

## MODERNLİĞİN AKILCILIK VE EVRENSELÇİLİK İDDİALARININ FELSEFİ KÖKENİ

### THE PHILOSOPHICAL FOUNDATION OF MODERNITY'S CLAIMS OF RATIONALISM AND UNIVERSALISM

Özge ÖZAYDIN

Doğuş Üniversitesi  
İnsan ve Toplum Bilimleri Birimi  
ozgeozaydin@dogus.edu.tr

**ÖZET:** Kavramının içeriği konusundaki belirsizliğin aşılabilmesi, kavramın iki ayrı aşamada incelenmesiyle sağlanabilir. Birincisi, modernlik kavramı, yenilikçi ve ilerlemeci bir dünya görüşünü ifade etmektedir. Bu dünya görüşünün temeli beşinci yüzyılın sonunda, Yeniler-Eskiler ayrımının ilk belirdiği tarihte aranmalıdır. İkincisi, modernlik kavramı, akılcı ve evrenselci bir dünya görüşünü ifade etmektedir. Onyedinci yüzyılda Descartes'ın bilgi kuramıyla ortaya çıkan bu görüş, insanların doğayı, kendilerini ve toplumu algılayışlarını köklü bir biçimde değiştirmiştir. Bu makalede, modernlik kavramının içeriği, yukarıda belirtilen nitelikler dikkate alınarak, tarihsel ve felsefi olarak incelenmektedir. Amaç, modernliğin ne olduğunu ve neden eleştirildiğini daha açık ve anlaşılır hale getirmektir.

**Anahtar kelimeler:** Modernlik; Descartes; Akılcılık; Evrenselcilik; Modernus-Antiquus; Yeniler-Eskiler.

**ABSTRACT:** To overcome the ambiguity about the content of the concept of modernity, the concept should be analyzed in two stages. First, the concept of modernity denotes the renunciation of the past, the appreciation of the new, and the celebration of the idea of progress. Second, the concept of modernity implies a rationalist and universalist worldview, whose rise was coincident with Descartes' rationalist epistemology. This paper examines both historically and philosophically the content of the concept of modernity and intends to elucidate what modernity is and why it has recently been criticized.

**Keywords:** Modernity; Descartes; Rationalism; universalism; Modernus-Antiquus; Moderns-Ancients.

**JEL Classification:** Z00

### Giriş

Modernlik, bugün postmodernlik adı altında sorgulanmakta ve eleştirilmektedir. Bu süreci doğru bir biçimde takip edebilmek, modernliğin ne olduğunu doğru bir biçimde anlamayı gerektirir. Bu doğrultuda, modernlik kavramının bir zihniyeti, bir dünya görüşünü ifade ettiğini söyleyerek işe başlayabiliriz. Bu dünya görüşünün iki temel niteliği vardır: yenilikçi ve ilerlemeci olması, akılcı ve evrenselci olması. Modernliğin yenilikçi ve ilerlemeci olması, geçmişten ve geleneksel olandan bağımsız olma ve bugünü geçmişe kıyasla daha gelişmiş bulma fikrini taşıyor olmasıdır. Modernliğin bu niteliği, yenilikçi-gelenekçi ya da ilerlemeci-gerilemeci ikiliğiyle tartışılıyor olsa da, asıl tartışılan ve eleştirilen ikinci niteliği, yani akılcı ve evrenselci olmasıdır. Bu niteliğe bir başlangıç anı aranacaksa, Rene Descartes'ın

(1596-1650) akılcılık kuramını ilan ettiği onyedinci yüzyıla kadar geri gitmek gerekir. Bu kuram, akılı, doğa ve toplum üzerinde egemen ve etkin bir konuma getirmiştir. Artık içinde hiçbir gizemi ve karanlığı barındırmayan doğa ve toplum, akıl tarafından düzenlenebilir, denetlenebilir, “hakim ve sahip olunabilir” şeyler haline gelmiştir. Ancak son yıllarda bu akılcı ve evrenselci dünya görüşü, bir yandan düzenleyici bir model sunarken, bir yandan da tektipleştirici, baskıcı, kısıtlayıcı ve dışlayıcı bir model yarattığı yönünde yoğun bir eleştiriye tabi tutulmaktadır. Bu durum insanları şu soruyla karşı karşıya getirmektedir: Modernlik projesinin niyetlerine bağlı kalmaya devam etmeli miyiz, yoksa modernlik projesine son mu vermeliyiz? Akılcı ve evrenselci modernlik projesi, bizi doğru, iyi, güzel olana yaklaştırmakta mıdır, yoksa tamamen uzağında bir yere mi taşımaktadır? Bu çalışmada, bu sorulara ve eleştirilere kaynaklık eden modernliğin akılcılık ve evrenselcilik iddialarının tarihsel ve felsefi kökeni incelenmektedir.

## 1. Yenilikçi ve İlerlemeci Bir Dünya Görüşü Olarak Modernlik Kavramının Tarihi

Modernlik sözcüğünün Latince kökenine baktığımızda, bir isim ve sıfat olan **modernus** sözcüğünün, bir zarf olan **modo** sözcüğünden türetildiğini görürüz. “Modo” sözcüğü “bugünlerde, şimdilerde” anlamına gelirken, “modernus” sözcüğü de “bugünkü, şimdiki” anlamında kullanılmaktadır. Calinescu’nun aktardığı üzere, ilk olarak beşinci yüzyılın sonlarında kullanılmaya başlanan sözcük, yalnızca bugüne değil, bugünün geçmişten ayrı olduğuna da işaret etmektedir (1987: 14). Bu bağlamda sözcük, kullanıldığı tarih dikkate alınır, ortaçağ Hıristiyan dünya görüşüne işaret etmekte ve bunun antik pagan dünya görüşünden ayrı olduğunu vurgulamaktadır (Habermas ve Benhabib, 1981: 3). Burada modern ya da yeni olan Hıristiyan teolojisiyken, antik ya da eski olan klasik ve Helenistik Yunan kültürüdür.<sup>1</sup> Anlaşıyor ki, **Modernus-Antiquus**, başka bir deyişle **Yeniler-Eskiler** ayrımı da ilk kez bu tarihte ortaya çıkmaktadır.

Onikinci yüzyıla gelindiğinde, Ortaçağ entelektüeli için Modernus-Antiquus ayrımı devam etmekte, ancak bu ayrım Yeniler ile Eskilerin çatışmasına değil, aksine Yenilerin Eskilerden beslendiği, Eskilerin Yenilere önderlik ettiği olumlu bir ilişkiye işaret etmektedir. Le Goff’un aktardığı üzere, dönemin entelektüellerinden Pierre de Blois (yak.1135-1203) bu ilişkiyi şu sözlerle dile getirmektedir: “*Cehalet karanlıklarından bilimin ışığına ancak Eskilerin eserleri her seferinde daha canlı bir aşkla yeniden okunursa geçilebilir*” (1994: 27). Yeniler ile Eskiler arasındaki bu ilişkiyi ifade eden bir diğer ünlü söz ise, Bernard de Chartres’a (yak.1130-1160) aittir. De Chartres şöyle demektedir: “*Biz devlerin omuzlarına tünemiş cüceleriz, böylece onlardan daha çok şeyi ve daha uzakları görüyoruz. Bunun nedeni gözümüzün daha keskin veya boyumuzun daha uzun olması değil, onların bizi havada taşımaları ve devasa boyları kadar yükseğe kaldırmalarıdır*” (The Metalogicon of ..., 1955: 167). Görüldüğü üzere, onikinci yüzyıl entelektüelleri için, Yeniler ile Eskiler arasındaki ayrım, bir çatışmaya veya kopukluğa değil, aksine bir bağı ve sürekliliğe işaret etmektedir. Usta konumundaki Eskiler yüceltilmekte, onlardan ustalığı devralmaya çalışan Yenilerin ise daha çok yolu olduğu düşünülmektedir.

<sup>1</sup> Klasik ve Helenistik Yunan kültürü denildiğinde ilk akla gelen isimler, felsefede Sokrates, Platon ve Aristoteles, astronomide Ptolemaios, matematikte Öklid, mekanikte Arşimed, tıpta Hipokrat olarak sıralanabilir (Bkz: Ronan, 2003: 65-136.ss.).

Yeniler ile Eskiler arasındaki ilişkiyi dile getiren Devler-Cüceler örneksemesine daha sonraki yıllarda da göndermeler yapıldığını görürüz. Ancak bu göndermelerde, örneksene gittikçe şekil değiştirir. Bilginin süreklilik taşıdığı veya birikimli olarak ilerlediği yönündeki genel kanı değişmese bile, Yeniler ile Eskiler arasındaki Devler-Cüceler hiyerarşisi silinmeye başlar. Calinescu'nun aktardığı üzere, onaltıncı yüzyılın sonlarında Michel de Montaigne (1533-1592), çağdaşlarının eskiye nazaran daha çok şey biliyor olmasını, üst üste çıkmış insanlar örneksemesiyle anlatır (1987: 16). Yine Eskilerden beslenen Yeniler söz konusudur, ama artık ne Eskiler yüceltilmekte, ne de Yeniler aşağı görülmektedir. Hepsi bilgi ağacını oluşturan eşit unsurlar olarak anılmaktadır. Devler-Cüceler örneksemesine gönderme yapan bir diğer isim ise Isaac Newton'dur (1643-1727). Newton, Robert Hooke'a (1635-1703) yazdığı bir mektupta, "*daha ileriye gördüysem bu, devlerin omuzlarında duruyor olmam sayesinde*" der.<sup>2</sup> Ancak Newton, bu sözleriyle ne Eskileri yüceltir ne de Yenileri aşağı görür, yalnızca Yenilerin ortaya çıkmasına yardımcı olan Eskilerin çalışmalarını takdir ve minnetle andığını dile getirir.

Devler-Cüceler örneksemesinin şekil değiştirmesinden de anlaşılacağı üzere, artık Eskiler yüceltilmemekte ve Yeniler aşağı görülmemektedir. Hatta Yeniler ile Eskiler arasındaki ayrım, bir bağ ve süreklilikten ziyade, bir çatışma ve kopukluğa işaret etmeye başlamaktadır. 1690'lı yılların başında Fransa'da edebiyat alanında yükselen karşıt görüşler bu çatışma ve kopukluğu gözler önüne serer. **Querelle des Anciens et des Modernes** (Eskilerle Yenilerin Çatışması) olarak adlandırılan bu dönemde<sup>3</sup>, Antikleri yücelten görüşlerle Modernleri yücelten görüşler karşı karşıya gelir (DeJean, 1997: 6). Daha çok estetik alanında süren bu tartışmalarda, bir yanda Eskilerin tüm zamanların en iyi işini yaptıklarını ve Yenilerin onları taklit etmekten fazla bir şey yapamayacaklarını söyleyen Nicolas Boileau Despréaux (1636-1711) ve yandaşları, diğer yanda çağının yazarlarını öven ve "*eskiler, bütün büyüklüklerine rağmen, hiçbir zaman bizim kadar aydınlanmış değillerdi*" diyen Charles Perrault (1628-1703) ve yandaşları yer alır (DeJean, 1997: 42-78.ss.). Bu tartışmalar, estetik beğeni alanında Eskilerin yüceltilmiş bilgisinden kaynaklanan otoritenin yıkılmasına neden olur.

Bu otorite, yalnızca estetik alanında değil, bilgi alanında da yıkılmaya başlar. Francis Bacon (1561-1626), Eskilerin yüceltilmiş bilgisinden kaynaklanan otoritenin yıkılışını kutlarken, bu durumun zaten bir paradoks olduğunu söyler. "*Gerçek eskilik dünyanın eskiliğine göre hesaplanmalıdır ve bu bizim zamanımızın vafsidir, eskilerin yaşadığı çağların değil; o çağlar bize göre yaşlıdır, ama dünyaya göre gençtir*" (1999: 51-52.ss.) diyen Bacon'a göre, kendimizi değil de dünyayı referans aldığımızda, biz Modernler Eskilerden daha genç olsak dahi, dünya Eskilerin dünyasından daha eskidir. Modernler dünya hakkında Eskilerden daha çok şey

<sup>2</sup> 5 Şubat 1675/6 tarihli bu mektup için Bkz: Turnbull (ed.), 1959: 416.

<sup>3</sup> **Querelle des Anciens et des Modernes** döneminin Fransa'da ağırlık kazandığını, İngiltere'de bu tartışmanın pek ciddiye alınmadığını görürüz. Devler-Cüceler örneksemesine dayanarak Eskileri savunan Sir William Temple (1628-1699) ile ona karşı çıkan ve Yenileri savunan Richard Bentley (1662-1742) ve William Wotton (1666-1727) arasındaki tartışmalar dışında, İngiltere'de bu konuda pek bir ses yükselmemiştir. Ancak 18. yüzyılın başında Eskiler-Yeniler tartışmasının İngiltere'de alevlendiğini görürüz. Jonathan Swift'in **The Tale of a Tub** (1704, Bir Fıçının Öyküsü) adlı hiciv eserine yazdığı **The Battle of the Books** (Kitapların Savaşı) başlıklı önsöz, İngiltere'de Eskiler-Yeniler tartışmasını yeniden alevlendirir.

bilmektedir ve eğer bilgeliğin Eskilerin bir niteliği ise, esas Eskiler, Modernlerdir (1999: 51-52.ss.). Eskilerin yüceltilmiş bilgisine karşı çıkan ilk isimlerden biri olan Bacon, bu bilginin bir otorite haline geldiğini ve insanoğlunun aklını karıştırmaktan başka bir işe yaramadığını düşünür. Ona göre, eğer coğrafya alanında Eskilerin bilgisini kitaplardan okumakla yetinseydik, Yeni Dünya keşfedilemezdi ve Yeni Dünya keşfedilmediği sürece de, Eskilerin bu konudaki bilgilerinin yanlış ve eksik olduğu ortaya çıkmazdı. Böyle bir döngüden kurtulabilmenin ve Yeni Dünya'yı ve yeni bilgiyi keşfetmenin tek sebebi, bir otorite haline gelmiş Eskilerin bilgisinin bir kenara konmasıdır (1999: 51-52.ss.). Bu sözlerden de anlaşıldığı üzere, artık Yeniler ile Eskiler arasında bir çatışma ve kopukluk vardır ve hatta Yenilerin Eskilerden daha ilgilendiği yönünde bir görüş olgunlaşmaya başlamıştır (Grafton, 2004: 171-172.ss.). İşte bugün modernlik kavramıyla kastettiğimiz, geçmişle ve geleneksel yapıyla bağlarını kesmiş, şimdiki zamana odaklanmış, her geçen günü geçmişle kıyasla daha gelişmiş ve daha ileri bulan dünya görüşü, böyle uzun bir yolun sonunda şekillenmiştir.

Bugün modernlik kavramıyla, yalnızca bu yenilikçi ve ilerlemeci dünya görüşü kastedilmemektedir. Ayrıca onyedinci yüzyıldan itibaren, insanların doğayı, kendilerini ve toplumu algılayış biçimlerinde başlayan köklü değişimden de bahsedilmektedir. Kısaca akılcı ve evrenselci bir dünya görüşünün şekillenmesi olarak nitelendirilen bu değişimin kökeni, Descartes'ın bilgi kuramında yatmaktadır.

## 2. Akılcı ve Evrenselci Bir Dünya Görüşü Olarak Modernlik Kavramının Tarihi: Descartes'ın Bilgi Kuramı

Descartes, Eskilerin bilgisinin hızla gözden düşmeye başladığı bir tarihsel dönemde, eski ve yeni bilgiler arasındaki çelişkilerin yarattığı bir belirsizlik ortamında yaşamıştır. O yüzden Descartes, bir şeyi kesin olarak bilebilmenin bir yolunun olup olmadığı ve eğer varsa, bir şeyin kesin olarak nasıl bilinebileceği sorusuyla ilgilenmiştir.<sup>4</sup> Bilgi konusunda, hem değer sorunuyla (Neye bilgi deriz? Hangi inançlara bilgi gözüyle bakabiliriz?), hem de köken sorunuyla (Bilginin kökeni nedir? Geçmişten bize aktarılanlar mı, algı ve deney yoluyla edindiklerimiz mi, yoksa anlık ve anlığın en büyük yetisi olan akıl mı?) ilgilenen Descartes, **Kartezyen şüphecilik** ya da **yöntemsel şüphecilik** adı verilen bir yöntem geliştirir (Denkel, 1998: 15). Buna göre, açık ve seçik doğru olanın bilgisine, yani kesin bilgiye ulaşmak ve bu bilginin kökenini bulabilmek için, şüphe edilecek her şeyi bir kenara bırakmak, hiçbir şey bilmiyormuş gibi yola çıkmak gerekir (Descartes, 1967: 123). Williams'ın ifade ettiği üzere bu, bir sepetteki çürük ve sağlam elmaları ayıklamak için sepetin tamamını boşaltmaya benzer. Anlıktaki doğru ve yanlış inançları ayıklayabilmek için, anlığı tüm inançlardan temizlemek gerekir (Magee, 2001: 74). Descartes bu işi üç aşamada yapar. Önce algı ve deney yoluyla edindiğimiz inançlardan şüphe eder (1967: 123). Algının yanıltığı (yarısı su dolu bir bardağın içinde doğru çubukların kırık gözükmesi gibi) ve algının değişebildiği (uzaklığa bağlı olarak bir nesnenin büyüklüğünün farklı algılanması gibi) durumlar buna örnek olarak gösterilebilir. Ardından, belli bir anda uyanık olup olmadığından ve bir şeyleri algılayıp algılamadığından şüphe eder. İçinde bulunduğu anda, rüya görüyor

<sup>4</sup> Descartes, bu soruyu, **Discours de la Méthode** (1637, Metot Üzerine Konuşma) ve **Les Méditations Métaphysiques Touchant la Première Philosophie** (1641, Meditasyonlar / İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler) adlı eserlerinde ele almıştır. *Discours de la Méthode*'un dördüncü bölümü ve *Méditations*'ın tamamı, bu soruyla ilgilidir.

olup olmadığından nasıl emin olabileceğini sorgular. Üzerinde giysileri ateşin başında oturuyorken, rüyasında kendisini çıplak yatağında yatıyor olarak gördüğü andan bahsederek, uyku ile uyanıklığı birbirinden ayırt edecek bir işaretin olmadığı sonucuna varır (1967: 124-125.ss.). Üçüncü aşamada ise şüpheyi en uç noktaya taşır ve tek amacı onu aldatmak olan bir **kötü cin** tasarlar. Bildiği her şeyin, aslında bu kötü cinin yarattığı yanlış ve aldatıcı hayaller olduğunu varsayar (1967: 129). Williams'ın ifade ettiği üzere, bu kötü cin modeli, yalnızca doğru ve yanlış inançları ayıklamak ve bazı inançların kesin olup olmadığını görmek amacıyla geliştirilen bir eleştiri tarzıdır (Magee, 2001: 75). Şüphenin vardığı bu son noktadan sonra, yani şüphe edilecek her şeyi bir kenara bıraktıktan sonra, Descartes bilgiyi yeniden inşa etmeye başlar. Tartışma şöyle devam eder: Her şeyden şüphe ediyor olsam bile, şüphe edemeyeceğim tek şey, şu anda şüphe ediyordumdur. Şüphe etmek bir düşünme eylemi olduğuna göre, her şeyden şüphe etsem bile, “düşünen bir varlık” olarak varolduğumdan şüphe edemem. Düşünüyorum, öyleyse varım (Cogito, ergo sum) (1967: 135).

Descartes, “düşünen bir varlık” olarak varolduğunun açık ve seçik bir doğru olduğu, bir kesin bilgi olduğu sonucuna ulaşır. “Düşünen bir varlık” olarak varolmak, bir tinsel varlık olarak varolmak demektir. Yani Descartes henüz kendi özdeksel varlığını ve diğer özdeksel varlıkların varolduğunu kesin olarak bilmemektedir.<sup>5</sup> Şimdi sıra onların varolduğunu göstermeye gelmiştir. Kesin olarak bildiği tek şey, “düşünen bir varlık” olarak varolduğu olduğuna göre, özdeksel varlıkların varolduğunu da ancak bu kesin bilgi aracılığıyla gösterebilir. Tartışma şöyle devam eder: Anlığımın içerikleri arasında bir Tanrı idesi olduğunu görüyorum. Bu ide, sonsuz, ebedi, değişmez, bağımsız, her şeyi bilir, her şeye gücü yeter varlığın Tanrı olduğu şeklinde bir idedir. Tanrı idesi en üstün ve en büyük olana işaret etmektedir. Daha küçük olan daha büyük olana, daha aşağı olan daha yüce olana neden olamayacağına göre, Tanrı idesi benim anlığım tarafından yaratılmış olamaz. Öyleyse anlığım, içinde Tanrı idesiyle birlikte, Tanrı tarafından yaratılmış olmalıdır. Tanrı'nın varolduğu açık ve seçik bir doğru olarak, bir kesin bilgi olarak karşımda durmaktadır (1967: 161). Eğer Tanrı varsa, her bakımdan iyi olan Tanrı benim entelektüel iyiliğimle de ilgileniyordur. Görüyorum ki bende özdeksel varlıkların varolduğu yönünde güçlü bir inanç var, öyleyse Tanrı beni aldatıyor olamaz, özdeksel varlıklar varolduğudur (1967: 209-210.ss.).

Görüldüğü üzere, Descartes'ın bilgi kuramı iki ayrı varlık ulamı olduğu teziyle sonuçlanır. **Tin-özdek ikiciliği** ya da **ruh-madde ikiciliği** olarak adlandırılan bu Kartezyen ikiciliğe göre, ruhun özü **düşünmek**, maddenin özü **yer kaplamaktır** (1967: 207-208.ss.). Bu niteliksel ayrıştırmayla Descartes, iki tözü birbirinden bütünüyle kopararak, hem çelişmelerini, hem de birinin diğerine indirgenebilmesini imkânsız hale getirir. Böylece ruhun erdemleri üzerine konuşmak ile maddenin mekânîk yapısı ve yasaları üzerine konuşmak, tamamen birbirinden ayrı şeyler haline gelir; birbirileriyle çeliştikleri söylenemeyeceği gibi, birbirlerine indirgenmeleri de doğru olmaz (Bumin, 2003: 36). Ruh ile madde ya da düşünen özne ile yer kaplayan nesne arasındaki bu ayrım, düşünce tarihinde, modern bilimin bir bilim

<sup>5</sup> **Tin**, anlığı oluşturduğu, anlık içeriklerini içinde barındırdığı öne sürülen, özdeksel nitelikleri olmayan, uzay ve zamanda yer kaplamayan bir varlık ulamıdır. Ruh veya anlaksal töz olarak da adlandırılır. **Özdek**, fiziksel nesnelere meydana getiren, uzayda ve zamanda yer kaplayan varlık ulamıdır. Madde veya töz olarak da adlandırılır. Descartes'ın bu iki varlık ulamı arasında yaptığı ayrım, **tin-özdek ikiciliği** ya da **ruh-madde ikiciliği** olarak adlandırılır.

olarak mümkün olduğunu ortaya koyan en önemli adımlardan biri olmuştur (Magee, 2001: 81-82.ss.). Yer kaplayan nesne, özü itibarıyla, yani yer kaplıyor olması itibarıyla, matematik tarafından ele alınmaya ve hakkında kesin bilgi elde edilmeye elverişlidir. Descartes'ın verdiği örnekle açıklayacak olursak, bir balmumu, şekil ve büyüklük gibi yer kaplamaya ilişkin niteliklerinin yanı sıra, belli bir dokuya, kokuya, renge ve tada da sahiptir. Balmumunu ateşe yaklaştırdığımızda, onun bütün duysal nitelikleri, yani dokusu, kokusu, rengi ve tadı değişse bile, yer kaplamaya devam edecektir. Dolayısıyla bir nesnenin yer kaplamaya ilişkin sürekli bir tarihi vardır ve bu da nesnenin yer kaplamaya ilişkin niteliklerini bilebileceğimiz anlamına gelir (1967: 139). Bu nitelikler matematiksel olarak ölçülebilir olduğundan, bir nesneye ilişkin kesin olarak bilebileceğimiz şeyler, o nesnenin matematiksel nitelikleridir.<sup>6</sup> Bu düşünce, modern bilimin temeli olan **matematiksel fizik** imkânını ortaya koymaktadır. Ayrıca düşünen özne, özü itibarıyla her ne kadar özdeksel olmasa ve bilimsel yasalara tabi tutulmasa bile, özdeksel olanı bilme becerisine sahiptir, yani o, matematiksel fizik kurup onu sınırsızca geliştirebilir.

Peki düşünen özne, yer kaplayan nesne hakkında nasıl bilgi elde eder? Descartes zamanındaki geleneksel düşünceye göre, bilgi edinmede ilk hareket nesneden geliyordu. Etken nesnenin, edilgen anlıkta yarattığı imgenin ya da biçimin bilgiyi oluşturduğu düşünülüyordu (Timuçin, 1976: 185). Descartes ise, anlıktaki ide ile dış dünyadaki nesnenin, birbiriyle ilişkili, ama birbirinden ayrı şeyler olduğunu söyler. Yani anlığımdaki “güneş idesi” ile dış dünyadaki “güneş”, birbiriyle ilişkili, ama birbirinden ayrı şeylerdir. Dış dünyadan aldığımız herhangi bir imgeye, ide diyemeyiz; ide, içi doldurulmuş imgedir. Timuçin’in ifade ettiği üzere, imge bir biçim, ide bir biçim-içeriktir (1976: 187). Örneğin, önümden geçen bir kuşun gözlerimin önünde birdenbire çizdiği bir görüntü, anlığımda oluşan bir imgedir, ama bir ide değildir. Bir ide, dış dünyanın bir anlık duyumuyla yapılan deneyinde oluşmaz, onun sürekli deneyinde oluşur. Ayrıca bu duyum deneyleri, **doğuştan idelerle** eleştirilir ve düzeltilir (Denkel, 1998: 17-18.ss.). Anlığımda bir anlık duyu deneyiyle oluşan “güneş idesi” ile, sürekli duyu deneylerinin doğuştan idelerle düzeltildiği “güneş idesi” birbirinden farklı şeylerdir. Birincisinde, güneş, “gökyüzünde duran, ısı ve ışık veren, çok büyük olmayan bir nesne” iken, ikincisinde, “astronomik ispatlardan çıkarılmış, bilimsel nitelikler taşıyan, Dünya’dan daha büyük olan bir gezegen”dir (Descartes, 1967: 153). Örneğin, bir odaya kapatılarak büyütülmüş birinde doğuştan ideler olacaktır, ama ne şu ne de bu biçimde ve doğrulukta bir “güneş idesi” olmayacaktır. Bu kişi, birdenbire açık havaya çıkarıldığında, örneğin günbatımıysa vakit, güneşi bu batan güneş olarak tanıyacaktır. Bu bir “güneş idesi”nin oluşması için yeterli koşul değildir. Güneşi mümkün olan tüm biçimleriyle görmek ve bu görüntüleri doğuştan idelerle eleştirip düzeltmek, insanda bir “güneş idesi”nin oluşmasını mümkün kılar. Yani aklın doğuştan ideler yoluyla yoğurduğu algı, bizi bilgiye götürür. Akıl, doğuştan idelerden kaynaklanan tümellerin bilgisi yoluyla, algıdan kaynaklanan tikellerin bilgisini yoğurarak bizi bilgiye götürür (Denkel, 1998: 17-18.ss.).

<sup>6</sup> Matematiksel bilgi, açık ve seçik doğru olan bilgidir. Descartes’a göre, Tanrı tarafından yaratılmış ve bizim için olumsal değil, zorunlu olması istenmiş olan bilgidir. Descartes’ın akılcılığının Tanrı fikriyle uyumunu hatırlayacak olursak, Bumin bu durumu şöyle yorumlamaktadır: “Onların (matematiksel bilginin) tanrısal istemden kaynaklanması, bizim akılsallığımızı şüphe düşürmez, aksine onu meşrulaştırır, güçlendirir” (2003: 41)

Descartes'ın kesin bilginin ne olduğu ve nasıl elde edildiği konusundaki bu argümanlarına çeşitli itirazlar yöneltmek mümkündür.

Birinci itiraz, yöntemsel şüphecilığe, yani Descartes'ın kesin bilgiye ulaşmak için şüpheciligi bir yöntem olarak kullanmasına yöneltilebilir. Bu itiraza göre, Descartes, ruh-madde ikiciliğine, yöntemsel şüphenin sonucunda ulaşmamış, yöntemsel şüphenin olabilmesi için bu ikiciliği zaten baştan kabul etmiş, varsaymıştır (Laberthonnière, 1977). Çünkü yöntemsel şüphe, düşünen öznenin, henüz düşünen öznenin ve yer kaplayan nesnenin var olduğunu kanıtlamadan, kendi bilincine ulaşmış olmasını gerektirir. Bumin'in ifade ettiği üzere, felsefi bir karar sonucu şüpheyle işe başlamak, özne bakış açısına yerleşmeye zaten karar vermiş olmak, özneyi nesneden zaten ayırmış olmak demektir (2003: 37). Sonuç olarak şüphe, ruh-madde ikiciliğini ya da düşünen özne-yer kaplayan nesne ikiciliğini bir sonuç olarak doğurmamakta, aksine ona dayanmaktadır.

İkinci itiraz, Tanrı'nın varlığının kabulüne ve ispatına ilişkindir. Descartes, “anlığım, içinde Tanrı idesiyle birlikte, Tanrı tarafından yaratılmıştır” derken, sanki bütün insanların bir ve aynı Tanrı'nın varlığını kabul etmiş olduğunu varsaymaktadır. Oysa ki, Tanrı'nın varlığını kabul etmek, kültürel ve psikolojik eğilimlerle ve ihtiyaçlarla ilgili bir konudur. İnsanlar Tanrı'nın varlığını kabul etmek konusunda uyuşmazlığa düşebildikleri gibi, Tanrı'nın varlığını kabul etseler bile, farklı Tanrı kavramsallaştırmalarına sahip olabilirler. Öyleyse Descartes'ın tartışmasından, bütün insanların bir ve aynı Tanrı'nın varlığını kabul ettiği varsayımını çıkarırsak, tartışmanın bir adım bile ileri götürülemeyeceğini görürüz (Magee, 2001: 79). Ayrıca Tanrı'nın varlığının ispatı da burada tartışmalı bir konudur. Tanrı idesinden yola çıkarak Tanrı'nın var olduğu sonucuna varan Descartes, döngüsel bir tartışmanın içine düşmektedir. Anlığın varlığından yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ve Tanrı'nın varlığından yola çıkarak anlığın varlığını ispatlamaktadır. Bu itiraz, Antoine Arnaud (1612-1694) tarafından 1641 yılında, Descartes'ın *Méditations* kitabına ek olarak yazdığı itirazlar bölümünde yöneltmiştir.<sup>7</sup>

Üçüncü itiraz, ruh ile madde, yani düşünen anlık ile yer kaplayan beden arasındaki bağlantı üzerinedir. Uzay ve zamanda yer kaplamayan ruh, nasıl olup da uzay ve zamanda yer kaplayan maddeyi bilmektedir? Bilme sürecinde, ruh ile madde, anlık ile beden arasındaki bağlantı nedir? Descartes bu bağlantının beyindeki kozalaksı bir bez sayesinde sağlandığını söyler (1989: 37-38.ss.). Ancak burada anlığı bedensel bir şey olarak tanımlamakta, anlık-beden ikiciliğini beden-beden özdeşliğine dönüştürerek çelişkiye düşmektedir. Descartes'tan sonra gelen düşünürleri de uğraştıran bu sorun, ruh-madde ya da anlık-beden ikiciliğinin başlıca güçlüğüne oluşturur.

<sup>7</sup> Bu itirazı konu alan diğer makaleler için Bkz: *The Cambridge Companion to Descartes*, 1992. Jean-Marie Beyssade'nin “The Idea of God and the Proof of His Existence” başlıklı makalesinde ve Louis E. Loeb'in “The Cartesian Circle” başlıklı makalesinde bu konu derinlemesine tartışılmaktadır.

### 3. Akılcı ve Evrenselci Bir Dünya Görüşü Olarak Modernliğin Eleştirisi

Descartes ruh-madde ikiciliğine dayanan metafiziğiyle bir devrim yaratmıştır. Bumin'in aktardığı üzere, Descartes o zamana değin evrenin düzenine bağlı ve onun bir parçası olarak kabul edilen insan anlığını, artık evrenin düzenini kuran ve ondan ayrı ve üstün olan bir konuma yerleştirmiştir. Akli düzene bağımlı kılmak yerine, düzeni akla bağımlı kılmıştır. Onun, her şeyi olduğu yere zincirlerle bağlayan düzenin yerine, düzenin mimarı olarak insanı geçirmesi, bütün bir modernlik serüvenini başlatan devrim olmuştur (2003: 48)<sup>8</sup>. Bu dönüşüm, insan aklının kendi gücüne dayanarak, bir düzeni keşfedebileceği ve giderek doğanın efendisi olabileceği bir felsefi çerçevenin oluşturulması anlamına gelmektedir. Düşünen özne ile yer kaplayan nesne arasındaki ilişkinin dışsallığı, öznenin nesneye sahip olduğu ve onu kullandığı, kısacası insanın doğanın efendisi olduğu bir ilişkiye işaret etmektedir. Ne Antik Yunan'da ne de Ortaçağ'da, doğa, insan tarafından tasarılan bir şey olmamıştır. Gerçeklik akıl tarafından tasarılanabilir değildir, karanlık ve gizemli yönüyle kendisi hakkındaki sorgulamaları hep açık bırakacak niteliktedir. Ancak modern metafizikle birlikte, gerçeklik aklın nesnel ve kesin tasarımı haline gelmiştir. Modern metafizik, insan aklını, artık içinde hiçbir gizemi ve karanlığı barındırmayan doğa üzerinde, teorik egemenliğe ve pratik etkinliğe sahip bir konuma getirmiştir. Descartes'ın **Discours de la Méthode'un** (1637, Metot Üzerine Konuşma) ikinci bölümünde söyledikleri<sup>9</sup>, bu durumu destekler niteliktedir:

*Çoğu zaman, ayrı ayrı ustaların elinden çıkmış, birçok parçalardan kurulu eserlerde, bir ustanın tek başına meydana getirdiği eserlerdeki kadar mükemmellik yoktur. Nitekim, bir mimarın tek başına kurduğu yapıların, birçok mimarların başka amaçlarla yapılmış eski duvarları düzeltmeye çalıştıkları yapılardan daha düzenli olduğu görülür. Böylece, başlangıçta yalnızca birer küçük kasaba iken, zamanla büyük kentler haline gelen şu eski siteler, çok kere bir mühendisin hayalindeki plana göre yaptığı düzenli yeni kentlerin yanında, öylesine ölçsüz ve orantısız kalırlar ki, ayrı ayrı gözden geçirilen yapılarının her birinde en az yeni kentlerin yapılarındaki kadar, hatta daha fazla sanat bulunsa da, büyüklü küçüklü sıralanışlarına ve yolları eğri büğrü ve eşitsiz hale getirişlerine bakarak, bu eski kentleri aklı başında kimselerin iradesinden çok, tesadüfün böyle düzenlediği söylenebilir. Özel kişilere ait evlerin halk varlığının güzelleşmesine yarayacak şekilde yapılmasını sağlamakla görevli bazı resmi memurlar her zaman bulunmuş olsa bile, yine de sırf başkalarının eserleri üzerinde çalışarak ortaya pek mükemmel şeyler koymanın kolay bir şey olmadığı kabul edilecektir (1994: 15-16.ss.).*

Görüldüğü üzere Descartes, bir mühendisin elinden çıkmış kadar akılcı, evrensel ve mükemmel bir **düzen** arayışındadır aslında. Ona göre yetkin insan doğanın “hakimi ve sahibi” (1994: 57) olabilir, varolanlara nüfuz edebilir, doğal ve toplumsal olguların şifresini çözebilir, onları nedenleriyle açıklayabilir, egemen bir bilgi

<sup>8</sup> Bumin, bu düşünceleri Bréhier'den aktardığını söyler. Bkz: Bréhier, 1965.

<sup>9</sup> Burada Descartes “şüphe”yi bir yöntem olarak kullanmasının nedenini açıklamaktadır aslında. Neden o güne kadar güvenilir bulduğu bütün fikirlere şüphe ederek, “hepsinden toptan bir defa güvenini kaldırarak” işe başladığını anlatırken, alıntıda aktarılan örneği vermektedir. Gençliğinde doğru olup olmadığını hiç kontrol etmeksizin inandığı bilgilerden yola çıkarak kesin bilgiye ulaşamayacağını, eski binaları yenileyerek mükemmel şehirler kurulamayacağı örneğiyle açık hale getirmektedir.



oluşturabilir. Kısacası, akıl sahibi özerk ve özgür insan, bizatihi kendi özerkliği ve özgürlüğünü kullanarak düzen kurabilir. İşte bugün daha olgun bir düşünenin sorguladığı şey budur: Kendi özerkliğini ve özgürlüğünü kullanarak, kurallara dayalı düzeni kuran insanın, bu düzen aracılığıyla daha özerk ve özgür olduğu söylenebilir mi?

İnsan aklının düzen kurma girişimiyle birlikte, **bilgi, adalet ve estetik beğeni** alanlarında yaşanan değişim, yani **bilimsel söylem, ahlâki ve siyasi sorgulama ve sanat üretimi ve eleştirisinin** kendi bilgisel yapıları, öğrenme süreçleri ve uzmanları olan kurumsal yapılar haline gelmesi, bir yandan insanların dünyayı bilme, kendini anlama, ahlâki açıdan gelişme, adaleti sağlama, güzeli yüceltme ve mutluluğu elde etme niyetlerini güçlendirirken, öte yandan bilgi, adalet ve estetik beğeni alanlarını yaşamdan kopuk hale getirmiş, insansızlaştırmış, yöntemleri ve kuralları olan birer **iş görme usulüne** çevirmiştir (Habermas, 1992: 163). Sanki artık bu alanlar insanlar tarafından kurulmuyor, insanlar bu alanlardaki otoriteler tarafından kuruluyor hale gelmiştir. “Herkes” için konuştuğunu iddia eden otoriteler tarafından onaylanan ilkeler arttıkça ve insanlar hisleri ve eğilimlerinden kaynaklanan iç seslerini bu ilkelerden ayırt edemeyecek kadar bu ilkeleri içselleştirdikçe, modernliğin “özerklik ve özgürlük”ten ziyade, “kontrol ve disiplin” yönü öne çıkmaya başlamıştır. Bilgi, adalet ve estetik beğeni alanlarındaki tanımların ve uygulamaların, yaşamdan kopuk hale gelmesi ve insansızlaşması, insanları şu soruyla karşı karşıya getirmiştir: Akılcı ve evrenselci modernlik projesi, bizi doğru, iyi, güzel olana yaklaştırmakta mıdır, yoksa tamamen uzağında bir yere mi fırlatmaktadır? İşte bugün modernliği eleştiren ve sorgulayan postmodernlik de, bu soru üzerinde durmaktadır. Dolayısıyla, bu soru etrafında süren tartışmaları anlayabilmek ve modernliğe yöneltilen eleştirileri takip edebilmek için, modernliğin akılcılık ve evrenselcilik iddialarının felsefi kökenini doğru bir biçimde anlamak büyük önem taşımaktadır.

### Sözlük

Akıl	: reason [Fr: raison]
Akılcılık	: rationalism [Fr: rationalisme]
Anlık	: mind
Doğuştan ideler	: innate ideas [Fr: les idées innées]
Duyu	: sense
Evrensel	: universal
İkicilik	: dualism
İmge	: image
Modernlik	: modernity
Örneksime	: analogy
Özdek	: matter [Fr: matière]
Postmodernlik	: post-modernity
Tin	: spirit [Fr: esprit]
Ulam	: category
Usul	: procedure
Yöntem	: method [Fr: méthode]

### Referanslar

BACON, F. (1999). *Novum Organum: tabiatın yorumu ve insan alemi hakkında özlü sözler.* (Çev. S. Ö. AKKAŞ). Ankara: Doruk Yayıncılık.

- BEYSSADE, J. M. (1992). The idea of God and the proof of his existence. *The Cambridge companion to Descartes* içinde. NewYork: Cambridge University Press.
- BRÉHIER, E. (1965). *Etudes de philosophie moderne*. Paris: PUF.
- BUMİN, T. (2003). *Tartışılan modernlik: Descartes ve Spinoza*. 2. bs., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- CALINESCU, M. (1987). *Five faces of modernity: Modernism, avant-garde, decadence, kitsch, postmodernism*. Durham: Duke University Press.
- DEJEAN, J. (1997). *Ancients against moderns: Culture wars and the making of fin de siecle*. Chicago: The University of Chicago Press.
- DENKEL, A. (1998). *Bilginin temelleri*. 2. bs., İstanbul: Metis Yayınları.
- DESCARTES, R. (1967). *İlk felsefe üzerine metafizik düşünceler*. (Çev. M. KARASAN). 3. bs., İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- DESCARTES, R. (1994). *Metot üzerine konuşma*. (Çev. K.S. SEL). 2.bs., İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- DESCARTES, R. (1989). *The passions of the soul*. (Çev. S. H. VOSS). Indiana: Hackett Publishing Company.
- GRAFTON, A. (2004). *Yeni dünyalar, eski metinler*. (Çev. F. SAVCI). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- HABERMAS, J. (1992). Modernity: An unfinished project. *The post-modern reader* içinde. London: St. Martin's Press.
- HABERMAS, J., BENHABİB, S. (1981). Modernity vs. postmodernity. *New German Critique*. (22), 3-14.ss.
- LABERTHONNIÈRE, P. L. (1977). *Descartes üzerine tetkikler*. (Çev. M. KARASAN). 2. bs., Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- LE GOFF, J. (1994). *Ortaçağda entelektüeller*. (Çev. M. A. KILIÇBAY). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- LOEB, L. E. (1992). The Cartesian circle. *The Cambridge companion to Descartes* içinde. NewYork: Cambridge University Press.
- MAGEE, B. (2001). Bernard Williams ile Descartes üzerine söyleşi. *Büyük filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a batı felsefesi* içinde. (Çev. A. CEVİZCİ). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- RONAN, C. A. (2003). *Bilim tarihi: Dünya kültürlerinde bilimin tarihi ve gelişmesi*. (Çev. E. İHSANOĞLU ve F. GÜNERGÜN). Ankara: Tübitak Yayınları.
- The Metalogicon of John of Salisbury: A twelfth-century defense of the verbal and logical arts of the trivium*. (1955). (Çev. D.D. McGARRY). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- TİMUÇİN, A. (1976). *Descartes: Descartes'cı bilgi kuramının temellendirilişi*. 2. bs., İstanbul: Kavram Yayınları.
- TURNBALL, H.W. (ed.), (1959). *The correspondence of Isaac Newton*. London: Cambridge University Press.