⁹ Demek ki sonsuz töz, evrene içkin bir Tanrı, dolayısıyla hep var olan bir evren, yani yoktan var edilmemiş bir evren söz konusu. Bu anlamda evrenin yaratılışındaki amacı soramamız olanaklı bile değildir. Ancak sonlu kiplerin yaratılışında bir amaç olup olmadığını sorabiliriz. Fakat bu soru da Tanrı'nın zihninin amaçlı davranışlar sergileyen bir insan zihnine benzeyemeyeceği yanıtıyla karşılaşılır.

Eğer 'anlık' ve 'istenç' terimleri bizim için anlamlı olabilecekleri bir anlamda Tanrı'ya yüklenemiyorlarsa ... o zaman Tanrı'nın dünyayı herhangi bir amaç için yaratmış olduğundan anlamlı bir biçimde söz etmek olanaksızdır. ... Spinoza, Tanrı'dan "tüm şeylerde iyinin geliştirilmesi için" davranıyor olarak söz etmede bir anlam bulunduğunu kabul etmez.⁶⁰

Spinoza'nın felsefesinde Tanrı'yı kavradığımızda ondan alışıldık biçimde konuşmayı sürdürmemiz mümkün olmuyor. Bu yüzden Spinoza felsefede sonsal nedenler üzerine tartışmayı sonlandırmaktan yana bir tavır alıyor. Ona göre Tanrı'yı belli amaçlar uğruna davranan bir varlık olarak tasarlamak ve bunun üstünden felsefe yapmak büyük bir hatadan başka bir şey değil. Copleston'ın açıkça söylediği gibi "bu yolda konuşmak Tanrıyı bir tür üstün-insana çevirmektir."⁶¹ Daha önce bahsettiğimiz gibi bu insanbiçimci bir düşünme türüdür. Bundan kaçınabilmenin yolu neden

59 Spinoza, *Ethica*, s. 66.

60 Copleston, *Spinoza*, s. 30.

61 *A.g.e.*, s. 30.

insanbiçimciliğe yöneldiğimiz anlamaktır. Spinoza, Tanrı insanbiçimci olarak düşünülemez deyip konuyu kapatmak yerine insanların bu tür düşünmeye yönelmelerinin nedenlerini ortaya koymaya çalışıyor.

(İnsanlar) kendi içlerinde ve dışlarında, işlerine yara-
yan pek çok yardımcı araç bulurlar, örneğin, görmek
için gözler, çiğnemek için dişler, beslenmek için bitki
ve hayvanlar, ılık için güneş, balıkları besleyen deniz...
Bu nedenle de, tüm doğal şeyleri kendi yararlarına
yönelik araçlar olarak görürler. Bu araçları öylece bul-
muşlar, kendileri temin etmemişlerdir, bunu bilirler,
bu nedenle de bu araçları, onların kullanımına sunmak
üzere, bir başkasının hazırladığına inanmışlardır. Şey-
leri araçlar olarak görmeye başladıktan sonra, şeylerin
kendi kendilerini yarattığına inanmazlar; kendileri için
ürettikleri araçlara bakarak, doğada insan özgürlüğüne
sahip, onlar için her şeyin icabına bakmış ve her şeyi
onların kullanımına sunmuş bir ya da birkaç hükümdar
olduğuna inanırlar.

Bu hükümdarların mizaçları ile ilgili hiçbir şey duyma-
dıkları için de, kendi mizaçlarına bakıp onlar hakkında
yargıya varırlar. Böylece, vardıkları sonuca göre Tanrılar
her şeyi insanın yararına yönetmekte, bunu da onları
kendilerine bağlamak ve onlar tarafından en yüce şekil-
de onurlandırmak için yaparlar. Bunun sonucunda da,
her biri kendi mizacına bakarak Tanrı'ya tapınmanın
değişik bir yolunu tasarlamıştır, böylece Tanrı bütün
Doğayı onların kör tutkuları ve doymak bilmez obur-
luklarının gereksinimlerine göre yönlendirecektir. Böy-
lece bu önyargı bir batıl inanca dönüşmüş ve kökleri
zihinlerinde derinlere işlemiştir.⁶²

62 Spinoza, *Ethica*'dan (*The Collective Works of Spinoza*) aktaran Nadler, *Spinoza: Bir Yaşam*, s. 331-332.

Ethica'nın zor bir kitap olduğunu söylemiştik, ama yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı gibi, bu zorluklar bir nebze olsun aşılabılır ve bazı noktalarda anlaşılma zorlukları bir kenarda bekletilirse Spinoza'nın anlatım ustalığı ve açıklığının farkına varabiliriz. Sonsal nedenler insanın yanlış düşünme biçiminin bir ürünüdür. Kendi bedeninden doğadaki başka varlıklara kadar hepsini kendine sağladığı yarar ve zarar açısından değerlendirmek pratik anlamda anlamlı olsa da felsefi anlamda temellendirmesi zor bir düşüncedir. Elmanın, buğdayın, akarsuların insan yiyip içebilsin diye yaratıldığını varsayabilmek için bile elimizde somut hiçbir kanıt yoktur. Dünyadaki bazı şeylerin bizim için özel olarak yaratıldığını düşünmek insanı diğer varlıklardan üstün görmenin bir sonucudur aynı zamanda. Benim için yaratılmış, ben özel bir varlığım, diğer varlıklardan farklıyım ve ayrıcalıklıyım düşüncesi insan türünün hayatta kalması için psikolojik bir güç sağlamasını elbette sağlamıştır. Böylece insan doğada diğer türler karşısındaki zayıflığını bir nebze görmezden gelebilmiştir. Bununla beraber kendisinin özel, ayrıcalıklı ve üstün olduğu, kendisine birçok nesnenin özel olarak hazırlanıp sunulmuş olduğu yargısı alta yatan başka bir yargıyı da beraberinde getirmiştir. Bu örtük olarak kabul edilen yargıyı kısaca şöyle ifade edebiliriz: Beni bu ayrıcalıklı biçimde yaratan ve bana kullanabileceğim şeyler sunan varlık benden üstün olmalı, benim sahip olduğum özelliklerin en iyileri en mükemmelleri onda bulunmalı ve ben kendisine tüm bunlar için teşekkür etmeliyim. Spinoza'nın yukarıda hükümdar ya da hükümdarlar dediği işte bu beni diğer yarattıklarından üstün yaratmış olan varlığı adlandırır: bir hükümdar olarak Tanrı, teşekkür etmem ve önünde saygıyla eğilmem, tapınmam gereken Tanrı ya da tanrılar. Bu düşünmenin taşıdığı hata insanların doğayı açıklamaya çalışırken ve nesneleri değerlendirirken ölçüt olarak kendisini

almasıdır. Bu hatayı daha iyi anlayabilmemiz için Spinoza'nın aşağıdaki ifadelerine bakalım:

Bir üçgen konuşabilseydi ve Tanrı'nın üstün bir üçgenliği olduğunu söyleseydi ya da bir daire Tanrı'nın doğasında üstün bir dairesellik olduğunu dile getirseydi, bunu duymak beni hiç şaşırtmazdı. Bu şekilde her biri kendi özniteliklerini Tanrı'ya atfetmiş olur; Tanrı'ya benzediklerini varsayarlar ve diğer her şeyi biçimsiz görürler.⁶³

Elbette insanlar, özellikle tek tanrılı inançların din bilgileri Tanrı'nın üstün bir insan olduğunu söylemezler. Onun bir tür insan olduğu düşüncesine karşılardır hatta. Fakat Tanrı'ya atfettikleri üstün özellikler insani özelliklerdir; onu ister istemez kişiselleştirmişlerdir. Güçlü olmak, bilgili olmak, iyi olmak gibi sahip olunduğunda insana değer ve mutluluk katan özelliklerin sonsuz sınırsız biçimde Tanrı'da olduğunu düşünmek elbette insani özellikleri Tanrı'ya atfetmektir. Aynı şekilde yaratıcılık da insani bir özelliktir. Tanrı'nın yoktan var ettiği düşünülür, insan elbette bunu yapamaz, insan yaratırken elindeki malzemeye sınırlı kalır, bir ev, bir heykel ya da bir bahçe yaratırken var olanları kullanarak yaratır, içinde bulunduğu koşulları dikkate alarak yaratmak zorunda kalır. Bu sınırlılık insanı sıkar, zorlar ve zayıflatır. Tanrı'nın böyle sınırlılıkları olmadan yaratabilme düşüncesi bu yüzden üstün bir özelliği ifade eder insan için. Buna ek olarak, insan sınırlı da olsa yaratırken bir amaca göre davranır. Eve ihtiyacı varsa bir ev yapar, kendisi için besleyici olan bitkileri diker, avlanmak için oklar, mızraklar yapar, ihtiyacı olan bilgileri anlatan kitaplar yazar, estetik duygularını doyurmak için üst düzey sanat eserleri yaratabilir... İnsanın yaratımları insan içindir ve bu gayet pragmatik bir süreçtir,

63 Spinoza'nın mektuplarından aktaran Nadler, *Spinoza: Bir Yaşam*, s. 461.

öyle olması da doğaldır, çünkü insan yaşamını ve türü sürdürmek için aklını ve yaratıcılığını kullanmak zorunda kalmıştır. Uygarlıkların biriktirmiş olduğu bilgiler insana aittir ve insan içindir. Bu bilgi birikimi insanın doğanın karşısında güç kazanmasını sağlamış, hatta yaşadığı alandaki doğayı belli bir ölçüde denetimi altına almasıyla sonuçlanmıştır.

Bu insani yaratım sürecinden insanı soyutlayıp, yani çıkarıp Tanrısal yaratımın da bir amaç için olduğu, insana yararlı olan şeylerde bu amacın ortaya çıktığı, görünür olduğu ve hatta kanıtlandığı iddia edilmektedir. İşte Spinoza bunun üçgenlerin kendi Tanrılarını mükemmel ve üstün bir üçgen olarak düşünmelerinden hiçbir farkı olmadığını söylüyor. Burada elbette Spinoza ironik bir benzetme kullanıyor. Üçgenlerin üçgen Tanrı'sı düşüncesi bizi güldürüyor, sanki bir karikatür görmüş, bir fıkra dinlemiştiklerine gülüyoruz. Peki Tanrı'nın insanın sahip olduğu iyi özellikleri en yüksek biçimde taşıdığı düşüncesi neden bizi güldürmüyor? Güldürmediği gibi, tam aksine, bu düşünceye karşı çıkmak Tanrı'ya ya da dine ya da bir inanç sistemine hakaret olarak algılanıyor. Spinoza'nın vurguladığı noktayı hatırlayalım: Ya Tanrı'nın sonsuz olduğunu söylemekten vazgeçeceğiz ya da eğer Tanrı'nın sonsuzluğunu kabul ediyorsak onun doğasını doğru anlayacağız. Sonsuz Töz sonlu bir kipe hiçbir biçimde benzemez. Domatese, kaleme, çiçeğe ya da taşa benzemiyor olduğu gibi insanın ruhuna da benzemez. Sonsuz töz olarak "Tanrı'dan yaratmayı 'seçiyor' olarak ya da yaratışta bir amaç taşıyor olarak söz etmek doğru değildir."⁶⁴ Ayrıca Tanrı'yı böyle düşünmenin getireceği başka bir sıkıntı daha vardır.

Doğada insana yararlı pek çok şey vardır, doğru, ama bunun yanında insana zararlı pek çok şey de vardır. Doğal afetler, zehirli bitkiler, aşırı sıcak ya da soğuk iklim koşulları örnek

64 Copleston, *Spinoza*, s. 30.

olarak verilebilir. Eğer insan için yararlı şeylerin sorumluluğunu Tanrı'ya veriyorsak, insan için zararlı olanlardan da aynı şekilde Tanrı sorumlu olmalıdır. Örneğin bir depremde ya da yıllar süren bir kuraklıkta Tanrı'nın bilerek, bir amaçla insanın zararına olacak bir durum yarattığını kabul etmek zorunda kalırız. "Doğada," diye açıklıyor Copleston, "depremler ya da hastalıklar gibi tersliklerle karşılaştıkları zaman, bunları tanrısal öfke ve hoşnutsuzluğa yüklerler. Eğer onlara bu tersliklerin dindar olmayanlar ve kötüler gibi dindarları ve iyileri de etkilediği söylenecek olursa, Tanrı'nın anlaşılmaz yargıları üzerine konuşurlar."⁶⁵ Varsayalım ki deprem Tanrı tarafından bir ceza olarak gerçekleştiriliyor, fakat bir cezanın haklı olabilmesi için yalnızca cezalandırılacak insanları etkilemesi gerekir. Halbuki depremlerde bebekler de ölür. Tanrı'nın bir bebeği cezalandırması düşünülebilir bir şey değildir ve bunun hiçbir mantıklı açıklaması olamaz. Bu karşı çıkışa sıkça Tanrı en iyisini bilir ya da Tanrı'nın her yaptığını tüm ayrıntılarıyla anlamamız mümkün değildir diye bir yanıt verilir. Bu da aslında sorudan kaçmaktan başka bir şey değildir. Doğal afetlerin ve salgın hastalıkların nedenleriyle ilgili bundan üç dört yüzyıl önceye kıyasla oldukça fazla sayıda bilimsel bilgi edindik. İnsanlar bir doğal olayın nedenini öğrendiklerinde artık bunu Tanrı'nın kızgınlığının belirtisi olarak düşünme alışkanlıklarından da vazgeçebiliyorlar. Bu yüzden, Copleston'un ifadeleriyle diyebiliriz ki "sonsal nedenlere inanmak yalnızca bilgisizliğin sonucudur."⁶⁶ Doğal süreçler hakkında bilgimiz arttıkça bize yararlı ve zararlı şeylerin kaynağını Tanrı olarak görmekten ve sonsal nedenlere göre açıklamalara başvurmaktan uzaklaşacağız. Böylece Tanrı'yı olmadığı bir şey olarak düşünmek gibi bir hatadan da kaçınacağız.

65 A.g.e., s. 30-31.

66 A.g.e., s. 31.

Tanrı'yı sonsal neden yaparak onu yücelttiğimizi sanmaktan da vazgeçmemiz gerekir, çünkü zaten Tanrı her şeyin içkin nedendir. Olan her şey Tanrı'dandır düşüncesi belki yankısını en çok Spinoza'da bulur. Fakat sonsuz töz olarak Tanrı insanların bir hükümdar olarak görmek istedikleri Tanrı'ya benzediği içindir ki bunu kabul etmek onlara zor gelir. Halbuki Spinoza'nın Tanrı'sının ne hükmetmek ne de bir hükümdar ya da kral gibi tapılmak gibi bir derdi yoktur. Tanrı'nın bir derdi yoktur, isteği yoktur, planı ya da arzusu yoktur. Bunlar insani duygulardır ve Tanrı'ya atfedilmesi yanlıştır. "Doğanın," diyor Spinoza, "göz önünde tutulacak saptanmış hiçbir amacı yoktur ve tüm sonsal nedenler yalnızca insanların uydurmalarıdır."67 Peki niçin uyduruyoruz? Çünkü bir açıklamaya ihtiyacımız var. İnsan bilmiyorum demektense kötü ve yanlış bir açıklamaya sarılmayı daha güvenli bulan bir varlık. Daha doğrusu açıklamanın olmadığı bir durumdan rahatsız oluyor. En önemlisi insan kendi başına gelen kötülüklerin hem bir açıklaması olmasını hem de bir telafisi olmasını istiyor. Bir doğal afette ölen suçsuz insanların aslında doğaüstü bir güç tarafından korunduğunu ve bu dünyada kaybettiklerinin başka bir dünyada telafi edileceği düşüncesini rahatlatıcı buluyorlar. Doğadaki korumasızlığımızı ve zayıflığımızı düşüncelerimizle ve inançlarımızla yenmeye çalışmamız felsefenin ve dinin ortak noktasıdır. Yaşamımızı sürdürmek için varoluşumuzun kırılganlığıyla hesaplaşmamız gerekiyor, çünkü kırılganlığımızın ve sonluluğumuzun farkındayız. Felsefe de din de ölümle bir hesaplaşmadır. Peki Spinoza bize bu konuda ne söyleyebilir?

Eğer tüm şeyler zorunlu olarak tanrısal doğadan çıkıyorlarsa dünyadaki eksiklik ve kötülükleri açıklamak olanaksızdır diye karşı çıkmak yararsızdır. Hiçbir

67 Spinoza, *Ethica*'dan aktaran Copleston, *Spinoza*, s. 27.

açıklama gerekli değildir. Çünkü insanların “eksiklikler” ve “kötülükler” dedikleri şeyler ancak insan bakış açısından böyledirler. Bir deprem insan yaşamını ve mülkiyetini tehlikeye düşürür ve böylece onu bir “kötülük” diye düşünürüz; ama o yalnızca bizimle ilişki içinde ve bizim bakış açımızdan bir kötülüktür, kendinde değil. Öyleyse, dünyanın insanın rahatlığı için yapılmış olduğunu düşünmek için bir nedenimiz olmadıkça, etker nedensellik terimleri dışında hiçbir açıklama gerekli değildir ve Spinoza dünyayı insanın rahatlığı için yapılmış olarak düşünmemiz için hiçbir neden olmadığına inanıyordu.⁶⁸

Doğal afetler, salgın hastalıklar başka bir şey ile ilişkilendirilmeksizin düşünüldüğünde, kendi başlarına kötü değillerdir. Bunlar doğanın kendi işleyişinin yasalarına göre olup biter. Deprem yer kabuğunun hareketlerinden, fırtına atmosfer tabakasındaki farklı basınç alanlarındaki büyük hava kütlelerinin hızlı hareketinden kaynaklanır, yanardağ patlamaları dünyanın çekirdeğinde hâlâ soğumamış olan magmanın dışarı çıkacak bir yol bulup yeryüzünün yüzeyine çıkmasıdır... Tüm doğa olaylarının etker bir nedeni (*efficient cause*) yani bir fiziksel nedeni vardır. Bu olaylara kötü diyorsak bize zararı dokunduğu içindir. Bunların hiçbirinde Doğa bir ceza kesiyor ya da uyarı yapıyor diye düşünmemizi gerektiren bir şey yoktur. Bunlar sadece olur, olması gerektiği için olur, doğanın düzeni öyle gerektirdiği için olur. Nasıl ki bir elma çekirdeği uygun koşullarda elma ağacına dönüşüyorsa doğal afetlerde uygun fiziksel koşullar ortaya çıktığında gerçekleşir. Bu olaylarda görmüş olduğumuz zararın açıklanmaya ihtiyacı yoktur, yalnızca olmuştur, Güneşin doğmasından ya da bir papatyanın açmasından hiçbir farkı yoktur.

68 A.g.e., s. 31.

Yapabileceğimiz tek şey kırılğan bedenlerimizi korumak için ne yapabileceğimizi düşünmek ve araştırmaktır. Böylece Spinoza sonsal nedenleri felsefeden tamamen yok etmek ister. Sonsal nedenlere bağlı kalmak hem düşünme sürecimizi baltalamakta, hem Tanrı'yı doğru bir biçimde anlamamızı ve onun bilgisine doğru ilerlememizi engellemekte, hem de bizi insan türü olarak zayıflatmaktadır.

Yirmi dört yaşında aforoz edildiğinde Spinoza henüz hiçbir şey yazmamış ve yayımlamamıştı. Düşüncelerini geliştirmesi son haline getirmesi, kendine has biçimiyle ortaya koyması yıllarını aldı. Spinoza'nın felsefesinin yalnızca ontolojisini, yani temel varlık görüşünü incelediğimizi yeniden hatırlatmak isterim. Onun felsefesinin psikolojik, etik ve politik içerimleri burada ifade edemeyeceğim kadar ayrıntılı ve önemlidir. Bu bölümü Spinoza'nın aforoz edildiğini duyan metinle bitirmek istiyorum. Henüz yalnızca kuşkularını ifade etmiş bir gencin bir dini cemaat tarafından hangi gerekçelerle yalnızlığa ve dışlanmaya maruz bırakıldığını iyice anlamamız için bu metni ciddi ciddi okumalıyız.

27 Temmuz 1656'da, Houtgracht'taki büyük sinagogun kapısına İbranice yazılmış olan aşağıdaki metin asıldı:

Uzun zamandır şeytani görüş ve faaliyetleri bilinen Baruch de Spinoza'nın, bu şer yolundan dönmesi için *ma'amad* efendileri (cemaat tarafından yönetici olmaya layık görülenler), çeşitli yollar deneyerek onu ikna etmeye çalıştılar. Onu bu lanetli yoldan döndüremedikleri gibi aksine, her gün artan ve onun bu sapkınlığının düşünce ve eylemlerine yansıyan örneklerini ihbar eden, şahitliğine güvenilir ve bu şahitliği onun doğumuna kadar uzanan tanıklarca gelen ihbarların doğruluğu teyid edilmiştir. Bunlar araştırılıp yüce *chachamim*'in dikkatine sunulmuştur. Onların kararı ve onayıyla, bu adı geçen Espinoza, cemaatten çıkarılmalı

ve İsrail halkının yurdundan sürülmelidir. Meleklerin gösterdiği yol ve velilerin emirleriyle, Baruch de Spinoza'yı cemaatten çıkarıyor, dışlıyor ve lanetliyoruz. Tanrı'nın inayeti ve bütün cemaatin kararıyla, kutsal emirlerdeki 613 kaidede yazıldığı gibi, onun Joshua'nın Jericho'yu men ettiği gibi cemaatten dışlıyor, Kanun Kitabı'nda yazdığı gibi Elisha'nın, lanetleyip cezalandırdıkları gibi lanetliyoruz. Onu gündüz ve gecede, onu uyuduğunda ve uyandığında, onu sokağa çıktığında ve evine döndüğünde lanetliyoruz. Tanrı onu kendisinden esirgemesin, ancak Tanrı'nın öfkesi ve kıskançlığı da onun üstüne olsun; Tanrı'nın laneti onu süründürsün, bu kitapta yazılan tüm lanetler onun üstüne olsun ve onun ismi Tanrı'nın Cenneti'nde yer bulamasın. Kutsal Kitap'ta anlatılan tüm lanetlerle Tanrı onu tüm İsrailoğullarından uzak tutsun, lakin siz, bugün hepiniz hayatta olduğunuz için Tanrı'nıza daha sıkı sarılın.

Metin şu uyarıyla sonlanıyordu: 'Kimse onunla konuşmayacak, ona herhangi bir kolaylık sağlamayacak, aynı çatı altında ya da yakınında bulunmayacak ve dahası onun tarafından yazılan ya da hazırlanan hiçbir eseri okunmayacaktır.'⁶⁹

Hangi "şeytani görüş"? Kutsal kabul edilen kitapları sorgulamak, aşkın Tanrı anlayışını kabul etmemek, sonsal nedenleri reddetmek... Spinoza inançlarla dalga mı geçmektedir ya da o inançlara hakaret mi etmiştir? Hayır. Şunu öncelikle belirtmek gerek: bir insanın istediği herhangi bir şeye inanmak konusunda sınırsız bir özgürlüğü vardır. İster bir ağaca tapar, ister bir böceğe, isterse de bir puta, bir hayalete, yıldızlara, Zeus'a... Aynı şekilde aşkın, kendi dışında şeyler yaratan, düşünen, isteyen, kararveren, cezalandıran, ödüllendiren bir Tanrı'ya inanmak da insanın en temel özgürlüğüdür. Ağacı,

69 Steven Nadler, *Spinoza: Bir Yaşam*, ss. 182-183.

böceği, putu ya da sonsuz güçlü ve mükemmel bir ruhu Tanrı'sı olarak kabul eden kişiye hiç kimse ama hiç kimse buna inanmayacaksınız diyemez. Herhangi bir inanç o inancın sahibi tarafından felsefi olarak temellendirilmeye, aklanmaya ya da kanıtlanmaya çalışılabilir. İnsanlar inançlarını felsefi olarak ortaya koymak ve savunmakta da aynı şekilde özgürdürler. İşte tam bu özgürlük aynı zamanda diğer bir insanın bu savunmaya karşı argümanlar geliştirme ve bunları ifade etme özgürlüğünü de beraberinde getirir. Yani inancımın doğru olduğunu iddia eder, bunu gerekçeleriyle ifade edersem, başkası da benim gerekçelerimin doğru olmadığını ifade edebilir. Bu bir şeytanlık ya da hakaret değildir. Bunun adı tartışmaktır, diyalogdur. İnancımı felsefi değerlendirmeye tabi tutup tutmamak da bana kalmıştır. Ne var ki inancımı başka insanlara dayatıyor ve onları bu inanca göre yaşamaya zorluyorsam, tam bu noktada bu inancı felsefi sorgulamaya bizzat ben açmışım demektir. Spinoza'yı aforoz eden Yahudi cemaati kendi görüşlerinin sorgulanmasını şeytanlık ya da sapkınlık olarak kabul ettiklerini ifade ediyorlar. Bu yüzden Spinoza'nın ailesiyle yaşamı boyunca görüşmesini yasaklıyor, ticaret yapamayacağını ilan ediyor, yerinden yurdundan ediyorlar. Hiçbir suç işlememiş bir insanın yaşamına müdahale etmek, onu şu ya da bunu yapmaya zorlamak, şunu ya da bunu söylemeye zorlamak o inancı felsefi sorgulamaya açık hale getirir. Bu durum üstünde zor kullanılan kişiye de kendi düşüncelerini savunma hakkı verir. Spinoza özgürlüğünü savunmuştur, inanç özgürlüğünü, düşünce özgürlüğünü ve ifade özgürlüğünü. Yaşamıyla ve yapıtlarıyla bunu öyle bir tarzda yapmıştır ki, kendini ve felsefesini insanlık tarihinin en saygı duyulan özgürlük anıtlarından biri haline getirmiştir.

GOTTFRIED WILHELM LEIBNİZ

Spinoza felsefesinde güçlü bir şekilde reddedilen bir düşünce olduğunu gördük: insan aklıyla belli bir oranda benzerlik gösteren bir akıl olarak; yani düşünen, kararlar veren, seçimler yapan bir Tanrı düşüncesi. Sonsuz güçlere sahip bir akıl olarak Tanrı düşüncesini savunmak olanaksız mıdır diye bir soru geliyor insanın aklına. Descartes'ta böyle bir çaba vardı, ancak felsefesinin de tıkanıdığı sorunlar olduğunu gördük. Gottfried Wilhelm Leibniz hem bir akıl olarak Tanrı'ya felsefesinin merkezine yerleştirecek hem de Descartes'ın karşılaştığı açıklaması güç olan sıkıntılardan kaçınmaya çalışacaktır. Leibniz'in felsefi sistemi oldukça karmaşıktır, yayınladığı eserler sayıca az olmasına rağmen, yazıları ve mektupları toplandığında çok çeşitli konularda oldukça fazla yazmıştır. Konu anlatımı olarak yine kısmen Copleston'ı takip edeceğim. Leibniz'in felsefesinin bir labirent gibi olduğunu düşünürsek, bu labirentten tam bir çıkış oluşturmak mümkün olmasa da metafiziğinin ve ontolojisinin ana kavramlarını kapsamlı olarak anlamaya çalışacağız. Copleston bu labirente Leibniz'in önermeler ya da doğrularla ilgili ünlü ayrımıyla girmeyi yeğlemiştir. İlk neden buradan başlamayı seçtiğini anlayamamıştım ancak sonrasında bu başlangıç noktasının oldukça isabetli bir seçim olduğunu gördüm. İyi



Gottfried Wilhelm Leibniz

bir felsefe tarihçisi olmak, öyle görünüyör ki, bir filozofun düşünce çizgisini anlatmak için sağlam ve özgün bir güzergah tasarlayabilmek ya da yaratabilmekle mümkün oluyor.

Leibniz'in akıl doğruları ve olgu doğruları arasında yaptığı ünlü ayrımı anlamak için herhangi bir doğrunun ancak önerme biçiminde

dile getirilebileceğini bilmek gerekiyor. 'Ben şu anda yazı yazıyorum' dediğimde bir önerme ortaya atmış olurum. Bu önermenin "özne-yüklem biçiminde sahip" olduğunu görüyoruz.¹ Burada yüklemi dilbilimsel anlamıyla kullanıyoruz. Ben öznedir, yazı yazıyorum ise yüklem. Dilsel açıdan yüklem ya bir öznenin sahip olduğu bir özellik ya da gerçekleştirdiği bir eylemdir. Önerme ne kadar karışık olursa olsun, ne kadar fazla ögeyi içinde barındırırsa barındırsın yine de en temel düzeyde bir yüklem bir özneye yüklenmesinden oluşur. 'Bu kağıt beyazdır' önermesinde beyazlık yüklemi kağıt öznesine yüklenmiş olur. Önermeler doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir. Leibniz'in yalnızca doğru olan önermeler için bir ayrım yaptığını belirtelim. Doğruluk ölçütleri

1 Frederick Copleston, *Leibniz*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2013, s. 16.

tartışması daha geniş bir epistemolojik tartışma olduğundan burada ona girmeyeceğiz. Leibniz tüm doğruları yani doğru önermeleri belli özelliklerine bakarak iki büyük grup altında toplayebileceğimizi iddia ediyor.

Akıl Doğruları ve Olgu Doğruları: Temel Ayrım

Akıl doğrularının en temel özelliği zorunlu olmalarıdır. Bir önermenin zorunlu olması ne demektir? Bu, zorunlu bir doğru ile “çelişen önermelerin doğru olduklarının düşünüle-meyeceği” anlamında gelir. Bir örnek ile anlamaya çalışalım: Üçgen üç kenarlıdır. Şimdi bu önermenin çelişiği olan öner-meyi bulalım: Üçgen üç kenarlı değildir. Bu önerme düşünü-lebilir midir; yani, üçgenin üç kenarlı olmadığını tasarlayabi-liyor muyum? Hayır. Üç kenarı olmayan bir üçgen olamaz, üç kenarı olmayan bir üçgeni istesem de düşünemem. Üçgen üç kenarlı değildir önermesini dile getirdiğimde aslında çelişki-li bir şey söylüyorum. Bu yüzden, akıl doğrularının “doğru-lukları çelişki ilkesine dayanır.”² Çelişki ilkesi bize birbiriyle çelişik iki önermenin aynı anda doğru olamayacağını söyler. Bunun akıl doğruları için anlamı nedir? Üçgen üç kenarlı de-ğil önermesi düşünülemez demiştik, yani üçgenin üç kenarlı olmaması bir çelişkidir. Nasıl? Üçgenin tanımını yapalım: üç kenarı olan, kapalı geometrik şekil. Şimdi bu tanıma açarak önermeyi tekrar ifade edelim: üç kenarı olan şekil üç kenarlı değildir. Çelişik bir şey söylediğim açık olarak görülüyor. Bir akıl doğrusunun çelişğini aldığında karşılaşacağım öner-me hep kendi içinde çelişkili olacaktır. Kendi içinde çelişki barındıran bir önerme doğru olamaz, her zaman yanlıştır. O zaman eğer birbiriyle karşıt iki önermenin aynı anda doğru

2 Copleston, *Leibniz*, s. 16.

olması mümkün değilse, bir akıl doğrusunun karşıtı her zaman çelişki içereceği için hep yanlış olacak, akıl doğrusunun kendisi de her zaman doğru olacaktır. İşte akıl doğruları bu yüzden zorunludur, yanlış olmaları olanaksızdır. Üçgenin üç kenarı olması bir zorunluluktur, üçgen üç kenarlıdır önermesi bir akıl doğrusudur. “Çelişkiye düşmeksizin bir akıl doğrusu yadsınamaz,” yani bir akıl doğrusunu yadsıdığımızda, başka bir deyişle onun tam karşıtını ifade ettiğimizde kaçınılmaz olarak çelişkiye düşerim.³

Önerme		Önermenin karşıtı
Üçgen üç kenarlıdır. Δ Doğru	X	Üçgen üç kenarlı değildir. Δ Yanlış, olanaksız, kendi içinde çelişki içeriyor.

Şu ana kadar akıl doğrularıyla ilgili en temel özellikleri inceledik. Buraya kadar saydığımız özellikler genel olarak felsefe tarihinde kabul gören düşüncelerdir ve bu ayrım başka terimler altında başka filozoflar tarafından da savunulur. Ayrımın daha ileri düzeyde ve Leibniz felsefesine özgü anlam ve sonuçlarını bir sonraki bölümde inceleyeceğiz. Şimdi yine temel anlamıyla olgu doğrularını akıl doğrularından nasıl ayırt edeceğimize bakalım.

Aklıl doğrularının en önemli ayırıcı özelliği zorunlu olmalarıydı. Olgu doğrularının dolayısıyla tam tersi bir özelliği taşıması gerekiyor. O zaman diyebiliriz ki “olgu doğruları zorunlu önermeler değildirler. Karşıtları tasarlanabilir; ve mantıksal çelişki olmaksızın yadsınabilirler.”⁴ Dikkat edersek akıl doğrularıyla ilgili sıraladığımız üç temel özelliğin tam karşıtlarıdır bunlar. Olgu doğruları zorunlu değildir, bu yüzden onların olumsal olduğu söylenir. Olumsal (*contingent*)

3 A.g.e., s. 16.

4 A.g.e., s. 17.

teriminin başka türlü de olabilecek olan, zorunlu olmayan demek olduğunu hatırlayalım. Copleston'un verdiği örnekler şöyle: "John Smith vardır." "John Smith, Mary Brown ile evlidir." Bunların doğrular olduklarını, yani gerçekten John Smith diye birinin var olduğunu düşünelim. Bu her ne kadar doğru bir önerme de olsa zorunlu bir önerme değildir, çünkü John Smith var olmayabilirdi. Aynı şekilde John Smith'in Mary Brown ile evli olması doğru olsa bile bunun zorunluluğundan bahsedemeyiz, evli olmayabilirlerdi, hiç tanışmamış ve hiç evlenmemiş olmaları da mümkündü. Yukarıda akıl doğrularının çelişiklerinin düşünölemeyeceğini söylemiştik, olgu doğrularından ise böyle bir durum söz konusu değildir. Ben John Smith var değildir ya da yoktur önermesini düşünebiliyorum, çünkü bu mümkün, olabilir bir şey, her ne kadar doğru olmasa da. Bu da demek oluyor ki olgu doğrularının karşıtları kendi içlerinde çelişki içermiyor, çelişki içermediği için de düşünebiliyorum.

Önerme		Önermenin karşıtı
Bu masa kahverengidir. Δ Doğru	X	Bu masa kahverengi değildir. Δ Yanlış ama olanaklı, yani çelişki içermiyor.

Peki ben John Smith'in var olduğu doğrusunu nasıl öğreniyorum? Bu doğruyu bilebilmem için John Smith'i deneyimlemem lazım, yani onun varlığına ilişkin duyu verilerine ihtiyaç duyarım. Burada felsefenin çok önemli iki terimiyle tanışmamız gerekiyor: *a priori* ve *a posteriori*. Ben John Smith'in var olduğunun ancak deneyimleyerek öğrenebiliyorum, başka hiçbir yolla bu bilgiyi edinmem. Bir bilgiyi edinmem için deneyime ihtiyaç duyuyorsam o bilgiye *a posteriori* bilgi denir. Örneğin bu masa kahverengidir diyorum. Bu bilgiyi edinmemin tek yolu var: masayı görmek. Bu da

yine *a posteriori* bir önerme örneği. Öte yandan eğer bir doğrunun bilgisine deneyim yoluyla ulaşmıyorsam, o deneyime başvurularak edinilebilecek bir bilgi değilse o bilgiye *a priori* diyorum. Örneğin yukarıda akıl doğrularında üçgen üç kenarlıdır önermesini incelemiştik. Dikkat edelim, deneyim alanımızda üçgen şekline benzeyen cisimler var, doğru, ama onlar gerçek üçgenler mi? Diyelim ki tahtaya bir üçgen çizdim. Bu çizdiğim üçgen gerçek bir üçgen midir? Bir üçgenin kenarlarının düz olması gerekir. Tahtaya ya da defterime çizdiğim üçgen cetvelle çizilmiş çok düzgün görünen bir üçgen olabilir ama bir büyüteçle bakarsam o çizdiğim üçgenin kenarlarının aslında girintili çıkıntılı olduğunu, dolayısıyla bunun gerçek bir üçgen olmadığını fark ederim. O zaman gerçek üçgenler nerede? Deneyim alanımda olmadıkları açık, deneyim alanımda yalnızca üçgene benzeyen nesneler vardır. O zaman gerçek üçgenler, matematikçilerin üçgenleri zihindedir. Matematiksel nesneler, sayılar, geometrik şekiller zihinsel nesnelerdir. Ancak zihnimde gerçek bir üçgen, daire ya da küp oluşturabilirim. İşte bu yüzden üçgen üç kenarlıdır önermesi *a priori* bir önermedir. Üçgenin açıları yüz seksen derecedir doğrusunu deneyimdeki üçgen benzeri nesneleri ölçerek değil, yalnızca zihinsel bir akıl yürütme yoluyla bulabilirim. Halbuki bu masa kahverengidir, John Smith vardır gibi önermeleri ancak ve ancak deneyim yoluyla elde edilir, başka hiçbir yolla bunları öğrenmem mümkün değildir. Diyelim ki gözlerim doğuştan görmüyor, masanın kahverengi olduğunu asla bilemem, asla öğrenemem. O zaman diyebiliriz ki akıl doğruları *a prioridir*, olgu doğrularıysa *a posteriori*.

Temel ayırım düzeyinde anlatmamız gereken bir ayırım daha kaldı: akıl doğruları “olanaklı olanın alanını kapsarken,” olgu doğruları “varoluşsal olanın alanını kapsar.”⁵ Üçgen üç

kenarlıdır doğrusunu düşünelim. Üçgenin üç kenarlı olması olanaksızdır, dolayısıyla üçgenin üç kenarı olması tek olanaktır. O zaman “olanaklı olanın alanı” derken akıl doğrularının olabilecek tek olanağı ifade ettikleri söyleniyor. Karenin dört kenarlı olması, iki ile ikinin toplamının dört olması ya da tüm üçgenlerin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olmasından başka bir olanak yoktur. Halbuki bu masa kahverengidir doğrusu hiç de tek olanağı göstermez. Bu masa kahverengi olmayabilirdi, mavi, yeşil, kırmızı ya da camdan yapılsa saydam olabilirdi. Fakat bu masa kahverengi olduğu doğrudur, masayı görüyor ve önermenin doğruluğunu deneyimle öğreniyorum. Bu da masanın varlığına ihtiyaç duyduğum anlamına gelir. Yani bu masa var ve bu masanın varlığı sayesinde bu masa kahverengidir gibi bir doğruya ulaşabiliyorum. Demek ki olgu doğruları var olan şeylerle ilgilidir, deneyim alanımda olan varlıklarla ilgilidir. Başka bir deyişle akıl doğruları alanında herhangi bir varoluş sorunu söz konusu değildir. Üçgenlerle ilgili doğrular vardır, ancak üçgenlerin varlığı ya da yokluğu bu doğruları hiçbir şekilde değiştirmez ve önermede kapsanan bir şey de değildir. Bu yüzden diyor Copleston biraz sonra inceleyeceğimiz tek bir istisna hariçinde “hiçbir akıl doğrusu herhangi bir öznenin varoluşunu ileri sürmez.”⁶ Halbuki her olgu doğrusu aynı zamanda varoluşsal bir önermedir. Bu masa kahverengidir önermesi bu masanın varlığına bağlıdır ya da onun varlığını gerektirir; olmayan bir masanın kahverengiliğinden anlamlı bir biçimde bahsedemem. O zaman olgu doğruları her zaman varoluşsal önermelerdir, ister cisimsel ister ruhsal olsun var olan şeyler hakkındadırlar.

Akıl Doğruları

Şimdi temel ayırım düzeyinin ötesine, Akıl doğrularının Leibniz felsefesindeki özel yerine geçeceğiz. “Akıl doğruları herhangi bir durumda doğru olacak olanı bildirirler” demiştik, yani üçgen ne olursa olsun, her durumda üç kenarlı olacaktır, bu tek olanaktır.⁷ Bu doğru, üçgen gibi bir cismin varlığına bağlı değildir, bu yüzden de değişmez ve kesindir. Eğer varolan bir üçgene bağlı bir doğru olsaydı, var olan üçgen değiştiğinde önermemiz de değişirdi. O halde “[u]s doğruları olanaklı olanın alanıyla ilgilidirler demek bunlar varoluşsal yargılar değildirler demektir.”⁸ Fakat bu konuda bir istisna olduğunu söylemiştik. Öyle bir önerme var ki hem varoluşsal bir önerme hem de bir akıl doğrusu. Bu ‘Tanrı vardır’ önermesidir: “Tanrı vardır önermesi bir akıl doğrusu ya da zorunlu önermedir ve yadsınması Leibniz için mantıksal bir çelişki içerir.”⁹

Nasıl olur da varoluşsal bir önerme akıl doğrusu olur? Bir önermenin akıl doğrusu olabilmesi için zorunlu olması gerekir. Zorunlu demek karşıtının olanaksız olması ya da kendi içinde çelişki barındırması demektir. Descartes’ın Beşinci Meditasyon’da sunduğu ontolojik kanıtı hatırlayalım. Varlık bir niteliktir ve bu niteliğe sahip olmayan bir Tanrı, sahip olan bir Tanrı’dan daha az mükemmel olacaktır. Yani varolmayan bir Tanrı mükemmellik düzeyi daha düşük bir Tanrı olurdu. Eğer Tanrı mükemmelse varlık onun özniteliklerinden, ondan ayrılmaz niteliklerinden biri olmalıdır. Tanrı’nın zorunlu nitelikleri olarak, yani ondan ayrılmaz nitelikleri olarak şunları sayabiliriz: Sonsuz iyilik, sonsuz bilgililik, sonsuz güçlülük ve varlık. Şimdi ben dersem ki Tanrı iyi değildir, bir

7 A.g.e., s. 19.

8 A.g.e., s. 19.

9 A.g.e., s. 18.

çelişkiye düşerim; yani sonsuz iyi olan şey iyi değildir demiş olurum. Bu açık bir çelişkidir. Aynı şekilde Tanrı var değildir dediğimde de aslında düşünülemez bir şeyi ifade etmiş olurum, bir çelişki dile getirmiş olurum. Çelişkiyi görmek için önermeyi tam olarak yazalım: Var olan şey var değildir ya da varlık var değildir. Böylece Tanrı vardır önermesini yadsıyamadığımı görüyorum, onu yadsıdığım an çelişkiye düşüyorum. Bu yüzden Tanrı vardır önermesi zorunludur diyor Leibniz ve onu akıl doğrularının arasına yerleştiriyor. Örneğin sizden yuvarlak bir kare düşünmenizi istesem, bunu yapabilir misiniz? Açık ki “yuvarlak bir kare düşüncesinin çelişkili ve olanaksız olduğu” kolaylıkla kavranabilirdir.¹⁰ İstesem de böyle bir şey düşünemem. Aynı şey var olmayan mükemmel bir varlık düşüncesi için de geçerlidir. Bir varlığa hem mükemmel deyip hem de onun var olmadığını söylemek çelişkili bir şey söylemektir. Ya da Leibniz’in vurguladığı gibi mükemmel bir varlığın olanaklı olduğunu kabul ettiğim anda onun var olduğunu da kabul etmek zorundayımdır. Demek ki ontolojik kanıt tamamen Tanrı’nın mükemmel bir varlık olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Mükemmellik varlığı zorunlu bir nitelik haline getirir, bu da Tanrı vardır önermesini bir akıl doğrusu yapar. Bunun dışında varlığı bir öznel olarak kendinde taşıyan başka bir şey olmadığı için bu bir istisna oluşturur. Aşağıdaki üç akıl doğrusunu inceleyerek konuyu iyice netleştirmeye çalışalım:

- “Isı renk ile aynı şey değildir” Bu bir akıl doğrusudur, dolayısıyla varoluşsal bir önerme değildir; yani bu önermeyi söylediğimde ısı ya da rengin varlığına ilişkin bir şey söylüyor değilim. Isı ve rengin tanımları verildiğinde ikisinin apayrı şeyler olduğunu ifade eden bir önermedir bu.

10 A.g.e., s. 19.

- “Üçgenin üç kenarı vardır.” Bu bir akıl doğrusudur, dolayısıyla varoluşsal bir önerme değildir; yani bu önermeyi söylediğimde üçgen cisimlerin varlığını ileri sürüyorum değilim.
- “İnsan bir hayvandır.”¹¹ Bu bir akıl doğrusudur, dolayısıyla varoluşsal bir önerme değildir; yani bu önermeyi söylediğimde insan ya da insanların gerçekte var olup olmadıklarına ilişkin bir şey söylüyor değilim. Kuş bir hayvandır ya da yılan bir hayvandır dediğimde olduğu gibi yalnızca insan denen türün hayvan denen daha geniş bir kategorinin kollarından biri olduğunu ifade eden bir önermedir bu.

Copleston’un verdiği örnekleri çoğaltabiliriz ama sonuç değişmez: “Tanrı’nın durumu dışında akıl doğruları herhangi bir bireyin ya da bireylerin varoluşunu doğrulayan bildirimler değildirler.”¹² Mükemmel bir varlık olarak Tanrı’dan bahsediyorsak, Tanrı vardır önermesi bir akıl doğrusudur, onun var olması tek olanaktır, çelişğinin düşünmem dahi olanaksızdır, bu yüzden de zorunludur.

Akıl Doğrularının Bilgisi: Sonlu Analiz

Her doğru, bir önerme biçiminde ifade edilir. Önermeler en az bir özne ve bir yüklemden oluşurlar. Özne ile yüklem arasındaki ilişkiye göre doğruları iki gruba ayırabiliriz. Bu iki önerme grubu felsefede çok önemli bir yer tutan iki terimdir aynı zamanda: analitik ve sentetik. Bir önermenin analitik olması ne demektir? Analiz etmek, çözümlemek, parçalarına ayırmak demektir. Bir önerme düşünelim: Üçgen üç kenarlıdır. Bu önermenin öznesi üçgendir. Şimdi üçgeni analiz edelim, yani tanımında bulunan parçalarına ayıralım: üç

11 A.g.e., s. 19.

12 A.g.e., s. 19.

kenarlı, düzgün geometrik şekil. Aslında üçgenin tanımında pek çok farklı bilgi de vardır, mesela iç açılarının toplamının yüz seksen derece olması gibi. Ama şimdilik tanımını işimize yarayacak en temel bileşenlerini kullanalım. Üçgen kavramını analiz ettiğimde üç parça ile karşılaştım: üç kenarlıdır, düzgündür, geometrik bir şekildir. Şimdi bu analizim sonucunda yüklemi öznenin içinde bulabiliyor muyum? Evet yüklemim üç kenarlı olmaktı, özneni parçaladığımda bulduğum parçalardan biri de üç kenarlılık idi. İşte yüklemi öznenin içinde barındıran böyle önermelere analitik önermeler denir. Bu önermeleri denetlemenin yolu kavramı bilmektir. Üçgen kavramını biliyorsam üçgen üç kenarlıdır önermesinin zorunlu olarak doğru olduğunu söylerim.

Başka bir önerme alalım: Bu masa kahverengidir. Bu masa özne, kahverengilik yüklemidir. Peki ben bu doğruyu özneyi ya da onun kavramını parçalarına ayırarak öğrenebilir miyim? Hayır, bu masanın kahverengi olduğu bilgisini öğrenmenin yolu benim için onu görmektir, başka hiçbir yolu yoktur. Demek ki kavramı analiz ederek öğrenemediğim, öğrenmek için mutlaka deneyime ihtiyaç duyduğum doğrular var. İşte bu doğrulara sentetik doğrular denir. Sentetik terimi sentez sözcüğünden gelir ve sentez birleştirmek demektir. Özneye (bu masa) yüklemi (kahverengilik) birleştiririm ya da yüklemi (kahverengiliği) özneye (bu masaya) yüklerim, bu masa kahverengidir önermesini oluştururum ve bu birleştirme ancak ve ancak deneyim yoluyla yapılabilir. Demek ki analitik doğrularda özneyi analiz ederek yükleme ulaşabiliyorum, sentetik doğrularda ise özneyi deneyimleyerek yüklemi özneye birleştirebiliyor ya da ona yükleyebiliyorum.

Şimdi şöyle bir soru sormamız gerekiyor: Leibniz'e göre akıl doğruları analitiktir, olgu doğruları da sentetiktir diyebilir miyiz? Buna basitçe evet ya da hayır diye yanıt vermemiz

mümkün değil. Çünkü Leibniz gerçekten kafa karıştırıcı bir şey iddia ediyor ve bu iddiasını anlamamız için onun felsefesinin önemli bir bölümünü bilmemiz gerekiyor. Leibniz'in iddiası, Copleston'un ifadesi ile, şudur: "tüm doğru önermeler[...] bir anlamda analitik"tirler.¹³ Akıl doğrularının analitik olması gerekiyor, bu konuda anlaşılması zor bir şey yok, ama nasıl olur da olgu doğruları analitik olur? Bir doğrunun analitik olabilmesi için öznenin analiz edilmesi yoluyla yüklemnin onda bulunması gerekir. Bulması kolay olmayan bir doğruyu inceleyelim: 'üçgenin iç açıları toplamı iki dik açıya eşittir' önermesi kanıtlanmış bir önermedir, ama bu önermenin kanıtlanması insan için uzun bir zaman almıştır. Öklides *Elementler*'de bunun kanıtını sunar. Kanıt uzundur ve anlayabilmek için matematikçi olmak gerekir, ama sonuçta kanıtlanmış, kanıt oradadır ve matematik öğrenirsek bu kanıtı da anlayabiliriz. Bir insan ruhu, sonlu bir varlık olsa da, gerekli bilgileri edindiğinde bu önermenin kanıtını anlayabilir çünkü bu kanıt sonlu bir analizden oluşur. Böylece ben bu analiz sonucunda 'üçgenin iç açıları toplamı iki dik açıya eşittir' önermesini *a priori* olarak bilirim, yani deneyime ihtiyaç duymadan, yalnızca kavramı çözümleme ya da analiz etme yoluyla. Benim zihnimin alabileceği, benim bilgimin sınırları içine girebilecek analitik doğrular böyle doğrulardır, sonlu bir analiz ile zorunlulukları gösterilebilen doğrular, yani akıl doğruları. Copleston'un ifadeleriyle akıl doğruları "sonlu olarak analitik önermeler"dir, sonlu oldukları için de "insan çözümlemesinin zorunlu önermeler olarak gösterebileceği" doğrulardır.¹⁴ Başka bir şekilde söylersek akıl doğruları biz insanlar tarafından analiz edilebilir türden doğrulardır.

'Bu masa kahverengidir' önermesi bir olgu doğrusudur.

13 A.g.e., s. 20.

14 A.g.e., s. 20.

Ben bu önermeyi öğrenmek için deneyime muhtacım, bu masayı görmeden asla bu masanın kahverengi olduğunu bilemem. Bu da demektir ki kavramı analiz etmek, onu parçalarına ayırmak yoluyla yüklemi öznedede bulamam. Peki o zaman neden ve nasıl Leibniz tüm doğruların analitik olduğunu iddia ediyor? Hangi anlamda olgu doğrularından analitik olarak bahsediyor? Bunu anlayabilmek için olgu doğrularının nasıl ortaya çıktıklarını bilmemiz gerekiyor. Bu yüzden öncelikle olgu doğrularını inceleyelim, sonra bu soruların yanıtlarını vermeye çalışalım.

Olgu Doğruları

Bu masa kahverengidir önermesinin doğru olması için bu masanın var olması gerekir. Eğer bu masa varsa ve var olan her şey de Tanrı tarafından yaratıldıysa, demek ki bu masa da Tanrı tarafından yaratılmıştır. O zaman bu masa kahverengidir önermesi Tanrı'nın bu masayı yaratması sayesinde var olan bir doğrudur. Eğer Tanrı bu masayı yaratmasa, onunla ilgili ifade edecek hiçbir önermem olmayacaktı. "Akıl doğruları," diyor Copleston, "herhangi bir durumda doğru olacak olanı bildirirlerken, doğru varoluşsal yargılar ise Tanrı'nın tek bir tikel olanaklı dünyayı seçimi üzerine bağımlıdır."¹⁵ Demek ki Tanrı şunu ya da bunu yaratmayı seçiyor ve yaratmayı seçtiği şeyleri deneyimleyen yine Tanrı'nın yaratımı olan biz insanlar, kendimiz de dahil yaratılmış bu şeylerle ilgili önermeler oluşturuyoruz. Bu önermeler bazen doğru bazen yanlış olabiliyor, doğru olanlara olgu doğruları diyoruz. Temel ayırım açısından olgu doğrularının olumsuz olduğunu, yani zorunlu olmayan önermeler olduğunu söylemiştik; "Tanrı'nın var olması, tüm dikaçların birbirlerine eşit olmaları zorunlu doğrulardır; ama benim var olmam ya da

15 A.g.e., s. 19.

gerçekten bir dik açı gösteren cisimlerin varolmaları olumsal doğrulardır.”¹⁶ Bu masanın kahverengi olması olanaklı olduğu gibi olmaması da olanaklıdır.

Doğru olan bu masanın kahverengi olduğudur ama başka türlü de olabilirdi. Ama masaya baktığım zaman masanın kahverengi olduğuna görür ve bunun böyle olduğunu söylerim, başka türlü olmamış, kahverengi olmuştur. Bu bir zorunluluğun sonucu değil Tanrı’nın yaptığı bir seçimin sonucudur. “Akıl doğruları arasındaki bağıntı zorunludur ama olgu doğruları arasındaki bağıntı her zaman zorunlu değildir... Tüm olanaklılar birarada-olanaklı değildirler.”¹⁷

Bir arada olanaklı olmak ya da olmamak ne demektir? Şimdi Tanrı’nın bir dünya yaratmayı planladığını düşünelim, bu dünyada olabilecek bazı şeyler vardır ve Tanrı yaratmak için bazı şeyleri seçtiği zaman bazı diğer şeyleri de zorunlu olarak seçemeyecektir. Çünkü aynı anda bir arada yaratamayacağı durumlar vardır. Basit bir örnekle anlamaya çalışayım; her ne kadar sonuçta Leibniz’in Tanrı’sı cisimler yaratmayan bir Tanrı ise de anlatım kolaylığı açısından Tanrı’nın cisimler yarattığını varsayalım. Bu durumda beş tane taş yaratmak ile altı tane taş yaratmak aynı anda olanaklı değildir, beş tane taş yaratırsam altı tane taş yaratma olanağından vazgeçmem gerekir. Ya da taş olmayan bir evren yaratmakla taş olan bir evren yaratmak arasında bir seçim yapmak zorunda kalırım.

Leibniz, Hıristiyanlığın Tanrı kavramını tam olarak kabul eder ve buna göre Tanrı sonsuz bilgili ve sonsuz güçlüdür. Tanrı’nın yaratacağı şey her ne olarsa sonsuz bilgisini ve gücünü yansıtmalıdır. O halde Tanrı sonsuz bilgisine, bilme gücüne, zihin gücüne yaraşan bir sistem yaratacaktır. Bu

16 Leibniz’in “On Necessity and Contingency,” adlı yazısından aktaran Copleston, *Leibniz*, s. 20.

17 Copleston, *Leibniz*, s. 21.

sistem dediğimiz şey Tanrı'nın yaratacağı evrendir aslında. “Eğer Tanrı örneğin içinde *A*'ya yer veren bir sistem yaratmayı seçerse, *B*, eğer mantıksal olarak *A* ile bağdaşır değilse, zorunlu olarak dışlanacaktır.”¹⁸ Örnek olarak kendimi vereyim: *A* siyah saçlı Deniz olsun, *B* de sarı saçlı Deniz olsun. Tanrı'nın Deniz'i yaratmayı seçtiğini düşünelim, eğer Tanrı, Deniz'i siyah saçlı yaratmayı seçerse, Deniz'in sarı saçlı olma olanağı kalmaz. Tanrı aynı anda hem siyah saçlı hem sarı saçlı Deniz yaratamaz, çünkü bunlar birbirini dışlar. Dolayısıyla Tanrı bir alternatifi seçtiğinde bununla bağdaşması olanaksız diğer tüm alternatifleri dışlamış, yani yaratmamış olur. “Ama ancak Tanrı'nın içinde *A*'ya yer veren sistemi seçmesi varsayımı üzerine *B* dışlanmaktadır; Tanrı *A*'ya değil ama *B*'ye yer veren bir sistemi seçmiş olabilirdi.”¹⁹ Eğer Tanrı içinde siyah saçlı Deniz'in olduğu bir sistem yaratmayı seçerse, böyle bir evren yaratır, böylece sarı saçlı Deniz dışlanmış, hiç var olmamış, hiç yaratılmamış olur. Peki Tanrı sarı saçlı Deniz'in içinde bulunduğu bir evren yaratmayı seçebilir mi? Elbette seçebilir. Seçemeyeceği şey birbirini dışlayan iki doğruyu aynı anda yaratmaktır. Sarı saçlı Deniz ile siyah saçlı Deniz'i aynı anda yaratamaz, çünkü bu olanaksızdır, birini yaratması diğer seçeneği mantıksal olarak olanaksız kılacaktır. Ve Tanrı mantık kurallarına aykırı bir şey yapamaz, Tanrı da bu kurallara tabidir, çünkü Tanrı bir akıldır, akıllı bir varlıktır ve mantık kuralları evrensel kurallardır Leibniz'e göre. Tanrı bu yüzden canının istediğini yaratan istemediğini yaratmayan bir varlık olarak düşünülmemelidir. Fakat Tanrı mantık kurallarını çiğneyemese de bir seçim yapacaktır, bir sistem ya da bir evren seçecek ve onu yaratacaktır. “Başka bir deyişle, varolanlar dizisi zorunlu değildir.”²⁰ Tanrı isterse *A*'nın isterse

18 *A.g.e.*, s. 21.

19 *A.g.e.*, s. 21.

20 *A.g.e.*, s. 21.

de B'nin olduğu bir dünya yaratabilir, çünkü siyah saçlı Deniz de olanaklıdır sarı saçlı Deniz de. Bu anlamda varoluşsal alanda hiçbir zorunluluktan, zorunlu bir doğrudan bahsedemeyiz. Bu yüzden tüm olgu doğruları, ister bütünüyle dünya ve evrenden, ister evrendeki herhangi bir tikel varlıktan bahsedelim, bunlara ilişkin tüm doğrular, örneğin "Deniz siyah saçlıdır," doğrusu, zorunlu değil, olumsaldır; başka türlü de olabilirdi, ama Tanrı bunu seçti ve bunu yarattı. Demek ki Leibniz olgu doğrularının olumsal oldukları konusunda ısrarlı ve onlara belli bir anlamda analitik diyecek olması bile bunu değiştirmeyecek. Bu noktada Tanrı'nın yaratma sürecini tüm ayrıntılarıyla anlamamız gerekecek.

Skolastik felsefe ve Descartes'ta olduğu gibi bir akıl, akıl sahibi bir ruh, sonsuz bir ruhsal töz olarak Tanrı kavramının Leibniz tarafından tüm felsefesi boyunca korunduğunu biliyoruz. Peki böyle bir Tanrı, yani düşünen, kararlar veren, seçimler yapan, zihinsel olan her yetiye sonsuz biçimde sahip olan bir Tanrı nasıl yaratır? Bir sonsuz akıl olarak Tanrı bu evreni nasıl yaratmıştır ya da herhangi bir sistem olarak bir evren yarattığında bunu nasıl yapmış olmasını beklemeliyiz?

Başlangıç olarak şu ifadeyi anlamaya çalışalım: "Değişik olanaklı dünyalar vardır."²¹ Şu anda içinde yaşadığımız bir dünya var, bir evren var, bunu biliyoruz ya da deneyimlerimizi bize öyle gösteriyor. Eğer bu evrenin Tanrı tarafından yaratıldığını düşünüyorsak o zaman demek ki bu evrenin henüz yaratılmadığı, var olmadığı bir zaman vardı, yani Tanrı'nın evreni yaratmasının öncesi. Bir akıl olan Tanrı'nın hiçbir şey henüz yaratmamışken nasıl bir şey yaratacağını öncelikle düşünmesi gerekir. Şimdi bu düşünsel aşamayı, tasarı aşamasını inceleyelim. Tanrı istediği her şeyi yaratabilecek güçtedir. Bu da Tanrı'nın sınırsız sayıda farklı evren olanağıyla karşı

21 A.g.e., s. 21.

karşıya olduğu anlamına geliyor. Yani olanak düzeyinde olan, yaratabileceği sonsuz sayıda farklı evren var. Şimdilik bu evrenleri birbirlerinden farklı kümeler olarak düşünelim. İçinde çeşitli varlıkların olduğu sonsuz sayıda küme seçeneği ortaya çıkıyor. İşte buna Leibniz olanaklı dünyalar diyor, dünya burada yalnızca insanların üstünde yaşadığı bir gezegeni ifade etmiyor, ifade ettiği şey bir bütün olarak yaratılabilecek farklı evrenler. Her olanaklı küme diğerlerinden az ya da çok farklı. Ama Tanrı bir evren yaratmış mı? Evet yaratmış. O zaman Tanrı yaratabileceği sonsuz sayıda varlıklar kümesinden birini seçmiş ve seçtiği küme de şu anda içinde yaşadığımız evrendir. İsteseydi başka bir küme de seçebilirdi. Neden bu evreni seçip yarattığı sorusunu birazdan yanıtlamaya çalışacağız ama şimdilik şunu söyleyebilecek kadar ilerlerdik: “Ve Tanrı tek bir tikel olanaklı dünyayı seçmek için hiçbir mutlak zorunluk altında değildi. ‘Bütün evren başka türlü oluşturulmuş olabilirdi.’”²² Tanrı’nın ne herhangi bir şey yaratmak, ne de şunu ya da bunu yaratmak gibi bir zorunluluğu olabilir mi? Olamaz çünkü bu Tanrı’nın sonsuz güçlülüğüne aykırı olurdu, herhangi bir şeye zorlanması anlamına gelirdi. Tanrı’nın istediği dünyayı özgürce yaratmış olması gerekir.

... dünyanın sonlu şeyler tarafından oluşturulan bütün bir uyumlu sistemin varoluşu yeterli bir nedeni gerektirir demek zorunda kalırız. Ve bu yeterli nedeni Leibniz, Tanrı’nın özgür bir buyruğunda bulmaktadır. “Çünkü olgu ya da varoluş doğruları Tanrı’nın buyruğuna bağımlıdır.” Yine “niçin şu değil de bu şeylerin var olduklarının nedeni tanrısal istencin özgür buyruklarından çıkarılacaktır.”²³

22 Copleston, *Leibniz*, s. 22. Parçadaki alıntıyı Leibniz’in “On Necessity and Contingency” yazısından aktaran Copleston.

23 Copleston, *Leibniz*, s. 22.

Tanrı'nın özgürce karar vermesi ne demektir? Öncelikle bu canının istediğini yapması demek değildir. Tanrı bir akıldır Leibniz'e göre ve kararlarını verirken de bir akıl nasıl karar veriyorsa öyle karar verir. Fakat sonsuz bir akıl ve mükemmel bir varlık olduğu için vereceği kararlar da buna göre olacaktır. Bu kararın en belirleyici özelliği mükemmel bir akıl olarak Tanrı'nın olanaklı evrenler karşısındaki tavrında yatmaktadır. Olanaklı sonsuz sayıda evren arasından hangisini seçip yaratacaktır? Elbette kendi mükemmelliğini en iyi şekilde yansıtacak evren olmalıdır bu. Yani kısaca Tanrı sonsuz sayıda yaratabileceği evrenin arasından en mükemmelini bulup seçmeli ve onu yaratmalıdır. Eğer Tanrı'nın mükemmelliği onun seçimlerinde kendini göstermezse bu mükemmellikten kuşku duymak için bir nedenimiz olurdu. Sonraki bölümde ayrıntılarını işleyeceğimiz bu ünlü düşünce Tanrı'nın 'olanaklı dünyaların en iyisi'ni (*the best of all possible worlds*) yarattığı düşüncesidir. Olumsal önermelerin nasıl olup da analitik oldukları buradan yola çıkarak anlaşılabacaktır.

Örneğin Sezar'ın Rubikon'u geçme kararı kesin *a priori* idi: yüklem öznenin kavramında kapsanıyordu. Ama bundan yüklem kavramının öznenin kavramında nasıl kapsandığını görebileceğimiz sonucu çıkmaz.²⁴

'Sezar, Rubikon'u geçti': Bu bir olgu doğrusudur, gerçekten de Sezar, imparator olmadan önce Rubikon nehrini geçmiş ve kendisine karşı planlar kuran diğer komutanları ordusuyla yenerek tahtı ele geçirmiştir. Yani önemli, bilinen bir tarihi olaydır bu. Bunun karşıtı da olanaklıydı, yani Sezar, Rubikon'u geçmemiş de olabilirdi. Sezar'ın Rubikon'u geçmesi hiçbir zorunluluk içermiyor gibi görünüyor. Ancak Leibniz bunun yalnızca bizim için böyle göründüğünü söylüyor.

24 A.g.e., s. 23.

Bunu anlamak için öncelikle önermenin biçimine bakmak gerekiyor. Sezar özne, Rubikon'u geçmesi ise yüklemidir.

Burada belirleyici bir önemi olan kavram (*concept*) terimini açıklamamız gerekiyor. Ben üçgen kavramı dediğim zaman anlaşılmasında herhangi bir zorluk oluşmuyor çünkü üçgenin bir tanımı olduğunu biliyoruz, üçgen kavramı deyince de onun temel ve ondan ayrılmaz özelliklerini sıralamayı anlıyoruz. Fakat ben eğer Sezar kavramı dersem burada insanın kafasında bazı soru işaretleri doğuyor. Çünkü Sezar bir bireyin adı olduğundan ve dünya tarihinde önemli bir kişinin adı olduğundan Sezar'ı bir kavram olarak düşünmeyiz. İçinde her bireyin tanımları olan bir sözlüğümüz yoktur. Sözlüklerde genel adlar diyebileceğimiz, pek çok varlığı adlandırmak için kullanılan adların tanımları bulunur. Ancak Leibniz bir 'Sezar kavramı'ndan bahsedecek. Peki bu ne demek? Tanrı evreni yaratmadan önce olanaklı evrenlerde olacak tüm öznelere, yani tüm varlıkların alabileceği tüm yüklemeleri biliyordu. Örneğin olanaklı evrenlerin bazılarında Sezar vardı, bazılarında yoktu. Sezar'ın olduğu evrenlerde Sezarlar birbirinden farklıydı. Yani bir olanaklı evrende Sezar komutan iken başka bir olanaklı evrende Sezar komutan değil bir köle ya da bir zanaatkardı. Yani Sezar farklı olanaklı evrenlerde farklı yüklemeler alıyordu. Tanrı tüm bu evrenler arasından en mükemmeli seçtiğinde eğer o evrende Sezar varsa onun alacağı yüklemeler de belirlenmiş oluyordu. Sezar biliyoruz ki bir komutan ve sonrasında da imparator oldu. Demek ki sonsuz sayıda olanaklı evrenin arasında en mükemmel olanı öncelikle Sezar'ın hiç yaratılmadığı bir evren değil yaratıldığı bir evrenmiş ve yine bu evrende Sezar bir köle, bir zanaatkar ya da başka bir şey değil bir komutan ve imparatormuş. İşte Leibniz'in 'Sezar kavramı' dediği şey Sezar'ın olanaklı dünyaların en iyisinde alacağı tüm yüklemelerden oluşur. Yani

Sezar'ın ne zaman ve nerede doğacağı, başına neler geleceği, hangi kararları vereceği, asker, komutan ve imparator olacağı, yani ona yüklenecek tüm yüklemeler henüz evren yaratılmadan önce belliydi. Bu da şu demek: Sezar öznesi tam olarak alacağı tüm yüklemelerle birlikte Tanrı tarafından bilinmektedir. O zaman Leibniz'e göre Tanrı tarafından yaratılmış her varlığın alacağı tüm yüklemeler o varlıkların kavramlarıdır ve Tanrı tüm bu kavramları tam olarak bilmektedir.

Bir önermenin analitik olması için yüklemnin özneye zaten içerilmesi gerekiyor demiştik. Biz insanlar üçgen kavramını öğrenebiliyoruz ama bir bireyin kavramını öğrenmemiz olanaksız, bizim için Sezar kavramı hiçbir şekilde Rubikon'u geçme yüklemine içermez. Ama Tanrı evreni yaratırken Sezar'ın alacağı tüm yüklemeleri önceden tüm diğer öznelerin alacağı yüklemelerle bir orantı içinde görmüştür. Yani Sezar'ın tüm alacağı yüklemeleri (yaratacağı tüm diğer şeylerin yüklemelerini de) önceden belirlemiştir. Dolayısıyla Tanrı, Sezar kavramının tam bilgisine sahiptir; yani Sezar'ın Rubikon'u geçeceğini zaten biliyordu, bu anlamda Tanrı için bu *a priori* bir bilgidir. Biz ise Sezar'ın tam kavramını bilmediğimiz için *a priori* olarak bunu bilemeyiz. Bu önerme biz insanlar için *a posteriori* ve olumsal bir bilgidir. Ben Rubikon'u geçme yüklemine Sezar'a yüklenip yüklenemeyeceğini ancak deneyim yoluyla bilebilirim. Eğer Sezar zamanından yaşıyor olsaydım, bunu bizzat o zaman deneyimleyerek ya da başka yollarla öğrenerek bilirdim, eğer sonrasında yaşıyorsam da bunu bilmenin tek yolu tarihi kayıtlardır ya da tarih bilimidir. Halbuki Tanrı'nın acaba Sezar, Rubikon'u geçecek mi geçmeyecek mi diye beklemesine, bunu izlemesine, deneyimlemesine, görmesine gerek yoktur. Çünkü Tanrı zaten Sezar'ın Rubikon'u geçtiği evreni seçmiştir, Sezar'ın Rubikon'u geçeceğini biliyordu. Bu bir geleceği görme ya da belirleme meselesi değildir;

bu Tanrı'nın yaratacağı evrende olacak bitecek her şeyi baştan sona her ayrıntısına kadar düşünerek ve tüm diğer alternatif evrenlerle karşılaştırarak verdiği bir karar meselesidir. Olanaklı dünyaların en iyisinde Sezar, Rubikon nehrini geçiyorsa, Sezar bu potansiyel yüklemi gerçeğe dönüştürecek ve o nehri geçecektir. Mükemmel evrende tek bir olay, tek bir durum, tek bir hareket Tanrı'nın seçtiği olanaklı evrenden farklı olursa evrenin mükemmellik düzeyi azalacaktır. Tanrı'nın ise böyle bir bozulmaya ya da aksaklığa izin vermesi olanaksızdır, çünkü eserindeki kusur Tanrı'nın da kusuru olmuş olur ve mükemmel varlığın kusurlu olması olanaksızdır.

Sezar'ın Rubikon'u geçme kararının *a priori* kesin bilgisini taşıyabilmek için tam olarak yalnızca Sezar'ı değil, içinde Sezar'ın bir rol oynadığı sonsuz karmaşanın bütün dizgesini bilmemiz gerekecektir... Hiçbir sonlu anlık bu analizi yerine getiremez ve bu anlamda Leibniz olgu doğrularından “analize kapalı” olarak söz etmektedir. Yalnızca Tanrı, Sezar'ın bireyselliğinin ona yüklenilebilecek her şeyi *a priori* bilebilmek için gerekli olan mükemmel ve tam kavramına sahip olabilir.²⁵

Üçgen kavramı benim için, yani insan için analize açıktır, Sezar kavramı ise kapalı. Fakat burada analize kapalı deyimi kapatılmış ya da engellenmiş anlamına gelmez. İnsan aklı sonludur, Sezar'ın kavramını tam olarak bilebilmek ise sonsuz bir analiz gerektirir. Öncelikle Sezar'ın alacağı yüklemeler, yani varoluşu boyunca alacağı yüklemelerin sayısı çoktur; ikinci olarak da Sezar'ın Rubikon'u geçmesinin nedeni olanaklı dünyaların en iyisinde böyle olması gerektiği içindir. Bunun neden böyle olduğunu bilebilmem içinse benim bu dünyanın ya da evrenin bütününde bulunan tüm varlıkları ve onlar arasındaki ilişkileri bilmem gerekir. Sonlu bir aklın

25 A.g.e., s. 23.

kapasitesini aşan, ancak sonsuz bir aklın yapabileceği bir şeydir bu. Bu yüzden evreni, neden bu evrenin diğer olanaklı evrenlerden daha mükemmel olduğunu, neden Sezar'ın Rubikon'u geçmediği evrenin değil geçtiği evrenin daha yüksek bir mükemmellik taşıdığını bilebilecek, nedenleriyle görebilecek tek varlık sonsuz akıl olan Tanrı'dır.

“[O]lumsal doğruların kesinlikleri ve tam nedenleri yalnızca sonsuzu tek bir sezgide kucaklayan Tanrı tarafından bilinir.” ... O zaman denebilir ki çelişki ilkesi tüm sonlu olarak analitik önermelerin doğru olduklarını bildirirken, yeter-neden ilkesi tüm doğru önermelerin analitik olduğunu, yani yüklemnin öznesinde kapsandığını bildirir. Ama bundan tüm doğru önermelerin akıl doğruları (asıl ‘analitik’ önermeler) gibi sonlu olarak analitik oldukları sonucu çıkmaz.²⁶

Sonsuz sayıda olanaklı evrende hangi varlıklar vardır, bunları yüklemeleri nelerdir, bu evrenler arasında en mükemmeli hangisidir, bu mükemmel evrendeki tüm varlıkların yüklemeleri nelerdir gibi soruların yanıtlarını Tanrı'nın uzun uzadıya hesaplar yaparak ve düşünerek yaptığını sanmamak gerekir. Elbette ‘olanaklı dünyaların en iyisi’nin seçilmesi işi gerçekten çok zor bir zihinsel çaba ve güç gerektirir. Fakat Tanrı sonsuz bir akıl olduğu için bu sonsuz hesapları ve en sonunda da karar verme işini bizim iki ile ikiye toplamamız ne kadar kolaysa o kadar kolay bir şekilde yapar. İkiyle ikiye toplama (ve tüm matematik) zihnimizin sezgi (*intuition*) yetisinin bir becerisidir. Ve toplamayı öğrendikten sonra anlık bir zihinsel çaba ile bu işlemi yapabiliriz. Yukarıda Tanrı'nın “sonsuzu tek bir sezgide kucaklaması” derken Copleston bir aklın sezgi yetisiyle ulaştığı bir

26 Copleston, *Leibniz*, s. 23-24. Parçadaki alıntıyı Leibniz'in *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz* yapıtından aktaran Copleston.

sonucu kastetmektedir. Tanrı'nın sonsuz bir akıl olarak düşünülmesi Leibniz felsefesinin en önemli belirleyici düşüncesidir. Gerçekten sonsuz bir aklın yapabilecekleriyle sonlu bir aklın yapabilecekleri arasında öyle büyük farklar vardır ki, Tanrı'yı düşünürken bunu hesaba katmazsak Tanrı'nın da yaratımının da anlaşılması olanaksızdır.

"Üçgenin iç açıları toplamı iki dik açya eşittir."	Akıl doğrusu ve <i>a priori</i>	Sonlu kanıtlama ile kanıtlanabilir, bizim için de Tanrı için de <i>a priori</i> analitiktir.
"Sezar, Rubikon'u geçti."	Olgu doğrusu	Ancak sonsuz bir analiz ile kanıtlanabilir, bu yüzden Tanrı için <i>a priori</i> , analitik ve kesindir. İnsan sonsuz bir analizi yapamaz, bu yüzden insan için <i>a posteriori</i> dir ve kesin değildir.

Sonuçta olgu doğruları olumsallıklarından herhangi bir şey kaybetmediler. Çünkü her ne kadar Tanrı olgu doğrularını *a priori* olarak biliyor olsa da bu olgu doğrularının tam karşıtlarını içeren bir evren de olanaklı olduğu için tüm olgu doğruları olumsal olmayı sürdürüyor. Böylece "Leibniz için akıl doğruları ve olgu doğruları arasındaki, yani zorunlu ve olumsal önermeler arasındaki ayrım[...] özsel olarak insan bilgisi ile ilgili"dir.²⁷ Tanrı sonsuz bilgilidir ya da her şeyi bilir düşüncesinin Leibniz felsefesindeki karşılığıdır bu: Tanrı için tüm doğrular analitiktir, onları öğrenmesi için deneyime ihtiyacı yoktur, bu yüzden ister akıl doğruları olsun ister olgu doğruları olsun Tanrı tümünü *a priori* olarak bilir.

Sezar, Rubikon'u geçti gibi tüm varoluşsal önermeler olumsaldır, karşıtı olanaklı, dolayısıyla *a posteriori* ve sentetik ama Leibniz bize göre öyle olduğunu, Tanrı'ya göre ise

27 Copleston, *Leibniz*, s. 24.

durumun tamamen farklı olduğunu vurguluyor, çünkü Tanrı *a priori* bir kesinlikle; yani bu olay olmadan önce Sezar'ın Rubikon'u geçeceğini biliyordu. Çünkü evreni yaratırken Sezar'ı olanaklı tüm yüklemleriyle kurguladı, en iyi Sezar'ı değil ama en iyi evrende Sezar'ın ne olması ve ne yapması gerekiyorsa öyle olacağı şekilde evreni yarattı. Demek ki Sezar'ın Rubikon'u geçtiği evren, geçmediği evrene göre daha mükemmelmış. Akıl doğruları ile olgu doğruları arasındaki ayrımı aşağıdaki tablodaki gibi kısaca özetleyebiliriz.

Doğrular	
Akıl Doğruları (<i>Truths of Reason</i>)	Olgu doğruları (<i>Truths of Fact</i>)
Zorunlu (necessary) önermelerdir. Karşıtlarının doğru olması olanaksızdır, çünkü bir akıl doğrusunu yadsırsam ortaya çelişki çıkar. Örnek: Eşkenar dörtgen bir dörtgendir. A prioridirler (insan aklı açısından). "Tanrı vardır" önermesi bir akıl doğrusudur, zorunlu bir önermedir, karşıtı mantıksal bir çelişki içerir. Akıl doğruları varoluşsal doğrular değildirler. Bu duruma tek istisna Tanrı'nın varoluşudur. Analitikler, yani yüklem öznede kapsanır.	Olumsal (contingent) önermelerdir; yani zorunlu önermeler değildirler. Karşıtları düşünülebilir, olanaklıdır. Bir olgu doğrusunu yadsırsak ortaya çelişki çıkmaz. Örnek: John Smith vardır. A posterioridirler (insan aklı açısından) Tüm varoluşsal önermeler olgu doğrularına aittirler (Tanrı vardır önermesi hariç). İnsan için sentetiktirler, yani yüklemi öznede bulamayız. Tanrı için analitikler, Tanrı öznelerin alacağı tüm yüklemeleri yaratmadan önce biliyordu.

Olanaklı Dünyaların En İyisi

Tanrı bir akıl ise ona yaptığı her şey için neden sorusunu yöneltebilir ve bu soruya mantıklı bir yanıt bekleyebiliriz. Eğer bunu yapamazsak Tanrı'nın akıl sahibi bir ruh olmasının hiçbir anlamı olmazdı. Bu soruyu yarattığı her şey için ayrı ayrı sorabileceğimiz gibi, daha genel olarak da sorabiliriz. Dünyadaki kötülükleri gördüğümüzde ya da acı çektiğimizde bu tür soruları daha çok sorarız: Tanrı neden böyle bir dünya yarattı? Başka bir dünya, daha güzel bir dünya yaratamaz mıydı? Neden beni böyle yarattı ya da benim başıma bunların gelmediği bir dünya yaratamaz mıydı? "Leibniz yalnızca Tanrı'nın bu seçimi yapmış olduğu gibi bir yanıt ile yetinmedi," diyor Copleston.²⁸ Tanrı böyle olmasını istemiş, o kadar olanaklı dünya arasından canı bu dünyayı yaratmak istemiş ve onu yaratmış diye yanıt verilebilir ama bu tatmin edici bir yanıt mıdır? Sonsuz güçlü, sonsuz bilgili bir aklın ne isterse onu yapabileceği doğru olmakla birlikte, sonsuz iyilik niteliğini taşıyan bir varlığın davranışlarının sonuçlarını da düşünmesini bekleriz. Dolayısıyla yanıtımız Tanrı öyle istemiş, bunun daha öte bir nedeni yok şeklinde olursa "Tanrı'nın bir şeyi istenci için herhangi bir yeterli neden olmaksızın istediğini ileri sür"müş oluruz.²⁹ Diyelim ki bir arkadaşınız canınızı acıtan bir hareket yaptı, neden bunu yaptığını sorduğunuzda ise hiçbir bir nedeni yok, sadece öyle istedim dedi. Bu arkadaşınızla ilgili ne düşünürsünüz? Öncelikle arkadaşımın böyle nedensizce canımı tekrar acıtabileceğini düşünürüm, çünkü nedensiz davranabildiğini gördüm. Bu da ona artık güven duyamayacağım anlamına gelir. İşte Tanrı da eğer bu dünyayı akla dayanan bir nedene dayanmadan, sırf istediği için seçtiyse ve yarattıysa, aynı duyguları Tanrı

28 A.g.e., s. 25.

29 Leibniz'in Clark'a mektuplarından aktaran Copleston, *Leibniz*, s. 25.

için de beslemem gerekir. Bu da demek oluyor ki Tanrı mutlak iyi olduğuna göre böyle bir şey olamaz, olsaydı bu “sanki nedensiz olarak davranabilirmiş gibi, Tanrı’nın bilgeliğine aykırı olurdu.”³⁰ Tanrı’nın mutlaka bu evreni seçip yaratmasının bir nedeni olmalıdır. Tanrı’nın bir niteliği olarak kabul edilen sonsuz bilgili olmak her tür bilgiye sahip bir bilgisayar hafızasına sahip olmak gibi bir şey değildir. Tanrı’nın mükemmelliği Leibniz’de tümüyle hakkı verilmeye çalışılan bir düşüncedir. Tanrı sonsuz bilgili, sonsuz güçlü ve sonsuz iyi olduğu için, yani tüm zihinsel yetileri sonsuz olan bir akıl olduğu için ondan davranışlarına yansıyan mutlak bir bilgelik bekleriz ve beklemeliyiz. Tanrı’nın saygıyı hak etmesinin nedeni budur. Güç, iyilik ve bilgililik kendi başlarına mükemmelliği oluşturmaz, kendi başlarına saygı duyulması zorunlu özellikler de değildir. Bunlar ancak bir bilgelige dönüşüyorsa, akıl sahibi yani rasyonel bir varlığın tüm eylemlerine yansıyacak bir birliğe ulaşıyorsa hayranlık ve saygı uyandıracaktır. Evrenin yaratılmasını ya da Tanrı’nın yarattıklarını da bu bilgelik anlayışına göre değerlendiriyor Leibniz. Ayrıca Leibniz bu nedenin önemli bir metafizik ilke tarafından zorunlu kılındığını göstermek istiyor. Bu ilke yeter-neden ilkesidir ve onu Leibniz *Monadoloji*’de şöyle ifade eder: “Yeter-neden ilkesi’ne göre ise, çoğu zaman nedenleri bizce bilinmese de bir şeyin neden başka türlü değil de böyle olduğuna ilişkin yeter bir neden olmaksızın hiçbir ifadenin doğru, hiçbir olgunun da gerçek ya da var olamayacağını düşünürüz.”³¹

Felsefede yeter-neden ilkesi olarak adlandırılan ilke David Hume’a kadar ayrıntılı bir felsefi sorgulamadan geçirilmemiş ama buna rağmen yaygınlıkla kabul edilmiş ve kul-

30 A.g.e., s. 25.

31 Leibniz, *Monadoloji*, çev. Ogün Ürek, İstanbul: Biblos Kitabevi, 2009, s. 27.

lanılmış bir ilkedir. Yeter-neden ilkesi (*principle of sufficient reason*) basitçe şu iddiadan ibarettir: olan her şeyin bir nedeni vardır, başka bir deyişle hiçbir şey nedensiz olmaz. İlke sıradan insanın düşüncesinde bile büyük rol oynar, hepimiz olan her şeyin bir nedeni olduğunu düşünürüz. Yağmur yağmasının, deprem olmasının, rüzgârın esmesinin, cisimlerin yere düşmesinin, bir yerde yangın çıkmasının ... her şeyin bir nedeni vardır. Bazen bu nedenleri bulabilir yani öğrenebiliriz, bazen de nedenler bizden gizli kalır, ama nedenini bulamamamız olan şeyin nedeni olmadığı anlamına gelmez, yalnızca bulamadığımız anlamına gelir. Gördüğümüz gibi gündelik yaşamımızda bile yeter-neden ilkesi düşüncelerimiz içerisinde önemli bir yere sahiptir. Bunu evrenin yaratılışına uyguladığımızda, Tanrı'nın bu evreni yaratması için bir nedenin mutlaka olması gerektiği sonucuna varırız. Ama bu neden nedir?

Şimdi, gerçi yeter-neden ilkesi bize Tanrı'nın bu varolan dünyayı yaratmak için bir yeter nedeni olmuş olduğunu ve Sezar'ın Rubikon'u geçme kararı için bir yeter nedenin olmuş olduğunu söylüyor olsa da, kendi başına her iki durum için de yeter nedenin ne olduğunu söylemez. Daha öte bir şey, yani, yeter-neden ilkesine tamamlayıcı bir ilke gereklidir ve Leibniz bu tamamlayıcı ilkeyi mükemmellik ilkesinde bulur.³²

Yeter-neden ilkesinden bu evrenin yaratılma nedenini öğrenemiyoruz. O zaman bu nedenin ne olduğunu öğrenmemiz için başka bir bilgiye ihtiyaç duyuyoruz, Leibniz bunu bir ilkeyle açıklıyor. Leibniz tarafından mükemmellik ilkesi ve en iyi ilkesi olarak adlandırılan ilkedir bu. Şimdi bu ilkeler nereden çıkıyor diye sorabiliriz. Bir yerde mi yazılıdır

32 Copleston, *Leibniz*, s. 25.

bu ilkeler, Leibniz bir yerden mi öğrenmiştir bu ilkeleri? Hayır. Aslında ilkeler akılsal ilkelerdir, Tanrı kavramından yola çıkarak Leibniz tarafından oluşturulmuş ilkelerdir, başka bir deyişle Leibniz felsefesinin temel ilkeleridir. Mükemmellik ilkesini (*the principle of perfection*) ya da başka bir adıyla en iyi ilkesini (*the principle of the best*) buna göre anlamaya çalışalım o halde. Copleston'un ifadeleriyle "mükemmellik ilkesi Tanrı'nın nesnel olarak en iyi olan uğruna davrandığını ve insanın ise ona en iyi görüneni göz önüne alarak davrandığını bildirir."³³

Nesnel olarak en iyi olan için davranmak ne demektir? Bunu öznel-nesnel karşıtlığı üzerinden anlamaya çalışalım. Örneğin benim bir seçimde bulunduğumu düşünelim, akşam dışarıda yemek yemeyi seçiyorum ve dışarı çıkıp yemek yiyorum. Bu seçimimin nedenini sorarsanız dışarıda yemek yemek istediğimi ve bu isteği yerine getirdiğim zaman mutlu olacağımı söyleyebilirim. Bu davranışım tamamen öznel (*subjective*) bir seçimdir, kendim için iyi olan şeyi seçmişimdir. Böylece eğer Tanrı da seçimlerinde kendisi için iyi olan şeyi seçer ve buna göre davranırsa öznel olarak iyi olan için hareket etmiş, bir eylemde bulunmuş olur. Fakat Tanrı benim gibi sınırlı bir varlık değildir, dolayısıyla benim gibi davranmasını beklemem yanlış olur. O sonsuz iyi, sonsuz bilgili ve sonsuz güçlü bir varlık olduğu için, hiçbir ihtiyaca ya da eksikliğe sahip olmadığı için yaratma gibi bir eyleme giriştiğinde sonlu sınırlı varlıklar gibi davranmayacaktır. Tanrı'nın yaratmasının tek amacı kendi mükemmelliğinin ve iyiliğinin dışavurumu olabilir. Dolayısıyla yaratma davranışının amacı olsa olsa yarattığı şeyin en iyi olması olabilir. Tanrı yaratırken yarattığı her şey ve yarattığı şeyin bütünlüğü açısından en iyi olanı düşünür, yani ne yapıyorsa nesnel (*objective*) olarak en

33 A.g.e., s. 25.

iyi olan için yapar. Kendisi için hiçbir şey istememektedir, istediği tek şey yarattığı şeyin en iyi olmasıdır. Daha basitçe söylersek Tanrı yaratma eylemi söz konusu olduğunda öznel davranamaz.

Tanrı'nın bir sonsuz akıl olduğunu yeniden hatırlayalım ve bir akıl nasıl davranırsa öyle davranacağını vurgulayalım. Bir akıl nasıl davranır? Yapabileceğinin en iyisini, en mükemmelini yapmak ister. Tanrı'nın ise bu durumda önemli bir avantajı vardır, o nesnel davranabilir. Tanrı nesnel olarak en iyi olanı ister ve seçer. Peki bu nesnel anlamda en iyi olan nedir?

Şimdi mükemmellik ilkesinin ya da en iyi ilkesinin Tanrı'nın yaratışına uygulanışını tekrar düşünelim. Bunu anlamak için nesnel olarak en iyi olan için davranmayan ama yine de en iyi ilkesine göre kendisine en iyi görüneni seçen insanın davranışlarına bakalım. İnsan seçim yaparken kendisini, ailesini, arkadaşını, ülkesini vs. göz önüne alarak davranır, dolayısıyla nesnel değil öznel bir davranış sergiler. Tanrı ise seçim yaparken kendisini ya da çıkarlarını düşünmüyor olamaz, çünkü sonsuz iyi ve güçlü bir varlığın zaten hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla yaratırken yarattığı şeyler için en iyi olanı seçmesi lazım, ama yarattığı bazı şeyler için iyi bazıları için kötü şeyler seçerse bu da taraf tuttuğu, yani nesnel olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla Tanrı evreni yaratırken tüm evrenin bir bütün olarak iyiliğini gözetmiş olmak zorunda. İşte bu Tanrı'nın nesnel olarak en iyi olan için davranmasının ve aynı zamanda akıl sahibi bir varlık olarak en iyi olan için davranmasının ifade ettiği anlamdır. Tanrı'nın olanak olarak sonsuz sayıda yaratabileceği evren vardır, peki bunlardan en iyisi hangisidir? Burada ölçüt mükemmelliktir. Tanrı bu evrenler arasında en mükemmel olanı yaratırsa en iyi evreni yaratmış olacaktır. Leibniz'e

göre içinde yaşadığımız evren yaratılmış olduğuna göre bu gerçekten var olan evrenin en mükemmel olmasının nedeni budur. O zaman nesnel olarak en iyi olanın ne olduğunu artık biliyoruz: olanaklı dünyaların en iyisi (*the best of all possible worlds*), yani yaratılabilecek en mükemmel evren.

Tanrı Bu Dünyayı Özgürce mi Yaratmıştır, Yoksa Zorunlu Olarak mı?

Mükemmel bir Tanrı mükemmel bir evreni zaten yaratacaktır, istese de başka türlüünü yapamaz gibi bir karşı çıkışa nasıl yanıt verebilir Leibniz? Daha önce Tanrı'nın bu dünyayı özgürce yarattığını söylemiştik. Ancak bunun temellendirilmesi gerekmektedir. Çünkü eğer Tanrı zaten mükemmel evreni yaratmaktan başka bir şey yapamıyorsa, bu onun için zorunlu bir eylemse, burada takdir edilecek bir şey olmaz. Tanrı'nın elbette yarattıklarının takdirine ihtiyacı yoktur, ancak biz sınırlı akıllar Tanrı'nın eylemleri karşısında, yani yaratılış karşısında nasıl bir tavır takınmamız gerektiğini sorabiliriz. Bu insani ve doğal bir meraktır, çünkü kayıtsız kalmamız, isyan etmemiz ya da şükran duymamız mümkündür her zaman. Peki hangisi doğru ve neden? Bu soruya yanıtı ancak Tanrı'nın bu evreni nasıl yarattığını bularak verebiliriz.

Leibniz'in şu sözlerine bir kulak verelim: "Benim görüşümde, eğer hiçbir olanaklı en iyi dizi olmamış olsaydı, Tanrı hiç kuşkusuz hiçbir şey yaratmış olmazdı, çünkü bir neden olmaksızın davranamaz ya da daha az mükemmel olanı daha mükemmel olana yeğleyemez."³⁴ Tanrı sonsuz sayıda olanaklı evreni incelediğinde eğer bu evrenlerden biri diğer hepsinden daha yüksek düzeyde bir mükemmelliğe sahip olmasaydı ama yine de bir evreni seçip yaratsaydı o zaman

34 Leibniz'in des Bosses'ye bir mektubundan aktaran Copleston, *Leibniz*, s. 26.

yeter-neden ilkesini çiğnemiş olurdu. Daha doğrusu bilgelğe aykırı bir harekette bulunmuş olurdu. Çünkü o zaman Tanrı'ya neden bu evreni yarattığını sorduğumuzda herhangi bir nedeni yok, birini öylesine seçtim ve yarattım demek zorunda kalırdı. Bu elbette olanaksız. Tanrı sonsuz bilgili bir akıl olduğuna göre bilgece davranması, herhangi kesin bir neden gerektirmediği sürece herhangi bir şey yapmaması ve yaratmaması gerekir. Ama aynı zamanda eğer olanaklı sonsuz sayıda evren arasında biri en iyiye, Tanrı bu en iyiye değil daha az iyi olan evreni de seçemez. Burada bir zorunluluk varmış gibi görünüyor. Bu zorunluluğu nasıl anlamalıyız?

Leibniz'in yanıtı bir yanda mantıksal ya da metafiziksel zorunluluk ve öte yandan ahlaksal zorunluluk arasındaki bir ayrımda bulunacaktır. Tanrı'nın özgürce en iyi için davranmayı seçtiğini söylemek Onun en iyi için davranacak olup olmadığının belirsiz olduğunu söylemek değildir. En iyi için davranması ahlaksal olarak zorunluydu ve böylece bu yolda davranacağı kesindi. Ama olanaklı en iyi dünyayı seçmek Onun için mantıksal olarak ya da metafiziksel olarak zorunlu değildi. "Belli bir anlamda denebilir ki ... Tanrı'nın en iyi olanı seçmesi zorunludur. ... Ama bu zorunluluk olumsuzluk ile bağdaşmaz değildir; çünkü bu benim mantıksal, geometrik ya da metafiziksel dediğim ve yadsınması çelişki içerecek olan zorunluluk değildir."³⁵

Buradaki ahlaksal zorunluluk ile mantıksal ya da metafiziksel zorunluluk arasındaki farkı anlamak için bir örnek vereyim. Diyelim ki akşam boş bir sokakta yürürken bir cinayete tanık oldunuz ve sizden başka kimse bu cinayete tanık olmadı. Siz cinayeti işleyeni ve nasıl işlediğini gördünüz, yani

35 Copleston, *Leibniz*, s. 27. Parçadaki alıntıyı Leibniz'in *Theodicy* yapıtından aktaran Copleston, *Leibniz*, s. 27.

bu bilgiye sahipsiniz. Korkarak evinize kaçtınız ve korkunuz geçtikten sonra düşünmeye başladınız: gidip her şeyi polise anlatmalı mıyım? Eğer katil sizin tanık olduğunuzu öğrenirse sizi de öldürmeye çalışabilir mi ya da sizi yakınlarınıza zarar vermekle tehdit edebilir mi? Cinayeti işleyen kişiyi gördünüz ama onun bir mafya mı, bir kiralık katil mi yoksa sıradan bir insan mı olup olmadığını bilmiyorsunuz. Dolayısıyla gidip ifade vermeniz durumunda başınıza ne geleceği belli değil. Fakat tüm bunları bir kenara bırakırsak, gidip bir suçu açığa çıkarmak için tanıklık etmek ahlaki bir zorunluluk mudur değil midir? Elbette öyledir. Tüm korkuları ve endişeleri bir yana bırakabilirsek bu örnekte olabilecek tek doğru eylem gidip gördüklerimi olduğu gibi anlatmaktır. Ama insanımdır, sonlu bir varlığımdır, korkularımdan dolayı gidip bunu yapamayabilirim, böyle yaparsam da vicdanım sızlar, çünkü ahlaki bir zorunluluğu yerine getirmedığım için rahatsız olurum. Ya da diyelim ki polise gidip ifade vermeye üşendim, banane, olay beni ilgilendirmiyor diye düşündüm; ahlaklı ya da erdemli bir davranış mıdır bu? Değildir. Ahlaki bir zorunluluk olan eylemi yapabilmem için ortaya koymam gereken zahmet ya da çabayı göstermek istemediğim için kötülük yapmış olurum. Ancak her durumda ortada mutlak bir zorunluluk yoktur. Gidip ifade vermem de mümkündür vermemem de. Ahlaki zorunluluğu bilerek davranıp davranmamak bana kalmıştır. Demek ki ahlaki zorunluluk mantıksal ya da metafiziksel zorunluluktan bambaşka bir şey. Ben sonuçta eğer gidip ifade versem bunun özgür bir karar sonucu olduğu açıktır.

Tanrı'yı, Leibniz'e göre, olanaklı dünyaların en iyisini yaratmaya mantıksal bir zorunluluk sürüklememektedir, çünkü böyle bir zorunluluğu yoktur. Tanrı gerçekten sonsuz güçlü olduğundan istediğini yapar. Ancak Tanrı sonsuz bir akıl olarak erdenli davranmaya ahlaksal olarak zorunludur.

Yani onu zorlayan şey bilgelidir, yani adil davranma zorunluluğudur. Bu yüzden benim nasıl ki gidip gördüğüm cınayeti anlatmam ahlaki bir zorunluluksa, Tanrı'nın da olanaklı dünyaların en iyisini –böyle bir evren bulunuyorsa– yaratması da ahlaki bir zorunluluktur. Tanrı ne herhangi bir korku ya da endişe duyabilir ne de ahlaki olarak yapması gereken bir şey konusunda üşenebilir ya da eylemde bulunmaktan kaçınabilir. Ancak bu demek değil ki olanaklı dünyaların en iyisinin yaratılması otomatik bir eylemdir. Bu eylem bir çaba içerir. Olanaklı tüm evrenlerin düşünülmesi ve mükemmellik açısından karşılaştırılması Tanrı için her ne kadar, Leibniz'in söylediği gibi, bir sezgide yapabildiği bir şey ise de bu yine de bir zihinsel çabadır. Sonrasında artık olanaklar içeren zihinsel dünyadan artık o olanaklar arasından seçilen en mükemmel evrenin yaratılması yani o olanağın gerçeğe dönüştürülmesi eylemi gelir. Bu da elbette Tanrı için zordur diyemeyiz, çünkü aslında Tanrı için zor ya da kolay yoktur, onun için yalnızca kararlar vardır. Yaratma kararı ve arkasından da yaratma eylemini gerçekleştirmiş, her halükarda bir çaba harcamıştır. “Rasyonel bir kararda bulunmuş ve öyleyse özgürce davranmıştı,” ifadesinin anlamı budur.³⁶ Akıl sahibi olmak yalnızca iki ile ikiyi toplayabilmek ya da üçgenin iç açıları toplamını bilmek gibi şeyleri içermez. Eğer bilgelik yoksa akıl sahibi olmanın herhangi bir özelliği yoktur. Bir bilgisayar her zaman insandan daha fazla şey bilebilecektir, fakat akıl sahibi olmak bilgi sahibi olmaktan daha fazlası demektir. Bilge olmanın ayırt edici özelliği ahlaki kararlar vermek ve bu kararlara göre davranmaktır ve ayrıca eğer yanlış kararlar verirse bu yanlış davranışlar için sorumlu olmak ve hesap vermek zorunda olmaktır. Bu anlamda Tanrı'nın eylemlerinden tam olarak sorumlu ve hepsi için rasyonel

36 Copleston, *Leibniz*, s. 25.

anlamda hesap verebilir durumda olması gerekir, yoksa sonsuz bir akıl olmasının hiçbir anlamı ve değeri olmazdı. Bir bilgisayardan ya da bir robottan hesap sormamız mümkün değildir çünkü otomatik olarak hangi komutu alırsa ona göre hareket edecektir. Halbuki Tanrı bir robot değil bir akıldır, özgürdür, yaptıklarından sorumludur ve hepsi için hesap verebilir. Bu yüzden de bu dünyayı ahlaki bir zorunlulukla yaratmış, yani başka bir deyişle özgürce yaratmıştır.



Leibniz'in 250. ölüm yıldönümü için basılan 20 Mark'ın bir yüzü.

Töz

Tanrı olanaklı dünyaların en iyisini seçti ve yarattı demek Tanrı belli sayıda tözden oluşan bir evreni seçmiş ve yaratmıştır demektir. Yani Tanrı bir evren yaratırken temelde tözler yaratacaktır. Peki Tanrı yaratacağı bu tözler nasıl şeylerdir ve temel özellikleri nedir? “Bir töz,” diyor Copleston, “yalnızca yüklemelerin öznesi değildir: ayrı yüklemelerin ardışık olarak yüklendiği kalıcı [*enduring*] bir özne olması da töz kavramına özgüdür.”³⁷ Tözün yüklemelerin öznesi olarak kavranılışı Aristoteles'ten beri felsefecilerin tanıdık olduğu bir tanımdır, fakat Leibniz burada bir öznenin zaman içinde farklı farklı yüklemeler alacağını da hesaba katmamız

37 A.g.e., s. 31.

gerektiğini düşünüyor. Tarihten başka bir ünlü isim olarak İskender örneğini ele alalım. Olanaklı dünyaların en iyisinde İskender'in alacağı tüm yüklemeler belli. Dolayısıyla İskender'in bir kavramı var ve bu kavram da onun alacağı tüm yüklemelerden oluşuyor, İskender doğacak ve bu yüklemeleri sırasıyla yüklenecek. Fakat henüz İskender doğmadan önce bu yüklemeler potansiyel halinde, ne zaman ki İskender doğuyor, bu potansiyel yüklemeler bir bir gerçeğe dönüşmeye başlıyor, ta ki onun alacağı son yükleme kadar. Bu da bize tözle ilgili şu tanımı anlamamızda yardımcı olacak: "Bir töz kendisine yüklenecek yüklemelerin tümünü potansiyel olarak kapsayan bir öznedir."³⁸ Tanrı'nın yaratacağı tüm öznelere tam kavramını bildiğini daha önce söylemiştik.

Tanrı, İskender'in bireysel kavramını ... bilir, onda aynı zamanda ona gerçekten yüklenebilecek yüklemelerin tümünün temelini ve nedenini görür, örneğin Darius'u ya da Porus'u yenip yenemeyeceğini ya da hatta bizim ancak tarih yoluyla bilebileceğimiz bir şey olarak doğal bir ölümle mi yoksa zehir yoluyla mı öleceğini deneyim yoluyla değil ama *a priori* bilebilir.³⁹

Yani biz insanlar İskender'in nasıl öleceğini ya da öldüğünü ancak deneyimle öğrenebiliriz, bizim için *a posteriori*dir, ama Tanrı bunu *a priori* olarak bilir çünkü İskender'in tam kavramını bilmekte, yani ona yüklenecek tüm yüklemeleri bilmektedir. Başka bir örnek verirsek, Adem'in bireysel kavramı ona olacak her şeyi içerir, yani yüklemelerin hepsi önermenin öznesi olan Adem'de, Adem kavramında içerilmektedir. Peki bu tözler bu yüklemeleri nasıl alacaklar, daha doğrusu potansiyel yüklemelerini gerçekliğe nasıl dönüştürecekler?

38 *A.g.e.*, s. 32.

39 Leibniz'in *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz* yapıtından aktaran Copleston, *Leibniz*, s. 32.

Belli ki bunun için bir güç, bir hareket gücü gerekecek. İskender'in, anlatım kolaylığı açısından beş yüklem alacağını düşünelim. Doğacak, asker olacak, komutan olacak, savaşlar kazanacak ve imparator olacak. Tanrı'nın İskender'in doğuşu, asker olması, komutan olması, savaşlar kazanması ve imparator olmasında, yani tek tek her birinde müdahale edip bunların olmasını sağlaması mümkün olsa da pek ekonomik bir seçenek gibi görünmemektedir, çünkü Tanrı'nın yarattığı sonsuz sayıda tözün hepsiyle birden ilgilenmesi mantıklı değildir. Dolayısıyla en mantıklı seçenek bir öznenin alması gereken yüklemeleri gerçekleştirebilecek kadar gücü Tanrı'nın baştan her töze vermesidir. O halde İskender yüklemelerini kendisi alacaktır.

Bir töz o zaman herhangi bir zamanda sahip olacağı yüklemelerin tümünü potansiyel olarak kapsayan bir öznedir. Ama kendiliğinden gelişim ya da kendini açındırma gibi bir iç eğilimi olmamış olsaydı potansiyellerini gerçekleştiremeyebilir, başka bir deyişle, aynı özne kalarak bir durumdan bir başkasına geçemezdi.⁴⁰

Buna etkin olarak kendini açındırın (*self-unfolding*) töz kuramı diyebiliriz. İki önemli adımı bir arada toparlayarak şimdilik bir töz tanımı yapabiliriz. Töz herhangi bir zamanda sahip olacağı yüklemeleri kavramında saklayan ve bir yüklemden diğerine geçmek için gerekli güç ile donatılmış olan öznedir. Burada *unfold* katların açılması ya da kıvrımların açılması anlamını taşır. Bunu anlamak için bir benzetme kullanalım. Bir kağıdı birkaç kez ortadan ikiye katladığımı düşünün ve her kata da bir yüklem yazmış olayım. Kağıt katlanmış, açılmamış hali tözün henüz yüklemelerini potansiyel olarak taşıdığı hali. Kağıdın ilk katını açtığımda bir yüklem

40 Copleston, *Leibniz*, s. 32.

ortaya çıkıyor, sırasıyla diğer katlarını da açtığımda diğer yüklemeler. Böylece en sonunda kağıt tamamen açılıyor ve kağıtta yazılı tüm yüklemeler ortaya çıkmış oluyor. Şimdi bu örnekte kağıdın katlarını dışsal bir güç olarak ben açtım. Halbuki tözü bu kağıda benzetirsek, tözün potansiyel yüklemelerini kendi kendine gerçekliğe dönüştürecek gücü var. Böylece kağıdın katlarının kendiliğinden açıldığını düşünün. Kağıt tamamen açıldığında da töz alacağı yüklemeleri tamamlamış, yani kavramını tamamlamış olur. Bu yüklemelerden birinin alınmaması, örneğin İskender'in imparator olmaması, olanaklı dünyaların en iyisi planını bozar, dolayısıyla bir tözün potansiyel olarak taşıdığı bir yüklemi almaması olanaksızdır. Bu yüzden "[e]tkinlik o zaman tözün özsel bir nitelidir," yani etkinlik niteliğini taşımak zorundadır töz ki tüm yüklemelerini gerçekliğe dönüştürebilsin, böylece olanaklı dünyaların en iyisinin gerçekleşmesine de katkısını yapsın.⁴¹ Leibniz'in "doğal olarak bir töz eylem olmaksızın varolamaz" demesinin nedeni budur.⁴² Etkinlik tözün kavramını tam olarak gerçekleştirmesi için zorunludur.

Ayırdedilemezlerin Özdeşliği

Tanrı bir akıl olduğu için yeter-neden ilkesinin onu bağladığını söylemiştik. Bu Tanrı için olanaklı dünyaların en iyisini seçerken bir sonuç doğurur. Bu sonuçta iki tane aynı tözden yaratamamasıdır: "Yeter-neden ilkesinden," diyor Leibniz, "başka sonuçlar arasında, şunu da çıkarıyorum ki Doğada birbirinden ayırdedilemez iki gerçek, mutlak varlık yoktur; çünkü eğer olsaydı, Tanrı ve Doğa birini değil de ötekini buyurmada nedensiz davranmış olurdu."⁴³

41 A.g.e., s. 33.

42 Leibniz'in *New Essays* yapıtından aktaran Copleston, *Leibniz*, s. 32.

43 Leibniz'in Clark'a mektuplarından aktaran Copleston, *Leibniz*, s. 33.

Bu sonuç bir ilkeyle sonuçlanır. Bu ilke ayırdedilemezlerin özdeşliği ilkesidir (*principle of the identity of indiscernibles*) ve şunu söyler evrende birbirinden ayırdedilemez olan, yani tüm özellikleri birbiri ile aynı olan iki varlık yoktur. İlkeye nasıl ulaşıldığını anlamaya çalışalım. Düşünelim ki Tanrı birbiriyle tüm özellikleri aynı iki töz yaratacak ki bunu yapabilir, çünkü istediği her şeyi yapabilir ama biz de ona hesap sorabiliriz. Yine anlatım kolaylığı açısından (Leibniz'in Tanrı'sı cisimler yaratmayacak, ancak bunu anlamamız için monadlar bölümünü beklemek zorundayız) bu yaratılana örnek olarak iki çiçek düşünelim, bu çiçeklerden birini (A olsun) örneğin Amerika'da diğerini (B) de Türkiye'de yaratmış olsun. O zaman hemen soracağız: bu iki töz birbiriyle aynı olduğuna göre neden A çiçeğini Türkiye'de, B çiçeğini Amerika'da yaratmadın? Bunun için bir yeter-nedenin var mı? Olanaklı dünyaların en iyisinde böyle olması gerekiyordu diye cevap veremez, çünkü iki çiçek aynı olduğuna göre yer değiştirseler de bir şey değişmezdi. Bu durumda A'yı Amerika'da B'yi Türkiye'de yaratmış olması tamamen keyfi gibi görünüyor. Yani Tanrı bana bu seçimi için bir yeter-neden sunamaz. Peki Tanrı nedensiz ya da keyfi davranabilir mi? Hayır, bu onun bilgeliğine yakışmaz. Evren göz önüne alındığında "Tanrı'nın iki ayırdedilemez tözden birini dizide bir konuma ve ötekini ayrı bir konuma koymak için hiçbir yeter-nedeni olmazdı."⁴⁴

Görüldüğü üzere ayırdedilemezlerin özdeşliği ilkesi tamamen metafiziksel bir ilkedir, ortaya koyuluşu da Tanrı'nın bir akıl olarak yaratımının yeter-neden ilkesine bağlı olmasıyla temellendirilmiştir. "Soyut olarak ya da mutlak olarak konuşursak, iki ayırdedilemez töz tasarlanabilir ve olanaklıdır, ama varolmaları, olumsal bir ilke olan mükemmellik

44 Copleston, *Leibniz*, s. 33.

ilkesinin ışığında yorumlandığında, yeter-neden ilkesi ile bağdaşmazdır.”⁴⁵ Mükemmellik ilkesi bize tüm akıl sahibi varlıkların iyiye hedeflediklerini ve kendilerine en iyi görünen şey neyse onu seçtiklerini söyledi. Sonlu akıllar kendilerine en iyi görüneni seçerken kaçınılmaz olarak öznel davranırken, Tanrı nesnel olarak en iyi olanı görebilecek bir varlıktı. Nesnel olarak en iyi olan ise yaratılabilecek en mükemmel evrendi. Böylece Tanrı mükemmellik ilkesine göre olanaklı evrenler arasında mükemmellik düzeyi diğerlerine göre en yüksek olanı seçmiş ve yaratmıştır. Böyle bir evrende Tanrı’nın yaratacağı tüm tözler birbirilerinden farklı olmak zorundadırlar, çünkü birbiriyle aynı iki ya da daha fazla tözün yaratılması Tanrı’nın yanıt veremeyeceği sorulara yol açmakta, daha doğrusu onun nedensiz biçimde davranmasıyla sonuçlanacaktır. Böylece Tanrı yeter-neden ilkesinden kaynaklanan ayırtdilemezlerin özdeşliği ilkesi dolayısıyla her tözü biricik, benzersiz yani tikel olarak yaratmıştır.

Burada tikel kavramı üzerinde biraz durmakta fayda var. Tikel (*particular*) ile tümel (*universal*) ayrımı felsefede sıkça karşılaşılan, filozoflarının kafasını felsefenin doğuşundan beri kurcalamış önemli bir ayrımdır. Tikel, biricik, eşi benzeri olmayan, kendisinden yalnızca bir tane olan varlığa denir. Örneğin ben, yani Deniz; ben kendime has özelliklerimle ve tamamen bana özel olan yaşamımla başka örneği bulunmayan bir varlığım. Aynı şey tüm insanlar için geçerli. Bunun en belirgin ifadesini parmak izlerinde bulabiliriz. Biliyoruz ki her insanın özel, tek bir parmak izi vardır ve o parmak izine ne tarihte yaşamış başka bir insan ne de yaşayacak başka insanlar sahip olamaz. İşte bu ve benzeri eşi benzeri bulunmayan tüm varlıklara tikeller denir. Başka bir tür örnek vermek gerekirse, sıklıkla bilindiği gibi kar taneleri eşsizdir. Her kar

45 A.g.e., s. 34.

tanesi bir diğ erinden bir özelliğ i ile farklıdır. Üstelik sıradan bir kar yağ ış ında düş en kar taneleri sayısı oldukça fazladır, ama her bir kar tanesinin farklı olmasını engellemez. Böylece diyebiliriz ki her kar tanesi tikeldir. Gözümüzde canlandırmak açısından pek çok başka örnek verebiliriz. Tü meller ise genel kavramlardır, örneğ in kar tanesi dediğ imde tüm kar tanelerinden bahsediyorum, tikel bir kar tanesinden değ il. İnsan dediğ imde tüm insanları iç ine alacak bir kümeden bahsederim, bu anlamda kullanılan insan tikel değ il tü meldir. Bu ayırım özellikle Platon felsefesinde önemli bir yere sahiptir, çünkü Platon tü mellerle idealar dünyasında bir varlık atfetmiş , hatta onları esas gerçeklikler olarak kabul etmişti. Tikeller ise tü mellerin birer kopyası ya da gölgesi idi. Leibniz ise tam tersi bir tarafı tutuyormuş gibi görünüyor.

Leibniz'in ayırdedilemezlerin özdeşliğ i ilkesi sonucunda herhangi bir tö zün başka bir tö zle aynı olamayacağını gördük. O zaman Leibniz'e göre, var olan her şey tikeldir. Tü meller ise yalnızca varlıkları kolay tanıyabilmemiz adına oluşturduğumuz adlardan ibarettir. Bu düşünceye, yani yalnızca tikellerin var olduğ u, tü mellerin ise yalnızca birer addan ibaret olduğ u düş üncesine, felsefe tarihinde adcılık (*nominalism*) denir. Leibniz ayırdedilemezlerin özdeşliğ i ilkesi dolayısıyla Antik Yunan atomculuğ unu da eleştirir. Antik Yunan atomcular evrenin farklı türlerden çok sayıda atomdan ve boşluktan oluştuğ unu ileri sürmüşlerdi. Ancak aynı türden atomlar birbirlerinin tıpatıp aynısı olarak kabul ediliyordu. Bu atomların tek farkları uzaydaki konumlarıydı. Leibniz'e göre Tanrı'nın yukarıda anlattığımız nedenlerden dolayı böyle bir evren yaratması olanaksızdır.⁴⁶

46 Bkz. Copleston, *Leibniz*, s. 34.

Monadlar

Monad⁴⁷ kavramı Leibniz bu kavramı felsefi sisteminin temeli yaptıktan sonra felsefe tarihinin önemli kavramlarından biri haline gelmiştir. Ancak monad kavramının temelleri Giordano Bruno, Henry More ve F. M. Von Helmont tarafından atılmıştır ve bu düşünürlerin kavramı kullanışı ile Leibniz'in monadlar kuramı arasında hiçbir bağ olmadığını söylemek yanlış olur. Kavramın kökeni Euclid ve Aristoteles'in kullandığı Yunanca birlik anlamına gelen *monas* sözcüğüne kadar götürülmektedir.⁴⁸ Fakat Leibniz'in *Monadoloji*'sinin yayımlanmasından sonra monad kavramı Leibniz ile özdeşleşmiş, sonrasında monad kavramı üzerine yapılan incelemeler, eleştiriler ve bu kavram temel alınarak kurulmaya çalışılan tüm dizgeler monad kavramını Leibniz'in kullandığı anlam ve biçimde kullanmıştır. Modern felsefenin en önemli iki isminin eserlerinde bu kavrama sık sık yervermiş olmaları bize kavramın önemini açıkça göstermektedir: *Monadologia physica* (Fiziksel Monadoloji) Immanuel Kant'ın gençlik döneminde sunduğu ikinci tezdır, Edmund Husserl ise *Cartesian Meditations*'ta monad kavramını etkin bir şekilde kullanarak fenomenolojinin ayrılmaz bir unsuru olarak sunar.⁴⁹

47 Bundan sonraki sayfalarda *Felsefe Dünyası*'nda yayımlanan "Monad Kavramının Temelleri" adlı yazımdan güncellenmiş bazı bölümler bulunmaktadır. Deniz Soysal, "Monad Kavramının Temelleri," *Felsefe Dünyası*, 2009, 133-142.

48 "Monad sözcüğü önceleri Giordano Bruno (1591) tarafından ve daha yakın zamanda Henry More (1671) ve F. M. von Helmont (1685) tarafından kullanılmıştır. Leibniz kavramı muhtemelen bu düşünürlerden almıştır. Yunanca *monas* ('birlik') sözcüğü Euclid tarafından *Elements*'in VII. kitabında ve Aristoteles tarafından 'hiçbir yönde bölünemez' bir şeyi adlandırmak için kullanılmıştır." Gottfried Wilhelm Leibniz, Nicholas Rescher, *G.W. Leibniz's Monadology: an edition for students*, London: Routledge, 1992, s. 46.

49 *Monadologia physica* (1756) İngilizce çevirisi "Physical Monadology." Kant'ın *Latin Writings: Translations, Commentaries and Notes*'un içinde,

Leibniz “monad sözcüğünü töz ya da gerçek birlik” terimlerinin yerini tutabilecek bir kavram olarak düşünmüş ve ilk kez bu amaçla kullanmıştır.⁵⁰ Demek ki monadı önceleyen kavram felsefe tarihinin en ateşli tartışmalarının merkezinde bulunan töz kavramıdır. Leibniz’e göre gerçekliklerinden söz edebileceğimiz tek varlık kategorisi tözdür. Leibniz *Mona-doloji*’ye şu ünlü cümleyle başlar: “Burada tartışacak olduğumuz monad bileşiklere katılan basit –basit, yani parçaları olmayan– bir tözden ibarettir.”⁵¹ Elbette bu tanım açıklama gerektiren pek çok noktayı içinde barındırmaktadır. Basit ve bileşik ne demektir? Parçaları olmayan bir şey parçalı bir şey ile nasıl ilişki içinde olabilir? Katılma ne anlamda kullanılmıştır? Bu yüzden Ruth Lydia Saw bu ilk madde için şöyle söyler: “Bu giriş ifadesinin tam bir yorumunu yapmak ve bu ifadenin içerimlerinin açılımını yapmak pratik olarak Leibniz’in felsefesinin tümünü ortaya koyacaktır.”⁵² Demek ki bu tanım Leibniz felsefesinin anahtarıdır. Aynı şekilde töz kavramının da bu tanımın anahtarı olduğunu söyleyebiliriz. Önceki bölümde töz kavramına bir giriş yapmış, kavramı biraz tanımiştık. Leibniz’in sistemini üzerine kurduğu töz kavramının belirleyici özelliklerini şaşırtıcı sonuçları olan iki başlık altında toplayabiliriz:

1. Birlik [*Unum*]: Tözler gerçek birliklerdir. Gerçekten bir olan bir şeyin parçaları olamaz, dolayısıyla tözler bölünmezdirler. Gerçekten bir olan bir şeyin dışı veya içi, kenarı veya köşesi, şekli veya büyüklüğü olamayacağı

der. L. W. Beck, New York 1986. Edmund Husserl, *Cartesian meditations: an introduction to phenomenology*, Dordrecht 1999.

50 Stuart Brown, N. J. Fox, *Historical Dictionary of Leibniz's Philosophy*, Lanham: Scarecrow Press, 2006, s. 152.

51 Gottfried Wilhelm Leibniz, “Monadology,” *Philosophical Essays* içinde, der. R. Ariewve D. Garber, Indianapolis 1989, s. 213.

52 Ruth Lydia Saw, *Leibniz*, London: Penguin Books, 1954, s. 29.

için tözler dışarıdan hiçbir etkiye açık değildir.

2. Etkinlik [*Actuositas*]: Tözler etkinlik ilkelerini kendi içlerinde barındırırlar, yani eylemlerinin kaynağı ya da failidirler; eyleme yeteneğine sahip olmakla kalmazlar, sürekli belli bir etkinlik içinde olan varlıklardır.

Etkinliğin töz için zorunlu olduğunu ve ardışık olarak potansiyel yüklemelerini gerçekliğe dönüştürmesi anlamına geldiğini töz başlıklı bölümde incelemiştik. Fakat örnek olarak İskender ya da Sezar gibi önemli tarihsel kişileri vermiştik. Şimdi ise artık tam olarak neye töz diyebileceğimizi anlamak için birlik kavramını incelememiz gerekiyor. Hatırlarsak töz kavramının klasik tanımlarından biri var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayan varlık idi. Şimdi buna göre elimdeki kalemi düşünelim. Bu elimdeki kalem yalın bir şey midir bileşik bir şey midir? Elbette bileşik, çünkü değişik parçalardan oluşmuş, bu parçalar hem malzeme olarak farklılar, hem de renkleri ve dokuları farklı. Peki eğer bu parçalar olmasaydı, kalem olabilir miydi? Hayır. O zaman diyebiliriz ki kalem varlığını parçalarına borçludur. Varlığını başka bir şeye borçlu olduğu için de töz olması olanaksız, çünkü en temel töz tanımı bir şeyin kendi başına varolabilmesini gerektiriyor.

O halde birlik ilkesinin ilk sonucu cisimleri ilgilendiriyor. Cisimler sonsuz bölünebilme özelliğine sahiptirler, dolayısıyla her koşulda parçalıdırlar. Halbuki Leibniz'e göre tözler parçasızdırlar, çünkü gerçek birlik olmak bölünemezliği ya da parçalara ayrılamazlığı gerektirir. Bir şeyin töz olması için gerçek bir birlik olması, yani parçalara sahip olmaması gerekir. Cisim dediğimiz şeyler ise her zaman parçalara sahiptir, cismin en küçük parçası olarak düşündüğümüz atomların bile parçalanabildiğini, böylece parçacıklardan oluştuğunu modern fizik sayesinde artık biliyoruz. Buradan iki sonuç çıkıyor: İlk olarak, cisimler töz değildir ve ikinci olarak,

monadlar yani tözler uzamlı değildir. Sonsuz bölünebilirlik cisimlerin töz olamayacağını, monadların gerçek birlikler olmaları ise monadların uzamlı olamayacaklarının kanıtlarıdır.

Monad kavramının temelindeki ikinci ilke ise etkinlik ilkesidir. Bir töz etkinlikte bulunmak için başka bir töze veya başka bir varlığa ihtiyaç duymaz, yani etkinlik ilkesini içinde barındırır. Leibniz'in etkinlik ilkesine olan güvenini Mercer şöyle belirtiyor: "Bir tözün özünde eyleyen şey olduğu ve, sonuç olarak, kendi etkinlik ilkesine sahip olan şey olduğu Leibniz'in hiçbir zaman tereddüte düşmediği bir görüştür."⁵³ Evrende bulunan her şey fizik kuralları ile açıklayabileceğimiz pek çok farklı hareket içindedir; düşerler, yuvarlanırlar, parçalanırlar, aşınırlar, büyürler, küçülürler vb. Bitkiler, hayvanlar ve insanlar organizma oldukları için etkin, organik olmayan uzamlı nesneler, yani cisimler, ise edilgen olarak düşünülür. Ancak bu durumda evrenin ve dünyanın oluşumu gibi büyük bir olaydan benim kolumu oynatmam kadar basit bir etkinliğe kadar tüm etkinliklerin kaynağı nedir sorusu ile karşılaşırız. Leibniz'e göre uzamlı varlıklar dünyasında bize etkinliğin kaynağını gösterecek hiçbir yol yoktur. Bu nedenle etkinliğin kaynağını arayacağımız yer uzamlı nesneler ya da varlıklar evreni değil, ancak metafizik bir düşünme ile ulaşabileceğimiz uzamsız tözler yani monadlar olmalıdır. Buradan üç sonuç çıkıyor: öncelikle cisimler hareket etmek için dışsal bir güce veya etkiye gerek duyarlar, dolayısıyla cisimler töz değildir. İkinci sonuç ise sürekli değişim içindeki dünyadaki değişimin kaynağının cisimlere başvurarak açıklanamayacağı, yani fizik biliminin etkinlik kurallarını açıklayabilmesine rağmen etkinliğin kaynağını açıklayamayacağıdır. Leibniz'in bu ilkesinden üçüncü olarak çıkan sonuç

53 Christia Mercer, *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 85.

dünyadaki değişimin kaynağının monadlar, yani sürekli bir etkinlik içerisinde bulunan tözler olduğudur, çünkü etkinlik ilkesini kendilerinde bulunduran varlıklar yalnızca tözlerdir.

Buradaki yalın ve parçasız töz düşüncesini anlamlandırabilmek için deneyimine sahip olduğumuz uzamsız parçalanamaz tek varlık ruhumuzdur. Hatırlarsak Descartes ruh ile beden arasındaki temel ayrımın bu olduğunu söylemişti: cisimler bölünebilirdir ama ruh gerçek bir birliktir. Etrafımda bileşik nesneler deneyimliyorum, bu nesneler bileşik ama bileşik tanımı gereği basit şeylerden oluşur, basitler yoksa bileşikler de var olmaz. “[B]asit tözler olmalıdır, çünkü bileşikler vardır; çünkü bileşikler basitlerin bir toplamından ya da yığınınından başka birşey değildir,”⁵⁴ diyor Leibniz *Monadoloji*’de. İnsan ister istemez maddeyi oluşturan küçük parçaları gözünde canlandırmaya çalışıyor ancak monadların uzamsız olduğunu söylemiştik, o zaman monadlar fiziksel atomlara benzeyen şeyler olamazlar. “Bir şey uzamlı olmadıkça beti ya da şekle sahip olamaz; aynı şekilde uzama sahip olmadıkça bölünebilir de olamaz. Ama yalın bir şey uzamlı olamaz; çünkü yalınlık ve uzam bağdaşmazdırlar.”⁵⁵ O zaman monadı şöyle tanımlayabiliriz: Monad parçasız, uzamsız, şekli ve bölünebilirliği olmayan gerçek bir birlik ya da yalın tözdür.

Bir cisim parçalarının bir araya gelmesiyle var olur. Örneğin bu masa, bir marangozun bu masanın parçalarını birleştirmesiyle ortaya çıktı, eğer masayı parçalarsam, artık bu masa diye bir şey yok olmuş olur. Monadlar ise, aynen ruhlar gibi, uzamsız ve parçasız olduklarına göre nasıl var olup yok olurlar? Doğal bir süreçle bunu açıklamamız olanaksız. O zaman ancak doğaüstü bir güç, yani Tanrı, uzamsız şeyleri var edebilir ya da yok edebilir. Bu da bizim Tanrısal yaratım

54 Leibniz, “Monadology,” *Philosophical Essays* içinde, s. 213.

55 Copleston, *Leibniz*, s. 39.

dediğimiz şeydir: “monadlar yaradılış dışında herhangi bir yolla varoluş kazanamaz. Ne de ortadan kaldırılma dışında herhangi bir yolla yok olabilirler.”⁵⁶

Birlik ve etkinlik ilkelerini temel alan *Monadoloji* bizi uzamlı dünyanın tözsel ya da temel bir gerçekliğe sahip olmadığı, atomların maddeyi oluşturan en küçük parçacıklar olmadığı gibi sonuçlara götürüyor. Cisimler töz olmadıklarına göre ancak bir fenomen/görüngü (*phaenomenon*) olabilirler ve temelde yatan gerçeklik monadlardır. Nasıl oluyor da uzamsız monadlar uzamlı cisimleri “oluşturuyor,” ya da eğer cisimler monadların bir görüngüsüyse, nasıl oluyor da uzamlı olmayan tözler uzamlı nesneler gibi görünüyorlar? Bu konuda Leibniz’in metinlerine dayanarak söylenebilecek iki cevap vardır: birincisi cisimlerin bir monadlar yığını (*aggregatum*) oldukları, ikincisiyse cisimlerin iyi-temellendirilmiş fenomenler (*phenomena bene fundata*) olduklarıdır. Leibniz metinlerinde bu iki açıklamayı da kullanır. “Temel Doğrular” adlı yazısında şöyle der:

Uzam ve hareket, cisimlerin kendilerinin oldukları gibi ... töz değildirler, ama gökkuşağı ve yalancı güneşler (*parhelia*) gibi gerçek fenomenlerdir. Çünkü şeylerde hiçbir şekil yoktur ve yalnızca onların uzamını düşünürsek, o zaman cisimler töz değildirler ama çok sayıda tözdürler.⁵⁷

Cisimler monadların bir yığını da olsa, bir görüngüsü de olsa, temelde vurgulanması gereken nokta monadların hiçbir şekilde cisimlerin parçaları olmadığıdır. Çünkü herhangi bir cismin olası herhangi bir parçasının da parçaları olacaktır. Leibniz’in bu konuda verdiği en açıklayıcı örnek doğru parçası örneğidir. Biliyoruz ki bir doğru parçası sonsuz sayıda noktadan oluşmaktadır, fakat bu doğru parçasını

56 Copleston, *Leibniz*, s. 39.

57 Leibniz, “Primary Truths,” *Philosophical Essays* içinde, s. 34.

oluşturan noktaların bu doğru parçasının birer parçası olduğunu söyleyemeyiz. Bunun birinci nedeni nokta ile doğru parçasının aynı türden varlıklar olmamasıdır. Doğru iki boyutlu geometrik bir varlıktır ve doğrunun her zaman doğru parçası olacak parçaları vardır. Yani doğruyu istediğiniz kadar bölün karşınıza daha küçük de olsa doğru parçaları çıkacaktır. Nokta ise yalnızca iki doğrunun kesişmesidir ve bölünme olanağı yoktur. Peki tüm bunlar doğrunun sonsuz sayıda noktadan oluştuğu önermesini yanlışlıyor mu? Hayır. Noktalar doğrunun varlığının temelidirler. Noktaların uzayda bir yeri vardır ama uzamlı değildirler. Noktalar matematiksel gereklilikler olarak doğru parçasını oluşturuyorlar, doğruların varolması için kaçınılmaz olarak noktalara ihtiyacımız var. İşte monadlara da bu örneğe dayanarak Leibniz “metafizik noktalar” demiştir, yani cisimlerin bir gerçekliği olması için monadlara gerek vardır.

Yalnızca *töz atomları* vardır, yani parçalardan mutlak olarak yoksun, etkinliklerin kaynağı, şeylerin oluşumunun tek mutlak ilkeleri ve adeta tözsel şeylerin incelenmesindeki son unsurlar olan gerçek birlikler vardır. Onlara *metafizik noktalar* diyebiliriz: onlar *canlı bir şeye*, bir çeşit *algıya* sahiptirler, ve *matematiksel noktalar* onların evreni yansıttıkları *bakış açılarıdır*. Fakat maddi tözler ilişkilendiklerinde, bütün organları beraberce, bize göre, tek bir *fiziksel nokta* oluştururlar. Fakat fiziksel noktalar yalnızca görünüşte bölünmezdirler; matematiksel noktalar tamdır, fakat onlar yalnızca kiptir. Yalnızca (formlar ya da ruhlar tarafından oluşturulan) metafizik noktalar ya da töz noktaları tam ve gerçektir, ve onlarsız hiçbir gerçek şey olamazdı, çünkü gerçek birlikler olmadan herhangi bir yığın da olmazdı.⁵⁸

58 Leibniz, “A New System of Nature and Communication of Substances,” *Philosophical Essays* içinde, s. 142.

Sınıfta elimdeki tahta kalemi ile tahtaya bir nokta yaptığımı düşünelim. Bu gerçek bir nokta mıdır? Hayır, çünkü biraz yakından bakarsam aslında bunun tahtada gayet geniş bir leke olduğunu görürüm, nokta değil. Defterime ince uçlu kalemle bir nokta çizsem, belki yakından bakmam çok fazla bir şey değiştirmez, ama bir büyüteçle ya da mikroskopla baktığımda, bunun bir nokta olamayacak kadar büyük ve geniş olduğunu görürüm. Yani fiziksel noktalar matematiksel noktalar değildirler, onlar aslında cisimlerdir, tahtadaki de defterdeki de bir mürekkep lekesi ya da kurşun kalem ucundan defterin üzerine geçmiş bir miktar kalem ucudur. Fiziksel noktalar, atomlar da dahil olmak üzere bölünebilirler. Fiziksel noktalar her zaman ilkede bölünebilir olacaklarından gerçek birlik olamazlar, matematiksel noktalar ise yalnızca zihinsel bir varoluşa sahip oldukları için biraraya gelip cisimleri oluşturamazlar. O zaman Leibniz'in gerçek birlikler dediği monadlar "hem yalnızca görünüşte bölünemez olan fiziksel noktalardan hem de varolmayan ve birlikte cisimleri oluşturamayan matematiksel noktalardan ayrı metafiziksel noktalar olmalıydı."⁵⁹ Yani cisimlerin var olması için onları oluşturacak ya da onların temelinde yatan tam anlamıyla gerçek şeylere ihtiyaç vardır. Bu gerçek şeyler monadlardır.

İlişkisel Uzay Kuramı

Doğru parçası örneği ne kadar aydınlatıcı olsa da, monad kavramını anlamak için çok da yeterli görünmüyor. *Monadoloji* çok yoğun olmasına rağmen, oldukça kısa bir eserdir. En önemli eksikliği de Leibniz'in uzay (*space*) ve uzam (*extension*) anlayışını ve bu kavramların önemini vurgulamıyor

59 Copleston, *Leibniz*, s. 40.

olmasıdır. *Monadoloji*'de uzaya dair bulduğumuz en önemli açıklama boş uzayın olanaksızlığıdır. Fakat ben boş uzayın olanaksızlığı düşüncesine uzayın kendisinin ne olduğunu açıklamadan geçmemeyi tercih ediyorum. Uzay Leibniz'e göre aynı anda varolanların bir düzenidir. Fakat bu monadlara dayalı olarak değil, ondan bağımsız olarak ortaya koyulan bir tanımdır. Leibniz monadları temellendirmek için yeni bir uzay tanımı ortaya koymuş değildir. Onyedinci yüzyılda ve o yüzyıla kadar hâkim olan uzay anlayışı budur. Nasıl zaman ardardalığının düzeni ise, uzam da aynı an içinde var olan şeylerin düzenidir. Uzayın eş zamanlıların bir düzeni olduğunu söyledikten sonra, eklenmesi gereken ikinci nokta uzamın kendi başına bir varlığı olamayacağıdır. Leibniz'e göre uzay bir düzense o düzeni oluşturan varlıklara bağımlıdır, biz uzayı tek tek uzamı olan varlıkların bütünü olarak düşünüyoruz, uzam ise uzamı olan varlıkların uzamıdır.

Bunu anlatmak için en sık kullanılan örnek sıra örneğidir. Diyelim ki faturanızı ödemeye gittiniz ve veznede uzun bir sıra olduğunu gördünüz. Bu sırayı gördüğümüzde sırayla ilgili söyleyeceğimiz şey şudur: Sıra var. Fazla zamanınız olmadığı için sonra gelmek üzere ayrıldınız. Birkaç saat sonra geri geldiğinizde veznenin önünün boş olduğunu gördünüz. Şimdi sıra ile ilgili söylenecek şey de şudur: Sıra yok. Biraz önce sıra vardı, şimdi ise yok. Bu farklılığı yaratan nedir? Sırayı oluşturan insanlar. Sıra onu oluşturan, arka arkaya dizilerek durmuş insanların varlığına görelidir. Yani sıranın varlığı mutlak değildir, çünkü sıra bir düzendir, hiçbir düzenin de onu oluşturan varlıklar olmaksızın kendine ait bir var oluşu yoktur.

Uzamı biz uzamlı varlıklardan soyutlayarak çıkarıyoruz, yoksa tek başına var olan bir uzam yoktur, tek başına bir uzay olmadığı gibi. Dolayısıyla uzam uzamlı varlıklara görelidir,

mutlak değildir. Uzam ve uzay kavramları kendi başlarına ele alındıklarında eksiktirler. Uzamı açıklamak için uzamlı varlıklara, uzayı açıklamak için aynı anda varolan varlıklara ihtiyacımız var. Leibniz şöyle yazıyor: "... süre zaman için neyse, uzam da uzay için odur. Süre ve uzam şeylerin bir özelliğidir, fakat zaman ve mekân onlardan ayrı olarak alınır ve onların ölçümüne hizmet ederler."⁶⁰ Tam da bu nedenle uzam ve uzay töz olamazlar, çünkü kendi başlarına bir var oluşları yoktur, varlıklarını gerçek tözlere, yani monadlara borçludurlar.

Uzam bir soyutlama (*abstraction*) olduğu için töz değildir, uzay bir düzen olduğu için töz değildir. Şimdi Leibniz'e göre neden boş uzayın varolamayacağını anlayabiliriz. Boş uzay olması için uzayın mutlak bir varlığı, yani şeylerden bağımsız bir varlığı olması gerekir. Halbuki uzay yalnızca bir düzendir, şeyler olmadan düzen de olamaz.

Benim kendi görüşüme gelince, pek çok kez söylediğim gibi uzayı zamanın da olduğu gibi yalnızca görelî bir şey olarak görüyorum. Onu bir birarada-varoluşlar düzeni [*order of coexistences*] olarak görüyorum, tıpkı zamanın bir ardışıklar düzeni [*order of successions*] olması gibi.⁶¹

Uzamlı nesneler ya da uzay biz insanların sürekli deneyimlediğimiz bir gerçekliktir. Burada Leibniz'in farklı bir biçimde de olsa cisimlerin varlığı üzerine bir akıl yürütme yaptığını vurgulamamız gerek. Cisimlerin varoluşları modern felsefenin temel sorularından biri olduğunu biliyoruz ve Leibniz de uzam ve uzay idelerimizin kaynağını göstermeye çalışıyor. Bir nesne gördüğümde onun uzamlı olduğunu

60 Leibniz, "Conversation of Philarete and Ariste," *Philosophical Essays* içinde, s. 261.

61 Copleston, *Leibniz*, s. 46.

biliyorum, birçok nesne gördüğümde uzamın onlarda ortak olduğunu düşünerek bir uzamlılık idesi oluşturuyorum. Nesneleri düşünerek kafamda canlandırıdığım uzam, o halde, gayet somut bir idedir. Fakat “eğer gerçekten varolan şeylere dikkat etmez ama yalnızca olanaklı durum ilişkilerinin düzenini düşünürsek, soyut uzay idesini buluruz. Soyut uzay öyleyse gerçek bir şey değildir: yalnızca olanaklı bir ilişki düzeninin idesidir.”⁶² Soyut uzay demek tek başına düşünülen, içinde nesnelerin olmadığı sonsuz bir boşluk olarak düşünülen uzay demektir. Böyle bir şey gerçekte yoktur diyor Leibniz, uzay bir düzenden ibarettir; daha doğrusu uzay monadların varoluşundan türeyen bir gerçekliktir. Fatura ödemek için sıraya girmiş insanlar örneğini hatırlayalım, insanlar o sırayı oluşturduğunda sıra var olur, insanlar olmadığında da yok olur, çünkü sıra bir düzenden ibarettir, varolması o düzeni oluşturan şeylere, o şeylerin kurduğu ilişkiye bağlıdır. Aynı durum zaman için de geçerlidir.

Zaman da ilişkiseldir. Eğer iki olay, A ve B, eşzamanlı değil ama ardışık ise, aralarında A B’den önce ve B A’dan sonradır diyerek anlattığımız belli bir ilişki vardır. Ve eğer bu tür olanaklı ilişkiler düzenini düşünürsek, soyut zaman idesini oluştururuz. Soyut zaman, soyut uzaydan daha gerçek bir şey değildir. İçinde şeylerin konumlandığı gerçek bir soyut uzay yoktur ve içinde ardışıklığın olduğu soyut ve türdeş bir gerçek zaman yoktur. O zaman ikisi de idealdir.⁶³

Ardışık olan şeyleri değil de onlardan bağımsız olarak yalnızca ardışıklık düzeninin kendisini düşünürsek soyut bir zaman idesi oluşturmuş oluruz. O halde içinde hiçbir şey

62 A.g.e., s. 46.

63 A.g.e., s. 46-47.

bulundurmayan bir boşluk anlamında uzay ve içinde hiçbir ardışık olayın olmadığı bir ardışıklık düzeni olarak zaman insan zihninin bir soyutlamasından ibarettir. Bu da soyut uzay ve soyut zaman idelerinin yalnızca insan zihninde var olduğu anlamına gelir, kendileri insan zihninde bir ide olmak dışında hiçbir var oluşa sahip değildirler, bu anlamda da kendi başlarına, soyut halleriyle gerçek değildirler. Leibniz uzay ve zamana ideal derken bunu kasteder. Burada ideal teriminin Türkçede gündelik hayatta kullanılan anlamından ayrı bir anlam taşıdığını mutlaka vurgulamamız gerekir. Felsefede bir şeyin var oluşunun ideal olması ne demektir? İdeal teriminin *idea* köküne dikkat edersek bu şu ana kadar kullandığımız ide anlamına gelir. İdeler nerededirler? Zihinde. O halde ideal de zihinde var olan, zihnin nesnesi olan demektir. Unutmamak gerekir ki zihnin bu soyutlaması temelsiz değildir. Gerçek olan birarada varolan monadlar ve ardışık biçimde yüklemelerini gerçekleştiren monadlardır; uzay ve zamanın temeli işte bu gerçek şeylerdir. Leibniz'in uzay ve zaman kuramı ilişkisel uzay ve zaman kuramıdır, Leibniz onlara mutlak değil, görelî bir varoluş yükler.

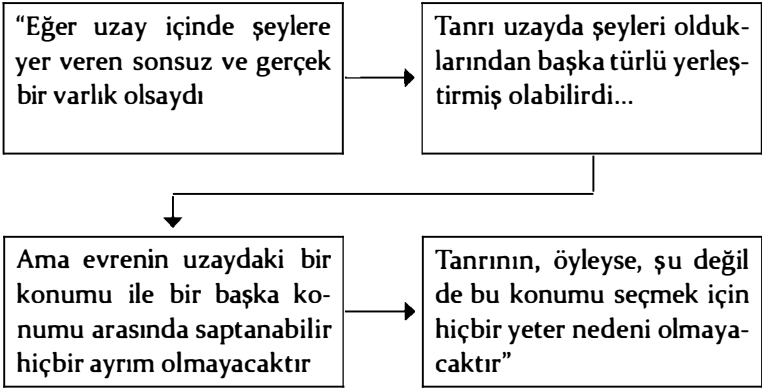
Aynı zamanda birarada varoluş ve önceden-ve-sonradan-varoluş gerçektir... [E]ğer uzay ve zaman fenomenal iseler gene de iyi temellendirilmiş fenomenlerdir... soyut idelerin belli bir nesnel temelleri, yani, ilişkiler vardır.⁶⁴

Leibniz'in mutlak varlıklar olarak uzay ve zaman düşüncesinde karşı yeter-neden ilkesine dayanan bir karşı çıkışı daha vardır. Leibniz özellikle kendi çağdaşları olan ve "uzay ve zamanı mutlak olarak gören Newton ve Clarke"a karşı ilişkisel uzay kuramını savundu.⁶⁵ Bu savunma şöyle

64 A.g.e., s. 47.

65 A.g.e., s. 47.

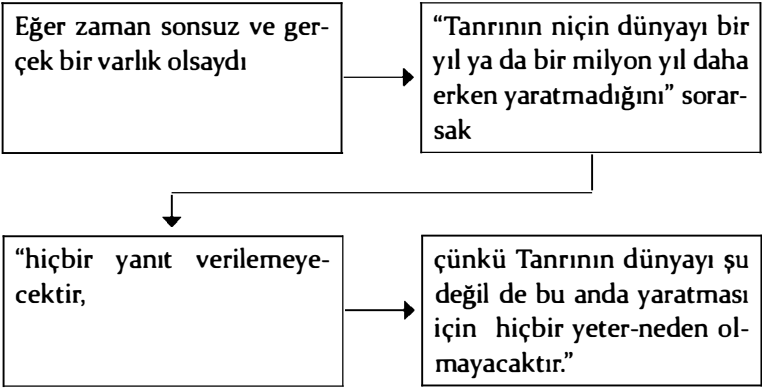
bir varsayımla başlar: Eğer uzay mutlak bir varlığa sahipse onun Tanrı evreni yaratmadan önce var olması gerekir ve bu durumda Tanrı evreni bu zaten var olmakta olan uzayda yaratacaktır. Peki neresinde? Yani uzay sonsuz bir boşluk olduğuna göre Tanrı'nın seçtiği mükemmel evreni bu sonsuz boşluğun bir yerine yerleştirmesi gerekir. Diyelim ki bir yer seçip yarattı, o zaman Tanrı'ya neden evrenin şu değil de bu noktasını seçerek evreni orada yarattığını soracağız. Bize yeterli bir neden göstermesi gerekecek tabii ki fakat boş uzayın şu noktası ile bu noktası arasında niteliksel olarak bir fark yoktur. Dolayısıyla Tanrı evreni uzayın hangi konumunda yaratacağı konusunda yeter bir neden bulamayacaktır.⁶⁶



Mutlak zaman düşüncesine karşı da benzer bir akıl yürütme kullanılabilir. Newton'a göre zaman sonsuz sayıda andan (*instant*) oluşmuştu ve zamanı oluşturan anlar birbirleriyle aynıdır, onları birbirinden ayıracak hiçbir özellikleri yoktur, bu da soyut olarak düşünüldüğünde anların birbirlerinden ayırdedilemez olduğunu gösterir. Peki Tanrı bu anların hangisinde evreni yaratacak?⁶⁷

66 Tablodaki alıntılar Copleston, *Leibniz*, s. 48.

67 *A.g.e.*, s. 49.



O halde Tanrı'nın uzay ve zaman ile ilgili bir sorunu yoktur, çünkü Tanrı yalnızca monadlar yaratır, uzay onların yaratılmasının sonucunda ortaya çıkar, insanların sıraya girip sırayı ortaya çıkarmasında olduğu gibi. Monadlar yok edildiğinde, yani olanaklı dünyalarının en iyisinin tamamlanmasıyla uzay da ortadan kalkacaktır, insanlar sırayı terk ettiğinde sıranın yok olması gibi.

Monadlar uzaydaki noktalar değildirler ve fenomenal düzenin ötesine uzanan hiçbir gerçek görelî konumları yoktur. “Monadların hiçbir uzaysal ya da mutlak uzaklık ya da yakınlıkları yoktur. Bir noktada biraraya yığılmış olduklarını söylemek ruhumuzun belli uydurmalarını kullanmak olacaktır.” Uzay öyleyse fenomenal düzene aittir. Öte yandan, uzay salt öznel de değildir; bir *phenomenon bene fundatum*, iyi temellendirilmiş fenomendir.⁶⁸

Sıra onu oluşturan insanlar olmazsa var olamaz, dolayısıyla ilişkisel bir var oluşu vardır, varlığı onu oluşturan insanların ilişkisine bağlıdır. Ama bu böyle diye sıranın gerçekliğinden kuşkuya düşmeyiz. Fatura ödemeye gittiğimde karşılaştığım sıra vardır ve gerçektir. Uzayın mutlak bir varoluşu

68 Copleston, *Leibniz*, s. 49-50. Parçadaki alıntıyı Leibniz'in Des Bosses'ye mektuplarından aktaran Copleston, *Leibniz*, s. 49.

olmadığını ancak onu oluşturan temel gerçekliklerin bir görünüşü olduğunu, yani bir fenomen olduğunu söylemek de onun hiçbir gerçekliği olmadığı anlamına gelmez. Bu yüzden Leibniz uzayı iyi-temellendirilmiş fenomen (*well-founded phenomena*) olarak adlandırır. Uzay gerçek şeyler olan monadların görünüşüdür, bir hayal ya da uydurma değildir.

Monadlar kuramının Leibniz'in ilişkisel uzay kavramı ortaya konmadan anlatılması Leibniz'in fantastik bir filozof olarak görülmesine neden olabilir. Ancak uzay kavramıyla ilişki içerisinde monadlar tam olarak açıklanabilir. Leibniz buna göre atomculuğa karşı çıkmıştır çünkü atomların da bölünebileceğini savunmuştur. Nitekim atomlar bölünmüş, *quark*lara kadar inilmiştir. Leibniz'in onyedinci yüzyılda mikroskobun geliştirilmesi ile çıplak gözle görülmeyen çok küçük canlıların keşfinden etkilendiği biliniyor. Fakat vurgulanması gereken nokta Leibniz'in, fizikle, dinamikle, ve biyolojiyle ilgili çalışmalarına rağmen, monadlara deneysel bir bakış açısıyla değil, metafizik yaparak ulaştığıdır: "Leibniz'in kendi düşüncesi, saf geometrik bir özellik olan uzamın metafizik bir şey tarafından desteklenmesi gerektiğidir, çünkü yalnızca metafizik bir şey (sonsuz bölünebilirliği olan) uzamın sahip olmadığı ve bileşik cismin gerçekliği için gereksinim duyduğu birliği sağlayabilir."⁶⁹ Monadların varlığının deneysel olarak gösterilmesi düşünülemez, tıpkı olanaklı dünyaların en iyisi tezinin, Voltaire'in yaptığı gibi, dünyadaki kötülükleri göstererek bir kenara atılamayacağı gibi.⁷⁰ Deneysel olarak kanıtlayabileceğimiz tek şey atomların da parçalarının olduğudur. Monadlar algılanabilir olsalardı, monad olmazlardı.

69 Eric Watkins, "Kant on Extension and Force: Critical Appropriations of Leibniz and Newton," *Between Leibniz, Newton, and Kant* içinde, der. Wolfgang Lefèvre, Dordrecht: Kluwer, 2001, s. 114.

70 Bkz. François Marie Arouet Voltaire, *Candide ya da İyimserlik*, çev. Server Tanilli, İstanbul 2000.

Denmek istenen şey örneğin taşların ve ağaçların, gerçi duyulara birim şeyler olarak görünüyor olsalar da, gerçekte yalın uzamsız tözlerin yığınları olduklarıdır. Deyim yerindeyse gündelik yaşam dünyası, duyuşsal-algı dünyası ve hatta bilim dünyası da fenomenaldirler. Monadlar ya da enson gerçeklikler fenomenal değildir: algı için görünmezler ama ancak bir felsefi çözümleme süreci yoluyla bilinirler.⁷¹

Aslında bu 17. yüzyıl felsefesinin büyük sorunu dış dünyanın varlığı ya da gerçekliği sorununa Leibniz'in yanıtının özetidir. Cisimler töz değil, iyi-temellendirilmiş fenomenlerdir. Gerçeklik monadlardır, monadlar esasen ruha benzer bölünmeyen tözlerdir, bu yüzden de gerçeklik dediğimiz şey temelde ruhsaldır. Felsefi düşünme dışında hiçbir yolla bu gerçekliği anlamamız ya da öğrenmemiz olanaksızdır.

Başat Monad

Tüm incelediklerimizi göz önüne alırsak şöyle bir sonuçla karşılaşırız: Bir cisimler evreni bir de monadlar evreni olmak üzere iki ayrı düzen yoktur. Gerçek olan tek bir düzen, tek bir evren vardır ve bu monadlar evrenidir. Uzam ve uzay bu gerçek evrenin bir türevi ve aslında bizim gibi sonlu ruhların sonsuz sayıda monaddan oluşan bu evrene bakış açısının yarattığı bir fenomendir. "Uzam böylece şeylerin kendilerinin bir yüklemi olmaktan çok şeyleri algılayış yolumuzdur. Fenomenal düzene aittir."⁷² Tanrı tüm monadları tüm yüklemeleri ile kavradığı için ve sonsuz bir akıl olarak yarattığı evreni tüm ayrıntılarıyla bildiği için evreni uzaysal ilişkiler içinde algılamak zorunda kalmaz. O tüm monadları

71 Copleston, *Felsefe Tarihi: Leibniz*, s. 46.

72 *A.g.e.*, s. 43.

olduğu gibi bilir. Biz ise yalnızca kendi ruhumuzu bir monad olarak deneyimleyebiliriz, diğer her şey ister istemez bize şu ya da bu yönden bilinmez kaldığı için onları yan yana ve ardarda olarak, yani uzaysal ilişkiler içinde deneyimleriz. Tüm bunlar maddenin sonsuz bölünebilirliğinin sonucudur, her cisim sonsuz sayıda monad içerdiğinden onları ancak yığın halleri ile deneyimleyebiliriz. “Maddenin her parçası,” diyor Leibniz, “bitkilerle dolu bir bahçe, balıklarla dolu bir havuz olarak tasarlanabilir. Ama bitkinin her dalı, hayvanın her organı, organlardaki her damla sıvı yine böyle bir bahçe ve havuzdur.”⁷³

Bütün cisimlerde olduğu gibi benim bedenim de sonsuz sayıda monaddan oluşmaktadır. Benim bedenim dediğim şey de bu sonsuz sayıda monad yığınının görünüşüdür. Dolayısıyla ortada bir ruh yani düşünen bir töz, bir de uzamlı töz varmış gibi konuşamayız. Bedenim dediğim zaman sonsuz sayıda monaddan bahsediyorum ve bu monadlardan biri de benim ruhum oluyor. Yani benim ruhum bir monaddır, bu monadın dahil olduğu yığın, fenomenal düzeyde, benim bedenimdir. Peki benim bedenimle, örneğin elimdeki kalem arasında ne fark var? İkisi de monadlar yığını, fakat benim bedenim canlı bir organizma, başka bir deyişle organik bir cisim, kalem ise cansız bir cisim. Bu farkı ortaya çıkaran şey benim bedenim oluşturan monadlardan birinin diğerlerinden üstün bazı özelliklere sahip olması, bu farklı monad ise benim ruhum olarak adlandırdığım varlık. Leibniz bir organizmadaki bu farklı monadın üstünlükleri dolayısıyla diğer monadlarla bir egemenlik ilişkisi içinde olduğunu düşünüyor. O yüzden üstün özellikleri olan ve organizmadaki diğer monadların bir anlamada yöneticisi konumunda olan monada başat (egemen, *dominant*) monad adını veriyor. “En

73 Leibniz, *Monadoloji*, s. 27.

son gerçeklikler monadlar ya da yalın tözlerdirler. Bunlar hiç kuşkusuz görülmezdirler: algıladığımız monadların yığınlarıdır. Bir yığının başat/egemen/dominant bir monadı olduğu zaman, [o yığın] organik bir cisimdir”⁷⁴ Monadlar arasındaki farkları sonraki bölümde ayrıntılı olarak inceleyeceğiz.

Monadlar Arası Etkileşimin Reddi

Buraya kadar monadların uzamsız olmaları ve bunun cisimler için yarattığı sonuçlardan bahsettik. Monadlar gerçek birlikler oldukları için uzamsızdırlar. Fakat Leibniz bunun cisimler ve monadların ayrı ayrı dünyaları olduğu anlamına gelmediğini belirtmiştir, çünkü böyle bir anlayış bizi Leibniz’in kaçınmaya çalıştığı ruh ve beden düalizmine götürür. Ruh ve beden düalizmi temelinde yatan düşünce madde ve ruhun iki farklı töz olduklarıdır. Bir tarafta uzamsız ruhlar vardır, düşünme en önemli özellikleridir, diğer tarafta uzamlı, fizik kurallarına göre duran veya hareket ettirilen cisimler vardır. Ruh ve madde arasındaki ilişki ise düalizmin esas sorunudur: ayrı özelliklere sahip iki töz nasıl etkileşim içinde bulunabilirler? Leibniz’in monadlarını ele alırsak düalizmin temelinde olan düşüncenin yani iki ayrı töz olduğu düşüncesinin baştan reddedildiğini görebiliriz. Cisimler töz değildir, çünkü varlığını parçalarına borçlu olan şeyler töz olamaz. Dünyayı oluşturan tözler tek bir çeşittir: uzamsız gerçek birlikler, yani monadlar. Bu tözlerin belirleyici özelliği ise birlik yani parçasız olmaları ve etkinlik içinde olmalarıdır. Cisimlerin töz olduklarını söylemek Leibniz’in öncüllerine göre olanaksızdır. Tek bir çeşit töz olduğuna göre iletişim ya da etkileşim sorunu ortadan kalkmış gibi görünüyor. Çünkü düalist felsefeler aynı tür tözler

74 Copleston, *Felsefe Tarihi: Leibniz*, s. 45.

arasındaki etkileşimi sorunsuz olarak kabul etmişlerdir; bir cisim diğer bir cisimle, örneğin, fizik kurallarına göre etkileşir. Dünya tek bir töz türüyle açıklandığında sorun çözülmüş gibi görünse de Leibniz aynı tür iki töz arasında bile etkileşim olmadığını fakat hepsinin birbiriyle bağlantılı olduğunu söyleyerek monadlar arası etkileşimi reddetmiştir. Leibniz'e göre hiçbir monad diğer monadı etkileyemez. Cisimler arasında olagelen neden-etki ilişkisi monadlar için geçerli değildir. Leibniz bunu ünlü metaforu olan monadların penceresi olmadığı ifadesiyle açıklıyor. "Monadların pencereleri yoktur," çünkü monadlar için içerisi ya da dışarısı yoktur.⁷⁵ Herhangi bir neden-etki ilişkisinden söz etmek için tam olarak ihtiyacımız olan şey uzamlı cisimlerdir. Uzamlı cisimler arası neden-etki ilişkisi bir yer değiştirme ve dönüşüm ilişkisidir. Örneğin ben masadaki kalemi yere düşürdüğümde meydana gelen değişiklik açık bir yer değiştirme ilişkisi iken, bir çiçeğin büyümesi çok da yer değiştirmeye açıklanabilir gibi görünmüyor. Fakat dönüşüm diyebileceğimiz bu değişiklik gizli bir yer değiştirme içerir. Tohum topraktan aldığı su, mineral vb. sayesinde büyür, yoktan meydana gelmez. Evrende Leibniz'e göre hiçbir şey yok olmaz, hiçbir şey de yoktan varolmaz. Varolanlar korunur. Öldüğümüzde de bedenimiz yok olmaz, yalnızca dönüşür, parçaları yer değiştirir, ruhumuz ise uykuda ya da bayıldığımızda olduğu gibi açık algılarını kaybeder ama karmaşık algıları bilinçsiz bir şekilde devam ettiği için yok olmuştur diyemeyiz. Bunun nedeni ruhların uzamsız olmalarıdır. Uzamsız bir şeyi yok etmek mümkün değildir, onların varolmaları ve yok olmaları yalnızca bir mucize sayesinde olabilir, bu da yaratılıştır. Tanrı ruhları bir mucizeyle yaratmıştır ve eğer yok olacaklarsa bu da Tanrı'nın bir mucizesiyle olacaktır.

75 Leibniz, "Monadology," *Philosophical Essays* içinde, s. 214.

Az önce değindiğimiz gibi monadlar arasında bir neden-etki ilişkisi yoktur. Şimdi bunun nedenlerine ayrıntısıyla bakalım. Birinci neden, neden-etki ilişkisinin yalnızca fiziksel dünyaya ait olmasıdır. Nesneler birbirlerini etkilerler, ama ruhların birbirlerini etkilediğine dair elimizde bir kanıt yok. Yani biz ilk bakışta ruhları sanki bedenlerin içinde belli bir yerde ya da bedenin tümünde varolan varlıklar olarak kavradığımız için ruhların da birbirlerini bu sayede etkiledikleri gibi bir yanılsamaya düşeriz. Halbuki böyle bir ruh kavramsallaştırmasının temelleri sağlam değildir. Ruh beden neresindedir, beyindeyse beynin neresindedir, eğer oradaysa neden tam yerini saptayamıyoruz, ruh beden her yerine nüfuz etmiş bir varlıksa kolu kopan insanların ruhları da mı eksilir gibi türetebileceğimiz pek çok soru bizi beklemektedir. Bu sorulara verilen çeşitli cevaplar olabilir ama bizi her koşulda düalizme götürür. Sonuç olarak ruhların birbirini etkileyip etkilemediği hiçbir deneysel çalışma ile çözülebilecek bir sorun değildir, bu konuda felsefeden başka bize yardımcı olacak bir alan yoktur.

Ruh esasen ne yapar, ana etkinliği ya da var oluş biçimi nedir? İster Descartes'a geri dönelim ister Spinoza'ya, bu soruya aynı yanıtı veririz: düşünmek. Ruh düşünen şeydir. Peki düşünmek ne demektir? Aslında yaptığım her şey düşündürmektir: şu anda yazı yazdığımı düşünüyorum, bana yazı yazıyormuşum gibi geliyor (Descartes), yazı yazıyor olduğumun idesine sahibim, parmaklarımın bilgisayarın klavyesinin üzerinde hareket ettiğini görüyorum, klavyenin sesini duyuyor, ekranda harflerin dizilişini görüyorum, bunların idesi zihnimde oluşuyor (Spinoza). Descartes, Spinoza ve Leibniz düşünmenin ne demek olduğu konusunda anlaşılıyorlar. Leibniz yalnızca ruhun temel etkinliğini düşünmek olarak adlandırmak yerine daha kapsamlı bir kavrama genişletiyor:

Algı. Ruhsal şeyler algılar. Bu algı kimi zaman bilinçlidir, kimi zaman bilinçsiz, ama uzamsız bir şey sürekli bir algılama durumu içerisinde. Leibniz algının cisimsel şeylerde bulunamayacağını göstermek adına bizi bir düşünce deneyine davet eder: Değirmen örneği.

Eğer düşünmesini, duymasını ve algıları olmasını sağlayan bir yapıya sahip bir makinenin olduğunu hayal edebilirsek, onun oranlarına sadık kalınarak, bir insanın bir değirmenegirdiği gibi, bizim de bu makinenin içine girebileceğimiz kadar büyütüldüğünü tasarlayabiliriz. Bunu varsayıp bu makinenin içini incelerken yalnızca birbirlerini iten parçalar buluruz ve asla bir algıyı açıklayacak bir şey bulamayız. Ve bu nedenle algıyı bileşikte ya da makinede değil basit tözde aramalıyız.⁷⁶

Felsefe tarihinin ünlü örneklerinden biridir Leibniz'in değirmen örneği. Bir insanın beyninin içine girebileceğimiz kadar büyütüldüğünü, aynen bir değirmenin içini gezer gibi beynin içinde gezdiğimizi düşünelim. Aradığımız şey ise algılardır. Beynin içinde bir yerlerde algılarla karşılaşacak mıyız? Çikolatanın tadının, gülün kokusunun ideleriyle ya da mavi, yuvarlak, sert ideleriyle karşılaşabilir miyiz? Hayır diyor Leibniz, göreceğimiz şey yalnızca büyüklü küçüklü cisimsel parçaların hareket ettiği, o kadar. Demek ki algıyı bedende, cisimlerde, bedenin işleyişinde ya da beynin çalışmasında aramak boşunadır. Çünkü algı ruha aittir. Ruh algılar.

Cisimler sonsuz sayıda monaddan oluşuyor demiştik. Bu monadlar uzamsız tözler olduklarına göre, yani ruha benzeyen şeyler olduğuna göre, onların da temel etkinliği algılamak olacaktır. Tüm monadlar algılar. Fakat tüm monadlar algıların bilincinde değildir. Algılamak ana bilincinde olmamak

76 A.g.e., s. 215.

ne demektir? Bunun deneyimine sahibiz aslında. Hatırlarsak Descartes düşünmeyi bilinçle özdeşleştirdiği için bayıldığı-mızda, derin uykudayken ya da komadayken ruha ne olduğu konusunu açıklamakta zorlanmıştı. Halbuki bu durumlarda ruhumuzun yok olduğunu hiçbirimiz düşünmeyiz. Ruhumuz varlığını sürdürür ama bilinç düzeyinden daha aşağı bir düzeye iner. Leibniz'in terimiyle algılarımız bulanıklaşır, yalnızca karmaşık algılarımız olur, bilincimiz ortadan kalkar, ruhumuz değil. Uyandığımızdaysa algılarımız açıklık kazanır, bilincimiz yerine gelir. İşte Leibniz monadları buna göre sınıflandıracak.

Basit ya da Leibniz'in deyimiyle çıplak (*bare*) monadlar algılarının büyük bir çoğunluğu karmaşık olan tözlerdir. Bunlara nesnelerin temelinde olan monadları örnek verebiliriz. Ruhlar ise akla sahip olmayan ama açık algıları oldukça çok olan tözlerdir, örneğin hayvanlar. Leibniz'in tin (*spirit*) dediği üçüncü grupsa insanların oluşturduğu gruptur, akla sahip olmaları ayırıcı özellikleridir. Tüm bu tözlerin ortak noktası daha önce belirttiğimiz birlik ve etkinlik ilkeleridir. Ruh, dolayısıyla, organizmalar düzeyinde ortaya çıkar. Hayvanlar ve insanlar ruha sahiptir, fakat insanların ayrıca akılları vardır.

MONADLAR		
Çıplak Monadlar Algılıyor Bilinç yok Duyum yok Bellek yok	Ruhlar (Hayvanlar) Algılıyor Bilinç var Duyum var Bellek var Deneyisel tahmin var Öz-bilinç yok Tam-algı yok Akıl yok	Tinler (İnsanlar) Algılıyor Bilinç var Duyum var Bellek var Deneyisel tahmin var Öz-bilinç var Tam-algı var Akıl var

Öz-bilinç (*self-consciousness*) yalnızca insanların sahip olduğu ben bilincidir. Tam-algı (*apperception*) algılıyor olduğunun bilincine sahip varlığın algılamasına Leibniz'in verdiği addır. Örneğin hayvanlar algılarla ama algıladıkları hakkında bir bilince sahip değildirler, bu yüzden algıya sahip ama tam-algıya sahip değildirler. Akıl (*reason*) ise zorunlu doğruların bilgisini edinebilme, kavramlarla düşünebilme, tümel yargılarda bulunabilme yetisidir. Burada zekâ ile akıl arasındaki ayrıma dikkat çekmek gerekiyor. Hayvanların pek çok zekâ belirtisi gösterdiklerini biliyoruz. Daha doğrusu pek çok şeyi öğrenebiliyorlar, bu da onların bir düzeyde zekâlarının olduğu anlamına geliyor. Sahibinin kim olduğunu, yemek kabının yerini ya da masanın üstüne çıkmaması gerektiğini bir köpek öğrenebilir. Bu da bir bilince sahip oldukları anlamına gelir. Hatta bazı maymunlara bazı geometrik şekilleri uygun yerlere yerleştirmeleri öğretilebilmiştir. Ancak bu ceza ve ödül gibi yollar kullanılarak mümkün olmuştur. Fakat bu hiçbir hayvanın üçgenin üç kenarı olduğu bilgisini edinebildiği ya da üçgen kavramını anladığı ve kavradığı anlamına gelmez. İnsanlar ise ayırıcı olarak kavramlarla düşünebilir ve örneğin üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açığa eşit olduğunu ve bunun zorunlu olduğunu bilebilir. Yine hayvanlar ölüme ilişkin bir fikre sahip olmalarına rağmen, tüm insanlar ölümdür gibi bir tümel yargı oluşturamazlar. Tüm bunlar ancak bir aklın yapabileceği şeylerdir.

Bu tür etkileşimsiz bir monadlar dünyası yine bize garip görünecektir. Çünkü en temelde ruhlarımızın uzamsız olduklarını kabul etsek de ruhların etkileşmediğini düşünmeyiz. En azından başka insanlar bizi üzebilir, sevindirebilir ya da kızdırabilir ya da aynı şeyleri biz onlara yapabiliriz diye düşünürüz. Bu etkileşim değildir de nedir? Bu noktada Leibniz'in tözleri insan ruhunu örnek alarak ortaya koyduğunu belirtmemiz gerekir.

...bugün adı oldukça kötüye çıkmış *tözsel biçimleri* [*formae substantialis*] yeniden canlandırmak ya da onarmak gerekliydi, ama onları anlaşılabilir hale getirecek ve olması gereken kullanımını daha önce kötüye kullanıldığı şeklinden ayıracak bir şekilde. Sonra onların doğalarının kuvvetten [*force*] oluştuğunu ve bundan duyuya ve iştaha benzer birşeyin çıktığını buldum, bu nedenle onları sahip olduğumuz *ruh* kavramı örneği üzerinden anlamalıyız.⁷⁷

Burada Leibniz tözü ruh kavramına dayanarak kullandığını ortaya koyuyor, fakat bu bizim ruhlarımızın her ne kadar öyleymiş gibi görünse de neden-etki ilişkisi içerisinde olmasını gerektirmiyor. Ben kolumu kaldırdığım zaman olan şey ruhumun bedenime etkisi değil, Tanrı'nın kurduğu önceden kurulmuş uyumun (*pre-established harmony*) işleridir. Leibniz'e göre ruh (başat monad) ve beden (başat monada bağlı sonsuz sayıda monadın oluşturduğu yığın), önceden kurulmuş çok sayıda saatin mükemmel bir uyum içerisinde hiç durmadan aynı zamanı göstermesi gibi, önceden kurulmuş bir düzen içinde çalışırlar. Ruhum bedenimin kolunu kaldırmasını her istediğinde bedenimin kolunu kaldıracığı Tanrı tarafından yaradılış öncesi kurulmuş bir düzende zaten belirlenmiştir.

Ama her biri tüm ardışık değişikliklerini önceden-içeren sayısız monad ya da yalın töz olsa da, bunlar kaotik bir yığın oluşturmazlar. Gerçi her bir monad ayrı bir dünya olsa da, bir yasaya ya da Tanrı tarafından önceden-kurulmuş bir uyuma göre, tüm başka monadlardaki karşılık düşen değişimlerle uyum içinde değişir. Evren düzenli bir sistemdir ki onda her monadın kendi

77 Leibniz, "A New System of Nature," *Philosophical Essays* içinde, s. 139.

tikel işlevi vardır. Monadlar önceden-kurulmuş uyumda birbirleri ile öyle bir yolda ilişkilidirler ki her biri tikel bir yolda bütün sonsuz dizgeyi yansıtır.⁷⁸

Bu önceden kurulmuş düzen sayesinde Tanrı her seferinde ruh ile beden arasına girip onların etkileşimini sağlamak için mucizeler yaratmak zorunda kalmaz. Önceden-kurulmuş uyum o halde olanaklı dünyaların en iyisinde tüm monadların arasında olacak tüm ilişkilerin Tanrı tarafından ayarlanmış olması demektir. Monadların penceresiz olması onların birbirleri arasında fiziksel bir neden-etki ilişkisinin olmadığı anlamına gelir ancak bu monadların metafizik bir ilişki içinde de olamayacağı anlamına gelmiyor. Leibniz'in monadları metafizik noktalar olarak nitelendirmesinin altında yatan bir neden de onların bir noktadan geçen sonsuz sayıdaki doğru gibi tüm evreni bulunduğu noktadan yansıtmasıdır. Monadlar Leibniz'in yansıtmaya (*expression*) dediği ve aynanın yansıtmaya benzeterek açıkladığı bu ilişki ile birbirleri ile bağlantı içine girerler. Her ne kadar öyle gibi görünse de monadlar "uzamsız hapisane hücreleri"ndeki tözler olarak düşünülmemelidir.⁷⁹ Tanrı nasıl ki kendi mükemmelliğini yansıtacak bir evren yaratmıştır, aynı şekilde yarattığı her monad da bu mükemmelliği yansıtır, içinde taşır. Monadları penceresizliği, yani uzamsız olmaları, onların tüm evrene (diğer tözlere ve Tanrı'ya) metafizik bir nokta olarak açık olmasını sağlar. Pencerelelerinin olmaması aynı zamanda monadların soyutlanamaması, kapatılamaması, kaçamaması anlamına gelir. Monadlar bir perspektif olmayı, bulunduğu noktadan evreni yansıtmaya mecburdurlar. İnsan ruhunu örnek alarak düşündüğümüzde bu iddia daha

78 Copleston, *Leibniz*, s. 51.

79 Dionysios Anapolitanos, *Leibniz*, Dordrecht: Kluwer, 1999, s. 90

açık hale gelir. Her bir insan ruhu ister istemez her zaman evrenin merkezindeymiş gibi bakar evrene. Ruh ne yaparsa yapsın evreni kendini merkez alarak görmek durumundadır, perspektifinden çıkamaz, kurtulamaz ya da sıyrılmaz. Dünyada ne kadar ruh varsa o kadar da dünyanın merkezi vardır.

Tıpkı aynı şehrin farklı yönlerden bakıldığı zaman tümüyle farklı görünmesi ve, adeta, görüş açısına göre çoğalması gibi, tam da aynı şekilde, basit tözlerin sonsuz çokluğundan dolayı, yine de tek bir evrenin yalnızca görülüş açıları olan, her monadın farklı bakış açılarına karşılık gelen, adeta bir o kadar çok farklı evren var olmuş olur.⁸⁰

Birlik ve etkinlik ilkelerinin monad kavramının temelinde olduğunu göstermeye çalışırken aslında monad kavramının temelde metafiziksel ve mantıksal bir akıl yürütme ile bu ilkelerden türetildiğini göstermek istedim. Leibniz önce dünyanın temelinde monadlar adını verdiği tözler olmalıdır diye düşünüp sonra da onları temellendirmek için bir takım ilkeler ortaya koyuyormuş gibi görünüyör olmasına rağmen aslında durum tam tersidir. Yani Leibniz'in değişmez doğrular olarak gördüğü birlik ve etkinlik ilkeleri onu kendi akıl yürütme çizgisine göre zorunlu olarak monadların varlığına götürmüştür.

Tüm bu düzeni bir benzetme ile anlamaya çalışabiliriz. Evreni Tanrı'nın yaptığı bir beste, bir senfoni gibi düşünelim, monadları da bu bestenin notalarını enstrümanlarıyla çalacak olan sanatçılar. Bir senfonide her bir sanatçının çalacağı notalar baştan bellidir ve senfoni ancak her sanatçının notalarını eksiksiz ve doğru çalmasıyla mümkündür.

80 Leibniz, "Monadology," *Philosophical Essays* içinde, s. 220.

Notalar besteci tarafından baştan tamamiyle belirlenmiştir. Tanrı'yı besteciye, monadları bu senfoniye icra edecek olan sanatçılara, çalacakları notaları da monadların potansiyel yüklemlerine benzetiyorum. Beste henüz icra edilmeden önce notalar kağıtların üzerinde yazılıdır, notalar henüz potansiyeldir, yani sese dönüşmemiş, gerçekleşmemiştir, ama senfoni icra edilirken gerçekliğe dönüşürler. Her monad önceden kurulmuş uyuma ya da armoniye göre potansiyel yüklemelerini alacak ve armoni her monadın, evreni oluşturan sonsuz sayıda monadın kavramını gerçekleştirmesi sonucunda tamamlanacaktır. Böylece olanaklı dünyaların en iyisi yaratılmış ve gerçekliğe dönüştürülmüş olacaktır.

Gördüğümüz gibi Leibniz felsefesini anlamak da anlatmak da oldukça zor. Leibniz'in yalnızca metafiziğini incelediğimizi ve sisteminin pek çok ayrıntısına değinemediğimi göz önüne alırsak bu zorluk daha da belli olacaktır. En temel noktaları açıklamaya çalıştım ve bu düzeyde bile Leibniz'in ne kadar büyük bir zihin, hayranlık duyacağımız bir deha olduğu açıkça ortaya çıkıyor.

∞ **Film önerisi:** Andy De Emmony, *God on Trial*, 2008.

SONSÖZ

Felsefeciler filozofların düşünceleri üzerine uzun, ayrıntılı ve zor tartışmaları yürütürler. Felsefi düşüncenin gelişmesi ve ilerlemesi için bu elbette zorunludur. Ben 17. yüzyıl düşüncesini temel kavramları ortaya koyarak anlatmaya çalışırken böylesi tartışmalara girmedim, ancak bu kitabı büyük ölçüde anlayan bir okuyucu bir anlamda daha ileri tartışmalara kendini hazırlamış olacaktır. İdeler ve Tanrı teması 18. yüzyılda merkezi yerini korur, 19. yüzyılda ise merkezin daha çok idelere kaydığını söyleyebiliriz. Yine de sorabiliriz, tüm bu tartışmaların önemi nedir diye. Descartes'ın hangi düşünceleri savunduğunu bilmek önemli midir? Filozofların düşünceleri gerekçeleriyle ve arkasında yatan akıl yürütmeleleriyle anlaşılmadığı sürece hangi filozofun neyi savunduğunu bilmek, yalnızca bir düşünce listeleme işi olacaktır. Felsefe böyle bir düşünceler listesi sunma işi değildir. Böyle bir listelemenin herhangi bir insana faydası da yoktur. Filozoflardan düşünceler öğrenmeyiz, daha ziyade düşünmeyi öğreniriz. Genelde bana öğrencilerim hangi filozofun haklı olduğunu ya da ortaya çıkan bir felsefi sorunun doğru yanıtının ne olduğunu sorarlar. Bu her ne kadar felsefi merakın bir başlangıcı olsa da hazır ve tamamlanmış yanıtların felsefede en az rastlanan şey olduğunu anlatmaya çalışırım.

Elbette felsefe doğru olanı, hakikati arar. Filozoflar hakikati yakalamak ya da ona en azından yaklaşmak için çabalarlar. Ancak örneğin bu kitapta incelediğimiz üç filozof gerçeklik hakkında birbirleriyle uyuşmayan resimler çizmişlerdir. Kurdukları sistemlerin zayıf yönleri olduğu gibi güçlü yönleri de vardır. Hiçbir filozof hakikatin tümünü kuşatamaz, böyle bir iddiada da bulunmaz. Filozofların takipçileri vardır, hâlâ Platoncular ya da Aristoteleçiler olduğu gibi Descartesçılar ya da Leibnizciler vardır. Bu takibin nedeni bir filozofu mutlak hakikatin sözcüsü olarak görmek demek değildir. Söz konusu olan daha ziyade hakikate şu ya da bu filozofun açtığı kapıdan geçerek yol almayı seçme meselesidir. Ulaşılabilecek yer hiçbirisi için belli değildir. Felsefenin yolları tarih boyunca filozofların yarattığı kavramlarla açılan kapılar ve pencerelerle bezenmiştir. Bu bitmeyen, sonsuz bir yoldur ve günümüzde de bu yola yeni kapılar açan, kavramlarıyla güzergahı belirleyen ya da zenginleştiren filozoflar yaşamaktadır. Ancak bu yolların hiçbirisi yaşayan ve artık yaşamayan filozofların ortaya koyduğu zenginliklerden yararlanmadan döşenmemiştir ve döşenmeyecektir.

Filozoflardan öğrendiğimiz düşünme denen etkinlik, eğer gerçekten öğrenebilirsek, bizi o bilgelik denen gizemli şeye daha meraklı hale getirecektir. Hiç kuşku yok ki bilgelik öğretilmez. En azından Sokrates'ten öğrendiğimiz ilk ders budur. Ancak şöyle bir şey olabilir: Descartes ya da Kierkegaard ya da Husserl, herhangi bir filozofun düşünceleri arasında gezinirken, yani onu anlamaya çalışırken, kendimizi bilmediğimiz her şeye karşı daha hazır ve daha duyarlı hissetmeye başlayabiliriz. Descartes, Spinoza ve Leibniz'i anlamaya ve anlatmaya çalışmanın bana yaşattığı bu hissi, bu kitapta okuyucularıma aktarabilmiş olmayı diliyorum ve umuyorum.

KAYNAKÇA

- Anapolitanos, Dionysios. *Leibniz*, Dordrecht: Kluwer, 1999.
- Brown, S. ve Fox, N. J. *Historical Dictionary of Leibniz's Philosophy*, Lanham: Scarecrow Press, 2006.
- Clarke, Desmond M. *Descartes*, çev. N. Nirven ve B. Ersöz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Copleston, Frederick. *Leibniz*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2013.
- Copleston, Frederick. *Spinoza*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2013.
- Cottingham, John. *Descartes Sözlüğü*, çev. E. Gözkan, A. Kovanioğlu vd. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2002.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, çev. ve haz. Ulus Baker, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2005.
- Descartes, René. *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007.
- Descartes, René. *Meditations, Objections and Replies*, İng. çev. R. Ariew ve D. Cress, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2006.
- Descartes, René. *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Afşar Timuçin, İstanbul: Bulut Yayınları, 2010.
- Dicker, Georges. *Descartes: An Analytical and Historical Introduction*, New York: Oxford University Press, 1993.
- Farouki, Nayla. *İde Nedir?* çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Fouillée, Alfred. *Descartes*, çev. Atakan Altınörs, Ankara: Eflatun Yayınevi, 2009.
- Garber, Daniel. "René Descartes," *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy* içinde, der. Edward Craig, New York: Routledge, 2005.
- Hamilton, Christopher. *Understanding Philosophy*, Cheltenham: Lenson Thornes Ltd., 2003.
- Husserl, Edmund. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999.
- Jaspers, Karl. *Descartes ve Felsefe*, çev. Akın Kanat, İzmir: İlyaz İzmir Yayınevi, 2005.
- Kambouchner, D. ve de Buzon, F. *Descartes Sözlüğü*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Lee, Sukjae. "Occasionalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Kış 2016 Baskısı), Edward N. Zalta (der.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/occasionalism/>.
- Leibniz, G. W. ve Rescher, N. G. *W. Leibniz's Monadology: An Edition For Students*, London: Routledge, 1992.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadoloji*, çev. Ogün Ürek, İstanbul: Biblos Kitabevi, 2009.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. "A New System of Nature and Communication of Substances," *Philosophical Essays* içinde, der. R. Ariew ve D. Garber, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. "Conversation of Philarete and Ariste," *Philosophical Essays* içinde, der. R. Ariew ve D. Garber, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. "Monadology," *Philosophical Essays* içinde, der. R. Ariew ve D. Garber, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989.
- Lokhorst, Gert-Jan. "Descartes and the Pineal Gland", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Yaz 2016 Baskısı), Zalta, Edward N. (der.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/pineal-gland/>.
- Mercer, Christia. *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Nadler, Steven. *Spinoza: Bir Yaşam*, çev. A. Duman ve M. Başekim, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Ramond, Charles. *Spinoza Sözlüğü*, çev. Bilgesu Şişman, İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Saw, Ruth Lydia. *Leibniz*, London: Penguin Books, 1954.
- Soyal, Deniz. "Monad Kavramının Temelleri," *Felsefe Dünyası*, 2009.
- Spinoza, Benedict de. *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2016.
- Spinoza, Benedict de. *The Ethics and Other Works*, İng. çev. Edwin Curley, New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- Voltaire, F. M. A., *Candide ya da iyimserlik*, çev. Server Tanilli, İstanbul: Adam Yayınları, 2000.
- Watkins, Eric. "Kant on Extension and Force: Critical Appropriations of Leibniz and Newton," *Between Leibniz, Newton, and Kant* içinde, der. Wolfgang Lefèvre, Dordrecht: Kluwer, 2001.

Modern düşüncenin başladığı 17. yüzyıl, felsefi anlamda hem heyecan hem de keyif vericidir. Bu kitap düşünmenin zorluklarını göze alarak bu heyecan ve keyfe ortak olmak isteyen herkes içindir. Okuyucu bu yüzyıla damgasını vuran üç büyük filozof olan Descartes, Spinoza ve Leibniz'in düşünce dünyaları ile tanışacaktır. Bu kitapta, ideler ve Tanrı, bu üç büyük filozofun düşüncelerinin incelenmesinde temel soru ve yanıtlarının merkezini oluşturan iki kavram olarak ele alınmıştır.

Filozofların düşüncelerini ancak onları anladığımız zaman eleştirebilir, kabul edebilir, reddedebilir ya da geliştirebiliriz. Bu yüzden bu kitapta Descartes, Spinoza ve Leibniz'in metafizik sistemlerinin temellerinin olabilecek en anlaşılır biçimde bir sunumu amaçlanmıştır. Bir felsefi düşünce ya da savın anlaşılması, bu savın hangi gerekçelerle ortaya koyulduğunu bilmeyi, ifade edebilmeyi ve hatta bu gerekçelerle sav arasındaki ilişkiyi tartışabilmeyi gerektirir. Aynı zamanda felsefi düşünceler boş uzayda dolaşan kütleler değildir, temel bir soru ya da sorunun etkin olarak soruşturulduğu bir arka plan ya da bir dip akıntısı üzerinde hareket ederler. İdeler ve Tanrı 17. yüzyılın bu arka planını oluşturmakla kalmaz etkisini sonraki yüzyıllardaki felsefede de gösterir. Böylece anlama ve anlatma derdinde olan bu metin, önemini hâlâ koruyan bir 17. yüzyıl felsefesi öyküsü olarak okuyuculara sunulmuştur.



DÜŞÜNCE DİZİSİ
ISBN: 978-975-344-759-1
www.belgeyayinlari.com.tr

20t



facebook.com/BelgeYayinlari



twitter.com/BelgeYayinlari



instagram.com/belgeyayinlari