

f ls f logos

Yıl 27 Sayı 80
fesatoder yayınları
İstanbul

ISSN: 1309-9175

e-mail: felsefelogos@gmail.com

www.felsefelogos.com & www.fesatoder.com

Sertifika No: 64564

Genel Yayın Yönetmeni: Prof. Dr. Sinan Özbek

Fesatoder Adına İmtiyaz Sahibi: Doç. Dr. Sema Ülper Oktar

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Doç. Dr. Fehmi Ünsalan

Yabancı Dil Editörü: Prof. Dr. Metin Toprak

Yayın Kurulu

Doç. Dr. Muharrem Açıkgöz (Gaziantep Üniversitesi), Adnan Akan (Kocaeli Üniversitesi),
Dr. Seval Bulutoğlu, Doç. Dr. Tufan Çötök (Sakarya Üniversitesi), Dr. Engin Delice, Dr.
Taşkın Erol (Sakarya Üniversitesi), Thomas Geisen, Doç. Dr. Ferda Keskin (Bilgi Üniversi-
tesi), Prof. Dr. Sinan Özbek (Kocaeli Üniversitesi), Dr. Kaan Özkan, Prof. Dr. Peter Thomas
(Brunel University), Doç. Dr. Sema Ülper Oktar (Kocaeli Üniversitesi), Doç. Dr. Fehmi
Ünsalan (Kocaeli Üniversitesi)

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Nevzat Can (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Betül Çotuksöken (Maltepe Üversi-
tesi), Prof. Dr. Alex Demirovic (Johann Wolfgang Goethe Universität), Prof. Dr. Frigga Haug
(Freie Universität), Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug (Freie Universität), Prof. Dr. Onur Bilge
Kula (Hacettepe Üniversitesi), Prof. Dr. Beno Kuryel (Ege Üniversitesi), Prof. Dr. Michael
Löwy (Centre National de la Recherche Scientifique), Prof. Dr. Metin Toprak (Kocaeli
Üniversitesi)

Sayı Editörü: Doç. Dr. Fehmi Ünsalan (Kocaeli Üniversitesi)

Kapak Resmi: Diego Velazquez: Las Meninas, 1656

Baskı Öncesi Hazırlık: Ertan Aslan

Akademi Matbaa
Davutpaşa Cad. Güven İş Merkezi
D Blok 114
Topkapı/İstanbul
Sertifika No: 47610

felsefelogos hakemli bir dergidir.
EBSCOhost ve *The Philosopher's Index* tarafından listelenmektedir.
felsefelogos'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.
Gönderilen yazıların yayımlanma kararı hakem raporlarına bağlıdır.
Gönderilen yazılar iade edilmez. felsefelogos ile yazarlar arasındaki iletişim
internet üzerinden e-mail yoluyla gerçekleşir.

f l s f logos

Year 27 Issue 80
fesatoder yayınları
İstanbul

ISSN: 1309-9175

e-mail: felsefelogos@gmail.com

www.felsefelogos.com & www.fesatoder.com

Certificate No: 64564

Chief Editor: Prof. Dr. Sinan Özbek

Concession Holder: Assoc. Prof. Dr. Sema Ülper Oktar

Managing Editor: Assoc. Prof. Dr. Fehmi Ünsalan

Foreign Language Editor: Prof. Dr. Metin Toprak

Editorial Board

Assoc. Prof. Dr. Muharrem Açıkgöz (Gaziantep University), Res. Ast. Adnan Akan (Kocaeli University), Dr. Seval Bulutoğlu, Assoc. Prof. Dr. Tufan Çötök (Sakarya University), Dr. Engin Delice, Dr. Taşkın Erol (Sakarya University), Prof. Dr. Thomas Geisen (Fachhochschule Nordwestschweiz), Assoc. Prof. Dr. Ferda Keskin (Bilgi University), Prof. Dr. Sinan Özbek (Kocaeli University), Dr. Kaan Özkan, Prof. Dr. Peter Thomas (Brunel University), Assoc. Prof. Dr. Sema Ülper Oktar (Kocaeli University), Assoc. Prof. Dr. Fehmi Ünsalan (Kocaeli University)

Advisory Board

Prof. Dr. Nevzat Can (Atatürk University), Prof. Dr. Betül Çotuksöken (Maltepe University), Prof. Dr. Alex Demirovic (Johann Wolfgang Goethe Universität), Prof. Dr. Frigga Haug (Freie Universität), Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug (Freie Universität), Prof. Dr. Onur Bilge Kula (Hacettepe University), Prof. Dr. Beno Kuryel (Ege University), Prof. Dr. Michael Löwy (Centre National de la Recherche Scientifique), Prof. Dr. Metin Toprak (Kocaeli University)

Editor: Assoc. Prof. Dr. Fehmi Ünsalan (Kocaeli University)

Cover Image: Diego Velazquez: Las Meninas, 1656

Layout: Ertan Aslan

Akademi Matbaa

Davutpaşa Cad. Güven İş Merkezi

D Blok 114

Topkapı/İstanbul

Certificate No: 47610

felsefelogos

is a refereed journal listed by EBSCOhost & The Philosopher's Index. Any legal, economic and ethical responsibility that may arise from the articles sent to felsefelogos belongs to the author(s).

Even if the article in question has been published, the journal does not accept any liability.

Papers accepted for publishing by double-blind peer-review process.

Articles submitted for evaluation do not handed back to authors.

The interaction between felsefelogos and the authors takes place via mail.

İçindekiler

Sunu

- Denis Kambouchner** • Descartes ve kesinliğin sınırları **11**
Fehmi Ünsalan • Descartes ben ile ne kastediyor?™ **23**
Stefano Di Bella • Descartes ve spinoza'dan ayrı ve spinoza'ya benzeşik olarak leibniz'de hata, irade, yargı ve gerçeklik kavramı **41**
Taşkın Erol & Elif Ergün • Özneler arasılığı iki rasyonel bakış: descartes/leibniz™ **55**
Lawrence Nolan & John Whipple • Descartes ve malebranche'da öz-bilgi **69**
Mehmet Aksoy • Özne ile hakikat ilişkisinde rüya ve delilik™ **99**
Mert Can Yirmibeş • Düşünen ben'den saf düşünmeye: kartezyen ben kritiği olarak hegel'in önvarsayımsız felsefe düşüncesi™ **115**
Steven D. Brown • Deleuze, spinoza ve psikoloji: bir "deneyim ekolojisine" yönelik notlar **139**
Mustafa Efe Ateş • Modern rasyonalizm ve zihin-beden problemi™ **153**
Martin Lin • Leibniz, mutlak uzay ve zamanın modal konumu üzerine **173**
Stephen H. Daniel • Berkeley ve spinoza **193**
Yelda Akıllıgöz • Fotoğraf sanatında gerçekliğin descartes rasyonalizmi üzerinden yorumlanması™ **203**
Beste Nâsır • Kant'ta ve scheler'de "kişi" kavramı™ **227**
Hilal Yıldız • Tanrı yolculuğunda üç uğrak: descartes-kant-feuerbach™ **247**

Tarihsel Eleştirel Marksizm Sözlüğü • Biyolojizm

kitap • eleştiri **265**

Contents

Foreword

- Denis Kambouchner* • Descartes and the limits of certainty **11**
Fehmi Ünsalan • What descartes means by I?^{ra} **23**
Stefano Di Bella • Leibniz on error: between descartes and spinoza. will judgement and the concept of reality **41**
Taşkın Erol & Elif Ergün • Two rational perspectives on intersubjectivity: descartes and leibniz^{ra} **55**
Lawrence Nolan & John Whipple • Self-knowledge in descartes and malebranche **69**
Mehmet Aksoy • Dream and madness in relation to subject and truth^{ra} **99**
Mert Can Yirmibeş • From thinking "I" to pure thinking: hegel's idea of presuppositionless philosophy as a critique of the cartesian I^{ra} **115**
Steven D. Brown • Deleuze, spinoza and psychology: notes towards an "experience ecology" **139**
Mustafa Efe Ateş • Modern rationalism and the mind-body problem^{ra} **153**
Martin Lin • Leibniz on the modal status of absolute space and time **173**
Stephen H. Daniel • Berkeley and spinoza **193**
Yelda Akıllıgöz • Interpretation of reality in the art of photography through descartes' rationalism^{ra} **203**
Beste Nâsır • The concept of person in kant and scheler^{ra} **227**
Hilal Yıldız • Three stops on the god journey: descartes-kant-feuerbach^{ra} **247**

Historical Critical Marxism Lexicon • Biologism

book • review **265**

Modern rasyonalizm ve zihin–beden problemi

Mustafa Efe Ateş¹

Modern Rasyonalizm ve Zihin-Beden Problemi

Öz: Zihin–beden problemi felsefenin en köklü ve temel problemlerinden biridir. Köklü geçmişine rağmen probleme getirilen yanıtlar hususunda felsefe literatüründe bütünüyle bir uzlaşımın olmadığını söylemek ise pekâlâ mümkündür. Zihin–beden problemi en basit haliyle şöyle ifade edilebilir: Birbirinden her özelliği ile ayrılan zihin ve beden birbirlerini etkiler mi ve eğer etkiler ise bu etkileşim nasıl olmaktadır? Neredeyse her felsefi mesele gibi, zihin–beden probleminin geçmişi de Antik Grek felsefesine kadar götürülebilir. Ancak söz konusu problem ile ilgili yapılmış detaylı çalışmalar ilk olarak rasyonalist filozoflar tarafından yapılmıştır ve daha sonra empirist felsefeye doğru genişlemiştir. Bu yazıda ilk kesim filozofların, yani rasyonalistlerin, problemi ortaya koyuş biçimleri ve söz konusu probleme getirmiş oldukları yaklaşımlar incelenecektir. Bunu yaparken dört temel rasyonalist filozofun argümanları analiz edilecektir. Daha detaylı bir ifadeyle, bu yazının konusu Descartes'ın, Malebranche'ın, Spinoza'nın ve Leibniz'in zihin–beden problemine sunmuş oldukları çözüm önerilerini incelemek olacaktır. Son kısımda ele almış olduğum dört filozofun felsefi pozisyonlarındaki farklılıklara kısaca değinilecek, zihin–beden probleminin çeşitli implikasyonları ele alınıp güncel felsefedeki problemler ile bağlantısı gösterilecektir.

Anahtar Kelimeler: Descartes, Spinoza, Leibniz, Modern Rasyonalizm, Zihin-Beden Problemi

Modern Rationalism And The Mind-Body Problem

Abstract: The mind–body problem is one of the perennial and fundamental problems in philosophy. Yet despite its long-standing status as a fundamental philosophical problem, there is still little consensus on the answers to the issue. The problem can be simply put as follows: Do mind and body, that each differs completely from the other, relate or interact? And if the answer is positive, then the follow–up question comes: How this relationship or interaction can be explained? As almost all philosophical issues, the history of the mind–body problem can be traced back to Ancient Greek philosophy. However, it was modern rationalist philosophers who first studied the problem in depth before the time modern empiricist philosophers expanded on the issue further. This paper considers the former *i.e.*, modern rationalists, mainly by focusing on their approaches to the problem. In addition, it explores the way they pose the problem. To this aim, I analyze the arguments of four rationalist philosophers. More specifically, this paper centers on the mind–body problem by examining the answers offered by leading rationalist philosophers *i.e.*, by Descartes, Malebranche, Spinoza and Leibniz. The last section of the paper will briefly discuss how these four accounts overlap and differ in some obvious ways. In this last section, I will also address the various implications of the mind–body problem and consider the links with the

¹ Arş. Gör. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-8927-6884, mefeates@mu.edu.tr

contemporary philosophical issues.

Keywords: Descartes, Spinoza, Leibniz, Modern Rationalism, Mind-Body Problem

COGİTO'NUN KEŞFİ

René Descartes (1596-1650) *Meditasyonlar* adlı eserinde, Antik Yunan matematikçilerinden Arkhimedes'in adını anarak, onun temeldeki arayışını şu sözlerle ifade eder:

"Arkhimedes yerküreyi yerinden oynatıp başka bir yere taşımak için yerinden kıvıldamayacak sağlam bir noktadan başka bir şey istemiyordu; aynı şekilde ben de, bir tek kesin ve kuşku götürmez hakikat bulmak mutluluğuna erişirsem, büyük umutlar beslemekte haklı olduğumu göreceğim." (Descartes, 1641/2014: 24).

İkinci meditasyonun ilk paragrafında yer alan ümitle koyulmuş bu hedef, yine aynı meditasyonun ortalarına doğru gerçeğe dönüşecektir. Descartes sarsılmaz noktasını bulmuştur: *cogito*. Peki, Descartes neden böyle bir felsefi soruşturmanın içerisine girmiştir? Bu sorunun yanıtı, Descartes'in yaşadığı çağda kendisinin yüzleşmek durumunda kaldığı problemlerle yakın ilişki içerisinde gizlidir.

Descartes, *Metot Üzerine Konuşma* adlı eserinde "birçok yüzyıldan beri gelip geçen en yüksek zekâlar tarafından işlenmiş olduğu halde, hâlâ içinde tartışılmayan, dolayısıyla da şüpheli olmayan hiçbir şey bulunmadığından" yakınmaktadır (Descartes, 1637/1994: 13). Başka deyişle, Descartes'e göre, felsefe tarihinde dâhilerin söylediği şeyler, sonraları muhakkak ki bir başka deha tarafından çürütülmüş ve bu durum söz konusu dehaların sağduyudan ya da akıldan nasibini almamalarından değil –ki bu zaten tanım itibariyle yanlış– "sadece düşüncelerini ayrı ayrı yollardan" götürmelerinden ileri gelmiştir (Descartes, 1637/1994: 8). Örneğin, Descartes'in yaşadığı dönemden kısa bir süre önce, Aristotelesçi fiziğe en büyük darbeyi Galilei Galileo vurmuştur. Özellikle Galileo'nun serbest düşme ve bitimsiz harekete ilişkin görüşleri, Aristotelesçi fiziğin temellerini sarsmıştır. Buna paralel olarak, yalnızca Galileo değil ondan yaklaşık yarım yüzyıl önce Kopernikus'un öne sürdüğü Güneş merkezli evren modeli, Ptolemaios'un Dünya merkezli evren modelini çözümünü neredeyse olanaksız olan problemlerle yüz yüze bırakmıştır. İşte Descartes, tam da kendine zamansal olarak oldukça yakın bu çağın devrimsel karakterinden hareketle oluşturduğu motivasyona bağlı kalarak, tıpkı Arkhimedes gibi, sağlam ve sarsılmaz bir nokta arayışına girmiştir.

Descartes, ilk olarak, kendisine öğretilen her şeyden kuşkulunarak işe koyulmaktadır. Ancak bu zamana kadar sahip olduğu kanıların tümünden şüphe etmesi ve "her birini tek tek incelemesi" olası değildir ve bu nedenle ilk olarak "kuşku konusu edilebilecek şeyleri" sıralayıp, buradan hareketle, bütün eski kanıların dayandığı temel ilkeleri inceleme konusu yapmak ister (Descartes, 1641/2014: 17). Eğer temel ilkelere kuşkuyla yer verecek nedenler var ise, kanıların binası zaten büsbütün çökecektir. Descartes ilk olarak duyular yoluyla elde edilen bilgileri inceleme konusu yapar. Burada yanıt kısa

ve nettir: Duyular zaman zaman aldatıcıdır ve bizi bir kere bile yanıltmış olan “şeylere asla güvenmemek” gerekir (Descartes, 1641/2014: 18). Bunun yanında elbette duyuların her zaman yanıltacağını düşünmeyiz. Şu an kalem tutan elim bakarken, gerçekte elimin ya da kalemin var olduğunu görüyorken yanıltıldığımı düşünmüyorum. Descartes bu noktada göz önünde bulundurmanız gereken ve literatürde ‘rüya hipotezi’ adıyla geçen bir başka ayrıma, yani rüya ile gerçek arasındaki bir ayrıma, dikkat çekmektedir. Evet, ben elimi ve kalemi görebiliyorum ama bunları gerçekte mi yoksa rüyada mı görüyorum? Bu soru ilk bakışta önemsiz gelse de rüyada yaşadıklarımızı göz önünde bulundurduğumuzda durum değişecektir çünkü rüyalarımızda çoğu zaman nesnelere, gerçeklikte olduğu gibi capcanlı bir şekilde görebilmekteyiz. Başka ifadeyle, rüyada olduğumuz süreç ile uyanık olduğumuz süreci ayırt edebileceğimiz bir ölçütün yokluğundan dolayı kimi zaman rüyaları gerçeklikten, kimi zaman da gerçekliği rüyadan ayırtıramayız. Rüyada elimde tuttuğumu düşündüğüm kalemin uyandıgımda elimde olmadığını görünce, aslında kalemi hiç tutmadığımı farkına varıyorum. Fakat rüya esnasında onu gerçekten tuttuğumdan kuşku duymuyorum, tıpkı şu an elimdeki kalemi tuttuğumdan duymadığım gibi. O halde ne elim, ne tuttuğum kalem, ne de benim dışındaki dünyada bulunan hiçbir nesnenin varlığı kuşku götürmez değildir. Böylece ne duyularım aracılığıyla elde ettiğim verilere ne de dış dünyanın var olduğuna *kesin olarak* güvenemem.

Peki, ne duyularım aracılığıyla elde ettiğim verilere ne de dış dünyanın var olduğuna kesin olarak güvenemeyeceksem, neye kesin olarak güvenebilirim? Matematiksel doğrulara mı? Öyle ki, matematiksel doğrular tartışmalı ya da kuşkulu doğrular değildir. “Zira ister uykuda ister uyanık olayım, ikiyle üçün toplamı her zaman beş sayısını verecek ve karenin de hiçbir zaman dörtten çok kenarı olamayacaktır” (Descartes, 1641/2014: 20). Ancak Descartes, düşüncesini matematiğin doğrularından bile kuşku duyabileceğimiz kadar ileri götürür. Bu doğrulardan kuşku duymak için “Tanrı’nın değil de güçlü olduğu ölçüde hilekâr ve aldatıcı bir kötü cinin beni yanıltmak için elinden geleni yaptığını varsaymak” yeterlidir (Descartes, 1641/2014: 22). İkiyle üçün toplamı beşten farklı ya da bir karenin dörtten fazla kenarı olabileceği muhtemeldir, buna rağmen bu kötü cin (*genius malignus*) beni katiben başka türlü düşünmekten alıkoyarak, bütün bunların zorunlu doğrular olduğu fikrine inandırmış olabilir. Böylelikle Descartes kuşkusunu en uç noktaya dayandırarak duyular aracılığıyla elde edilen verilerden, dış dünyanın varlığından ve en nihayetinde matematiğin doğrularından da kuşku duyarak ortada neredeyse kuşku duyulabilecek hiçbir şey bırakmamıştır, tek bir şey hariç: *kuşku duyduğu*. O halde, Descartes, Arkhimedes noktasını bulmuştur.

Descartes’ın eserleri dâhil, pek çok diğer kaynakta *cogito ergo sum*, yani düşünüyorum o halde varım, şeklinde ifade edilen bu düsturun aslında *dubito ergo sum*, yani kuşkulaniyorum o halde varım, olması gerektiğini öne sürenler vardır. Bu duruma açıklık getirmek için kuşkunun bir zihin durumu olduğu ve düşünme derken aslında zihinde olan biten bütün durumları kapsayan bir aktın dile getirildiğini not düşmekte fayda var. Diğer bir ifadeyle, burada “hayal etmek, hissetmek, istemek, yargıda bulunmak, kuşku duymak esas itibarıyla ana nitelik olan düşünmenin birer türevi hükmündedir”

(Yalçın, 2009: 31). Kaldı ki Descartes *Tabiat İşığı ile Hakikati Arama* adlı eserinde “şüphe ediyorum, öyle ise varım yahut da *aynı şey olan* düşünüyorum, öyle ise varım” ifadesiyle bu iki akıl yürütmenin aynı şeyi söylediğini açıkça dile getirmektedir (Descartes, 1630/1988: 32; italik bana ait).

Bununla birlikte açıklık getirilmesi gerektiğini düşündüğüm bir başka nokta *cogito ergo sum* ifadesinin düşünüyorum o halde bir beden olarak varım şeklinde anlaşılması gerektiğidir. Burada Descartes’ın kastettiği henüz fiziksel bir bedene sahip olduğumuz değil ancak düşünmenin bir Ben’e iliştilmesi gerekliliğidir. Nitekim ortada yalnızca düşünce varsa o düşünceyi realize eden bir Ben’in olması zorunludur. Örneğin bu Ben’i bedensel eylemlerimizin herhangi birinden de çıkarabileceğimizi iddia eden Pierre Gassendi (1592-1655), Descartes’ın neden bu kadar uzun işlemlere ihtiyaç duyduğunu idrak edemeyerek öne sürülen görüşü yanlış anlamıştır. Gassendi’ye göre Ben’in varlığının kesin olduğunu kanıtlamak için ‘düşünüyorum’ ifadesine bu kadar vurgu yapmanın yersiz olduğunu, hâlbuki ‘yürüyorum’ ifadesinin bile yeterli olacağını söyler. Ancak Descartes, ısrarla, yürüyorum o halde varım diyemeyeceğimizi çünkü böyle dediğimizde kuşkulu bir ifade kullanmış olacağımızı öne sürer. Şöyle ki, yürüdüğümü düşündüğüm rüyalarımdayandığımda aslında yürümediğimi fark edebilirim ama yürüdüğümü düşündüğüm rüyalarımdayandığımda aslında yürüdüğümü düşünmediğimi öne süremem çünkü rüyamday yürüdüğümü düşünmem açık-seçik olarak algılayabildiğim ve doğrudan erişebildiğim bir kesinlik içerir. Dolayısıyla beden eylemleri değil yalnızca zihnin bir aktı olarak ‘düşünme’, yani *cogito*, Ben’in varlığını zorunlu kılar.

Şimdi tekrar *cogito ergo sum*’un kimsenin sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve güvenilir olduğunu kanıtlamanın ve bunu hakikat araştırması olan “felsefede ilk ilke olarak tereddütsüz kabul etmenin” ne tür sonuçlar doğurabileceği konusuna değinmek istiyorum (Descartes, 1644/1963: 29). *Cogito*’dan hareketle ulaşılan en problemlili sonuçlardan biri, içine düşmek durumunda kaldığımız solipsizmdir. Solipsizmin kökünde yalnızca benim –ayrıcılıklı ve dolaysız olarak erişebildiğim– zihnimin var olduğu ve geriye kalan her şeyin varlığının kuşku götürdüğü düşüncesi yatmaktadır. Hatırlarsak, Descartes yalnızca ‘düşünen bir Ben’ olduğunun bilgisine kesin olarak sahip olduğunu öne sürmüş ve diğer her şeyin kuşkulu olduğu ya da kesinlik taşımadığı sonucuna ulaşmıştı. Bu sonucu izlediğimizde bana doğru gelen kadının, sokaktan geçen adamın, türkü söyleyen dilencinin ve parktaki ihtiyarın üzerine oturduğu bankın gerçekten var olduklarını ya da benim zihnimin bir ürünü olmadıklarını öne sürebilmek için herhangi sağlam bir gerekçeye sahip değilizdir. Nitekim dışımızdaki tüm nesnelere bize yalnızca duyusallık aracılığıyla verilirler. Descartes bu problemlili felsefi duruştan kurtulmak için bulduğu sarsılmaz Arkhimedes noktasının aslında pekâlâ sarsılabilir olduğunun farkına varır. Nitekim o noktanın *cogito* değil Tanrı olduğu üçüncü ve beşinci meditasyonda ortaya çıkar. Burada bahsi geçen Tanrı kanıtlamalarına detaylı olarak değinmeyeceğim ancak bu kanıtlamaların, içeriksel

olara ifade etmek gerekirse, Tanrının hem var olduğunun², hem de sonsuz iyi olduğunun³ kanıtı olduğunu söylemek gerekiyor.⁴ Descartes'ın bu kanıtlamalara neden gereksinim duyduğu, bulmayı umut ettiği Arkhimedes noktasıyla doğrudan ilişkilidir. Descartes, Tanrının varlığını kanıtlama ihtiyacı duymaktadır çünkü kesin bilginin önkoşulu olan açıklık ve seçiklik ölçütü ancak bu yolla her durumda anlamlı bir şekilde uygulanabilir. Nitekim Descartes bu ilkeyi anlamlı bir şekilde *cogito*'yu keşfederken uygulayabilmiştir. Başka bir ifadeyle, düşünen bir Ben olduğunu açık ve seçik bir biçimde algılayabilmiştir. Ancak iş *cogito* dışındaki fiziksel nesnelere bilgisine geldiğinde, bunları açık ve seçik olarak algılayıp algılamadığının kuşkusuz bir teminatı olmalıdır. İşte bu teminat Tanrı olarak belirlenir. Eğer Tanrının yalnızca var olan olarak değil aynı zamanda hem bütünüyle iyi (*omnibenevolent*) hem de aldatici olmadığı kanıtlanırsa, algılarım hem açık hem de seçik olabilecek ve bu şekilde de dışındaki nesnelere kesin bilgisini elde edebilmemin teminatı sağlanmış olacaktır.

Descartes *cogito* ile olmasa da Georg Büchner'in ifadesiyle, 'Tanrının merdiveniyle' solipsizm çukurundan kurtulmuştur. Bu kurtuluştan sonra geriye altıncı ve son meditasyonunda belirttiği gibi yalnızca "fiziksel şeylerin var olup olmadığını irdelemek" kalmıştır (Descartes, 1641/2014: 71). Düşünen Ben'i hem açık hem de seçik bir biçimde algılayabildiğini gösteren Descartes, fiziksel şeylerin var olduğunu da ancak bu yolla gösterebileceği kanaatindedir. Descartes'a göre fiziksel şeyleri zihinsel şeylerden ve zihinsel şeyleri de fiziksel şeylerden seçik bir biçimde algılayabilmek, bu ikisinin birbirlerinden bağımsız iki ayrı şey olduğunu göstermek demektir. Yani "bir kere, açık ve seçik olarak kavradığım şeyin, nasıl kavırıyorsam öylece Tanrı tarafından var edildiğini bildiğimden, iki şeyin birbirinden ayrı veya farklı olduğundan emin olmam için birini öbürü olmaksızın açık ve seçik biçimde kavrayabilmem yeter[lidir]" (Descartes, 1641/2014: 76-77). Descartes takip eden pasajda çok daha açık bir biçimde şunları ifade etmektedir:

"Belki ya da kesinlikle, sınırsız bağlı olduğum bir bedenim varsa bile, bir yandan kendim hakkında sadece düşünen yayımsız bir şey olarak açık seçik bir fikrim, öte yandan bedenim hakkında sadece yayılıma sahip ama

2 Tanrının varlığının ispatı: Ön1. Tanrı idesine sahibim. Ön2. Bu ide benden kaynaklı değildir, nitekim sonsuz ve kusursuz bir idenin nedeni sonlu ve kusurlu bir varlık olan benden kaynaklanamaz. Sonuç: O halde Tanrı vardır.

3 Tanrının sonsuz iyi olduğunun ispatı: Ön1. Yalnızca kusurlu varlıklar aldaticıdır. Ön2. Tanrı kusursuz bir varlıktır. Sonuç: O halde Tanrı aldatici değildir.

4 Descartes'ın ideler ya da kavramlar arasında ayrıma gittiği bu iki meditasyonda üç ayrı ideden bahsedilir: a) Doğuştan gelen ideler (örn. Tanrı), b) Kurgusal ideler (örn. kanatlı at ya da *pegasus*) ve c) duyu aracılığıyla gelen ideler (örn. renk). Descartes Tanrı kavramının sınırlı varlıklar olduğumuzdan dolayı kurgusal olamayacağını ve aynı zamanda duyularımıza verilebilir olmadığından dolayı da dışarıdan gelemeyeceğini, dolayısıyla da Tanrı kavramının zorunlu olarak doğuştan gelen bir kavram olması gerektiğini savunur. Fakat Tanrı kavramının bizde doğuştan olarak var olması henüz onun varlığını kanıtlamak için yeterli değildir. Descartes bu noktada nedensellik ilkesine dayanarak daha keskin bir görüş ortaya koyar. Descartes'a göre nedensellik ilkesini açık ve seçik bir şekilde algıladığımda, bir "idenin taşıdığı nesnel gerçeklik kadar biçimsel gerçeklik bulunan bir nedenden alması gerekir; zira bir idede nedeninde bulunmayan bir şeyin mevcut olduğunu varsayarsak, bunu ancak hiçlikten alması gerekecektir" (Descartes, 1641/2014: 42).

düşünemeyen bir şey olarak seçik bir fikrim olduğu için, benim, yani beni olduğum şey yapan ruhumun, bedenimden bütünüyle ve tam anlamıyla ayrı olup onsuz var veya mevcut olabildiği kesinlikle doğrudur." (Descartes, 1641/2014: 77).

Bu görüş ilk bakışta sağduyuya aykırı gözükme de sonraki çağlarda felsefenin en büyük meselesini oluşturacak zihin–beden düalizmi probleminin temelini oluşturur.

Zihin–beden düalizmi problemi kısaca düşünen ve yer kaplamayan zihnin, düşünmeyen ve yer kaplayan bedenin üzerine (ya da tam tersi) nasıl etkide bulunduğu ile ilgilidir. Belki de bu problemi zihin–beden düalizmi yerine, literatürde sıkça rastladığımız şekilde, töz düalizmi olarak adlandırmak da uygun olacaktır. Nitekim iki ayrı töz demek bütünüyle birbirlerini dışlayan ve hiçbir şekilde birbirlerine indirgenemeyen iki bağımsız şey demektir. Bu şekilde ifade edildiğinde, ortak hiçbir şeye sahip olmayan bu iki tözün birlikte çalışmaları, yani birinin diğerini etkilemesi, açıklanması gereken bir problem olarak ortada durmaktadır.

Descartes iki ayrı töz olan zihin ve bedenin etkileşiminin nasıl gerçekleştiğine açıklama getirmek için *Ruhun Tutkuları* adlı eserinde yalnızca insanda bulunduğunu düşündüğü kozalaksı bezden (*pineal gland*) bahsederek, etkileşimin burada gerçekleştiğini öne sürer.⁵ Kozalaksı bez günümüz tıbbi terminolojisinde epifiz olarak bilinir ve omurgalıların beyinde yer alan mercimek tanesi büyüklüğünde bir yere işaret eder. Kartezyen felsefenin muhaliflerinden Daniel Dennett, esprili bir şekilde, Descartes'ın bu beze 'ruha bağlı bir faks makinesi' işlevi yüklediğini söyler. Bu nükteli karşı çıkış her ne kadar Kartezyen felsefenin değerini küçültücü bir ifade gibi gözükse de, önemli ölçüde haklılık payı taşımaktadır. Descartes zihnin beden ile etkileştiği yer olarak tuhaf bir şekilde bedene ait bir yer göstererek son derece özensiz bir açıklama sunmuştur. Hâlbuki birbirine indirgenmesi olanaksız olan iki ayrı töz nasıl olur da bir tözün sahip olduğu yerde, yani maddenin sahip olduğu uzamda, etkileşime girebilir? Ancak Descartes'ın yanıtının zayıflığı bundan daha ciddi bir yerde yatıyor. Descartes zihin ile bedenin etkileşime girdiği yeri gösterirken aslında eldeki probleme bir çözüm getiremiyor, nitekim problem bu iki ayrı tözün nerede etkileşime girdiği değil nasıl etkileştikleridir.

Descartes'ın felsefeye ve özellikle de zihin felsefesine bıraktığı bu köklü problem kendisinden sonra da uzun süre tartışılmış ve hatta dalları günümüze kadar uzanmıştır. Soru kısaca şudur: Zihin ile beden nasıl etkileşime girerler? Modern rasyonalist yaklaşımda bu soruya getirilmiş yanıtlar, bu yazının geri kalan kısmını oluşturmaktadır.

⁵ Descartes'ın bu konu hakkındaki ifadeleri şöyledir: "Bilmemiz gerekir ki, ruh bedenin bütünü ile birleşmiş olsa da, yine de bedenin belli bir kısmında, diğer bütün kısımlara göre çok daha özel olarak işlevini yerine getirir. Bunun genellikle beyin ya da belki de kalp olduğuna inanılır; beyin olduğuna inanılır çünkü duyu organları onunla bağlantılıdır ve kalp olduğuna inanılır çünkü tutkularımızı hissettiğimiz yer orasıdır. Fakat meseleyi dikkatle inceledikten sonra, bana öyle geliyor ki, ruhun doğrudan işlevlerini yerine getirdiği beden kısmı, hiçbir şekilde kalp ya da bir bütün olarak beyin değil, sadece onun en iç kısmıdır. [Yani] beynin maddesinin ortasında yer alan belirli küçük bir bez" (Descartes, 1649/2015: 208)

TANRI, NEDENSELLİK VE OKASYONALİZM

Descartes sonrası dönemde Nicholas Malebranche (1638-1715) zihin–beden etkileşimi probleminde, Okasyonalizm ya da ara–nedencilik olarak isimlendirebileceğimiz bir görüş ile çözüm önerisi getirir. Bu görüşe göre zihin ve beden arasında gerçek bir aktarım imkânsızdır. Örneğin parmağıma diken battığında hiçbir fiziksel etki (yani ne dikenin sivri ucu ne de benim sinir sistemimdeki elektriksel akım) zihnime ulaşmaz. Bendeki duyum (acı duyumu) bir ara–neden ile ya da vesileyle gerçekleşir. Yani dikenin batması vesilesiyle (*on the occasion of*) ben acıyı duyumlarım. Peki, dikenin sivri ucu ve benim sinir sistemimdeki elektriksel akım yalnızca vesile ise acı duyumunu nasıl üretiyorum? Bu görüşe göre bendeki acı duyumu Tanrının bende ürettiği bir duyumdan başka bir şey değildir. Yine devamında dikenden parmağımı çekmem, benim fiziksel olmayan istencimin fiziksel olan parmağıma olan etkisi değildir. Tanrı burada yine devreye girer, bir ara–neden olur. Benim acı çekmemeye yönelik zihinsel istencim vesilesi ile Tanrı bende fiziksel olan bir sakınma eylemi (parmağı geri çekme eylemi) üretir. Malebranche bu nedenselliği şöyle ifade etmektedir:

"[T]ek bir gerçek neden vardır çünkü tek bir gerçek Tanrı vardır... Hiçbir şeyin doğası ve hiçbir şeyde bir güç yoktur, yalnızca Tanrının istenci vardır... Doğadaki [doğal] bütün nedenler hakiki nedenler değil fakat okasyonel nedenlerdir [yani ancak vesile olurlar, nedenin kendisi olamazlar]." (Malebranche, 1674/1997: 448).

Tüm bu görüşten çıkarılacak sonuç doğada kendisini keşfedebileceğimiz bir ‘nedensellik’ sürecinin olmadığıdır. Bununla beraber, tek gerçek bir neden vardır, o da Tanrısal nedendir. Okasyonalizm görüşünün köklerini ünlü İslam filozofu Gazzâlî’de de görebiliriz. Örneğin Gazzâlî (1058-1111) *Filozofların Tutarsızlığı* adlı eserinde mucizeye kapı aralamak adına (nitekim Tanrı mucizeler yaratabilir) bu görüşü savunur. Mucize, Tanrının varlığını göstermek adına çok önemlidir. Şöyle ki, eğer Tanrı her yaratılandan üstünse, yaratılanların dünyasında, onların sergilemeyeceği mucizeler gerçekleştirerek varlığını ve kudretini hissettirir. Ama eğer doğa bizatihi nedenselliğe tabi ise bu nasıl mümkün? Başka deyişle, (1) dikenin bende yarattığı acı duyumunun gerçek ve zorunlu nedeni dikenin kendisi ise ya da (2) benim parmağımı dikenin sivri ucundan geri çekmem (sakınmam) benim istencimin gerçek ve zorunlu bir sonucu ise doğada bunun tersi hiçbir farklı duyum (örneğin acı duyumu değil de sevinç) ve davranış (örneğin parmağımı sakınmam değil de daha çok bastırmam) oluşamazdı. Hâlbuki bu Tanrının her şeye kadir (*omnipotent*) olduğu fikri ile çelişiktir. Argüman öncülleri şöyle ifade edilebilir: Ön1.Tanrı her şeye kadirdir. Ön2. Doğada her etkiyi oluşturacak zorunlu bir doğal neden⁶ bulunmaktadır. Bu iki öncül ara–nedencilere göre çelişiktir.

Bu tür çelişik bir durumda öncüllerden biri dışarıda bırakılmalıdır. Yani ya

⁶ Doğal neden derken doğaya tabi, doğanın yasalarına tabi, doğanın üstünde ya da doğaüstü olmayan kastedilmektedir.

Tanrı her şeye kadir değildir ya da doğada her etkiyi oluşturabilecek zorunlu bir doğal neden bulunmamaktadır. Elbette Gazzâlî ikinci öncülü reddeder. Netice itibarıyla Tanrı her şeye kadirdir. Burada Gazzâlî'nin on yedinci meselede ele aldığı pamuk, ateş ve yanma örneği uygun düşebilir. Pamuğu ateşe yaklaştırdığımızda, hemen alev aldığını görür ve yanmanın ateş nedeniyle zorunlu olarak ortaya çıktığını öne süreriz. Hâlbuki Tanrı aslında ateş vesilesiyle pamukta bir yanma oluşturmuştur. Dolayısıyla ateş pamuğun yanmasının zorunlu bir nedeni değildir. Ateş olsa Tanrının yanmayı oluşturmasına vesile olmuştur, doğrudan yanmayı oluşturmasına değil.⁷

Tüm bunlarla birlikte ara-nedenciliğin bir tür düalizm olduğu aklımızdan çıkmamalıdır. Yani zihin ve beden iki ayrı töz olarak ortaya koyulur. Düalizm zihin-beden etkileşimini gösterebildiği ölçüde problemlidir. Okasyonalizm de tam olarak bunu yapar ama Tanrıya başvurarak... Gazzâlî'nin vermiş olduğu pamuk ve ateş örneği ikisinin de maddesel bir ortak yanı olmasından dolayı problemlidir. Nitekim Gazzâlî bir nebze haklıdır, fiziksel maddesel dünyadaki tüm işleyiş olumsaldır yani zorunlu bir ilişki barındırmaz. Gazzâlî'nin bu örneği bir analogi olarak düşünülürse, zihin-beden problemi de çözülür. Şöyle ki, fiziksel-zihinsel ve zihinsel-fiziksel yöndeki tüm neden-etki ilişkisi, tıpkı fiziksel-fiziksel yöndeki olumsal ilişkilere benzer olarak zorunlu gibiymiş görünen ama aslında olumsal olan, dolayısıyla da Tanrının oluşturduğu bir neden-etki sürecidir. Tanrı dilediği zaman bu süreci sekteye uğratar (çünkü her şeye kadirdir) ve biz bunu mucize olarak gözlemleriz. Fakat böyle düşündüğümüzde Okasyonalizm öğretisinden iki tür nedensellik türetilebilir: İlki, duyumsadığımız acı hissini olumsal nedeni olarak diken; ikincisi, dikenin vesile olarak kullanıp, bendeki acı duyumunu zorunlu biçimde yaratan Tanrı.

Okasyonalistlerin neden iki farklı nedensellik kabul edeceğimiz konusunda tatmin edici biçimde açıklama getirip getirmediği bir tarafa, zihin ile beden arasında nedensel bir etkileşim olup olmadığının da tartışıldığını buraya eklemek gerekiyor. Malebranche her ne kadar zihin ile beden arasında genel olarak kabul edilen türde bir nedenselliğin olmadığını söylese de, en azından, Tanrının iradesine kalmış bir nedenselliğin olabileceğini kabul eder. Fakat bu kabule içlerinde başta Baruch Spinoza (1632-1677) ve Gottfried W. Leibniz (1646-1716) olmak üzere birçok filozof karşı çıkmıştır.

PANTEİSTİK İNANÇ YA DA TANRI DOĞA

Spinoza, Kartezyen yaklaşımdan büyük ölçüde etkilenmiştir. Felsefesinde kullandığı kavramlar büyük ölçüde Descartes'tan devraldığı bir miras olarak değerlendirilebilir. Henüz otuzlu yaşlarının başında *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler* adını taşıyan eseri bu mirası büyük ölçüde sahiplendiğini göstermektedir. Yine benzer şekilde geometrik düzene göre kanıtlanmış olan *Etika* isimli eseri Descartes'ın metodolojisinin büyük ölçüde etkisi altındadır. Örneğin Spinoza, Descartes'a benzer biçimde, birinci kısım

⁷ Bu noktada Hume'un nedensellik eleştirisi ile benzerlik kurulabilir. Ancak Gazzâlî'nin niyeti, Hume'da olduğu gibi, öncelikli olarak nedenselliğin anlamının analizi değildir. Gazzâlî'nin kaygısı, Tanrısal kadirden taviz vermemektir (bkz. Giacaman & Bahlul, 2000: 42).

üçüncü tanımda tözü şöyle tanımlar: “Kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şey” (Spinoza, 1677/1965: 3-4). Anımsayacak olursak, Descartes da tözden buna benzer bir şey anlıyordu. Ona göre de töz, varlığı diğer hiçbir varlığa gereksinim duymayan ve diğer var olanlara hiçbir bakımdan indirgenemeyen şeydi. Buradan hareketle Tanrı en başta yaratıcı töz; ruh ve beden de yaratılmış töz olarak karşımıza çıkmaktaydı. Elbette bu açıdan Spinoza'nın Kartezyen felsefeye önemli ölçüde yakınlığı söylenebilir. Ancak Spinoza, zihin (ruh) ve beden gibi birbirlerine indirgenemeyen iki ayrı töz ve bu tözleri yaratan bir başka tözden bahsetmenin, en başta öne sürdüğü töz tanımı ile çelişik olacağını iddia etmiştir. Bunun yerine, Spinoza için, kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranan, yani kavrayışına sahip olmak için herhangi bir diğer kavrayışa gereksinim duymadığımız tek bir töz vardır, o da Tanrıdır. Örneğin Descartes'ın öne sürdüğü gibi madde ya da beden töz olamaz çünkü maddeyi rengi, kokusu ya da sertliğinden bağımsız olarak kavrayabiliriz ama yer kaplamasından bağımsız kavramamız olanaklı değildir. Keza zihin de benzer şekilde acı, haz ya da birçok zihinsel durumdan bağımsız şekilde kavranabilir ancak düşünmenin kendisinden bağımsız olarak kavranamaz.⁸ O halde, ne zihin ne de beden birer töz değildirler çünkü kavrayışına sahip olmak için diğer bir kavrayışa gereksinim duymaktayız. Hâlbuki Tanrı için bu durum geçerli değildir. Tanrı tek tözdür, öyle ki onu doğru ve uygun kavrayabilmek için hiçbir diğer kavrayışa gereksinim bulunmamaktadır. Tanrıyı kavrarken onu teşkil edecek başka herhangi bir fikrin yardımı olmaksızın onun hakkında fikir ediniriz.

Tanrının tek töz olduğu bu monist fikri olduğundan daha açık hale getirilmesi adına biraz olsun irdelemek gerekiyor. Spinoza, Tanrıyı kavrama hususunda, onu teşkil edecek başka herhangi bir fikrin yardımı olmaksızın onun hakkında fikir ediniriz derken, aynı zamanda onun sonsuz *attributum*larından birinin yer kaplama, diğerinin de düşünme olduğunu söyler. Burada ilk bakışta çelişik bir ifade ile karşı karşıyayız gibi gözükmektedir. Nitekim Tanrıyı ancak iki *attributum*u yardımıyla, yani başka iki fikrin yardımı ile kavriyoruz, bu da onun töz olmadığını gösterir. Ancak Spinoza pekâlâ şunu kastediyor olabilir: Tanrıyı kavrarken onun düşünen olduğunu bilmekle ya da Tanrıyı kavrarken onun yer kaplıyor olduğunu bilmekle ya da her ikisini bilmek yardımıyla henüz onu kavriyoruz değiliz. Burada sanırım *yardımla* sözcüğü vurgulanmalıdır çünkü bu çelişkidен

⁸ Burada zihnin ikinci derece kuramlarına (*second order theories*) bir ölçüde kapı aralanıyor. Bu kuramlara göre, bilinç fenomeni, bir zihinsel durumun diğer bir zihinsel duruma *yönelen* ya da onunla *ilişkisi* neticesinde ortaya çıktığıdır. Başka bir deyişle, bir zihinsel durumun diğer bir zihinsel durum hakkında olması ikinci dereceden bir zihinsel durumu yani bilinçliliği oluşturmaktadır. Örneğin benim gazoz içme isteğimi değiştirme isteğim ya da politik bir devrime olan inancım hakkındaki kanaatim ikinci dereceden bir düşüncedir. Bu kuramlar “bilinçli ve bilinçli olmayan deneyimlerimiz ya da davranışlarımız (uyurgezerlik, bulaşık yıkama, araba kullanma vb.) arasında bulunan farklılıklara çok iyi açıklamalar getirmektedir” (Carruthers, 1999: 466). Yani bilinç, zihinsel bir durumun yol açtığı tüm davranışlara ya da deneyimlere eşlik etmez. Ayrıca, ikinci dereceden bir zihinsel durumun, birinci dereceden bir zihinsel duruma yönelmesi neticesinde bilincin oluştuğunu söyleyerek fenomenal bilincin ya da öznel hissini ne olduğunu tatmin edici bir şekilde açıklayabilmektedir. Bununla beraber tüm davranışlarımız ve deneyimlerimizi oluşturan her zihinsel duruma bir bilincin eşlik ettiği görüşü ilk olarak Kartezyen düşüncede bulunduğunu eklemek gerekiyor.

kurtulmak için söz konusu sözcük hayati bir önem taşıyor. Şöyle ki, Tanrının özünde düşünmek ve yer kaplamak bulunur ama bizim yalnızca bu iki *attributumun* kavrayışı yardımıyla Tanrıyı kavramamız mümkün değildir. Başka deyişle, düşünme ve yer kaplama *attributumlarını* bilmek Tanrıyı kavramada bize bütünüyle yardımcı olmaz çünkü onun *attributuları* bu ikisiyle sınırlı değil, sonsuz sayıdadır. İşte tam da bu anlamda Tanrıyı herhangi bir *attributum* yardımıyla bilemeyiz çünkü onun sahip olduğu sonsuz sayıda *attributum* bulunmaktadır.⁹

Buradan hareketle geriye yalnızca düşünmeyi ve yer kaplamayı tek töze, yani Tanrıya atfetmek kalıyor. Başka deyişle düşünme ve yer kaplama Tanrıyı kavrayışta bize yardımcı olmazlar fakat bunlar neticede, Tanrının bir *attributum* olduklarından, kendilerini bize bu şekillerde gösterirler. Spinoza'nın terminolojisiyle ifade edersek düşünme ve yer kaplama Tanrının *attributumlarından* ikisinin *modusudur*. Dikkat edilirse burada öncekinin tersi bir yol izleniyor. Düşünmenin ve yer kaplamanın *yardımla* Tanrıyı değil, tersine Tanrının yani tek tözün *yardımla* düşünme ve yer kaplamayı kavrayabiliyorum. Öyleyse *modusu*, Spinoza'nın birinci kısım beşinci tanımında belirttiği gibi, var olmak için bir töze gereksinim duyan ve tözsüz var olamayan şey olarak nitelendirmek doğru olacaktır.

Tanrının tek töz olduğu Spinozacı bu monist fikri olduğundan daha açık hale getirebilmek için oldukça temel bir neden daha bulunmaktadır. Spinoza tek tözün varlığının ısrarla zorunlu olduğunu savunur. Neden? Şöyle ki, Tanrının dışında bir tane bile töz olduğunun düşünülmesi demek Tanrının sahip olmadığı bir *attributumun* başka bir tözde var olduğunu ileri sürmek demektir. Yani Tanrı dışında, kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan bir başka töz var ise onun sahip olduğu *attributumun* Tanrıda içerilmediği öne sürülmüş olacaktır çünkü bir tözün sahip olduğu *attributum* tanım gereği diğer bir tözde içeril(e)mez. Fakat Tanrının içermediği, içinde olmayan herhangi bir *attributum* olabilir mi? Eğer olabilir diyorsak Tanrının aslında bir töz olmadığını söylemiş oluyoruz. Ancak bu kendinde çelişik bir ifadeden başka bir şey değildir. Nitekim burada söylediğimiz, Tanrının gerçi bir töz olmadığı değil ama sonsuz *attributumlara* sahip bir töz olmadığıdır.

⁹ Burada açıklayıcı iki şey eklemek gerekiyor. İlki, biz zihin ve bedenden meydana geldiğimiz için yalnız bu iki *attributum* biliyoruz yoksa Tanrının *attributuları* sonsuz. İkincisi sonsuz *attributuları* nasıl bildiğimiz ile ilgili. Bu da Spinoza'nın Henry Oldenburg'a yazdığı 32. Mektupta daha açık hale geliyor. Şu ifadelerle bakalım: “Şimdi, dilerseviz, kanda yaşayan, kanın parçacıklarını -lenf vb.- görerek ayırt edebilen ve her parçacığın bir başkasıyla çarpıştığında nasıl geri sıçradığını ya da iletişim kurduğunu zekice gözlemleyebilen küçük bir solucan hayal edelim. Bizler nasıl evrenin bize ait bölümünde yaşıyorsak, solucan da o kanda yaşayacaktır. Kanın her bir zerresini bir parça olarak değil, bir bütün olarak kabul edecektir ve kanın genel doğasının gerektirdiği gibi, birbirleriyle kesin bir şekilde uyuşmak için tüm parçaların nasıl ortaklaşa uyum sağlamaya zorlandığı konusunda hiçbir fikri olamayacaktır” (Spinoza, 1665/1992: 281). John Cottingham bu örneği tümcü açıklama kuramı olarak ifade etmektedir: “Spinoza, böyle bir solucanın, aynı bizim evrenin bir parçası olarak yaşadığımız gibi kanın içinde yaşadığını öne sürmektedir. Ancak eğer solucan çevresini incelerken kendini bireysel ve parça parça bir incelemeyle sınırlarsa ‘tüm parçaların kanın genel doğası tarafından nasıl dönüştürüldüğünü ve birbirleriyle sabit bir ilişki içinde olmaya nasıl zorlandıklarını belirleyemeyecektir.’ Kısaca parçaların davranışını doyurucu bir şekilde açıklamadan önce sistemi bir bütün olarak kavramak zorundayız” (Cottingham, 2003: 65). Cottingham'ın bu yorumu sonsuz *attributuma* sahip Tanrının herhangi biriyle değil, yani ne düşünme ne de yer kaplamayla değil, bir bütün olarak anlaşılması gerektiğini destekler niteliktedir.

Fakat bu şu anlama geliyor, o zaman Tanrı derken aslında Tanrıyı kastetmiyoruz çünkü kendisinin sahip olamayacağı, başka deyimle Tanrı dışındaki bir tözün sahip olacağı özsel bir nitelikten, *attributum*dan söz etmek Tanrıyı Tanrı olmaktan çıkarmak bir tarafa, Tanrıdan bahsetmeyi bile olanaksız hale getirir. Diğer taraftan, eğer Tanrının içermediği, içinde olmayan herhangi bir *attributum* olamaz diyorsak, tek tözün Tanrı olduğu sonucuna doğrudan ulaşmamamız hakkında herhangi bir gerekçe bulunmamaktadır.

Spinoza'nın felsefesinin bu kısa takdimi elbette hakkıyla onun felsefesini yansıtmayacaktır. Ancak konudan uzaklaşmama adına zihin–beden etkileşimi problemine geri dönmek ve Spinozacı felsefenin bu probleme getirdiği yanıtın ne olduğunu incelemek istiyorum. Aslında Spinozacı yaklaşımın, bu kısa takdimde de görüldüğü üzere, örtük olarak zihin–beden etkileşimi problemine bir yanıt getirdiği aşikârdır. Descartes'ın birbirlerine indirgenemeyen iki ayrı tözü olan zihin ve beden aslında aynı şeyin farklı *modus*larıdır ve bu anlamda etkileşim sorununu bütünüyle ortadan kaldırmaktadır.¹⁰ Başka deyişle, Kartezyen felsefenin iki ayrı tözünün aslında töz olmadığına ispatları verildikten sonra bunların tek töz olan Tanrının *modus*ları olduğu ve aynı şeyin iki farklı *modus*unun etkileşimde pekâlâ bulunabileceğinin hesabı kendiliğinden verilmektedir. Spinoza, bu görüşünü ikinci kısım yedinci önermede şu şekilde ifade eder: “Fikirlerin düzen ve bağlantısı, şeylerin düzen ve bağlantısının aynısıdır” (Spinoza, 1677/1965: 86). Yani ideler arasındaki düzen ve bağlantı, şeyler arasındaki düzen ve bağlantı ile aynıdır. Ya da hemen bu önermeden sonra verdiği *scolie*'de belirttiği gibi “yer kaplamanın *modus*u ile o *modus*un idesi, farklı yollardan ifade edilmiş, bir ve aynı şeydir” (Spinoza, 1677/1965: 87). Görüldüğü gibi düşünme ve yer kaplamayı Tanrının birer *modus*u olarak görmenin avantajı burada ortaya çıkmaktadır. Bu iki *modus* aynı töze aittir ve dolayısıyla birisi hakkındaki uygun kavrayışın aynı zamanda diğeri hakkında da uygun kavrayışa tekabül edeceği açıktır. Düşünceye ait bir zorunluluk aynı zamanda doğaya ilişkin bir zorunluluktur ya da tam tersi. Öyleyse bütünüyle ve sistemli olarak doğru bir düzene göre oluşturduğum fikirler, bana aynı zamanda gerçekliğin doğru bir resmini verecektir.

Elbette bu *scolie* yedinci önermenin açık hale getirilmesi için ona, yedinci önermenin kanıtı da bir başka aksiyoma, net olarak ifade edersek, birinci kısım dördüncü aksiyoma, dayanmaktadır. Burada Spinoza'ya getirilebilecek önemli tek itiraz söz konusu aksiyomun keyfi olup olmadığını sormak olabilir. Ancak aksiyomlar tanım itibariyle herhangi bir başka önermeden çıkarılmayan, doğrudan bir kesinlik ile bildiğimiz ve hiçbir temellendirmeyi gerektirmeyen önermelerdir. Dolayısıyla Spinoza'nın felsefesini üzerine bina ettiği bu aksiyomların birer aksiyom olup olmadıkları farklı bir tartışma alanına işaret etmektedir.

NEDENSELLİK VE ÖNCEDEN KURULMUŞ UYUM

Zihin ile beden arasında Kartezyen anlamda bir etkileşimin olmadığını savunanlar yalnızca

¹⁰ Evren/Doğa Tanrı'dan bağımsız değildir çünkü tanrı düşüncede ve gerçeklikte, yani evrenin içerisinde, kendisini çeşitli *mod*larda ifade eder. Dolayısıyla evren Tanrı'nın *attributum*'larının -yani taşıdığı sonsuz sıfatların ya da niteliklerin- *modus*larından oluşur.

Okasyonalistler ve Spinoza değildir. Leibniz de benzer şekilde zihin ve beden arasında sanıldığı gibi bir etkileşimin olmadığını savunur. Ancak Leibniz'e göre kendinden önceki görüşlerde eleştiriye açık çok önemli bir nokta bulunmaktadır. Bu nokta Tanrının statüsüne ilişkindir. Leibniz'e göre Okasyonalistler zihin-beden etkileşimi problemini çözmek için Tanrı'ya zihinsel olayları bedensel olaylar ile ya da bedensel olayları zihinsel olaylar ile etkileştirmek görevini biçerek, "Tanrı'yı bir *ex machina*"¹¹ olarak konumlandırmışlardır (Leibniz, 1710/1985: 156). Keza Spinoza daha da ileri giderek Tanrı'nın görülmeyen bir Doğa, Doğanın da görülebilen Tanrı olduğu fikrini ileri sürerek, benzer biçimde Tanrı'nın aşkın olma statüsüne gölge düşürmekte ya da "Tanrı'nın değerine yaraşır bir görüş" öne sürememektedir (Leibniz, 1686/1999: 74).

O halde, Leibniz, zihin-beden arasındaki *görünen etkileşimi* Tanrı'nın aşkınlığına gölge düşürmeden açıklamayı hedeflemektedir denilebilir. Ancak bu açıklamayı diğer hangi görüşlere dayandırdığını genel olarak incelemek gerekiyor. Bu sebeple ilk olarak onun *monadlar* öğretisini anlamak uygun olacaktır. Leibniz, monadı "bileşiklere giren, basit yani parçaları olmayan bir töz" olarak tanımlar (Leibniz, 1714/1997: 1). Monadlar tıpkı Demokritos'un atomlarına benzer ama bir farkla, "monadların hiçbir penceresi yoktur" yani "dışarıdan bir neden, monadların içini etkilemez" (Leibniz, 1714/1997: 2-3). O halde monadlar atomlar gibi bileşikleri oluşturmada benzeşir ancak birbirlerini etkileme konusunda farklılaşırlar çünkü bir atom diğerini etkileyebilirken monadlar birbirlerini etkilemezler. Bununla birlikte Leibniz için "her monad bir başka monad'dan farklıdır" ve "her monad değişikliğe" uğramaktadır fakat bu değişikliğin nedeni bir başka monad değil "onların tabii olduğu bir iç ilkeden gelmektedir" (Leibniz, 1714/1997: 2-3). Özetle monadların her biri biriciktir.

Leibniz buradan hareketle evrenin monadlar'dan meydana geldiğini fakat ne evrenin monadları ne de monadların evreni etkileyemediğini belirtir. Ancak bu, aynı zamanda, evrende hiçbir basit tözün etkileşime girmediği anlamına gelmektedir. Oysaki açıklanması gereken evreni meydana getiren bu yalın parçasız tözlerin nasıl düzenli gözüken biraradalık meydana getirdiğidir. Leibniz bunu açıklamak için önceden kurulmuş uyum öğretisini ortaya atar.

Belirtildiği gibi her monadın tabiatı kendisinden gelen bir iç ilkeden kaynaklanmaktadır. Başka deyişle her monad kendinde kendine özgü bir niyet, amaç ya da gaye taşımaktadır. Peki, kendine özgü yani birbirlerinden bağımsız niyetler barındıran bu penceresiz monadlar nasıl olur da birlikli ve dahası düzenli bir evren oluştururlar? Leibniz'e göre monadlar her ne kadar birbirlerinden izole olsa da, kendi iç ilkelerinden kaynaklı sahip oldukları amaçlar büyük skalada bir harmoni ya da uyum oluşturur. Leibniz bu uyumun elbette monadlar aracılığıyla oluşturulan bir uyum olmadığını farkındadır dolayısıyla bu uyum gerçekte değil görünüşte bir uyumdur. Leibniz görünüşteki bu uyumu bir analogi yardımıyla açıklamaktadır. 1695 yılında yayınladığı *Yeni Sistem* adlı eserin genel hatlarını arkadaşı Henri Basnage de Beauval'e yazmış olduğu bir mektupta açıklamak isteyen Leibniz

¹¹ Aniden ve beklenmedik bir şekilde ortaya çıkan ve görünüşte çözülemez bir zorluğu çözen bir güç.

“zamanı tamı tamına eş olarak gösteren iki ayrı saat” örneği verir (bkz. Leibniz, 1696/1998: 192). Ben bu örneği, içerik olarak aslına sadık kalmak koşuluyla, güncelleştirip biraz olsun değiştirerek aktarmak istiyorum.¹²

Herhangi bir tren garının girişinde biri dijital, diğeri analog olmak üzere dakikası dakikasına, saniyesi saniyesine aynı zamanı gösteren iki duvar saatini ve bu saatlerin çalışma prensiplerini bilmeyen yolcuları düşünelim. Amacımız saatlere bakan yolcuları kandırmak olsun, bu yüzden bu iki ayrı saati hiçbir işleve sahip olmayan bir kablo ile bağlayalım. Yine bu yolcuları kandırmak adına bir saati belirli bir zamanda durmaya programlayıp, diğeri de aynı zamanda durması için kuralım ve yine bir saati belirli bir zamanda tekrar çalışmaya programlayıp diğeri de eşzamanlı olarak çalışacak şekilde kurup oradan ayrılalım. Saatlere bakan yolcuların, bu iki saatin birbirlerini etkilediğini düşünmemesi için ortada hiçbir ikna edici neden yok gibi gözükmemektedir. Oysaki hakikatte, saatler birbirlerini etkilememektedir. İşte her monadın kendine özgü amaçlar taşıyan bir evren olduğu fakat her monadın aktivitesinin bir diğeri ile uyum içinde olması bu analogi yardımıyla açıklanmaktadır. Tanrının her monadın diğeri ile ilişkisini önceden bir uyum, ahenk içinde kurması, tıpkı iki saatin önceden uyum içinde kurulması gibidir. Ne var ki, bu uyum görünüşte bir uyumdur. Ortadaki bağlantı kablosunun iki duvar saatinin senkronize çalışmasıyla ilgili hiçbir işlevi bulunmamaktadır.

Burada önemli bir noktayı aydınlatmakta yarar görüyorum. Leibniz’in monadının maddeyi ya da bedeni değil, ruhu ya da zihni kastettiği yaygın olarak kabul edilmiştir. Bunun nedeni aslında bellidir çünkü monadlar eğer tüm bileşiklerin bölünmez, parçasız, yalın, basit yapıları ise onların madde ya da beden olması imkânsızdır. Şöyle ki, madde en küçük parçasına ulaşıldığında bile ilkece bölünebilirdir ancak zihin bölünemez. Bu nedenle Leibniz’in zihinler arası bir uyumu kastettiği, maddenin ya da bedenin zihin ile uyumunu karanlık bıraktığı konusunda bazı eleştiriler bulunmaktadır (bkz. Cover & Hartz, 1994). Fakat yine de, Leibniz ekolünü takip eden birçok felsefecievrende bazı basit monadların da olduğunu ve bunların bilinç ya da hafıza gibi zihinsel yetileri olmadığı için fiziksel nesnelere ilişkisi içinde anlaşılabilirliği yönünde görüş birliğine vardıklarını söylemek gerekiyor. Doğrusu monadlar arasında önceden kurulmuş uyum ancak bu şekilde anlaşıldığında zihin ve beden arasındaki etkileşimsizlik probleminde bir çözüm önerisi sağlanmış olur.

Belki de Leibniz’in birinci yorumu kıyasla ikincisine daha çok uyacak görüşler öne sürdüğü yönündeki fikir *Monadoloji* adlı eserindeki şu kısa ifadeyle daha açık hale gelebilir: “Ruh kendi kanunlarına uyuyor, cisim de kendilerinininkine” (Leibniz, 1714/1997: 18). Üstte Leibniz’in verdiği ve benim de modifiye ettiğim saat örneğinin bu ifadeyle uyumlu olduğu şüphe götürmez gözüküyor. Nitekim dijital saati zihin, analog saati ise beden olarak düşündüğümüzde, aslında bir saatin kendi yasalarına yani çalışma prensiplerine (elektronik), diğeri de aynı şekilde kendi yasalarına yani çalışma prensiplerine (mekanik) bağlı kaldığı aşikârdır. Görünüşte bir etkileşim varmış gibi gözükse de aslında ortada yalnızca bir uyum söz konusudur. Buradan hareketle, örneğin, bir bardak suyu içiyorken yavaş yavaş susuzluğumu giderdiğim hissinin oluşması aslında, biri fiziksel diğeri zihinsel

¹² Saat örneğini son derece detaylı biçimde irdeleyen bir yazı için (bkz. Scott, 1997).

olmak üzere, birbirinden bütünüyle bağımsız iki aktiviteden başka bir şey değildir.

RASYONALİZMİN MİRASI

Bu kısımda modern rasyonalist filozofların zihin–beden problemine ilişkin görüşlerini bir sinopsis şeklinde vermek uygun olacaktır. Descartes, zihni ve bedeni hiçbir bakımdan birbirlerine indirgenemeyen, bütünüyle birbirlerini dışlayan iki ayrı töz olarak belirlemişti. Fakat bu kabul önemli bir probleme, yani bu birbirleri ile hiçbir ortak yanı olmayan iki tözün insanda nasıl etkileştikleri problemine yol açmıştı. Descartes, bu probleme zayıf sayılabilecek bir çözüm önerisi getirerek, etkileşimin kozalakı bezde cereyan ettiğini savunmuştur. Bu çözümün iki bakımdan zayıf olduğunu üstte göstermeye çalıştım. Daha sonra Okasyonalistler ve Spinoza, problemin ortaya konuluş biçiminin sorunlu olduğunu öne sürerek, aslında etkileşimi açıklamanın yersiz bir çaba olacağını, nitekim ortada etkileşimin olmadığını savunmuşlardır. Okasyonalizmin savunucularından Malebranche, zihnin beden ile ya da bedenin zihin ile bir etkileşimi olmadığını ve tüm nedenselliğin Tanrı aracılığıyla meydana geldiğini kabul eder. Spinoza da benzer şekilde bu ikili arasında etkileşimin olmadığını savunur. Ancak Spinoza, bu etkileşimsizliği farklı bir yoldan dile getirir. Ona göre doğada ayrı ayrı gördüğümüz her şey tek bir töze, Tanrıya aittir çünkü Tanrı doğadır (*Deus sive Natura*). Bizim bu farklılıkları töz olarak nitelendirmemiz doğru olmayacaktır çünkü bunlar olsa olsa tek bir tözün ayrı *modus*larıdır. Dolayısıyla bir ve aynı şeye ait olan *modus*lar olan zihnin ve bedenin etkileşime nasıl girdiği bir problem olmaktan çıkacaktır. Leibniz ise zihin–beden etkileşimi ya da etkileşimsizliği probleminde diğer üç rasyonalistten keskin bir biçime ayrılmaktadır. Leibniz, ilk olarak, kozalakı bez ile kurulan etkileşimi kabul etmez çünkü ortada zihin ile beden arasında bir etkileşim yoktur. Yani, bir önceki kısımda verilen örnekten hareketle, iki ayrı saati birbirine bağlayan kablo işlevsizdir. İkinci olarak zihin ile beden arasında kendi isteğine bağlı olarak etkileşim sağlayan tanrısal bir güç ya da bir ara–neden de yoktur çünkü burada etkileşim değil birbirinden bağımsız olarak kurulmuş bir uyum vardır. Yani saatlerin başında onları eşzamanlı kurup programlamak için bekleyen bir saat ustası bulunmamaktadır, o işlemi önceden yapıp adeta oradan uzaklaşmıştır. Ve son olarak zihin ile beden bir ve aynı şey değillerdir, aksine bunlar birbirinden bağımsız yasalara sahip olan tözlerdir. Yani duvarda bir dijital saat, ondan ayrı bir analog saat ve onlardan ayrı ama onları bir uyum içinde kuran ayrı bir saat ustası bulunmaktadır.

Sözünü ettiğim modern rasyonalist filozofların görüşleri, felsefe tarihi açısından kendi başına ilgi çekici olduğu kadar, bıraktığı miras bakımından önemlidir de. Modern dönemde felsefenin merkezi bir tartışmasını kavramak, onun izleğini ve kavramsal çerçevesinin nereye doğru evrildiğini görmek bu anlamda yararlı olabilir. Örneğin Descartes'ın problemi ortaya koyuş şekli ve vermiş olduğu yanıt günümüzde 'zihin ve dış dünya' tartışmasına doğru genişlemiştir.

Bu tartışmanın özü şu soru yardımıyla kristalize edilebilir: Zihinsel içeriklerimiz nasıl oluşmaktadır?¹³ Örneğin saf suyun oda sıcaklığında sıvı olduğuna ilişkin inancımı

13 Zihinsel içerikten kasıt düşünce, arzu, inanç, korku gibi zihinsel durumlarımızın içeriğini

(*belief*) ele alalım. İncancımın içeriği dünya hakkındadır; yani belirli bir maddenin (suyun) belirli koşullar altında (oda sıcaklığında) belirli bir niteliğe (sıvı yapısı) sahip olmasıdır. Herhangi bir düşüncemizin, incancımızın yanlış ya da doğru olması buradan da anlaşılacağı üzere içeriğine bağlıdır. Eğer incancımız dünyayı olduğu gibi temsil ediyorsa doğru, değil ise yanlıştır. Bu noktada üstte sormuş olduğum soruya geri dönelim: Zihinsel içeriklerimiz nasıl oluşmaktadır? Bu soruya iki ayrı kamp, farklı yanıtlar vermektedir. Dar zihinsel içerik (*narrow mental content*) görüşünü savunan kampa göre, zihinsel içeriklerimiz *içsel* niteliklerimiz tarafından belirlenmektedir. Şöyle ki, bir öznenin sahip olduğu zihinsel durumun içeriği, öznenin çevresi ne kadar farklı olursa olsun, aynı olduğu gibi olacaktır. Örneğin suyun sıvı olduğuna dair incancımın içeriğini, suyun benden bağımsız olarak ve dışımda sıvı olması değil, benim içsel zihinsel özelliklerimin onu sıvı olarak belirlemesi oluşturmaktadır. Farklı bir ifadeyle, bir kişinin incancımın içeriği o kişinin tıpatıp aynısı ya da kopyası olan bir kişi olsaydı da aynı olurdu. Bu görüş Descartes'ın görüşlerine oldukça yakındır. Descartes birinci meditasyonunda dış dünya hiç düşündüğümüz gibi olmasa da, inançlarımızın ve zihinsel durumlarımızın aynı ya da olduğu gibi kalacağını öne sürmüştür. Örneğin masanın üstünde olduğunu düşündüğüm timsah orada olmasa bile benim düşüncem timsahın orada olduğu yönündedir ve bu düşüncem içeriğini timsahın masanın üzerinde oluşu değil (ki zaten masanın üzerinde timsah yok) benim içsel özelliklerim, yani zihnim belirlemiştir ya da bir başka deyişle oluşturmuştur. Özetle zihnimizin içinde adeta tutsağız. Yani masanın üzerindeki timsaha ilişkin deneyimimiz ile timsahın kendisini asla karşılaştıramayız. Nitekim timsahın kendisi bize olduğu gibi verili değildir ancak *fenomenolojik* bir deneyim aracılığıyla timsahı biliriz.

Bu görüş bir anlamda sağduyuya uygun gözükmektedir. Fakat başta belirttiğim gibi, bu görüşe itiraz eden bir diğer kamp bulunmaktadır. Geniş zihinsel içerik (*wide mental content*) görüşünü savunan kampa göre, zihinsel durumlarımızın içeriği çevremiz tarafından belirlenmektedir. Az önce belirttiğim gibi, içselci görüşe göre, bir kişinin incancımın içeriği o kişinin tıpatıp aynısı olan bir kişi olsaydı da aynı olurdu çünkü çevresi ne kadar radikal bir şekilde değişik olursa olsun, zihinsel durumunun içeriği içsel nitelikler tarafından belirlenmekteydi. Hilary Putnam bu görüşe 'ikiz dünya' adı verilen bir düşünce deneyi ile karşı çıkmaktadır. Putnam bizim bir kopyamızın ya da *duplikat*ımızın yine bizimle tıpatıp aynı olan bir gezegende yaşadığını varsaymamızı ister. Ne var ki, *duplikat*ımızın yaşadığı gezegende tek bir şey farklıdır: *su*. Bununla birlikte, su, iki gezegende de aynı özellikleri gösterirken (yağmur olarak yağın, berrak, susuzluğu gideren vs.) bizim dünyamızda H₂O, tıpatıp aynı olanımızın yaşadığı dünyada ise XYZ moleküllerinden oluşmuştur (bkz. Putnam, 1973: 701-703). Şimdi, bu iki kişiye isimleri ile analım; dünyamızda yaşayan kimsenin adı Oscar, *duplikat*ımız ise Toscar adını taşımaktadır.¹⁴ Oscar su içtim ve susuzluğumu giderdim derken, Toscar da su içtim ve susuzluğumu giderdim demektedir. Nitekim suyun

oluşturan şeylerdir.

14 Verilen düşünce deneyi örneğinin özgün versiyonuna sadık kalmadığımı bu noktada vurgulamam gerekiyor. Yazının amacı bakımından, örneğin modifye (ve bana kalırsa çok daha açık olan) halini kullandım. İkiz dünya düşünce deneyinin kullandığım versiyonu Tyler Burge'e aittir (bkz. Burge, 1982).

gözlemlenebilir tüm nitelikleri aynıdır. Putnam sorar, Oscar'ın susuzluğunu gideren sıvı ile Toscar'ın susuzluğunu gideren sıvı aynı mıdır? Açıktır ki aynı değildir. Öyle ki, Oscar'ın susuzluğunu H₂O, Toscar'ınkini ise XYZ gidermiştir. Oscar 'su' derken H₂O'ya, Toscar ise XYZ'ye gönderimde bulunmaktadır. Putnam buradan şu sonucu çıkarır: "Anlamlar sadece kafamızın içinde değildir" (Putnam, 1975: 227). Zihinsel durumlarımızın içeriğini dışsal faktörler ve çevre belirlemektedir.

Putnam'ın bu düşünce deneyinde dayandığı temel önerme literatürde nedensel sınır ilkesi (*causal constraint principle*) olarak geçmektedir. Bu ilke şudur: Bir terim bir nesneye gönderimde bulunuyorsa, bu terim ile nesne arasında uygun nedensel bir bağ vardır. Örneğin su teriminin gerçekten dış dünyada nehirlerden akan, kokusuz, akışkan sıvı olduğu öne sürülecekse bu terimin oluşmasında neden dış dünyada bizden bağımsız olarak var olan suyun kendisidir. Farklı bir örnek ile açalım. Örneğin bir karınca plaj kumunun üzerinde yürürken kazara Winston Churchill'in resmini çizse, hangimiz karıncanın bilinçli olarak meşhur İngiliz liderin resmini çizdiğini savunur (Putnam, 1981: 1)? Putnam'a göre neredeyse hiç kimse... Dolayısıyla uygun nedensel bağ kazara ya da gizemli bir şekilde olamaz, ona göre terim ile nesne arasında bir tür zorunlu ilişki bulunmaktadır. Putnam nedensel sınır ilkesini temellendirdiğini karınca örneği ile gösterdiğini düşünerek dış dünya problemine yönelir. Şimdi Descartes'tan beri gelen problemin, yani dış dünyanın varlığı probleminin Putnam açısından çözümüne gelelim.

Putnam bu noktada şu soruyu sorar: 'Kavanozda bir beyin miyiz?' Bu soru, Descartes'in *genius malignus*'u anımsandığında, okuyucuya son derece tanıdık gelecektir. Kötü bir cin bizle alay ediyor ve olan biten her şeyi gerçek gibi görmemizi sağlıyor olabilir. Putnam problemi adeta güncelleştirir. Kötü bir cin yerine "kötü bir bilim insanını" düşünmemizi ister (Putnam, 1981: 5). Bu kötü bilim insanı, aslında, bizim beynimizi bir kavanoza koymuş ve kablolar yardımıyla *impulslar* yaratarak, bizim nöral aktivitemizi kontrol altına almıştır. Öyle ki, bu becerikli bilim insanı, şu an bana bu metni yazdırıyor ve karşıma da inandırıcı olsun diye bir bilgisayar monitörü yerleştiriyor. Hâlbuki ne ben burada ne bu metni yazıyorum, ne de karşımda bir bilgisayar monitörü var. Belki kimilerine makul gelebilecek bu görüş Putnam için kabul edilemezdir çünkü bu argüman kendi kendine çürüten (*self-refuting*) bir argümandır.¹⁵

Putnam'a getirilen itirazları ve konunun güncel durumunu bu yazıda daha derinleştirmemin yazının amaçları bakımından uygun olmadığını düşünüyorum. Bu nedenle zihin ve dış dünya tartışmasına burada bir nokta koymak uygun olacaktır. Ne var ki, göstermeye çalıştığım şeyin Descartes'ın güncel bir felsefi tartışmaya çizmiş olduğu çerçeve olduğunu yinelememde fayda var. Şüphesiz Descartes, zihin ve dış dünya gibi güncel felsefi tartışmalara zemin hazırlayan tek modern rasyonalist değildir. Böylesi bir

¹⁵ Putnam'ın argümanı şu çizgiyi izler: Varsayalım ki kavanozda bir beyiniz. Eğer kavanozda bir beyinsek, ne beyin terimi beyne, ne de kavanoz terimi kavanoza gönderimde bulunmuyor (nedensel sınır ilkesi) ve eğer 'kavanozdaki beyin' kavanozdaki beyine gönderimde bulunmuyorsa, 'bizler kavanozda birer beyiniz' iddiası yanlıştır. O halde eğer kavanozda birer beyinsek, 'bizler kavanozdaki birer beyiniz' önermesi de yanlıştır. Şüphesiz bu argümanın geçerli ve güvenilir olması *nedensel* sınır ilkesinin doğruluğuna bağlıdır.

listeye Spinoza'yı da eklemek gerekmektedir.

Çağdaş zihin felsefesi tartışmalarında Spinoza'nın etkisi özellikle geçen yüzyılın ortalarında kendisini göstermiştir. Özellikle zihnin özdeşlik kuramını savunan J.J. Smart gibi felsefeciler, Spinoza'nın çift aspekt kuramının bir versiyonunu “zihnin beynin ötesinde ve berisinde bir şey olmadığını” söyleyerek işletmişlerdir (Smart, 1959: 145). Bu görüşe göre ‘acı çekiyorum’ gibi bir zihinsel durumun ifadesinin gönderimi (*reference*) aslında beyindeki C-fiber nöron ateşlemesinin bizatihi kendisidir. Yani aslında ‘acı çekiyorum’ ile ‘beynimde C-fiber nöron ateşlemesi oluyor’ ifadeleri tek bir durumun farklı ifadeleridir. Elbette zihnin özdeşlik kuramı Spinozacı felsefeyle yalnızca bu bakımdan benzeşir, diğer taraftan Tanrı'nın töz olup olmadığı gibi tartışmalar özdeşlik kuramının konusunu oluşturmaz.¹⁶

Bununla birlikte Spinoza'nın zihin ve beden problemi ile ilgili görüşlerinin özgür isteme ve determinizm konusunda da implikasyonlara sahip olduğu belirtilebilir. Bilindiği üzere, geçen yüzyılın ortalarında özgür isteme ve determinizmin bağdaşıp bağdaşmadığı tekrardan felsefenin önemli bir sorunu haline gelmiştir. Bir kamp determinizmin özgür isteme ile bir arada gitmesinin olası olmadığını; diğer bir kamp ise bu iki kavramın pekâlâ bağdaşabileceğini savunmuştur. Bu kamplaşmanın içerisinde Spinoza'nın ikincisine, yani bağdaşımçı (*compatibilist*) tarafta konumlandırılabilirliğini düşünüyorum. Bağdaşımçıların en önemli argümanları, birebir olmasa da, bir anlamda Spinozacıdır. Örneğin Harry G. Frankfurt'un öne sürdüğü ve genelde soyadı ile anılan *Frankfurt Durumları* determinizm ile özgür istemenin bağdaşabileceği durumları resmeder (bkz. Frankfurt, 1969 ve Fischer, 2010). Bu bağdaşımı anlamak için bir düşünce deneyi yeterlidir. Varsayalım ki ben gece yarısı acıkıyor ve pizza siparişi verip vermemek konusunda karar vermeye çalışıyorum. Fakat arkadaşım kilo alacağım için pizza sipariş etmemi istemiyor fakat bana bunu dillendirmiyor, dolayısıyla onun böyle düşündüğünden bihaberim. Kendisi tam da korktuğunun başına geleceğini tahmin ettiği için sipariş vermeme engellemek adına dün beynime bir mikroçip yerleştirmiş. Eğer ki sipariş vermeye karar verirsem, o mikroçip devreye girecek ve kararımı değiştirip pizza yememe engelleyecek. O halde ben istesem de pizza siparişi veremeyeceğim. Fakat her nasılsa, ben, kendim karar alarak pizza siparişi vermekten vazgeçiyorum.

Görüldüğü gibi, ne yapacağım önceden belirlenmiş olsa bile, ben yine de özgür bir istemede bulunabiliyorum. Dolayısıyla determinizm ile özgür irade bu anlamda bağdaşıyor. Ancak bu görüş elbette bütünüyle Spinozacı değil. Nitekim Spinoza'nın en başta determinizm ile özgür istemeyi bağdaştırma gibi bir amacı yoktur çünkü aynı şeyin iki *modus* (yani zihinsel bir durum olan isteme ile onun fiziksel dünyada karşılık bulan davranışı) zaten bağdaşmıştır. Bu yüzden onun projesinin aslında özgürlük kavramını zorunluluk kavramı aracılığıyla açıklamak olduğunu söylemek mümkün. Yani özgür olmak insanın sahip olduğu belirlenmiş zorunlu doğasına uygun olarak davranmaktan geçmektedir. Bu uygunluk akıl ile garanti altına alınır.¹⁷

¹⁶ Spinoza'nın zihin ve beden ilişkisine getirdiği yaklaşım ile özdeşlik kuramını karşılaştırmalı olarak inceleyen bir çalışma için (bkz. Rocca, 1993).

¹⁷ Spinoza'ya göre Tanrının çeşitli *modus*ları olarak, kendi kendimizin nedenleri değil, Tanrının zorunlu nedenlerine tabiyiz. Bu açıdan değerlendirildiğinde bütünüyle özgür olmadığımız sonucuna ulaşacağımız düşünülebilir, hâlbuki Spinoza *Etika* dördüncü kısım 71. önermede şöyle diyor: “Yalnız

Görüşleri bakımından, Spinoza ve Descartes kadar güncel felsefi problemlere ışık tutmasa da, literatürde, Malebranche'in ve Leibniz'in yaklaşımlarının da güncel kimi felsefi meseleler ile bağlantısı kurulmaktadır. Örneğin Sarah Patterson, Malebranche'in ara-nedenciliğinin arkasındaki motivasyonun zihin ve bedenin birbirlerine etki edebilecek iki ayrı şey olmasından kaynaklanmadığını ileri sürmektedir. Ona göre Malebranche, esas olarak, zihin-beden nedenselliği söz konusu olduğunda Tanrının dışarıda bırakılmaması kaygısını taşımaktadır. Bu yoruma göre Malebranche, Tanrısal nedensellik ile doğa nedenselliğini bağdaştırmaz; çünkü ona göre, tek gerçek neden Tanrıdır ve doğa nedenselliği Tanrısal nedenselliğe tabidir. Böylelikle zihin-beden ve hatta beden-beden etkileşimi Tanrısal (dolayısıyla da zorunlu) nedenselliğin bir yansımasıdır. Patterson *epifenomenalizm* olarak bilinen çağdaş zihin kuramının bir versiyonunun, akıl yürütme bakımından, Malebranche'in düşünce izleğine çok benzer olduğunu savunur. Farklı bir ifadeyle, epifenomenalist görüşü takip eden kimi zihin felsefecileri, her zihinsel olayın beyindeki fiziksel bir olay nedeniyle oluştuğunu ama tam tersinin olabileceğini, yani zihinsel olayların kendi başına nedensel bir gücünün bulunmadığını savunurken, nüans farklılıkları olsa da, Malebranche'in yaklaşımını benimsemektedir. Aradaki tek ince fark epifenomenalistlerin tek "gerçek neden" olarak "fiziksel süreçleri" kabul etmeleridir (Patterson, 2005: 255).

Leibniz'in zihin-beden etkileşimi meselesinde çözüm önerisi olarak sunduğu "önceden kurulmuş uyum" öğretisi de özellikle matematik ve fizik arasındaki ilişkiyi açıklamakta bulgulayıcı (*heuristic*) bir rol oynamıştır. Bilineceği üzere fiziksel fenomenleri açıklamada matematik, geçmişte olduğu kadar günümüzde de, son derece temel bir rol oynamaktadır. Ne var ki, matematiğin fiziksel fenomenleri nasıl açıkladığı, betimlediği, temsil ettiği ve hatta matematiksel modellerin fizikte nasıl bu kadar başarılı uygulanabildiği belki de Platon'dan beri felsefenin temel araştırma konularından birini oluşturmaktadır. Temel soru şudur: Kümeler, sayılar vb. matematik nesnelere soyut nesnelere olup, zaman-mekân içinde yer almamasına rağmen nasıl olur da fiziğin araştırma nesnesi olan zamansal-mekânsal ilişkileri açıklayabilirler? Bugüne kadar matematik ve fizik felsefecilerinin bu soruya bütünüyle tatmin edici bir yanıt getiremediğini ya da en azından aralarında belli bir konsensüse varamadıklarını söylemek mümkün. Bununla birlikte birçok matematikçi ve fizikçinin bu iki disiplinin oldukça uyumlu olduğuna inandığını vurgulamak gerekiyor. Helge Kragh'a göre bu inancın temelini oluşturan ve onu destekleyen öğretilerden biri,

özgür insanlar birbirlerine karşı çok minnet duyarlar" (Spinoza, 1677/1965: 360). Devamındaki önermeden hemen bir sonrakinde ise "Akılla yöneltilen insan ... kamusal emre göre yaşadığı Sitede ... yalnız halinden daha özgürdür" önermesini ileri sürüyor (Spinoza, 1677/1965: 361). Ölümünden sonra yayımlanan *Politik İnceleme* adlı eserinde ise: "[B]ir insan ne kadar özgürse, diyebiliriz ki o bir o kadar aklını kullanmayı reddetmiyordur" ifadeleri geçiyor (Spinoza, 1678/1891: 294). Görüldüğü gibi Spinoza burada hipotetik varlıklardan değil açık bir şekilde, devletin ya da toplumun içerisinde varlığını sürdüren özgür insandan bahsetmekte. Peki, tanrısal zorunlulukla belirlenmiş bir Doğada bu nasıl mümkün? Aklını kullanmakla mümkün... Bunun şu şekilde yorumlanması gerektiğini düşünüyorum: Spinoza'ya göre Tanrı mutlak özgürdür dolayısıyla her şeyin zorunlu nedenidir ancak insan gerçi mutlak özgür değildir ama tutkularını denetim altında tutup, aklını kullandığı sürece A yerine B'yi seçebilir. Böylece Spinoza'nın Tanrısal zorunluluğu içeren doğa görüşü içerisinde yine de insanın -sınırlı da olsa- özgür istemesi olabileceği düşüncesi bağdaşmaz değildir.

Leibniz'in formüle ettiği 'önceden kurulmuş uyum' öğretisidir. Özellikle "1890'lardan 1930'lara kadar" aralarında David Hilbert gibi matematikçilerin de bulunduğu bir grup bilim insanı bu öğretiye bağlı kalarak araştırma stratejilerini bu temelde yürütmüşlerdir (Kragh, 2015: 525). Fizik çalışmalarında matematiğin rolünün ya da farklı bir ifadeyle matematik ile fiziğin uyumunun Leibnizci kabulü bu anlamda bulgularcı bir işleve sahiptir. Şüphesiz ki, söz konusu iki disipline mensup araştırmacıların, uyumu kuran Tanrı hakkında doğrudan bir ön kabule sahip olup olmadığı tartışmalıdır. Ne var ki, dönemin çoğu bilim insanı, böylesi bir uyumun varlığına bütünüyle inanmaktadır (Kragh, 2015: 518-520).

Modern rasyonalistlerin zihin–beden problemine ilişkin yaptıkları verimli felsefi incelemeler, görülüyor ki, güncel manada halen yankısını bulmaktadır. Problemin bağlantılı olduğu diğer felsefi meselelere ise bütünüyle burada değinmemim yazının amacı bakımından anlamı olmadığı kadar olanağı da yoktur. Okuyucunun ekonomideki davranışlardan psikiyatrik teşhislere, hukuki kararlardan ahlaki davranış kuramlarına kadar geniş bir spektrumda zihin–beden etkileşiminin varsayılmasının gündelik toplumsal yaşamın ikame ettirilmesi hususunda ne denli kritik bir yer teşkil ettiğini düşünmesi, inanıyorum ki bu noktada yeterli olacaktır. Bu anlamda bu felsefi problemin temellerinin atıldığı dönem üzerine yapılacak daha detaylı incelemeler, yalnızca gelecekteki felsefi yaklaşımlara değil birçok araştırma alanına da bir ölçüde yön gösterecektir.

Kaynaklar

- BURGE, T. (1982), Other Bodies, A. Woodfield (ed.) içinde *Thought and Object: Essays on Intentionality*, Oxford: Oxford University Press.
- CARRUTHERS, P. (1999), Sympathy and Subjectivity, *Australasian Journal of Philosophy*, 77(4), 465-482.
- COTTINGHAM, J. (2003), *Akılcılık*, (çev.) B. Gözkan, İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- COVER, J. A. & HARTZ, G. A. (1994), Are Leibnizian Monads Spatial?, *History of Philosophy Quarterly*, 11(3), 295-316.
- DESCARTES, R. (1630/1988), *Tabiat Işığı ile Hakikati Arama*, (çev.) M. Karasan, İstanbul: Milli Eğitim G.S.B. Yayınları.
- DESCARTES, R. (1637/1994), *Metot Üzerine Konuşma*, (çev.) K. Sel, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- DESCARTES, R. (1641/2014), *Meditasyonlar*, (çev.) İ. Birkan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- DESCARTES, R. (1644/1963), *Felsefenin İlkeleri*, (çev.) M. Karasan, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- DESCARTES, R. (1649/2015), *The Passions of the Soul and Other Late Philosophical Writings*, (çev.) M. Moriarty, New York: Oxford University Press.
- FISCHER, J. M. (2010), The Frankfurt Cases: The Moral of the Stories, *The Philosophical Review*, 119(3), 315-336.

- FRANKFURT, H. G. (1969), Alternate Possibilities and Moral Responsibility, *The Journal of Philosophy*, 66(23), 829-839.
- GIACAMAN, G. & BAHLUL, R. (2000), Ghazali on Miracles and Necessary Connection, *Medieval Philosophy and Theology*, 9(1), 39-50.
- KRAGH, H. (2015), Mathematics and Physics: The Idea of a Pre-Established Harmony, *Science & Education*, 24(5), 515–527.
- LEIBNIZ, G. W. (1686/1999), *Metafizik Üzerine Konuşma*, (çev.) A. Timuçin, İstanbul: Cumhuriyet Dünya Klasikleri.
- LEIBNIZ, G. W. (1696/1998), Third Explanation of the new System, R. S. Woolhouse & Richard Francks (ed. & çev.) içinde *Philosophical Texts*, Oxford: Oxford University Press.
- LEIBNIZ, G. W. (1710/1985), *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, Austin Farrer (ed.), E.M. Huggard (çev.), La Salle, IL: Open Court.
- LEIBNIZ, G. W. (1714/1997), *Monadoloji*, (çev.) S. K. Yetkin, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- MALEBRANCHE, N. (1674/1997), *The Search after Truth*, T. M. Lennon (ed. & çev.), Cambridge: Cambridge University Press.
- PATTERSON, S. (2005), Epiphenomenalism and Occasionalism: Problems of Mental Causation, Old and New, *History of Philosophy Quarterly*, 22(3), 239–257.
- PUTNAM, H. (1973), Meaning and Reference, *The Journal of Philosophy*, 70(19), 699-711.
- PUTNAM, H. (1975), The Meaning of Meaning, içinde *Mind, Language and Reality; Philosophical Papers (2)* Cambridge: Cambridge University Press.
- PUTNAM, H. (1981), *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ROCCA, M. D. (1993), Spinoza's Argument for the Identity Theory, *The Philosophical Review*, 102(2), 183-213.
- SCOTT, D. (1997), Leibniz and the Two Clocks, *Journal of the History of Ideas*, 58(3), 445–463.
- SMART, J.J. (1959), Sensations and Brain Processes, *The Philosophical Review*, 68: 141–156.
- SPINOZA, B. (1663/2014), *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*, (çev.) C. Şenkaya, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- SPINOZA, B. (1665/1992), *Ethics, Treatise on the Emendation of the Intellect, and Selected Letters*, Seymour Feldman (ed.), Samuel Shirley (çev.), Indianapolis: Hackett Pub. Co.
- SPINOZA, B. (1677/1695), *Etika*, (çev.) H. Z. Ülken, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- SPINOZA, B. (1678/1891), Political Treatise, R. H. M. Elwes (çev.) içinde *The Chief Works of Benedict de Spinoza* vol. I, London: George Bell & Sons.
- YALÇIN, Ş. (2010), *Modern Felsefede Benlik*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.