

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>

RUH TEORİLERİ
φ
İNSAN RUHU VE KİŞİLİĞİ



HENRI BERGSON

Çeviren
Esat Burak Altıntaş



PINHAN

felsefe

RUH TEORİLERİ
φ
İNSAN RUHU VE KİŞİLİĞİ
HENRI BERGSON

20. yüzyıl başındaki en özgün filozoflardan biri olan Henri Bergson, sadece yazdığı eserlerle değil, verdiği dersler ve konferanslarla da ıgır açan isimlerden biri olmuştur.

Bergson, *Ruh Teorileri* başlıklı derslerinde önce Aristoteles'e kadar olan süreci özetler, sonrasında Aristoteles, Plotinos, Descartes, Malebranche, Spinoza ve Leibniz gibi filozofları ayrı ayrı işler.

İnsan Ruhu ve Kişiliği ise tarihsel süreçten ziyade güncel tartışmalara odaklanır, diğer disiplinlerin ve bilimlerin katkılarındadır ve konunun özetini sunmuş olur.



ISBN : 978-605-7768-09-4



9 786057 768094

180 (K.D.V. Değerli Kitaplar) - https://rantey.org

 pinhanyayincilik.com

 /pinhanyayincilik

 /pinhankitap

Henri Bergson



Ruh Teorileri
İnsan Ruhu ve Kişiliği

Henri Bergson (1859-1941): Fransız filozof. 1927 yılında Nobel Edebiyat Ödülünü kazandı. Süre, sezgi ve bellek gibi sorunlar hakkında sunduğu yeni fikirlerle XX. yüzyıl düşüncesi üzerinde son derece etkili oldu. Bergson'un felsefesi, aynı zamanda sinema, edebiyat ve psikoloji alanlarında da ilgi gördü.

Esat Burak Altıntaş: 1992 yılında İstanbul'da doğdu. İstanbul Özel Saint-Joseph Fransız Lisesi ve Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü mezunu. Felsefe, psikoloji ve edebiyat alanında çeviriler yapıyor.

PİNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 40676

Kaynak metin: *Cours, tome 3: Leçons d'histoire de la philosophie moderne*
- *Théories de l'âme*, 1995, PUF | *Écrits philosophiques*, 2011, PUF.

Ruh Teorileri
İnsan Ruhu ve Kişiliği
Henri Bergson

© Pinhan Yayıncılık, 2020
Türkçe çeviri © Esat Burak Altıntaş 2020

Birinci Basım: Ocak 2020

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever
Çeviri Editörü: Adem Beyaz
Kapak Tasarımı: Mahmut Sever
Dizgi: Özlem Sümbül

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 44865

Pinhan Yayıncılık: 224 | Felsefe Dizisi: 63

ISBN: 978-605-7768-09-4

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metnin, gerek görsel malzemenin yayınevinden izin alınmadan herhangi bir yolla çoğaltılması, yayımlanması ve dağıtılması 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturur.

Ruh Teorileri

İnsan Ruhu ve Kişiliği

Henri Bergson

Çeviren

Esat Burak Altıntaş



İçindekiler

Ruh Teorileri ♦ 7

I. Ders | Aristoteles'e Kadar Ruh Teorileri ♦ 7

II. Ders | Aristoteles ♦ 13

III. Ders | Plotinos ♦ 18

IV. Ders | Descartes ♦ 23

V. Ders | Malebranche ♦ 31

VI. Ders | Spinoza ♦ 35

7. Ders | Leibnitz ♦ 39

İnsan Ruhu ve Kişiliği ♦ 55

İnsan Ruhu ♦ 59

Kişilik ♦ 76

Ruh Teorileri

Henri - IV Lisesi

1894

7 ders

I. Ders

Aristoteles'e Kadar Ruh Teorileri

HOMEROS. Zeller'in de dikkat çektiği gibi eski Yunanlara, belki de genel anlamıyla ilkel insanlara, bir yanda beden diğ er yanda da ruh dediğimiz bir varlık olacak şekilde bir ay rım yapmayı öneren şey ölümü seyretmektir. Ölümden bir sü re sonrasına kadar beden varlığını sürdürüyor gibi. Ancak ister iç ister dış yönlü olsunlar, hareketler yitirilir.

Deyim yerindeyse bedenden daha az algılanan, kavraması daha az kolay bir şey kayıplara karışır, sanki bayılıp gider. Kaybolan, bayılan bu şey hareketin ilkesi olacaktır. Homeros'un ve eski Yunan şairlerin ψυχή dedikleri şey.

Ψυχή yaşam soluğudur, Latince *spiritus*, πνεῦμα yani solunumun ilkesidir.

Yaşam ilkesi olan ψυχή Homeros'ta φρενες yani göğse yerleşmiş hayvani dürtülere iliş tirilir, bunlar da zihinsel yaşamın ilkesi ve bir çeş it bilinç olan θυμός yani kalptir. Ancak Homeros için her iki yeti de her ne kadar ψυχή'den ayrı olsalar da onunla dayanış ma içindedirler ve ψυχή yitirildiğinde onlar da kaybolmaya yüz tutacaklardır.

Böyle tanımlanan ruh, Homeros'a göre sağ kalır mı? Kuş kusuz ölüm bir yok oluş değil. Ancak ruhun bedenden daha çok sağ kaldığı na da inanmamak gerek. Sonraki hayat, bu iki varoluş un, ψυχή ile bedenin her ikisinin de azaltılmış birer devamlılığıdır.

Ölümler gölgelerdir; bir ruhun hayaletleridirler. Aynı anda

hem düşüncenin yoğunluğunu hem de işin maddi yönünü beraber yakalarsak, ölümler yaşamın ilkesinin kaynağına değin inmeye mecburdurlar ve bu ilke kandır.

O halde kurduğumuz kelime analojilerinin tuzağına düşmemeliyiz. Yaşamın baki kalmasından ya da devam etmesi sorunundan hareketle madde ile ruh ayırımına, düşünen ruh ile beden ayırımına varmamalıyız. Bu ayırım, felsefenin eseridir. Bu ayırım, yavaş yavaş gelişti, düşünce önce dış nesnelerce benimsendi, dolayısıyla kendinden hariç bir hal aldı, daha sonra giderek kendi doğasının bilincine vardı, icraata geçtiği şartları ayırttırdı, böylece hem bu şartların gerçek yapısını hem de kendi özünün yapısını belirledi.

İYONYALILAR. İyonya okulu filozofları için biricik bir ilke var: ya su, ya hava ya da ateş. Bu ilkenin çeşitli dönüşümlerinden değişik şeyler türer. Öyleyse doğası maddi olan bir ilke derdik buna bugün. Ancak bu tabir, madde ile ruhun henüz birbirinden çözülmediği, ayrışmadığı, düşünürlerin yalnızca cisimleri algıladıkları ama ruhun kimi niteliklerini bastırıp ruh niteliklerini maddede aradıkları bir çağa güçlkle uygulanabilirdi.

Esasında İyonya felsefesini kat eden düşünce şöyle açıklanabilir: Dönüşüme uğrayan bir temel ilke var; ve o ilk halinden uzaklaştıkça daha katı ve az etkin bir hale bürünmekte. Thales'ten Herakleitos'a bu düşünce giderek daha net bir şekilde ifade edilir. İlk İyonyalılar başlıca önemi ilk unsurun doğasına verdiler. Bunun ya su ya hava ya belirsiz bir şey ya da ateş olup olmadığını tartıştılar. Onların aksine Herakleitos için başlıca soru, bu ilk unsura ne ad verirsek verelim, ona içkin hareket, etkinlikti. Öyleyse her şeyin özü, cismani anlamda maddi bir unsur, ama İyonyalılar, düşüncelerinde daha yükseklerle eriştikleri nispette bu ilkenin köken haline yaklaşıp, bu kökene giderek ruhun işlevlerini atfetmeye koyuldular. İşte sürekli boyut ve konum değiştiren, dolayısıyla kendiliğinden hareket eder gibi görünen belirsiz formdaki tüm maddelere, suya, havaya ya da ateşe İyonyalıların yaşam ilkesini yani iç hareket ilkesini koyma tavrı ana hatlarıyla böyle açıklanır.

İyonyalılar tarafından bu çeşit maddelerin tümü, iç hareket ilkesi seviyesine yükseltilmiştir. Anaksimenes ruhumuzun hava olduğunu, Herakleitos ise yaşam ilkesinin ateş olduğunu ve ateş suya dönüştüğünde ruhun öldüğünü söylüyordu. Ruhun ateşini besleyen ateş ne denli sıcak ve kuruyorsa ruh o denli mükemmeldir. Zaten İyonyalıların genelinde, bilhassa Herakleitos'ta, bireysel hayatın ilkesi olan bu ruh evrensel ruhun bir parçası. Üstelik ondan kopuk bir parçası bile değil, bu parça bütünün yaşamına katılıyor. O ezeli ve ebedi ateş, kendini bölüştürmek yoluyla diğer tüm canlılara hayat veren sanatkar ateştir. Tertullianus'un dediğine göre müzisyenin ağzından çıkan biricik bir nefes, kavalın delikleri arasında bölünerek ayrı ayrı sesler yaratır: *Velut flatus in calamo per cavernas*.

ELEALILAR VE PYTHAGORASÇILAR. Ne Elealılarda ne de Pythagorasçılarda ruh ve beden, zihin ve madde arasındaki ayrım daha iyi yapılmaz. Pythagorasçıların ruhu bir uyum diye tanımladıkları söylenir. Ancak uyum her şeyin özü. Bu tanım gereği, ruh özünde bedenden farklı bir şey değil. Elealılar için tüm çokluklar aldaticıdır. Elealılar ne tekil ruhları ne de ruhtan maddeyi ayırt edebilirler. Parmenides'in bir veya bütün diye adlandırdığı şey, kendisi tarafından daha çok maddeye uygun düşen nitelikler doğrultusunda tanımlanmıştır.

Aslında eski filozofların bu konudaki kararsızlıkları, bulanıklıkları, etkinliği hareket formunda görmelerinden ileri gelir. Sağduyulu bir tavrı takiben, ve şiir geleneğini de hesaba katarak, bu filozoflar yaşam ve ölümü kendiliğinden bir hareket yordamıyla ayırırlar, çünkü yaşam içerden kıpırdanandır. İç etkinlik böylelikle hareket diye tanımlanırken, yani yer kaplayan uzamlı bir şey tanımlanırken, yaşam ilkesi maddesellikten kurtulamazdı. Ruh keşfetmek olmasa da hiç değilse ruhani etkinlik mefhumunu net bir şekilde temsil eden bir tanımlı hazırlamış olmanın hakkını da Anaksagoras'a teslim ediyoruz. Anaksagoras, yaşam fikrini harekete doğru yöneltmek yerine, onu akla, düşünceye yöneltecek.

ANAKSAGORAS. Eski yazarların birkaç alıntısından tanıdığımız kadarıyla Anaksagoras, voûç'u uzaya yabancı, tüm uzamdan kurtulmuş bir şey olarak görmüyordu. Ruhu böyle tanımlamadı. Ruhu yaşamın kaynağı olan iç ilke diye, ona göre akıllı bir ilke, bir düşünce diye tanımladı. Kuşkusuz bu düşünce, bu voûç, Anaksagoras'ta bilhassa fiziksel bir kuvvetin karakterine sahip ve onun işlevlerini yerine getirir. En başında tüm tohumlar karmakarışık olduğundan, doğal yatkınlıkları uyarınca bir araya gelebilsinler diye onları niteliklerine göre ayıran ve benzerlikleri seçebilen bir kuvvet gerek. Dolayısıyla seçme kabiliyeti olan bir kuvvet bu. İşte her şeyi düzenlemiş olan zihin ya da akıl.

Ancak bu akıl, kendi gibi uzamlı şeylere nüfuz etmekle beraber, mükemmel homojenliği yönünden onlardan ayrışmaktadır.

PLATON. Platon'un felsefesinde beden ve onu hareket ettiren ruhun bu sefer felsefi ayrımlarına rastlıyoruz. İlk Yunan filozoflarda ruhun her şeyden evvel bir hareket ilkesi olduğunu ve bedenın kendiliğinden hareketinde onun mevcudiyetini gördüğümüzü söylemiştik. Platon *Yasalar*'da şu düşüncüyü kabul eder: "Beden, teslim aldığı hareketle temas kuran bir varlıktır ama katiyen kendi kendine hareket edemez"; ve *Phaidros*'ta: "Bir dış nedene bağlı olan hareketi kabullenen her beden ruhsuzdur. Bir iç nedene bağlı olan hareketi kabullenen tüm bedenler, bunu ruhlarına borçludur." Öbür yandan Anaksagoras, şeyleri düzenleyen ilkeyi düşüncede görüyordu. Bunu Platon da kabullenir. Ancak Platon, onu daha üst bir bakış açısına yükselterek, hareketleri kendiliğinden üretebilme yetisinde fazladan bir şeyin zuhur ettiğini görür ve bu tezahürü en yüksek yeti olan bilme yetisinin maddi bir simgesi olarak saptar. Nasıl ki hareketlerimiz, yalnızca bizi dürtenden dış hareketler şeklinde yayılmak yerine, kendi girişimimizdir, aynı şekilde düşüncelerimiz de duyularımızı devam ettirmek yerine onları aşarlar.

"Her duyumuzun kendi aşılmaz sınırı, her birinin kendi hususi işlevi vardır" (*Phaidon*).

O halde, eğer bu çoklu duyuların verilerini bir düşünce al-

tında kaynaştırıp birleştirecek daha yüksek bir gücümüz olmasaydı, farklı duyuların çoklu verileri arasında dağılıp gitmiş olurduk. Şeylere dair oluşturduğumuz ortak mefhumlar, varlık, özdeşlik, farklılık, nicelik mefhumları hiçbir duyudan gelemmez. Anlamak, genel olanı, evrensel olanı kavramaktır. Yani, hiçbir duyu aracılığıyla edinilmeyeni. Bilme etkinliği evrenselin ve birliğin sezilmesinden ibaret olduğu anda, tüm bilen varlıklar bu birlikten pay alıyor olmalılar. Çünkü bu varlıklar, duyularımıza gelen herhangi bir şey gibi kendi özü gereği bileşik, bölünmüş ya da değişken olamazlar.

Evrenseli düşünmeye muktedir olan bu ilkeyi atın, geriye duyulardan başka bir şey kalmaz: Tüm duyular çelişkili olduğundan ve kendilerini aynı haklarla, aynı unvanlarla ortaya sürdüklerinden, hakikat çoğul, değişken, çelişik olacaktır sonunda. Platon a göre sofistlerin hatası da buydu. Ya da sofistler haklı, mümkün bilim yok; ya da bilim varsa şöyle deriz: Dışarıdan edinilen hareket ne kadar yaşamsa hissetme de o kadar bilim. Gerçek bilme etkinliktir, tıpkı yaşamın kendi hareketini kendinden alan bir ilkeden ileri gelmesi gibi. Platon çok kez bu fikre geri döner, özellikle *Phaidon*'da.

Bilgi, düşünen ilkenin kendine yoğunlaşması, kendi üzerine düşünmesi, kendine dönmesi yoluyla üretilir. Dolayısıyla, bilimin imkanından, kendi üzerinde düşünmeye, kendine dönmeye muktedir olan bir ilkenin gerçekliğine ulaşabiliriz. Bu ilke işlevleri hasebiyle bedenden ayrıdır demek yetmez. Bedende onun bir düşmanı bulunur, beden onun ayak bağıdır diye de eklemeliyiz. Kusursuz bilmek, bedenın sınırlarını aşmaktır. Bu bakımdan bilgenin yaşamı öngörülen bir ölümdür. Platon, bu kanıtlamaya duyular alanında devam eder. Bir iç ses, bize tutkularımızı aşmayı ve bedenden kopmayı buyurur, ve burada bedenden ayrılan bedenın kendi değil. Bu buyruğu bedene dayatmaya ve ona itaat ettirmeye muktedir bir kuvvet vardır. Özetle, Platon bedenimizin dış bedenlerin darbelerine direndiğı esnadaki hareketinden, tutkularımızdan kopma gayretimize ve duyuları sınırsızca aştığımız düşünceye doğru yükselir. Ruh, hem hareketin bir ilkesi hem de hareketin ilkesi olmadan da evvel irade ve akıl olur.

Platon bu ruhun yalın, maddesiz, bölünmez ve görünmez

olduğunu söyler. Bu ruh, bedenden önce de vardır, onu üstün kılan yönü ise ölümsüz olmasıdır. Platon'un net bir şekilde özü itibarıyla etkin ve uzamsız bir ilke tanımladığı su götürmez. Ruh diye adlandırdığımız tam olarak budur.

Bu doktrinin muğlaklığı ve yetersizliği şu iki sorunda yerli yerine oturur: Bir yandan bu ilkenin bedenle olan ilişkilerinde, öbür yandan diğer ruhlar ve bütün ile evrensel ruh ile olan ilişkisinde. Platon'a göre düşünme ilkesi yani *voûç*, doğrudan bedene etki edebiliyor gibi görünmez. Ölümsüz *voûç*'un altında, bedenin yitirilişi durumunda sağ kalmayan kalp, cesaret, arzu vardır. Düşünceye boyun eğen bu ikincil ruh, beden üzerinde etkindir ve bedenin türevlerine maruz kalır. Öbür yandan, bu ruh düşünceye nüfuz eder. Çünkü, *voûç* duyumları tecrübe etmese de tecrübe edilmiş duyumlar üzerinde düşünür. Bu üstün ruh ile aşağı ruh arasındaki ilişkileri ve bu her iki ruhun da beden ile olan ilişkilerini nasıl düşünelim? İlk güçlük burada. Öbür yandan, Platon için bireysel düşünce evrensel ruhun ancak bir parçası. Tanrı, dünyayı bilgilendirmek suretiyle dünyanın ruhuna aklı boca etti; dünyanın ruhunun aklı ki, belki de önceden vardı ve Tanrı dünyanın aklını çelerek bu akıllı ruha büründürdü. Ruhumuz evrensel ruhtan koptu. Ruhumuz önceden beri vardı, şimdiki biçimindeydi ya da büyük bütünün içine karışmış bir haldeydi; ama onu bir bedene düşüren bu düşüş de neyin nesi? Platon felsefesinin bir yığın çözümsüz sorusu var.

Şimdi Platon'un neden açıkça ruhani etkinlik fikrine ulaştığını ve neden onda zorunlu olarak bu düşüncenin üstesinden gelinmez güçlükler çıkardığını rahatça anlıyoruz. Platoncu diyalektiğin özü farklı özleri birbirinden ayırmaktır, "birden çok yapmaktır". Etkinlik ve edilgenlik, madde ve onu hareket ettiren arasındaki ayrım, Platon'un ruh düşüncesinin sınırlarını çizirken vardığı sonuçlar haline gelir. Ancak Platoncu *idea* bir öz, yani bir varlık ve cins olduğundan, Platon'un tanımladığı ruh da belirsiz bir bireyler çokluğunu içeren türden varlıktır ve cinstir. Öyleyse bir yanda evrensel ruh, diğer yanda bundan kimi bakımlardan ayırık kimi bakımlardan bunun içinde eriyip gitmiş olan bireysel ruhlar var. Öyleyse, bu sistem dahilinde bireysel bir ruh *ideası* açıkça tanımlanamaz.

Bu ruhun madde üzerindeki eylemine gelirsek, Platon'un ide-
adan şiddetle ayrıştırdığı maddenin doğasının açık olduğun-
dan daha açık olamaz.

II. Ders

Aristoteles

İlk İyonyalılardan Platon'a değin ruh teorilerindeki geli-
şim, yaşamın ve aklın ilkesini herhangi bir cismani formdan
kurtarmaya dayandı. Önce katılık çıkarıldı, basit bir akışkana
indirgendi, ancak bu esnada halen uzamlıydı. Bu ilke uzam-
dan koparıldı. Bundan ötürü de diyebiliriz ki kökten bir şe-
kilde Platon tarafından bedenden söküldü. Ancak tam da ay-
rışma şiddetli, soyutlama tamamlanmış, mutlak olduğundan,
Platon'da bu ilkenin, bu ruhun bedenle neden ikiye ayrıldığı-
nı görmemekle beraber, bu beden üzerinde ne çeşit bir etkin-
lik icra ettiğini de görmeyiz. Bu tam da Platon bu ruhun ha-
reket ettirdiği beden ile akrabalığına dikkat çekmediği için
böyle. Platon ondaki bireyselliği göz ardı etti. Çoklu ruhları
dünyanın ruhu içinde, evrensel ruhun içinde sindirip dağıt-
maya meyilli olmasından ötürü bunu yaptı.

Aristoteles'in ruha ilişkin doktrini, bireyselliği en yakını-
dan sıkıca yakalama gayreti sarf eder. Böylelikle Aristoteles
ruh ve beden arasında sıkı bir dayanışma kurma yoluna baş
koyar. Başka yerlerde olduğu gibi burada da Aristoteles Pla-
toncu diyalektiğin derinlemesine ayrıştırdığı noktaya değinir:
Platon'un birbirine karşıt konumlandığı terimleri, Aristote-
les iç içe sokup, birbirlerine nüfuz ettirecektir.

Ruh Üzerine eserinde olduğu kadar *Metafizik* eserinde de
Aristoteles ruhun ve bedeninin ayırt edici özelliklerine uç nok-
tada bir keskinlikle dikkat çeker: Beden görünür ve dokunu-
lurken, ruh ne görünür ne dokunulurdur. Beden çoklu ve bi-
leşikken, ruh bölünmezdir. Bedenin yaşamı ve bütünlüğünü
ruh tesis eder. Beden harekete ve başkalaşmaya tabiyken, ruh
durağandır ve başkalaşmaz. Ruh yer kaplamaz. Boyutları
yoktur. Nihayetinde ruh, tüm canlılardaki en mükemmel şey
olarak bedene hükmeder. O halde ruh bizzat nedir ve beden
ile hangi ilişkidedir?

Tüm maddi nesneler, tüm cisimler arasında, Aristoteles, doğanın cisimleri diye adlandırdıklarını bir kenara ayırır. Bunlar doğadan türemiş cisimlerdir. Bir aygıt doğaya ait bir cisim değildir, çünkü onun nedeni ve nihai amacı kendinin dışındadır. Doğanın cisimleri ise ne kendilerinin dışında bir nedenin biçimine bürünürler ne de varlık sebepleri kendilerinin dışındadır. Başka bir deyişle bunlar yaşayan cisimlerdir. Öyle ki, canlı cansızdan, beslenmesi, büyüyüp gelişmesi, çürümesi ve ölmesi yönleriyle farklılaşır. Tüm bunlar canlının özü gereğince, doğa tarafından ve canlının kendisinin zaman içerisinde geliştirdiği bir iç yasanın eliyle gerçekleşir. Bu canlı yasa, birbirinden keskince ayrılan aşamalardan cismi geçirir. Bunlar, bir o kadar da iyi ayarlanmış aşamalar. Bu yasa ayrıca cismin durağanlığı içinde tüm değişimlerin ve tüm hareketlerin nedenini barındırır ve bu neden ruhtur. Öyleyse ruh, bedeni tüm kuvvetlerini gerçekleştirmeye götürür. Eğer beden yaşıyorsa, kendinde yaşam bilkuvve bulunduğundan.

Ancak öbür yandan, yaşam faaliyet halindedir, bilkuvve olan bir şeyin gerçekleştirilmiş halidir ve dolayısıyla ruh bilfiil haldedir. Aristoteles'in tabiriyle söylersek bir "entelekya". Ruhun şu tanımı da oradan gelir: Ruh, kendinde hayatı bilkuvve barındıran bir doğal cismin entelekyasıdır. Ruhun bedenle ilişkisi, öyleyse formun maddeyle ilişkisidir: Fiilin kuvvetle ilişkisidir. Hatırlayın, doğanın cisimleri olmayan cisimler için maddi neden haricinde üç ayrı neden daha var, bu üç ayrı neden onun varlığını ve doğasını açıklar. Formel neden, hareketin nedeni ve sonunda ereksel neden. Doğal cismi diğerlerinden ayıran şey, bu üç nedenin birbirleriyle çakışması ve yalnızca bakış açısı noktasında mantık yoluyla ayrışmalarıdır. Çünkü tam da çakıştıkları nokta ruhtur. Ruh öncelikle bedeninin oluşum [*formation*] yasası olması bakımından onun formudur: Bunun akabinde onun nihayeti, amacıdır. Çünkü, maddenin amacı ya da nihayeti kendinde bulunan kuvvetleri gerçekleştirmektir. Son kertede ruh, bedeninin etken ya da hareket ettirici nedenidir. Ruh kendi kendine hareket ettiği, ya da bir itki ile hareket ettirdiği için değil, ancak formun cazibesi, bedeni gelişmeye ve tüm kuvvetlerini gerçekleştirmeye götüren bir çeşit içsel zorunluluk ortaya koyduğu için bu böyle.

Daha modern bir dille söylersek, Aristoteles uzvu işlev diye açıklar. Uzuvsu ise kendi işlevinin çekiciliğinden üremiş ve hatta ondan canlanmıştır. Diyelim ki doğal olmayan bir cisim olsun, mesela bıçak: Onun işlevi kesmek ve eğer o doğal bir cisim olsaydı kesme işlevinin onun ruhu olduğunu söyleyebilirdik. Aynı şekilde ve aynı açıdan diyebiliriz ki hayat doğal cismin, uzuvlu cismin ruhudur.

Buradan itibaren ruhu bedenden ayırabilir miyiz? Ruh, eğer böyle anlaşılırsa, yani yaşamın ilkesi diye anlaşılırsa, bir mürettebatın tekneyi terk etmesi, babanın çocuklarından ayrılması misali, bedeni terk edebilir mi? Aristoteles'e göre kendinden önceki filozofların düştüğü hata böylesi bir ayrılığın mümkün olduğuna inanmalarıydı. Form, maddeden ayrılamaz. Fiil, gerçekleştirdiği kuvveden ayrılamaz, ve madem ruh ve cisim arasındaki bağ, fiil ile kuvve arasındaki bağdır, bu bağ çözülemez. Cisim ile birleşmiş ruh, cismin madde olmasını gerektirir ve öbür yandan, cisme dönüşen maddenin kendisi, ruhu bilkuvve içermektedir. Çünkü ruh, böyle olmayan, alelade bir maddede içerilemez.

Başka bir deyişle, yalnızca kendinde entelekyayı bilkuvve barındıran madde için entelekyaya mevcuttur.

Hangi anlamda ruhun cisimden önce ve sonra olduğunu anlıyoruz? Madem bütün, cismin maddi kısımlarından oluşmuştur, cismin maddi kısımları bütünden öncedir; ama öbür yandan kısımlar ancak bir bütünde oldukları nispette kısımlıdır. Kısımları kısım yapan bütündür. Buradaki amaç, nihayet, kısımların düzenlenmesinin sebebi ve kısımların ta kendilerinin sebebi, bütündür.

Bütün, bu kısımlara mantık açısından öncedir. Eğer böyleyse, ruhlar arasında yetkinlik bakımından farklar, ruhların birbirlerinden seviyece farkları olacaktır. Bu farklar, cismin kuvvesi nispetinde olacaktır. Ancak bir ruhun yetkinliğinin neden ve varlık sebebi bakımından cismin yetkinliğinde yatığına inanmak büyük bir hata olurdu; tıpkı, insan hayvanların en akıllısıdır çünkü onun iki eli vardır diyen Anaksagoras'ın tavrında göze çarptığı gibi. Aristoteles'e göre böylesi bir beyanat, şeylerin gerçek düzenini tepetaklak eder, ona göre tam da zaten insan, hayvanların bilkuvve en akıllısı olduğu

için doğa insana uygun bir bedeni ve bilhassa en faydalı enst-rüman olan eli vermiştir. Aristoteles'in felsefesindeki genel bir ilkedir bu, bizim için en sonda gelen onun için ilk sırada gelir. Yalnızca tümevarım yordamıyla ve bedenden hareketle katına çıktığımız ruh, mantık bakımından bedeni önceler, be-denin nedenidir, belirleyici sebebidir.

Bu farklılaşma ilkesinden hareketle üç çeşit ruhun ayırdı-na varacağız: 1. kendilerini beslemeye ve büyütmeye mukte-dir olan bitkilerin ruhu; 2. bir yandan hareket etmeye diğer yandan hissetmenin ve arzu etmenin birbirlerine bağlaşık tüm etkinlikleri (hafıza, hayal gücü, vb.) ile hissetmeye ve ar-zu etmeye muktedir olan hayvanların ruhu; 3. Aristoteles'e göre aşağı ruhların etkinliklerini bir arada toplaması baki-mından bir mikro-kozmos olan ve bu etkinliklere düşünme biçimini veren insanın ruhu.

Bu üç ruhun her biri, bir öncekini aşar, daha üstün bir ya-pıyı temsil eder, ancak öncekileri de şart koşar ki tıpkı biçimin maddeyi şart koştuğu gibi. Bitkisel hayat, beslenme olmaksı-zın hayvanın hayatı da olamaz, mümkün duyu olamaz. Hay-vanın hayatı, duyular ve imgeler olmaksızın, insanın düşün-cesi de olamaz, çünkü bu düşünce imgeleri malzeme olarak kullanmaktadır. Ancak tam da aşağı ruhlarda düşünce ancak bilkuvve olabildiği ve insanda gerçekleşebildiği için insan doğada ayrıcalıklı, müstesna bir yer tutar. Esasında, düşünce kendisine malzeme sağlayan duyu imgelerinden aşama aş-a-kurtuldukça, idrak etmenin saf etkin kısmını, Aristote-les'in tabiriyle, etkin aklı icra ettiğinde, düşüncenin düşünce-siyle çakışmaya çok yaklaşmıştır, yani Tanrının idraki ile.

Bu etkin aklın kuşkusuz böyle bir hale erişmesi orada sü-rekli kalacağı manasına gelmez. Bu tanımsız ilerleyişe muktedir olan yeti, nesnesi oluşa tabi olmayan yeti, matematikçi-lerin de diyeceği gibi, sınır bakımından durağan ve ebedidir, ki bu da bedenin formundan başka bir şeydir.

Aristotelesçi ruh teorisinin hem ilgi çekici hem de muğlak noktasına parmak basmış oluyoruz. Bedenin formu olan ruh bedenden ayrılamasa ve dolayısıyla onunla beraber ölse bile, insan ruhunda ölümsüz, başka hiçbir cisimde bulunmayan bir entelekyaya olan, insan bedenine dışarıdan gelmiş, Aristote-

les'in tabiriyle söylersek, kapıdan içeri giren bir yabancı misali onun içine girmiş bir şey var; işte bu, zihindir, ruhtaki ilahi kısımdır. Etkin akıl, bedenden bağımsız, ruhta ölümsüz, sahiden ilahi olarak bulunandır. Saf düşünce, mutlak etkin düşünce, safi fiil olacak düşünce, malzemesi olmayan düşünce olurdu; düşüncenin düşüncesi olurdu. İnsan, katiyen o noktaya değin yükselmez. İnsan için düşünce bir derttir der Aristoteles, insanda devası olmayan bir madde-form ikiliği varmış. Bununla beraber küçük bir azınlık, nadir anlarda, bir aydınlanma olur gibi, saf düşünceye erişir. Ancak ona giderek yaklaşımayagörelim, kendimizi bu hareketimizle zamanın dışında, hafızaya yabancı, ölümsüz, ezeli ve ebedi bir şey tarafından karman çorman edildiğimiz bir gerilime yöneltiveririz. Öyleyse, bizde kuşkusuz bitkisel ve duyusal bir malzemeye karışmış olan ancak bu malzemeyi de sınırsızca aşan voûç olduğu için ölümsüzüz. Bu ölümsüzlük, eğer söylemeye gerek varsa, kişisel bir ölümsüzlük değil. Çünkü öylesi bir ölümsüzlük hafızayı şart koşardı, ve imge ile duyunun zorunlu eşlikçisi olan hafıza, saf düşünceye yabancıdır; öbür yandan, ruhta ölümsüz olan şey onun voûç'a, yani zorunlu olarak tüm bireysellikten silkinip kurtulmuş saf ruha katılımıdır.

Doktrinin bu son kısmını nasıl anlamalı? Eğer ruh cismin formu ise cisimden ayrılamaz ve onda ölümsüz hiçbir şey yoktur. Eğer öbür yandan ruh en azından belirli bir yönüyle her birimizdeki Tanrının varlığı olarak bulunuyor ise o halde ruh bedenini belli başlı bir formu olamaz. Sözünü ettiğimiz güçlüğün başka bir biçimini Platon'da da buluyoruz: Bireysel ruh ile evrensel ruhun varlığını aynı paydada buluşturmak. Hem bireyselliği onama hem de ruhu bedene bağlama kaygısı taşıyan Aristoteles, ruhun zihinselliğini daha üst bir açıklık ve tastamam bir kesinlikle tanımlıyor. Aristoteles bu zihinselliği form üzerinden açıklar ve form ile maddeyi birleştiren sıkı bağlar yordamıyla onu bedene bağlar. Ancak öbür yandan düşüncenin düşüncesini bilkuvve bulundurması bakımından insan ruhu, bedenini kuvvelerini sınırsızca aşar; ve madem, ancak çok nadir anlarda olsa bile, insan ruhu düşüncenin bu üstün, hiçbir suretle bedende bilkuvve içerilmeyen formuna erişir, o halde insan ruhu bedenini entelekyasından fazla bir

şeydir. Buradan hareketle insan ruhunda bu doktrinin ışığını gölgeleyen bir düalizme rastlarız. Ancak bu düalizm kaçınılmaz. Çünkü, ne şeylerin çokluğu ne de ruhların çokluğu saf düşünceden tümdengelim yoluyla türetilemez. Saf düşüncenin kendinden çıkmak için hiçbir sebep yoktur. Buna karşın Aristoteles, şeylerin çokluğunu verili saymak noktasından hareket etmek zorunda kaldı. Saf düşünceye doğru ilerleyişinin, yükselişinin bir anında, şeylerin çokluğundan saf düşünceye kaba bir şekilde sıçrayıp atlaması gerekti.

III. Ders

Plotinos

Yunan felsefesinde ruhun zihinselliği mefhumunu, yani maddeden ayrı uzamsız bir ilkeyi bulabilmek için Epikürosçu felsefenin ve Stoacıların düşüncesinin ötesine atlamak ve birdenbire İskenderiye okuluna geçivermek gerekir. Plotinos'un IV. *Ennead*'ında kesin bir şekilde ve son kez beden ile ruh ayırımına dikkat çekilir. Öncelikle, yaşamın ve düşüncenin ilkesi olan ruhun doğası ile bedenın doğası aynı mıdır? Değildir, çünkü bedenın doğası yalınlığı dışarda bırakır ve ruh zorunlu olarak yalındır. Ruhun atomlardan oluştuğunu varsayın, düşüncenin birliği, hatta bedenın yaşamının birliği bile açıklamaz olur.

Dahası, eğer ruh bedenle aynı doğada ise beden gibi o da daima hareket halindedir ve akıp gitmektedir: Hafızaya ne olur peki? Üçüncü olarak da eğer ruh, beden ile aynı doğada ise akıl anlaşılmaz olur. Çünkü akıl, cismani olmayan şeylerin sezgisine dayanır. Öyleyse ne yaşam ne hafıza ne de akıl maddeye has özelliklere indirgenemez.

Ruhun bir ahenk olduğunu, bedenın ahengi olduğunu mu söyleyeceğiz? Plotinos der ki ruh o zaman bir sonuç olurdu ve neden olmazdı. Oysa, yalnızca bedenın hareketlerinin nedeni olması bakımından ruh, bir nedendir. Aristoteles'le bir olup, yaşamı bil kuvve barındıran organlı bir bedenın entelekyası olduğunu mu söyleyeceğiz? Ancak eğer yaşam bedenın fiili ise bedende temsil edilmeyen bir yetiye sahip olmazdı. Ancak şu halde nasıl olur da ruh bir uzuv atfetmedi-

ğımız anımsama, muhakeme etme, düşünme gibi yetilere sahip olabilir? Plotinos der ki, bedenin entelekyası olan bu ruh ile ölümsüzlük düşüncesini Aristoteles'in birleştirmeye mecbur kalması son derece doğru. Çünkü bedenden ayrı olan bir vouç, gizemli bir şekilde dışarıdan gelip ona katılır, içine sokulur.

Bu andan itibaren geriye tek bir mümkün sonuç kalır: Ruh bölünemez bir özdür, bedende mevcuttur, hatta beden her kısmında mevcuttur ancak kısımların her birinde bütün olarak mevcuttur. Plotinos der ki ruh, ne parçanın bütünde mevcut olduğu gibi, ne niteliğin varlıkta mevcut olduğu gibi, hatta ne de formun maddede mevcut olduğu şekilde bedende mevcut değildir. Hiçbir imge, duyular alanından alınmış hiçbir metafor, beden ve ruh arasındaki bu bağıntıya ışık tutamayacaktır. Olsa olsa, ruh bedende değil ancak beden ruhtadır diyebilirdik.

Bu son noktada duralım, esas bir nokta bu, belki de İskenderiyelilerin ruh hakkındaki doktrinlerinin başat düşüncesi.

Hatırlayalım: Plotinos için İyi ya da onun tabiriyle Bir, ideaların sığınağı olan Akı doğurur; ve sırası geldiğinde Akıl da yaşam ile etkinliğin ve tümüyle doğanın ilkesi olan dünyanın ruhunu doğurur. Başka bir deyişle ilk ilke Birdir ve mutlak olarak yalındır.

Mutlak yalın olan Birden, çoğul Bir diyebileceğimiz şey yani idealar dünyası türer. Ancak saf İdeaların sığınağı akıl, duyulur şeyleri doğrudan doğurmaya halen çok uzaktır. Bir aracı, üçüncü bir ilke gerekir ki dünyaya aklın ışığını aktarabilsin ya da daha ziyade duyulur şeylerde bu ışığı filizlendirebilsin. Başka bir deyişle tepesi halen akli ve temeli maddi olan bir ilke gerekir. İskenderiyelilerin tabiriyle bu ilke "dünyanın ruhu"dur. Çünkü akıl çoklu idealarda nasıl filizlenirse ruh da bireysel ruhlar çokluğunda bölünmeden öyle yansır. Aslında tüm bu ruhlar çakışır ve evrensel ruhla özdeşleşmeye doğru ilerlerler. Bununla beraber, hem evrensel ruhtan hem de birbirlerinden ayrık kalırlar; çünkü çoklukları arızı bir şey değildir. Bu çoklukları doğanın, evrensel ruhun özünün ta kendinin neticesidir. Evrensel ruh, doğurganlığı hasebiyle ruhların çokluğu olarak filizlenir; tıpkı aklın düşüncelerin

çokluğunda filizlenmesi gibi. Plotinos gibi dersek, hususi ruhlar merkezde çakışık ancak merkezden açılıp uzaklaştıkça seçilebilir olan ışık huzmeleri gibi tasavvur edilmeli. Bu ruhlar, evrensel ruhun yayılımlarıdır: Evrensel ruhtan doğmuşlardır ancak ondan sonra gelmezler. Tıpkı ışık huzmelerinin, ışık kaynağından sonra gelmedikleri gibi. Öyleyse bu ruhlar seçiktirler ancak yine de kaynakları olmadan var olmazlardı ve varlıklarını sürdürmezlerdi.

Oysa, tüm ışığı yayan bu kaynaktan uzaklaşıp da ışık huzmeleri bertaraf oldukça, şiddetleri azalır, yeni belirmeye yüz tutan bir gölge aralarına girer; nihayetinde ışıklar karanlıklar içinde kaybolup gider. Bu gecenin, bu gölgenin, bu karanlığın ilksel bir varlığı yoktur, o yalnız ışığın olmamasıdır; o, maddedir. Halihazırda Platon maddenin var-olmayan, safi belirsiz, yalnızca düşünceyle zıtlığı, kontrastı üzere var olan olduğunu söylemişti. Bu düşünceyi derinleştiren Aristoteles, maddeyi safi kuvve diye tanımlamıştı. İskenderiyeliler de saf haliyle maddede safi bir kuvve görüyorlar; öyle ki onun ne etkin ne de potansiyel bir formu var; ve madem ki, varlık belirlenimleri üzerinden tanımlanır, safi belirsizlik olan madde gerçekten de var-olmayandır. O halde bir şey ne kadar çok maddi ve çok cismani ise o kadar az vardır. Şeyin maddeliği onun varlıktan yana mahrumiyetini temsil eder ve bu mahrumiyetin ölçüsünü belirler; ve eğer hususi ruhları merkezden ayrıldıkça zayıflayan ve son kertede karanlıkta sönüp giden ışık huzmeleri gibi görürsek, bu karanlığın şeylerde artan maddeliğe denk düştüğünü söyleyebiliriz. Bu karanlıkta, hususi ruhlar kaybolup gideceklerdir.

İşte Plotinos bu bakımdan bedeninin ruhta olmasını ve ruhun bedende olmamasını arzu eder. Aslında gerçekten var olan ruhtur; aklın uzantısı olarak vardır. Aklın kendi Birden yayılır. Gerçekten var olan ruhtur ve beden daha ziyade, tüm kuvvelerinin gerçekleşmesi adına, ruhta eksik olanı temsil eder.

Şunu da ekleyelim, Plotinos her yerde aynı netlikle konuşmaktan çok uzak. Özellikle de ruhun kendinden ayrı bir şey gibi bedeni düzenlemesinden bahsettiğinde. Ruh, bedenini şekillendirir; tıpkı bir sanatkarın eserini şekillendirdiği gi-

bi. Ancak şu fark ile: Ruh bunu yaparken ne bir güçlük çeker ne sendeler ne de bir dirençle karşılaşır. Madde, sanatkara direndiği gibi ruha direnemez. Başka bir yerde, bu sefer mitik bir biçimde gökyüzünden atılıp maddeye düşmüş ruhları gösterecek: Bunlar maddeye az çok derinlikli bir şekilde yerleşir; kimileri maddenin yüzeyinde yeniden gökyüzüne yükselmeye hazır yer tutarlarken öbürleri maddenin içten içe onlara nüfuz etmesiyle kalınlaşıp ağırlaşacaklardır. Ancak yine de bu ruh doktrinine iki düşünce hakim: Birincisi dünyanın ruhu yani evrensel ruh ile hususi ruhların içtenlikli birliği; ikincisi yine içtenlikte bundan geri kalır yani olmayacak şekilde ruh ile bedeninin birliği. Burada, tıpkı karanlığın ışığın tamamlayıcısı olması misali beden de ruhun tamamlayıcısıdır. Beden, evrensel ruhun son ışık huzmelerinin geceye karışıp yitip gideceği bölgeyi temsil eder.

Gördüğümüz gibi bu doktrin güçlü ve kesin bir şekilde Eskilerin ruhun zihinselliği hakkındaki düşüncelerini özetler. Bu doktrin, Eskilerin kendilerine has bakış açısını ve bu bakış açısının modernlerin ruh teorilerinkinden farkını iyi anlamamıza yarar.

1. Öncelikle zihni yani nihayetinde bireysel biçimdeki faaliyetini tasavvur etmede Eskilerin yaşadıkları uç noktadaki güçlüğe dikkat çekmeli. İlk düşünürlerde söz konusu olan dünyanın ruhu meselesi: Platon'da, Plotinos'ta, hatta ve bilhassa Stoacılar da, zihinde maddi bir varlık gören filozoflarda dahi en çok merak uyandıran şey.

Aristoteles kuşkusuz tekil ruhu tanımlamak ve onu yalnız tutmak için çaba sarf etti; ancak bu tekilliği, tekil bir ruhu bir diğer tekil ruhtan ayıran niteliği ifade ederken beden bağlamında bir dil kullandı. Başka bir deyişle, bir ruh organlı bir bedeninin entelekyası olması bakımından tekil. Bu ruha organlaşmanıninkinden, dolayısıyla maddeninkinden daha üstün vasıflar yüklemek gerektiğinde ise Aristoteles tıpkı selefleri ve halefleri gibi kişiyi aşan bir akla başvurmak zorundaydı. Tekil ruhlar bu akıldan pay alır ve sadece onda üstün formlarını gerçekleştirebilirler. Böylelikle dünyanın ruhu, tamı tamına zihin demek olan kişiyi aşmış bir düşüncenin fikri, Antik dönem filozofları arasında yaygındır. Esasında bunun nedeni

Eskilerin ruhu nesnel yönüyle, doğanın hareket ettiricisi olması yönüyle inceliyor olmaları. Göreceğimiz üzere modern filozoflar hem psikolojik bilinç hem de ahlaki bilincin bakış açısında konumlanacaklar. İç sezgi yetisi mahiyetindeki bilinç bir kişi olur; açıklanamayan işaretler yordamıyla, tüm diğer varlıklar arasından seçilebilen bir kişiye dönüşür. Öbür yandan, algılama yetisi mahiyetindeki bilinç, bireysel etkinliği, gerçek bireyselliği, tek kelimeyle söylersek özgürlüğü talep eder, bunu gerektirir. Eskiler kuşkusuz bu iki bakış açısını inkar etmediler; ancak bunları gözlemlerinin merkezine de koymadılar. Zihni daha ziyade dış yönüyle, doğa bakımından ele aldılar, böyle yaparak tam da her insanda ortaklaşa bulunan dil ile ifade edilebilen kişiliksiz yanına dikkat çektiler.

Λόγος kelimesi dikkate değer. Eskiler için hem zihne özgül olanı hem de dili ifade eder. Daha açık konuşursak, modern felsefe duyuların ve aklın içtenlikli bir nüfuzunu kabullenir. Öyle ki, düşüncelerimiz, ister genel, ister kişiyi aşan ya da ne olursa olsun, daima duyusal bir unsurla karışmıştır, bu unsur onların içine işlemiştir. Düşüncemizin bireyselliği ve kişiliğimiz buradan ileri gelir. Buna karşın eski düşünürlerin duyular ve akli birbirinden ayırdıklarını görürüz. Çünkü akıl bir kere duyusal unsurlardan silkinip kurtuldu mu, artık tüm insanlarda bir, aynı ve bölünmez olur. Saf düşünce olması bakımından bir düşünce, farklı zihinlerde olsa da özünde aynıdır. Başka bir deyişle, bir düşünce eğer aynı şeyi temsil ediyorsa, onu Pierre'de ve Paul'de ayırt etmeye olanak tanıyan düşüncenin kendine içkin hiçbir izi yoktur. O halde akli tüm eşlikçilerinden ayırmayagörün, geriye kişiliksiz bir akıl kalır. Bu kişiliksiz aklın ışık misali hususi ruhlara doğru kırılmalarını açıklamak gerekecektir. Buna karşın eğer içerden hareketle bir gözlem yaparsak, artık tek bir düşünce değil, ancak hepsi duyuların nüfuzuna uğramış, bireyselleşmiş düşünceler var olacaktır.

2. Şuna da dikkat çekmek gerek ki Eskiler sıkça yetkin bir netlikle etken bir ilke olan ruh ile bunun hareket ettirdiği bedeni birbirlerinden ayırmışlarsa da ruhun beden ya da bedenin ruh üzerindeki etkinliğinin mekanizmasını açıklamaya hiç de uğraşmamışlardır. Orada bir sorun çıkmış olduğunu

açıkça söylemiyor gibiler. Bunun sebebi kuşkusuz daha sonraları modern filozofların yapacağı şekilde eylem, etki, daha genel anlamıyla nedensellik fikirlerini derinlemesine incelemeleridir. Nedensellik ilişkisinde öncelikle bir silsile bağı var. B sonucu, A nedeninden sonra gelir; ancak başka bir yönden de bir iç içe geçme söz konusu. Bu bakımdan sonuç akli olmak için şu ya da bu şekilde nedende içerilmeli, onda girift halde zuhur etmelidir.

Dolayısıyla, nedensellik bağıntısı bize, eğrisiyle doğrusuyla, ancak aynı çeşit terimlerin arasında akli ve açık görünür, bir düşüncenin diğer düşünceyi, bir hareketin diğer hareketi üretmesi gibi. O halde farklı türden terimler arasında görünen tüm nedensellik bağıntısı, hatta karşıt cinslerden terimler arasındaki nedensellik bağıntısı (örneğin biri uzamlı diğeri uzamsız bir terim olsun), bize aydınlatılması gereken bir gizem barındırıyormuş gibi gelir; ancak gizem ve sorun yalnızca eylemi, etkimeyi, nedensellik bağıntısını bu belli formda görenler için var. Buna karşın biz Eskilerin sıklıkla ruhun beden ya da beden ruh üzerindeki eylemini teyit etmekle yetindiklerini ve bu konuda ortaya bir sorun atmadıklarını görüyoruz. Zaten sorunun konumlandırılması itibarıyla, tam olarak modern bir anlayış içeren genel bir açıklama kavrayışı gerektirdiğini göreceğiz. Tümdengelimî işaret eden bir kavrayış bu. Modernler için ruh ile beden bağıntısı ve karşılıklı eylemlerinin akli olmasının şartı, örneğin hem bedeni hem de ruhun bedeni maruz bıraktığı değişimleri ve tam tersi durumu tümdengelim yoluyla anlayabilmemizdir. İşte Descartes'tan günümüze değin modern filozofların dikkatlerini odaklayacakları ve savlarını geliştirecekleri noktalar bunlar.

IV. Ders

Descartes

Eski filozofların ruh ile bedeni derinlemesine ayırt ederlerken, bunların birbirini nasıl etkilediklerini irdelemediklerini gördük. Bu konuda bir sorun olabileceğinden bile kuşklanmadılar. Etkime, eylem, nedensellik düşünceleri yeteri kadar yalıtılmış, tanımlanmış, derinleştirilmiş değildi. Öbür

yandan, bilimsel bir açıklamanın belli başlı şartları onlarda henüz yeterli bir kesinlikle belirlenmemiştir. İkinci olarak, bireysel ruh, Eskilerce dolambaçlı bir yoldan, bedenün hususiyetlerine çağrıda bulunması üzerinden bireysel ruh diye tanımlandı. Ruhun bireyselliğini en iyi kavrayan eski filozoflar için ruh bedenün entelekyası: O halde bu aslında ruhların ayırımını kuran bedenlerin ayırımı. Eskiler için, zihnün üstün işlevlerinin kişiliksiz olması buradan ileri gelir. Onların ulaştıkları bireysellik tanımları ruhun bu üstün işlevlerini ya kuşatmaz ya da kusurlu bir şekilde kuşatır.

Bunun sebebi belki de Eskilerin ruhu dışsal yönüyle, doğanın parçası olan bir şeyi incelemiş gibi ele almaları.

Descartes ise konuyu azimle bilinç noktasından yakalar. II. Meditasyonda ruh tanımlanır ve bedenden ayırt edilir. Bu ispatın derinliği, yeniliği Descartes'ın orada sırf dolaysız bilince, bireysel bilince seslenmesidir. Bu ispatın ilerleyişi aşağıdaki gibidir.

1. İnsanın bir tür olarak tanımlanmasını önerir; bundan itibaren ruhun öncelikle mantıklı bir tanımı aranacaktır. İnsanın ne olduğu sorulacaktır. Onun, akıllı bir hayvan olduğuna varılacaktır. Ancak, Descartes der ki: "Hemen ardından bir hayvan olmanın ve akıllı olmanın ne olduğunu aramam gerektirdi ve böylece tek bir sorundan yavaş yavaş bundan daha güç ve birbirlerine sarılı sorunların içine düşerdim."

2. Sorunu fiziksel yönüyle ele alabilir, bedenden hareket ederek, ruhu hem düşünen hem de beni yürüten ve kendimi beslememi sağlayan şey diye göz önünde bulundurabilirdik. Eskilerin ekseriyetle izledikleri yöntem aslında bu. Anımsıyoruz ki, onlar içi ruh öncelikle bazı maddi olguların açıklanmasının ilkesi. Descartes bu yöntemi yasaklar, çünkü ona göre bedenden hareket edersek sonuç olarak yine bedensel bir ilkeye varırız. Ruhun son derece nadir ve incelikli bir şey olduğunu tasavvur edeceğiz; tıpkı bir yel, alev ya da başına buyruk bir esinti gibi. İyonyalıların, Stoacıların ve nice Eski düşünürün kavrayışlarından buna aşınayız.

3. Şimdi kartezyen bakış açısını ele alalım. Descartes'a göre izlenecek yöntem şu şekilde: Eğer ruhu tanımak istiyorsam öncelikle kendimi ruhun kendisinin içinde, merkezindeymiş-

çesine konumlandırmalıyım. Tümevarım yoluyla katiyen ruha erişemem; yani ruhun arızı ya da aşağı niteliklerinden hareketle aşamalı olarak yükselip üstün ve öz niteliklerine erişemem.

Descartes'ın düşünce dediği şeye kendimi hemen yerleştirmeliyim; yani, ruhumun kendine ve kendi özüne dair bilincine yerleştirmeliyim. Böylelikle zihinsel ilkeye erişirim. Böylelikle zihinsel ilkeyi bir sezgide yakalarım. O halde, düşüncenin bir azaltımından itibaren, onu aşamalı olarak bulanıklaştırarak ruhun arızı ve aşağı işlevlerini tekrardan bulurum. Bedenin kendiliğinden hareketlerini, bitkisel ve duyuşal hayatın tezahürlerini bir kenara bırakacağım. Çünkü, tüm bunlar bedeni varsayar ve dolaysız (bilinç tarafından yalıtılmış halde) bilinmez. "İlk nitelikler beslenmem ve yürümem, ama zerre kadar dahi bedenim yoksa yürümediğim ve beslenmediğim doğru olur. Bir diğer nitelik de hissetmek ama bedensiz hissedemeyiz (...); bir diğer nitelik düşünmek ve burada düşünmenin bana ait bir nitelik olduğunu buluyorum, yalnızca düşünme benden kopamaz. Varım, var oluyorum, bu kesin, ama ne kadar süre için? Düşündüğüm müddetçe, çünkü düşünmeyi tamamen kesmem mümkün olsa bile, aynı anda var olmayı da büsbütün keserdim." Böylece ruh, düşüncenin kendine dair bilinci üzerinden tanımlanır. Bu tanım, ruhu algıladığımız eylemle karışır, bu eylemin her an yenilenmesi gerekir.

Eğer ruh düşünmeyi keserse, var olmayı keserdi. Tanımımızın gücü böylece ruhun algılandığı eylemin sürekliliğinin ta kendisinde. Bu tanımlamayı mümkün kılan şey, psikolojik düzenden bir olgu; ancak bu olgunun diğer olgularla hiçbir ortaklığı yok. Çünkü bu olgu, diğer hiçbir olgunun bağlamında değil ve tüm diğerleri onun bağlamında; çünkü bu olgu, ruh ve kuşkusuz onunla beraber ruhun sayesinde bilinmiş her şey ortadan kaybolmadığı müddetçe baş göstermeyi kesmezdi.

Bu ruh kavrayışının derinlemesine ve uç noktadaki yeniliğini iyice anlamalı. Eskiler halihazırda ve buradakine benzer bir keskinlikte ruhun maddeden ayrımının ne olduğuna dikkat çekmişlerdi. Ancak onların ruh kavrayışlarının ruhu ya

aşırıca uzay bağlamında ele aldığını ya da aşırıca zamandan bağımsız kıldığını söyleyebiliriz. Eskilerin arasından kimileri, ruhu bedensiz bir şey yaparken onu yine de “bedenin formu”, bitkisel hayatın ilkesi diye tanımlarlar ya da ruhu bir nefes, bir alev, zarif ve incelikli bir madde olarak ele alırlar. Böyle yaparak, ruhtan tüm maddi olanı sıyırdıklarını, ruhu bütünüyle uzayın dışına çektiklerini sanırlar. İskenderiyeliler gibi kimileri ise ruhu maddeden, uzaydan yetkinlikle koparırlar; ama böyle yaparak, zamandan da çıkarırlar, onu hem ezeli ve ebedi hem bedensiz kılarlar. Böylece Eskiler, ya ruhta uzamlı bir şey bırakırlar ya da ruhu öylesine ustalıkla olgusal varoluş şartlarının dışında konumlandırırlar ki ruh ne bilincin bir nesnesi ne de düşüncenin açıklıkla kavrayabildiği bir şey olur. Descartes'ın konumu bu ikisinin arasındadır ve belki de onun ruh kavrayışının en doğurgan noktası buradadır. Descartes, bir yandan, düşüncüyü mutlak olarak uzamdan, dolayısıyla ruhu da bedenden ayırır; burada düşünce ve uzam kavramları birbirini mutlak manada dışlar. Ancak Descartes öbür yandan ruhu zamanda bırakır; hatta ona daha yakından baktarsak, ruhun istikrarını süresi itibarıyla tanımladığını göreceğiz. Öyle ki ruhun sürekli varlığı, öz niteliği dediğimiz şey ruhun kendini algılamasını sağlayan ve sonsuz kere yenilenen eylemle aynı şeydir. Düşünme kendine sonsuz kere “düşünüyorum” ifadesini tekrarlar durur; düşüncenin varlığı buna dayanır ve düşünüyor olduğunu tekrarlamadığında düşünemez.

Descartes ile eski filozoflar arasındaki bu farkın sebebi, Descartes'ın ruhu pozitif bir şekilde tanımlamasına dayanır. O, seleflerinin yaptığı gibi, bedenin niteliklerini ruhtan esirgemez. Descartes doğrudan doğruya, bilinç tarafından verili olduğu haliyle ruhla yüzleşir; ruhu görür, onu yakalar. Burada ruh öncelikle tüm uzam özelliklerinden sıyrılmış haldedir; öyle ki ruhta algıladığı her şey tüm bedensel nitelikleri dışlayacaktır. Çünkü tam da yöntemi doğrudan bir yöntemdir, ruhun pozitif niteliğini hemen belirlemiştir: Onun yönteminde düşünce, bilinç, sonradan verilmez, uzaydan, olgusal varoluşun tüm şartlarından, dolayısıyla da tüm süreden sıyrılır. Buna karşın ruh kendini kavrayandır ve zamanın tüm anlarında

da kendini kavramayı sürdürür. Ruh pek tabii eylemdir, tıpkı Eskilerin dedikleri gibi. Zihin, safi etkinliktir. Ancak Eskilerin tökezlediği nokta, bu etkinliğin harekete, bedenin faaliyetine benzer olduğuna kanaat getirmeleriydi. Halbuki bu etkinlik cinsi itibarıyla biriciktir; düşüncedir, yani tüm yabancı unsurlardan sıyrılıp arınmış olan bilinçtir. Bu ruh kavrayışı sadece ruhun varoluşunu anlamamıza olanak vermiyor. Bu kavrayış, ruhun tüm işlemleri üzerine yeni bir ışık tutar; hayal gücü, hissetme düşüncenin indirgemeleri, karartıları olacaktırlar. Bu yetilerden hareket edin ve tümevarım yoluyla ruhun özüne değin erişmeye uğraşın, sadece bir zihne, kişiliksiz bir ruha, Eskilerde olduğu gibi bir dünya ruhuna varmış olacaksınız. Çünkü, bizzat düşünceyi, genel anlamıyla akıl yürütme etkinliğini, ilkin bireyselliğe ayırmış olduğunuz yetilere eklemeniz gerekir. Buna karşın, hareket noktanız düşünce ve düşünce anlamındaki etkinlik olsun, kalanlar tümdengelim yoluyla buradan çıkar ve dahası ortaya koyduğunuz düşünce, bireyin eriştiği düşüncedir, çünkü bu kendinin bilincinde olan düşüncedir.

Ya bedene ne olacak? Düşüncenin işlevlerinin arasında, düşüncenin yanında başka bir şeyin varlığını da içeren kimi işlemler olup olmadığını araştırmam gerekli. İşte Descartes'ın VI. Meditasyonda tayin ettiği yöntem bu. Yer değiştirme kuvvetini kendimde hissediyorum, hissetmekteki edilgenliğimin de farkındayım. Bu iki işlem, kendimi hareket ettirmek ve hissetmek, bedensiz yapılamazdı; bu iki işlem, ruhumdan ayrı ama ona tutturulmuş bir varlığa sahip olduğum düşüncesinin ta kendisinde içeriliyor. Beden öyleyse benim hareketimin ve hissimin bilincine içkin halde bana verili. Dolayısıyla bana uzamlı ve edilgen olarak, yani durağan olarak verilir.

Beden düşüncesini şöyle bir derinlemesine ele alalım, bedenin tüm özelliklerini safi uzamdan çıkarsayabileceğimizi buluruz. O halde ruhun özünün düşünce olması gibi bedenin özü de uzamdır; neden-sonuç misali, yaşamın özellikleri de uzamın neticeleridir. Maddenin özelliklerine ilişkin bu çıkarım bilhassa II. Meditasyonda bulunur.

Bu iki tanım itibarıyla beden ve ruh birbirinden öylesine iyi ayrılmıştır ki bu iki varlık arasında nasıl bir iletişim oldu-

ğunu göremeyiz. Düşünce fikrini derinleştirdikçe, saf düşünce olan ruhun hareketi dışladığını, uzamdan el çektiğini saptarız. Diğer taraftan, Malebranche'ın diyeceği gibi, uzamda hareketi mümkün kılan ya da içeren hiçbir şey yoktur, uzam özü itibarıyla durağandır. Descartes da pek çok noktada gözle görülür biçimde Malebranche'a yakın düşünür; yani, karşılıklı bir eylem ya da nedensellik kavrayışında bir sonraki nedenin Tanrının müdahale etmesi için bir vesileden başka bir şey olmadığını düşünür. Bununla birlikte, tecrübeye başvurarak bu hipotezden kaçınabilmiştir. Descartes der ki ruh beden ile birleşmiştir. Bu bir olgudur. Hayvanlarda her şey uzamın özellikleri üzerinden açıklanabilirken, insanda düşünceye rastlarız ve bunun yanı sıra uzamın ve düşüncenin karşılıklı eylemini gerektiren işlemlerin saf düşüncesine rastlarız; bu işlemler bir yandan hissetme, öbür yandan iradi harekettir. Öyleyse insanda bir ruh ve beden birliği var. Bu birlik neye dayanır? Descartes'a göre bunu bilemeyiz hatta bilmeye de çalışmamalıyız; çünkü iki özün birbiri üzerindeki eylemini açıklamayı istemek bu etkinliğin bilinen başka bir etkinlik ile mukayese edildiğine ya da böylesi bir etkinliğe indirgenebileceğine inanmaktır. Oysa, söz konusu etkinlik cinsi itibarıyla biricik. Descartes çok kez bu noktaya geri döner, özellikle prenses Elizabeth'e olan mektuplarında. "Bedensiz ruh, bedeni hareket ettirebilsin; ne bir akıl yürütme ne şeylerden varacağı-mız bir mukayese bize bunu öğretebilir, ancak yine de böyle olduğundan kuşku duyamayız; değil mi ki aşırıca kesin ve belli tecrübeler bize her gün bunu bildiriyorlar." [...] "Bizce oldukları gibi bilinen şeylerden biri bu ve onu başka şeylerle açıklamaya giriştiğimiz her sefer gölgelemiş oluyoruz." Yine başka bir yerde der ki: "Ruh ve bedenin birliğinin ne olduğunu bilmek için, onu yaşamak, düşünceden sakınmak lazım." Başka bir deyişle bu birlik idrak edilmiş olmaktan çok yaşanmalı. Onu indirgeyebileceğimiz bir fikir, kavram yoktur.

Kartezyen yöntem daima nedenden sonuca doğru ilerlemeye, tümdengelimle dayanır. Böylelikle Descartes düşünceden, düşüncenin olgularına ve uzamdan, uzamın özelliklerine doğru ilerleyecektir. Yalnız bir noktada, bu kuralın bir istisnasına göz yumdu: Ruh ve bedenin birliği söz konusu oldu-

ğunda nedenden sonuca doğruilerleyemeyiz. İster düşünce-
den, ister uzamdan yola çıkalım, uzam ve düşüncenin karşı-
lıklı eylemlerini gerektiren olgulara asla varamayacağız. Bu-
rada sonuçtan yola çıkmalı; yani, düşünmekten imtina edip
yalnızca yaşamalı.

Özetle, bir tarafta, bilincin temel etkinliğini zihnin özüyle
özdeşleştiren bir ruh kavrayışı, diğer tarafta, zihnin madde
üzerinde benzersiz bir *sui generis* etkide bulunduğu fikri, işte
ruh hakkındaki kartezyen doktrin. Buradan hareketle birey-
sellik onaylanır; çünkü ruh düşüncedir; çünkü tüm yabancı
unsurlardan daha saf bir şeye sahip olması bakımından ruh,
bilinçtir. Yine buradan hareketle, ruhun beden ve bedeninin ruh
üzerindeki etkinliği sorunu ortaya konur; ama sorun çözül-
mez. Öyleyse, işaret ettiğimiz iki noktada, bireysellik sorunu
ile özlerin karşılıklı eylemleri sorunu hususlarında kartezyen-
cilik antik ruh felsefesiyle çelişir; ancak bu kartezyen doktrin,
zihni büsbütün tatmin edebilir mi? Hem vazettiği ilkelerle
Descartes'ın gitmek istemediği denli uzak yerlere bizi davet
ediyor olmasın?

Bilincimle kavradığım bu bireysel düşünce bana verildi;
bilinçle kavranması bakımından, alem içinde bir alem gibi,
bütünden soyutlanıp bana verildi. Bu düşünce nereden gelir?
Kendine yeter mi? Descartes bunu hiç düşünmedi. Bu ruh
Tanrı tarafından yaratıldı; ve yaratıcısı olan Tanrıya öylesine
yakından bağlı ki yalnız ve ancak ilahi irade onun varlığının
devamlılığını sağlar. Eskiler için bireysel ruh, büyük bütünün
küçük bir kısmı, evrensel ruhun bir yayılımından ibaret.

Descartes için bir açıdan kendine yeter çünkü düşünce
doğrudan bir tek kendine erişir. Ancak düşünce, zorunlu ola-
rak var olan sınırsız Varlığa bağlanan olumsal varoluşunu
kendine açıklamakla mükelleftir. Böylelikle Tanrının hür ira-
desinin bir yaratımıdır. Ancak Tanrının yaratma etkinliği ne-
ye dayanıyor olabilir? Safi keyfi bir etkinlik midir? Ancak biz,
safi keyfi bir neden-sonuç ilişkisini açıklıkla düşünemeyiz.
Yaratım etkinliği ya akıldışıdır ya da zorunludur; ve eğer zo-
runlu ise yani ruhun varlığı yalnız bu şekilde, mükemmel
Varlığı vazetmemiz bakımından konmuşsa, o halde ruhumuz
Tanrının özünün bir parçasıdır, ruhumuz Tanrıdandır.

Bu sonuca bu şekilde varan yalnızca Spinoza. Ancak Descartes'ın birçok öğrencisi de buna meyilli. Descartes'ın kendi de sürekli bir yaratımdan, ilahi bir iradede şeylerin devamlı içerilen varoluşlarından söz ederken bunun çok uzağında değil. Başka bir deyişle, nedensellik ilişkisi, neden-sonuç ilişkisi yalnızca onu ilkeden sonuca ilerleyen bir matematik bağıntısı diye ele aldığımızda tamamen açık ve aklidir.

Kartezyen felsefenin iyiden iyiye aydınlatıldığı da budur.

Bir neden ortaya koyun; A ve B arasındaki ilişkiyi, geometrik bir tanım ile onun sonuçları arasındaki ilişkiye yakınlıktırdığınızda bu nedenden farklı bir sonucun nasıl türediğini daha iyi anlayacaksınız.

O halde yalnızca üç mümkün varsayım var: ya bir tek ben varım, düşüncem kendine yetiyor, ya düşüncem Tanrının hür iradesiyle yaratıldı ya da sonunda düşüncem yalnız ve ancak Tanrının varoluşundan itibaren zorunlu olarak var. Oysa, Kartezyen felsefede bu varsayımlardan ikincisinin, çabucak ilkinin yerine geçtiğini görüyoruz; çünkü ilki imkansız, bir çeşit çelişki barındırıyor. Hem ikincisi de sürekli bir gelişim gösterip üçüncüsü içinde yitiriliyor. Descartes'tan Spinoza'ya biz bu gelişime şahit oluyoruz.

Öyleyse şu halde, ruh ve beden ilişkilerinin düşünce ve uzamı ilgilendiren noktasında, kartezyencilüğün Spinozacı forma yöneldiğini göreceğiz. Bunların aynı iç sese kulak vermeleri ve az evvel belirttiğimiz gerekçelerin aynılarını paylaşımları itibarıyla bu böyledir. Aslında, nasıl ki ruh ile beden arasındaki birliği saptayamayız, aynı şekilde ruhumuzun varoluşunu da Tanrının kayıtsız iradesine yükleyemeyiz. Kuşkusuz Tanrı keyfi olarak ruh ile bedeni ve yine keyfi olarak ruh ile beden arasındaki birliği yaratabilirdi. Ancak bu durumda, yaratımı durmadan yeniler, benim ruhumu ve bedenimi durmadan yaratır; ruh durumlarım ve bedenime denk düşen hareketler de ilahi iradeyle ilişkilendirilirdi. Buradan Malebranche'ın akabinde Spinoza'nın doktrinine yalnızca bir adım uzaklıktayız. Beden hareketlerinin ruhun istekleri vesilesiyle (ya da tam tersi) Tanrı tarafından yaratıldıkları söylenecek; ve nedensel bağıntı, ilke-sonuç ilişkisi gibi daha net bir şekilde idrak edildikçe Spinozacı doktrine daha çok yaklaşıla-

cak. Spinozacı doktrin de bir yanda bedenın öbür yanda ruhun tüm durumlarından ilahi niteliklere paralel gelişen türlü haller oluşturmaktadır.

V. Ders

Malebranche

Malebranche, *Hakikat Araştırması* ve bilhassa *Metafizik Konuşmaları* -özellikle 7. Konuşma- adlı eserlerinde ruh, beden ve bunların aralarında sürdürdükleri ilişkileri ortaya serer. O hem kartezyen düşüncenin varlık tanımını hem de ruh ve beden tanımlamalarını kabul eder.

Descartes sayesinde Malebranche varlığı bizzat idrak edilebilen diye tanımlar; geriye kalan yalnızca varoluş tarzı ya da Malebranche'ın ifadesiyle haldir. Yine Descartes sayesinde düşünceyi ruhun ve uzamı da cismin özü tayin eder. Düşüncenin dönüşümleri anlama yetisi ile iradeye, uzamın dönüşümleri ise şekil ve harekete atfedilir.

Öyleyse, iki varlığın yani ruh ve bedenin [*corps*] ilişkisi nedir? Bedenler ruhlara etki edebilir mi? Ruhlar bedenlere etki ederler mi? Malebranche'a göre bir varlığın diğer bir varlık üzerindeki eylemi, hatta bir cismin [*corps*] diğer bir cisim üzerindeki tüm eylemleri de imkansızdır.

1. Cisimleri ele alalım: Cisim, kendinin özü olan uzamı üzerinden tanımlanır. Uzam düşüncesinde içermeyen hiçbir şey cisimde olamaz. Çünkü uzam fikrini analiz edersek, onda asla hareket eden kuvvet fikrini keşfedemeyiz. Öyleyse bir cisim gerçekte başka bir cisim üzerinde, hele hele bir ruh üzerinde etki arz edemez. Malebranche der ki bir bilye diğerine çarptığında ona bir hareket iletmez. Orada yalnızca ardışık hareketler gözlemleriz; zerre kadar etkin nedensellik yoktur.

2. Ruhlar hakkında, yukardakinin benzeri bir şekilde, onların ne birbirleri ne de bedenler üzerinde bir etki arz etmediklerini ispatlarız. Tek başına ruh ne bilebilir, ne hissedebilir, ne isteyebilir. Başka bir deyişle, düşüncenin tek akli tarafı düşüncenin ta kendisidir; düşünce fikrinin içinde, düşüncenin diğer düşüncelerle hele hele de bedenlerle girdiği bir etkinliğini anlamamıza, dolayısıyla da onaylamamıza yarayacak

hiçbir şey yoktur. Bir yandan, insanın iradesini yok saymaya cüret etmeyen, öbür yandan bu ilkedен ders çıkaran Malebranche ister ki ruhun bütün meyilleri ve dolayısıyla gerçek dürtüleri ona dışarıdan katılıyor olsun; göreceğimiz üzere, bunlar dışarıdan, Tanrıdan geliyor olsun diye arzu eder. Ancak yine de ruh, kendisinden daha az değerli şeylere yönelmeye meyillidir; bu meyli itibarıyla Tanrıyla benzeşir. Malebranche'ın doktrinindeki bu yatıştırıcı nokta, Spinozacılığa düşmenin gözle görülür korkusuyla ifade olunur. Malebranche'ın ortaya sürdüğü ilke uyarınca, ruhun tüm eylemi imkansızdır.

3. Eğer, bedenın ruh üzerindeki ve ruhun beden üzerindeki sözde eylemleri, ne ruhun ne de bedenın doğalarından kaynaklanmıyorsa en azından ruh ve bedenın birliğini kuran bir kuvvetin neticesi olarak açıklanabilirler mi? Malebranche burada ruh ve bedenın birliğine dair kartezyen teoriyi eleştirecektir.

Eğer ruh ile bedenın yakınlaşmasından, beraber varoluşlarından bir kuvvet doğabilseydi, bu kuvvet ya bir varlık ya da bir hal olurdu. Peki o bir varlık mı? Ancak şu durumda varsayım gereği ne beden ne de ruh hareket edemiyorlar, bu üçüncü bir varlık ve evvelden önerdiğimiz, düşünce ile uzamın birbirleri üzerlerinde gerçek eylem icra ettikleri fikrini terk ediyoruz.

Peki bu bir hal mi? Ancak bu hal varsayım gereği üçüncü bir varlığın hali değil; öyleyse ya düşüncenin ya da uzamın bir hali olabilir. Ancak, eğer bu düşüncenin ya da uzamın haliyse, az evvel koyduğumuz ilkedен vazgeçeriz: Madem bu iki varlıktan birinin hali ile onların eylemlerini açıklıyoruz, o halde ruh ve bedenın yakınlaşmasıyla karşılıklı eylemleri açıklanmış olur.

Böylelikle iki varlığın birliği ve yakınlaşması itibarıyla olan karşılıklı eylemlerinin tüm açıklaması ya gizlice varsayılan bir üçüncü varlık olduğunu ya da eylemi ruh veya bedenın doğasından itibaren açıklamayı arzu eden anlaşılmaz teoriye geri dönüşü imler.

4. Geriye sadece tecrübeye başvurmak kaldı. Ancak tecrübe bana sonucun üretildiğini söyler; sonucun nasıl üretildiği-

ni değil. Acı hissettiğimde, hissin gerçek doğasına ilişkin bir şey bilmem. Eğer duyumsama ruh ve beden birliğine tanıklık eder densesydi bulanık, muğlak bir şey söylenmiş olurdu.

Özetle, Descartes'ın bahsettiği ruh ve beden birliği açık ve seçik bir düşünce değil. Hatta bu birliğin tecrübede bize gösterildiğini dahi söyleyemeyiz. Çünkü tecrübe bize katiyen ruhun ve beden hallerinden başka bir şey göstermez.

Eğer ruh ve beden arasında gerçek bir etkileşim yoksa, ama eğer öbür yandan ruhun ve beden halleri birbirlerine kesinkes denk dşyorlarsa, bu denkliği nasıl açıklamalı? Tüm gerçek etkinliğin bir nedensellik belirttiğine ve tüm nedenselliğin Tanrıda bulunduğuna dikkat çekmek yeterli olacaktır. Eğer Tanrının yaratma etkinliği itibarıyla ruhun ve beden varlıklarının farkına varıyorsak, eğer Descartes ile birlikte varlıkların istikrarını bu sefer aynı ancak sürekli, yenilenmiş yaratıcı eylem sayesinde aıklıyorsak, aynı türden bir eylem ile uzamda yaratılan hareketlerin ve ruhta yaratılan duyguların farkına varmalıyız. Başka bir deyişle Malebranche için nedensellik yaratım anlamına gelir. Bundan ötürü bütün nedensellik Tanrıda bulunur. "Hiçbir şey düz bir zemindeki bir küreden daha hareketli değil; ancak hayal edilebilecek kuvvetlerin hiçbiri, eğer Tanrı müdahale etmezse, küreyi sarsamaz."

Sonuç: Ruhum kolumu kıpırdatmak istediğinde ya da buna yeltendiğinde kolumu kıpırdatan Tanrıdır. Hayvani içgüdüler yordamıyla bazı izler beynimde birbirini takip ettiği sırada, ruhumda tutkuları (duyguları) uyandıran Tanrıdır. Öyleyse, yaratılmışlar yalnızca, Tanrı müdahale ve hareket etsin diye ona sağlanmış vesilelerdir. Tanrının ayrıcalığı olan gerçek nedenselliğin haricinde yalnızca vesileden ibaret nedenler vardır. Öyleyse ne ruhun bedeni hareket ettirdiğini ne de beden durumlarının ruhu sarstığını söyleyelim; ya da bu tabirleri kullanacaksak onlara alışıldık anlamlarını atfetmeyelim: Gerçek bir eylemi düşünmeyelim ya da bu eylemi Tanrıda konumlandıralım.

Buradaki beden ve ruh, ve onların birbiri üzerindeki karşılıklı eylemlerine dair teori, kartezyen anlamda açık olmaya ve sorunu üstün bir kesinlikle ortaya koymaya elverişlidir.

Bunun içerdği türlü fikirleri sıralayalım:

1. Bir eylem fikri ancak, bizdeki hareket eden varlık temsiliinde içerildiği zaman açık ve aklidir; öyle ki biz onu bundan çıkarabilelim. Bu ilke tartışılmaz gibi. Eğer tecrübemizde cismin eylemini cismin tanımından çıkaracak şekilde o eylemi türetebilirsek o zaman onu açıkça kavrarız.

2. Gerçek nedensellik bir yaratımdır. Bir varlığın eylemini o varlığın varoluş nedenleriyle ve var olma biçimiyle aynı şekilde açıklamalıyız. Her ne kadar Malebranche aksi sonuçlar çıkarmış olsa da bu ikinci ilke onu tüm kesinliği ile uyguladığımızda bizi daha panteist sonuçlara sürükler. Aslında, ruhların ve onların gerçek varlığının görünür eylemini Tanrıya bağladığımızda, zorunlu olarak bu varlığın ta kendisinin Tanrının bir eylemi olduğunu bulurduk. Öyle ki, ilahi eylemle çakışan varoluşları itibarıyla yaratılanlar artık varlık değil, ancak yalnızca Tanrının eylemleridir. Bir başka deyişle, eğer Tanrıyla yaratılmış varlıkların görünürdeki tüm eylemlerini ilişkilendirirsek -çünkü gerçek nedensellik yaratım demektir ve aslında bu varlıkların gerçek varoluşları yalnızca bir dizi eylemden ibarettir - varlıkların Tanrıda kendilerinden geçip yok olduklarını görürüz. Tanrı biricik varlık, ruh ve beden ise yalnızca birer hal düzeni olacaklardır. Malebranche'ın koyduğu ilkeye uyduğumuzda bu sonuç kendini dayatır. Malebranche'ın savının bu pozitif noktasında aklımızda tutmamız gereken şu: Tanrı tek neden olduğu için, ruh ve bedenin birbiri üzerindeki eylemleri düşüncesinde, ne ruhtan ne de bedenden kaynaklanmayan başka bir şey vardır.

Malebranche'ın kusuru belki de varlıkların birlikte varoluşu düşüncesinin her varlığın hususi olarak var olduğu düşüncesini aşıp aşmadığını kendine sormamasıydı. Başka bir deyişle, ruh fikrini alın, akabinde beden fikrini ortaya koyun, ya da tam tersini yapın, burada karşılıklı bir eyleme girişmeleri için bir sebep göremezsiniz; bu iki varlığın varoluşunu aynı anda vazedin, belki de onların karşılıklı eylemi birlikte var olmalarından ibaret olacak; öyle ki, onları birbirlerine etki ediyor gibi düşünmeden beraber düşünmek imkansız olur.

VI. Ders

Spinoza

Etika'nın 5. bölümünün önsözünde Spinoza kartezyen anlamda ruh ve bedenin birliğine karşı güçlü bir hamle yapar. "Merak etmeden duramıyorum; açık ve seçik kavrayamadığı bir şeyi olumlamamayı kural sayan, epey sıklıkla muğlak şeyleri okült niteliklerle açıklıyorlar diye Skolastiklere sataşan bu filozof (Descartes) okült niteliklerden daha okült varsayımlar ileri sürmekten pek memnun. Ona sorarım, ruh ve bedenin birliğinden ne anlıyor? Bir parça uzamla sıkı sıkıya birleşmiş düşünceden hangi açık ve seçik fikri edinebilir? Bari bu birliği akabindeki neden ile açıklasın isterdim. Ancak felsefesinde ruh ve beden arasındaki ayrım öylesine uç noktada ki, ne bu birliğe ne ruhun kendisine belli başlı bir neden isnat edemezdi; evrenin nedenine, yani Tanrıya başvurmaya mecbur kalmış olmalı."

Bu alıntıda Spinoza, kartezyen teoride habis gördüğü noktaya dikkat çekiyor. Bu nokta aynı zamanda teoriyi düzeltmenin de aracı. Ruh ile bedenin birliği müphem, bulanık, bir düşünce. Hem öncesinde düşünce ve uzamı kökten ayırmışsak, gerçek nedenselliği ancak Tanrıda koyabilirdik. Spinoza, düşünce ve uzamın bu kökten ayrımını Descartes ile tasdik ediyor. Ancak gerçek nedenselliği de Tanrıya bağlayacak. Spinoza için ruh ve beden artık öz olmayacaklar; ancak pek tabii haller, ilahi nitelikler olacaklar.

Önce ilk noktayı ele alalım: Bedenin tüm durumları, Spinoza'ya göre, önce beden durumlarına bağlanmalı; yani, bugün diyeceğimiz gibi mekanik yollarla açıklanmalı. Düşüncenin durumları da düşünce durumlarına bağlanmalı. Başka bir deyişle Spinoza kartezyen ilkeyi yeniden ele alır ve geliştirir; buna göre, bir şey diye iddia edebileceğimiz ancak o şeyin fikrinin kapsamı kadardır. Oysa uzam fikrinde, hele hele uzamın bir halinde, uzamdan başka bir şeyi içeren ya da bunun varsayılmasına imkan veren hiçbir şey bulamayacağız; ve bunun tersi şekilde, düşüncenin bir halinden de analiz yordamıyla yalnızca düşüncenin hallerini çekip çıkaracağız.

Etika'nın 3. Bölümünün ikinci önermesinde, Spinoza bed

nin saf uzam olmak bakımından ve başka bir şeyin müdahalesi olmaksızın muktedir olduğu harikalara ısrarla değinir: “İnsan bedeni, doğanın yasaları sayesinde, sürüsüyle eylem yerine getirmeye muktedirdir. Bedenle bitişik ruh, bu eylemlere muktedir bedene hayret eder.” Spinoza, hayvanlarda gözlemlediğimiz ve keskin zekalı kimselerin bu yönlerini de geride bırakan harikuladelikler haricinde, uyurgezerlerin uyanırken yapmaya cüret edemeyecekleri harikuladelikleri de alıntılar. Eğer uzam uzamla, düşünce düşünceyle açıklanıyorsa şu önermeyi (*Etika*, III, 2) dillendirebiliriz: “Ne beden ruhu düşünmeye koşabilir, ne de ruh bedeni ne harekete ne de hareketsizliğe koşabilir.” Başka bir deyişle, ruh ve beden arasında karşılıklı akli ilişki yoktur, mümkün bir iletişim yoktur.

Ancak bir uzam halinden, yani fiziksel bir olgudan bahsettiğimizde, bu hal uzamca ve düşüncenin bir hali de düşünce ile açıklanmalıdır; bu iddia yalnızca geçici bir iddiadır. Çünkü Spinoza’ya göre, bariz bir önermeyle gerçek bilgiyi ayırt etmek gerek. Fizikçi, bir hareketi başka hareketler yordamıyla açıklar; psikolog diğer ruh halleri yordamıyla bir ruh halinin ayırdına varır. Ancak, tıpkı ruh hallerinde olduğu gibi, hareketlerin ayrıntıları sınırsızdır. *De emendatione intellectus* çalışmasındaki Spinoza diliyle konuşursak tekil şeyler, hareketler ve fikirler sınırsız sayıdadır. Onların tamamını kapsamayı asla beceremeyiz. Tekil şeylerin başka tekil şeylerce açıklanması yetersiz, eksik kalır. Dopdolu bir açıklama getirebilmek için merkezde konumlanmalı, biricik şeylerin belirsiz çokluğundaki birliği sarmalayan ve kapsayan ilkeyi kavramalı. Bu ilke Tanrı ya da Spinoza’nın tabiriyle Varlıktır. Varlık olmak bakımından bir ve sınırsız bir şekilde konulan Tanrının zorunlu olarak sınırsız nitelikleri vardır; ve bu nitelikler arasından hallerini bildiğimiz iki tanesi var: bir yanda düşünce, öbür yanda uzam. Bir ve sonsuz olan Tanrı ya da Varlık hem uzam hem düşünce niteliklerinde kendini büsbütün ifade eder.

Fikirleri ya da düşünceye ait olguları, hareketleri ya da uzama ait olguları gerçekten açıklamaya yeltendiğimiz anda, bu açıklama artık, onları başkaca düşüncelere ya da hareketlere bağlamak anlamına gelmeyecek. Bu açıklama onların na-

sıl olup da zorunlu olarak ilahi nitelik olan Düşünce ve Tanrı niteliği olan Uzamdan türediklerini gösterecek. O zaman Varlığın nasıl da zorunlu olarak Düşünce niteliğinin içeriğini ifade eden düşünce halleri ve ilahi Uzam niteliğinin içeriğini sonuna kadar geliştiren uzam halleri şeklinde serpiildiğini göreacağız.

Başka bir deyişle, ruhumuz dediğimiz şey bir fikirler dizisi ya da düşünce hallerinden ibaret olacak; bedenimiz dediğimiz ise Uzam hallerinin bir dizisi ya da kümesinden ibaret olacak, düşünce ile uzamın bu halleri ise Tanrıda bulunacak.

Böylece Descartes'tan Spinoza'ya, bir yanda ruhun öbür yanda bedenin biricik Varlık olan Tanrı ile çakışmaya doğru ufak ufak seyrettiklerini görüyoruz. Malebranche, beden ve ruhun bağımsız varoluşlarını asgari seviyede tutuyordu; onların tüm nedenselliğini, tüm eylemini reddetmesine karşın yine de onları ilahi varlıktan ayrı koyuyordu. Ancak zerre kadar etkin olamayan bir varlık nedir ki? Hem o varlığın tüm yapıp ettiğı Tanrının eylemi ise o varlığın varoluşu ilahi etkinlikle çakışmaz mı? Spinoza bu ilkeyi sonuna değin götürür ve onun tüm doktrininin şöylece özetlendiğini söyleyebiliriz: Yegane neden Tanrı ise Tanrı zorunlu olarak yegane varlıktır.

Spinozacı düşünceden bu ilke net olarak çıkar, hatta dillendirilir; Tanrı biricik neden ve biricik varlık ve ilkedir, uzamın ve düşüncenin bütün halleri Tanrıdan türer. Öbür yandan, Tanrı ile onun niteliklerinin halleri arasında, ilkedен sonuca doğru seyreden matematiksel bir ilişki var. Düşüncenin halleri ile uzamın hallerinin mütekabiliyeti açık olur; çünkü bu zorunludur. 3. Bölümün ikinci önermesine göre ne bedenin ruh üzerinde ne de ruhun beden üzerinde bir etkiye sahip olmadığını ancak bunların aralarında sabit bir paralellik bulunduğunu söyleyeceğiz. 2. Bölümün yedinci önermesinde ifade edilen budur: "Fikirlerin düzeni ve bağlantısı, şeylerin düzeni ve bağlantısı ile aynıdır." Başka bir deyişle, sistemi ya da dizisi ruh olan tüm fikirler bedene dair olguları temsil ederler ve aynı şekilde bunun tersi de geçerlidir. Bedende yer bulan tüm hareketler, uzamın tüm halleri, bir fikir ya da düşüncenin hali ile temsil edilir. "Bir uzam hali ve bu halin fikri, iki biçimde ifade edilmiş bir ve aynı şeydir. Mesela doğada

var olan bir çember ile böyle bir çember fikri, iki farklı nitelik-
le ifade edilmiş bir ve aynı şeydir.”

Bu Spinozacı kavrayışı daha modern bir dile tercüme edelim. Bütün olgular ya bilincin ya hareketin olgularıdır. Oysa Spinoza'ya göre bir hareket, yani uzamın bir hali, hiçbir türlü ne bir bilinç olgusu yaratabilir ne de onu dönüştürebilir; aynı şekilde bir bilinç olgusu da bir hareket üzerinde hiçbir etkiye sahip değildir. Ancak aslında evrende var olan her bir bilinç durumu, bir harekete tekabül eder ve her hareketin bilinçte kendi temsili var. Peki bu ne demek? Bir yanda bilinç dünyası, diğer yanda hareket dünyası, bu iki ilahi niteliğin yani düşünce ve uzamın, matematiksel anlamıyla, iki gelişimidir.

Nasıl ki Düşünce Varlığın tüm özünü ifade eder, nasıl ki Uzam da Varlığın tüm özünü bütünüyle ifade eder, düşünce ve uzamın birebir aynı şeyi ifade ettiklerini söyleyebiliriz. Bunlar, sınırsız, ezeli ve ebedi olan aynı hakikati kendilerince tercüme eden iki dildir. Bundandır ki, aralarında karşılıklı bir etkileşim olmaksızın birindeki bir terimin diğerindeki bir terime denk düştüğü sonucuna varırız. Her şey sanki biri diğerini tercüme ediyormuş gibi olup biter. Esasında ikisi birbirine olan yabancılıklarını sürdürür ve sıkı mütekabiliyetlerini bir varlığın özdeşliğine borçlular ki zaten onun zorunlu ve paralel ifadeleridirler. Böylelikle, düşünce ve uzam arasında karşılıklı bir eylem olmaksızın, Tanrının bile isteye kurduğu bir mütekabiliyet olmaksızın (Leibnitz buna önceden kurulmuş uyum derdi), Varlığın kendini nitelikleri üzerinden ifade etme zorunluluğu uyarınca ve niteliklerin de kendini haller üzerinden geliştirme zorunluluğu uyarınca ruh ve beden arasında keskin, sıkı bir paralellik vardır.

Spinozacı ruh doktrininin özgünlüğü kısmen ruhun beden üzerindeki eyleminin doğasını ruhun doğasından çıkarmak yerine, ruh ve beden arasındaki paralellikten çıkarmasından ileri gelir; yani, Spinoza ruhun belli başlı bir tanımını verebilmek için ruh ve beden arasındaki ilişkilerin doğasını ölçü alır. Dolayısıyla, şimdiye değin önce hep ruhun doğasını işledik, şimdi bunu tepetaklak etmeli. Önce ruh ve beden arasındaki paralelliği belirledik, ardından ruhun tanımına doğru ilerliyoruz. Ruh nedir? İnsan ruhu öncelikle insan bedeni fik-

ridir. Başka bir deyişle, tüm düşünce halleri ile uzam halleri arasında bir simetri varsa, ruhu düşünce halleri kümesi diye tabir etmekten daha kesin bir tanım ileri süremeyiz. İnsan bedenini küme yapan hallerin uzamda ifade ettikleri şeyi düşüncede ifade ederler. “İnsan ruhunu teşkil eden fikrin nesnesi, bedendir” (*Etika*, II, 13), ve başka bir yerde de (*Etika*, II, 12) “bedende ruhun algılamadığı hiçbir şey olup bitmez.” Böylece Spinoza, ruhu bedenın düşünceyi diye tanımlamaya dünyden razı materyalistlerle ortak bir zeminde buluşur. Materyalistler için bilinç olguları, beynin maddesinin bazı moleküler hareketlerinin tercümesinden veya ikincil olgularından ibarettir. Ancak Spinoza ile materyalistler arasındaki ayrım derinliğini korur. Materyalistler için düşünce, nedeni beden olan sonuçtur. Spinoza içinse ruh ve beden aynı seviyede ve aynı zemindeki iki sonuçtur; her ikisinin de nedeni Tanrıdır. Ancak insan ruhunda bundan fazlası var. Bedenimiz diğer bedenlerce dönüştürölür, diğer bedenlerle ilişki halindedir; bu sebeple, ruh durumlarımız bu dönüşümleri ve ilişkileri tercüme etmelidir. Ancak bedenimizin öbür bedenlerce dönüştürölmesinde içerilen şey, bedenimizin özellikle ve yalnızca diğer bedenlerin eylemlerinde ilgilendiğı şeydir. Dolayısıyla ruhumuz bedenimiz haricinde diğer bedenlerde kendi bedenimizi ilgilendiren tüm şeyleri ifade eder. Sonunda insan ruhu bundan da fazlasıdır: Beden fikrinin haricinde, beden fikrinin fikridir, *idea ideae corporis*. Başka bir deyişle, ruh bedeni düşündüğü sırada kendini de düşünür, o sırada kendinin nesnesi olur (*Etika*, II, 21).

7. Ders

Leibnitz

Spinoza'nın felsefesinin hemen ardından, en azından ruh ve onun beden ile ilişkileri bakımından Leibnitz'in felsefesine geçelim. Spinoza, yeterli bir açıklıkta bedenın dönüşümleri ile düşünce halleri arasındaki kesin müteakabiliyeti açıklamış olabildi. Ancak onun için ne beden ne de ruh birer öz. Öbür yandan uzamın gelişmesi mahiyetinde düşüncenin gelişmesi mutlak zorunlu. Düşünce halleri ile uzam halleri arasında pa-

ralellik varsa bunun tek nedeni düşünce ve uzamın, varlığı zorunlu olarak ifade etmesi ve düşünce ve uzamın tüm mümkün hallerinin zorunlu olarak gerçekleşmesi.

Bu en kesin biçimiyle zorunluluğun sunumu. Güçlükleri ortadan kaldırıp atan geometrik biçimiyle zorunluluğun sunumu. Ancak burada, bir yanda hür irade anlamında anlaşılan özgürlük ve diğer yanda insan ruhunun gerçek varoluşu mahiyetindeki özlük feda edildi. Leibnitz'de aynı fedakarlıkları yapmaksızın aynı güçlüklerden kurtulma gayretine rastlıyoruz.

Leibnitz varlıkların çokluğuna inanır, hatta bu çokluğun sınırsız olduğunu da belirtir. Böylelikle ruh, zorunlu bir sonuç itibarıyla da beden, varlığa dönüşeceklerdir. Spinoza'ya karşı olarak Leibnitz en azından olumsal anlamda bir özgürlük olduğunu belirtir. Varlıkların gelişimine neden eden şey, hiç de geometrik olmayan bir zorunluluktur; değil mi ki olup biten bir şeyin zıttı da mantıken daima mümkün, buradaki zorunluluk safi ahlaki bir zorunluluktur. Dolayısıyla burada bir yandan olumsuzluğun yeniden tesisi öbür yandan varlıkların çokluğu var. Ancak Descartes'ın diğer haleflerinde de olduğu gibi Leibnitz, varlıkların birbirlerine gerçek etkimelerini yani etkin eylemi anlayamaz. Öbür yandan, tek ve bir şeyi farklı dillerde aktardıkları için birbirine tekabül eden farklı nitelik hallerinde varlık saçılısın diye farklı yapıdaki fenomenler arasındaki uyumu zorunluluk yoluyla açıklayan Spinoza'nın kaynağı artık yoktur. Leibnitz'in kaydetmesi gereken bir aşama geriye kalıyor; madem Spinoza'nın geometrik zorunluluğunu safi ahlaki bir zorunlulukla değiştirdi, ahlaki türden bir ilkeyle varlıkların arasındaki uyumu açıklamalı: Her varlık kendiliğinden ve kendisinde gelişir. Ancak tüm gelişimi "en iyi ilkesi" tarafından yürütüldüğünden ve diğer varlıklarda da durum böyle olduğundan, varlıklar arasında önceden kurulmuş bir uyum var.

Bu varlıkların tüm algıları birbirine tekabül eder, her ne kadar bunların her biri kendi içinde kapalı olsa da. Leibnitz ve Spinoza arasında başat gözüken bir ayrım var. Spinoza'da düşüncenin ve uzamın halleri arasında bir paralellik ve Leibnitz'de de ruh ve beden arasında önceden kurulmuş uyum

bulunur: Spinoza'daki bu paralellik, fiziksel ya da psikolojik olayların biri zorunlu olduğu gibi zorunludur; aksi saçma olurdu. Buna karşın Leibnitz'de varlıklar arasında önceden kurulmuş uyum, Tanrının inayetinin bir lütfu gibidir. Tanrı tarafından böylesi istenmiştir. Bu uyum, olmayabilirdi. Tıpkı her varlık gibi bu uyum da olumsuzdur, bu varlığın her değişimi de olumsuzdur ve ancak en iyi yasası ile Tanrının inayetinin yetkinliğini hesaba kattığımızda zorunlu hale gelir.

Şimdi bu teorinin ayrıntısına inelim. Zaten bu teoriyi onun metafiziğinden sökmek güç. Leibnitz, *Varlıkların İletişimi ve Doğanın Yeni Sistemi* eserinde bize nasıl da ruh ve beden hakkındaki kartezyen teorinin onu düşünmeye sevk ettiğini söyler: "Limana girdim sanırdım; ancak ruh ve beden arasındaki birliği düşünmeyegöreyim, denizin orta yerine düşmüş gibi oldum, çünkü bedenın nasıl olup da bir şeyi ruha iletebileceğini asla açıklayamıyordum ve aynı şekilde ruhun da bedene. Descartes Beyefendi, yazdıklarından anlaşıldığı kadarıyla, işi o noktada koyuvermiş." Leibnitz'in başka yerlerde de defalarca yinelediği gibi, varlıkları açıklamak şöyle dursun, ruh ile bedenın bu iletişimi hem anlaşılmaz hem de tecrübeye aykırıdır.

Anlaşılmaz, çünkü doğası düşünmek olan bir varlık hareketleri üretmez. Tecrübeye aykırı, çünkü eğer ruh cismi hareket ettirebilseydi evrende hareket oluşabilirdi. Ruh hareketleri yaratmaz ancak oluşan hareketlerin doğrultularını değiştirir diyerek Descartes'ın bu neticeden sıyrılmaya çalışması boşuna. Leibnitz'in gösterdiği gibi bir hareketin yönünü onunla bileşik başka bir hareket yaratarak değiştiremeyiz.

Malebranche'da olduğu gibi, cisimlerin birbirleri üzerinde eylemleri olmadığını ancak Tanrının müdahalesi için vesileler sağladıklarını mı söyleyeceğiz? Aynı eserinde Leibnitz bu varsayımı da eleştirir: "Ancak meseleyi çözmede genel nedeni kullanmak ve *deus ex machina*'yı işe karıştırmak yetmez, çünkü ikincil türden nedenlerden çıkarılabilecek başka bir açıklamaya başvurmadan böyle yapılır ve bu da tam manasıyla mucizeden medet ummaktır." Başka bir deyişle, Leibnitz, Tanrıyı onun ilk neden olması haricinde başka türlü araya sokmamıza izin vermez. Böylece onun sisteminde Tanrı var

lıkları yaratacaktır; ancak bu varlığın herhangi bir durumu ya da herhangi bir eylemi yalnızca bu varlığın unsurları ya da etkinlikleri itibarıyla açıklanabilecektir ve böyle de açıklanmalıdır.

Ancak, vesile nedenler üzerinden yürütülen bu açıklama Leibnitz için başka bir kusur daha barındırır. Bu kusur, varlığın doğasını yanlış tanımaktır. *Metafizik Konuşmaları* adlı eserinde Leibnitz, varlık deyince ne anlamamız gerektiğini ya da varlıkların olup olmadığını bize iyi bellettir. Her varlık fikri, kat edeceği tüm halleri ve arazları kendinde barındırmalıdır: "İskender'de onun bireysel mefhumunu gören Tanrı, aynı anda İskender hakkında sahiden söylenebilecek her vasfın temelini ve nedenini de görür. Tıpkı onun Darius ve Porus'u yeneceğini görmesi gibi. Çünkü Tanrı İskender'in doğal olarak mı yoksa zehirden mi öldüğünü tecrübeden hareketle değil, *a priori* bilir. Biz bunu ancak tarihten okuyabiliriz. Böylece, şeylerin birbirleriyle bağını iyi gözetirsek, İskender'in ruhunda, her zaman için, başından gelip geçmiş her şeyin kalıntılarının, başına geleceklerin belirtilerinin ve hatta evrende olup bitmekte olanların izlerinin yattığını söyleyebiliriz; her ne kadar tüm bunları bilmek yalnız Tanrıya mahsus olsa da." Başka bir deyişle, Leibnitz'e göre, Malebranche'ın hatta Descartes'ın hatası, vazedilmiş bir varlığa olup biten her şeyin ona arızı bir şekilde eklendiğine inanmalarıydı. İskender öznesi vazedildi; bu öznenin fikrine bir şey eklemekle mükellefiz, şunu belirtmek için: İskender, Darius ve Porus'u yendi; vardığımız sonuç şu ki, İskender ortaya kondu diye bir anda tüm hikayesi de ortaya konmadı. Kant'ın terminolojisiyle, "İskender yendi" hükmü hakkında bizim için sentetiktir deriz. Çünkü, bu niteliği özneye yerleştirebilmek için tecrübeye ya da tarihe ihtiyacımız var. Yanlış bir şekilde bu yargının kendinde sentetik olduğu sonucuna varırız ve İskender vazedildiğinde, öyküsünü filizlendiren tüm nitelikler oraya bir arızlar olarak eklenir diye düşünürüz; ama böyle kavranan bir varlık vasıfsız bir özne olurdu; belirlenmemiş, sahiden de bir var olmayan olurdu. Bundan ötürü, burada dikkat çektiğimiz üzere Malebranche, yaratılmış varlıklara has bazı gerçeklikleri muhafaza ederken kendini hataya sürüklüyor, çün-

kü diğer taraftan onların her bir durumunun Tanrı tarafından sağlandığını söylüyor ki sanki bunların varlıkları çabucak yitip gitmeyecekmiş gibi. Oysa Leibnitz'e göre gerçek varlık, ardışık durumları kendi özünde içerilen bir varlık; öyle ki İskender öznesinin analizinden itibaren mükemmel bir akıl İskender'in öyküsünü büsbütün keşfederdi ve bir noktaya kadar, İskender'in öyküsünde içerilmesi bakımından, bütün insanlığın öyküsünü de keşfederdi. Leibnitz'in varlık kavrayışı işte böyle.

Ama şu halde Leibnitz'in doktrini Spinoza'nınkine katılmayacak mı? Spinoza da bize yalnızca varlık fikrinin bir analizi yoluyla elde edilen hallerin tamamını göstermiyor mu? Leibnitz *Metafizik Konuşmaları* eserinde iki varlık kavrayışı arasındaki farka değindi. Spinoza'nın doktrininde her şey zorunludur; buna karşın Leibnitz kendi varlık kavrayışında özgürlüğün değerinden zerre kadar taviz vermez. "Belirli olan ile zorunlu olanı" ayırt etmeli der: "Tüm olumsal önermelerin başka türlü değil de oldukları gibi olmaları için sebepleri vardır, ancak zorunluluklarının ispatı yoktur; çünkü bu sebepler, zorunlu hakikatleri kuran çelişki ilkesi yerine, sadece olumsallık ilkesi üstüne kuruludur; yani ya oldukları gibi ya da daha iyi görünme üzerine... Az yetkin olan, imkanını kendinde sürdürür çünkü onu reddeden, imkansızlığı değil, yetkin olmaması." Başka bir deyişle, Spinoza'nın doktrininde "İskender yendi" önermesi, aksinin saçma olacağı bir önerme olurdu ve bu nedenle Leibnitz'e göre Spinozacılıkta olumsal varlığa yer yoktur. Buna karşın Leibnitz için "İskender yendi" önermesi, aksinin mantiken saçma olmaması bakımından olumsaldır. Ancak yine de Leibnitz en iyi ilkesini koyduğu için, ve bu ilkeye göre evren böyle seçildiği için, bütün değişmedikçe, İskender galip olmalıdır; ve dolayısıyla İskender öznesinde İskender'in yaşamının tüm unsurları ihtiva edilir. Öyle ki tecrübe, tarih, ancak bu özneyi analiz edebilir, ondan yüklemeler türetebilir. Bu varlık kavrayışı Leibnitz'e varlığın birliğinin yerine varlıklar çokluğunu koymaya olanak tanır.

Leibnitz'e göre varlığı çok genel bir anlamda ele aldık. Bu varlığın özelliklerini aşamalı olarak belirleyeceğiz. Leibnitz'in zihin dediği, bizim ruh dediğimizden işe başlayacağız. Bunun

belirlenimleri dıştan içe doğru bir seyir izleyecek: 1. birlik, 2. kuvvet, 3. algı, 4. akıl

1. BİRLİK. Leibnitz çoğu yerde varlığın bu özüne ilişkin karakteri üzerinde ısrarla durur. Bkz. Arnault'ya mektup (1686): "Bir parça mermer döşeme tastamam bir varlık değil, içindeki tüm balıklarla beraber bir gölette duraduran su da öyle, içindeki balıklarıyla beraber su büsbütün buz kesmeye-görsün... Böylesi bir varlık ile bir varoluş arasında, bir insan ile halk, ordu, toplum ya da okul benzeri bir topluluk arasındaki kadar fark vardır."

"Varlığın birliği tamamlanmış, bölünmez ve doğası bakımından yok edilemez bir varoluş ister, çünkü bu kavram gerçekleşecek her şeyi kapsar."

2. KUVVET. Bkz. *De primae philosophiae emendatione* "Almanlarca *kraft* ve Fransızlarca da *force* diye adlandırılan güç fikri, varlığın sahip olması gereken gerçek mefhumu iyiden iyiye aydınlatır. Aslında etkin kuvvet, Skolastik düşüncenin aşına olduğu yalın çıplak güçten şu yönüyle farklılaşır: Skolastiklerin bu etkin gücü ya da yetisi, yakın eylem imkanından başka bir şey değildir ki eyleme geçebilmesi için şu halde bile yabancı bir dürtü tarafından uyarılması gerekir; ama etken kuvvet, hareket etme yetisi ile eylemin ta kendisi arasındaki ayrımı tutan bir çeşit eylem içerir, buradaki gayreti kapsar, ve kendi kendine, engelin ortadan kalkması haricinde başka bir şeyin yardımına muhtaç olmaksızın, bir işleme girer." Başka bir deyişle, varlık öncelikle birdir; ancak matematiksel birlik boştur. Bu varlıktan bir varoluş yapmak, onu kuvvet yordamıyla dikmektir; ancak gerçek kuvvet gayret ister. Gerçek kuvveti, eylem için uyarılmayı bekleyen basit bir yeti diye tanımlamak yanlıştır. O eylemdir; tabii bir engelle, köstekle karşılaşmadığı takdirde. Öyleyse ruh, gerçek bir kuvvettir; eğer onu sınırlayan bazı şeyler müdahale etmezse, bir anda olabileceği her şeyi oluveren bir eylemdir.

3. ALGI. Leibnitz algıyı, çokluğun birdeki ifadesi diye tanımlar. Bununla beraber, "çokluğun birdeki ifadesi" derken ne kastettiğini hiçbir yerde açıklamaz. Elbette bahsi geçen seçik algı, yani insan zihninde olduğu gibi olan temsil. Diyebiliriz ki temsillerimizden her biri, düşünme eyleminin birliğinde tanımsız bir çokluğu kapsar. Oysa, temsil mahiyetindeki çok-

luğun birde ifadesini, daha da karışık biçimde, sonsuz küçük olma noktasına değin zayıflayan bilinç diye varsayabiliriz. Şu halde varlık, monat dediğimiz şey de temsilimizle aynı doğada olan fakat daha renksiz, daha az seçik, farklı durumlar silsilesi olacaktır. Genel hatlarıyla algı böyledir.

Varlık algıları varlığın giyip kuşandığı ardışık niteliklerdir diyebilirdik. Yine başka bir deyişle, varlığı birlik haline getirdiğimizde, ardından bu birlikten bir kuvvet, bir gayret yaptığımızda, gerçekliğin tümüyle farkına varabilmek için, daha da ileriye gitmek ve varlığın ardışık formlarını, bir bakıma bu evrimini kaydetmek gerekir. Çünkü varlık daima yenilenen bir gayret sarf ettikçe daima yeni durumlara gelir. Bu durumlar birbirinden nitelikçe farklılaşır; temsil türünden durumlardır bunlar. Leibnitz bunlara algılar der.

4. AKIL. Zihnin, insan ruhunun hususi özelliği, algılar silsilesini izlemek yerine onlar üzerinde düşünmeye muktedir olmasıdır. Algısının üzerinde düşünmek bakımından hem kendine hem de algısında temsil edilen evrene hakim olur. Bir yanda Ben düşüncesi, öbür yanda evrensel ilkeler (özdeşlik ve yeter sebep) olmak kaydıyla insan ruhu, bilgiye üstün bir tını kazandırır, onun temelini, özünü ifade eder. Düşünmüş bilgi ile daha alt seviyedeki bilgiyi ayıran şey, bugün diyeceğimiz gibi, maddesinden ziyade formudur. Akıllı varlıklar, aşağı varlıkların algıladıklarından başka bir şey bilmezler. Ancak, akıllı varlıklar başka türlü algılar; ve buradaki fark kendine geri dönme, düşünme yetisidir. *Theodicee* eserinde Leibnitz çarpıcı bir şekilde söz konusu yetinin insan ruhuna doğum anında Tanrı tarafından eklendiğini söylemeye kadar işi ilerletir. Böylece Leibnitz, saf aklı insan ruhuna bir ek olarak sokan Aristoteles'in düşüncesine geri döner.

Ancak ne insan ruhu, ne de diğer varlıklar kendinden dışarı çıkamaz. Onun tüm tecrübesi safi içkindir; doğumundan ölümüne değin geliştirdiği tecrübenin tümünü yaratılıştan beri kendinde taşır. Kendine yeni şeyler temsil etmek, genelinde her monat için iç dünyasında o ana kadar karanlıkta kalmış bölgeler üstüne ışık tutmak anlamı taşır. Locke'a karşı olarak Leibnitz, Kartezyencilerle beraber, doğuştan olan ve edinilmiş olan ayrımını korur.

Bilgimizin ilkeleri bilkuvve halde ve tecrübeden bağımsız olarak ruhumuzda vardır. Ancak Leibnitz'in bizzat kendisi bizi uyarır (*Yeni Denemeler*, 1. Bölüm): Böyle söylerken, doğuştan ve edinilmiş ayırırken, kendisi yalnızca sağduyulu bir bakış açısından bakmayı diledi. Doğrusu, tüm bilgi doğuştandır; çünkü tecrübe, düşünen ruhta içerden gelişir.

Bir beden/cisim nedir? Ruhta izlediğimiz yolu izleyeceğiz. Dışarıdan içeriye doğru, dış özelliklerden iç özellikleri doğru bir seyrimiz olacak.

1. Bedeni gerçek birimlerle oluşturmali. Kartezyenciler uzamı cismin özü tayin ettiler. Ancak uzam sonsuza dek bölünebilir. Böyle bir bölünmeden elle tutulur bir gerçekliğe asla varamayız. O halde uzamın analizi yoluyla cismin varlığına ulaşamayacağız. Leibnitz'in düşüncesine göre uzam algısı karışık bir algıdır. Başka türlü söylersek, beden algısının mutlak seçik hale geldiğini varsayın, bedenın uzamı yitip giderdi; bu uzam yalnızca yalın varlıkların belirsiz çokluğunca sunulan karmaşık bir tezahürden ibaret.

2. Cismi oluşturan uzamsız gerçek birimler, ne fiziksel ne de matematiksel noktalar olurlardı: metafiziksel varlık noktaları olurlardı. Bunlar kuvvetlerdir. Kuvvetler olmasaydı, eğer madde kayıtsız bir uzamdan ibaret olsaydı, cisimlerin darbeyle dirençleri ve harekete karşı mukavemetleri nasıl açıklanırdı? Dahası kartezyen varsayımda, fiziksel evren, uzama ve harekete indirgenir. Ancak hareket, kuvvetsiz bir şey mi? Hareket bu kuvvetin dış simgesinden mi ibaret? Evrende gerçek değişimlerin olabilmesi için, hareketli olanın sahiden yani içeriden değişmesi gerekir. Çünkü basit bir konum değişimi ya da uzam ilişkisindeki değişim, sahici bir değişim değildir.

3. Öyleyse bedenlerin/cisimlerin özünün kuvvet olduğunu varsayalım, yalın varlık için de uzamda kendini yansıtmaya, biz onu algılayalım diye o formu giyinmeye yüz tutmuş bir kuvvettir diyeceğiz. Yalın varlıklarda bir uzam ihtiyacı vardır. Uzaydaki hareket, uzaydaki ilişkiler, uzayın kendi, varlıkların ve monatların iç durumları arasındaki ilişkileri simgeler. Her monat ruha benzer yapıda uzamsız bir varlıktır, kendi içine kapanmış, dışarıyla iletişim kurmaya muktedir değildir. Ancak tüm monatlar arasında az çok uzak bağlar vardır;

uzaydaki fiziksel ya da maddi ilişkilerce simgesel bakımdan ifade edilen iç ilişkilerdir bunlar. “Fiziksel madde ya da yığın bir olgudan ibarettir; ancak monatların kaynaklık ettiği, temeli sağlam bir olgudur bu.” “Hareketin ve uzamın gerçekliği sadece olgular ile algıların kurallı dizisine ve düzen temeline dayanır.”

Eğer uzam olguları gerçekliği simgelemekten ibaretseler, monatların gerçek değişimleri neye dayanır? Bunlar algıdaki değişimlerdir. Her monat ardışık, farklı durumları ya da algıları kat eder. Tüm monatlar aynı evreni temsil ederler. Bu evren onlarda resmedilmiş halde bulunur. Ancak algılar az çok seçik, az çok bulanıktır. Kendisindeki bir algının bulanık olması bakımından, o monada pasif monat diyoruz; kendisindeki algı seçik ise o monada aktif monat deriz. Eğer monatların oluşturduğu çokluk, bizim açımızdan uzama bulanık aktarılıyorsa, bunun sebebi, kusurlu olmaları hasebiyle birbirlerini tamamlamaya muhtaç olmaları. Onları pasif kılan şey, algılarının bulanıklığıdır. Buradaki pasiflik de aslında Leibnitz'in uzam gereksinimi dediği şey.

Şimdi ruha dönelim ve ruhların neden bedenleri olduğunu kendimize soralım. Bu aslında şunu sormak demek: Neden akıllı zihinler ya da ruhlar diye adlandırılmış monatlar, onlarla daimi bir ilişki içinde olan diğer monatların varlığını gerektirsin; öyle ki bu diğer monatlar bu şekilde daha özgünce temsil edilmiş olsunlar. Bu, zihnin evreni belli başlı bir bakış açısından temsil ediyor olmasına dayanır. Bu bakış açısı uzamın dünyasında kendini belli bir biçimde ifade etmelidir. Öyleyse uzamda öyle bir beden olmalı ki o beden benim hususi olarak ruhum dediğim şeye tekabül etsin, onu simgesel açıdan uzama aktarsın. Ardından, monatların ruh dediğim şeye sıkıca tutunduğu bir çokluğu olmalı. Ancak ruh ve beden arasındaki ilişki neye dayanır? Daha kesin konuşursak, ruh öyle bir monat ki her şey orada faal değil, seçik algı değil, ve Leibnitz'in dediği gibi bulanık algılar diğer monatların eklenmesini ister, hatta gerektirir. Böylece ruh ve beden birliği dediğimiz şey şu olgunun aktarımından ibaret: Monat-ruh, bütün varlık sebebini, açıklamasını kendinde bulundurmaz; çünkü ondaki her şey seçik algı değil.

Öyleyse ruhun beden, bedeninin de ruh üzerindeki görünür etki ve tepkisini nasıl açıklamalı? Önceden kurulmuş bir uyum yordamıyla. Tüm varlıklar arasında tanrı tarafından önceden kurulmuş bir uyum olduğu doktrinini Leibnitz ne-redeyse popüler bir şekilde sergiledi. Yeni doğa sisteminin III. Aydınlatmasında Leibnitz, iki saatin beraber doğru çalıştıklarını görmek için üç mümkün tasavvur olduğunu söyler: "Bunlardan ilki, Mösyö Huygens'in denediği etkime yöntemi. Birbiriyle yan yana salınan iki sarkaç, karşılıklı öyle bir etkileşim içindedir ki sanki birazdan kavgaya tutuşacaklardır."

"Bozuk olmalarına rağmen iki saatin daima doğru vakti göstermesinin ikinci şekli, başlarını bekleyen yetenekli bir işçinin her an onları ayarlamasıdır: Ben buna destek yoluyla diyorum. Sonunda üçüncü şekil de öncelikle iki sarkacı öylesine sanatkarca ve dosdoğru kurmaktır ki sonrasında bunların ayarlarına güvenebilelim. Bu da önceden kurulmuş muvafakat yoludur. Şimdi ruh ve bedeni iki saatin yerine koyun: onların uyumu ya da duygudaşlığı bu üç şekilden biri olarak gelişir." Etkime yollu olan, bayağı felsefenin (aynı zamanda Descartes'in) usulüdür; Leibnitz'e göre bu akli değildir. Destek yolu, vesile nedenler sisteminin yoludur. Ancak Leibnitz'e göre bu, doğal ve sıradan bir şeyde *Deus ex machina* 'yı yeniden işletmektir: "Öyle ki geriye bir tek benim varsayımım kalıyor, yani öngörü sahibi ilahi bir hünerin önceden kurmuş olduğu uyumun yolu." Kendi yasalarını izleyen varlıkların her biri öylesine bir keskinlikle ayarlanmışlardır ki diğer varlıklarla uyumludurlar; her şey sanki karşılıklı bir etkileşim söz konusuymuş gibi olup biter.

Bu alıntısında Leibnitz, sağduyulu bir bakış açısı benimser. Bireysel bir şeymiş, bir türmüş gibi bedenden bahseder. Monadolojinin en tepe noktasında, sistemi evren olan tüm monatların birbirine göre bir ayarlandılar mı hep öyle kaldıklarını tespit ederdik. Öyle ki, her birine içkin gelişimlerinde birinin eylemleri diğerinin tutkuları olurdu. Arnauld'ya olan bir mektubunda Leibnitz, monatlar kümesini müzisyenler topluluğuna benzetir.

"Pek çok müzisyen topluluğu ya da koro ayrı ayrı kendi kısımlarını çalarlarken birbirlerini zerre kadar duyup gör-

mezler. Yine de her biri kendi notalarını takip eder ve birbirlerine mükemmelen uyum sağlarlar. Öyle ki, dinleyicileri harikulade bir uyuma tanık olur. Daha da şaşırtıcı olan, müzisyenler aralarında bağlı çalsalar, birbirlerine ayak uydurmaları böylesine harikulade olmayacaktı. Şöyle bile olabilirdi o zaman: İki korodan birinde olan, diğerini yargılar, bu yargılamasından hareketle de boşlukları muhayyilesi itibarıyla doldurur, o artık içinde bulunduğu koroyu değil, yargıladığı ötekini düşünmeye koyulur ya da kendi müziğini bir tek ötekinin yankısı sanırdı.”

Böylelikle Leibnitz, uyumlu eylem fikrine karşılıklı eylem fikrini ekler. Onun doktrininin derinlemesine incelerken görürüz ki önceden kurulmuş uyum, sistemdeki bir araz değil, sistemin yönetici fikri. Leibnitz'in Tanrısı, bir *Deus ex machina* değildir. Monatları birbirlerine uydurmak için araya girmez; doğrusu, uyum bu Tanrının ta kendidir. Bu Tanrı, tüm monatların tüm bulanık algılarını kendinde seçik algılar olarak toplar: Monadın birliğini ifade eder. Yalnızca buradan hareketle, sonsuz bir çoklukta olan ve her biri aynı evreni temsil eden monatların birbirlerine zorunlu uyum sağladıklarını görürüz. Bu doktrinin ilkelerinin derinine indikçe “önceden kurulmuş” ifadesinin Leibnitz düşüncesinde sadece popüler kısmı oluşturduğunu tespit ederiz. Uyum şeylerden önce tesis edilmemiştir; şeylere sonradan bir araz olarak eklenmez. Uyum şeylerin temeli, hatta özüdür. Çünkü varlıkların çokluğu özetle tek bir gerçekliğin mümkün ifadeleri toplamından ibarettir.

Sonuç: Leibnitz'de bir ruh ve bunun bedenle olan ilişkileri doktrini saptıyoruz. Bu doktrin, seleflerinin tüm fikirlerini kendinde toplar ve uzlaştırır. Descartes gibi Leibnitz de ruhun alanından saf olmayan düşünceyi dışarı atmaksızın, düşünceyi ruhun özü yapar. Bunun için dereceler belirler; hissetmede bulanıkça bir düşünceye rastlamış, sayısız derecelendirmeler, ara terimler yordamıyla tüm varlıkları birbirlerine yanaştırabilmiştir. Modern düşünürlerin çoğunluğu ile beraber, bireyselliğe büyük bir önem atfetmiştir: Monat kendine kapalıdır ve bir anlamda her ruh kendine yeterdir.

Ancak Eskilerle beraber, bireysellikleri birbirlerine bağla-

dı; çünkü, tüm ruhlar aynı şeyi ifade ediyordu, hepsi gelişimleri dahilinde rastlaşacakları ortak sınıra ilerliyordu ve bu sınır Tanrıydı.

Sonunda, ruh ve bedenin karşılıklı eylemi sorusunu yüksek bir keskinlikle sorabildi. Bu sorun, tüm genel hatlarını ona açarak, onu genel anlamıyla varlıklar arasındaki iletişim sorusuna değin getirdi. Etkime ve eylem fikirlerinde gölgelenmiş olan her şeyi anladı ve ilk bakışta bu fikirden farklı gibi görünen başka bir fikre, uyum, uyuşma fikrine bu fikri taşıyıp getirdi. Son kertede doktrininin tümünde bu uyum, olumsal değil zorunlu, dolayısıyla akli olarak belirlendi.

Derken doktrini farklı yollardan tek bir noktaya vardı: Belirsizlik anlamında olumsuzluğa yer yoktur. Leibnitz ne derse desin, bizce burada gerçek özgürlüğe yer yok. Ruh ve bedenin, genel olarak varlıkların karşılıklı eylemleri fikri, kuşkusuz muğlak bir fikir; ancak bu eylem, özgürlüğün yalnızca bir sonucu. Bu fikir, özgürlüğü dışsal biçimde ifade ediyor. Saf aklın nazarında ise bu fikir muğlak, tıpkı aynı bakış açısından özgürlük fikrinin de muğlak olabileceği gibi. Ancak bu kavramı herhangi bir başka fikre indirgediğimiz anda onu belki aydınlatmış oluruz ancak gerçekliğin, özgürlüğün en azından bir kısmını kesip atmak pahasına bunu yaparız.

Spinoza ve Malebranche'in doktrinleri bu hakikati bize zaten önceden sezdiriyorlardı; Leibnitz'in doktrini, bunun için gerekli ispatlamayı temin ediyor. Tüm gayretine rağmen Leibnitz, özgürlüğü kurtarmayı başaramıyor; yani bizim anladığımız haliyle belirsizlik ve olumsuzluk içeren özgürlüğü. Bunun sebebi de karşılıklı eylem fikrinin Leibnitz için uyum, önceden kurulmuş uyum fikirlerinin içinde yitip gitmesidir.

SONUÇ. Ruh ve onun madde ile ilişkileri hakkındaki modern teorilerde içerilen temel fikirleri birkaç kelime ile şöyle söyleyelim. Eskilerin yanlış bildiği ya da en azından inkar ettiği bireysellik, Modernlerce bir olgu olarak vazedildi. Descartes kendi düşüncesini onaylamaktan işe başlar ve biz kah Spinoza'da kah Malebranche'ta ve bilhassa Leibnitz'de bireyselliğin çerçevesini sınırlamaya ilişkin aynı net eğilime rastlarız. Birey, varlık olmadığında bile böyle yaparlar. Öbür yandan, bu iç kuvvetin şeylerin genelinden nasıl meydana çıktığı

ya da söylediğimiz gibi ruh ve maddenin ilişkileri sorusu tüm güçlüğü ile ortaya kondu.

Açıkçası bu soru bireysellik sorusuna bağlaşık. Çünkü bireysellik eylemden türer ve eylem uzayda bir tezahür olduğunu ve bunun ardından doğada bir etkimeyi ima eder. Bireysellik sorusu, özgürlük sorusuna, özgürlük sorusunun kendisi de genel anlamıyla nedensellik sorusuna ve özellikle de ruhun madde ve maddenin de ruh üzerindeki mümkün etkimeleri sorusuna bağlıdır. Oysa, ikinci soruyu daha da derinleştirdikleri nispette filozoflar kendilerini bu sefer ilk soruyu daha az olumlu bir şekilde cevaplar halde buluyorlar. Bilinç kişiliğin lehine ne kadar şahitlik etse boş, nedensellik, ruh ve beden etkileşimleri sorununa dalmayagörelim, kendimizi Leibnitz'in dediği gibi, denizin orta yerine düşmüş buluveririz. Malebranche'ın, Spinoza'nın, hatta Leibnitz'in dahi düşüncenin madde üzerindeki gerçek, etkili eylemini ve akabinde belirsiz sonuçların hür iradesi ya da kuvveti anlamındaki özgürlüğü feda ettiklerini görüyoruz. Düşünce ve uzam ilişkilerini daha akli, daha açık bir şekilde tasavvur ettikçe bireyselliği feda etmeye yöneliyorlar. Gerçeklikten hiçbir şey feda etmek istemeyen Descartes, düşünce ve uzamın gerçek etkileşimlerini kabullenmişti; açıklamaya yanaşmadan öylece bir olgu olarak bunu ortaya koymuştu. Bu olgu, türünün tek örneğidir; dolayısıyla tüm açıklamalardan kaçır. Halefleri gerçek eylemin yerine giderek ya zorunlu bir paralellik ya da önceden kurulmuş bir uyum koyarlar. Ancak her iki durumda da Descartes'ın bel bağladığı gerçekten belirsiz sonuçların etkin, sahici özgürlükleri feda edilir. Bu teorilerin temelinde belli başlı bir nedensellik kavrayışına rastlarız. Neden, etkime fikirleri, ancak ve ancak aynı cinsten terimler arasındaki bir ilişki fikri diye belirtildiği vakit filozoflara açık göründü. Böylelikle Spinoza için düşünce yalnızca düşünce ile uzam da yalnızca uzamla bağlanabilir. Aynı şekilde Leibnitz için de gerçekten ayrı olan terimler arasında karşılıklı mümkün etkileşim yoktur. Bir algı, bir algıdan türer. Böylelikle, kişinin maddi dünya üzerinde mümkün bir eylemini düşünmenin güçlüğü şuna dayanır: Nedensellik ilişkisi açıkça tasavvur ediliyorsa bunun sebebi farklı terimler arasında değil de aynı terimler arasında açıkça tesis edilmesidir.

Şimdi, ruhun doğası ve onun şeyler üzerindeki eylemi sorununu çözmek istemeksizin, yine de bu sorunun bir çözümü hor görmediğini, hatta çözüme giden bir yol bile çizebileceğimizi ve çizmemiz de gerektiğini gösterebiliriz.

Neden sonuç ilişkisini, soyut olarak değil, somut, gerçek olarak ele almak gerekirdi. Tüm mümkün nedensellik ilişkisinden biricik bir düşünce, genel bir düşünce ediniyoruz, belki de nedenselliğe dair elle tutulur bir fikrimiz olmadığından böyle. Nedensel bağıntıyı fiziksel ve matematiksel biçimleriyle göz önüne alalım. Maddi dünyada bir hareket bize diğer bir hareketin nedeni gibi görünür. Bunlardan ikincisi, ilkinin uzantısına benzer. Temas olur ve hareketli olan hareketini rastladığı cisme iletmişe benzer. İşte sahne böyle. Olguya dair daha dikkatli bir inceleme, durumun hiç de böyle olmadığını gösterir. Bizim için tüm gerçek etkimenin simgesi haline gelmiş temas aldatıcıdır. İki nesne asla birbirine değmez ve İngiliz fizikçi Thomson çarpışan iki cismin arasında varlığını sürdüren mesafeyi ölçmenin yöntemlerine ışık tutmuştur. Biz zaten şu sonuca varabiliriz: Maddenin temel unsurlardan meydana geldiğini varsayarsak, bu temel unsurlar, atomlar ya da moleküller, aralarındaki mesafeler itibarıyla birbirlerinden ayırdırlar, ölçtüğümüz mesafelere nazaran azıcık bir mesafedir bu kuşkusuz; yine de bu zerrelerin boyutlarına kıyasla muazzam bir mesafedir. Birbirleriyle karışmadan birbirlerine değemezler. Eğer aynı cisimde aralarında çok az bir mesafe olan nihai unsurların birbirlerine temasları imkansızsa iki farklı cisim arasındaki durum da haydi haydi aynen böyle olacaktır.

Buradan hangi sonuca varmalı; bir cisim ile diğeri arasındaki karşılıklı etkileşim düşüncesi muğlak, yalnız günlük kullanım itibarıyla açık gözüken bir fikir değilse hangi sonuca varmalı? Hareketin kendini iletmesi fikri yalın, renksiz, genel hatlarıyla tüm fiziksel etkimelere taslak olma işlevi gören, ama bu etkimelerin hiçbirini katiyen aktarmayan bir fikir. Şu halde, tüm bu fiziksel etkimelerin aynı yapıda olup olmadıklarını sorabilirdik kendimize; aynı "etkime" kelimesiyle, çok farklı türlerden ilişkileri adlandırıp adlandırmadığımızı sorabilirdik. Daha kesin konuşursak, farklı türden fiziksel kuvvet-

ler olmuş olabilir ve bunlardan her biri kendi tezahürleriyle, kendisine has özel ilişkiler sürdürüyor olabilirler; öyle ki, doğada tek bir çeşit nedensel ilişki yerine, ne kadar farklı kuvvet varsa o kadar farklı nedensel ilişki olsun. Durum böyleyse, bu kuvvetlerin fiziksel bakımdan incelenmesi, kuvveti kendi tezahürüne bağlayan ilişkinin doğasına giderek artan bir ışık tutabilir. Yalnız doğa bilimlerinin gelişmesiyle, nedensel bağlantının da aklımıza uygun olacak şekilde, çoklu biçimde, ışık misali kırıldığını ve ruh dediğimiz bu özel kuvvetin bizi çevreleyen nesneler üzerindeki eyleminin, şimdiye değin hakkında hiçbir kesin fikir edinemediğimiz eylemin temsil edilebilir olduğunu görürdük. Başka bir deyişle, Descartes ruhun beden üzerindeki eylemini açıklayamayacağımızı epey derinlikli bir şekilde beyan etti; çünkü bu türünün tek örneği bir olgudur. Şu düzeltmeyi ekleyebilirdik: Eylem, bugün cinsi itibarıyla biricik. Belki, günün birinde bu durum değişecek ve tecrübe ile akıl yürütmenin el ele vermesiyle doğaya ait bir kuvvetten anladığımız şey de daha bir derinlik kazanacak.

Öyleyse ruh ve bedenin ilişkilerinin incelemesi esnasında yanlış yola saptığımızda, farkına varmadığımız derecede etkimeyi büsbütün inkar yoluna gittiğimizde, bunun etkime düşüncesini aydınlatmakta az çok bilinçli olarak nedenselliğin matematik kavrayışını aklımıza getirmemizden kaynaklandığını görmekte güçlük çekmeyiz. Matematikte sonuç, kendinin içerildiği ilkedен түrer; tüm dengelim onu çekip çıkarır ve değil mi ki tüm dengelim aklımızın doğal bir eylemidir, biz A ve B terimlerinin ikisi arasındaki nedensel bağı aydınlattığımız nispette, giderek A teriminde B'yi zorunlu sonuç olarak üretecek bir ilke ararız. Anlama yetimiz için nedensellik kavramını daha açık hale getirdikçe bu akım, olumsallığı ve özgürlüğü reddetmeye bizi sürükleyecektir. Ancak bu açıklık belki yalnızca gelip geçici bir açıklıktır; doğa hakkında an itibarıyla mevcut olan bilgimize dayanır. Bu bilgi geliştikçe heterojen terimler arasındaki türeme ilişkisini mümkün kılabilir; sebep-sonucun matematiksel ilişkisine asla benzemeyen bir ilişki bu.

İnsan Ruhu ve Kişiliği

1 Mayıs 1916

Madridli Öğrencilere Konuşma

Madrid Öğrenci Yurdundaki Konuşma

Beyler;

Öncelikle burada bulunmaktan ne kadar mutlu olduğumu söylememe izin verin. Hoş davetinize ne kadar minnet duy-
sam az. Bu öncelikle öğrencilerin felsefe hocasına yönelik bir
davetidir. Davetiyeyi almam benim için büyüleyiciydi. Hatta
efsunlu. Ancak şaşırtıcı değildi. Şaşırmadım, çünkü her uğra-
dığım yerde öğrencilerden biriymişim gibi muamele görmeye
biraz alışkınım. Sınıf arkadaşlarından biriymişim gibi. Yüzü-
mü görmeden, yalnız okuduklarından hareketle insanlar, ih-
tiyar bir öğrenci görürler bende. Ne kadar da haklılar! Benim
anladığım felsefe, üniversite yıllarımızdaki o halimize sürekli
ve dört elle sarılmayı gerektirir. Yeni bir konunun, hatta yeni
bir bilimin incelenmesi hususunda asla geri adım atmamayı
gerektirir. Benim nazarımda filozof, yaşı kaç olursa olsun ye-
niden öğrenci olmaya daima hazırdır. Çünkü felsefede bile,
yalnız bildiğimiz şeyi konuşmalıyız. Felsefede bile bir şeyi
ancak onu öğrendiğimizde biliriz. Gerçi filozof epeyden her
şeye yanıt veren biriydi. Basit ilkeler ortaya koyar, imkanı ve
gerçekliği onlardan tümdengelim yoluyla devşirdiği şekliyle
açıklardı. Böylelikle mimari yapılar gibi güzel mi güzel, ancak
kırılgan bir sistem inşa edebilirdi. Derken diğer bir filozof çı-
kagelir, başka ilkeler ileri sürer ve evvelkinin harabelerini terket-
ne kendi felsefesini kurardı, yeniden ve yeniden. Böyle anla-
şıldığında, felsefe daima yeniden başlama riski taşıyor. Nedeni
bunu bir zihin eğlencesi, yegane ciddi uğraş olan bilimle bir-
yasla bir çeşit oyun diye görürler. Felsefe ile uğraşmamızı şart
koşan düşünce ise bambaşka. Felsefenin yöntemi farklı açıklar

dan pozitif bilimlerrinkinden farklılaşır. Ancak bilim kesinlik ve şaşmazlık konusunda ne kadar titiz ise felsefe de öyledir. Fakat filozof, tıpkı bilge gibi, birkaç noktayı incelemekle ve birkaç sorun ortaya koymakla yetinmeli ki zaten ancak bu şartla kalıcı sonuçlar elde edebilir. Onun yarım kalan işini diğer filozoflar yürütecektir. Böylece felsefe, Penelope'nin tablosu gibi tekrar tekrar üretilmek yerine, ortaklaşa yapılacak ve bilimde olduğu gibi sınırsızca gelişecektir. Felsefenin bütünlüğü artık bir metafizik sistemi andıran tastamam bir şeyin bütünlüğü olmayacak, sürekliliğin bütünlüğü olacak, her düşünür açık uçlu bu eğriyi bulunduğu noktadan alıp ilerletecek. Ancak böyle anlaşıldığında felsefe, filozofun dâhi olmasını artık şart koşmasa da karşılığında onun derinlikli bir iş yapmasını gerektirir. Bu, filozof için hayallerini malzeme ve diyalektiği de araç olarak kullanıp metafizik bir sistem kurmaya girişmekten çok daha zahmetli bir iş. Çünkü benim gözümde canlandırdığım kadarıyla felsefi yöntem iki an ve zihnin iki ardışık işleyişini içerir. Bu iki anın ikincisi, yani nihai işleyiş, benim sezgi dediğim işleyiş, oldukça zahmetli ve güç bir işleyiştir. Bu işleyişte önceden tasarlanmış düşünceleri ve tastamam entelektüel alışkanlıkları kırarız: Amacımız da gerçeklikle bir duygudaşlık kurup o gerçeklikte kendimizi yeniden konumlandırmaktır. Ancak bilhassa felsefi olan bu sezgi işleminden önce, soruyu çepeçevre ele alacak bir bilimsel inceleme gereklidir. Oysa böylesi bir tavır en umulmadık şeylere yol açabilir. Felsefi bir yola baş koyan kişi, bu yolda devam etmek istediği takdirde karşılaşacağı ve derinleştirmesi gereken bilimsel meselelerin neler olacağını önceden bilemez. Bunlar mekanik, fiziksel, biyolojik, sosyolojik ve kim bilir daha hangi bilimlerin sorunları olabilir. Ama ya o, matematikçi, fizikçi, biyolog ya da sosyolog değilse? Bunlara dönüşmesi gerekecek. Ancak bu bir günde oluverecek iş değil ki! Hayır, kesinlikle değil; bu yıllar alabilir. Ancak filozof bu uğurda geçecek yılları feda eder. İşte bu yüzden kariyerinin hangi noktasında olursa olsun filozofun yeniden öğrenci olmaya hazır olması gerektiğini söylüyordum. Kendi adıma, filozof muyum değil miyim bilmiyorum ama şu an için filozof olduğumu biliyorum. Ulaştığım neticelerin beni getirdiği yerde yeni bir sorunla karşı karşıya kaldım. Bu sorunun çözümünü elde

etmek istediğim takdirde, kendi adıma yeni araştırmalara girişmek benim için gerekli oldu. Bu araştırmaları sonuna kadar götürmesem de evvelden kat ettiğim sorunlar hakkında söyleyebileceklerimin hesabını kapatırım ancak yeni sorunlar hakkında yazmam. Kitap yazmaya mecbur değiliz ki!

Ayrıca halen davetinizin yalnız ilk cümlesi hakkında konuştum. Burada belki de uzun uzadıya öğrenci ile filozof arasında kurduğum ilişkiyi yorumladım. Madrid'e geldim, belki ilk aklınıza geldiği üzere burada yalnız değilim, Fransız Enstitüsünden bilim ve sanat dünyasına mensup pek çok meslektaşım da bana eşlik ediyor. Siz, yalnızca bizleri hep beraber ağırlamakla kalmadınız, nihayetinde bizleri ağırlayanların bir tek sizlerden ibaret kalmasını da önlediniz. Davetinizin çerçevesini genişlettiniz. Politika, bilim, sanat ve edebiyat dünyasının önde gelen temsilcilerini de toplantımıza davet ettiniz. Bu bizler için büyük bir onur ve daha şimdiden pohpohlanmış hissediyoruz. Öbür yandan, kapıdan içeri girer girmez farklı bir duygu da diğer hislerimize katıldı. Epeyce ılıman bir duygu. Çünkü böylesi candan bir ortamda, sizlerle duygudaş olmanın tadını adeta bizleri taşıyan bir dalgaymışçasına hissettik. Bu duygudaşlığın yalnızca bizzat kişiliğimize yönelik olmadığını da iyice hissediyoruz. Bu hemdemlik aynı zamanda, bizler öyle umarız ki, burada temsil ettiğimiz şeye yöneliktir. Bizler aracılığıyla, bizlerin de üstünde, Fransa'ya yöneliktir.

Fransa kendi adına İspanya'yı sever. İspanya'nın sanata, edebiyata, bilime, medeniyete ve felsefeye olan tüm katkılarına büyük hayranlığı olmuştur. Başka hiçbir millet sizinkini Fransa kadar iyi anlayamaz. İspanyol düşünce akımlarıyla ve size özgü ruh hissiyatıyla hemdem olamaz. Bu ruh ki daima canlılığını korumuştur ancak bugün her zamankinden de diridir ve onun tüm alanlardaki etkinliği tazelenme yolundadır.

Politik şartların iki milleti birbirinden ayrı düşürdüğü vakitlerde dahi, böylesi karşılıklı bir hayranlık ve duygudaşlık ile birbirimizle sıkça muhatap olduk. Ama bu nedenleri yeteri kadar irdeledik mi?

Aristoteles sağlam bir arkadaşlığın temelini erdem olduğunu söylüyordu. Bireyler arasındaki arkadaşlık sözünü ettiği. Ancak bu milletler arasındaki arkadaşlık için de geçerli. İki

millet arasında ancak ahlaki gelişmişlikleri nispetinde bir arkadaşlık, hemdemlik, karşılıklı anlayış var olabilir.

Bu ahlaki gelişmişliği biz sizin sanatınızda, edebiyatınızda, tarihinizde buluyoruz. Bu sene de yıldönümünü kutladığınız, Cervantes'in şövalyeliği alaya aldığı ve şövalyeliğe boy-lu boyunca hakkını da teslim ettiği ölümsüz eserine değin uzanır bu. İspanyol ruhunda kendiliğinden var olan bir cömertlik ideali, bizimkinde de mevcut. İşte bu yüzden biz birbirimizle duygudaş olalım ve anlaşalım diye yaratılmışız. Bazı uluslar asildir. "Asil" derken yiğitlik idealine ilişkin bir şeyleri muhafaza etmiş uluslardan bahsediyorum. Hukuku gücün üstünde gören, adalete inanan ve cömertliği bilen. İspanya ve Fransa işte bu uluslardandır.

Dünyanın çeşitli bölgelerinde zengin cevherler olduğu gibi çeşitli yerlerinde ikamet eden halkların da ahlaki bir yüksekliği vardır. Halkların ahlaki seviyeleri farklıdır. Aynı ahlak seviyesindeki halklar, ahlakça aynı irtifada olan halklar, karşılaşmaya ve beraber yürümeye yazgılıdırlar.

Çıkar meseleleri uluslararası ilişkilerde önemsizdir demek istemiyorum. Ancak halklar ahlaki olarak geliştiği nispette bu meselelerin de belirleyiciliği azalır. Yalnız gelişigüzel çıkarlarına odaklanmış bir toplulukla yakın ilişkiler kurulamayacaktır. Yükseklerle meyilli olan, aralarında duygudaş ve saygılı topluluklar ise sonunda daima ortak çıkarlarında buluşacaklardır. Bu ortak zemin bir kere yakalandıktan sonra bir daha elden kaçmayacak ve yayılıp genişleyecektir. Eminim ki İspanya ve Fransa arasındaki durum böyledir.

Bugünkü toplantımızda yine bu dostluğun bir belirtisini görüyorum. Buluşmamıza katılan herkesi içtenlikle selamlıyorum. Bir tarafta öğrenciler İspanya'nın yarınlarını temsil ediyorlar; öbür tarafta meşhur kimseler günümüz İspanyasını. Az evvel bahsettiğim gibi günümüz İspanyası yeni bir diriliş ile hareketlendi. Biz Fransızcada "gençlik" derken iki anlamda kullanırız: Hem tüm gençleri kastederiz, hem de bir ruh halini, atılganlığı ve şevki tarif ederiz. İzninizle gençliği burada iki anlamıyla da kullanarak, hem ün salmış kişileri hem de öğrencileri nazarında, İspanya'nın gençliğini selamlıyorum.

İnsan Ruhı

2 Mayıs 1916

Madrid Konferansı

Felsefe

İspanya'nın savunma güçlerine, edebiyata, bilimlere ve sizinle ekliyorum felsefeye katkısı büyük olmuştur. Kim bilir kaç kez, Paris'e göçmüş İspanyollardan ülkelerinin felsefeye katkısının diğer kültür etkinliklerinininkine olanına nazaran çok da mühim olmadığını söylediklerini duydum. Tevazudan, hatta aşırıca bir tevazudan ödün vermeden böyle söylerler. Onlarla aynı fikirde değilim: "Heyhat! Şayet felsefeden anladığımız taş üstüne taş koyar gibi istiflenmiş düşüncelerden menkul, azameti ile hayranlık uyandırmasına karşın kırılğan bir bina, bilmem hangi sistemli yapı ise İspanya'nın böylesi bir felsefeye kayda değer katılımı belki olmamıştır." Kaldı ki genellikle ne Latin ne de Anglosakson ülkelerindeki egemen felsefe anlayışı böyle değildir. Felsefe, soyutlamalar üstüne bina edilen bir yapı değildir, olmamalı da zaten. Felsefe soyut bir çalışma değildir; soyut olabilecek en son şeydir. Hatta tüm bilimler arasında yegane soyut olmayandır desem yeridir. Her bilim gerçekliğin bir veçhesini gözetir, yani bir ayıklama yapar: Matematik büyüklüğü, fizik ise ısı, ışık ve iletkenliği araştırır. Bunlar asla tek başlarına var olmayan şeylerdir. Ancak onları araştırmamızın nesnesi yapmak adına gerçeklikten sıyrıp çekeriz, böylece soyutlarız. Buna karşın, gerçekliği somut ve tam olarak inceleyen, kendisini örtmeyen çırtlıplak gerçekliğin bütününe seyretmeye var gücüyle uğraşan bilimin adı felsefedir. Bundan ötürü felsefeden daha az teknik terim içeren bir araştırma alanı yoktur. Felsefenin yabancı sözlerden istifade etmeye zerre gereksinimi yoktur. Her felsefi düşünce, ne kadar derin, ne kadar incelikli olursa olsun gündelik dilde ifade edilebilir ve edilmeli.

Felsefe ve Sanat

Felsefeyi bu yönüyle ele alırsak, sanat alanında ziyadesiyle yeteneklerle bezeli İspanya, felsefe açısından da nasıl böyle

olmasın? Felsefe sanat değildir, ancak sanatla derin bağları vardır. Sanatçı nedir? Diğerlerinden daha iyi gören biridir. Çünkü gerçekliği çıplak ve perdelenmemiş görür. Ressamın gözlerinden bakmak, ölümlüler topluluğundan daha iyi görmek demektir. Bir nesneye baktığımızda genelde onu görmeyiz; çünkü gördüğümüz, nesne ile kendimiz arasına koyduğumuz uzlaşıldır, yaşamı kolaylaştırmak uğruna, nesneyi tanımaya ve diğerlerinden ayırt etmeye olanak tanıyan, uzlaşmış göstergelerdir. Ancak tüm bu uzlaşıları ateşe verecek, faydacı yaklaşımları ve gündelik kolaylıkları hor görecektir, araya başka bir şey koymadan gerçekliğin ta kendisini doğrudan görmeye var gücüyle çabalayacak olan kişi sanatkar olacak biridir. Aynı kimse filozof da olacaktır, ancak şu fark ile: Felsefe dış nesneler yerine insanın iç dünyasına daha çok hitap eder, yani ruhuna.

Gizemcilik

Meseleyi bu açıdan ele aldığımızda gizemciliğin yurdu İspanya, felsefenin de yurdu olacaktır. Çünkü gizemcilerin - aralarından dâhilerin de çıktığı büyük gizemcilerden söz ediyorum - insanın iç dünyasına ilişkin görüşleri doğrudan ve açık olmuştur. Gizemci, kendi derinlerine nüfuz eder ve hatta kendi ötesine geçer. Böylelikle öteki ölümlülerin hiç gözüne ilişmemiş şeylerin olduğu bir alemini keşfeder. Şüphesiz ki gizemci, keşfettiği alemin bir kısmını kavramada yalnızdır, yine de onun eşliğinde erişebileceğimiz başka bir alem vardır. Gizemci, ayrıcalıklıdır deseniz yeridir. Hiç şüphe yok ki büyük gizemciler dâhidirler. Öbür yandan, yöntem dediğimiz, kısmen dehayı ikame etme biçimi, münasip bir yöntem tam da iç dünyamızdaki şeyleri perdelenmemiş ve doğrudan bir görüşle seyre dalmamıza müsaade edecek olanıdır.

Bilimler ve Felsefe

Böylesi bir yöntemi elde etmekten halen çok uzağız. Dolayısıyla insan ruhunun sezgisel incelenmesi diye görülen felsefe halen emekleme sürecinde. Unutmayalım ki bilimimiz şunun şurasında ancak birkaç yüz yaşında. Bu bilim her şeyden evvel en acil görevine koşmak zorundaydı: İhtiyaçlarımızı gö-

rebilelim diye bilgisi lazım olan maddenin incelenmesine. Önce gökbilim gelişti, ardından fizik, akabinde kimya ve nihayetinde biyoloji. İster canlı ister cansız olsun, bilimsel meşgalelerin esas nesnesi daima maddeydi. Bundan ötürü, diğer disiplinlerin eriştiği yetkinlik noktasında bir ruh incelemesine ulaşmış olmaktan çok uzağız. Daha da ileriye gidersem, maddi şeylere indirgendiği nispette bilim, bir ruh bilgisi zihniyetinin bertaraf olmasına katkı sağladı. Çünkü maddenin incelenmesi sürecinde, bir daha kıramayacağımız, bizde saplantı uyandıran ve üzerimizde egemenlik kuran bazı alışkanlıklar ediniriz. Derken gözlerimizi ruhun mahremiyetine çeviririz ve orada maddeleşmiş ruhu görürüz.

Determinizm ve Özgürlük

Açık konuşmak gerekirse, şu kesin ki maddeye egemen olan zorunluluktur. Maddi dünyada olup biten her şey kaçınılmazdır. Maddi dünya, tıpkı bilimin sunduğu gibi muazzam bir makinedir. Aksamının uyum içinde işlediği bir çeşit saat misali; mekanizması onun her şeyidir. Bilimsel alışkanlıklarımız gereği insanı ele aldığımızda ise onu diğer mekanizmaların arasına karışmış mekanizmanın biri diye görmeye zorla itiliriz. Otomatik işleyen bir varlıkmişçesine. Özgürlük imkansız görünür. Sağduyu elbette insanın bir otomat olduğuna karşı çıkmıştır ve çıkmaktadır. İradenin seçebilme yetisi olduğu kesin sayılır. Şu an, görüldüğü kadarıyla sağa ve sola dönebilmekte özgürüm. Peki sağa mı? Yoksa sola mı? Sağda karar kıldım. İşte, olgulardan hareketle hesaplanamayan, hiç öngörülemeyen bir şey. Bilimin yeterli veri elde ettiği takdirde şu dünyada başımıza gelebilecek her şeyi önceden hesaplayabileceğini tekrar ve tekrar ne kadar söylesek de, bu eylem kesinkes hesap ve öngörü devreden çıkarmışa benzer: 1930'da, Ay dünya ile güneş arasından kayıp giderken durup da "Ne yapsam? Başımı bekleyen şu gözlemciye bir eşek şakası mı yapsam?" derse bir güneş tutulmasını hesaplamaya yeltenmenin imkansız olacağı gibi. Özgürlük, ki eğer varsa, tam da şöyledir: Bilimi aldatabilme yetisidir, matematiği ve onun evrensel olma iddiasını afallatma ihtimalinin peşinde pusuya yatmıştır. Zaten özgürce hareket edebiliriz derken kastedilen

de bu. İrade ise kesinlikle şöyle: Görüldüğü kadarıyla yepyeni bir şeyi dünyada ileri sürmek. Bilhassa, söz konusu irade artık gücünü sağa sola dönmek gibi basit hareketlere değil de gerçek eylemlere, önemli icralara uygulanışında kullandığında. Hatta ve hatta irade artık hareketi ve eylemleri başlatmak ile değil, deyim yerindeyse, kendi kendini yaratmakla, kendisini geliştirmekle meşgul olduğunda.

Yaratıcı İrade

Şöyle tanımlanır irade: Kendini geliştirmeye muktedir bir kuvvet. Maddi kuvvetler belirli miktarlarda var olurlar. Maddi bir kuvvet ancak mahiyetimiz kadarıyla, sahip olduğumuz kadarıyla vardır: belli bir miktarda. Ancak irade, kendisini çoğaltıp büyütme hünerine sahiptir. Bir parça irade alıp çokça irade yapabiliriz, isteme yetisi sayesinde istemeyi öğrenebiliriz. Zihin –zihin ve irade neredeyse tek bir şeydir- yaratıcı bir yetidir. Zihinsel güç, kendinde olandan fazlasını kendinden çekip çıkarabilecek bir güçtür. Zihin için başka bir tanım verebileceğimizi sanmam. Daima sağduyulu bir bakış açısıyla, evrende zihnin, ruhu varlık sebebi, tam da bu değil mi zaten? Yaratıcı eylemi sürdüren özel bir güç bu: Madde-den başka bir şey olmasaydı her şeyin hesaplanabilir ve öngörülebilir olacağı bir dünyada yaratıcı eylem, muhasebeye ve öngörüye yabancı, yepyeni bir şey olarak dünyaya gerçek bir yaratıcılık sunmaya yazgılı.

Yaratımın Göstergesi Olarak Neşe

İşte yaşamın anlamı ve amacı! Onu fark etmeden geçmek mümkün mü? Düşünürler hayatın amacına her biri diğerinden üç aşağı beş yukarı yüzeysel kaçan binlerce tanım getirmeye çalıştılar. Doğa hayatın amacının bir göstergesini çok kesin bir şekilde bize temin etme görevini üstlendi. Bu amaca ulaştığımızı belirten bir gösterge. Bu gösterge neşedir. Haz demedim, neşe dedim. Haz, doğanın yaşamı koruma arzusunu yerine getirdiğini gösterir. Ancak yaşamın izlediği ve izlemesi de gereken güzergah hakkında bize hiçbir ipucu vermez. Neşe ise bambaşkadır. Neşe yaşamımıza doğduğunda, yaşamın görevini bir şekilde başarıyla yerine getirdiğinden,

amacına eriştiğinden emin olabiliriz. Hakiki neşenin muzaffer bir havası vardır. Yine de bu ipucunu takip edelim, göreceğiz ki yaratıma hep neşe eşlik etmiş. Hem yaratım ne denli zengin ise neşe de o nispette derin olur. Evladını hayranlıkla süzen bir anne mutludur; çünkü onu fiziken ve ahlaken yaratmış olduğunu duyumsar. Bir fabrika müdürü, bir atölyede ustabaşı benzer bir neşe duyar. Belki de kar ettiklerinden ötürüdür? Şüphe yok ki bu yolla duyumsadıkları tatmin de hissettikleri duygunun bir parçası diye hesaba katılabilir. Ancak kar etmenin verdiği tatmin neşeden ziyade hazdır. Hakiki neşe, bir şeyi var etmiş olmaktan, yaşam ve hareket ile donanmış yeni bir şeye hayat vermekten doğar. Yücelttiğimiz neşeleri göz önünde bulunduralım; yeni bir hakikat keşfeden bilgenin neşesi ile dünyaya görkemli ve güzel bir eser veren sanatkarın neşesini. Çoğu zaman bu neşelerin başarı ile beraber gelen özsevgiden, itibardan ve şöhretten ötürü olduklarını söyleriz. Sıklıkla, sanatkarın ve bilgenin şan şöhret peşinde olduğunu teyit ederiz. Şahsen ben, buna inanmıyorum. Tam da başarımızdan emin olmadığımız nispette şöhreti arzuluyoruz, alkışlara ve övgülere susamış hale geliyoruz. İnsan kendini teskin etmek için ötekilerin onayına ihtiyaç duyar. Ortaya çıkan eserin yadsınamaz biçimde hayata tutunan özellikleri olduğundan emin değilsek, eser erken doğmuş bir bebek misali zayıf ve prematüre ise, yaratıcısı onu ilgi ile sarıp sarmalamak, yapmacık bir kuvvözde muhafaza etmek, insanların alkışları ve hayranlıkları ile kuvvetlendirmek isterdi. Ancak hayata sıkıca tutunmuş ve sağlam bir eser yarattığından kesin halde emin kişi -böylesi bir kesinliğin mümkün olduğunu varsayarsak- şöhretin ötesini tasarımılar. Bir yaratıcıdır. Bunu bilir. Bunu hisseder. Onun tecrübe ettiği neşe ilahi neşe ile benzeşiyor olsa gerek. Ancak sanatsal ve bilimsel bu yaratım ne kadar yüce olursa olsun, onun da ötesinde, deha yoksunu ama erdemli bir insanın, iradesinin kararlı gayreti ile edinmeyi seçtiği kişiliği yaratmayı becermesi yatar. Hanımefendi ve beyefendiler, bu yaratımı, kendi kendini yaratmak diye adlandırıyorum. Bu, en yüce neşenin kaynağıdır. Bunu tecrübe etmek için de müstesna bir yetenek gerekmez, herhangi biri o noktaya gelebilir.

İşte görünenler bunlar: Eğer görünenler ve sağduyunun dedikleriyle yetinecek olursak, insan ruhu son kertede bir yaratma gücüdür, belirsiz, öngörülemez ve kesin olarak yeni bir şey peydahlayıp dünyaya çıkarabilme yetisidir. Zihin olmadan dünyada her şey ancak mekanizmadan ibaret olurdu. Zihin, dünyayı sürekli büyüten güçtür, ahlaki olarak büyüten güç.

Enerjinin Korunumu Yasası Üzerine

Belki de bu savlara şöyle cevap vereceğiz: Özgürlük, seçim, yaratım, tüm bunlar hep laf hep edebiyat. Yüzümüzü bilime dönelim. Bakalım bilim ne diyor?

Mesela keyfimizce sağa sola dönmemize olanak tanıyan yetimizden söz edelim. Ancak bilim bize kanıtlayıp söylüyor ki bu mümkün değil. Çünkü, özgürce karar verebilmek, sağa ya da sola yönelik bir hareketi seçebilmek için önce terazimize bir miktar enerji koymamızı gerektiren bir an gelecek. Biz bir şey yaratmıyoruz: Enerjinin korunumu yasası der ki verili bir sistemde her şey teorik olarak önceden hesaplanabilir. Sözüm ona serbest, öngörülemez hareketleri gerçekleştirme yetisi de dahil.

Psiko-fizyolojik Paralellik

Ancak belirlenmesi ve öngörülmesi gereken yalnız dışarıdaki hareketlerimiz değil. İçsel hareketlerimiz, bir o kadar da beynimizin hareketleri böyle. Beynimiz çeşitli unsurlardan, moleküllerden, atomlardan vesaire oluşur. Bunlar devamlı bir hareket içindedir. Bu hareket de mekanik kurallarla belirlenmiştir. Sözünü ettiğimiz ruh ile beyin arasında bir dayanışma olduğu açık. Bilincimizi yitirmek için biraz kloroform solumak yeterli. Bilincimizi coşturmak için de biraz içki içmemiz yeterli olacaktır. O halde geçici bir zehirlenme bilincimizi değişikliğe uğratır. Kalıcı bir zehirlenme ise muhtemelen birçok akıl hastalığının kökeninde olduğu gibi zihnimizde kalıcı bir rahatsızlık üretir. Doğrusu ruh, ya da ruh denen şey, rastgele gerçekleşebilecek bir beyin hasarının insafına kalmış durumda. Atomik ve moleküler hareketler ruhta üretilir ve bu hareketlerden her birine bir ruh hali tekabül eder. Örneğin hafızadaki hasarlar beyin bölgelerindeki hasarlarla tıpatıp örtüşür.

Beynin şu ya da bu kıvrımlarında kelimeleri birbirine eklemlemeye yarayan bellek bulunur. Başka bir kıvrımında kelimelerin seslerinin, bir başkasında harflerin ve kelimelerinin görsel imgelerinin belleği bulunur vb.

Dahası da var. Film şeritlerindeki resimler veya taş plaklardaki ses birimleri misali hatıraların da beyin kıvrımlarında depolanmasının muhtemel olduğunu söylüyorlar ve sözel hafızaya ilişkin hastalıkların incelenmesi ile bu doğrulanmış ve yerine oturmuşa benziyor. Eğer hatıralar, beyinde bu şekilde konumlanmış ise bilinç durumları, yargılar, akıl yürütmeler, duygular, kararlar da böyle olmalı. Öyle ki, eğer bir kafatasının ardındaki beyinde neler olup bittiğini görüp atomlar ile moleküllerin icra ettiği dansı izleyebilseydik, hatta dahası, beyne içkin bu hareketleri, bilincinde olduğumuz durumlara aktarmamıza olanak tanıyan bir denklikler tablosu elimizde olsaydı, kişinin ta kendisine nüfuz edebilir ve bilincinde ne olup bittiğini daha iyi bilebilirdik. Çünkü kişinin kendi beyinde icra edilen dansın küçük bir kısmını kavrayabiliyorken biz bunun tamamını tüm aşamalarıyla görebilirdik.

İşte, bilim namına bu söylenenler daha ben öğrenciyken bile vardı. Bugün de sıklıkla söylemekte olduklarımız bunlar. Çünkü, beynin mekanik bir şekilde oluşturuverdiklerini ruh başka türlü üretmekle yetinir diyen teori, birbirinden ayrı ele alınan birçok ayrıntıyı açıklarken halen revaçta. Olsa olsa biri diğerinin başka bir dildeki tercümesiymişçesine, bilinçteki her durum için beyinde buna kesin denk düşen bir karşılık olduğunu açıkça gözetiyoruz.

Evrin Sürecindeki Bilinç

O halde, sorunu yakından inceleyelim. Bilinç ile beyin arasında paralellik kuran bu teori ile kendimi karşı karşıya bulunduğum anda aklıma bir fikir geldi ki zaten o andan beri de aklımdan hiç çıkmadı.

Bu fikir oldukça basit. Eğer bilinç yalnızca söylediğimiz gibiyse, eğer rolü beynin o gri maddesinin mekanik yollarla ürettiğini kendince tercüme etmekten ibaretse, eğer bilinç maddenin kopyası ise, uzun zaman evvel dünyadan silinip gitmiş ve günün birinde nasılsa kendini yeniden üretebilmeyi

becermiş olmalı. Hiçbir işe yaramayan, faydasız bir uzuv körelir ve ortadan kaybolur. Aynı durumu, hareketlerin bilincinde de görüyoruz. Bu hareketler git gide otomatikleştikçe bu bilinç de giderek azalır ve söner. Şu halde bilinç ancak bir taklitse, başka bir deyişle beyindeki moleküler işlemlerden menkulse, çoktan sönüp giderdi ya da, daha ziyade, asla evrim sürecinde belirmezdi.

Ancak bilinç var, öyleyse bir işe de yarıyor ve dolayısıyla beyin etkinliklerinin başka bir dile tercümesinden de ibaret değil.

İrade, Patlayıcı Enerji

İşte, akılcı olanın sağduyulu düşünmek olduğunu gösteren ilk sebep bu. Ancak bunun aksini ileri süren bilimin yerleştirdiği büyük yasalar, enerjinin korunumu yasası, bilinç ne yaparsa yapsın, hareketin mekanik yasalara tabiiyetine ne kadar nifak sokmaya çalışırsa çalışsın, azimle ona karşı çıkar. Ama şu enerjinin korunumu yasası, ki kendisi başvurduğumuz bir fizik yasası, bizlerce nasıl bilindi? Olguların gözlemlenmesi yoluyla bilindi. Tecrübeden, bir tecrübeler toplamından çıkarsanan bir yasa bu. Bununla beraber tüm bu tecrübeler ve gözlemler iradenin karışmadığı olaylarla ilişkilidir. O halde sorunu halledilmiş sayıyoruz: Bu yasayı iradi hareketlere kadar genişlettiğimizde söz konusu olanı kabulleniyoruz. Eğer irade enerjiyi yaratmaya muktedir olsaydı, tam da bu sebeple enerjinin korunumu yasası yalnızca iradenin araya girmediği sistemlere uygulanabilirdi. Şunu da ekleyeyim, nasıl ki iradenin aslında enerjiyi yaratması olasıdır, bu enerji, öyle görünüyor ki çok az bir şeye indirgenir. Büyük patlamalar üretebilecek bir kıvılcımın yaratılışıdır bu. Tıpkı bir kıvılcımın barut ambarını havaya uçurması gibi. Hayatın ve bilhassa sinir sisteminin evrimini göz önünde bulunduralım, onu inceleyelim: Doğanın hünerinin çok az enerji sarfiyatıyla vakti gelip çatığında muazzam etkilere en elverişli şekilde gebe mekanizmalar yaratmaya dayandığını görürüz. Tıpkı tüfeğin tetiğini kavrayan parmağın yapacağı azıcık baskının muazzam etkiler yaratacağı gibi. İradi hareket bir madde aracılığı ile gerçekleşir. Bir nevi patlayıcı olan glikojen adlı bir maddenin sinirlerin ve özellikle kasların üstüne çökmesinden

ötürü. Kas, sıçrayışını yapmak için yalnız bir kıvılcım bekler. İradenin rolü de bu kıvılcımı tutuşturmadır. Öyle ki zerre kadar bir enerji yaratımı ile dilediğimiz kadar büyük bir gücü serbest bırakabiliriz.

Genel bir fizik ilkesini alıp onu insanın özgürlüğünün karşısına demin yaptığımız gibi çıkaramayacağımızı söylesek yeterli olur. Çünkü bu ilke, her ilke gibi tecrübeden çıkarsanır, bir tecrübeler toplamıdır ve bu tecrübeler, geldikleri yer itibarıyla, insan iradesinin araya hiç karışmadığı olgulardır.

Okült Bir Metafizik

Madde ve ruh arasındaki paralellik tezine ilişkin başka pek çok görüş ileri sürebiliriz. Bunların arasından bir tanesini alalım, çünkü bu tez iki ya da üç yüzyıldır ne olursa olsun değişmeden varlığını sürdürüyor. Değişmeyen bir teori genelde tecrübenin biçimleriyle el ele vermemiş bir teoridir. Aslında tecrübe bize durmak bilmeden yeni olgular, işlenmemiş bilgiler sunar ve bir teori sabit kaldığı müddetçe saf bir zihinsel yapı olma ve zerre kadar dahi tecrübeye dayanmama ihtimali artar. Esasında bu paralellik teorisinin oldukça eski bir metafizik düşünce olduğunu yakalamak kolay. 17. yüzyılda doğmuş, Descartes'ın felsefesinin uzatılmış ve abartılmış bir neticesidir. Bu teori felsefenin ardından güncel bilime geçmiştir. Neden böyle olduğunu da iyi anlıyoruz. Bilimin böylesi bir düşünceyi kullanabilmesi ve kullanmasının da gerekmesi doğaldır. Çünkü bilim hesaplamaya ve öngörüye başvurur. Zihnin ve ruhun olguları ise ölçüye boyun eğmez.

Bu yüzden bilim en başından beri zihnin ve ruhun yerine koyacak ölçülebilir bir şey aradı. Beynin elbette zihinsel yaşantıda kayda değer bir rolü olduğunu buldu. Bir tek beyin bilimin yöntemlerine boyun eğebileceğinden, tüm zihinsel yaşamın denginin beyin olduğuna ikna edildik. Ancak bu düpedüz bir uzlaşıdır ve insan ruhunun sahiden ne olabileceğini araştırmanın vakti gelip çatmıştır.

Sorunun Sınırları

İlk bakışta bilimsel gibi görünen bu teoriler sadece metafizik teorilerdir aslında. Bilim kisvesine bürünmüşlerdir. Eğer

karşımızda duran olguları önyargısızca değerlendirecek bambaşka sonuçlara varacağız.

Uzun zaman önce -otuz yıl kadar önce- olgular ne diyor bir bakayım diye düşündüm, başkalarının da aklına gelmiş olmalı bu. Normal olgular kadar patolojik olgulara da bakma fikri. Ön kabullerle edinilmiş savlar ya da önceden varılmış sonuçlar olmaksızın bu olguları seyre daldım.

Mesela beyin hasarlarının ve akıl hastalıklarının incelenmesi bizlere kesin olarak ve tamamen zihninin beyin tarafından temsil edildiği sonucunu mu dayatır? Zihin, beyinde olup bitenlerin bilinç dilindeki basit bir tercümesi midir? Beni oldukça şaşırtan şey, hafızayla alakaları olmayan gözleme dayalı olguların elenmesi gerektiğinin farkına varmam. Bilinç durumları ve beynin durumları arasında mutlak paralellik anlamında bir dayanışma inşa eden bir olgu ne yargı, ne akıl yürütme ne de aklın işlevi için yoktur. Öyleyse hafızaya ait olmayan tüm olguları saf dışı bırakmalı. Ayrıca söylememe gerek bile yok, hisleri ve hareketleri de saf dışı bırakıyorum. Çünkü elbette beyin bir hisler ve hareketler organı.

Hatıraların Muhafazası ve Anımsanması

Geriye hafızanın olguları, özellikle de kelime hafızasının olguları kalıyor. Zihninin karışıklığının beyindeki belirli hasarlara tekabül ettiğinden emin olduğumuz yegane durumlar, olağan karşıladığımız sözel hafızanın hastalıkları ve afazi vakalarıdır. Buradan çıkardığımız sonuç, beynin belli başlı bölgelerine farklı belleklerin yerleştiğidir. Hatıralar beyne konmuştur. Ancak eğer hatıralar beyne konabilmişlerse, başkaca bilinç durumları da beyin durumlarına aynı şekilde birebir tekabül edebilecektir.

Afazi olguları yıllardır incelenir. Sözel hafızadaki, bilincin biricik işlevindeki hasarların incelenmesi, -tekrarlıyorum, bu inceleme paralellik savının kendisini kanıtlamak için bir başlangıçtır- beklenmedik bir şeyi ortaya çıkarmama olanak tanıdı. Öyle ki, sözel hafıza hastalıkları peşin hükümlü olmaksızın incelendiğinde bize hatıraların beynin içerisine konulmuş ya da kazanmış olmadığı sonucunu dayatır. Beyni beyin yapan, kıvrımlarını oluşturan şu halde bambaşka bir şey-

dir: Sözcüklerin hatırasının tezahür etmesine hizmet ederler. Gereksinim duyduğumuz anda arzu edilen hatırayı anımsamamıza olanak tanırırlar. Rollerini de bundan ibarettir. Hatıranın anımsanması demek hiç de onun muhafaza edilmesi demek değildir. Bu savı desteklemek için ileri sürebileceğimiz ispatların ayrıntısına girmeyeceğim. Yalnız en belli olanını, göze çarpanını aktaracağım.

Afazinin Dilbilgisi Düzeni

Sözel hafıza yitiminin her durumunda, hatta en ağırlarında bile belirli bir sözcük hep geri dönebilir. Derin bir uyarılma ya da şiddetli bir heyecan yeterli olacaktır. Hasar hatıranın ta kendisine ulaşmış olsaydı da bu mümkün olur muydu? Hayır. Hasar yalnızca sözel hatıraları anımsama ve çağırma yetisine kadar ulaştı. Dikkate değer bir başka olgu da afazinin ilerleyişinde önce özel isimleri sonra cins isimleri ardından sıfatları ve en son olarak da fiilleri unutmamız. Hastalığın dilbilgisi düzeni olan bir seyri vardır. Bu özgüllükten hareketle, görünüşe göre hatıraların beyinde çeşitli bölgelere yerleştiğinin lehine sağlam bir sav çıkarıyoruz. Hatıraların bir şekilde beynin ilgili kıvrımının içerisinde ardışık katmanlara oturması gerektiğini söylüyorduk. Hastalık ilerleyen bir seyir göstererek bu katmanları kemiriyordu. Yine de ufak bir güçlüğü gözden kaçırdık: Hastalık kıvrımın herhangi bir noktasında baş gösterebilir ve herhangi bir doğrultuda ilerleyebilir. Bununla birlikte anılar daima, daima aynı düzende silinmektedir. Hatıraların ta kendisi giderek gelişen bir saldırı altında olsaydı bu nasıl mümkün olabilirdi? Ancak doğrusu hasar, hatıraları çağırma, anımsama yetisini hedef almıştır. Öyle ki bu yeti bozguna uğradığında öncelikle anımsanması en güç olan hatıraları siler: özel isimleri. Anımsanma güçlüğü sırasında geriye kalan cins isimlerin silinmesi bunu izler, ardından sıfatlar gelir ve onu da anımsanması en kolay olan fiillerin silinmesi izler. Doğrusu ünlemler varlığını hep sürdürür. Onları hiç unutmayız.

Pantomim Organı Olarak Beyin

Peki neden fiilin anımsanması sıfattan ve sıfatıncı de

isimden daha kolay? İşin özündeki noktaya parmak basıyoruz burada. Fiil bir eylem ifade eder. Beden bu eylemin taslağını çizebilir, resmedebilir, sınırlayabilir. Sıfatlar ise ancak fiillerin aracılığıyla bu çeşit bir pantomimin konusu olabilirler. Öyle ki yakın çevremizdeki olguları incelediğimizde görürüz ki, beynimiz hatıraları istiflemeyi ancak onları bilince geri dönsünler diye uyarmaya yarar. İçten içe, şu ya da bu eylemi taklit etmeye ve tasarlamaya olanak tanır. Ufak hareketler yardımıyla şu ya da bu etkinliğe girişmemize olanak tanır.

Eğer zihninin diğer işlevlerini irdelersek, benzer sonuçlara varırız. Psikolojik olguları ve bazı beyin bağıntılarını incelediğimizde görürüz ki beynin işlevi hiçbir şekilde daha sonrasında bilince tercüme edilecek olan içsel hareketleri kışkırtmak değildir. Genel olarak beynin ve sinir sisteminin işlevi, bilhassa beynin işlevi, düşüncemizin dış ve hatta iç mimiklerini kolaylaştırmaktır: Bu mimik hareketlerini içimizde kendimize gösterme işlevidir. Öyle ki, bu açıdan bakarsak -ancak yalnızca bu açıdan, çünkü beynin başka işlevleri de var- beyni yalın bir pantomim organı diye tanımlayabiliriz. Az evvel kafatasının içini görebilecek ve beyne içkin hareketleri takip edebilecek bir kişiden bahsediyorduk ya, işte bu kişi zihinsel hayatımızın ancak küçücük bir kısmını bilebilirdi. Zihninin yaşamını ancak sağır birinin orkestra şefinin elindeki çubuğu seyrederek çalan senfoniye kavrayabileceği ölçüde bilirdi; ya da bir tragedya, komedyaya oyunu sergilenen sahnedeki oyuncuların hareketlerine, mimiklerine, oradan oraya gidip gelmelerine bakarken, bakışı onların bu hareketlerine takılı kalan bir kişiye oyunun nüfuz edebileceği ölçüde. İşte beynin işlevi şu: Zihninin yaşamını içerden hareketlendirmek. Ama bu miğin, bu pantomimin muazzam bir önemi var, çünkü bu ruhumuzun hayatımızla irtibat kurmasına olanak tanıyor. Bunun sayesinde, gerçekliğe uyum sağlıyoruz. Bunun aracılığı ile zihin, karşılaşacağı durumlarla uğraşırken uygun tepkiler verebiliyor. Beyni düşünme organı diye değil de ancak yaşamı düşünmeye odaklanmış organ diye tanımlayabileceğiz.

Zihin ve Beyin Arasındaki Bağntı

Beyin sayesinde düşüncemiz hayata sıkı sıkıya tutunur ve

gerçekleştireceği eyleme dikkatini verir. Varsayın ki beynimizin şu ya da bu kısmı yaralı. Ne olur? Kalın halatlarla limana bağlı bir gemiye halatlarının çözülmesi veya kopması durumunda ne oluyorsa aynısı olurdu. Gemi dalgaların gelişine göre bir o yana bir bu yana savrulurdu. Her kim yargıdaki, akıl yürütmedeki, ruh hallerindeki hasarları beyindeki hasarlar ile açıklamak isterse, beyindeki şu ya da bu hareketteki düzensizliği zihindeki şu ya da bu kuralsızlığın izahatı olarak görürse, gemiyi amaçsızsa dalgalarda salınırken gören filozofun, geminin bu hareketini kopan halata bakarak açıklamaya çalışırken yaptığından başka bir şey yapmazdı. Elbette halat koptuğu için gemi salınıyor ama gemiye olanların ayrıntılı bir açıklaması asla halatta değil. Aynı şekilde beyinde hasar olduğu için zihinsel hasarlar var, ama asla beyin hasarlarının incelenmesi zihinsel hasarların özelliklerini açıklamayacak. Paralellik doktrininin tüm hatası -çünkü sanırım bir hata söz konusu- işte burada.

Önerdiğim açıklama elbette afazi ve hafıza hastalıkları olgularının incelenmesine dayanıyor. Buradan çıkan sonuçlar, ortaya sürüldükleri dönemde çelişkili gözükmüş olabilirler. O dönemde hakim bir afazi teorisi vardı. Genellikle herkesin bir dogma gibi kabullendiği zihinsel-beyinsel paralellikti bu. Ancak bugün savunulan tez en büyük nörologlarımızdan M. Pierre Marie ve onun öğrencilerinin çalışmalarından itibaren daha az çelişkili gibi gözüküyor. Onların çalışmaları bu konularda kabullenilen düşüncelerin değişmesi gerektiğini gösterdi. Çalışmaların da bu yönde ilerlemeye meyilli olduklarını kolaylıkla not düşebiliriz.

Geçmişin Dönüşü

Tüm bunların ışığında, beynin etkinliğinin zihin ve gerçeklik arasında iletişim kurmaktan ibaret olduğunu çıkarsamalıyız. Beyin, zihni gerçekliğin farkına varmaya zorlayan bir organ. Ancak, aynı sebepten ötürü zihnin yaşamına da sınır koyan bir organdır. Eşzamanlı olarak beyinsel ve zihinsel bir hayat sürmek, daha dar ve sınırlı bir hayat sürmek demektir. Hatırlama işleminde bu zaten kesin bir şekilde baş gösterir. Bazı olgular tüm anıların saklandığını ve hiçbir şey unutmadığımızı işaret ediyor sanki. Boğulmanın, asılmanın eşiğinden

hayata geri dönen kişiler hakkında söylediğimiz onca şeyi bilirsiniz. Birkaç saniyelik, belki bir saniyelik bir anda en ince ayrıntısına değin tüm varoluşlarının gözlerinin önünden geçtiğini ve de bunu idrak ettiklerini iddia ederler. Bu olgunun nedeninin boğulma olmadığını görmek kolay. Çünkü boğularak ölmek üzere olmayan kişilerde de bu vaka aynen ortaya çıkıyor. Örneğin uçurumdan aşağı yuvarlanan bir dağcı aynı şekilde geçmişini gözlerinin önüne getirebilir. Kurşun yağmuru altında bir asker aynı manzarayla karşılaşabilir. Bu savaş sürüp giderken yukarda verdiğimiz örnekler, özellikle bu sonuncusu, psikoloji incelemeleri için insanda pek büyük bir heves bırakmıyor. Aynı şekilde geçmişin böyle serilip açıldığı çetin dönüşüm vakaları da var. O durumlarda da boğulmadan bahsedebilir miyiz?

Anıların Seçimi

Hayır. İşin doğrusu geçmişimiz tastamam sağ kalıyor. Onun bu mukavemetini açıklamak için yeterli sürem yok. Ama genel hatlarıyla en çok var olan şeyin geçmiş olduğunu hepimiz seziyoruz. Geçmiş ki silinemez ve yok edilemezdir. Hepimizde her an sağ kalır. Her an üzerimize çöker. Tüm anılarımız oradadır, ama sıradan vakitlerde onları ne algılayabiliriz ne de algılamalıyız. Onları algılamamalıyız çünkü işlevimiz hayatta etkin bir rol üstlenmek. Yaşam ve eylem daima ileriye dönüktür. Ardımıza bakamayız ve bakmamalıyız. Beyin bakışımızı kesinlikle önümüze yöneltmekle görevli. Beyin, anılarımızın hazinesinden ziyade yalnız şimdiki durumumuzu ilgilendiren şeylerin, aciliyet arz eden eylemin kayıp gitmemesini sağlamakla görevli. Dahası, bazen gizliden gizliye anılara dalarız ve bizi ele geçirmelerini imkan veririz. Bir aksaklık çıkagelip yaşama odaklanmış dikkatimizi dağıtmaya görsün, hayata yönelik bir boş vermişliğe maruz kalıverelim, işte o an geçmiş atılınca şimdinin üzerine yürür ve tüm teferruatını kuşanıp karşımıza dikilir. Öyle olduğunda, görevi faydalı ve uygun hatıraları anmaya izin vermek olan beyin, böyle olmayan anıları frenleyip engeller, onları zorla gölgeler. Beynin hafıza üzerindeki bu çift işlevi tüm zihinsel yaşamı yönetir. Sürekli yaşama odaklanmış dikkatimiz itibarıyla beyin, zihne sınır koyan bir organdır.

Sonuçlar: Ruhun Sağ Kalması

Bu neticeyi incelersek ondan epeyce önemli sonuçlar çıkarırız, çarpıcı sonuçlar. Akıl hastalıklarının incelenmesinde salt anlamıyla bilime dokunan sonuçları kastetmiyorum yalnızca. Bu yolu yürümeye başladığımızdan beri gördük ki sayısız akıl hastalığı halihazırda yapılandan bambaşka bir şekilde açıklanmalı. Yeni bir unsur belirdi diye değil, ancak iç dünyanın eyleme geçmek uğruna kendini sınırlaması zorunluluğu dahilinde durmaksızın karşılaştığı engelin bastırılmasından ötürü. Bu sonuçlardan bilimsel bir düzen gözeterek bahsetmeyeceğim. Ahlaki bir düzeni olan başka sonuçlar da var aralarında. Bunlar arasından belki de en önemli olanı üstünde fazla durmayacağım: Ruhun sağ kalması. Bu sorun filozofları daima meşgul etmiştir. Felsefe bu sorunu dağınık ve varsayımsal bir şekilde yanıtlar. Eğer inanç ışığında sorunu çözersek, dinin nazarında bir ahlaki kesinliğe varırız. Ancak sorunu bilim ve felsefe açısından ele alırsak, dağınık ve sorunlu varsayımlardan başka bir şey elde etmeyi hiç beceremeyiz. Sürekli başka muhakemelerin saldırabileceği muhakemeler ortaya koyarız. Kuşkusuz bu muhakemeler değerlidir ve bunlar arasından ruhun sağ kaldığı sonucu lehine olanların da bir üstünlüğü vardır. Ancak burada bir muhakeme diğerine karşı çıkar ve olgular ışığında gözleminden doğan tecrübi alan dışında mutlak kesinlik yoktur. Uzun zamandır bilimsel diye geçinen, her bilinç durumunu beynin bir durumuyla eşleştiren, ilkinin salt olarak ikincisinin tercümesi diye gören bu savı bir an kabul ettiğimizde, ölümden sonra ruhun kaybolması olasıdır, ne de olsa beyin ufalanıp gidecektir.

Ancak varsayalım ki tecrübe, beyinde üretilenin zihinsel yaşamdaki ancak ufacık bir kısmını temsil etmesini tesis etsin, ki giderek artan bir katılıkla bunu yapacaktır zaten. Zihin, dikkatini gerçekliğe odakladığı nispette yapışıp kaldığı beyinden kurtulmuş halde kendini bulur bulmaz, işte o zaman, beyin kaybolup gittiğinde, zihin olduğu gibi varlığını sürdürür. Belki daha az sınırlı ama daha çok bağımsız halde, geçmişin tüm, tastamam hafızasıyla varlığını sürdürür. Her ne kadar bu savın ispatı henüz tamamlanmamışsa da yavaş yavaş tamamlanacaktır. Öncelikle şunu söyleyelim: Bu mesele-

de kanıtlar sunma görevi ruhun sağ kaldığını iddia edenlere değil bunu inkar edenlere düşen bir görevdir. Çünkü ruhun sağ kalışını inkar etmemizin yegane sebebi beynin vücudun kalanı gibi dağıldığını görmemizdir. Ancak zihni büyük çoğunlukla beyinsel işlevlerden bağımsız kurabildiğimizde yukardaki sav tüm değerini yitirir.

Sonuçlar: Ahlaki Yücelik

Bu kanımca insanlık için en mühim netice. Böyle bir başkası daha var. Böylesi bir felsefeden itibaren, ondan mütevellit her şeyin peşine düşüp gündelik hayatı biçimlendirebileceğimize, değiştirebileceğimize ikna oldum. Bu inançla bir ke-re yola çıkıp meseleyi rayına oturttuğumuzda, ruh ve beden arasındaki bağımsızlığın ve kısmi ayrışmanın farkına varabiliriz. Böylece edindiğimiz inanç gerek iç dünyamızı gerek tüm varlığımızı aydınlatacaktır. Sanatkarın neşesinden ve örtüsüz, doğrudan gerçekliği hayranlıkla seyrederken duyduğu heyecandan bahsediyorum. Ancak bu mutluluğu, bu neşeyi biz de yaşayabiliriz. Sadece biçimlerle ve renklerle değil, güncel hayatın en ufak tefek, bayağı hadiselerinin tümünde yaşayabiliriz. Ruhani bilincimizden hareketle edindiğimiz bilinç yoğunlaşır. Sanatkar ayrıcalıklı bir kimse olmasına karşın -ki sanatkar böyle bir ayrıcalık istemez- onun bu ruh haline ulaşabilmesi için el altında belli başlı hiçbir şeye zerre gereksinimi yoktur ve gerekli tefekkürlere hak ettikleri vakti ayırması, kendi kendisine gereken eğitimi vermesi yeterli olacaktır.

Günümüzde Fransa'da Feda Zihniyeti

Öngörüme göre, felsefe yavaş yavaş bu yönde ilerleyecek ve insanlığın ruhaniyetinin sahici bir yenilenişini tavında dövecektir. Hiç şüphem yok ki, bu yeni hayatın belirtisi özellikle Latin ülkelerinden çıkacak. Çünkü ruhun özgürlüğünü ve yaratıcı gücünü sistematik biçimde inkar eden teorileri icat edenler onlar değildi. İdealizm onların doğalarının temelini teşkil ediyor. İzninizle söylemek isterim ki bu idealizm özellikle Fransa'nın zihniyetinin temelidir. Günümüzde Fransa'nın *uyanişı* dediğimiz şeyin tüm ruhani etkinliklerin filizlenmesi olmasına şaşıktık kaldık. Kimileri ülkemizde beliren bu

muazzam feda zihniyetinden şaşkına döndü. Bunun hakkın-
da bir fikir ileri sürmek kolay değil. Diyebiliriz ki herkes ön-
ceden her şeyini feda etti. Bu savaşta her şeyini yitirmiş ve
bundan şikayet etmeyen insanlar gördüm. Uzuvları kopmuş
kişiler gördüm, kimileri kolsuz, kimileri bacaksız, şikayet et-
miyorlar. Körler gördüm, neredeyse çocuktular, hayatlarının
belki tamamını karanlıklarda geçirmeye mahkumlar, şikayet
etmiyorlar. Analar, babalar gördüm, bir, iki ya da üç çocuğu-
nu kaybetmiş, ağlamıyorlardı.

Bu muazzam feda zihniyeti nereden neşet ediyor? Yeni bir
şey mi acaba? Böylesi enerjilerin birden oluşu verebileceğine
inanıyor musunuz? Hayır, hayır. Fransa'ya gitmiş olsaydınız,
aynı izlenime kapılırdınız. Abartılı hareketler görmez, büyük-
lenen cümleler duymazdınız. Cepheye gitmiş olsaydınız, son
derece yalın ve sakın bir cesaret görürdünüz: Asil mi asil bir
ideali, bir adalet ve insanlık idealini savunduklarını bilen in-
sanların cesaretini. Zihinlerinde bu ebedi ideale adanmış,
onun ebediyetinden bir hisse almış, başka bir şeyle meşgul
olmadan ölüme giden, mutlak bir sükunet hissiyle mutlak bir
ölüme yürüyen insanların cesareti. İşte göreceğiniz bu olurdu.

Zihin Felsefesi

Yarın bir gün zihin zaferini ilan etmiş olduğunda, demin
sözünü ettiğim ruhani kuvvetler yaratıcı güçlerini ortaya çı-
kardıklarında, dünyanın gördüğü en heybetli maddi hazırlık-
ların -askeri, endüstriyel hazırlıkların- karşısında bunlarinki-
ne denk ve üstün gelen, kelimesi kelimesine ahlaki ve ruhani
cesaretten menkul kuvvetler sahiden de doğaçlama bir şekil-
de -heyhat ki bu kuvvetlerin doğaçlama olmaları gerekiyor-
du- dikildiğinde, yarın, dünyanın kocaman ruhani bir soluk
alacağını söylüyorum. O zaman eminim ki bir tek sözünü et-
tiğim patolojik, normal, bilimsel olgularca değil, spekülasyon
ile de değil, eyleme dayalı olgularla bunun ispatlandığını gö-
receğiz. Hiç şüphem yok ki yarınlar ruhani kuvvetlerin yara-
tıcı gücünü bize ispatlayacak ve en azından, öyle umarım, bu
çift yöntem ve çift temel üzerinde kusurlu bir şekilde de olsa
genel hatlarıyla yolunu çizmek istediğim felsefe, izninizle zi-
hin felsefesi diye adlandırdığım felsefe kurulacak.

Kişilik

6 Mayıs 1916

Madrid Konferansı

Bir önceki konferansımızda beni pürdikkat ve iyi niyetle dinlediniz ve bana bu şerefi bahsettiniz. Önceki konferansımızda ruhun bedenden nispi olarak bağımsız olduğunu tüm açıklığıyla ortaya koyabilmek istedim. Dünyanın geldiği şu noktada, burada, yeryüzünde, ruhun bedenden bağımsız olarak düşünebileceği, hissedebileceği, isteyebileceği gibi bir iddiam yok. Bu noktada bilinç beyinden kopuk değil. Akıl hastalıklarının aynı zamanda beyin hastalıkları olamayacağını da savunmuyorum. Ama kurmaya teşebbüs ettiğim şey, bilincin bir çeşit beyin etkinliğinin kopyasından ibaret olduğu ve sinir dokularının hareketini daha anlaşılır kılmakla sınırlandırıldığı savının, kendisine bilimsel bir hava katmaya çalışmasına rağmen, gerçekte kendi içinde istikrarsız, metafizik bir varsayım olduğudur. Metafizikçi olmanın en berbat hali, metafizikçi olduğunu bilmeden öyle olmaktır. Paralellik teorisinin başına gelen de bu. Bilim kisvesinde bir metafizik olmak. Bilinç durumlarının beyin olgularına tekabül edip onların izlerini yakamoz benzeri aydınlatan mütekabiller olduğu fikri olgularca da desteklenmez.

Zihin ve Beyin

Eğer bilindik olguları, yalnızca onları, göz önünde bulundurursak, eğer önyargısızca belli beyin hasarlarına tekabül ettiğini bildiğimiz zihinsel hasarları incelersek -sözel hafızanın farklı türlerini ilgilendirenlerden bahsediyorum- ardından bundan hemen elde ettiğimiz sonuçları bir sınırsak, düşüncenin ve ruhun etkinliğinin nazarında beynin her bilinç durumumuza içkin eylemleri resmeden ve tasarlayan bir organ olduğunu buluruz. Dolayısıyla zihinsel hayatın iç ritmini taşıyan bir organdır beyin. Beyin zihnin şeylere nüfuz etmesini, onlara tesir etmesini sağlar, çünkü içkin eylemi önceden bilir.

Beyin zihnin dikkatini maddi gerçekliğe sabitler. Aynı

zamanda zihni sınırlar. Ona göz çanakları takar. Tıpkı atlar etrafa değil de önlerine baksınlar diye onlara takılan “at gözlüğü” dediklerimiz misali. Beyin, aynı zamanda bizim için bir fedakarlık anlamı taşıyan bu hizmeti bize sunar. Sağa sola dalmamızı ve özellikle geriye bakmamızı engeller. Karşılığında önümüzde duran nesneye odaklanabiliriz: Yaşamın gayesi her şeyden evvel eylemdir.

Çerçeve ve Tablo

Hanımefendiler ve beyefendiler, bugün araştırmamıza insanın kişiliği konusunu işleyerek devam etmeyi arzu ediyorum. Yüzler ve onların birbirleriyle ilişkileri ne denli çeşitli ise kişilikler de öyledir.

Fiziksel kişiliğimiz, ahlaki kişiliğimizi bir noktaya kadar aktarır. Onu belirlemez. Falanca tanımlanmış bir fiziksel kişiye filanca tanımlanmış bir ahlaki kişilik illa denk düşmez. Tıpkı belli başlı bir tablonun bir çerçeveye uymak zorunda olmaması gibi. Ama nasıl ki bir çerçeveye herhangi bir tabloyu uydurmak mümkün değil ve yalnızca o çerçevenin boyutları ile biçimine uygun olan tablolar yerleştirilebilir, aynı şekilde belirli bir fiziksel kişiliği kuşanmışsak rastgele bir ahlaki kişiliğe bürünemeyiz.

Suni Kişilikler

Sanat, Canlı Kişiler Yaratmak

Hayatımız boyunca aralarında seçim yapmamız gereken rekabete ve yarışa soyunmuş ne de çok mümkün kişilik olduğunu göstermek epey ilginç olurdu. Azar azar eğip büküp, kah ilerletelim kah geriletelim diye aralarından birini hızlıca seçeriz. Ahlaki yaşamımız, böylelikle bir seçim ve yaratımdır. Özellikle çocukluk döneminde bu pek çok suni ahlaklı kişinin nasıl bir tablo ortaya çıkardığını görmek merak uyandırıcı. Bu konuda çocukluk, olgunluk döneminden çok daha zengin. Oğlunun karşısında, sanki olağanüstü bir varlığın karşısındaymışçasına hayranlıktan kendinden geçmiş bir anneyi gördüğümüzde gülümseriz. Anne, çocuğunda sınırsız şeyler keşfeder ve haklıdır da. Çünkü çocukta bu şeyler sahiden de bulunur. Ümit, daima gerçeklikten daha dolu, daha yoğundur.

Çünkü gerçeklik seçer. Umit, bir anda, her biri diğeri kadar mümkün olan pek çok geleceği temsil eder. Varsayalım ki bunların arasından en parlak, en karmaşık olanı gerçekleştirmiş olsun, diğerlerini feda etmiş olmak gerekirdi. Nice ihtimal sonsuza dek kaybolup gitmiş olurdu. Çocukluktan olgunluğa geçiş de aynı böyledir. Yaşamda ilerledikçe, nice olası kişiliği güverteden aşağı atarız.

Peki şairin, drama yazarının, büyük romancının yaratım dehası, onların yetişkinlik dönemine uzanan ve şu halde hayal gücüne indirgenmiş çocukluklarından mı ibaret olacak? Bir Cervantes mesela, kişiler yaratır: Don Kişot, Sanço Pança -telaффuzumu mazur görün- ve daha binlerce canlı ve etkin kişi. Onları nasıl yarattı? Bilindik parçaları birleştirip birbirlerine uydurarak mı? Ama bu mozaik çalışmasıyla asla canlı bir varlık yaratamayız ki. Yaşam, yaşamdan türer. Tüm bu canlılar şairin, roman yazarının yaşamından neşet etti. Onlar şairin ta kendisi. Cervantes ne kadar Cervantes ise onlar da o kadar Cervantes. Bir değil de elli kez yaşamış olsaydı Cervantes zaten o hayatları yaşayacaktı. Cervantes, yalnızca kendisinde suni olarak içerilen tüm bu varoluşları gerçekleştirdi. Onları kendinden çıkarıp yarattı. Kendi dışına itti onları. İşte bu kişiler böyle doğdu. Var olan, hepimizde beraberce var olan çeşitli ahlaki kişilikleri bu şekilde analiz ederken, onları evvelden tanımladığımız fiziksel kişilerle karşılaştırırken söyleyebileceğimiz ne de çok şey var!

Metafizik Sorun ve Kişiliğe Dair Psikolojik Sorun

Hanımfendiler ve Beyefendiler, görüyorum ki sizler, felsefenin en zor sorularına büyük ve canlı bir dikkat ile yaklaşmaktasınız. Bugün dikkatinizi kişilik sorununun ortaya attığı güçlükler üzerine çekmek ve orada tutmak isterim. Bana kalan şu birazcık zamanı -burada bencilliğimin de devreye girdiğini itiraf ediyorum- böylece sizlerle beraber geçirmeyi dilerim. Şu az zamanda mümkün olduğunca şeyi yoğun bir şekilde işlemek isterim. Kişiliğin felsefi, metafizik açıdan sorunlarına değineceğim. Ardından bunların en karmaşığı olan psikolojik açıdan onu ele alacağım. İvedilikle belirteyim, bu iki sorununun arasından bir tanesi var ki antik zamanlardan

beri filozofların düşüncelerini tahrik etti. Aslında bana yapay gözüken bir sorun. Eğer onu işlersem bunun sebebi felsefeyi işgal eden bazı sorunların nasıl ve ne gerekçelerle yapmacık olduğunu göstermek olacak. Ardından kurgulara değil, gerçeklere ilişkin olan ikinci soruna geleceğim.

Bilinç Durumlarının Birliği

Kişiliğe dair metafizik sorun nedir? Şu şekilde: Bir kişilik nasıl biriciktir? Bilincimiz, iç dünyamıza dönüp baktığında, neyi ayırt eder? Bir ruh hali, sonra bir tane daha, derken bir tane daha ve peşi sıra düşünceler, hisler, yargılar. Yine de tüm bu durumlar birbirlerine tutunur, bir araya gelir ve beraberce kişi diye adlandırdığımızı teşkil ederler. Bu nasıl olabilir? Bu süreksiz durumları birleştiren bağ nedir?

Daha açık söylersem, zamanda bilinç durumlarının bir silsilesi olduğu söylenir. Tüm bu durumları bağlamak için bir şey eksik: Ne yok orada? Bilincimiz, içimize yöneldiğinde orada daima bir hal bulur. Bununla beraber ruh hallerinden ayrı bir şey olmalı ki, zincirin halkalarını birleştirebilsin, tutturabilsin.

İki Kişilik

Açıkça tarif edilmemiş de olsa filozofların antik dönemden beri dikkatlerini çekmiş olan sorun bu. Plotinos'tan ve hatta tamamen farkında olmasalar da Platon'dan ve Aristoteles'ten itibaren. Plotinos'tan sonra filozoflar ve metafizikçilerce benimsenen sonuç aşağı yukarı şu: İki kişilik var. Biri gerçek, sahici kişilik, ezeli ve ebedi, zamanın dışında konumlanmış. Sonra diğer kişilik ise birbirlerini zamanda takip eden ve seren bilinç durumları dizisi. Bu ikinci kişilik, ilkinin ancak zamandaki bir yansıması, bir gölgesidir. Plotinos'un bizzat verdiği örnekten yola çıkarsak, bir yanda sahici, ezeli ve ebedi, zaman ötesini mesken tutmuş, öbür yanda ise doğan, yaşayan ve ölen, zamanda gelişen bir Sokrates var derdik. Birincisine nazaran, bu ikincisi bölünmemiş ve bölünemez; şöyle deme izin vererseniz, tıpkı kağıt para altın olanına göre ne ise bir diğerine göre öyle olan iki Sokrates kişisi. Bu çözümleme yadırganabilir ama inanıyorum ki kişiliğin bilinç durumlarının

bir koleksiyonu olduğunu kabullendiğimizde, kendisini dayatan da bu çözümlemedir. Bilinç durumlarını zamana yayılan bir toz bulutu diye kavradığımızda, hiçbir şey bu bulutu toparlayamayacaktır ve her şeyin üstündeki bir şeyden bu tohumların kopup saçılmış olduğunu varsaymak gerekecektir. Bu çokluğa denk olan bir birlikten saçıldıklarını.

Bu çözümleme yüzyıllar boyunca mesafe kat etti. Leibnitz'de buna rastlarız ve farklı bir biçimde Spinoza'da da, ancak daima iki kişilik şeklinde rastlarız. Biri ezeli ve ebedi diğeri ise zamanda ve ilkinin bir uzantısı olarak karşımıza çıkar. Bu iki kişilik, Kant'a değin sürüp gider. Kant da bilincimizin kavradığı haliyle kişiliğin süreksiz bir durumlar dizisi olduğunu kabul eder, ama tıpkı metafizikçilerin varsaydığı gibi ezeli ve zamanı aşan bir birlik de barındıran bir dizi. Bilincimiz bu kişiliği algılayamaz, diğer taraftan, bu birliğin varlığına ikna olsa da bilincimizin yani bilme yetimizin ona ulaşamayacağı sonucunu çıkarır.

Süreksizliğin Sinematografik Yanılsaması

İşte sorunun metafizik yönü, ve çoğunun yaptığı gibi Kant'ın çözümlemesini kesinlikle kabullenmek gerekirdi, şayet gerçekten de bilinç bize sabit bir silsile içinde süreksiz ruh halleri dizisi sunuyor olsaydı. Ancak bu süreksizlik bir yanılsamadır. Bu aslında, kendisinin farkında olan bir sinematografın besleyip büyüteceği türden bir yanılsamadır. Sinematograf, bir hareketin anlık fotoğraf görüntüleri dizisini önüne alıp, durağan fotoğraf dizisini hayranlıkla süzerken, aslında hareketli sahnenin bir durağanlıklar yığını olduğu sonucunu çıkarır. Ancak metafizikle dost olan sinematografımız, bu durağanlıkların yardımıyla, hareketin bir ve bölünmemiş sürekliliğinin nasıl var olabildiğini açıklamaya boşuna uğraşırdı. Derken felsefi teoriler hayal ederdi, ta ki Kant denen biri gelip de ona şeylerin öz ve nihai gerçekliklerini bilmenin imkansız olduğunu kanıtlayana dek.

Hareket

Bilincimiz, kişiliğimizi bambaşka bir şekilde kavrar. Bu bir hareket ve değişim sürekliliğidir. Burada temel, köklü bir fel-

sefi soruna yani hareket ve değişimi ele alış biçimimiz soruna parmak basıyoruz. Kendi adıma, filozofların ortaya yığdığı en büyük sorunların, metafiziğin çözölmez sorularının hareketi durağanlıktan itibaren ele alan bakış açısından ileri geldiğine inanıyorum. Daha da açıkçası, hareketin ve değişimin gerçekliğin köklerinde olduğunu anlamayan bakış açısından. Durağanlığın hareketten daha gerçek ve temel bir şey olduğuna inanmaya alıştık. Elimizdeki ilk verinin durağanlık olduğunu ve hareketin ansızın ardından çıkageldiğini düşünmek hoşumuza gidiyor. Hep bir şeyin durağan olduğundan ve sonrasında bu durağan şeyden hareketin üretildiğinden yola çıkarız. Bununla birlikte, gözümüzün önünde durana dönüp bir bakalım. Göreceğiz ki dünyada gerçek olan durağanlık değil, hareket. Durağanlık dediğimiz hareketin özel bir durumu. şu anda bu masanın durağan olduğunu söylüyorum ama iyi bildiğim üzere hareket ediyor, dünya onu alıp götürüyor; dünya güneş etrafında dönüyor ve güneş de Herkül burcuna doğru hareket halinde.

Durağanlık: İki Hareket

Dünyada durağan hiçbir şey yok. Neye durağan deriz? Biz bir trendeyken yanımızdan aynı yönde ve aynı hızda başka bir tren, bizimkiyle paralel olarak ilerliyorsa bizimkine göre öbür trenin durağan olduğunu söyleriz. İşte bu kadarcıktır durağanlık. Durağanlık, iki hareketin birlikte varoluşudur. Eğer böyleyse, hareket durağanlıktan daha yalın bir şey oluyor. Çünkü kendimizi tek bir harekete koşabiliyorken, durağanlığa koşmaya kalkıştığımız takdirde, bu en az iki harekete koşacağımız manasına gelir.

Öyleyse durağanlık bileşik yapıda. Hareket ise yalın. Dolayısıyla, doğru yolda gitmek, güçlüklerden ve çelişkilerden ve samimiyetle söylersek az sonra varacağımız acayipliklerden de kaçınmak isteyen metafizikçi, dayanak noktasını durağanlıkta değil daima harekette aramalıdır. Hareketten yola çıkmalı. Ancak tüm zihinsel alışkanlıklarımız aksi yönde gidiyor. Bize hep durağanlık ilk veriymiş ve hareket sonrasında daymış gibi gelir. Neden? Gayet basit. Aklımız metafiziğe göre yapılmamış, eyleme göre, pratik hayata göre yapılmış. Peki

hangi nesneler üzerinde eylemimiz kolaylıkla icraat gösterebilir? Bunlar durağan şeylerdir, yani aynı hızda ve aynı yönde giden trenlerin birbirlerine göre durumu nasılsa, bize göre aynı o durumda olan şeylerdir. Bu biricik durum -çünkü iki trenin böyle gitmesi sık rastlanır şey değil- bu durumu ayrıcalıklı bir konuma yükseltiyoruz. Tamamen istisnai ama şeyler üzerindeki eylemimiz açısından en önemli faydalardan birini sağlayan bir durum. Elbette eylem açısından ayrıcalıklı: ancak spekülasyon açısından hiç de değerli değil. Spekülasyona başladığımız anda bile hareket noktamızı durağanlıkta arıyoruz ve arzu ediyoruz ki hareket sükunetten sonra gelsin. Hareketin yalnızca bir dizi durağanlık, bir dizi konum olduğunu doğrulamayı dilerdik.

Elealı Zenon Argümanları: Ok

Tüm metafizik, şeyleri burada olduğu biçimde ele alan saçmalıklardan doğdu. Çünkü metafizik spekülasyonların kökeni Elealı Zenon'un harekete karşı çıkan savlarıdır. Bu filozof, harekete karşı dört meşhur ispatını oluştururken, metafiziğe doğma ve gelişme fırsatını da tanıdı. Ancak Zenon'un savları -kendisi bunu anlamamış da olsa- durağanlığı hareketten daha yalın tasavvur ettiğimizde ortaya çıkabilecek çelişkileri ispatlıyor. Bu dört savdan en basiti üçüncüsü, adı ok.

Bir noktadan diğerine doğru yayından fırlamış bir oku kat ettiği mesafenin bir anı boyunca düşünelim. Bu anda ok hareketsizdir çünkü hareket halinde olabilmek için en az iki konumu kaplayabilmek gerek. Sonuçta, iki an gerekli ama yalnız tek bir an gözetirsek, ok bu anda durağan olur, güzergahının her anında da böyle durağan olur. Öyleyse, tüm güzergahı boyunca durağandır. Dolayısıyla yer değiştirirken ok durağandır... ve hareket bir çelişkidir.

Hareketin Bölünemezliği

Zenon'a yönelik nice çürütme denemesi oldu ve sanırım hiçbirisi etkili olmadı. Eğer durağanlık hareketten daha yalın olsaydı Zenon tamamen haklı çıkmış olurdu.

Ama işin aslı şu ki, ok A noktasından atılıp B noktasında düştüğünde, A'dan B'ye olan hareket kesinlikle bölünemez-

dir. Başka bir yönden bu soruya yaklaşmakta ve hareketin bölünebilir olduğunu varsaymakta elbette en çok matematikçilerin çıkarı var. Ama aslında, bu yalın ve bölünemez bir eylem. İnsan, okun yanına geçtiğimizi, onunkiyle aynı yönde ve aynı hızda, tıpatıp aynı hareketi uyguladığımızı hayal ediyor, başka bir deyişle, az evvel konuştuğumuz iki trenin yerine de koyabiliriz kendimizi. O halde iki hareketin birlikteliği sayesinde dilediğimiz kadar durağanlığı gözümüzde canlandırabiliriz. Böylelikle konumlar dediğimiz, okun konumları dizisi dediğimiz şeyi de elde ederiz. Gerçeklikte böyle konumlar yoktur: eğer ok, sahiden de bir noktada bulunduyorsa orada kalırdı ve muharrik ilkesini orada bulurdu, biz de bu durumda bir değil iki hareket karşısında kendimizi bulurduk. Meselelerin inceliklerine giremeyeceğim. Hareket, hakikaten, tamamen bölünmez bir şeydir.

Aşil ve Kaplumbağa

Aynı şekilde Zenon'un diğer savlarını da açıklayabilir ve çürütebiliriz. En meşhurları hakkında yalnız iki kelime edeyim, Aşil ve kaplumbağa. Aşil tüm hızıyla kaplumbağanın ardından koşmaktadır. Asla ona erişemeyecektir. Neden? Aşil tam da kaplumbağanın az evvel geçtiği noktaya geldiğinde, kaplumbağa biraz daha yol kat etmiş olacak. Aşil kendini kaplumbağadan ayıran aralığı aştığında, bunu yapabilmek de biraz zamanını alacağından, kaplumbağa biraz daha ilerlemiş olacak ve böylece her seferinde Aşil kaplumbağaya ulaşmak üzereyken, öbürü az evvel bulunduğu noktayı terk etmiş olacak. Aşil, böylece kaplumbağayı hiç yakalayamayacak, muhakeme öyle söylüyor. Ama yakalıyor. Çok iyi bilirim ki matematikçiler Zenon'un bu savını çürüttüklerini iddia ederler. Esasında sorunsal denklemlere aktarmak yeterli: Birinci dereceden basit bir denklem hemencecik Aşil'in kaplumbağayı yakaladığı noktayı saptar. Ancak, işlemi bu şekilde yürütmek, sorunu da kabullenmek demek. Mutlaka ikisinin çakıştıkları bir nokta olduğunu varsaymak demek. Oysa, soru tam da böyle bir nokta olup olmadığını sorar. Hem de, Aşil'in hareketini taklit ederek, onu kendimize uyarlayarak, bu sonsuzluğu nasıl kat edebileceğimizi sorar. Metafizikçiler de filozof-

lar da buna sayısız yanıt aradılar. Bunlardan hiçbirinin nihai olduğuna inanmam. Bana öyle geliyor ki Aşil'in kaplumbağayı yakalamasının tek yolu -o kadar basit ki metafizikçiler bunu keşfedemediler- gidip Aşil'i bulmak ve bunu nasıl becerdiğini ona sormak olurdu diyorum. Aşil de şöyle yanıt verirdi: "Zenon, kaplumbağayı yakalamak için illa önce kaplumbağanın az evvel ayrıldığı noktaya gideyim istiyordu. Sonra da o noktadan bir diğerine, kaplumbağanın az sonra geride bırakmış olacağı noktaya, böyle sürüp gitsin istiyordu. Zenon benim böyle yürüyüp böyle koştuğum iddiasında. Ama ben kendimi başka türlü görüyorum. Bir adım atıyorum, ardından bir adım daha. Adımlarım bölünmez. Derken birkaç adımın sonunda kaplumbağanın üstüne atlayıveriyorum. İşte yakaladım kaplumbağayı."

Aşil'in bu dediklerine ikna olmak için hareketin iki durak arasında üretilen bölünmez bir olgu olduğunu anlamak yeter.

Sürekli Hareket Mahiyetindeki İç Yaşamımız

Sonuca varabilmek için epey dolambaçlı bir yolu izledim: İç yaşamımız, psikolojik yaşamımız, biricik ve bütünüyle bölünmezdir. Tam olarak böyledir, çünkü değişim ve hareket tir. Doğduğumuz andan öldüğümüz ana kadar tamı tamına iç yaşamımızı ve hatta ötesini ele aldığımızda bütün bunlar, tüm bu hareket, kesinlikle Zenon'un okunun hareketi gibidir, zamanı kaplayan bölünmez bir sıçrayıştır, istediğimiz her an bölünmez olacaktır. Buraya sokmak isteyeceğimiz tüm bölümlerler yapmacık kaçacaktır. Bilinçli hayatımız bir akıştır. Hiç durmamak üzere doğumumuz ile başlayan sürekli bir akımdır. Sınırlı bir süre için olsa da bölünmez bir harekettir bu. Biz bu hareketi bilincimizle takip ederiz. İç yaşamımızın hareketi ile hareket eden bilincimiz, bu iç yaşama nispetle, az evvel söz ettiğim trenlerin aralarındaki ilişki ile aynı ilişkide bulunur.

Şu halde bilincimiz içimize döndüğünde orada bir ruh halini kavrar, ardından birini daha ve bir tanesini daha. İç dünyamıza süreksizlik sokmak bilincimizin işidir. O sırada filozof koşup yetişir: Bu süreksizliğin karşısında birliğin nereden gelebileceğini sorar. Ancak nasıl ki bulduğu süreksizlik yapay-

dır, yeniden kurmaya giriştiği birlik de öyledir. İsteyip isteyebileceğimiz tüm doktrinler buradan belirir, ne de olsa akıl yapay bir zeminde kımıldanır, bu doktrinler de birbirleriyle çelişirler. Kant gibi bir filozofun çıkıp geleceği güne kadar sürer bunlar. Kant, gerçekliğin bilinemeyeceğini ilan eder. Ancak gerçeklik orada, karşımızda durur, herkesin menzilindedir. Sağduyu, sorunu masaya yatırmayarak meseleyi çözer. Kişinin birliği, bölünemez bir süreklilik olarak onun iç yaşamına aittir. Onu başka bir yerde, zamanın dışında ya da bilinmezde aramamalı. O, iç dünyanın sürekliliğinde kendini gün gibi açığa vurur, tabii metafizikçilerin peydahladığı yapay karaltıları bir kenara bırakırsak.

Büyük Politik Hatalar

Durağanlık ve iç hareket bahsinde söylediklerim bana yalnız metafiziğin bakış açısından önem arz ediyor gibi gelmiyor. Metafiziğin yanılsamalarından ve hatalarından bahsettim. Ancak psikolojideki ve hatta sosyoloji ile politikadaki hata ve yanılsamaların büyük bir kısmı oradan geliyor. Durağanlığı öylesine bir veri saymayı, doğal saymayı olağan görüyoruz. Değişim ve hareket ise müstesna, tesadüfi, anormal şeyler gibi karşımızda beliriyor. Ancak aslında normal olan hareket ve değişim.

Büyük politik hatalar genelde gerçekliğin kısırdadığını ve sürekli hareket ettiğini kabul etmemekten ileri gelir. Bir kişi, bir halk hakkında sanki hep olduğu gibiymiş ve öyle de kalmış diye fikir yürütürüz. Bir isim takmayagörelim, artık onları belirli bir şekilde gözümüzde canlandırırız. Böyle kalmaları gerektiğini de düşünürüz. Ancak esasen isimler ve tanımlar değişen bir şeyin üzerine yapıştırdığımız etiketler gibidir. Gerçekliğin izlediği yöne göre hareket edip tesirli olmak isteyen kimse, hayal gücünün, nüfuzunun gayreti ile bu hareketin tam merkezine konuşlanmak ve düşüncelerinde değişimi benimsemek zorunda olacaktır. İşte böylece geleceğin önüne geçer.

Psikolojik Sorun

Bir Kişi Olma Gayreti

Genel anlamıyla hareket ve çeşitlenme meselesini bir ke-

nara bırakalım. Metafizik anlamda kişilik ve birlik sorununu da bir kenara bırakalım ve meselenin psikolojik yüzüne gelelim. Bir anlamda, bu aynı zamanda psikolojiyi uğraştıran kişinin birliği sorunudur. Ama çok farklı bir anlamda. Söz konusu olan burada kendini bazı müstesna durumlarda üreten kişiliğin varsayılan kopuşlarının, kırıklarının ne anlama geldiğini bilmek. Ruhun iç yaşamına bakarken, iç yaşamın bölünmemiş akışını bilincin algıladığını söylüyorduk. Ancak tecrübe, sıklıkla bu akışın kesintiye uğradığını ve iç yaşamın sürekliliğinin birbirinden bağımsız parçalara bölündüğünü ispat ediyor gibi. Şu kişilik çözünmesi ve çift kişiliklik olgularına gönderme yapıyorum.

Ama öncelikle dikkatinizi az evvel konuştuğumuz iç yaşamın hareketinin özel karakterine çekmek isterim. Doğumdan ölüme ve ötesine bilinci canlandıran bu bölünmez hareketi gayretsizce gerçekleşen kolay bir hareket olarak görmeliyiz. Bir kenara not edelim ki bu insana mahsus bir hareket. Sadece insan bir kişidir. Yalnızca insan, bilinçli ve içsel yaşamında bölünmemiş bir süreklilik kurar. Benim değerli ve yıldızı parlayan dostum M. Edmond Perrier, bizlere hayvanların zekasından bahsediyordu ve onların zekasının pek çok insanın hayal ettiğinden çok daha ileri seviyede olduğuna dikkatimizi çekiyordu. Esasında hayvanlara haklarını teslim etmekten çok uzağız. Ancak eğer hayvanın özellikle zekasını değil de iç yaşamının tamamını göz önünde bulundurursak - hayvanın bilinçli yaşamının içine nüfuz edemeyiz, öyleyse ancak varsayımların tanıdığı imkan dahilinde konuşuyoruz- hayvanın ömrünün başından sonuna değin iç yaşamında süreklilik duygusu olması oldukça şüphe götürür. Hayvan, elbette kendisinin farkındadır. Belli bir hafızası vardır. Ama en zeki hayvanın dahi, bir köpeğin, bir maymunun, bir filin iç yaşamının hareketini ortaya sererek bunun bir noktadan diğerine durmaksızın giden okun hareketini serince ortaya çıkacak olana benzer olmadığını düşünüyorum. Hayvanın iç yaşamının başından sonuna değin duraklamalar araya karışacaktır. Üstün hayvan bir kişiliğe sahip olmayı diler. Bu kişiliği zapt etmek için var gücüyle uğraşır. Ancak iç yaşamı kesintisizce akışına bırakmak için el altında sürekli gergin bir yay

bulundurmak gerekir. Hayvanda bunu becerecek yeterli güç olmamalı ki yay hemen gevşeyiveriyor. Öbür yandan insan, yayı gergin tutmayı beceriyor ve bilinçli hayatının sürekli akışı da ufalanmadan devam ediyor. Bu gayret ister; insanı tüketen bir gayret. Bir kişi olmak yorucudur. Tıpkı dik durmanın ve iki ayak üstünde yürümenin epey yorucu olması gibi. Bu alışkanlığı edinebilmek muazzam bir gayret gerektirdi. Belki de bize görüldüğünden daha pahalıya patlamış bir gayret. İşte bir kişi olmanın bu yorgunluğunu doğrudan doğruya kişilik bölünmesi denen şeyde kavriyoruz, idrak ediyoruz.

Kişilik Çözünmesi

Ben kişilik çözünmelerine inanmıyorum. Bir kişiliğin cam gibi dağılıp bin parçaya ayrılabilceğine inanmıyorum. Ama olgular ortada. Onları yorumlamak lazım. Ama onları yorumlayabilmek için kişiliğin bu yorgunluğunu, bu gayretini, bir kişiliğin güçlüklerini hesaba katmak lazım. Kişilik bölünmesi, sözüm ona kişilik çözünmesi vakaları bu güçlüğü vurguluyor ve onu hissetmemize imkan tanıyor. Onu hissettiğimizde ise bu acayip olguyu daha iyi anlamamızı sağlıyor. Maalesef, kişilik bölünmesi vakalarının hepsini teker teker inceleyecek zamanım yok. Kendimi iki örnek ile sınırlandıracağım.

Önce basit bir örneği ele alacağız. Oldukça hafif bir kişilik çözünmesi vakası. Ardından karmaşık, ağır bir tanesine bakalacağız. Eğer her iki durumda da açıklama yeterli ise ve olguları iyi saptayabilmişse kuvvetle muhtemel orta halli durumlar için de bu açıklama aynı şekilde geçerli olacaktır. Size vakanın tanımını okuyacağım. Patolojik yıllıklardan öğrendiğimiz, benim nazarımda en basit ve en hafif vaka. Bu vaka insanın içine nüfuz eder şekilde büyük Amerikalı psikolog William James tarafından *Psikolojinin ilkeleri* eserinde incelendi. Bu inceleme birinci cildin 392. ve bunu müteakip sayfalarındadır. İlgili sayfaları tercüme ettim ve hızla size okuyacağım.

William James'in Vakası

“27 ocak 1883'te Protestan rahip Anselme Bourne, Providence (ABD) şehrinde bir bankadan 550 dolar çekti. Bununla bazı ihtiyaçlarını karşıladı ve tramvaya bindi. Bu anımsaya-

bildiği son ayrıntı. O gün eve dönmedi. İki ay boyunca da kimse onun başına ne geldiğini bilmiyordu. Ortadan kayboluşu gazetelerde ilan edildi. Ortada bir suç olduğu şüphesiyle polis de devreye girdi ve sonuç vermeyen birtakım soruşturma yaptı. Ancak iki ay sonra, Pennsylvania'nın Norristown şehrinde, kendini o vakte kadar Brown adıyla tanıtan, bir buçuk ay kadar önce de bir pastane ve şeker dükkanını kiralamış ve kendini sessiz sakin, ufak ticarethanesindeki işine adanmış, hayatı hiçbir fevkaladelik arz etmeyen bir adam dehşet içinde uyandı ve komşularını çağırıp onlara nerede olduğunu sordu. Adının Bourne olduğunu söylüyordu. Norristown şehrini hiç mi hiç tanımadığını, ticaretle hiç ilgilenmediğini ve hatırladığı en son şey olarak -uyanma anının ta kendisi gibi geliyordu bu ona- bankadan para çekmiş olduğunu söylüyordu. Bunun üstünden iki ay geçtiğine inanmak istemiyordu. Komşuları onun delirdiğine kanaat getirdiler. Aranılan doktor da böyle düşünüyordu. Ancak Providence'a telgraf çekildiğinde iddialarının doğru olduğu onaylandı, yeğeni onu almaya geldi. Sürdürdüğü ticaretin hesabını kapattı ve amcasını alıp gitti. Rahip Bourne'un önceden ticaret işiyle uğraşmadığını söylemeye gerek yok. Yine de tüccar Brown'ın komşuları onun hiç de göze batan biri olmadığını belirttiler. Düzenli, biraz suskun bir adam gibi görülüyordu. Çok kez dükkanının stoğunu yenilemek için Philadelphia'ya gitmişti. Yemeklerini kendi hazırlardı. Düzenli olarak kiliseye giderdi ve bir keresinde sadık katılımcıların olduğu bir toplantıda olumlu bir etki yaratan kısa bir söylevi olmuştu."

Vakanın İncelenmesi

William James'in bu vakayı incelediğini söylemiştim. Aslında Rahip Bourne, kendisini hipnozun etkisine bıraksın diye dört gözle bekliyordu. Bu biraz zaman aldı ama Bourne yeniden Brown oldu ve Bourne'u artık tanımiyordu. Rahip bir Bourne'dan söz edildiğini duymuş olduğundan bahsediyordu Brown, ancak onu hiç tanımiyordu ve onunla hiç karşılaşmamıştı. Eşinin önünde, bu kadını daha önce hiç görmediğini söyledi. Yeniden Brown olduğu sırada William James'in aklına ona neler olup bittiğini anlamak için firarını açıklamasını

sormak geldi. Ancak şunun dışında bir şey çıkmadı (benim için son derece önemli): "Orada olmaktan çok yorulmuştum, dinlenmeye ihtiyacım vardı" ("There was trouble over there and I wanted rest"). Şu cümleyi akılda tutalım: "Dinlenmeye ihtiyacım vardı." William James, ona kendi varlığının arasına karışan şu Brown'ın varlığını nasıl hayal ettiğini sormuştu. James onun bu varoluşun iki ucunu da nasıl kavradığını bilmek istiyordu ve yakalayabildiğinin tümü şu cümleden ibaret: "Tamamen kapana kısıldım, etrafım çitlerle sarılmış, ne bu yandan ne de öbür yandan çıkamıyorum" ("I am all hedged in and I cannot get out at either end").

Özetle, iki farklı kişilik var gibi görünüyor: Bourne'un normal kişiliği ve günün birinde açığa vuran, iki ay süren, kaybolan ve hipnoz esnasında yapay olarak yine beliren falanca bir Brown kişiliği. William James bir dizi hipnoz uygulaması ile iki kişiliği birbirine kaynaklamayı denedi. Bunun zaman alması gerektiğinden, amacına ulaşamadı. İşte vardığı sonuç: "Halen Mr. Bourne'un kafatasına kapatılmış iki kişilik var" ("Mr. Bourne's skull still covers two distinct personal selves").

Vakanın Açıklaması. - Anılar

Ama sahiden de William James'in (kendisi büyük bir psikolog ancak belki bu vaka özelinde dikkatini gereken yere odaklamadı) dediği gibi iki ayrı kişilik mi var? İki kişilik demek anıları birbirinden tamamen farklı ve kesinlikle bağımsız iki varlıktan bahsetmek demek. Bu kişilerden ikincisinin, Brown'ın, ötekinin sahip olduğu anıları kaybettiği kesin mi?

Meseleyi yakından irdeleyelim. Brown kişiliği eşyalarla çevrili bir ortamda yönünü buluyordu, bir masayı bir evden ayırt ediyordu. O halde Bourne kişiliğinin sahip olduğu maddi şeylerin tüm anılarını korumuş. Bourne ile aynı dili konuşuyordu: İngilizce. O halde dile ilişkin tüm anılar da onda kalmış. Böyle anılar sayısız. Onda ne eksik madem? Kişisel anıları eksik. Zamanla toplanmış, kişinin hikayesini teşkil eden anılar eksik.

Yorgunluk ve Dermanı

Bu anılar ki aydınlık bir bilinç demeti gibi muhafaza edil-

meleri güç. Fizyolojik yapımızın kendi tuttuğu hesaplar bu anılar. Gergin tutmamız gereken bir yay gibi. Kişiliğimiz kuşkusuz bu gayrete güç yetiremeyebilir. Söz konusu anılar böyle yitiriliyor. Ne olmuştu? Diyordum ki şu cümle bize güçlüğün kilidini açan anahtarı ve sorunun çözümünü veriyor: “Orada olmaktan yorulduğum, dinlenmeye ihtiyacım vardı.” Aslında büyük bir etkinlikte bulunduğumuz vakit, bir yığın meşguliyetin ve farklı insanların dikkatimizi ele geçirdiği, bir oradan bir buradan çekiştirdikleri esnada doğal olarak derin bir tükenmişlik hissederiz. Yoğun bir enerji sarfiyatı yaparız. Kişiliğimiz o zaman ahlaki bir bocalama yaşar. Kim o anlarda şöyle düşünmez: “Ah bir kaçabilseydim! Kimsenin beni tanımadığı benim de kimseyi tanımadığım bir köşede saklanabilseydim! Kendimi bile tanımadığım bir köşede! Derken ebedi bir gençlik pınarındaymışım gibi, yenilenmiş bir hale dalıverebilseydim!”

İşte bir kuyruklu yıldız gibi aklımızdan geçen düşünce. Elbette bir fantezi. Ona takılıp kalmayacağız; zaten ne kadar istesek de yapamazdık. Kendimizi kurtarabiliriz, firar edebiliriz, ötekileri unutabiliriz, ama kimse kendi iradesiyle kendini unutamaz. Pekala, diyelim bu büyük enerji sarfiyatından sonra kişi kendini ağır bir akıl hastalığının, ruhun tamamen dağılmasının tehdidi altında hissediyor. Doğa eskilerin *vis medicatrix* dedikleri kabiliyete, hastalığa karşı durma ve kendini savunma kabiliyetine sahip. Doğa bizim yapamayacağımız şeyi gerçekleştirebilir ve kendi irademizle kendimize sunamayacağımız istirahat, kendimizi unutmayı içeren istirahat bize verebilir. Doğa bize bir iki aylık bir tatil verecek ve bize şöyle diyecek: Bu istirahatı zorla kabullen, unut kendini. Bunun gibi bir durumda doğa kişiye zorla bir istirahat dayatır. İstirahati boyunca kişi rüya görür ve yalın bir varoluşu yaşar. Normal kişiliği oluşturan tüm anıların noksan olduğu bir hayat. Normal kişinin aciz kuvvetine binen aşırı ağır anıların noksan olduğu bir hayat. Öyleyse bir kişilik çözünmesi ya da bölünmesi söz konusu değildir. Tek bir kişilik vardır: normal kişilik.

Ancak ardından, aşırı bir yorgunluğun etkisiyle bu kişi kendini unutarak bir uyurgezerinki misali rüya görür. Din-

lenmek ve normal haline geri döneceği güne değin güç toplamak adına kendini yalınlaştırır. William James'in incelediği vakada, kişiliğe dair ne bir kırık ne de ondan kesilip çıkartılmış bir şey var.

Dr. Azam Vakası

Sıradaki vakadaki olguya da inanmıyorum. Zaman kısıtlı olduğundan ayrıntısına giremeyeceğim uç bir vaka. Bordeauxlu Dr. Azam tarafından gözlemlenmiş meşhur Felida vakası. Elimizdeki en irdelenmiş ve en bütünlüklü vaka. Çünkü Dr. Azam'ın gözlemleri 1858'de başladı ve 1882'de Dr. Azam *Bilinç ve Kişilik Bölünmesi* adlı eserini yayınladığında hâlâ devam ediyordu. Gözlemler böylece epey sürdü ve birinci sınıf bir psikolog tarafından yapıldı. İşte vaka:

Söz konusu kişinin adı Felida. On dört yaşında aşağıda anlatılan talihsizliklerin mağduru oluyor. Uyur, uyku anları önceleri on dakika kadar sürer. Ancak olgu baş göstermeye başladıkça uyku anları birkaç saniyeye değin düşer ve nihayetinde bir iki kısa andan daha çok sürmez. Bu oldukça kısa uyku sürecinden sonra ne oluyor? Felida, Dr. Azam'ın ikinci durum diye adlandırdığı, normal olan birinci duruma karşıtlık içeren bir durumda uyanıyor. Ama burada sıra dışı olan şu; bu ikinci durumda Felida dolaşıyor, geri dönüyor, sıradan etkinlikleriyle meşgul oluyor, buna karşın birinci durumda, ikinci durumda olup bitenleri tamamen inkar ediyor. Uyanıp da normal denen ilk durumuna dönmeyegörsün, ikinci durumda başına gelen hiçbir şeyi anımsamıyor. Böylece tüm ilk durumlar, ikinci durumlarda olanların tamamıyla inkarı şeklinde sürüyor. Ancak şuna dikkat edelim, ikinci durumdaki Felida yalnız önceki ikinci durumlarda yaşananları hatırlamakla kalmıyor, ilk durumlarda yaşananları da hatırlıyor, ama bunun tersi mümkün olmuyor. Başlangıçta, bir araya getirilmiş ikinci durumlar beraberce Felida'nın hayatının yalnız onda biri kadarken, yaşı ilerledikçe giderek önem kazanıyorlar ve Felida hayatının üçte birini, yarısını, derken dörtte üçünü bu durumlardan tedarik eder hale geliyor. Dr. Azam kitabını yayınladığında ikinci durum Felida'nın kişiliğini tamamen kaplamış ve birinci durumu yok etmişti.

İşte söylediğimiz gibi iki farklı kişilik. Bu vakayı tüm ayrıntılarıyla yeniden incelemek ilginç hatta keyifli olurdu. Birinci durum ikinci durumun yaptıklarını inkar ediyor. Her iki durumda da Felida'nın aklı yerinde, en ufak bir zihinsel gerilik şüphesi yok. Ancak karakteri iki durumda da aynı değil. Normal denen ilk durumda, daha ziyade üzüntülü ve nane-molla bir karakteri var. İkinci durumda ise karakteri sakin ve açık yürekli, sağlığı da iyi. Ancak acayip ve merak uyandırıcı olan şu ki ikinci durumdan ayılmaya yüz tuttuğunda birinci durumda tam nerede kalmışsa oradan devam ediyor. Aradan geçen zaman sayılmıyor. Eğer ikinci durumda birini tanımışsa, bu kişiyi birinci durumda tanımayacak. Felida'nın çocukları var, ama çocukların hepsi ikinci durumdayken var. Öyle ki, birinci durumdayken bu çocukların nereden çıktığını bilmiyor. Bununla beraber tahmin ediyor ve zaten her iki durumu da bildiğinden, hünerli sorular yordamıyla birinci durumdayken ikinci durumda başına neler gelebileceğini fark etmeye erişebiliyor. Adeta üçüncü bir kişi hakkında istihbarat toplamayı arzu eden biri gibi yakınlarını kendi yaptıkları ve hareketleri konusunda sorguya çekiyor ve böylece, azar azar, yaşanmış geçmiş olayları kafasında şekillendirmeyi beceriyor.

Olgunun Açıklanması

Burada, sözüm ona kişilik kopuşuna ya da parçalanmasına ilişkin tipik bir durumla karşı karşıyayız. Pekala, benim kanaatim bu durumda da aynı şekilde: Durumu yakından inceleysek kişiliğin kesinlikle bölünmez olduğunu görürdük. İşte, bu durumda olup bitenler böyle. Normal durumun ilk durum olduğunu ve anormal olanın ikincisi olduğunu ileri sürüyoruz. Ancak şunu da unutmayın ki Felida ilk durumdayken ikinci durumda başına gelen her şeyi unutuyor, halbuki bu ikinci durumda, ilk durumun yanı sıra, evvelce başına gelmiş ne var ne yoksa hepsini hatırlamakta. O zaman ben, kendi adıma diyorum ki neden ikinci duruma normal demiyoruz? Neden, ancak güçlkle normal diye adlandırılmış ilk durumu, anormal bir durum, normal kişiliğin istirahate zorlanması suretiyle edinilmiş anormal bir durum olarak görmüyoruz?

Kişi, varlığını sürdürecektir ve anılarını muhafaza edecek

kuvveti kalmadığında, zaman zaman bu safrayı dışarı atmaya ihtiyaç duyar.

Ayrıntısına girmeyeceğim, ancak burada şunlar olmuş olmalı. Kişiliğin serpildiği ve karmaşıklaştığı on dört yaşında, Felida bu zihinsel yorgunluğu kaldıramadı. Bu yorgunluk insanların çoğunluğunun gözüne ilişmez ve sıradan sayılır; ancak bu ağır ve gerçek bir yorgunluktur. O halde, bir müddet sonra, bu daha uçsuz bucaksız, daha gelişmiş yeni hayatı birkaç hafta, belki birkaç ay yaşamış olduktan sonra aniden eski varoluşuna dönmesi gerekti. Yani ergenlikten önceki hayatına. Bu varoluşa geri döndüğünde de, Felida'yı müşahede altında tutan hekim normal diye bu varoluşu niteledi. Ama bu normal değildi. Yeni hayatının fakirleştirilmesi yoluyla elde edilmiş anormal bir durumdu bu. O halde yorgunluk her aşırıya kaçtığında, kişilik uyurgezerlerinki misali, kişinin kendinden bir kısmı unuttuğu bir rüyaya dalacak. Bu rüyaya ilk durum veya normal denir. Ama aslında anormaldir ve kişi yeteri kadar dinlenip normal haline dönecek gücü buluncaya değin sürer. Zaten kişinin yaşı ilerledikçe sağlığı da giderek iyileşir. Anormal denen ama aslında normal olan durum, giderek alan kazanır ve kişiye tamamen hakim olur. Felida sağlığına kavuştu diyeceğiz, benzeri durumlardan bizim de başımıza gelebileceği gibi, yani rahatsızlığın daima nüksetme tehlikesiyle beraber.

Kişilikte bir kopuş olmadığını varsayarak bu vakaya yönelik açıklamam işte böyle. Ancak bu vakalar bize gösteriyor ki bir kişi olmak için güç sarf etmek lazım ve sözüm ona kişilikten bir parçanın kesilip çıkarılması yalnızca doğanın bir hilesi. Bunun amacı da geliştiği takdirde daha vahim kargaşaların fitilini ateşleyebilecek bu gayretten bireyin huzur bulması. Hastalığın belirtileri diye adlandırdıklarımız sıklıkla iyileşmenin belirtileridir ya da en azından bir iyileşme gayretinin belirtileridir. Akıl hastalıklarındaki durum budur ve muhtemelen nice bedensel hastalık için de böyledir.

Yaratım ve Yaşam

Hanımefendiler ve beyefendiler, dikkatinizi bu kişilik meselesine ve esas olarak da onun hareketi meselesine çektim.

Şimdi, bu hareketin güzergahı hakkında söyleyebileceğimiz ne de çok desek yeridir! Çünkü kişilik, öylesine kımıldanmış olmak için değil, yapmak, yaratmak için kımıldar. Bilinçli yaşam sürekli bir yaratımdır, eylemleri yaratır ve eylemler sayesinde dünyaya yenilik getirir. Daha geniş ve daha güzel olması gereken bir yapıda durmaksızın kendini tesis eden iç dünyamıza da yenilik getirir. Elbette bilinçli yaşam, kişisel hayat, düzenlenmiş dünyanın tamamında en yüksek noktaya konuşlanmıştır. Bu anlamıyla genel olarak ele aldığım yaşamın ayrıntılarına giremeyeceğim. Ancak yaşama baktığımda onda muazzam bir gayret görüyorum: bir avuç protoplazmadan ibaret olduğu andan insan canlısını oluşturduğu ana değin yaşamın bu evriminde, düşüncesi henüz en başından beri var olan bir şeyi elde etmek adına sergilediği olağanüstü gayreti görüyorum: insanın kişiliğini, yaratıcı kişiliğini kurmak.

Her dünyayı -yalnız gezegenimizi değil uzayda salınan diğerlerini de- gözümde bir malzeme yığını olarak canlandırıyorum, bu yığından bir akım fırlıyor, bu akım bir çeşit tüneli kat ediyor, ardından güpegündüz yeniden beliriyor ve bu yeniden belirmenin yeri ve zamanında insan kişiliği bu maddi dünyaya yenilik ve yaratım sokma vazifesiyle beliriyor. Bu kişilik olmaksızın zaten maddi dünya ancak bir mekanizmadan ve basit bir zorunluluktan ibaret olurdu. Öyleyse, aslında dünyanın yaratıcısı olan büyük bir sanatkar ile bu sanatkarın arzuladığı ve uç noktada onun eserini daha da genişleten küçük sanatkarlar aynı nispette yaratıcıdırlar. Canlı malzeme etrafında giderek narinleşen ve uysallaşan uzun bir süreç vasıtasıyla ilahi yaratımın eserini devam ettirirler.

Kişinin İtibarı

İşte kişiler böyledir. İnsanlık kişilerin ne olduğunu ve kişiliğin kutsal yönünü yavaş yavaş daha iyi anladıkça, yaratıcı kuvvetler ve Yaratıcının kendi arasındaki ilişkiyi daha iyi yerine oturttukça, kendisinin tümüyle bilincinde olur ve insan kişiliğinin dokunulmazlığını ilan eder. Her bilinçli varlık, her ahlaki kişilik, tarafımızdan onu kutsal kılan bir hale ile çevrelenmiştir. Her kişi maddi olmayan bir sur ile korunur. Bu surun adı hukuktur ve şansımıza bugün kişinin haklarının dokunulmazlığını gözetiyoruz.

Ulusal Kişilikler

İki Karşıt Teori

Vardığım sonuca göre, halen son bir soru sorabiliriz: Acaba yalnızca insanlar, bireyler mi kişidir? Bunların bir araya gelmesiyle oluşmuş toplumlar da belirli bir olgunluk noktasına eriştiklerinde gerçek kişilik seviyesine ulaşmış sayılırlar mı ya da sayılabilirler mi? Kendi adıma ulaşabildiklerini söylemekten tereddüt etmiyorum. Bir toplum büyüyüp olgunlaştığında, kendinin tamamen bilincinde olduğunda bir kişi olur. Bir toplum, geçmişini oluşturan geleneklere, yasalara ve kurumlara sahip olduğunda ve bunlar her bireyde hafızanın üstlendiği rolü oynadığında o toplum kişi olur. Kendine mahsus biçimi, belli bir şahsiyeti olan ve bu biçim ile şahsiyeti gerçekleştirdiği eylemlere uygulayan bir toplum kişidir. Değişen, bozulan, yeniden kurulan, gelişen, kendinde bir çeşit yeni şahsiyet yaratan bir toplum kişidir. Kendinde bir anlamda bu ayrıcalıklı şahsiyeti geliştiren ve bu anlamda dünyada özel bir rol oynayan ve kendi için kusursuzca tanımlanmış bir misyonu yerine getiren bir toplum kişidir.

Ulusun büyük ya da küçük olması çok önemli değil. Bir birey boyu kısa diye bir kişi olmayı bırakacak değil ya? Bir ulus küçük olabilir ve kimi durumlarda bu onun ruhunun büyük olmasına mani olmaz. Aynı şekilde ufak bir bedende de toplumsal açıdan kısıtlanmış bir bedende de büyük bir ruh yerleşmiş olabilir. Toplum bir kişiliktir ve her kişilik gibi dokunulmaz haklara sahiptir. Az evvel sunduğumuz düşünceyi, ve gelenekleri olan bir toplumun kendi bilincinde olduğunu göz önünde bulundurduğumuz takdirde vardığımız sonuç yukarıdaki gibi.

Bu sava, bu doktrine karşı yükselen başka bir sav var, şöyle diyor: Hayır, toplumlar kişi değildir; kişiler bireylerdir, toplumlar değil; toplumları, dokunulmazlık hakları olan kişilerle bir tutamayız. Adalet yalnız bireyler ve devlet arasındaki ilişkiler için geçerlidir, devletler arası ilişkiler için değil. Bir devletin diğer bir devlete karşı bir yükümlülüğü yoktur. Yükümlülüğü yalnız kendine karşıdır ve tüm yükümlülükleri şu bir tanesinde özetlenir: güçlü olmak ve daha güçlü olmak. Buradan çıkardığımız şey, gücün -devletler arasında elbette-

tek ölçek olduğu, hukukun yerini aldığı ve onun dengi olduğudur. Hem de bir devlet güçlendikçe varlığını sürdürmek ve anlamlandırmak için daha çok sebep bulacaktır. Neticede, eğer küçük bir ulus kendini savunmak için yeterli güç bulamıyorsa aynı şekilde yaşam hakkı da olmamalı: Büyük devletler ona göz yummazsa varlığını sürdüremeyecektir.

Aynı şekilde ikinci netice, devletlerin birbirlerine ne verdikleri sözlerle ne de uzlaşi ile bağlı olmadıklarıdır. Kişiler ise verdikleri sözler ve uzlaşılar ile bağlıdır. Uzlaşılar ancak devletlerin o anda mevcut olan güçleri arasındaki denge durumunu ifade etmeleri bakımından vardır. Denge değiştiğinde, yalnızca bu dengenin tutanağından ibaret olan uzlaşi, fiiliyatta muhtemelen kırılmıştır. Kırılmadıysa da onu kırmaktan çıkarı olan tarafça kırılacaktır.

Her iki savı da alıntılardım, anlattım, onları beğeniyor ya da yargılıyor değilim, bir tek karşı karşıya olduklarını gösteriyorum. Hem her ikisinin de filozoflar ve devlet adamlarınca ortaya atıldığını gösteriyorum. Bunlardan ikincisi, esasen son zamanların Alman teorisyenleri tarafından geliştirildi ve büyük filozof Hegel'in kimi düşüncelerinin bir uzantısıdır. Bu sav, Hegel'den beri ve belki kendinin tamamen öngörmediği bazı şartlarda uygulamaya konuldu.

Her iki savı da tanımladıktan sonra pek tabii filozof olarak ve politikaya bulaşmadan bunlardan her ikisinin de hangi ideali içerdiklerini, insanlığın geleceğine dair ne umduklarını kesin olarak söyleyebilirim.

İki Karşıt Düşünce

İlk savı göz önünde bulunduralım. Bu sava göre uluslar kişilerdir. O halde, ne olursa olsun yarın gerçekleştirmekle yükümlü olduğumuz ancak gerçekleşmesi belki yıllar hatta yüzyıllar alabilecek olan ideal insanlık, bir uluslar bütünü olacaktır. Uluslar ister büyük ister küçük, ister güçlü ister zayıf olsunlar, dünyada gerçekleştirmek üzere birer misyonları ve kaderleri olan bir uluslar bütünü. Bu misyonlarını gerçekleştirmeye uğraşacaklar ve böylelikle mümkün olduğu kadar çok ulusal şahsiyeti dünyaya çıkarmış olacaklar. Dünyada mümkün olabilecek en büyük ahlaki zenginlikler ve güzellik-

ler toplamını geliştirecekler. Aralarındaki mutabakat sayesinde uluslar, organik bir şekilde, canlı varlıklar misali, işbirliği içerisinde çalışacaklar. Tıpkı bir canlıda, onun bütünlüğüne en büyük güzelliği ve en büyük zenginliği katan farklı kısımların birbirlerini anlaması, özgürce ve kendiliğinden serpilmeleri, bütündeki uyum uğruna birbirleriyle yarışa tutuşmaları gibi.

İkinci savda ise -basit bir analiz yapıyorum- bambaşka bir ideal ima ediliyor. O da hakkını teslim etmek lazım ki birleşmiş bir insanlık ideali. Ancak hemen değil, bu ideal kendini bir an evvel gerçekleştirmek için acele etse bile çok daha sonraları gerçekleşebilirdi. Başka araçlar yordamıyla, birleşmiş bir insanlık ideali bu. Eğer gücün bir ulus için meşruiyetinin tek nişanesi olduğu doğruysa ve bir ulusun diğer büyük uluslarla ve dünyanın kalanıyla yüzleşebileceği kadar askeri ve endüstriyel gücü varsa nihayetinde bu ulus dünyanın kalanına kendi egemenliğini ve düzenini dayatabilir -hatta dayatmalıdır demiş olmalıydım. Bunu izleyen birleşme, ilkinden çok daha farklı olurdu. Ulusların mutabakatıyla işleme konulmamış bir birleşme. Her ulus kendi kişiliğini ve bireyselliğini geliştirir gibi görünmesine rağmen aslında işleme koyulacak olan bir çeşit ortak eylem, bütün insanlığa mekanik bir birliktelik dayatırdı. Bu da bir birlik olurdu ama soyut, fakir, boş, makinaya has bir birlik olurdu; yaşamın uyumlu ve bereketli birliği olmazdı.

İşte karşı karşıya duran iki sav: Onları yargılamadığımı ve felsefe ile meşgul olduğumu tekrar söyleyeyim.

Şimdi felsefenin ardından biraz da psikolojiye bakınız.

Gönüllü Feda

Son konuşmamızı kapatırken sizlere Fransa'nın ahlaki vaziyetinden bahsediyordum. Diyordum ki, Fransa daha en başından, ne olursa olsun, tüm fedakarlıklara evet dedi: Her insanın tekil fedakarlığı, ellerinde avuçlarında ne varsa hepsini feda etmeleri söz konusu. Yaşamlarını feda etmeleri ve en hazini de evlatlarının yaşamlarını feda etmeleri. Fransa tüm fedakarlıklara evet dedi. Peki, şimdi sorabiliriz: Niçin? Hangi derin, içten sebep uğruna, tam şu anda, sakince, sessizce tüm

fedakarlıkları yapmaya hazır olmayan tek bir Fransız bile yok? Sebebi şu ki, her Fransız -burada yargılamaksızın bir ruh halini analiz etmekteyim- hisseder ve inanır; yalnız Fransa'nın akıbetinin söz konusu olmadığına yürekten inanır. Heyhat! Yalnız memleketlerini savunsalar, bu bile fazlasıyla yeterli olurdu; yurtları uğruna altından kalkamayacakları fedakarlık yoktur. Ancak bu durumda belki bu fedakarlık az sonra sunmaya çalışacağım psikolojik açıdan olağanüstü biçime, daha keskin bir düşünceye, şu çehreye bürünmeyecekti, tüm bunlar yeterli olmayacaktı. Burada olan şu, en çok da Fransızlar söz konusu olanın bir tek Fransa'nın akıbeti olmadığına, söz konusu olanın -yargılamadan gösteriyorum- bütün insanlığın akıbeti olduğuna inanırlar. Bir dönüm noktasına, yol ayrımına geldik. Önümüzde iki yol var, her biri insanlığı birleştiren iki ayrı sisteme gidiyor. Birinin ucunda servet, bolluk, ahlaki ve yaşama dair dolup taşan zenginlikler var; öbürünün ucunda ise fukaralık, çoraklık, neredeyse ölüm var derdim.

Eğer her Fransız tereddüt etmeden, ne olursa olsun, ilk ideali yeğlemişse, bu, ikinci ideal gerçekleştiği takdirde hayatın artık yaşanmaya değer olmayacağını kendilerine söyledikleri içindir. Fencisinden, filozofundan tutun da en basit işçisine, köylüsüne kadar tüm Fransızların duygusu böyle. Bir köylünün evine gidip ona sorabilirsiniz: Sohbeti olması gerektiği gibi yürütürseniz -çünkü düşünceler bilinç için kimi zaman bulanık ve dağınık kaçabilirler- iyice göreceksiniz ki sözünü ettiğim sahiden de olağanüstü ruh halinin kaynağı burada bulunur.

Fransız Ruh hali

Konuşmamı sonlandırırken, bu ruh halini en keskin şekilde tarif etmeye girişeceğim. Ama becerebilir miyim bilmiyorum. Çünkü psikolojinin külliyatında buradakiyle mukayese edebilecek haller bulmadım. Ama eğer uzak bir mukayese yeterli olabilseydi, derdim ki buradakine en yakın ruh hali daha dün sizlere bahsettiğim büyük gizemcilerin ruh hali olurdu. Gizemcilik, ille de şiddetli bir hal değildir. İlla ki aydınlanma ve vecd değildir. Büyük gizemciler bu halleri kat ederler an-

cak onlarda takılıp kalmazlar. Bu hallerin ötesinde, Tanrı görüsünün de ötesinde, benim Tanrı ile irtibat dediğim şeyi bulurlar. Böyle bir hal ki, onlar en mütevazı işlerine güçlerine gidip gelirken, bir kez onlara uğramaya görsün, kendilerini her şeye rağmen, biçim, yüz değiştirmiş şekilde hissediverirler. Bu, onlardaki Tanrıdır. Söz konusu olan, onların Tanrının enstrümanı gibi olmalarıdır.

Ben Fransa'nın ve bu gizemci durumun ruh halini tanımlamaktan çok uzağım. Ama tanınıp bilinmiş tüm haller içerisinde Fransa'nın ruh halini kestirmeye en yakın olanının bu gizemci hal olduğunu söyleyeceğim.

Hiçbir şey günümüz Fransa'sından daha sakin değil, daha dingin değil, herkes işinde gücünde. Böylece yapılıyor en büyük fedakarlıklar, biz farkında bile olmadan. Sanki Fransa'yı ayağa kaldıran içindeki bir ateş. Muazzam ve harikulade bir şey getiren bir ateş. Fransa'yı ve onunla beraber (ben böyle inanıyorum) düşmanı olmayan diğer halkları da peşine takan bir ateş. Fransa, kendini bu halklarla kardeşçe birleşmiş hisseder ve bilir ki kendini kurtararak kardeşlerini kurtaracaktır, buna inanır, bunu hisseder.

İşte Fransa'nın zihniyeti, bunu yargılamıyorum, analiz ediyorum, basit bir psikolojik analiz yapıyorum.

Bu basit analiz ile de, Hanımefendi ve Beyefendiler, konferansa ayırma nezaketini gösterdiğiniz dikkatiniz için sizlere müteşekkir olduğumu söyleyerek noktalıyorum. Kendi adıma ve meslektaşlarım adına, bu duygudaşlık ortamından ötürü, sizlere en içten ve dipdiri minnet duygularımı sunarım. Kendimizi birdenbire ve sınırsızca bu duygudaşlık ortamına dalıvermiş bulduk: Buranın sağlam ve hatta size diyebilirim ki unutulmaz bir hatırasını beraberimizde götüreceğiz.