

T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ VE SİSTEMATİK FELSEFE BİLİM DALI

AUGUSTINUS VE DESCARTES'TA *EGO*

Doktora Tezi

ÖZDEN ÖZKAYA

AĞUSTOS 2022

T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ VE SİSTEMATİK FELSEFE BİLİM DALI

AUGUSTINUS VE DESCARTES'TA *EGO*

Doktora Tezi
ÖZDEN ÖZKAYA

DANIŞMAN:
DOÇ. DR. NİHAL PETEK BOYACI

AĞUSTOS 2022

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt ederim.

Özden Özkaya

Danışmanlığını yaptığım işbu tezin tamamen öğrencinin çalışması olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığını taahhüt ederim.

Doç. Dr. Nihal Petek Boyacı

İMZA SAYFASI

Özden Özkaya tarafından hazırlanan “Augustinus ve Descartes’ta *Ego*” başlıklı bu doktora tezi, Felsefe Anabilim Dalında hazırlanmış ve jürimiz tarafından oy birliği ile başarılı kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Doç. Dr. N. Petek Boyacı
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

.....

Üyeler:

Prof. Dr. Oktay Taftalı
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

.....

Dr. Öğr. Üy. İ. Berk Özcangiller
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

.....

Prof. Dr. Çiğdem Dürüşken
İstanbul Üniversitesi

.....

Doç. Dr. Enis Doko
İbn Haldun Üniversitesi

.....

Tez Savunma Tarihi: 25/08/2022

ÖNSÖZ

Kendilik kavramı felsefe tarihi boyunca açık veya değil pek çok düşünür tarafından ele alınmıştır. Bu çalışmada *kendilik*, insanın kendisine dair bilince sahip olup kendisini bilişsel yetilerinin faili olarak görmesi anlamında kullanılırken *ego*, bütün bir var oluşun kendisi üzerinden anlaşılması bağlamında kullanılmıştır. *Ego*, Descartes’la açık bir şekilde başlamış olarak düşünülse de Augustinus, Descartes’tan yaklaşık on üç yüzyıl önce, kendi düşünce sisteminde benzer bir *ego* anlayışını benimsemiştir ve tıpkı Descartes gibi o da *ego*’nun kesinliğini şüphecilere karşı çıkararak göstermiştir. Bu çalışmada, *ego* kavramının tarihsel süreci ve bu süreçte hangi bağlamlarda kullanıldığı ve gelişimi incelendikten sonra, Augustinus ve Descartes’ın *ego* kavramları incelenmiş ve kendilerinden önceki *kendilik* anlayışlarına getirdikleri değişiklikler ve takip ettikleri gelenekler gösterilmiştir. Bir geleneği takip etmeleri ve konuyu sınırlamak bakımından, tez içerisinde Homeros, Platon, Aristoteles, Stoa, Epikourosçuluk ve Plotinos’un yalnızca ruh ve kendilikle ilgili düşünceleri ele alınmıştır. Filozof metinlerinden yapılan alıntılarda, yalnızca eserin adı ve sayfası ya da eğer klasik metinse paragraf (kenar) numarası verilmiştir. Yunanca metinlerde çeviriler, Yunanca aslı göz önünde bulundurularak İngilizce’den çevrilmiştir. Bu çalışmaya özgün değer katan ilk husus, YÖKSİS’te felsefe alanında yapılmış çalışmalara bakıldığında, Augustinus ve Descartes’ın *ego* kavramının ele alındığı Türkçe bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu açıdan tezin Türkçe literatüre katkı sağlayacağı ve yeni bir anlayış getireceği düşünülmektedir.

Tez çalışmam boyunca her ihtiyacım olduğunda benden yardımlarını esirgemeyen ve çalışmamı tüm dikkatiyle takip eden danışman hocam Doç. Dr. Nihal Petek Boyacı’ya ve tez süresince tez izleme komitesinde bulunarak değerli yorumlarıyla beni yönlendiren hocalarım Prof. Dr. Çiğdem Dürüşken ve Prof. Dr. Oktay Taftalı’ya teşekkürlerimi sunuyorum. Bu çalışma her birinin destekleri sayesinde son şeklini almıştır. Bütün kontrollere rağmen, ortaya çıkması olası her tür ifade yanlışını göz önünde bulundurarak, *errare humanum est* diyor ve şimdiden affınıza sığınıyorum.

Özden Özkaya

İstanbul, 2022

ÖZET

AUGUSTINUS VE DESCARTES'TA EGO

Özkaya, Özden

Doktora Tezi, Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi ve Sistematiik Felsefe Bilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Nihal Petek Boyacı

Ağustos, 2022. 187 Sayfa

Ego'nun kurulumu ve felsefenin temel konularından biri haline gelmesi felsefe tarihçileri tarafından Descartes'la başlatılır, ancak öncesinde de benzer düşüncelere rastlanmaktadır. Bu çalışmanın amacı, *ego*'nun kurulumunun, aslında Descartes'la başlamayıp, Augustinus'ta da benzer bir düşünme biçimine rastlanacağını göstermektir. Bunu yaparken Batı felsefe geleneği, Antik Yunan halk inancından felsefecilere kadar kendilik konusu incelenmiştir. Homeros, Platon, Aristoteles, Epikourosçuluk, Stoacılık ve Plotinos'un ruh ve zihin kavramları kendilik düşüncesi çerçevesinde incelenmiştir. Bu geleneğin mirası olan metafizik, Augustinus tarafından Hristiyan inancına uyarlanmıştır ve böylece ortaya felsefe ve teolojinin birleşimi bir düşünce sistemi ortaya çıkmıştır. Nihayetinde Descartes, Aristotelesçi skolastik felsefeye karşı bir metafizik aradığında, Augustinus'tan bu metafiziği alıp içinden teolojik kavramları çıkararak özne temelli yeni bir felsefe kurmuştur. Bu çalışma boyunca, iki filozof arasındaki farklar ve benzerlikler gösterilerek, Descartes'ın yeni özne temelli felsefesinin köklerinin Augustinus'a uzandığı gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *ego*, *cogito*, kendilik, ben, zihin, ruh.

ABSTRACT

EGO IN AUGUSTINE AND DESCARTES

Özkaya, Özden

PhD Thesis, Department of Philosophy, History of Philosophy and Systematic
Philosophy

Supervisor: Assoc. Prof. Nihal Petek Boyacı

August, 2022. 187 Pages

The establishment of the *ego* and its becoming one of the main subjects of philosophy are started by philosophy historians with Descartes, but similar thoughts are encountered before. The aim of this study is to show that the establishment of the *ego* do not actually start with Descartes, but a similar way of thinking will be found in Augustine. While doing this, the concept of the self in the tradition of Western philosophy was examined from Ancient Greek folk belief to the philosophers. The concepts of soul and mind of Homer, Plato, Aristotle, Epicureanism, Stoicism and Plotinus were examined within the framework of self. Metaphysics, which is the legacy of this tradition, was adapted to the Christian faith by Augustine, and thus a system of thought that combined philosophy and theology emerged. Ultimately, when Descartes sought a metaphysics against Aristotelian scholastics, he took these metaphysics from Augustine and removed theological concepts and established a new philosophy based on the self. Throughout this study, it has been tried to show that the roots of Descartes' new self-based philosophy go back to Augustine by showing the differences and similarities between the two philosophers.

Keywords: *ego*, *cogito*, self, I, mind, soul.

İÇİNDEKİLER

BİLDİRİM.....	i
İMZA SAYFASI.....	ii
ÖNSÖZ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM: ANTİKÇAĞ’DA AUTOS KAVRAMI.....	11
1.1. Homeros’ta Kendilik Olarak <i>Autos</i> ve <i>Psyche</i>	12
1.2. Filozoflarda Kendilik Olarak <i>Psyche</i>	17
1.3. Sokrates’in Kendilik Anlayışı.....	22
1.4. Platon’un Düşüncesinde Kendilik.....	23
1.5. Aristoteles’in Düşüncesinde Kendilik.....	30
1.6. Helenistik Dönemde Kendilik.....	36
1.6.1. Epikourosçuluk.....	36
1.6.2. Stoacılık.....	40
1.7. Plotinos’ta Kendilik.....	48
İKİNCİ BÖLÜM: AUGUSTINUS’TA <i>EGO</i>	58
2.1. Augustinus’ta İçer Dönüş.....	60
2.2. Augustinus’ta Ruh ve Tanrı.....	69
2.3. Akıl ve İnanç.....	78
2.4. Şüphe ve <i>Ego</i> ’nun Kesinliği.....	89

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: DESCARTES'TA <i>EGO</i>.....	108
3.1. Descartes'ın Yöntemi.....	110
3.2. Ruh ve Tanrı.....	115
3.3. Akıl, İnanç ve İrade.....	131
3.4. Descartes'ın <i>Cogito</i> 'su ve Augustinus'un <i>Ego</i> 'su.....	139
SONUÇ.....	155
KISALTMALAR.....	168
KAYNAKÇA	170

GİRİŞ

Başkalarını bilmek bilgeliktir, ancak kendini bilmek aydınlanmadır; başkalarında ustalaşmak güç ister fakat kendinde ustalaşmak kuvvet gerektirir.
(Lao Tzu, *Tao Te Ching*: 33)

Kendilik, insanın çevresinden ayrı olarak, kendi öz benliğinin farkındalığına varması ve bu farkındalığa dair bilince sahip olması olarak tanımlanabilir. Esasen burada önemli olan yalnızca kendisinin farkına varması değil, aynı zamanda bu farkındalığın bilincinde de olmasıdır. Bu durum da şu şekilde açıklanabilir: Bir bilgi edinirken ilk olarak duyularımızı kullanırız. Bir taşı görürüm ya da ayağım taşa takılır ve bunu fark ederim, bunlar ilk duyumsadığım şeylerdir. Duyu verilerinden elde ettiğim veriler, bana taşla ilgili bilgi verirler. Taşı görmeden ayağımın taşa çarpması ya da takılması taşı algılamama neden olur ve bana taşın var olduğunu gösterir. Taşa çarpmadan gelen şey duyumdur; duyumun yorumlanması, yani ayağımın taşa takılması ile sinir sistemimde meydana gelen değişikliğin ayağımda acıya sebep olması duygulanımdır. Duyum ve duygulanımın üzerine yoğunlaşıp, bunların yarattığı etkiyi değerlendirme ve yorumlama ise düşünmedir. Duyum ve duygulanım insanda doğal olarak gerçekleşir, fakat düşünme her zaman doğal olarak gerçekleşmez ve sonradan ortaya çıkan bir durumdur. Ayağı çarpmanın duyum kısmı fizyolojiktir, ancak bu çarpma sonucu acı duymak, yani duygulanım, psikolojiktir. Duyumla etrafını algılayan insan böylece kendisinin farkına varır ve bu tarz bilgilenme akıl, yani düşünme sayesinde ortaya çıkar. Duyum, duygulanım ve düşünmeyi kapsayan üç basamaklı bilmenin son basamağında, yani düşünmede, dışarı ve içerisi olarak iki farklı şeyi bilmeye başlarız. Burada taş ve ben arasındaki ilişki sorgulanır ve akıl bu iki kavram arasında bağlantı kurar. Böylece ortaya ben ve ben olmayan bilinci çıkar. Bu nedenle taş ve *ben* farkındalığından sonra, bu kavramlar üzerinde düşününce ben bilinci de oluşmaya başlar. İnsan sürekli değişim içinde olmasına karşın, *ben* fikri ortadan kalkan bir şey değildir ve bütün bu değişimlere rağmen sabit bir *ben* fikri hâlâ kalır. Değişim karşısında *beni* sabit tutan şey akıldır. Görece gelişmiş hayvanlar var olduğunun farkında olabilirler fakat *ben varım* diyebilmek için bu bilince sahip olmak gereklidir. Bu nedenle kendisinin farkında olmak ve kendisinin bilincine varmak ayrımının yapılması önemlidir; *ben* bilinci öznenin tekrar kendisini konu almasını gerektirir ve ortaya *kendilik* bilgisi çıkar. Böylece kendilik bilgisinin üç aşamadan

oluştugu sonucuna varabiliriz: kendine dair farkındalık, kendilik bilinci ve kendilik bilgisi. Kendilik kavramını, insanın kendi kendisini, tüm deneyimlerinin kaynağı ve bilişsel yetilerinin faili olarak görmesi ile ilişkilendirilebiliriz. Bu bağlamda *kendilik* ve *ego* eş anlamlı gibi görünebilir fakat çalışmamız içerisinde Augustinus ve Descartes'ı ayırmak için, bu filozoflarda *kendilik* yerine *ego* kavramı kullanılmıştır, çünkü kendilik bir çatı kavram olarak Antik döneme dahi geri götürülebilirken, *ego* Augustinus'tan geriye gitmez gibi görünmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada *kendilik*, kendine dair farkındalığa ve bilince sahip olan bir varlıkken, *ego* ya da *ben* kullanıldığında kastedilen her zaman yöntemli düşünen akıllı bir varlıktır; *ego* kavramında önemli olan şey bütün bir var oluşun kendisi üzerinden anlaşılmasıyken, kendilik dendiğinde ortaya çıkan şey kendisini bilişsel yetilerinin faili olarak görmesidir. Bu nedenle *ego*'nun kendilikten bu noktada farklı olduğunu söyleyebiliriz.

Modern felsefe, felsefe tarihinde bireyin ön plana çıktığı, özne odaklı felsefenin geliştiği dönem olarak görülür. Bu görüşe göre Descartes, *cogito ergo sum* önermesiyle modern felsefeyi *ego* temeline oturtan ilk filozoftur. Descartes'ın bütün bir var oluşu, kendisi üzerinden anladığını açıklaması ve kendi var oluşunun kesinliğinin, diğer her şeyin kesinliğine önceliği, *ego*'nun önemini artırmıştır ve özne temelli bir felsefenin gelişmesine olanak sağlamıştır. İnsanın felsefi düşüncenin temelinde olması, anlamın yalnızca öznenen kaynaklandığı bir düşünce sistemi yaratmıştır. Özellikle skolastik felsefede Tanrı ile anlamlandırılan dünya artık *ego* üzerinden anlaşılmaya başlamıştır ve bu da özne temelli felsefelere bağlı olarak yeni problemlerin çıkmasına sebep olmuştur. Öznenin önem kazanması, *ego*'nun ne olduğu sorusunu ortaya çıkarmıştır: Eğer her şeyin anlaşılmasının temelinde *ben* varsam, o halde *ben* neyim? Böylece felsefede *ego* konusu bir problem olarak incelenmeye başlamıştır. Bunun başlangıcı olarak da dünyanın *ego* üzerinden anlaşılmaya başladığı Kartezyen felsefe gösterilir. Kartezyen felsefe, XVII. yy'ın başlarında dahi entelektüel alanda hüküm süren skolastik düşünceye karşı bir tepki olarak görülmüştür. Aristoteles felsefesini temel alan skolastik felsefe, o dönemde etkisini kaybetmeye başlamış olsa da hâlâ etkilidir. Descartes'ın yaptığı şey, skolastik felsefeye ve dönemindeki şüphecilere karşı çıkmak için şüpheyi yöntem olarak kullanıp, bütün var olanların yanı sıra Tanrı düşüncesini de *ben* düşüncesinden çıkarmasıdır. Şüphe yöntemiyle her şeyden şüphe ettiği halde, kendi var oluşunun

şüphe götürmemesi, yani var oluşundan şüphe etmek için de var olması gerektiği argümanı daha sonra felsefe tarihinde *cogito argümanı* olarak bilinmeye başlanmıştır. Her ne kadar *cogito* düşüncesi ve *ego*'nun kurulumu Descartes'la başlamış olarak kabul edilse dahi Augustinus da Descartes'tan yaklaşık on üç yüzyıl önce, kendi düşünce sisteminde benzer bir *ego* anlayışını benimsemiştir ve tıpkı Descartes gibi o da şüphecilere karşı çıkarak *ego*'nun kesinliğini göstermiştir. Descartes bu noktada, “şüphecilerin en tuhaf varsayımları bunu sarsamaz” (*Method.*: IV) dediğinde bir nevi, Augustinus'un, “var olduğumu bildiğim noktada şüpheciler gücünü kaybeder” (*De Civ. Dei*: XI.26) demesini tekrarlar. Descartes dünyayı ve Tanrı'yı, tıpkı Augustinus gibi *ben* üzerinden kavrar. Bu nedenle, genel kanının aksine, *kendilik* konusu yalnızca modern felsefeyle ortaya çıkmış bir kavram değildir, kaynaklarını Augustinus'a ve belki çok daha eskiye kadar götürebileceğimiz bir konudur. Bu nedenle, Descartes'ın düşüncesinin arka planında Augustinus'un düşüncesine dair izler olup olmadığını görebilmek için, Descartes'ı tarihsel arka planıyla araştırmak gerekmektedir.

Descartes ve Augustinus'un *ego* kavramlarının birbirleriyle olan ilişkilerini anlayabilmek için bu düşünürleri incelemeye geçmeden önce, Augustinus'un kendi düşüncesinin arka planında yatan düşünce sistemini anlamak gerekmektedir. Bu nedenle kendilik araştırmasına Antik felsefede kendilik düşüncesiyle başlamak doğru olacaktır ve bu bölüm tezin birinci bölümünü oluşturacaktır. Özellikle Richard Sorabji, kendilik kavramının Homeros'tan beri var olduğunu öne sürer ve αὐτός'un Antik felsefede bir kavram olarak *kendiliği* karşıladığını iddia eder (Sorabji, 2006: 32). Buna örnek olarak da Homeros'un *Odyseia* destanında Odysseus'un Herakles'le konuştuğu dizeleri gösterir. Odysseus ölüler diyarında Herakles'le karşılaşır ve konuşmaya başlar; fakat burada konuştuğu Herakles'i gölge olarak nitelendirir ve Herakles'in kendisinin, yani αὐτός'un Tanrılarla birlikte olduğunu söyler. Sorabji'ye göre kavramsal olarak kendilikten bahsedilen ilk örneklerden biri budur. Αὐτός kelimesinin ilk anlamı zamir olan *kendidir*, bir kişinin kendisi, kendi olarak adlandırılan kısımdır ve bazı dolaylı anlatımlarda kişi anlamında da kullanılır (Liddell & Scott, 2019). *Kendilik* kavramı zamir olan *kendi* ile karıştırılmamalıdır, çünkü *kendi* kelimesi bir kavram olarak *kendilik* kavramıyla eş değildir. Homeros'ta çeşitli yerlerde αὐτός bedene karşıt ruh anlamında kullanılırken, bazı yerlerde de beden olarak kullanılmıştır. Bu nedenle αὐτός kelimesinin *kendilik* kavramını karşılayıp karşılamayacağı

incelenmelidir. Bunun yanı sıra Homeros'ta ölümle birlikte bedenden ayrılıp Hades'e giden $\psi\upsilon\chi\eta$ 'nin kendilik kavramını karşılayıp karşılamayacağına bakılacaktır. Çoğu zaman ruh olarak çevrilen $\psi\upsilon\chi\eta$, bugün anladığımız tarzda zihinsel ve yaşamsal faaliyetlerin bütününe karşılayan ruh kavramıyla örtüşmez, Homerosçu düşünceye göre $\psi\upsilon\chi\eta$ çoğu zaman yaşayan insanda bulunan nefesle ilişkili olmasına rağmen bazı yerlerde ölümden sonra hayatta kalan kısım olarak da aktarılır. Bu nedenle bu çalışmada Homeros'un $\psi\upsilon\chi\eta$ 'si de kavramsal olarak detaylı bir şekilde incelenecektir. Birinci bölümün devamında Homeros'tan sonra filozoflarda¹ kendilik düşüncesine geçildiğinde, filozoflarda $\psi\upsilon\chi\eta$ 'nin yaşam gücünün yanı sıra, bilişsel yetileri de içerdiğini vurgulamak gerekir. Bu nedenle filozoflarda kendilik bilgisi, insanın bilişsel yanı olarak görülen ruhta aranabilir. Öncelikle Delphoi Tapınağı'nda yazılı olan "Kendini bil!" sözündeki *kendi* bugün kavramlaşmış olan *kendi* kavramıyla aynı değildir. "Kendimi keşfettim" diyen Herakleitos, kendilik farkındalığından kendilik bilgisine geçmiş ilk filozof gibi görünür, çünkü burada keşfeden ve keşfedilen aynı kişidir. Bu nedenle Herakleitos'ta kendilik, elimizde kalan fragmanları çerçevesinde detaylı açıklanacaktır ve burada bir *ego* kurulumu olup olmadığına bakılacaktır.

Kendini bilmek dendiği zaman akla ilk gelen filozof Sokrates'tir. Platon'un hocası olan Sokrates, kendisi hiçbir şey yazmamıştır, bu nedenle hakkındaki bilgilere öğrencisi Platon'un yazılarından ulaşılır. Sokrates'te de diğer filozoflarda olduğu gibi kendilik kavramı için ruh anlayışına bakmak gerekir, çünkü Sokrates'te ruh, insanların akılsal ve ahlaki kişiliğidir ve düşünme ile isteme bakımından insanın özünü oluşturur. Böylece bir ahlak filozofu olan Sokrates'te kendilik, ruh ve erdem olarak görülebilir. Öğrencisi Platon'a göre de insanın kendiliği, ölümden sonra bile var olmaya devam eden ruhudur, fakat Platon burada özellikle akıl vurgusu yapar. Her ne kadar Sokrates'te de ruh insanın akılsal yanıyla ilişkili olsa da Platon ruhun akılsal yanının insanın özü olduğunu vurgular. Bu nedenle Platon'a göre kendilik bedenden ayrı bir ruh olması bakımından önemlidir ve Augustinus ve Descartes'ın *ego* düşüncesinin gelişiminde nasıl bir etkisi olduğuna bakılmalıdır.

Platon'dan sonra Aristoteles'te kendilik anlayışına bakıldığında, Aristoteles'te kendilik Platon ve diğer filozoflar gibi bedenden bağımsız bir ruh değildir; ona göre

¹ Bu filozoflar Thales, Ksenophanes ve Herakleitos'tur.

insan ruh ve beden birleşiminden meydana gelir ve insan hiçbir zaman ne tek başına beden ne de tek başına ruhtur. Bu nedenle Aristoteles'te kendilik anlayışı için bakılması gereken kavram ἄνθρωπος'tur. Aristoteles'in canlılar hiyerarşisinde insanı diğer canlılardan ayıran yanı aklıdır, bu nedenle de Aristoteles'in insanın en üst yetisi olarak gördüğü akıl anlayışı kendilikle bağlantılıdır, fakat bu akıl Platon'daki gibi tamamen bedenden soyut bir akıl değildir. Akıl nesnelerle etkileşimiyle işlev kazanır, dolayısıyla Aristoteles'te kendini bilmek dış dünyayı bilmekten geçer. Ayrıca Aristoteles insandaki ilahi ve ölümsüz olan en yüksek akla göre yaşamının öneminden de bahseder fakat bu her ne kadar Platoncu bir yapıya sahip gibi görünse de tamamen saf düşünsel bir yaşam değildir; insanlar *polis* içerisinde buna ne kadar uygun yaşarlarsa o kadar doğru bir yaşam sürerler. Bu nedenle Aristoteles'teki kendilik, beden ve ruhun birleşimi olan insan bağlamında incelenecektir ve bir ego kurulumuna rastlanıp rastlanmadığına bakılacaktır.

Helenistik döneme geçildiğinde, bu dönem Epikourosçuluk ve Stoacılık çerçevesinde açıklanacaktır; tek tek filozoflardan bahsetmektense, düşünce sistemi bir bütün olarak ele alınıp kendilik anlayışları incelenecektir. Öncelikle Epikourosçuluk, Epikouros ve Lucretius'un materyalist felsefeleri çerçevesinde ölümlü olan ruh ve kendilik, εὐδαιμονία anlayışıyla birlikte incelenecektir. Daha sonra Stoacılık da Epikourosçuluk'a benzer bir çerçevede incelenecektir ve özellikle Stoacıların ruh ve akıl kavramları açıklanacaktır. Her iki düşünce sisteminde de ölüm bir son olduğu için kendilik de burada ve şimdi olan kendiliktir. Ölümden sonra yaşamaya devam eden bir ruh ya da kendilik anlayışlarına sahip değildirler. Epikourosçuluk ve Stoacılık düşünce sistemlerinde farklar olsa da benzer kendilik anlayışlarına sahiptirler ve bu kendilik anlayışı bu farklar benzerlikler çerçevesinde açıklanacaktır.

Birinci bölüm olan Antikçağ'da kendilik tartışması Plotinos'un kendilik anlayışının incelenmesiyle son bulacaktır. Yeni Platonculuk'un öncüsü olarak kabul edilen Plotinos, Platon'u yorumlarken kendi felsefesini de Platon'un metafiziği üzerine kurmuştur. Plotinos'ta kendilik, onun taşma teorisi (*emanatio*) ve *Nous* hipostazı ile ilişkilidir. İnsanlar, ruhun maddeyle olan bağından çıkan daha alt bir kendiliğe sahiptirler ve Plotinos buna *biz* (ὁμεῖς) der. Plotinos'un *biz* kavramı ideal bir kendilik anlayışıdır ve bunun açıklamasını içe dönüşle yapar; bu nedenle Plotinos'un metafiziği, özellikle *Nous* kavramına odaklanarak açıklanacaktır. Buradan hareketle

Plotinos'ta epistemoloji ve ontolojinin iç içe geçişliği ile bilmek ve olmak kavramlarının aynı olması, Plotinosçu kendilik anlayışının *Nous*'la bağının anlaşılmasında önemlidir. Bu nedenle Plotinos'ta kendilik bilmenin farklı tarzlarıyla birlikte ortaya çıkan farklı kendilik çeşitleriyle birlikte açıklanacaktır ve *biz* kavramının *ego*'yu karşılayıp karşılamadığına bakılacaktır.

Tezin ikinci bölümü olan Augustinus'ta *ego* anlayışı bölümüne, Augustinus'un hayatında büyük bir değişime sebep olan Hristiyanlığı kabulüyle ve bununla birlikte düşüncesinde ortaya çıkan değişimle başlamak gerekir. Augustinus başlarda, maddi hiçbir temeli olmayan Hristiyan Tanrısını anlayamaz, çünkü hayatı boyunca her şeyin maddi bir dayanağı olduğunu düşünmüştür. Bu dönüşümü kavrayabilmek için Plotinos'un metafiziğine başvurur ve Plotinosçu metafizik sayesinde, dış dünyada bulunamayan Tanrı'yı içe dönüşle bulabileceğini fark eder. Böylece hakikat arayışını dışarıdan içeriye çevirir. Bütün bir hayatını hakikat arayışıyla geçirmiş olan Augustinus, bu arayışını içeriye çevirdiğinde içerisinde kendi ruhunu ve Tanrı'yı bulur ve hakikati nihayet bulduğunu düşünür. Bu nedenle ilk önce Augustinus'ta içe dönüş yöntemi, epistemolojik ve ontolojik bağlamda ilahi aydınlanma ile birlikte, hafıza, ruh ve Tanrı ilişkisi ile birlikte incelenecektir. Daha sonra Augustinus'un içe dönüşle bulunduğu ruh ve Tanrı kavramları incelenecektir, çünkü Augustinus artık ruhu ve Tanrı'yı bilmek ister. Augustinus da tıpkı Descartes gibi bilmeye kendisinden başlar. "Dışarda arama, kendi içine dön; hakikat insanın içinde yatar (*De Ver. Rel.*: 39.72)" diyerek hakikati aramaya kendisinden başlar. Augustinus'ta ruhun doğası, Platoncu ruh anlayışıyla ilişkilidir çünkü maddesiz ruh anlayışına ulaşmasını sağlayan şey Platoncu düşüncedir. Augustinus her ne kadar Platon ve Plotinos'tan etkilenmiş olsa da Hristiyan düşüncesi kendisinde geliştikçe, Platoncu kozmolojideki ruhun ilahi olduğu görüşünü ve kozmik ruh anlayışını terk etmiştir. Augustinus'ta ruh, Tanrı'nın yarattığı tamamen soyut ve maddi hiçbir yanı olmayan bir tözdür. Buradan da Augustinus'un Tanrı'yı anlamasının yolu açılır. Augustinus, kendi içine dönerek ruhu anlar ve ruhun da en üstünde bulunan akılsal yanı aracılığıyla Tanrı'ya ulaşabilir ve bunu da mümkün kılan inançtır. Augustinus'un içe dönüşle ruhu ve Tanrı'yı anlamış olması, kendisinde *ego* düşüncesinin olduğunu ve yöntem kullanarak aslında *ego*'yu kurduğunu göstermektedir.

Augustinus'ta ruh ve Tanrı ilişkisi, akıl ve inanç ilişkisini ortaya çıkarır. Ruhun en üstünde bulunan akılsal kısmı (*animus*) Tanrı'ya açılan bir kapı gibidir, fakat bunun mümkün olması için de inanç şarttır. Augustinus'ta akıl ve inanç kavramları öncelikle ilahi aydınlanma aracılığıyla öğrenme bağlamında incelenecektir. İlahi aydınlanmanın gerçekleşmesi için Augustinus'un inancı şart koşmasının sebebi ise ilk günahla kirlenmiş olan iradenin akla engel olmasıdır ve aklın tüm gizemleri kavrayabilmesini mümkün kılacak olan şey de iradenin inançla arındırılmasıdır. Bu nedenle Augustinus'ta akıl, inanç ve irade kavramları iç içe geçmiş bir haldedir ve akıl ve inanç arasındaki ilişkiyi açıklayabilmek için öncelikle iradenin açıklanması gerekmektedir. Augustinus'un irade anlayışı, bugünkü bağlamda özgür irade anlayışına benzemekle birlikte, irade Tanrı'nın yarattığı bir şey olduğu için ve Augustinus da Tanrı'dan bağımsız bir irade açıklaması yapmak istemediği için Tanrı'ya bağımlı bir irade anlayışı ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar Augustinus iradenin özgür olduğunu iddia etse de doğru olanı seçmek konusunda Tanrı'nın yardımı meselesi iradenin Tanrı'ya bağımlı olduğunu ima etmektedir. Bu nedenle akıl, inanç ve irade meselesi birbirleriyle ilişkili olarak açıklanacaktır.

Augustinus'un hakikati bilme konusunda inanca bu kadar önem vermesinin sebebi, hayatının bir dönemini şüphe içerisinde geçirmiş olmasıdır. Özellikle Akademik Septikler'in etkisiyle hakikate ulaşamayacağını ve bilginin ulaşılabilir olmadığını düşünmüştür. Nihayet aradığı hakikati Hristiyan inancında bulan Augustinus şüphecilerle yüzleşme ihtiyacı duymuştur. Bu nedenle, şüphecilere cevap verirken özellikle *ego* konusunda, Descartes'in *cogito* argümanına benzer bir argüman üretmiştir. Augustinus için *ego*'nun kesinliğinin asla şüphe edilemeyecek bir gerçek olarak kavranması, Descartes'tan yaklaşık on üç yüzyıl önce Augustinus'un *cogito* tarzı bir düşünce geliştirdiğini gösterir. Bu nedenle Augustinus'un *ego*'su, şüphecilere karşı verdiği cevaplar ve genel felsefesi içerisinde incelenecektir. Augustinus'un "yanılıyorsam, varım" düşüncesi, Descartes'in "düşünüyorum, öyleyse varım" düşüncesiyle temelde aynıdır, fakat bu iki düşüncenin temelde farklı oldu olduğunu savunan düşünürler de vardır. Bu düşünürlere göre Augustinus'un çıkış noktası hiçbir zaman kendi varlığını kanıtlamak değildir, daha çok şüphecilere cevap verme kaygısındadır ve bu nedenle Augustinus'ta *ego*, Descartes'in *cogito* argümanı ile aynı değeri taşımaz. Augustinus'a yöneltilen bir diğer eleştiri ise maddesiz *ego* konusunda

Augustinus'un hiçbir zaman *ego*'nun doğasını değil, zihnin doğasını araştırdığı meselesidir. Dolayısıyla benzer düşüncelere sahip olsalar dahi aslında farklı şeylerden bahsettikleri kanısı yaygındır. Augustinus'un *ego*'sunun, Descartes'ın *cogito*'sundan temelde farklı olduğunu vurgulayan düşünürler ile *ego* ve *cogito*'nun temelde aynı olduğunu söyleyen düşünürlerin argümanları karşılaştırmalı olarak incelenecektir ve aslında iki düşüncenin de temelde aynı oldukları gösterilecektir.

Tezin üçüncü ve son bölümü Descartes'ın *ego* anlayışı üzerinedir. Descartes, "düşünüyorum, öyleyse varım" önermesiyle, modern felsefeyi özne temelli bir felsefe haline getirmiştir ve bu önerme daha sonradan *cogito* argümanı olarak adlandırılmıştır. Descartes'ın bu *cogito* argümanı, hem kendi döneminde hem de daha sonrasında dahi, önemli bir kırılma noktası olarak görülmüştür ve özne temelli düşüncenin Aristotelesçi skolastik felsefenin yerini almasına sebep olmuştur. Bu nedenle de Descartes'ın felsefe tarihinde önemli bir yeri vardır. Tezin bu bölümünde Descartes'ın düşünceleri, Augustinus'la karşılaştırılarak açıklanacaktır. Descartes'ın *ego* düşüncesinde önemli olan konulardan ilki onun yöntemidir. *Ego*'nun kesinliğine ulaşmada ilk adım olarak Descartes'ın yöntemi, onun *Yöntem Üzerine Konuşma* kitabı çerçevesinde incelenecektir. Bu yöntem temelde, zihni duyulardan çekmek ve kesinliğinden şüphe edilemeyecek bir şey bulana kadar her şeyden şüphe etmektir. Descartes kendi dönemindeki şüphecilere karşı çıkmak için onların şüphesini bir yöntem olarak kullanır. Descartes'ın zihni duyulardan çekmesi, bir çeşit zihnin kendi içine dönmesi olduğu için bu Augustinus'un Plotinos'tan aldığı içe dönüş yöntemine benzemektedir.

Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler* kitabında *ego* düşüncesinin temelinde olan ruh ve Tanrı'nın bilgisinin, felsefenin temel ilkeleri olduğunu iddia eder ve bunu da zihni duyulardan çekme yöntemiyle kanıtlar. İlk önce her şeyden şüphe ederek, en sonunda kendi varlığından nasıl şüphe edemeyeceğini, daha sonra da Tanrı'nın kesinliğine de kendisinin kesinliğinden nasıl ulaştığı açıklar. Özellikle Descartes'ın ruh ve Tanrı açıklaması Augustinusçu metafizikteki ruh ve Tanrı anlayışıyla paraleldir. Descartes'ın bu ilkelere ulaşması kendi adımları izlenerek incelenirken Augustinus'la olan benzerlikleri de gösterilecektir. Descartes her şeyden şüphe duyup en son kendi varlığından şüphe edip edemeyeceğini sorgularken, bunu yapabilmesi için kendisinin bir şekilde var olması gerektiği sonucuna varır. Kendisinin varlığına kendisini inandırdığını ve bunda da yanıltıcı olabileceğini düşünürken aslında yine de, o veya

bu şekilde kendisinin varlığının kesinliğine varır. Kendisinin varlığının kesin olduğu sonucundan sonra doğasını da araştırmaya başlar ve *ego*'yu maddeden bağımsız, düşünen bir şey olarak, yani *res cogitans* olarak tanımlar. Bunu yaparken verdiği örnekler Augustinus'la paralellikler taşır ve iki filozofta da *ego* bedensiz ve maddesizdir ve bunlar filozofların kendi metinleriyle karşılaştırılarak gösterilecektir. Descartes da tıpkı Augustinus gibi önce kendisinin kesinliğine ve kendisinden de Tanrı'nın varlığının kesinliğine ulaşır. Descartes'ın ilk olarak ruhu bilmesi, onun *ego* kurulumunu yaptığı yerdir Augustinus içine döndüğünde kendi ruhunu ve onun da üzerinde bulunan ruhun gözü aracılığıyla Tanrı'yı bulmuştur; Descartes da aynı şekilde kendi ruhundan yola çıkarak, kendisinde bulunan sonsuzluk fikrinden Tanrı'nın varlığına ulaşır. Özellikle bilginin imkânı konusunda Tanrı'nın kanıtlanması Descartes açısından önemlidir. İyi bir Tanrı'nın var olması hakikate ulaşmanın yolunu açar, çünkü mükemmel bir varlık olan Tanrı bizi aldatmak istemez ve ondan gelen bilginin doğruluğu da şüpheye yol açmaz. Bu nedenle Descartes, Tanrı'nın varlığını kanıtlama ihtiyacı duymuştur ve bunu da kendisinde Tanrı düşüncesinin bulunmasıyla yapar.

Descartes nihayet ruh ve Tanrı'yı temel ilkeler olarak açıkladıktan sonra, bütün bilginin bu ilkelerden çıktığını gösterir. Ona göre Tanrı'nın aldatıcı olmaması, geri kalan her şeye dair bilgi edinmeyi mümkün kılar ve bunu yaparken de Augustinus'un teodisesinden faydalanır. "Tanrı doğru bilgiyi mümkün kılıyorsa, hatanın kaynağı nedir?" sorusunun cevabı için Descartes, tekrar Augustinus'un irade anlayışına başvurur. Ancak Descartes özellikle teolojiden bağımsız bir düşünce üretmeye çalıştığı için, dikkatli bir şekilde teolojiyi kullanmaz. Augustinus'un kötülüğün kaynağı olarak gördüğü insan iradesinin ilk günahla bozulması düşüncesini Descartes teoloji içermesi sebebiyle kullanamaz. Bu nedenle Descartes'ta akıl, irade ve bunların inançla olan ilişkileri Augustinus'la karşılaştırarak açıklanacak ve Descartes'ın bunu teolojiyi kullanmadan nasıl yaptığı gösterilecektir. Descartes özellikle de doğru kullanıldığı zaman doğru yargıda bulunmamızı sağlayan yetinin neden yine yanlış yapmamıza olanak sağladığını açıklamaya çalışır ve bunu da her ne kadar kendisinde sınırsız bir Tanrı fikri olsa da hiçlikten yaratıldığı için kendisinin sınırlı olduğu vurgusu ile yapar. Bu noktada iradenin rolü büyüktür; alanı daha dar olan akıl, alanı daha geniş olan iradeye uydurulmaya çalışıldığında hata ortaya çıkar. Aynı zamanda

Descartes iradeyi anlamadığımız konulara yaymamızı da inançla açıklar ve Augustinus’la kendisinin aslında farklı düşüncelere sahip olduğu görüşünün temelinde da bu akıl ve inanç konusunu farklı şekillerde ele almaları düşüncesi vardır. Bu nedenle bu görüşün doğru olup olmadığı, tekrar iki filozof karşılaştırılarak incelenecektir.

Son olarak Descartes’ın *cogito*’su ve Augustinus’un *ego*’su, filozofların metinleri karşılaştırılarak incelenecektir. Descartes’ın kendi döneminde dahi Augustinus’la olan benzerliği Descartes’a gösterildiğinde, temelde farklı düşüncelere sahip olduklarını iddia etmiş ve bu benzerliği reddetmiştir. Buna bağlı olarak da felsefe tarihinde bir yere kadar benzer kavramlara sahip oldukları düşünülse de özünde tamamen farklı oldukları görüşü benimsenmiştir. *Cogito* ve *ego* düşüncelerinin aynı olduğunu savunan düşünürler ile farklı olduğunu savunan düşünürler, Augustinus ve Descartes’ın metinleri incelenerek karşılaştırılacaktır. Eğer iki filozofun da *cogito* ve *ego* argümanı ile özünde aynı şeyi yaptıkları gösterilebilirse, tez amacına ulaşmış olacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ANTİKÇAĞ'DA AUTOS KAVRAMI

Kendilik kavramı, en genel anlamıyla, bireyin içinde bulunduğu çevreden ayrı olarak kendisine dair farkındalığı ve bilinci olarak açıklanabilir ve içerisinde, kendilik bilinci (*self-consciousness*) ve kendilik bilgisi (*self-knowledge*) gibi çeşitli kavramları da içeren geniş bir çatı kavramdır. Kendilik bilinci, kişinin kendi farkındalığı olarak anlaşılabilir. Kendilik bilincine sahip bir özne, kendisinin *kendisi* olarak farkındadır; farkındalığının nesnesi yine kendisidir. Başka bir deyişle özne, farkındalığının nesnesi olarak yine kendisini, yani özneyi konu alır. Kendilik bilgisi ise kişinin kendi zihinsel durumlarına, yani kişinin hislerine, düşüncelerine, inançlarına ya da isteklerine ilişkin bilgisini konu alır. Kendilik tartışmaları da bu kavramlar çerçevesinde farklı bağlamlarda, gelişip çeşitlenmiştir. Felsefede kendilik tartışması, özellikle Descartes'tan sonra çağdaş felsefeyle önem kazanmış olsa da Antik felsefede da kendilik tartışmalarına rastlanır. Özellikle Richard Sorabji, kendilik tartışmalarının Homeros'a kadar geri götürülebileceğini savunur (Sorabji, 2006: 34). Sorabji'ye göre kendilik denilen şey, maddesiz bir *ego* ya da ayrılmaz bir ruh değil, var oluşu açıkça görülebilen bedene sahip bireydir. Bu tarz bir kendilik bilincine sahip olmak insanlara ve daha gelişmiş hayvanlara aittir. İnsan da hayvan da kendisini “ben” olarak görür ve dünyayı ben ve ben olmayan üzerine kurar. Sorabji'ye göre, dünyayı ben üzerinden düşünmek önemlidir, çünkü aksi durumda, dünya, ben ile ilişkisi üzerinden kurulmadığı zaman, çocukluğu dahi atlatmak mümkün olamazdı ya da dil öğrenme yönünde gelişilemezdi (Sorabji, 2006: 4). Çocuklar ve gelişmiş hayvanlar şeyleri ulaşılabilir ya da ulaşılamaz olarak görürler ve buna göre de tehlike durumunu belirleyip ona göre hareket ederler. Çocuklar 9 aylıktan itibaren kendilerini sadece bedensel olarak değil, aynı zamanda zihinsel bir nesne olarak da görmeye başlarlar, bu da bakıcılarını bilinçli bir nesne olarak görmeleriyle başlar (Sorabji, 2006: 25). Örneğin yeni duydukları bir sese tepki vermeden önce, bakıcısının tepkisine bakarak, nasıl tepki vermesi gerektiğini ya da vereceği tepkinin doğruluğunu sınar, gözlemlediği tepkiye göre sestten korkup korkmaması gerektiğini öğrenir. Bu nedenle dünyayı ben ile ilişkisi üzerinden kurmak önemlidir. Sorabji bu nedenle, *kendi* diye bir şeyin var olduğunu, hatta yalnızca çağdaş felsefede değil, Antik felsefeden beri var

olan bir kavram olduğunu söyler. Ona göre Antik felsefede de kendilik anlayışı vardır, çünkü antik filozoflar da ben temelinde düşünce üretirler ve bu kendilik anlayışına dair düşüncelerini bizim yaptığımız gibi zamirler aracılığıyla yaparlar. Antik Yunanda kullanılan *ben*, *biz*, *kendi* (αὐτός), *kendisi* (ἑαυτοῦ), *her biri* (ἕκαστος) kelimeleriyle, kendilik açıklanır (Sorabji, 2006: 32). Bu nedenle bu kavramlar çerçevesinde Antik Yunan felsefesi kendilik kavramına sahip olup olmaması açısından incelenmelidir.

1.1. Homeros'ta Kendilik Olarak Autos ve Psykhe

Antik Yunan'da kullanılan, αὐτός kelimesinin ilk anlamı *kendidir*, bir kişinin kendisi, kendi olarak adlandırılan şeydir ve bazı dolaylı anlatımlarda kişi anlamında da kullanılır (Liddell & Scott: *Autos* maddesi). Αὐτός aynı zamanda, vurgu ve karşıtlık belirten zamir olarak da kullanılır, yani bir kişinin, diğer birine karşı, farkını göstermek için. Αὐτός'un, zamir olan *kendi* anlamında kullanımları incelendiğinde, hem bedeni hem de ruhu ifade ettiği görülür. Örneğin Homeros'ta, *Odysseia* 11.602'de, αὐτός bedene karşıt ruh anlamında, kendilik olarak kullanılır. Odysseus, ölümler diyarında Herakles'in gölgesiyle konuşurken kendisinin (αὐτός) Tanrılar'la birlikte olduğunu söyler:

Sonra gördüm güçlü Herakles'in
Gölgesini: kendisi ise ölümsüz tanrılarla birlikte (idi)

Burada, Odysseus'un gördüğü Herakles, gölge (εἶδωλον) olarak belirtilir ve kendisinin (αὐτός) Tanrılar arasında olduğu belirtilir. Bu aynı zamanda αὐτός'un farkları yansıttığı anlamında da kullanılmıştır, yani Herakles'in *kendisine* karşıt *gölgesi* vardır. Bu nedenle kendisinin aslında gölgeden farklı bir şey olduğu düşünülebilir. Bu örnekten farklı olarak Homeros, *Ilias* 1.4'te, ruh değil beden için αὐτός kullanılır:

Ruhlarını Hades'e gönderdi nice kahramanların
Kendilerini yem yaptı kurda kuşa

“Kendilerini kurda kuşa yem ettiler” sözüyle kastedilen kendileri (αὐτοὺς) bedendir. Buradaki beden, içinde artık ruh kalmamış, boş bir bedendir. Buna benzer şekilde Homeros'un bedeni kast ettiği bir diğer αὐτός kullanımı da *Odysseia* 20.24'tedir: “Ama kendisi durmadan bir o yana bir bu yana dönüp duruyordu.” Joseph Russo, Homeros'un buradaki αὐτός kelimesini, “kendisini oluşturan dürtülerine karşı ‘bütün’ bir psikolojik varlık” anlamında kullandığını söyler; bu anlatım *Il.* 1.4'teki,

αὐτὸς'un yalnızca beden olarak gösterildiği görüşüne karşıdır (Russo, Galiano, Heubeck, 1992: 109). *Il.* 1.4'te tam anlamıyla bir beden vardır, çünkü ruhları Hades'e gönderilmiştir ve geride kalan sadece bedendir, fakat *Od.* 20.24'te yatakta dönüp duran bedeni yaşayan ve duygulara sahip olan bedendir, içi tamamen boş değildir. Richard Seaford, Russo'nun αὐτὸς'u bütün bir psikolojik varlık olarak, yani hem beden hem ruhtan oluşan bir bütün olarak nitelendirmesine katılmaz. Ona göre Homeros'ta αὐτὸς bağlama göre farklı anlamlara sahiptir ve bu cümlede geçen αὐτὸς ἐλίσσεται, bedensel hareketten bahseder çünkü duygularına dair tanımlamadan sonra gelir; *Il.* 1.4'teki αὐτὸς'tan farkı, daha kapsayıcı bir kendilik anlayışını ifade etmesidir (Seaford, 2017: 13). Homeros'taki bu ruh-beden karşıtlığının yanı sıra αὐτός, *kendi* zamirini karşılamak için kullanılır ve dolayısıyla da bu αὐτός kullanımları Homeros'ta bir kendilik kavramının var olduğunu göstermek için yeterli değildir.

Αὐτὸς kelimesi kendilik kavramını açıklamak için yeterli olmadığından, ölümle birlikte bedenden ayrıлып Hades'e giden ψυχή'nin, Homeros'ta kendiliği karşılayıp karşılamadığını incelemek gereklidir. Homeros'ta ψυχή kavramı, bugün bizim *ruh* olarak anladığımız tarzda bir ruh değildir. Erwin Rohde, Homeros'taki ψυχή'yi şu şekilde anlatır:

Homeros'çu inancın *psykhe*'si, sanılabileceği gibi 'beden'e karşı 'zihin'[Geist] olarak adlandırmaya alışık olduğumuz şeyi temsil etmez. En geniş anlamda insan 'zihni'nin tüm yetileri (şairin bunlar için büyük ve çeşitli bir kelime hazinesi vardır), sadece insan hâlâ hayatta iken aktiftir ve mümkündür: Ölüm geldiğinde, bütün kişilik artık yoktur. Beden, yani ceset, artık sadece 'hissiz bir toprağa' dönüşür ve *psykhe* dokunulmadan kalırken, o paramparça olur. Ancak, nasıl ceset 'zihnin' ve zihnin yetilerinin sığınağı değilse, *psykhe* de hiçbir şekilde onun sığınağı değildir. *Psykhe*, histen yoksun, zihin ve zihin organları tarafından terk edilmiş olarak tasvir edilir. İrade, duyumsama ve düşüncenin tüm gücü, bireysel insanın parçalarına ayrışmasıyla ortadan kaybol muştur. 'Zihnin' işlevlerini *psykhe*'ye atfetmek şöyle dursun, ikisi arasında bir karşıtlıktan söz etmek daha makuldur. Sadece *psykhe* insanın içinde kaldığı sürece, insan kendisinin bilincinde ve akıllı bir şekilde faal olan canlı bir varlıktır. Ancak, insana yetilerini ileten ve ona bilinç, irade ve bilgi ile birlikte yaşam kapasitesi veren şey *psykhe* değildir. Daha ziyade, *psykhe* ve beden birliği esnasında, tüm yaşam ve hareket yetileri, işlevleri oldukları bedenin kapsamı içinde yer alırlar. *Psykhe*'nin varlığı olmadan, beden algılamaz, hissedemez ya da iradesini kullanamaz, ancak bunları ya da herhangi bir yetisini *psykhe* aracılığıyla kullanmaz. (Rohde, 2020: 53).

Rohde'nin bu açıklaması, ψυχή'yi ruh olarak çevirsek dahi, aslında onun bugünkü ruh anlayışımızla aynı olmadığını belirtir. Her ne kadar ruh denilen şey, zihnin işlevleriyle ilgi olarak düşünülse de Homeros'ta durum böyle değildir, hatta aralarında zıtlık vardır. Homeros'un ψυχή'si aslında bir yaşam işareti, hayat ve nefes

gibidir (Liddell & Scott, *Psyche* maddesi). Hava ve soluk benzeri bir şeydir ve kendini yaşayan insanın nefes alışında gösterir; yalnızca bedenden ayrılmak üzereyken bahsi geçer ve ψυχή bir kere ağızdan çıktıktan sonra artık εἶδωλον olur (Rohde, 2020: 52). Michael Clarke da Homeros'taki ψυχή'yi bu bağlamda bir ruh olarak düşündüğümüzde, Homeros'ta olmayan kavram bağlamlarını ona eklemiş olduğumuzu söyler (Clarke, 1999: 39). Batı düşüncesinde insan iki farklı şeyin birleşimi olarak görülebilir: Bunlardan biri beden, diğeri de ruh, zihin, kendilik gibi çeşitli adlara sahip olan kısımdır. Bunların birleşimine insan denir, fakat Clarke, Homeros'ta ruh, zihin, kendi gibi kelimelerin somut karşılıkları olmadığını söyler. Buna rağmen Homeros'ta ψυχή kelimesinin ruh olarak çevrilmesi gibi bir alışkanlık vardır ve bunun sonucu olarak da Homeros'taki ψυχή, bugün anladığımız tarzda bir ruh ya da kendilik fikriymiş gibi düşünülür (Clarke, 1999: 41).

Homeros'un ψυχή'si zihinsel yetilerin kaynağı olmadığı için, ψυχή'ye kendilik kavramının yerleştirilemeyeceği görüşünü Snell de destekler. Ona göre Homerosçu terminolojiden anladığımız kadarıyla bütünlükçü bir kendilik anlayışı yoktur, yalnızca yarı bağımsız ruhsal güçler vardır (Snell, 1982: 20-21). Yani bugün ruh dediğimizde anladığımız, zihin, irade, düşünce gibi, bütünlükçü bir ruh anlayışı yoktur, bütün bunları sağlayan ayrı ayrı güçler vardır. Bunlar θυμός (ruh, zihinsel yeti), φρήν/φρενες (diyafram), ήτορ (yaşam kaynağı, kalp), κήρ (kalp), κραδίη (kalp), πραπίδες (zihin, anlayış), μένος (irade, disiplin) ve bazen de νόος'tur (akıl). Bu güçler bugün bizim anladığımız insan ruhunun işlevlerinin yerini tutar ve karar verme konusunda etkilidirler. Bütün bu bilişsel güçlerin yeri göğüstür ve bir insan bütünü yansıtır. Bu terimlerin çoğu birbirleri yerine kullanılabilir ancak hepsi bölünmemiş, bütün bir kişiliği yansıtır. Yani hem düşünen faile hem de düşünülen şeye uygulanabilirler. Bu da failin kendisi ile failin düşüncelerinin veya duygularının içeriği arasında güçlü bir bölünme veya ikiliğin bulunmadığını gösterir (Clarke, 1999: 66-69). Bu nedenle Homeros'ta zihinsel faaliyetlerin yeri göğüs kafesinin içindedir. Örneğin θυμός, can, ruh, hayatın ilkesi olarak, duygu ve düşünce, özellikle de güçlü duygu ve tutkuyu ifade etmek için kullanılır (Liddell ve Scott, *thumos* maddesi). Aynı zamanda fiziksel olarak nefesi de ima eder. Bu nedenle güçlü duygu ve tutku durumlarında hızlı nefes almak, diyaframdaki bu hızlanma θυμός'la ifade edilir. Bu da Homeros insanının zihinsel yaşamı ile göğsündeki organların birleşmiştir olduğunu gösterir; modern bir

ruh(zihin)-beden ikileminde olduğu gibi aralarında keskin bir ayrım yoktur. Homeros’a göre insan, zihinsel yaşam ile beden yaşamının bir ve bölünmez olduğu bir birlik olarak düşünür ve yaşar (Clarke, 1999: 109).

Homeros’taki ψυχή zihinsel faaliyetlerin merkezi olmadığı için karar verme eylemi de ondan kaynaklanmaz. Homeros’taki seçimler karakterin kendisi tarafından yapılmaz, θυμός ya da μῆνος tarafından yapılır. Bu nedenle *Il.* 18.90-94’te Akhilleus, Eğer Hektor’u öldürüp de Patroklos’un öcünü almazsa, θυμός’u ona yaşamamasını söyler. Burada bu seçimi yapan Akhilleus’un kendisi değil, onun θυμός’udur; dolayısıyla da burada karar verdiğinin farkında değildir, *ben* merkezli bir düşünceye sahip değildirler. Bu, hiçbir şekilde karar vermedikleri anlamına gelmez fakat verdikleri kararlar hiçbir zaman tam olarak kendilerine ait değildir. Snell’e göre bir seçimden bahsedebilmek için, kişinin seçim yaptığının farkında olması gerekir (Gill, 2002: 32). Adkins de Snell gibi, Homeros’ta birleşik kendilik düşüncesinin olmadığını kabul eder ve Homerosçu terminolojinin insanı, tutarsız ve pasif olarak gösterdiğini söyler. Kişisel karar mekanizması eksikliği konusunda Snell’e katılır ve bu düşüncenin temelinde sebep gösterme olduğunu söyler (Adkins, 1970: 24). Homeros *Od.* 11.230’da “Ben karar verdim” demek yerine “θυμός’umda bana bu en iyisi gibi göründü” der. Pasif bir dil kullanır ve seçim yaptığını değil, o seçimin yalnızca sebebini gösterir.

Homeros’ta ruha benzer ya da onun yerini tutan kavramlar çerçevesinde kendilik fikrinin neden olmadığını yukarıda gerekçelendirilerek açıklandı. Bu açıklamalardan sonra Homeros’un ψυχή’sine geri dönersek, birbirleriyle ilişkili iki kullanımı vardır. Bunlardan biri öldüğümüz zaman insandan ayrılan ve yok olan şeydir, diğeri de ölüm zamanı geldiğinde kişinin uzuvlarından ayrılıp ölümler diyarına giden ve orada o kişinin görüntüsünde hayat süren şeydir. Clarke, “ψυχή’nin en olası tanımı, ölen insanın son nefesidir.” der (Clarke, 1999: 60). Böyle demesinin nedeni ψυχή’nin yaşayan insanla bir ilişkisi olmamasıdır. Dodds da bu konuda, “Ψυχή’nin yaşayan insanla ilişkisi bağlamında kaydedilmiş tek ilişkisi onu terk etmesidir” der (Dodds, 1951: 16). Homeros’ta ψυχή her zaman karşımıza ölüm söz konusu olduğu anlarda çıkar (Homeros, *Il.*: 22.161, 22.245, 9.423, 9.401, 9.406-409). O zaman Homeros’un dünyasında ölünce ne olur? Homeros metinlerinde ölüm anında ψυχή ya da bazen θυμός veya ήτορ ölenin son nefesiyle birlikte ağzından çıkar ya da katili tarafından ele

geçirilir. Burada μένος ya da αἰών (hayat) da ölümden sonra kaybolur. Hades'te νεκρός ya da νεκρός denilen ölen kişidir, ceset diye de çevrilebilir. Ayrıca Hades'te ölen kişinin bedensel görüntüsünü taşıyan sahte bir görüntü olan εἶδωλον ya da ψυχή de vardır (Clarke, 1999: 54). Burada asıl sorun ψυχή'den kaynaklanır çünkü hem ölümle kaybolurken hem de öteki dünyada kişinin görüntüsünde kurtulur. Akhilleus'a görünen Patroklos'un ψυχή'si, görüntüsü, sesi, hafızası, duyguları ve düşünceleriyle Patroklos'u çağırıştırır, sadece bedene sahip değildir (Homer, *Il.*: 23.65-92). Clarke'a göre yapılan hata bu iki ψυχή'yi birbirleriyle ilişkili hatta aynı olduğunu düşünmekten kaynaklanır. Homerosçu bütün ψυχή örnekleri onun ölümle birlikte kaybolan bir şey olduğunu gösterir ve zihinsel yaşam ya da bilinçliliğin temeli olduğunu gösteren hiçbir şey yoktur (Clarke, 1999: 59).

Ψυχή'nin en olası tanımı ölen insanın son nefesidir denmişti. Bu durumda ψυχή insanı canlı tutan şey olabilir. *Il.* 22.161'de yapılan yarışta Hektor'un canı (ψυχή) uğruna ifadesi vardır, çünkü eğer Akhilleus'a yakalanırsa ölecektir. Tekrar *Il.* 9.401-409'te Agamemnon, Akhilleus'u savaşa geri dönmesi için ikna etmeye çalışır. Bunun için de ona hediyeler gönderir. Akhilleus da bütün hediyeleri, onun ψυχή'sine değmediğini söyleyerek reddeder, çünkü inekler koyunlar tekrar yakalanır, atlar satın alınır ama ψυχή bir kere dişlerinin arasından çıktı mı ne yakalanır ne geri alınır der. Ψυχή bu nedenle bu kadar değerlidir; eğer bir kişinin ψυχή'si kendisinden ayrılırsa o kişi ölür. Bu nedenle ψυχή'yi hayat ya da yaşam gücü olarak düşünmek daha doğru olur. Homeros'ta ψυχή bedene hapsolmuş bir şey değildir, daha çok kişiyi sahip olduğu hayat veren şeydir, düşünen ya da hisseden değil (Seaford, 2017: 16). Bu nedenle Antik düşünce de kendiliği direk olarak ψυχή'ye koymak doğru olmaz. Bu düşünceyi Rohde de benimser ve “ya beden ya da *psyche*'nin ‘gerçek insan’ olması gerektiği sonucunu çıkaranlar, her iki durumda da kayıtlı kanıtların yarısını açıklamadan çıkarmış ya da açıklamadan bırakmış olurlar” der (Rohde, 2020: 54). Rohde'nin görüşüne göre, Homeros'ta insanlar iki kez var olurlar: bir kez görülebilir olarak, bir kez de suret olarak. Rohde'ye göre bu suret ψυχή'dir. İnsanda ψυχή'nin ikinci bir benlik gibi anlaşılmasının sebebi, irade, algı ya da düşünce değildir, çünkü bu modern bağlamdaki düşüncedir; Homeros'ta ikinci bir benlik olduğu sonucuna götüren şey, rüya, bayılma ve vecd esnasında yaşanan deneyimdir. Uyanık ve bilinçli insanda ψυχή hiçbir rol oynamaz, onun dünyası uyku dünyasıdır. Kendisinin

bilincinde olmayan öteki ben de ψυχή faalken uyur, beden uyurken rüyalarda öteki ben yaşar. Bu da kendisidir. Bu nedenle ikinci bir ben inancı vardır. Rüya deneyimleri gerçektir, nesneler hayal ürünü değil, gerçek nesnelerdir. Bu nedenle rüyada görünen yeni ölmüş kişinin sureti gerçekten o kişidir, fakat yalnızca εἶδωλον olarak vardır. Bu nedenle o görünen ψυχή hava benzeri bir tözdür ve tutulamaz (Rohde, 2020: 55). *Il.* 23.103'te Akhilleus ölen arkadaşını gördüğünde onun ψυχή'si vardır ama artık φρήν'i yani canı, canlılığı yoktur.

Homerostaki örneklerle bakıldığında anlaşılan şudur ki, kendilik olarak belirtilen, varlığının farkında olan ve bilen özne Homeros'ta bulunmaz. Kavramsal olarak kendilik bilgisi ve kendilik bilinci olarak detaylı incelendiğinde ψυχή ve αὐτὸς kelimeleri kendilik kavramını karşılamak için yeterli değildir, çünkü αὐτὸς hem beden hem de ψυχή'yi karşılamak için kullanılan bir zamirdir. Modern bakış açısıyla geçmişti yorumladığımız zaman, bugün sahip olduğumuz kavram çerçevelerini Antik dünyanın insanına da yüklemiş oluyoruz. Bu nedenle burada bir kavram oluşturmak kısıtlı bilgiyle mümkün gözükmemektedir, çünkü kendilik bilincine sahip olursa bile kendilik bilgisi, yani öznenin tekrar kendisini konu edinmesi durumu, Homeros'un metinlerinden çıkartılamıyor gibi görünür. Homeros'taki ψυχή de aynı şekilde, bugün ruh kavramından anlaşıldığı gibi bütünlükçü bir tarzda tüm bilişsel yetilerin merkezi olmadığı için, kendilik bilgisini burada da bulmak mümkün görünmez.

1.2. Filozoflarda Kendilik Olarak Psyche

Felsefenin başlangıcı olarak halk inancını, yani Homeros'u inceledikten sonra filozoflarda kendilik konusunun araştırmasına geçildiğinde, Homeros ve filozofların aynı kavramları farklı bağlamlarda kullandıklarını belirtmek gerekir. Örneğin Homerosçu ψυχή'nin aksine, filozoflarda ψυχή, düşünce, arzu, irade gibi güçlerin tümünü ifade eder. Homeros'taki νόος, μένος, μῆτις (hikmet), βουλή (karar), θυμός gibi güçler insanın görünür yanına, yani bedenine aittirler ve ölümle yok olurlar, fakat filozoflarda bunlar ψυχή'nin özellikleridir. Dolayısıyla filozoflarda ψυχή'den bahsederken, bu kavramın yaşam gücünün yanı sıra, bilişsel yetileri de içerdiğini akılda tutmak gereklidir (Rohde, 2020: 331). Bu nedenle filozoflarda kendilik bilgisinin araştırmasında insanın bilişsel yanı olarak görülen ruha bakılabilir.

Delphoi Tapınağı'nın girişine yazılı olan “Kendini bil! (γνῶθι σεαυτόν)” sözü pek çok filozof tarafından kullanılmıştır ve sözün kime ait olduğu kesin olarak bilinmese de *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* kitabında Diogenes Laertios, bu sözün aslında Thales'e ait olduğunu söyler (DL: I.40). Laertios ayrıca Thales'in ruhun ölümsüzlüğünden bahseden ilk kişi olduğunu da aktarır (DL: I.24). Thales'in ruha dair görüşlerini aktaran çok fazla fragman olmamasına rağmen, elimize geçen fragmanlardan anlaşıldığı kadarıyla Thales ruhu hareketin merkezi olarak görür ve ona göre miknatis da demiri hareket ettirdiği için ruha sahiptir (De Anim.: 1.2.405a). Her şeyin Tanrılarla dolu olduğunu düşünen Thales için, her şeyin ruha sahip olması da kaçınılmaz bir sonuçtur ve ölümsüzlüğünden bahsettiği ruh insan ruhu değil, bütün her şeyde bulunan ruhtur. Bütün evrene içkin olan Tanrı yaratılmamış ve ölümsüz olduğu için, ruh da ölümsüzdür (Rohde, 2020: 333). Kendisinden kalan metinlerde Thales'in ruh ve kendilik arasında bir ilişki kurduğuna dair bir bilgi yoktur, fakat yine de her şeyde bulunan ruhun ölümsüz ve hareketin merkezi olması görüşü, kendisinden sonraki düşünürler üzerinde etkili olmuştur².

Her ne kadar kendilik bağlamında konuşmamış olsa da Ksenophanes'in gerçeklik ile görünüş arasındaki farklardan bahsetmesi görünen beden ile görünmeyen ruh ayrımına benzer. Long, Ksenophanes'in gerçeklik ile görünüş arasındaki farka dikkat çeken ilk filozof olduğunu söyler ve bu aynı zamanda varsayım ve hakikat arasındaki farkı da gösterir (Long, 1992: 266). Ksenophanes'in “Bırakın bu şeyler gerçek şeylermiş gibi düşünölsün (ταῦτα δεδοξάσθω μὲν εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι)” (F36³) ve “Tanrılar insanlara her şeyi göstermezler” (F38) fragmanları hakikatin yalnızca Tanrılara ait olduğunu ve görünüşün gerçeklik olarak algılanamayacağını gösterir; Ksenophanes'e göre duyular yanıltıcıdır (ψευδεῖς εἶναι τὰς αἰσθήσεις) (Graham, 2010: 79). Ksenophanes'in gerçeklik ile görünüş arasındaki fark ile ilgili olarak Tanrıların görünüşlerini eleştirmesi örnek gösterilebilir. İnsanların Tanrılarını kendi formlarında tasarlamalarını eleştirmiş ve atlar ve inekler de insanlar gibi resmedebiliyor olsaydılar Tanrılarını kendileri gibi çizerlerdi der (F20). Bu örneği Ksenophanes'in görünüş ve hakikatin birbirlerinden ayrı olduğunu düşündüğünü

² Özellikle Aristoteles ruhun hareketin merkezi olduğu görüşünde Thales'ten etkilenmiştir.

³ Herakleitos hariç, Sokrates öncesi filozofların fragman numaraları, Daniel Graham'ın numaralandırmasıdır. Herakleitos'un fragmanları Diels-Kranz edisyonundaki numaralandırmalardır.

gösterir ve bu ayrımı yapmış olması Long’a göre düşünce sisteminde değişikliğe neden olmuştur (Long, 1992: 266). Ksenophanes’in Homerosçu Tanrı anlayışına karşı, tek ve değişmez Tanrı anlayışını benimsemesi Elea okuluna da temel oluşturmuştur (Rohde, 2020: 339). Bu görünüş ve gerçeklik ayrımı daha sonra Herakleitos’ta da ortaya çıkar ve Ksenophanes’in değişmez ve gizemli Tanrısına karşı, hareketi ve değişimi merkeze alır.

Diogenes Laertios’un “hiç kimsenin öğrencisi olmadı, kendini incelediğini ve her şeyi kendi kendine öğrendiğini söylüyordu” (DL: IX.5) diye aktardığı Herakleitos, görünür olan ile görünmeyen, yani derinde yatanın farkından fragmanlarında bahseder. “Görünmeyen uyum görünenden daha iyi” (F. 54) derken kast ettiği şey, görünüşlerin, derinde yatan asıl yapının yalnızca kısmen ortaya çıkan yüzeyi olduğunu söyler (Long, 1992: 268). Herakleitos’un felsefesi kendisinden önce gelen doğa filozoflarına karşı gelişmiştir ve fragmanlarından anlaşıldığı kadarıyla, karanlık ve kapalı üslubunun sebebi de önceki filozoflardan pek çok açıdan ayrılması ve bir geleneği takip etmemesidir. Kendisinin Ksenophanes’in öğrencisi olduğunun söylenmesi (DL: IX.5) bu bakımdan yanlış olarak yorumlanır, çünkü Ksenophanes’ten bahsederken onu sert bir şekilde eleştirir (Guthrie, 2011: 423). Bu nedenle Herakleitos’u kendisinden önceki filozoflarla değil, daha bağımsız bir şekilde ele almak daha doğru bir yöntem olabilir.

Herakleitos’un felsefesi üç genel önermeyle kısaca özetlenebilir. Bu önermelerden ilki evren canlı ve ebedi bir ateş olmasıdır; ikincisi her şey sürekli devinim ve değişim içinde olmasıdır ve son olarak da karşıtların uyumudur, yani uyum, karşıtlıktan çıkar ve doğadaki esas olgu çatışmadır (Guthrie, 2011: 442). Her ne kadar ayrı önermelerle ifade edilse de bunlar birbirleriyle sıkı ilişki içerisindedirler. Bu önermelerden kısaca bahsetmek gerekirse, Herakleitos her ne kadar kendinden önceki filozoflardan pek çok bakımdan ayrı olsa da yine de evrenin arkhesinin ne olduğu sorunuyla ilgilenmiştir ve bunun canlı ateş olduğunu söylemiştir. Evrendeki her şey, ateşin aşağı ve yukarı hareketiyle sürekli olarak bir değişim, oluşum ve dönüşüm içerisindedir, bu nedenle evren sürekli bir oluş içerisindedir. Bu oluş için de karşıtların çatışması zorunludur. Devinim ve değişimin sürekliliğinden kaynaklanan oluş çokluğu ortaya çıkarır ve Herakleitos bu çokluğun da birlik olduğu görüşüne sahiptir; “inen ve çıkan yol bir ve aynıdır” (F.60), “Ölümsüzler ölümlü, ölümlüler ölümsüz.” (F.62) ve “Tanrı gece ve gündüz, yaz ve kış, savaş ve barış, tokluk ve

açlıktır.” (F.67) fragmanlarında da zıtlıkların çokluğundaki birliği anlatır. Burada bahsettiği şey karşıtların oluşturduğu birliktir ve bu şekilde anlatmasının sebebi de görünüş ve gerçeklik arasındaki farkı göstermeye çalışmasıdır (Long, 1992: 268). Herakletios’un bu zıtlıkları aynı göstermesinin bir diğer sebebi de birlik fikrine sahip olmasıdır. Gece ve gündüz, inen ve çıkan yol her ne kadar birbirlerinden farklı görünseler de aslında bir ve aynıdırlar çünkü aynı değişim formunu içerirler ve bir bütünün parçaları değildirler, aynı şeyin değişime uğramış halleridirler; biri diğerine değişir. Bütün bu oluş ve değişimin sabit kalan bir yasası da vardır Herakleitos’a göre ve bu da λόγος’tur (F.1). Herakleitos’ta λόγος kısaca evreni düzenleyen yasadır. Kelime anlamı olarak yasa, akıl, düşünce, ölçü gibi anlamları vardır fakat Herakleitos’taki anlamı bu anlamlar çerçevesinde daha geniş bir şekilde bütün evreni düzenleyen akılsal yasa şeklindedir. Evren ateşten oluştuğu için λόγος aynı zamanda bu ateşi de ifade eder ve Herakleitos’ta değişim, ateş, Tanrı ve λόγος birbirleri içine geçmiş kavramlardır ve birbirlerinin yerini tutar şekilde görünürler.

Herakletios’un gerçeklik ve görünüş arasındaki ayrımının kendilik konusuyla olan bağlantısına gelirsek, bu konuda ilk dikkat çeken “kendimi keşfettim (ἐδίζησάμην ἐμεωυτόν⁴)” fragmanıdır (F.101). Buradaki ἐδίζησάμην fiili, araştırmak soruşturmak anlamına gelir ve daha çok kendimi araştırdım, soruşturdum anlamında bir fragmandır; bu sebeple de “kendini tanı” ifadesine benzer (F.101).⁵ Bu cümledeki araştıran ve araştırılan aynıdır. Herakleitos gerçek doğasının ne olduğunu keşfetmesi kendisini araması ve bulmasıdır. Herakleitos burada kendi kendisini araştırır. Gerçeklik ve görünüş arasındaki ilişki de buradadır; Herakleitos gerçekliğin asıl doğasını bulmak ister, çünkü ona göre “doğa saklanmayı sever (φύσις δὲ καθ’ Ἡράκλειτον κρύπτεσθαι φιλεῖ).” (F.123). Guthrie buradaki φύσις kelimesini gerçeklik olduğunu söyler ve bu açıklamanın logosun içinde, yani düşünceyle aranan ve iç görüyle kavranabilen tek bir gerçeğin içinde bulunduğunu söyler; “Onu kavrayacak iç görüye sahipseniz bunu dış doğada elbette görebilirsiniz, ama salt bilgi yığarak göremezsiniz; bu gerçek, kişinin kendi içinde de eksiksiz bir biçimde bulunur.” (Guthrie, 2011: 425-426). Bu nedenle Herakleitos “kendimi keşfettim” dediğinde görünürde olanı değil, gerçekliği aramıştır çünkü ancak kendisini anlarsa her şeyin yasası olan λόγος’u da anlamış olacaktır.

⁴ Ion lehçesi

⁵ 101. fragmanın açıklaması.

Burada kendisinden kastı $\psi\upsilon\chi\eta$ 'dir. Herakleitos için $\psi\upsilon\chi\eta$ de her şey gibi ateştir, ateş ve $\psi\upsilon\chi\eta$ birbirinin yerine geçen kavramlardır; $\psi\upsilon\chi\eta$, onu saran ateşten yaşam enerjisinin bir parçasıdır ve bu ateşi soluyarak canlılığını korur (Rohde, 2020: 334). Aynı zamanda $\psi\upsilon\chi\eta$, evrensel ateşin de bir parçasıdır ve nedenle de akıllıdır. Herakleitos ruhla ilgili iki fragmanda ruhun $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ 'undan bahseder. Bu fragmanlar şunlardır: "Ruhun *logos*u kendini çoğaltır" (F.115) ve "Bütün yollarını yürüsen bile ruhun sınırlarına ulaşamazsın, öylesine derindir ruhun *logos*'u" (F.45). Long, bu iki fragmana dikkat çeker ve buradaki $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ 'ları yasa ya da kural değil, akıl (*reason*) ve düşünce (*thought*) olarak çevirir, çünkü ruhun $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ 'u ifadesi ona göre psikolojik bir ifadedir. Bu durumda bu iki fragmanı, aklın ya da kendiliğin anlayışının sınırı olmadığını ve dahası anlayışı arttıkça kendisini geliştirdiği şeklinde yorumlayabileceğimizi söyler (Long, 1992: 271).

Herakleitos'un kendilikle ilişkili düşüncesi ayrıca "Kendini tanıma ve ölçülü olma olanağı her insanda bulunur" (F.116) fragmanında da görülebilir. Bu fragman iki Delphik sözle ilişkilidir: "Kendini bil ($\Gamma\omega\theta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$)" ve "Ölçülü ol (Μηδὲν ἄγαν)" ve Ploutharkos'un aktarmasına göre Herakleitos'un en beğendiği Delphik söz "kendini bil" sözüdür (Guthrie, 2011: 424). "Kendini bil!" deyişi, Herakleitos için sınırlarını bil, Tanrı değil insan olduğunu bil anlamına gelir. Herakleitos'un da yaptığı budur. Kendini bilmeyi, dünyayı iyi anlamakla ilişkilendirir: "Ölçülü olmak en büyük erdemdir. Bilgelik doğaya kulak vererek hakikati söylemek ve doğru olanı yapmaktır (F.112)." Herakleitos'un kendini aramaktan kastı bu noktadır. Long'a göre Herakleitos'un "insan ve kutsal arasındaki sınırı aşan bir kendilik kavramı vardır. Dünyayla ilişkisi bir çeşit, Tanrıların düşüncelerini düşünme denemesidir" (Long, 1992: 273). Burada Herakleitos'un Tanrı anlayışı, düşünceyle ulaşabildiği, dünyanın temelindeki o gizli ve derin yapıdır, çünkü "doğa saklanmayı sever." Bu nedenle Herakleitos'a göre bilgece yaşamak kendini ve içinde yaşadığı dünyayı anlamaktır. Evreni, hakikati, $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ 'u anlamak kendini anlamaktan geçer ve ilk defa Herakleitos'la kendilik bilgisi, hakikatin başlangıcına alınmıştır, ancak her ne kadar bir kendilik düşüncesine sahip olsa da yine de bir *ego* kurulumuna Herakleitos'ta rastlanmamaktadır.

1.3. Sokrates'in Kendilik Anlayışı

Kendini bilmek dendiği zaman akla ilk gelen filozof Sokrates'tir. Sokrates, Batı felsefesinin öncüsü olarak kabul edilen eski bir Yunan filozofudur. Platon'un hocasıdır ve aslında Sokrates'in kendisi hiçbir şey yazmadığı halde, düşüncelerine Platon'un eserleri sayesinde ulaşılır. Sokrates felsefesiyle Atinalı gençleri yozlaştırmakla suçlandığında kendisine cezasını seçme şansı verilmiştir ve sürgüne gitmeyi reddedip idamı seçmiştir. Sokrates aslında bir ahlak filozofudur ve felsefenin amacının erdeme ulaşmak olduğunu düşünür. Bu amacı gerçekleştirmek için de kişinin kendini bilmesi gerekir, çünkü Sokrates'e göre, nihai bilgelik kendini bilmekten geçer.

Sokrates'te kendilik konusuna bakmak için onun ruh kavramına bakmamız gerekir. Sokrates için ruh, insanların akılsal ve ahlaki kişiliğidir, yani insanın düşünmesi ve istemesi olarak insanın özüdür. Sokrates için ruh, doğru ya da yanlış bilen ve ona göre eylemde bulunan yetidir. Bu nedenle Sokrates'te ruh için, iyi ve kötünün bilgisinin merkezidir denebilir. Böylece ruh insanın özü olduğundan Sokrates'te kendiliği ruha koymak yanlış olmaz. Sokrates doğa filozoflarının aksine doğayla ilgilenmemiş, daha çok ahlaka, iyi yaşamın nasıl olması gerektiği konusuna yönelmiştir. Ona göre iyi yaşam, bilge ve erdemli olmak demektir ve iyi yaşam ancak bilgi edinilerek elde edilir. İyi bir yaşam için hayatın gözden geçirilmesi gerekir ve kendini incelemek en önemli görevdir. Bu nedenle Sokrates “sorgulanmayan hayat, yaşamaya değmez”⁶ der (Platon, *Apologia Sokratous*: 38a). İnsan yalnızca kendini sorguladığı zaman hayatını nasıl yaşaması gerektiğini anlar. Sokrates de böylece insanın gerçek doğasını, yani ruhunu keşfedeceğini öne sürer: “Kendimizi bir kez tanıdıktan sonra kendimize nasıl bakacağımızı öğrenebiliriz, ama aksi takdirde asla öğrenemeyiz. (*Alkibiades I*: 129a)”⁷ Kendilik Sokrates'e göre beden, statü değil, insanın özü olan ruhtur ve insanın görevi de ruhuyla ilgilenmek olmalıdır:

Ey Atinalılar, size saygı duyuyorum ve sizi seviyorum, ancak sizden ziyade Tanrı'ya itaat edeceğim ve yaşadığım ve devam edebilecek durumda olduğum sürece, felsefeden ve hanginizle karşılaşsam karşılaşayım, nasihat edip gerçeği göstermekten asla vazgeçmeyeceğim ve her zamanki gibi şunları söyleyeceğim: “Ey yüce insan, şehirlerin en kudretlisi ve bilgisi Atina'nın vatandaşı olan sen, bilgeliği, hakikati ve ruhun mükemmelliğini umursamaz ve düşünmezken, servet,

⁶ ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπων.

⁷ γνόντες μὲν αὐτὸ τάχ' ἂν γνοίμεν τὴν ἐπιμέλειαν ἡμῶν αὐτῶν, ἀγνοοῦντες δὲ οὐκ ἂν ποτε.

itibar ve şeref elde etmekle ilgilenmekten utanmıyor musun?” (*Apologia Sokratous*: 29d-e).

Sokrates, ruhu bilmenin yollarından birinin de iyi ve kötünün bilgisi olduğunu düşünür. İnsanlar doğal olarak mutluluğu arzularla, çünkü mutluluk hayattaki nihai amaçtır. Bu nedenle, insanlar mutluluk getireceğini düşündükleri şeyleri iyi ve acı getireceğini düşündüğü şeyleri de kötü olarak nitelendirirler. Sokrates de bu bağlamda tek bir iyi olduğunu iddia eder ve ancak bu şekilde mutluluğa ulaşılacağını öne sürer. Sokrates’e göre bu iyi erdemdir. Erdem, ahlaki mükemmellik olarak tanımlanır ve bir bireyin karakteri, erdem olarak kabul edilen ahlaki niteliklerden oluşuyorsa, erdemli olarak kabul edilir. Sokrates’in saydığı erdemler arasında cesaret, ölçülülük, sağduyu ve adalet vardır (Platon, *Menon*: 74a). Sokrates, erdemi hayattaki en büyük iyilik olarak görür, çünkü tek başına erdem, kişinin mutluluğa ulaşmasını sağlayabilir. Erdemli olmak için Sokrates, erdemin gerçekte ne olduğu bilgisine ulaşmamız gerektiğini ileri sürmüştür. Kişi erdemin doğru tanımına ulaştığında, özünde iyi olan tek şeyin erdem olduğunun farkına varır. Böylece bilgi erdeme, erdem de mutluluğa ulaştırır. Doğru olanı bilmek doğru eylemeye ve iyi yaşama yöneltir ki kötülük bilgisizlikten kaynaklanır. Bu nedenle Sokrates ruhu bilmenin en önemli görev olduğunu düşünür; ancak ruh bilindiği zaman nasıl iyi yaşanması gerektiği de bilinebilir. Kendini bilmek bu nedenle önemlidir, çünkü insan ancak kendini bildiği zaman gerçek bilgelğe ulaşır ve ancak o zaman erdemsiz yaşamak yerine ölümü seçebilir (*Apologia Sokratous*: 28e).

1.4. Platon’un Düşüncesinde Kendilik

Platon, Antik Çağ’ın sistem kuran ilk büyük filozofudur, çünkü kendisinden önceki Doğa filozoflarından fiziği ve Sokrates’in ahlak anlayışından dolayı da etiği kendisine konu edinmiştir ve bütüncül bir felsefe sistemi ortaya koymuştur. Bu nedenle felsefesi çok geniş bir alana yayılmıştır. Platon’da da diğer filozoflar gibi kendilik anlayışını araştırmak için onun ruh anlayışına bakmak gerekir. Bu nedenle Platon’da kendilik düşüncesini araştırırken, ilk olarak bakmamız gereken yer ψυχή’dir. Yukarıda da belirtildiği gibi ψυχή, Platon’da da yaşam gücünün yanı sıra, bilişsel yetileri de içerir. Ruh anlayışı Platon’da temel bir kavram olduğu için, hemen hemen her eserinde ruha dair bilgi edinmek mümkündür; fakat *Phaidon*, *Phaidros*, *Politeia* ve *Timaios* eserleri ruh anlayışının anlatıldığı başlıca diyaloglardır ve

Platon'un kendilik anlayışını ruh anlayışından çıkarmak için diğerlerine göre daha elverişlidirler.

Politeia ile başlamak gerekirse, Platon, *Politeia*'nın IV. kitabında ruhun kısımlarından bahseder. Beden içerisindeki ruhun üç parçası ya da üç yönü vardır. Bunlar, akılsal (λογιστικόν), ruhsal (θυμός) ve güdüseldir (ἐπιθυμητικόν). Bu parçaları 439a-e'de açıklar. Sokrates Glaukon'la tartışırken ruhun hem bir şeyi yapmak istediği hem de yapmak istemediği durumların olduğundan bahseder. Susamış insanların su içmek istediğini ve buna doğru yöneldiğini ama bazı insanların da susamış olmalarına rağmen içmek istemediklerini ve içmediklerini söylüyor. Bu örneğe dayanarak Sokrates ruhun iki kısmı olduğunu söyler, biri akılsal kısımdır diğeri de akıl dışı olan arzulayan kısımdır. Arzulayan kısım su içmek isteyip buna yönelirken akıl buna engel olabiliyor. Bunlara ek olarak Sokrates öfkenin kaynağının, bu ikisinin hangisi olduğunu araştırır⁸. Glaukon bunu arzulayan kısma yakın görse de akla yakın olduğu kısımların da olduğunu söyler Sokrates. Dolayısıyla da diğer ikisinden kaynaklanmaz ama ruhun üçüncü ayrı bir kısımdır (441b). Platon'a göre akıl, ruhun bir parçasıdır ve bilgiye bağlıdır fakat aynı zamanda hayatı da kontrol eder. Bunu yaparken de ruhun her bir parçası tek tek ama aynı zamanda bir bütün olarak ele alır (440e-442b). Burada Sokrates nihayet ruhun öfkeli kısmını akla yardımcı olarak anlatır (442c). Görevi akıl ve güdü arasında ortaya çıkan sorunları çözmektir. Daha sonra, ölçülülüğün ruhun bütün kısımları arasındaki uyum olduğunu ve insanın da akıl sayesinde ancak insan olabileceğini söyler (442d). Burası da tekrar kendilik açısından önemlidir, çünkü akıl ve insan olma birliktedir ve insan olmanın şartı akıldan geçer.

Kendilik konusuyla ilgili *Politeia*'nın IX. kitabındaki içteki insan örneği de önemlidir. Sorabji'ye göre Platon'da kendiliği anlama açısından *Politeia*'daki en önemli pasaj bu insandan bahsettiği yerdir (Sorabji, 2006: 116). Platon'a göre her insan üç farklı yaratığın birleşiminden oluşur. İlk başta çok başlı bir canavardan bahseder. Bu canavarın bedeni etrafında kafaları dizilmiştir ve istediği zaman istediği bir başı öne sürer. Daha sonra bir aslan, bir de insan biçimli bir yaratıktan daha bahseder. Bunların içinde en büyükleri çok başlı canavardır, en küçükleri de insan biçiminde

⁸ Burada ruhun öfkeli kısmı dediği yer *Thumos* (θυμός)'tur. Platon'un ruh teorisinde *Thumos* eğer kötü bir eğitimle bozulmamışsa doğal olarak akla yardımcıdır fakat öfkeye sahip olması bakımından Glaukon tarafından ruhun arzulayan kısmıyla ilişkilendirilmiştir.

yaratıktır. Bu üçü tek bir bedende birleşirler ve bu beden de insan görünümündedir. Burada Platon daha önce üçe böldüğü insanı bu yeni birleştirilmiş olan yaratıkla tekrar açıklar. Ona göre, insan şeklindeki kısım akla (λογιστικόν), aslan ruhun öfke kısmına (θυμός) ve çok başlı yaratık da ruhun güdü (ἐπιθυμητικόν) kısmına karşılık gelir (588b-e). Bu parçadaki en önemli nokta, Platon'un iç insanı akla karşılık koymasındadır. Bu üç yaratık birleştiğinde insanı oluşturur fakat Platon için en önemli kısım olan akıl insan şeklinde gösterilmektedir. Bu da Platon'un, kendiliği, ruhun akılsal kısmı olarak gördüğünü gösterir.

Platon'un üç parçalı ruh tasvirini ayrıca *Phaidros* diyalogunda da görebiliriz. Platon burada iki kanatlı atın çektiği arabayı süren bir arabacıdan bahseder. Arabayı çeken atlardan biri soylu ve yumuşak huyludur, diğeri ise cins ve karakter bakımından tam tersidir. Bu nedenle, arabayı kontrol etmek ve sürmek zor ve zahmetlidir (*Phaidros*: 246b). Her ne kadar soylu olan at yukarı ve ileri gitmek istese de diğeri at onu sürekli aşağı çeker ve arabacının rolü, atlarını ileri ve yukarı sürmek, atların uyum içinde birlikte çalışmasını sağlamaktır. Bu nedenle de arabacının işi zordur. Burada arabacı akıllı ya da ruhun akılsal kısmını temsil eder; atlardan soylu ve uyumlu olan, ruhun θυμός'unu, diğeri ise ruhun güdülerini temsil eder. Yine tekrar buradan da görülebileceği gibi ruhun akılsal kısmı insanın kendisi olarak gösterilir. Benzer şekilde *Politeia*'da ruhun mükemmel hali olarak gördüğü adaleti anlatırken iyi ruhun yönetici olmasından bahseder. Platon'a göre adalet (δικαιοσύνη) ruhun erdemlerinden biridir ve adaletli insan mutlu, adaletsiz insan ise mutsuz yaşar (354a). Aynı zamanda ruhun erdemlerinden diğerkleri de gözetmek (ἐπιμελεῖσθαι), yönetmek (ἄρχειν), karar vermektir (βουλεύεσθαι). Bunlara Platon yaşamayı da ekler. Dolayısıyla iyi ruh yönetir, düşünür, iyi yaşarken kötü ruh tam tersidir (353c-d). Bu nedenle akılsal ruh, yani kendilik, her zaman yönetici konumunda olmalıdır ve yalnızca onun kontrolünde idealara ulaşmak mümkündür. Eğer arabacı bu iki atı kontrol edebilirse, yani akılsal ruhi ruhun diğerk kısımlarını yönetmeyi başarırsa ancak ruh mükemmelliğe ulaşır ve kendisini gerçekleştirir.

Hem *Politeia*'da hem de *Phaidros*'ta anlatılan, üç kısmın birleşiminden oluşan insan, beden içerisindeki insandır. Dolayısıyla ruhun ölümsüzlüğünü tam olarak kavrayabilmek için, onun bedenle birleşmiş ve bozulmuş hali incelenmemelidir, çünkü ruhun bu irrasyonel kısım, ölümlü yanlara da sahiptir ve ruhun ölümsüzlüğü böyle

görülemmez. Platon’a göre ruhun ölümsüzlüğünü görebileceğimiz en önemli şey bilgelik sevgisinin kendisidir⁹ (*Phaidros*: 611b-612a). Ruh kendisini tamamen buna verirse, akla göre yaşarsa o zaman tam anlamıyla kendisi gibi olur. Platon’un *Phaidon*’da bahsettiği Sokrates’in yaşamaya devam edecek olarak ölümsüz ruhu da budur.

Buradan *Phaidon*’a geçildiğinde bu diyalogun, Platon’un, ruhun doğasını, özellikle de bedene karşı olarak ruhun ölümsüzlüğünü anlattığı diyalogu olduğu görülür; burada Sokrates, karşı ruhun ölümsüz olduğu fikrini Kebes ve Simmias’a karşı savunur. Kebes Sokrates’e insanların ruh anlayışından bahseder. Ona göre ruh ($\psi\upsilon\chi\eta$) bedenden ayrılınca, nefes ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$) veya duman ($\kappa\alpha\pi\nu\acute{o}\varsigma$) gibi dağılıp gider ve hiçbir yerde var olamaz (Platon, *Phaidon*: 70a). Bu görüş Sokrates’in ruhun ölümsüzlüğü düşüncesine karşıt görüştür ve Kebes ile Simmias’ın diyalogda savunduğu görüştür. Simmias Kebes’in bu itirazını tekrarlar ve buna ek olarak, ruhun bedenden önce var olduğunu ve bedeni canlandırıp ondan ayrıldıktan sonra da yok olmayacağına dair bir engel olmadığını söyler (77b). Bunlar Sokrates’in ruhun ölümsüzlüğüne karşı görüşlerdir ve Sokrates buna karşı Simmias’a ruhun bedenden önce var olduğunu, bilgiyi doğmadan önce edindiğimiz düşüncesini söyleterek kabul ettirir (76c). Bu da ruhun yalnızca ölümsüz olduğunu değil, aynı zamanda bedenden ayrıldıktan sonra da bilgiyi kendinde tuttuğunu gösterir.

Bu tartışmadan önce Sokrates Simmias’la Kebes’e 63b-c’de ruhunun ölümsüz olduğundan ve bedeninin ölümünden sonra kendisinin erdemli insanların arasına gideceğinden bahseder. Sorabji’ye göre bu paragraflar, birinci tekil şahıs kullanması bakımından önemlidir (Sorabji, 2006: 116). Burada ölümsüz olan ruhundan bahsederken, erdemli insanların arasına gidecek olan ruhundan bahseder. Tanrıların arasında gidecek olan ruhu Sokrates’in kendisidir. Daha sonrasında Sokrates, filozofun, ruhu bedenle olan ilişkisinden ayırmasından bahseder ve gerçeği ancak bu şekilde, ruhu bedenden ayırarak kavrayacağını söyler (65c). “Bu durumda filozofun ruhu bedeni hor görür, ondan kaçır ve kendisiyle baş başa kalmak ister ($\alpha\tau\iota\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\ \tau\omicron\ \sigma\omega\mu\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \phi\epsilon\upsilon\gamma\epsilon\iota\ \acute{\alpha}\pi\prime\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$, $\zeta\eta\tau\epsilon\iota\ \delta\epsilon\ \alpha\upsilon\tau\eta\ \kappa\alpha\theta\prime\ \alpha\upsilon\tau\eta\nu\ \gamma\acute{\iota}\gamma\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) (*Phaidon*: 65d)” Burada Platon’un, “kendisiyle baş başa kalmak” derken bahsettiği kendisi ruhtur.

⁹ φιλοσοφίαν αὐτῆς.

Platon, *Phaidon*'da anlattığı ruh, ölümsüz olmasının yanı sıra aynı zamanda akılsal ve düşünsel özelliklere de sahiptir. *Phaidon* 76c'de bedenden ayrıldıktan sonra da ruhun bilgiyi saklıyor olması bunu gösterir. Bunun yanı sıra Sokrates, ruh ve beden birlikte olduğunda ruha efendiliği, bedene de köleliği atfeder (80a-b). Ruh tanrısaldır, ölümsüzdür, akıllı içerir ve aynı kalandır; buna karşın beden, ölümlüdür, akıllı içermez ve değişir. Platon'un ruh ve bedeni bu şekilde ayırması, ruha düşünülebilirlik, bedene ise algılanabilirlik atfetmesidir. Sokrates'in şeyleri duyularıyla incelemesinin ruhunu körelteceğinden korkması, ruhun düşünülebilir, akılsal bir var olan olduğu tezini destekler (99e). Platon'un *Phaidon*'daki ruh tasviri akılsal olsa da ruh yalın olarak akıl değildir, *Politeia*'da bahsedildiği gibi ruhun bir kısmıdır.

Kendilik açısından *Phaidon*'daki en önemli kısım 115c'de geçen kısımdır:

'Dediklerini muhakkak yapmaya çalışacağız,' dedi, 'ama cenazeni nasıl kaldıralım?'

'Nasıl isterseniz,' dedi, 'eğer beni yakalayabilerseniz ve sizden kaçmazsam.' Sonra kibarca gülümsedi ve bize bakarak devam etti: 'Dostlarım, Kriton'u bir türlü, burada konuşan ve bu tartışmayı ayarlayan Sokrates'in gerçek ben olduğuma inandıramıyorum. O birazdan ölüsünü göreceği Sokrates benim sanıyor ve beni nasıl gömeceğini soruyor. Bunca zamandır, zehri içtikten sonra artık sizlerle birlikte olmayacağımı, sonsuz saadete kavuşacağımı söylüyorum ama öyle görünüyor ki, o, bu konuşmaları, sizleri ve kendimi teselli etmek için söylediğim boş sözler olarak görüyor.' (*Phaidon*: 115c).

Sokrates'in burada anlatmaya çalıştığı şey, kendisinin bedeni değil de ruhu olduğudur. Her ne kadar bedeni zehri içtikten sonra ölse de kendisi, yani ölümsüz olan ruhu yaşamaya devam edecektir.

Platon'da kendiliğin akılsal ruh olduğu görüşü, *Birinci Alkibiades* (129e-133c) diyalogundan da anlaşılmaktadır. Politikaya atılmak isteyen Alkibiades Sokrates'le bu konu üzerine konuşurken, diyalogun sonlarına doğru kendini bilmek üzerinde dururlar. Sokrates tartışmaya "İnsan nedir? (τί ποτ' οὖν ὁ ἄνθρωπος;)" diyerek başlar (Platon, *Alkibiades I*: 129e). Buradan insanın bedeninin kullanıcı olduğu ama bedeni olmadığı sonucuna varırlar fakat bedeni kullanan da yöneten de ruhtur. Bu durumda Sokrates'e göre insan ya ruh ya beden ya da ikisinin birleşimi olmalıdır. Beden kendi kendisini yönetemeyeceğinden, beden ancak yönetilendir, dolayısıyla da insan bedeni olamaz. Aynı sebepten ötürü, insan hemen beden hem ruh da olamaz, çünkü bu durumda, biri yöneten biri yönetilense, bu parçaların birleşimi yönetici olamaz. Bu durumda insan eğer diğerleri değilse, ruhtur. Sokrates burada "O halde biz, birbirimizle

konuştığımızda konuşan aslında ruhlarımızdır” der (130d). Konuşurken Alkibiades’in yüzüyle değil, gerçek Alkibiades’le, yani onun ruhuyla konuşuyorum der. Burası gerçek ve gerçek olmayan Alkibiades’ten bahsetmesi açısından önemlidir. O halde “Kendini bil!” dendiğinde önemli olan ruhlarımızı bilmektir, çünkü Platon’a göre bedene ait bilgisi olan kişi yalnızca bedeni bilir, kendisini bilmez (ὅστις ἄρα τῶν τοῦ σώματος τι γινώσκει, τὰ αὐτοῦ ἀλλ’ οὐχ αὐτὸν ἔγνωκεν). Örneğin bir hekim, sadece hekim olursa, bütün bilgisi bedene aitse kendisini bilmez (131a). Bundan hemen sonra da σωφροσύνη’nin¹⁰ kendini bilmek olduğunu söyler ve bedene ait bilgi sahibi mesleklerin hiçbirinin bu bilgiye sahip olmadığını söyler (εἰ ἄρα σωφροσύνη ἐστὶ τὸ ἑαυτὸν γινώσκειν, οὐδεὶς τούτων σώφρων κατὰ τὴν τέχνην.) (131b). Platon burada σωφροσύνη’den bahseder fakat detaylı tartışmasını *Kharmides* diyalogunda verir, bu nedenle detaylı araştırması bu diyalogla birlikte verilecektir. Sokrates daha sonra, “Kendini bil!” sözünün bir göze söylendiğini varsayarak bu sözü “Kendini gör! (ἰδὲ σαυτὸν)” olarak değiştirir (132d). Bu durumda gözün kendisini görmesi için bir yere bakması şarttır. Alkibiades de bunun ayna ya da benzeri bir şey olduğunu söyler. Sokrates de bunun üzerine gözde de aynaya benzer bir özelliğin olduğunu, gözün tam ortasında, görmenin gerçekleştiği siyah yerde bakan kişinin küçük bir görüntüsünün yansıdığını söyler. Bir göze bakan göz, diğer gözün gören yerine bakarsa ancak kendisini görür (133a). Bu nedenle, eğer insan kendisini bilmek istiyorsa ruhuna bakmalıdır; ruhun da kendi erdemini sakladığı yere. Bu da bilgeliktir (133b). Platon’a göre bilgelik ve aklın saklı olduğu parçadan daha ilahi bir yer yoktur. Ruhun Tanrı’yı en çok yansıtan parçası burasıdır. İnsan da ancak buraya bakarak ilahi olan her şeyi bilebilir ve yalnız bu kişi kendisini en iyi bilebilir (133c).

Platon’un kendilik tartışması içerisinde bir diğer önemli diyalogu da *Kharmides* diyalogudur. Bu diyalogun konusu kendini bilmekle ilgidir ve σωφροσύνη kavramı diyalog boyunca tartışılır ve buna kesin bir cevap bulmadan diyalog biter. Burada önemli olan Sokrates’in σωφροσύνη’yi tıpkı *Birinci Alkibiades* diyalogundaki gibi kendini bilmekle ilişkilendirmesidir. Diyalogda Sokrates σωφροσύνη’nin ne olduğunu sorar ve Kharmides buna ilk başta sakinlik der (Platon, *Kharmides*: 159a). Sokrates bu yanıtı beğenmez ve Kharmides’ten yeni bir tanım yapmasını ister. Bunu isterken de

¹⁰ *Sophrosyne*, ölçülülük, kendini kontrol etme, ılımlılık, akıl sağlamlığı olarak çevirilebilir (Liddell & Scott, 2019).

ona içine bakmasını söyleyerek de Kharmides'i istediği şeyi söyletmeye yönlendirir. Bunun üzerine o da σωφροσύνη'nin utanç duygusu olduğunu söyler (160d-e). Sokrates buna da karşı çıkınca Kharmides bu sefer, σωφροσύνη'yi kişinin kendine uygun olanı yapması olarak tanımlar (161b). Bu aynı zamanda *Politeia*'da adaletin de tanımıdır (433a-d).

Burada Kritias konuşmaya girer ve yalnızca güzel ve faydalı yapılan şeyler ancak kişinin kendi işi kabul edilebilir der (163b-c). Sokrates bu tanım üzerine Kritias'a, zanaatkârın yaptığı şeyin iyi olduğunu bilip bilmediğini sorar. Kritias da buna, birisinin yaptığıının iyi olduğunu bilmesi gerektiğini, σώφρων'un yaptığı şey hakkında bilgisiz olmasının imkânsız olduğunu söyler. Sokrates, Kritias'ın σωφροσύνη tanımındaki güzel ve faydalı şeyler yapmayı, iyi şeyler yapmak olarak değiştirir. Bu sefer de Kritias bunu reddeder ve yeni bir tanım verir; σωφροσύνη'nin kendini bilmek olduğunu söyler (γινώσκειν ἑαυτόν). Kritias bunu Delphoi Tapınağındaki kâhinin bahsettiği anlamda, üstün bir varlıktan gelen öğüt değil ama daha çok bir insandan diğer insana bir selamlama gibi algılar (164c-e). Bunun üzerine Sokrates Kritias'a σωφροσύνη eğer bir şeyi bilmekse (γινώσκειν), onun bir çeşit ilim (ἐπιστήμη) olması gerektiğini söyler. Burada Platon'un ἐπιστήμη ve γινώσκειν fiillerini ayırması önemlidir. Platon γινώσκειν'i, fiilin nesnesi bir kişi ya da kişi zamiriyse kullanır. Buna karşın ἐπιστήμη daha çok kesinlik için kullanılır (Stern, 1999, s. 404). Sokrates'in sorusu üzerine Kritias σωφροσύνη'nin, kendi kendisinin ve diğer bütün bilgilerin bilgisi (ἐπιστήμη) olduğunu söyler (166c).

Platon'un bu dört diyalogu temele alındığında, gerçek kendiliğin ruhun akılsal kısmı olduğu çıkar. *Phaidon*'da ruhun ölümsüzlüğünden ve akılsal olmasından bahseder ve aynı zamanda *ben* denilen şeyin bedenden ibaret olmadığını açıklar. *Politeia*'da ruhun üç parçadan oluşması ve akılın insanla temsil edilmesi gerçek kendilik tartışması bakımından önemlidir. Aynı şekilde, ruhun ölümsüzlüğünü anlamak için onu bedenden bağımsız olarak bilgelik sevgisinde aramamız gerektiğini söylemesi tekrar gerçek kendiliğin bedenden bağımsız akılsal ruh olduğu tezini destekler. *Birinci Alkibiades*'te "İnsan nedir?" sorusunun yanıtının ruh olması ve kendini bilmenin ruhu bilmek demek olması da bunu gösterir. Ruh daha iyi bilmek için ruhun erdemine bakmak, yani bilgelige bakmak demek, ruhun akılsal kısmına bakmayı ima eder. Platon'a göre bu ruhun bu akılsal kısmı ilahidir ve Tanrı'ya

yakınlığı açısından kendini bilmenin en iyi yoludur. Bu görüş daha sonra Augustinus tarafından da kullanılmıştır. Son olarak *Kharmides* diyalogundaki σοφροσύνη tartışmasında, ölçülülüğün kendini bilmekten ve ona uygun olarak en iyiyi yapmaktan bahsedilir. Bu da tekrar bilgiyle ve dolayısıyla da akılla ilişkilidir. Bütün bunlar bir arada düşünülünce, Platon için gerçek kendiliğin akılsal ruh ya da ruhun akılsal olan kısmı olduğunu söyleyebiliriz.

1.5. Aristoteles'in Düşüncesinde Kendilik

Aristoteles'te de tıpkı Platon gibi, *kendilik* kavramını karşılayan bir kelime yoktur. Her ne kadar buna yakın terimleri olsa da yani her ne kadar bazı yerlerde αὐτός kelimesini zamir olarak kullansa da bunlar kavram olarak *kendiliği* karşılamaz.¹¹ Aristoteles'te bu kendilik kavramının araştırılabileceği yer Aristoteles'in ἄνθρωπος anlayışıdır; çünkü insan bir şekilde kendine dair bilgiye sahiptir. Aristoteles kendilik konusunu bir kavram çerçevesinde incelememiş olsa da Aristoteles'teki insanın kendilik kavrayışı vardır, yani kendisinin farkındadır. Bu nedenle Aristoteles'te kendilik konusunu anlatabilmek için, önce Aristoteles'te insanın ne olduğuna bakmak gerekir.

Aristoteles'te insan, beden ve ruhun birleşiminden oluşur. Aristoteles için gerçeklik madde ve formun birleşiminden oluştuğu için, bu durum insan söz konusu olduğunda da değişmez. İnsan ne sadece beden ne de Platon'daki gibi ruhtur, her zaman beden ve ruhun birleşimidir. Bu nedenle ruh ve beden tek bir şey değildirler.

Ruh ve beden bir olup olmadığını sormak, balmumu ve izinin bir olup olmadığını sormak kadar gereksizdir; ya da daha genel olarak şeylerin maddesiyle, o maddenin bir olup olmadığını sormak gibi. "Bir" ve "olmak" farklı anlamlara sahiptirler ama onların en kesin anlamı *entelegkheia*'dır. (*De Anima*: 2.1.412b)

Beden ve ruh birlikte canlıyı meydana getirirler. Aristoteles *De Anima*'nın başında ruhun incelenmesinin ve bilinmesinin doğa bilimleri içerisinde ilk sırada olması gerektiğini söyler, çünkü ruh canlılığın ilkesidir (Aristoteles, *De Anima*: 1.1.402a). Beden madde, ruh da onun formudur, bedeni hareket ettiren onu şekillendiren güçtür. Ruh beden neliğidir, onun özüdür.

¹¹ *Ēthika Nikomacheia* 9.4.1166a31-32'de arkadaştan bahsederken kullandığı ἄλλος αὐτός ya da 8.12.1161b28-29'taki çocukların anne-babaları için ne olduklarını söylerken kullandığı ἕτεροι αὐτοὶ terimler buna yakın olsa da Aristoteles'te αὐτός'un kavram olarak kendilik gibi bir karşılığı yoktur.

Aristoteles için ruha sahip olmak demek, canlı olmak demektir. Ruhu incelemek de onun doğasını ve yetilerini incelemektir (*De Anima*: 1.1.402a). Bu yetiler canlılığın şartlarıdır ve canlı sayılabilmek için bunlardan en az birine sahip olmak gerekmektedir (*De Anima*: 2.2.413a). Bu yetiler beslenme, duyumsama, hareket etme ve düşünmedir. Bunlardan ilki beslenmedir. Ruhun beslenme yetisi canlılığın ilk şartıdır ve diğer bütün canlılarda ortaktır. Ruhun diğer işlevlerini yerine getirmesi için beslenmeye ihtiyacı vardır, fakat beslenme diğer yetilere ihtiyaç duymaz, bu nedenle en temelde o vardır. Bitkilerde yalnızca beslenme yetisi vardır, hayvanlarda ise buna ek olarak duyumsama ve hareket de vardır. Bazı hayvanlarda bu yetilerin hepsi bulunurken bazı hayvanlarda da sadece bir kaçı vardır. Hayvanlar arasındaki farkı sağlayan da budur. Yetilerin en üstünde bulunan akıl ise yalnızca insanlarda ve eğer varsa insana benzer hayvanlarda görülür (*De Anima*: 2.3.414b). Beslenme, duyumsama ve hareket insanda olduğu kadar diğer canlılarda da vardır, bunlar ortak yetilerdir. İnsanı diğer canlılardan ayıran yanı sıra akıl yetisine sahip olmasıdır. Bu nedenle Aristoteles'te insanı ve dolayısıyla da kendilik kavramını anlamak için, onun ayırt edici yanına, akıl kavramına bakmak gerekir.

Aristoteles'te etkin ve edilgin akıl olmak üzere iki çeşit akıl vardır. Aristoteles, *De Anima* 3.5.430a25'te edilgin akıl (νοῦς πάθητικός) kavramını açık bir biçimde kullanır fakat etkin akıl (νοῦς ποιητικός) sözcüğünü bizatihi kendisi kullanmaz, bu daha sonra yorumcular tarafından eklenmiştir. Edilgin akıl, üzerine hiçbir şey yazılmamış bir tablet gibidir, üzerine yazı yazıldıkça anlam kazanır. "Ruhun akıl dediğimiz kısmı düşünmedikçe tam anlamıyla var olmaz" der (*De Anima*: 3.4.429a). Burada bahsettiği duyulur şeylere dayanan edilgin akıldır. Kısacası Aristoteles'e göre insan dış dünyanın nesneleriyle etkileşime geçmedikçe düşünemez, fakat edilgin akılda fiil olmadığı için bu aldığı malumatları işleyip bilgi haline geçiremez. Bunun için etkin akla ihtiyaç duyar. Etkin akıl bilgiyi meydana getiren, fiil haline geçiren akıldır. Aldığı malumatları soyutlayarak bilgiye çevirir. Aristoteles etkin akıllı ışığa benzettir. Potansiyelde olan renkleri ışığın etkinlik hale getirmesi gibi, etkin akıl da edilgin akıldaki potansiyel bilgileri etkin hale getirir (*De Anima*: 3.5.430a).

Buna göre de ruh potansiyel olarak her şeydir (*De Anima*: 3.8.431b). Bu da şu anlama gelir, akıl aktivite haline gelince şeylere dönüşür ve var olur. Etkinlik haline geçmeden önce şeylerin potansiyelidir. Bilişsel gerçeklikte bilen ve bilinen aynıdır (*De*

Anima: 3.2.425b)¹². Aristoteles’e göre bilişsel süreçte, bir şeyin farkında olmak o şey olmak demektir. Bir şeyin kavramına sahip olmak, o şeyin formuna da sahip olmaktır (*De Anima*: 3.8.431b-432a). Aristoteles bunu varlık bağlamında anlatır. Bir taş algılandığında, fiziksel varlığı algılayandan uzakta ve onun dışında var olmaya devam eder. Aristoteles’e göre var oluş kendisini farklı şekillerde ortaya çıkarır. Dolayısıyla da akılsal var oluş kesinlikle fiziksel oluştan farklıdır. Bu da aklın bilmeden neden hiçbir şey olmadığını açıklar. Burada akıl kendinde zaten vardır, aktivite haline geçmeden önce fiziksel olarak var oluşa sahiptir fakat bilişsel açıdan şeylerin formlarını kavramadığı müddetçe hiçbir şey değildir (Owens, 1988: 710).

Cary’ye göre Aristoteles, ruhun formlara olan ilişkisini direk olarak veren ilk kişidir (Cary, 2000: 20). Ona göre ruh bilen formların kendisidir, yani ruh bilgi halinde kendini tam olarak gerçekleştirmiş durumdayken o sırada kavradığı düşünülebilir formun kendisiyle aynıdır. Dolayısıyla akıl, yani insan ruhunun akılsal kısmı, potansiyel olarak bütün formlarla eşit, aynıdır. Bu eşitlik düşüncesi daha sonra Plotinos tarafından da kullanılır. Düşünülebilirleri kavrama eylemi bizi Tanrı ile eş kılar. Bilgi, bilme eylemi, bizdeki ilahi bir şeyin uygulamasıdır ve aklımızı kullanarak biz insanlar için mümkün olduğunca ilahi ve ölümsüz oluruz. Aristoteles’in teolojisinde tanrı doğal dünyanın ötesindedir ve kendisinden başka bir şey düşünmez. Anlayışın anlayışı olarak da tanımlanabilir (νόσις νοήσεως) (*Metaphysica*, 12.9.1074b). Kendisini bilmesi demek her şeyi bilmesi demektir. İnsanlar da düşünülebilir formları kavradığında Tanrı’nın bildiğini bilirler. Bu noktada Tanrı’yla aramızda bir fark olmaz. Aktif olarak düşünülebilir formları kavradığımız müddetçe, biz tanrı gibiyizdir. Düşünülebilir formları bilen ve onlara eş olan da etkin akıldan başkası değildir. Cary, düşünülebilir formların ilahi akılla eş olarak bilinmesi durumunun Aristoteles’i daha kolay anlamaya yaradığını söyler (Cary, 2000: 22).

Aristoteles’in en çok eleştirdiği nokta Platon’da ideaların maddeden ayrı olması ve dolayısıyla da duyulabilir dünyada yer almamasıdır, fakat bu görüş daha sonra Aristoteles’te değişmiş bir şekilde karşımıza çıkar; akıl şeylerin özünü bilmede formları maddeden ayrı olarak kavrar. Bilginin nesnesi, zihnin kavradığında eş olduğu şey, Platoncu idealara benzer. Ayrıca Aristoteles, etkin aklın ölümsüz ve sonsuz

¹² Aynı zamanda bkz.: *De Anima* 3.5.430a ve 3.7.431a.

olduğunu da söyler (*De Anima*: 3.5.430a). Aristoteles'in bu söylemi insan ruhunun ölümsüzlüğü tartışmalarına yol açmıştır. Bu nedenle etkin aklın Aristoteles'te kendilik kavramını karşılayıp karşılamadığı tartışılır. Burada da en önemli şey insan düşüncesinin, duyulur şeylere dayanıyor olmasıdır. Aristoteles, “ruhun akıl dediğimiz kısmı düşünmedikçe tam anlamıyla var olmaz” der (*De Anima*: 3.4.429a). Bu nedenle akli, üzerine yazı yazılmamış bir tablet gibi görür, ancak üzerine yazılınca anlam kazanır (*De Anima*: 3.4.430a). Aristoteles'te algılama ve düşünme hiçbir zaman nesneden bağımsız değildir. Dış dünyaya yönelmek zorundadır ve dış dünya da bilebilir olmak zorundadır (*Metaphysica*: 980a- 981a). Bu nedenle Aristoteles'in etkin ve edilgin akıl ayrımı ruhtadır denebilir. İnsandan ayrı, onun dışında hiçbir yerde işlemez, insan her durumda bir bütün olarak vardır, yani ruh ve beden şeklinde ayrılmazlar; dolayısıyla da bu etkin akıl, Platon'daki ruh gibi öldükten sonra insandan ayrı olarak yaşamaya devam etmez. Bu nedenle, Aristoteles her ne kadar Platon'un öğrencisi olsa da kendilik konusunda hocasıyla aynı fikirde değildir. Sorabji'ye göre bunun nedeni Aristoteles'in ruhun ölümle birlikte kaybolduğunu düşünmesidir (Sorabji, 2006: 117). Platon'un *Phaidon*'da öne sürdüğü, Sokrates'in ölümden kurtulacağı düşüncesine katılmaz. Dolayısıyla insanın, bedene sahip sosyal bir canlı olmasından ayrı olarak saf bir filozofa dönüşeceğine, tam anlamıyla akılsal düşünce formunda olacağına inanmaz. Dolayısıyla Aristoteles, etkin akli tanrısal akla özdeş kılmaz fakat insan içinde bulunan tanrısal bir akıl fikrine dair yorumları ortadan kaldırmaya da yetmez.

Aristoteles, yukarıda anlatıldığı gibi, her ne kadar ruh ve bedeni ayrı olarak tanımlasa da ruhun yine de bedenden üstün olarak görülüp görülmeyeceğini, ruhun bedene olan ilişkisinin, denizcinin gemiye olan ilişkisi gibi olup olmadığını da sorar (*De Anima*: 2.1.413a). Burada Aristoteles ruhun, bedenin *entelegkheia*'sı olduğunu söyler. *Entelegkheia* terimi Aristoteles'te mükemmellik ve tamamlanmış olmayı gösterir; kendi *eidosunu* gerçekleştirmesi anlamına gelir (Özcan, 2016: 134-135). Aristoteles'in burada *Entelegkheia* kavramını kullanması nedeniyle, ruhu bedeni yöneten bir şey olarak gösterdiği düşünülebilir. *Ēthika Nikomacheia*'da de buna benzer bir şekilde Aristoteles, insanın aklına göre yaşamasının *εὐδαιμονία* olduğunu söyler (*EN*: 10.7.1177a). Etik bağlamında bakılınca, Aristoteles'e göre ruhun akılsal ve akıl-dışı iki parçası vardır ve her insan akıyla betimlenir. Aristoteles aynı zamanda bu iki

kısmın gerçeklikte mi yoksa dairedeki içbükey ve dışbükey ayrımı gibi doğal değil ama sözde mi ayrı olduğunun etiğin konusu olmadığını söyler (EN: 1.13.1102a). Owens bu sorunun çözümünün de tam olarak burada olduğunu açıklar. Ruh ve beden arasındaki ilişki gemi ve kaptan arasındaki gibi değildir, çünkü yöneten ve yönetilen *kendi* kavramı altında birleşir. Kişi kendi kendisini yönetir, *Ēthika Nikomacheia* 10.7’de bahsedilen budur (Owens, 1988: 715). Beden ve ruh her zaman birliktedir, birbirlerini yönetirler.

Owens’a göre Aristoteles’in kendilik anlayışı onun genel epistemolojisi içerisinde kalır. Duyulabilir şeyler insan bilişinin ve dolayısıyla da kendisinin temelidir. Bu soruların kaynağı insandaki bu insandan ayrı akıl düşüncesidir. *Ēthika Nikomacheia* 10.7.1177b’den anlaşıldığı gibi gerçekten de ayrıdır ama aktivite halindeyken insan ruhundadır (Owens, 1988: 719). Bu nedenle Aristoteles’te kendilik yalnızca duyulabilir şeylerin kavranmasında bilinebilir. Metafiziğin ilk cümlesi olan, “İnsanlar doğaları gereği bilmeye eğilimlidirler.” ifadesi, insanın doğasında doğuştan bilgi gelmediğini fakat bilgi edinme potansiyeline de sahip olduğunu belirtir. Bu bilme bir amaç için değildir, kendisi içindir. Doğal olarak bilmek istemek yani bilmek için bilmek, insan yaşamının bir parçasıdır.

Aristoteles’e göre insan ancak varlığı kavrayarak kendisinin de ne olduğunu anlama sürecine girebilir. Aslında varlığı anlama çabasının temelinde insanın kendisini anlama umudu ve istemi bulunur. Bundan dolayıdır ki, insanın kendi içine dönerek öğrenebileceği, anlayabileceği hiçbir şey yoktur[...] Ona göre bilen özne ile varlık aynı yapıdadır. Öznenin düşüncesinin konusu dış dünyadır ve özne dış dünyayı anlayarak kendisinin de ne olduğunu kavrayabilir. İnsan içinde yaşadığı evrenin ve kendisinin bilgisine doğuştan sahip değildir; yani varlığın bilgisi onun zihninde içermemiştir (Erkızan, 2012: 170).

Erkızan da Aristoteles’te kendini bilmenin anahtarı dış dünyayı bilmekten geçtiğini düşünür. Buna karşın Sokrates, özne felsefesini yaratmıştır. O doğa olaylarıyla ilgilenmez, düşüncesinin temelinde insan vardır. Erkızan buna, doğa ve insan birbirinden ayrılmıştır, felsefi düşünce dış dünyadan iç dünyaya kaymıştır der (Erkızan, 2012: 173).

Aristoteles’te kendilik, doğayı bilmenin yanı sıra, aynı zamanda insandaki ilahi ve ölümsüz olan en yüksek akla göre yaşayarak da bilinir, fakat burada bahsedilen yüksek ilahi yaşam insanın mı yoksa bu tanrısal olanın yaşamı mı olduğu belli değildir (Owens, 1988: 720). Nussbaum da bu konuda, pratik aklın aktivitesi insan yaşamının

ayırt edici yanıdır der. Ona göre *Ēthika Nikomacheia* 10. kitapta tanrısal plana dair hiçbir şey yoktur. Buralarda bahsedilen θεωρία yaşamı da tanrısal bir amaca hizmet etmez (Nussbaum, 2012: 55).

Aristoteles Platon gibi insanın tanımlanmasının akılsal düşünmede önemini kavramıştı; fakat onun hylomorphic insan kuramı, Platon'un düalist anlayışını yadsımamasına karşın, insanın kendi içinde Tanrısal bir töze sahip olduğunu red eder (Nussbaum, 2012: 58).

Sorabji de Aristoteles'te tam anlamıyla saf düşünsel yaşam insanlar için mümkün olmadığını düşünür. *Ēthika Nikomacheia* 10.8'de bahsettiği θεωρία yaşamını yalnızca Tanrılar yaşayabilir. Bu bölümden önce, 10.7'de, iki tarafı da tartışır fakat herhangi birine yakın durmaz. Yalnızca θεωρία yaşamının tanrılara ait olduğundan bahseder. Bu iki görüşü de sadece açıklar, hiç taraf göstermez fakat insanların bu θεωρία yaşamına ne kadar yaklaşırsa o kadar mutlu bir hayat süreceklerini söyler (Sorabji, 2006: 117). Bu nedenle, Aristoteles'te tam anlamıyla saf düşünsel yaşam insanlar için mümkün değildir. Tanrısal akıl kendi başına sonsuz mutlu yaşama ulaşabilir (*Metaphysica*: 12.7.1072b, 12.9.1074b). Bu tanrısal aklın kendisi, insanın kendisi değildir. Aristoteles hatırlamayız çünkü etkin aklın, ona göre hareket ettiği edilgin akıl yok olunca, etkin akıl da işe yaramaz der (*De Anima*: 3.5.430a). Aristoteles insan bilişini duyulur objeler çerçevesinde tutar fakat diğer yandan da insanın aklın bu tanrısal yönüne uygun yaşamasını da söyler. Teorik yaşam insanın en temel amacıdır. *EN* 10.8.1178b'de bahsettiği θεωρία yaşamını yalnızca Tanrılar yaşayabilir, insanlar her zaman yemeğe, sosyal yaşama dâhil olmaya ihtiyaç duyarlar, bu nedenle bütün yaşamlarını zihinsel yaşama adayamazlar. Burada Aristoteles, insanı her zaman bedensel ihtiyaçlarını giderecek ama aynı zamanda teorik aklı ne kadar çok kullanırsa o kadar mutlu olacak sosyal bir varlık olarak tanımlar. Çünkü düşünme boşlukta değil, ancak poliste gerçekleşebilir. Bu nedenle de insan ancak polis içerisinde insan olur.

Aristoteles'te insan ya da kendilik, ruh, duyu ya da akıl değildir, bunlar aracılığıyla ortaya çıkan bütünü olan insandır. Bu nedenle Aristoteles, ruh öğrenir, sinirlenir, düşünür dememeliyiz der, onun yerine ruh, insanın bu şeyleri yaptığı araçtır demeliyiz der (*De Anima*: 1.4.408b). Görme eyleminde gören, göz ya da görüş değil, insandır. Aynı şekilde düşünen de akıl ya da ruh değildir, aklını kullanan insandır. İnsanın kendisi, bütün bunların toplamıdır.

1.6. Helenistik Dönemde Kendilik

Felsefe tarihinde Helenistik dönem olarak adlandırılan zaman dilimi yaklaşık olarak M.Ö. 330 ve M.Ö. 30 yılları arasını ifade eder. Platon ve Aristoteles'ten sonra ortaya çıkan okulların başında Epikouros'un kurduğu Epikourosçuluk ve Zenon'un kurucusu olduğu Stoa Okulu bulunmaktadır. Her iki okul da felsefenin mantık, fizik (doğa felsefesi) ve etik olarak üç bölümden oluştuğunu savunur ve felsefenin esas amacının, insanın nasıl yaşaması gerektiği ve nasıl mutlu olunacağına dair yol göstermek olduğu görüşündedirler; bu nedenle de çoğunlukla pratik felsefeye, yani etik alanına yönelmişlerdir. Buna rağmen mantık ve fizik alanında da sistemlerini oluşturacak düşüncelere sahiptirler; özellikle fizik alanında Platon ve Aristoteles'e karşı katı bir materyalist bir görüşe sahiptirler. Epikourosçular Demokritos'un atom görüşlerini, Stoacılar ise Herakleitos'un ateşin *logos* olduğu görüşünü temel alıp geliştirmişlerdir. Bu sebeple ruh, zihin veya kendilik düşünceleri de bu materyalist felsefe çerçevesinde incelenebilir.

1.6.1. Epikourosçuluk

Epikouros, M.Ö. 341 - M.Ö. 270 yılları arasında yaşamış bir filozoftur. Felsefeyi mantık, fizik ve etik olarak üç ana bölüme ayırdığı bilinmektedir (DL: X.29-30). Mantık ve fiziği birlikte işler ve bunlar genel olarak tüm doğaya dair bilgileri içerir; etik ise insanın nasıl yaşaması, nelere yönelip nelerden uzak durması gerektiği üzerinedir. Fizik, yani doğa felsefesi konusunda Demokritos'un atomculuk öğretisinden etkilenmiştir ve her şeyin atom olduğu görüşüne sahiptir. Atomlar bölünemez şeylerdir ve gözle görülemeyecek kadar da küçüktürler. Farklı ağırlıklara ve şekillere sahiptirler, böylece benzer ağırlıkta ve şekilde olanlar birleşerek farklı cisimleri meydana getirirler. Epikouros'a göre evren sınırsızdır, sonsuz sayıda atomlardan ve boşluktan oluşmaktadır; atomlar boşluk sayesinde hareket ederler ve benzer olanlar birleşerek cisimleri meydana getirirler. Ayrıca Epikouros'a göre evrendeki şeylerin sayısı da her zaman aynıdır. Hiçbir şey hiçlikten yaratılmaz ve hiçbir şey hiçliğe gitmez, yok olmaz. Varlığını artık sürdürmeyen cisimler aslında yok olmazlar, yalnızca dönüşürler. Ayrılan atomlar başka bir şeye dönüşürler, dolayısıyla hiçliğe dönüşme diye bir şey de yoktur.

Epikouros'un atomcu görüşü ruh öğretisini de etkilemiştir, ona göre ruh maddeseldir ve bedenin tamamına yayılmış olan çok ince atomlardan oluşur. Daha ince ve daha hareketli, akışkan bir yapıya sahiptirler ve bedenin tamamına yayılmışlardır (DL: X.63-67). Bedenin tamamına yayılmış olduğu da bedenin bütününe canlı ve duyuma sahip olması nedeniyle bilinebilir. Çoğunlukla rüzgâr ya da nefes gibi bir şeydir ve sıcaklık içerir. Duyuma sahip olmanın nedeni ruha sahip olmaktır, fakat duyuma sahip olmak için de ruhun bedende bulunması ve bedene tamamen yayılması gereklidir. Ruh bedende olduğu müddetçe bedenin bir parçası kaybolursa bile ruh hissetmeye devam eder; eğer ruh kaybolursa beden de duyumu kaybeder. Bedenin duyumu kaybetmiş olması demek ruhun atomlarına ayrıştığı anlamına gelir.

Epikouros'a göre ruhun maddi bir şey olmadığını ileri sürenler anlamsız bir şey söylemiş olurlar, çünkü Epikouros'a göre yalnızca boşluk cisimsel olmayan bir şeydir ve atomların kendi içinde hareket etmelerini sağlar; bu nedenle de ruhun cisimsiz olduğu söylenemez (DL: X.67). Epikouros için ruh, hareket ve canlılığı meydana getiren ilkedir, yaşayan bedeni yaşamayandan ayıran şeydir. Bu nedenle ruhun varlığını tartışmak da gereksizdir, fakat yine de ruh Epikouros'a göre bir töz değildir ve ölümden sonra hayatta kalmaz. Epikouros'un buradaki asıl kaygısı, mutlu yaşama engel olduğunu düşündüğü ölüm korkusunu ortadan kaldırmaktır. Epikouros'un amacı olan εὐδαιμονία acıdan kaçınmak olarak özetlenebilir. İnsanlara en çok acı ve korku veren şeylerin Tanrı'lar ve ölüm olduğunu düşünür ve bunlar hakkında düşünceleri şöyle özetlenebilir: Tanrılar vardır, mutlu varlıklardır ve insan hayatlarıyla ilgilenmezler, dolayısıyla ödül ya da ceza gibi niyetleri yoktur. Ölüm de insan için aslında var olmayan bir şeydir. Çünkü ölüm gerçekleştiği sırada ruhun atomları dağılacak için, ölümü deneyimlemek söz konusu değildir. Dolayısıyla ölüm bizim için hiçbir şeydir, ölümden sonra artık var olmayız. Tanrılar da bu dünyayla ilgilenmedikleri için ceza veya ödül gibi şeyle ilgilenmezler (DL: X.123-124).

Epikourosçuluğun ruh öğretisi hakkında daha detaylı bir anlatım Lucretius'ta bulunabilir. Lucretius Carus M.Ö. 95- M.Ö. 55 yılları arasında yaşamış Romalı şair ve filozoftur. Epikouros felsefesiyle ilgilenmiştir ve Epikourosçu metafiziği anlattığı *De Rerum Natura* (Şeylerin Doğası Üzerine) isimli kitabı Epikourosçuluk açısından önemli bir kaynaktır. Lucretius *De Rerum Natura*'nın III. kitabında ruh konusu ele alır

ve genel olarak Epikouros'un ruh öğretisini detaylandırarak tekrarlar. Lucretius'un önemli katkısı, *anima* ve *animus* ayrımı yapmış olmasıdır, yani ruhu akıllı ve akıl-dışı olarak ikiye ayırmasıdır. Aynı ayrım Epikouros'ta da vardır fakat bunları adlandırmaz, yalnızca ruhun akıllı ve akıl-dışı iki yanından bahseder (DL: X.66-67). Lucretius'un *anima* dediği şey duyu ve yaşamın ilkesi olan, canlılık veren ve bütün bedene yayılmış olan ruh atomlarıdır; *animus* ise düşünme gibi ruhun akılsal işlevlerinin gerçekleştiği, göğsün ortasında toplanmış saf ruh atomlarıdır. *Anima* için ruh, *animus* için de zihin demek uygun olabilir. Lucretius'ta ruh iki kısımdan oluşmasına rağmen bu parçalar arasında kopukluk yoktur, birlikte işlerler; yani bedenin tamamına yayılmış olan *anima* duyuları *animus*'a iletir, *animus* da bu duyuları anlamlandırır ve gerekli komutları bedenin uygun yerlerine göndererek hareketi sağlar. *Anima* ve *animus* arasındaki ilişki birbirlerini etkilemelerine de sebep olur. Örneğin korku *animus* kaynaklıdır fakat *anima* bedenin tamamına yayıldığı için korku durumunda bütün bedende değişik tepkiler gözlenebilir; ter basması, gözlerin karaması, konuşamama ve kulaklarda uğultu gibi. Tam tersi, bedene saplanan mızrak da sadece *anima*'yı değil aynı zamanda *animus*'u da etkiler çünkü duyuyu anlamlandıran *animus*'tur (DRN.: III.130-180). Bedenin tamamına ve bütün uzuvlarına yayılmış olan *anima*, bu uzuvlardan biri veya birkaçı kaybolduğunda azalır fakat yine de insanı canlı tutar, fakat *animus*'un azalmaması gerekir, çünkü yönetici odur ve eğer azalırsa *anima* bedenden kaçır ve insan ölür (DRN.: III.396). Bu nedenle *animus*, *anima*'ya daha üst bir konumdadır ve algılar konusunda bedenden ve *anima*'dan daha bağımsızdır; lakin *anima*, *animus*'a bağımlıdır (DRN.: III.145).

Lucretius da Epikouros gibi ruhun ölümlü olduğu görüşüne sahiptir. Daha önceden de bahsedildiği gibi Epikouros'ta ruhun atomları ölümle birlikte bedenden ayrılıp dağılmaktaydı. Lucretius da bu görüşü sürdürür ve farklı çeşitlerde temellendirir. Ruhun bedende duyum sağladığını ve ölümden sonra da ruhun duyuma sahip olması için duyu organlarına sahip olması gerektiğini söyler. Nasıl ki ölümden sonra bedende duyu kalmıyorsa, ruh da duyuyu sağlayacak olan bedenden ayrıldığı için artık duyuya sahip olması saçmadır (DRN.: III.624-633). Duyumsama canlılık açısından önemli olduğu için, imkânsız olmasına rağmen ruh atomları ölümden sonra parçalanmayıp bir arada kalsaydılar bile, artık duyum için gerekli olan organlar

olmadığı için duyum da olmazdı, bu nedenle de ölümden sonra ruhun hayatta kalması mümkün olamazdı.

Epikourosçu felsefenin temel amacının εὐδαιμονία'ya ulaşmak olduğu ve insanların mutsuzluğunun temel sebebinin de ölüm korkusu olduğu için insanın ölüm korkusunu yenmesi gerektiği söylenmişti. Epikouros ve Lucretius ölüm korkusunu ortadan kaldırmak için ruhun ölümlü olduğunu ve ölümün insan hayatına bir etkisi olmadığını göstermek istemişlerdir. Bu nedenle Epikouros ölüm bizim için hiçtir der. Aynı şekilde Lucretius da zihnin ölümlülüğünü anlayıp kabul ettiğimiz zaman ölüm bizim için hiçtir diye düşünür, çünkü ona göre hiç kimse doğmadan önce var olup olmadığı konusunda kaygı duymaz, aynı şekilde ölüm ruhu bedenden ayırdığında bilinçli olunmayacağı için ölümden sonrası için de kaygılanmak anlamsızdır. Doğumdan önceki varlığımız konusunda kaygılanmamamızın sebebi de daha öncesine dair bir bilince sahip olmamamızdır; aynı şekilde ölümden sonra da bir bilince sahip olmayacağımız için ölümden de korkulmamalıdır. Ölümle birlikte dağılan ruh atomları yok olmadığı için tekrar farklı şekillerde birleşirler ve yeni bir insan oluştururlar. Ölen insanın bütün atomları aynı şekilde ve aynı sayıda birleşmezler, fakat olur da aynı atomlar aynı sayıda ve aynı düzende birleşirlerse bile bu oluşan yeni insan kesinlikle önceki insanla aynı kişi olmaz, çünkü bilinçlilik durumu kesintiye uğramıştır, zihnin önceki insana dair bir hafızası yoktur. Dolayısıyla ileride oluşan insanın bugün var olan insanın hatıralarına dair bir hafızası olmayacağı için, ya da geçmişte aynı atomları paylaştığı insana dair bugün bir hafızası olmadığından bu insanların aynı kişi olmadığı ya da olmayacağı açıktır (DRN.: III.847-860). Bu düşüncelere bakarak Epikourosçu kendilik anlayışının ölümden sonra kişinin hayatta kaldığı görüşüne karşı çıkma çevresinde şekillendiği söylenebilir. Bu nedenle Epikourosçular için kendilik anlayışı ölümsüz bir ruh etrafında şekillenmez, ölümlü olan bu hayat içerisindeki insandır. İnsan ruh ve bedenin birleşimidir. Aynı zamanda Lucretius'un ölümden sonra aynı şekilde bir araya gelen ruh atomlarının da aynı kişiyi tekrar oluşturmadığı görüşünden de anlaşıldığı üzere kendilik konusunda hafızanın sürekliliği önemlidir. Anbean bilinçlilik durumu ve daimi bir mutluluk, Epikourosçu insanın kendisini oluşturur.

Epikourosçu kendilik için kısaca acılardan arınmış bir bilinçlilik durumudur denilebilir; bu kendilik anlayışında kişi Tanrılardan ya da doğal olaylardan korkmaz ve hayal kırıklığı yaşıtan arzuların acısından uzaktır. Acının olmaması durumu haz

olduğundan zihnin bu durumu istenen durumdur. İnsan her türlü bedensel acıdan uzak duramaz, çünkü bu tür acıların bazısı kaçınılmazdır, fakat bunu kabul etmek önemlidir, çünkü kaçınılmaz olan bedensel acılar gerçekleştiğinde bunlar hakkında tasalanmak anlamsızdır. Duyum ve bilinçlilik durumu ölümle birlikte ruhun dağılması sebebiyle artık insanda yoktur ve insan hissedemediği şeyden etkilenmez. Eğer insan ölüm geldiğinde var olmayı bırakacağını açıkça anlar ve bunu kabul ederse artık ne korku duyar ne de acı (Rohde, 2020: 448). Bu da Epikouros'un ulaşmak istediği amaçtır ve Epikourosçu fizik bunu mümkün kılar. Zaten kendisi de bilimle sürekli uğraşmasının hayatının huzurunun kaynağı olduğunu söyler (DL: X.37). Benzer şekilde Lucretius da insanların doğal dünyanın bir parçası olduğunu ve mutluluğun da doğayı olduğu gibi kabul etmeye bağlı olduğunu göstermek ister (Long, 2006: 205). Bu nedenle Epikourosçu kendilik acı verecek şeylerden kaçındığı kadar, kaçınılmaz olan acıları da kabul ettiği için εὐδαιμονία'ya ulaşmış olur, yani sürekli bir mutluluk ve huzur halinde bulunur.

Epikourosçu kendilik, Epikourosçu felsefedeki bilge kişinin özellikleridir. Epikourosçu bilge nasıl doğru yaşanacağını bilen kişidir; yaşamın kısıtlılığının farkında olup hayatını buna göre düzenler. Bu nedenle de bilge kişinin ebedi yaşam istemez, mutluluğa şimdide, kısa olan hayatında sahiptir; εὐδαιμονία'nın, yani insanın erişebileceği en yüksek mutluluğun değeri aslında onun geçiciliğindedir. Mutluluk bireysel kişi odaklıdır, Epikourosçulukta sadece bireyler vardır; burada kişi kendini bir başka kişiye dost olarak bağlayabilir ancak insanların kurdukları politik toplumlar bilge için önemsizdir. Epikourosçu kendilik merkezdedir ve çevresini kendisi kurar; devlet politik kurumlar insanlar için vardır fakat insanlar devlet ve toplum için değil yalnızca kendisi için vardır (Rohde, 2020: 449). Böylece Epikourosçu kendilik artık devlet meseleleriyle kendisini yormaz, yalnızca doğayı inceleyip onu olduğu gibi kabul ederek mutlu yaşar.

1.6.2. Stoacılık

Stoacı felsefe okulu, Kitionlu (Kıbrıs) Zenon tarafından M.Ö. 300 yılları civarında kurulmuştur. Okul adını Zenon'un derslerini verdiği *Stoa Poikile*'den (ἡ ποικίλη στοά) almıştır. Helenistik dönemin en uzun süreli ve en yaygın felsefi düşünce okuludur. Stoacılık üç döneme ayrılmıştır: Erken dönem Stoacılığı, Orta dönem

Stoacılığı ve Geç Dönem ya da Roma Stoacılığı. Erken dönem Stoacılığı Zenon’la başlayıp ve Khrysippos’la biten dönemi ifade eder. Bu dönemde Stoacılığın temel görüşleri ortaya konmuştur. Stoacılar felsefeyi mantık, fizik ve etik olarak üç ana bölüme ayırırlar. Laertios’un anlatımına göre Stoacılar felsefeyi canlı bir varlığa benzetirler; mantık kemikleri, etik eti ve fizik de ruhudur (DL: VII.39-40). Bu nedenle felsefenin bölümleri iç içe geçmişlerdir ve birbirlerinden ayrılmazlar. Orta dönem Stoacılığı ise Erken ve Geç dönem Stoacılığının arasında kalmıştır, temsilcileri Panaitios ve Poseidoinos’tur. Bu dönemin önemli yanı felsefenin etik alanına daha önem vermesidir. Bu dönemde Stoacılık Roma’ya taşınmıştır. Geç dönem Stoacılığı ya da Roma Stoacılığı denen dönem Roma’nın imparatorluk dönemine denk gelir ve Roma’nın resmi felsefesi halini alır. Bu nedenle de Stoacılığa dair en geniş metinlere bu dönemde rastlanır. En önemli temsilcileri arasında Genç Seneca, Epiktetos, Cicero ve Marcus Aurelius vardır. Stoacılara ait eserlerden günümüze yalnızca Geç dönem Stoacı yazarların eserleri ve Erken ve Orta dönem Stoacılara dair fragmanlar kalmıştır. Bu nedenle Stoacılar hakkındaki görüşler aktarılırken münferit kişilerin görüşleri çerçevesinde, genel olarak Stoacılığın ortak görüşleri aktarılacaktır.

Stoacı öğretilerden kısaca bahsetmek gerekirse onlar da tıpkı Epikourosçular gibi doğa felsefesi konusunda materyalisttir fakat Demokritos’tan değil Herakleitos’tan etkilenmişlerdir. Her şeyin ateşten geldiği ve tekrar ateşe dönüştüğü görüşüne sahiptirler. Evren her döngüsünün sonunda büyük bir yangınla (ἐκπύρωσις) yok olup tekrar başlar; evrenin ebedi bir döngüsü vardır ve bu döngüde aynı mükemmel evren sürekli olarak tekrarlanır (*Ad Luc. Ep. Mor.*: XXXVI.10-11). Onlar için ateş maddeseldir fakat tüm evren zaten maddesel olduğu için ateşe aynı zamanda akıl da bahşedilmiştir. Bu ateş ilahidir, evrenin bütününe yayılmıştır ve her şeyi yönetir. Stoacılar da bu ateşi alırlar ve sıradan ateşten ayırırlar; sıradan ateş tüketicidir, beslendiği şeyi kendisine dönüştürür fakat yaratıcı ateş doğa ve ruh olarak kendini gösterir, çoğaltır ve korur, tüketmez, aynı zamanda Tanrı’dır (Adkins, 1970: 220). Stoacılara göre Tanrı akıllı ateştir ve bütün doğaya yayılmıştır. Bütün doğaya yayılmış olan akıllı Tanrı’ya πνεῦμα derler. Kelimenin kökeni Yunanca’da nefes demektir, fakat Stoacıların kullanımında kelime sıcak nefes anlamını alır, bu da Herakleitosçu ateşten kaynaklıdır. İnsan canlılığının kaynağı da nefes olarak görüldüğünden Tanrı’nın πνεῦμα olması ve bütün doğaya yayılmış olması, Stoacıların doğayı canlı

olarak görmelerine sebep olmuştur. Stoacılıkta doğanın Tanrı olması fikri bundan kaynaklanır.

Stoacılara göre Tanrı her şeydir ya da diğer bir deyişle evrenin kendisi tanrıdır. Tanrı evrenin ψυχή'sidir, yani φύσις'tir. Böylece Tanrı, yalnızca madde değil, aynı zamanda evrenin formu, yaşamı ve gücüdür de. Tanrı ilk madde olarak evrenin kendisine amaç sağlayan ve amaçlı işleyen güçtür. Bütün evrene yayılmış olan πνεῦμα, aynı zamanda hem Tanrı hem de daha geniş anlamda doğanın kendisidir ve her varlık tarzında farklı şekillerde, yani eşyada ἔξις, bitkilerde φύσις ve insanda ve hayvanda ψυχή olarak kendini gösterir (DL: VII.138). Stoacılar için πνεῦμα, evreni düzenleyen ve yaratan ilkedir, evrenin tamamına yayıldığı gibi insanda da bulunur. Bu nedenle de Stoacılar, insanın doğaya uygun yaşaması gerektiğini söylemişlerdir:

Bu nedenle Zenon *İnsan Doğası Üzerine* adlı eserinde ereği doğaya uygun yaşama olarak saptayan ilk filozoftur, bu aynı zamanda erdeme uygun yaşamaktır; çünkü doğa bizi erdeme yöneltir. Kleanthes *Haz Üzerine* adlı eserinde, Poseidon ile Hekaton da *Erekler Üzerine* adlı eserinde böyle diyor. Gene Khryssippos'un *Erekler Üzerine* adlı eserinin birinci kitabında söylediğine göre, erdeme uygun yaşamak, doğal olayların deneyimine uygun yaşamakla aynı şeydir; çünkü bizim yapımız evrenin bir parçasıdır. Bu nedenle erek, doğaya uygun yaşamaktır; başka deyişle, ortak yasanın, yani evrendeki düzenin başı Zeus ile aynı şey olan, tüm evrene yayılmış doğru aklın yasaklaya geldiği şeyleri yapmadan, hem insan doğasına hem evrenin doğasına göre yaşamaktır: Mutlu insanın erdemi ve yaşam mutluluğu da işte budur, her şey, evreni yönetenin iradesiyle her birimizin içinde bulunan daimonla uyum içinde gerçekleştiği zaman. Diogenes ereği, açıkça, doğaya uygun şeylerin seçiminde akla uygun davranmak diye tanımlar. Arkhedemos için ise erek, insanın tüm ödevlerini yerine getirerek yaşamasıdır (DL: VII.87-88).

Stoacılara göre Tanrı, doğa ya da πνεῦμα evrenin λόγος'u, yani akli ve yasası olduğu ve insanda kendisini ψυχή olarak gösterdiği için, insan, Tanrı'dan ayrılmış bir parçadır ve kendisine akıl bahşedilmiştir (DL: VII.143). Stoacılara göre eşya, bitki, hayvan ve insanda ortak olan πνεῦμα, her varlık şeklinde biraz daha gelişerek var olanlara farklı yetiler sağlar. İnsan ve hayvanda ortak olan ψυχή, insana akıl yetisi verir ve Stoacılar akıl için ruhun üst yetisi (ψυχή ἡγεμονικόν) derler. Hayvanlarda ψυχή yalnızca dürtü olarak işlerken insanda bu dürtüye ayrıca akıl da eklenir. Böylece Stoacıların insanın ayırt edici özelliği olarak akli gördükleri söylenebilir.

Stoacılar için ruhun bedenle tamamen harmanlanmış bir biçimdedir, fakat aynı zamanda bedenin farklı yerlerine yayılmış olduğundan farklı duyuları da algılayan parçalar oluşur. Bu anlamda ruh duyuların farklılaşmış işleyişinden sorumlu olan

merkezi bir sistemdir ve Stoacılar, bunları farklı işlevler olarak alırlar ve ruhun sekiz parçadan oluştuğunu söylerler: beş duyu, konuşma, üreme ve akıl yani düşünme (ἡγεμονικόν) (DL: VII.110,157). Ruh olan πνεῦμα bu sekiz parçasıyla vücudun farklı yerlerine uzanır ve işlev bakımından da farklılık gösterirler. Duyu organlarında olup bitenler ἡγεμονικόν'a aktarılır ve orada kaydedilir. Bu nedenle Stoacılar acı bedende olsa da acının algılanmasının ἡγεμονικόν'da gerçekleştiğini söylerler (Annas, 1994: 62). Stoacılara göre algılama ve tepki verme yeteneğine sahip varlıklar birleşik kendiliklerdir fakat farklı varlık türlerinde farklı şekillerde görülür. İnsanlar gibi hayvanlar da kendiliklerdir, ancak, bir hayvanın ἡγεμονικόν'u, yalnızca içgüdüselidir; buna karşın insan akılsal olduğu için, insan ἡγεμονικόν'undaki her şey akılsaldır. Stoacılar akılsallığın ayırt edici özelliği olarak dili kullanma yeteneğini temel alırlar ve bu nedenle insan ἡγεμονικόν'u iletişim ve anlam açısından işler ve insan deneyimleri bunları temel alır. Bu nedenle, hayvan ve insan iç yaşamı arasında bir tür ayrımı vardır ve hayvanlar deneyimlerinin içeriğini dilde ifade edip yorumlayamadıkları için Stoacılar hayvanların akıl yürütmeleri, duyguları ve arzuları olmadığını söylerler. Annas, Stoacı ruh ve zihin anlayışının bu sebeple Kartezyen olmadığını öne sürer, çünkü tamamen merkezidir ve Descartes gibi özel bir içsellığe sahip değildir. Aynı zamanda ruh tamamen akıl (ἡγεμονικόν) da değildir; akıl olarak görülen parçası ἡγεμονικόν Stoacılar için önemlidir ama bu ruhun yalnızca akıl olduğu anlamına gelmez. Ruh açık ve seçik bir şekilde πνεῦμα'dır ve yönetici konumdaki ἡγεμονικόν da dâhil olmak üzere sekiz parçaya sahiptir ve ἡγεμονικόν bu bütünden ayrılmaz (Annas, 1994: 64-67). Dolayısıyla Stoacılar için insanın akılsallığı kendilik açısından ayırt edici bir yetisi olsa da insanların Kartezyen anlamda tek başına akıl ya da zihin olarak görülmesi Stoacı kendilik bakımından doğru görünmez.

Stoacılıkta aklın öne çıktığı bir diğer alan da etik alanıdır. İnsanın var oluş amacı εὐδαιμονία'ya ulaşmaktır, fakat Epikourosçulardan farklı olarak buna acıdan kaçarak, haz aracılığıyla ulaşılmaz. Stoacılar için εὐδαιμονία ancak doğaya uygun yaşayarak elde edilir. İnsanı da diğer var olanlardan ayıran özelliği akli olduğu için, insanın doğasına uygun yaşaması demek aklına uygun yaşamasıdır:

Nitekim onlara göre haz, eğer gerçekten varsa, ancak doğa kendi kendine arayıp yapısına uygun olanı bulduğu zaman, sonradan oluşan bir şeydir: bu şekilde hayvanları coşturur ve bitkileri çiçeklendirir. Onlara göre, doğa hayvanlarla bitkiler arasında fark gözetmez, çünkü içgüdü ve duyum dışında bitkilerin

yaşamını da düzenler; bizde de bitkisel şeyler olur. Ama hayvanlara fazladan bir de içgüdü verildiği için, ki bunu kullanarak kendilerine özgü besinlerin peşine düşerler, onlar için içgüdü doğrultusunda hareket etmek doğa gereğidir; akıllı canlılara da daha üstün bir önderlik için akıl verildiğine göre, onlar için akıl doğrultusunda yaşamak haklı olarak doğaya uygun yaşamak olur; çünkü akıl içgüdüyü biçimlemek üzere buna eklenmiştir (DL: VII.86).

Böylece Stoacı erdem bu doğaya uygun yaşamakla mümkündür, fakat insanın doğasına, yani aklına uygun olan şeylerin ne oldukları konusu Stoacılar için daha karmaşıktır. Örneğin yaşam, ölüm, sağlık, hastalık gibi şeyleri, insanlar kendilerine göre iyi veya kötü olarak adlandırabilirler, ancak Stoacılar göre bunlar doğanın içinde bulunan ve doğaya uygun olan şeylerdir. Dolayısıyla da hastalık ve ölüm Stoacılar için kötü değildir, bunlar doğal düzenin bir parçalarıdır (Adkins, 1970: 226). İnsanın iyisi olarak Stoacılar bilgeliği, adaleti, cesareti gösterirken kötü olarak da budalalık, adaletsizlik ve korkaklığı gösterirler. Ancak Stoacılar, çoğu durumda zenginliği fakirliğe tercih etmenin tamamen temelsiz olduğunu düşünmezler, bu nedenle de iyi olan ve değeri olan şeyler arasında bir ayrım yaparlar. Sağlık veya zenginlik gibi ne iyi ne de kötü olan şeyler değerlidir ve bu nedenle, iyi olmasalar bile tercih edilebilirler, çünkü bunlar insan için uygundur (DL: VII.102).

Stoacılar ruha sahip olan insanın ve hayvanın dürtüye sahip olduğundan bahsedilmişti. Bu dürtüler insanda akılla idare edilip, seçime tabii olurken hayvanlar yalnızca dürtüleriyle hareket ederler. Stoacılar insanlardaki bu dürtülerin kendileri için uygun olana doğru olduğunu iddia ederler. Uygun olana doğal yönelimi Stoacılar οἰκείωσις'le açıklarlar. Οἰκείωσις teriminin anlamı ait olmak, sahip olmak, kendine ait olmaktır. Ancak, salt sahiplik veya sahiplikten daha fazlası söz konusudur, οἰκείωσις eve ve evin üyelerinde ait şeyler için de kullanılır, bu nedenle bir bağlılık da içerir. Başka bir deyişle οἰκείωσις, iyyinin gerçek kavrayışına, yani onun doğaya uygun olarak yaşamak olduğuna ulaşacağı zihinsel bir süreçtir (Engberg-Pedersen, 2001: 119). İlk olarak dürtüyle, insanın ya da hayvanın uygun olana yönelmesidir, daha sonra buna akıl da eklenir ve uygun olana yönelimin anlamlandırılması ve gerçekte neyin iyi olduğunun anlaşılmasıdır. Bu nedenle οἰκείωσις'in iki aşamalı olduğu söylenebilir. Bu da önce hayvan ve insanın kendisinin farkında olmasıyla başlar ki kendisi için iyi ya da uygun olana yönelebilsin. Hayvanlarda öz farkındalık bununla açıklanırken ayrıca insanda topluluk duygusuna da yol açar:

Khrysippos *Erekler Üzerine* adlı eserinin birinci kitabında şöyle söylüyor: ‘Her canlının sahip olduğu ilk şey, kendi yaratılışı ve bu yaratılışın bilincidir’; çünkü doğanın canlıyı <kendine> yabancı kılması beklenemez. Geriye, onu oluşturan doğanın onu kendine yakın kıldığını söylemek kalıyor; çünkü böylece ona zararlı şeyler uzak tutulur, uygun olanların ise yaklaşmasına izin verilir (DL: VII.85).

Khrysippos burada, bir hayvanın οἰκείωσις’ini, içgüdüsel olarak kendi şeklinde yaşama ve hayatta kalma yeteneğinin temeli olarak ele alır ve οἰκείωσις’in sadece hayvanın yapısına olan yakınlığını değil, aynı zamanda yapısının bilincini de içerdiğini öne sürmüştür (Long, 2006: 352). Stoacılar göre, bir hayvan dünyayı ait olan ve yabancı olan arasında bölmeye başladığında, mantıksal başlangıç noktası kendisine ait farkındalığıdır (Engberg-Pedersen, 2001: 121). Bu nedenle benlik algısı ya da öz bilinç, οἰκείωσις’in bir sonucu değil, onun temelidir. Böylece Stoacılar her hayvanın yalnızca etken bir birey olmadığını, aynı zamanda bir kendilik olduğunu, kendini bireysel bir kimliğe sahip olduğunu hisseden ve kendini bu şekilde seven bir varlık olduğunu öne sürerler. Οἰκείωσις bu bağlamda bireysel bir hayvanın kendisiyle ilişkisine, kendine sahip olma, kendine ait olma ve kendine bakma duygusuna verilen isimdir (Long, 2006: 353). Bir hayvanın, kendisine dair bir anlayışı ve ayrıca hangi türden bir hayvan olduğunu kavramak için refleksif bir kapasitesi vardır. Bu hayvanların dürtülerinde vardır fakat sadece insanlarda düşünce olarak belirtilir. Belirli türlerdeki hayvanlar türlerine özel davranışları düşünerek gerçekleştirmezler, dürtülerinde var olduğu şekilde davranırlar. Eylemlerinin üzerine düşünme durumu yalnızca insanda vardır (Annas, 1994: 59). Bu nedenle kendisine ait farkındalık hayvanda olsa bile kendisini kavrama durumu yalnızca insanda ortaya çıkar. Οἰκείωσις’in akılla ilgili olan diğer aşaması, ilk aşamadaki içgüdüsel davranışın altında yatan değer farkına varmaktır. İnsan, aklının yardımıyla iki şeyi anlar: Birincisi, ilk aşamada kendiliğe ait oldukları için değerli ve iyi gibi görünen şeylerden gerçekten değerli olanın ne olduğu kavrar; ikincisi de akılsallığını kullanırken ve böylece insan için neyin iyi olduğuna dair bir inanç edinirken, kendi rasyonelliğinin de farkına varır ve rasyonelliğini kendi benliğinin bir parçası olarak görmeye başlar. Sonuç olarak, elde ettiği iyiye ilişkin inanç, kendi iyisi hakkında bir inanç haline gelir (Engberg-Pedersen, 2001: 123). Böylece Stoacılar için akılsallığın kendiliği oluşturduğu anlaşılabilir.

Stoacıların Herakleitos’un her şeyin ateş olduğu ve her şeyin değiştiği görüşünü aldıkları belirtilmişti. Her şeyin değişmesi durumu ortaya kendiliğin de sürekli

değişiyor olabileceği sorununu çıkarır. Bu sorunun kaynağı da Epikharmos'un komedisinde geçen bir diyalogtur. Bu diyalogta borçlu olan kişi parayı isteyen alacaklısına, dün borcu yapan kişinin kendisi olmadığını açıklamaya çalışır. Her şey sürekli akış ve değişim içinde olduğundan, kendisinin de artık dünkü kişi olmadığını ve bu nedenle de borçtan sorumlu tutulamayacağını söyler. Bunun üzerine alacaklı, borçlu kişiye sinirlenir ve vurur. Borçlu kişi buna sinirlenince de alacaklı bu sefer, bir dakika önce ona vuran adamdan oldukça farklı biri olduğunu söyler. Böylece ortaya sürekli değişen ve akış içinde olan bir evrende, nasıl kendimiz olacağımız sorunu ortaya çıkar (Sedley, 1982: 255256). Stoacılar bu soruna çözüm olarak οἰκείωσις'i görürler, çünkü οἰκείωσις'in bir diğer görevi de kendiliği tutuyor olmasıdır; özellikle Seneca, οἰκείωσις'i kendiliği tutan kavram olarak görür:

Alia est aetas infantis, pueri, adolescentis, senis; ego tamen idem sum qui et infans fui et puer et adulescens. Sic, quamuis alia atque alia cuique constitutio sit, conciliatio constitutionissuae eadem est. Non enim puerum mihi aut iuuenem aut senem, sed me natura commendat. Ergo infans ei constitutioni suae conciliatur quae tunc infantiest, non quae futura iuueni est; neque enim si aliquid illi maius in quod transeat restat, non hoc quoque in quo nascitur secundum naturam est.

Yaşamın aşamaları bebeklik, çocukluk, gençlik ve yetişkinlik olarak farklıdır; ama yine de bebek, çocuk ve genç olan ben, aynı kişi olarak kalıyorum. Yani her şeyin yapısı değişse de her biri bu yapıya aynı şekilde bağlı kalıyorlar, çünkü doğa beni çocuğa, gence ya da yetişkine değil, kendime bağlıyor. Bu nedenle bir bebek, gençliğinde sahip olacağı değil, bebekken sahip olduğu kendisine bağlıdır. Daha sonra gelişerek daha yüksek bir duruma gelecek olsa da bu, içinde doğduğu koşulun da doğaya uygun olmadığı anlamına gelmez (*Ad Luc. Ep. Mor.*: 121.16).

Seneca'ya göre kişi yaşı ne olursa olsun o her zaman aynıdır; yani, her zaman kendisinin farkındadır. Bu nedenle οἰκείωσις bir hayvanın kendisiyle ilişkisine, kendine sahip olma, kendine ait olma ve kendine bakma duygusuna verilen isimdir denir. Seneca'nın burada değindiği yapısal değişiklikler, Stoacıların bir kişinin normatif gelişimine ilişkin açıklaması için önemlidir. Bebeğin kendisi için aradığı şey, saf ve basit beslenmedir, bu onun doğasıdır ve zekâ ve deneyim geliştikçe insan aile ve sosyal hayat gibi şeylere de ilgi duymaya başlar. Bu olurken, kendilik de genişler ve böylece kendine mal edilmesi artık yalnızca ben merkezli değil, aynı zamanda başkalarına da yöneliktir (Long, 2006: 353). Bu nedenle οἰκείωσις insanda topluluk duygusuna da yol açar. Böylelikle Stoacı kendiliğin toplumsal yanı da oluşmaya başlar ve Epikourosçulardan farklı olarak neden toplumsal değerleri önemsiz görmedikleri anlaşılabilir.

Seneca da diğer tüm Stoacılar gibi insanın ayırt edici yanı olarak aklı gösterir. Beden değişse bile kendilik aynı kalır bu durum da aklın bedenden ayrı olarak işlediği gibi bir durum anlaşılabilir, fakat aslında kast edilen bu değildir. İnsan aklı bedenden farklıdır, ancak bu aklın bedenden farklı bir gerçeklik düzenine ait olduğunu göstermez ki Stoacıların da böyle bir iddiaları yoktur. Yalnızca akıl ve οἰκείωσις sayesinde değişen düzen içerisinde kişinin kendisinin değişmezliğini kavradığını açıklarlar. Kendiliğin değişmezliği konusu Seneca'nın zamanın akışıyla ilgili olan mektubunda da geçer: “Bu şekilde devam et, Luciliusçum: kendini özgür bırak, sürekli senden zorla alınan, çalınan veya elinden kayıp giden zamanı topla ve koru (*Ita fac, mi Lucili: vindica te tibi, et tempus quod adhuc aut auferebatur aut subripiiebatur aut excidebat collige et serva*).” (*Ad Luc. Ep. Mor.: I.1*). Seneca burada Lucilius'a bu değişken düzende akan zamanın bizim elimizde olan tek şey olduğunu söyler. Zamanın akışını yanlış yönetmek ayrıca kendimizden uzaklaşmamıza da neden olur, bu nedenle zamanı iyi yönetmek önemlidir. Long burada Seneca'nın “vindica te tibi” derken, sürekli değişen ve sabit kalan iki kendilikten ya da kendiliğin iki yönünden bahsettiğini söyler (Long, 2006: 371). Kişi sürekli olarak bir akış içerisinde değişir, yaşlanır fakat hangi yaşta olursa olsun kendine dair sabit bir düşünceye da sahiptir. Seneca, kendiliği, zamanın akışı içinde, geçmişi ve geleceği ile olan ilişkisi, kendilik kaygısının değişmezliği ile işaretlenmiş sabit bir nokta olarak tasavvur eder. Οἰκείωσις'ten kaynaklanan bu sabitlik, zaman içinde benlik kaygısının sürekliliğidir ve insan olmak, kendini düşünen birey olmaktır (Long, 2006: 372).

Stoacı kendilik, οἰκείωσις sayesinde süreklilik kazanır fakat bu süreklilik yalnızca hayattayken mümkündür. Stoacılar göre ruh ölümsüzdür; Kleanthes, tüm ruhların ölümsüz olduğuna inanır fakat Khrysippus, sadece bilge olanların ölümsüz olduğunu söyler (DL: VII.157). Bütün ruhlar ya da sadece bilge olanlar için olsun, bu ruhların ölümsüzlüğü kendiliğin de sürekli olduğu anlamına gelmez. Hayatta kalan şey kendilik değildir, ölüm kendiliğin sonudur. Stoacıların δαίμων olarak da adlandırdığı ruh, tek tek insanlara onlara eşlik etmesi için verilen ve içlerinde bağımsız, ilahi ve dışı kapalı ikamet eden bir varlık olarak kabul edilir; ölüm de ruhun bedenden ayrılmasıdır. Bu ruh ölümde bedenle birlikte yok olmaz ve doğduğu Tanrı'ya, doğaya geri döner. Tanrı'dan ortaya çıkan ruhlar, bedenlerinin yok olmasından sonra yaşamlarını sürdürürler ve evreni yeniden başlatacak olan ἐκπύρωσις'e (büyük yangın)

kadar var olmaya devam ederler, çünkü yaşarken bile bedeni bir arada tutan ve kendisi beden tarafından bir arada tutulmayan ruhun, beden parçalandığında yok olması anlamsızdır; bedeni bir arada tutabiliyorken, beden yokken kendisini daha kolay bir şekilde bir arada tutabilir (Rohde, 2020: 437-439). Bu nedenle Stoacılıkta ruhun ölümsüz olduğu inancı vardır ve evren her yenilendiğinde insanlar da aynı şekilde yenilenirler, fakat bu yenilenme her seferinde en baştan başlar ve önceki hayata dair hiçbir şey hatırlanmaz, çünkü hafıza kesintiye uğrar. Seneca bu durumdan otuz altıncı mektubunda bahseder:

Et mors, quam pertimescimus ac recusamus, intermittit vitam, non eripit; veniet iterum, qui nos in lucem reponat dies, quern multi recusarent, nisi oblitus reduceret.

Ve korktuğumuz ve çekindiğimiz ölüm, hayatı sadece kesintiye uğratar, ama onu çalmaz; bizi ışığa döndürecek olan gün geri gelecek ve birçok insan unutarak geri getirilmeseydi buna itiraz ederdi (*Ad Luc. Ep. Mor.*: XXXVI.10).

Evren her yenilenişinde insanlar aynı şekilde geri getirilirler fakat önceki hayatlarını tamamen unutmuş olurlar. Dolayısıyla Stoacı kendiliğin ölümden sonra bedenden ayrı bir sürekliliği yoktur. Değişen bedenler içerisinde kendiliğin sürekliliğini sağlayan οἰκεῖωσις, ölümden sonrasında artık kalmaz. Bu nedenle Stoacı kendilik de tıpkı Epikourosçu kendilik gibi, yaşarken bu bedenle sınırlıdır, kendilik ölümle birlikte sonlanır.

1.7. Plotinos'ta Kendilik

Plotinos 205-270 yılları arasında yaşamış olan bir filozoftur ve Yeni Platonculuk'un kurucu olarak kabul edilir. Kendisi Platoncu'dur ve Platon'un yorumlaması ve açıklamasını yaparken, aynı zamanda kendi felsefesini de Platon'un metafiziği üzerine inşa etmiştir. Plotinos'un en önemli düşüncesi onun taşma (ἀπορροή) ya da *emanatio* düşüncesidir. Plotinos'a göre bütün evren üç hipostazın taşmasından ve birbirleriyle olan temasından oluşur. Bu hipostazlar Bir (ἕν), Akıl (Νοῦς) ve Ruh (ψυχή)'tur (*Enn.*: II.9.1-2). Plotinos'a göre Bir, aşkın, akılla kavranamayan, hiçbir nitelik yüklenemeyen nedendir. Varlığın, zamanın ve niteliğin ötesindedir. Evrenin içinde bir karşılığı yoktur ama aynı zamanda evrenin tamamı da değildir. Bir'in taşmasından (*emanatio*) *Nous* çıkar. Bu *Nous*'un içinde birlik ve çokluk bir arada bulunur. *Nous*, Bir'den taşıdığı gibi Bir'i seyre dalar (θεωρία) ve böylece içinde bulunan çokluğu düzenler. Bu çokluk da ilk idealardır.

Nous, Bir'i seyrederken kendini tamamlar, yetkinleşir, taşar ve Ruh oluşur. Ruh bir yanı ile *Nous*'a bakar ve tüm var olanlara yaşam veren bir güç olarak *Nous* ile dünya arasında bir etkinlikte bulunur. Ruh'tan daha aşağıda, bilinçten yoksun üretici ilke olarak Doğayı (φύσις) işler. Ruh'un son parçası olan doğa, bilmez ya da algılamaz, sadece üretir. Bu taşma içinde Ruh'un etkinliği Doğa'ya yayılır ve zamana yer açar. Duyulur dünya zaman içindedir, çokluktur. Sonunda duyulur dünyada Madde (ὕλη) oluşur. Duyuyla açık seçik algılanamaz ama madde bir töz olarak vardır.

Emanatio sırasında Bir'den taşarak oluşan *Nous*, Bir'den ayrı oluşur, onu eksiltmez, fakat Bir'den tam olarak ayrılamaz da ona bağımlıdır. Aynı durum Ruh ve *Nous* için de geçerlidir. Oluşturan, oluşana aşkındır ama nedeni olduğu için de aynı zamanda içkindir. Bir'den *Nous*, *Nous*'tan Ruh, Ruh'tan da doğa taşar. İlk nedenden sonra son ögenin zorunluluğundan da Madde oluşmuştur. Oluşanın, oluşturanı olan seyri nedeniyle de aralarında bir süreklilik vardır. İnsanlar, ruhun maddeyle olan bağından çıkan daha alt bir kendiliğe sahiptirler. Plotinos buna *biz* (ὁμεῖς) der (VI.4.14.16) ve kendiliğin tanımına, öznel ve zamansal bir boyut ekler. Plotinos'un *biz* (ὁμεῖς) olarak açıkladığı bu kavram, ruhların, kendileri olmak istedikleri için Noûs'tan taşmalarıyla ortaya çıkmıştır. *Biz* kavramına *kendilik* denip denemeyeceği kesin değildir fakat modern terminolojide kişilik denilen şeyle aynıdır; duyguları, bağılıkları ve hafızası olan bu *biz*dir (Banner, 2017: 141).

Plotinos'un *biz* olarak adlandırdığı kendilik anlayışı, çoklu kendilikler olarak özetlenebilir (I.I.7.14-24). Bu kendilikler iki, üç ya da sonsuz sayıda olabilir. Bu çokluğu açıklarken bazen *gerçek insandan* (ἀληθὴς ἄνθρωπος) bahseder ki bu bahsedilen insan, *biz* değildir (I.I.10.5). Buradaki *biz* belirsizdir çünkü Plotinos *bizi* iki şekilde anlayabiliriz der, ruhun akılsal yanı ya da Platon'un içteki canavarı. Aynı yerde Plotinos *bizin*, Platon'un içteki insanı da olabileceğini söyler. Bazı yerlerde Plotinos, içimizde üç insan olduğunu ve en üsttekinin diğerlerini aydınlattığını söyler (VI.7.6.10-19). Başka yerde de ruhun üç elementi ya da gücünden bahseder (II.9.2.4-12). Dahası *bizin* bu üçünden ortadaki olan olarak görülmesini söyler, bu da ruhun akılsal kısmıdır ve akıl yürütmeye ilişkilidir (V.3.3.34-39). Bu bahsedilen *biz* ortadakini bedensel duyulara doğru aşağıya ya da *Nous*'a doğru yukarıya yönlendirir (I.1.11.1-8). Bundan sonra Plotinos *bizin* bu üçünden biri olduğunu ve bunu da bizim davranışlarımızın belirlediğini söyler (VI.4.15.35-40). Bazen Plotinos kendilikten

bahsederken sanki sonsuz sayıda varmış da biz her seferinde bulunduğumuz kendinin daha yükseğine ulaşmaya çalışıyormuşuz gibi bahseder çünkü her ruhun pek çok aşaması vardır (III.4.3).

Plotinos'un *biz* hakkında bahsettiklerinden yola çıkarak, kendiliğin çoklu bir yapısı olduğu anlaşılabilir. Özellikle yukarıda bahsedilen sonsuz sayıda kendilik anlayışı, Plotinos'un kendiliğini anlamada önemlidir. Çoklu yapısından dolayı önemli olan, *bizin*, ne ya da kim olduğu değil, ne ya da kim olmak istediğidir. *Kendilik* kavramı burada ideal kendilik haline gelir. Bu nedenle Plotinos'ta kendilik insanın yalnızca belli bir yanı olarak görülür ve felsefi gelişim de bu özelliği ortaya çıkarmaya çalışır. Dolayısıyla kendilik ideal sona doğru bir süreçtir. Plotinos'a göre iyi ve anlamlı bir hayat yaşamak, bir etken olarak özerklik kazanmak, bilgi edinmek, hepsi, kendini tanımlamaya, kendini fark etmeye bağlıdır ki bu da kişinin gerçekte kim ve ne olduğunu anlamasıdır. Bunları da Plotinos içe dönüşle açıklar (ἐπιστροφή πρὸς αὐτὸν) (V.3.6.40-41). İçe doğru (εἰς τὸ εἶσω) deyişi Plotinos'ta çok yaygındır. Bu deyişi genelde *epistrephein* fiiliyle birlikte kullanır (ἐπιστραφῆναι πρὸς τὸ εἶσω) (I.6.8.4, V.8.11.12-13, VI.9.7.18). Plotinos'un düşüncesinde içe dönüş, kendiliği nesnel terimlere ihtiyaç duymayan, daha çok, dünyadan ayrı içsel bir gerçeklik olarak anlamaya yönelten bir süreçtir; kişinin dönüp kendini inceleyeceği bir yer olmuştur. Pauliina Remes, Plotinos'un bu kendi içine yönelmesini önemli bir gelişme olarak görür. Antik düşünceye bağlı olsa da yeni bir yöne yönelimdir. Her ne kadar kendisini Platoncu olarak görse de beden-ruh konusunda Platon ve Aristoteles'i aşar ve beden-ruh kavramları, Plotinos'ta bedensel ve akılsal olarak kendiliğin iki farklı boyutuna evrilir (Remes, 2007: 5).

Plotinos'un içe dönüşten kastı, ruhuna hatta onun da en üst kısmı olan akla bakmasıdır. O da Aristoteles gibi, insanın ruhunun en üst kısmı her zaman kavrayış içindedir ve dolayısıyla da kavradığı şeyle eştir der. Cary, bu kısım ruhun değişmez kısmıdır ki burası benliğimizin gerçek merkezidir der (Cary, 2000: 25). Böylece ruh ilgisini kendiliğine çevirince, düşünülebilir dünyayı bulur ki o da *Nous*'la eştir. Bu şekilde düşünülebilir dünya iç dünya haline gelir; "kendini bil" dendiğinde içine bakan ve *Nous*'la eş olan düşünülebilir dünyayı bulur (I.4.4), çünkü Plotinos'un *Nous*'u Aristoteles'teki etken akıl gibi bildiği formlarla eştir. Burada en önemli nokta, Plotinos'un evreninde epistemoloji ve ontolojinin örtüşmesidir. Plotinos pek çok yerde

Parmenides'i referans gösterir: “bilmek olmaktır (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι)” (V.9.5.29–30, V.1.8.17–18, V.6.6.22–3, VI.7.41.18, I.4.10.6, III.5.7.51). Bu nedenle her bir hipostazın, belirli bir bilme çeşidi vardır. Nicholas Banner, bu her bir bilme çeşidinin her bir var oluşla ilişkili olmasının, Plotinos'ta kendiliği anlamının temeli olduğunu söyler (Banner, 2017: 143).

Her hipostazın belirli bir bilinç durumu vardır. Ruh'un karakteristik düşüncesi διάνοια'dır, tutarsız düşünme denebilir. Bu insanların günlük düşünme biçimidir, hakikati bütün olarak kavrayamaz. Buna karşın νόησις, *Nous* tarafından üretilen düşüncedir. Burada hakikat kavranır, düşüncenin nesneleri formların kendileridir (V.3.5.25). Banner bunun için düşünce denemez diyor, çünkü düşünme, düşüneni, düşünüleni ve düşünme eylemini de ima eder, fakat νόησις'te Plotinos'un da açıkladığı gibi bu üç element bire indirgenir ve zaman ile mekânın ötesindedir (V.3.6.7–8). Bir'e gelince, onu böyle bir bilişsel tarafı var mı konusu *Nous* ve Ruh kadar basit açıklanamaz, çünkü Plotinos'a göre, Bir, her şeyin üstünde olan ve hiçbir niteliği olmayan nedendir. Plotinos, Bir'in bilişsel eylemine κατανόησις der: “onun κατανόησις'i kendisidir, sonsuz, sabit bir kendilik bilincidir, *Nous*'un νόησις'inden farklıdır.” (V.4.2.17-19). Daha ilerlerde Bir'in bu bilişsel eylemi için Plotinos, “farkındalık ve üst kavrama (ἐγρήγορις καὶ ὑπερνόησις)” deyişini kullanır (VI.8.16.32). Banner, Bir'in bu bilişsel eylemine pre-noetik eylem der, çünkü Bir'de tam anlamıyla bilişten de bahsedilemez. *Nous*'taki νόησις Bir'den kaynaklanır, bu nedenle Bir'in bu pre-noetik eylemine, epistemoloji zemininin başında dururken aynı zamanda bilme gerçekliğinin dışında kalır diyebiliriz (Banner, 2017: 144).

Plotinos'taki her bir bilmenin bir var oluş tarzına denk gelmesi konusunda bu birleşme *Nous*'ta açık olarak görülür, çünkü *Nous* bildiği formlara eştir ve açık bir şekilde bilmek (νόησις) olmaktır (οὐσία) (Banner, 2017: 145). Ruh daha önce de söylendiği gibi *dianoia*'yla ilişkilidir. Bu düzlemde düşünceler zaman içerisinde yer değiştirir, hataya yer verir; tıpkı beden gibi değişmeye ve çürümeye maruz kalır. Bu nedenle buradaki var oluş da *Nous*'taki gibi hakiki bir var oluş değildir. Bir için de durum aynıdır. Bir, daha önce de söylendiği gibi bilmeye dâhil değildir ama onun başlangıcıdır. Ontolojik bağlamda da oluşun ötesindedir ama aynı zamanda oluşun nedenidir de. Bir'deki bu üst-kavrama, bir çeşit üst-oluştur (Banner, 2017: 145).

Plotinos'un evreninde epistemoloji ve ontolojinin örtüşmesi, *Nous* bağlamında tekil bir gerçekliğe iki farklı yaklaşımdır, tek bir gerçeklik hem bilgi hem de varlık olarak görülebilir. Bu konunun kendilik açısından önemini Banner şöyle açıklar: Plotinosçu kendilik gerçeklik aşamalarında yükselmek ister ve bunu da iki şekilde yapabilir; ya ontolojik (arınma) ya da bilişsel bir dönüşüm geçirecek (noetik yetiyle ilişkilenecek) fakat iki durumda da hem ontolojik hem de epistemolojik bir dönüşüm geçirmiş olacaktır. Bu nedenle Plotinos için tek bir dünya vardır, fakat bulunan ontolojik/epistemolojik duruma göre farklı gerçeklik katmanları ya da çoklu dünyalar var gibi görünebilir (Banner, 2017: 146). Örneğin, evren, bedene bağlı ruh için, gerçekliğin katmanları olarak görülür; *Nous* bakımından diğerlik ya da çokluk içermeyen birlik olarak görünür; Bir için ise Bir'den başka hiçbir şey yoktur (VI.9.6.52-5, VI.7.39.19-33).

Bu hipostazlar arasındaki epistemolojik ve ontolojik farklılık göz önünde bulundurulursa, hakikate ulaşmak isteyen insan, ruhun bu zaman içerisinde yer alan tutarsız düşünmesiyle nasıl olacak da zaman ötesi νόησις'e dâhil olacak? Banner bunun φαντασία aracılığıyla olduğunu söyler (Banner, 2017: 146). Plotinos'a göre φαντασία, bize *Nous*'un içeriğini zamansal terimlere çevirir, ancak φαντασία'nın yardımıyla sabit olan νόησις'in farkında olabiliriz (IV.3.30.1-16). Bazı yerlerde de insanlar tarafından uygulanan νόησις'i, ruha uygun bir eylem gibi gösterir, sanki ruhta *Nous*'a bağlı ya da *Nous*'tan bir iz varmış gibi (V.3.3.10-12). Ancak Plotinos aynı zamanda νόησις'le ilişkilenen ruhun ontolojik olarak *Nous* olduğunu da söyler (V.3.3.26-9). Plotinos ayrıca insan kendisini *Nous* olarak da görebilir der, fakat artık insan değil de *Nous*'la birlikte insandan başka bir şey olarak (V.3.4.8-13). Bir üst hipostazla etkileşime geçildiği sırada artık alttaki var oluşunu bırakır. *Nous*'un Bir'le olan ilişkisine gelince, eğer Bir kavrama ve bilişin ötesindeyse nasıl oluyor da *Nous* onu kavrayabilir? Plotinos burada *Nous*'un en üst noktası dediği bir yerden bahseder, üst-akıl gibi, buraya filozofun kendisi de seyahat edebilir, yerleşebilir (I.3.1.16-18, IV.8.1.1-11). Bu, Bir ve *Nous* arasında bulunan ve Plotinos'un üst nokta dediği yer ikisinin arasında köprü görevi görür. Burada *Nous* Bir'i bazen görür bazen ona dokunur; Bir'i kavrayabilmek için ontolojik olarak *Nous* olmaktan vazgeçer ve kavrama tarzı da νόησις olmayı bırakır (VI.9.4.27, 7.4, 9.55, 11.24; V.6.6.21-35; VI.7.39.15-19; VI.8.11.10-13; V.3.10.41-4, 17.25-34; V.5.8.22-3; I.6.7.9; VI.9.7.20,

9.56; V.8.11.2; V.5.8.10–12; VI.7.34.13, 36.20). Banner bu durumu, gerçekliğin katmanına uygun olan bilme tarzıyla ilişkilendirme, yalnızca o bilme söz konusuyken, o gerçeklikte olmakla mümkündür, diye özetler (Banner, 2017: 143). Bir’le ilişkilendirme için *Nous*’un, *Nous* olmayı bırakması gerekir ya da noesis’i kavrayabilmek için ruh, ruh olmaktan vazgeçmelidir. Plotinos’ta bu gerçekliklerin dönüşümü çok bulanıktır, “burada ruh *nous*’a dönüşür ve ruh olmaktan çıkar” dediğimiz bir yer yok der Banner ve bu durumu kuantum parçacıklarına benzetir (Banner, 2017: 148).

Nous’taki bütünlüğe döndüğümüzde kendiliğimizi, tikelliğimizi koruyabilir miyiz? Plotinos’a göre bu dönüşümler sırasında kendilik hiçbir zaman, *Nous*’la tanımlansa dahi, kaybolmaz (V.1.11.9-13)¹³. Hatta Bir’le birleştiğinde bile ruh, boşlukta kaybolmaz ya da kendiliğini kaybetmez, aksine asıl kendiliği bulur (VI.9.11.38-9)¹⁴. Bir’le olan bu tarifsiz birleşme bütünleşik kendilik için en üst doğrulamadır fakat aynı zamanda kendiliğin mutlak kaybı olarak da ifade edilebilir (Banner, 2017: 149). Bu bütünleşmede farklı ruhları birbirinden ayıran pek çok şey vardır. Ruhlarımız, bedenlerimizin ayrı olmasından bağımsız olarak birbirlerinden ayrırırlar (VI.4.4.37-39). Bedensel haldeyken ruhlarımızı ayırmak kolaydır çünkü farklı bedenlere sahibizdir fakat tek bir bedende bile bazen bir el diğerinden tamamen habersiz olabilir, dolayısıyla ruh burada bile tek bir bütün halinde değildir der Plotinos (IV.9.1.15; IV.9.2.10, 29-34). Dahası insanlar farklı zihinsel durumlarda olabilirler, biri mistiklikle ilgilenirken diğeri mantığa ilgi duyabilir; bir ruh aktifken diğeri aynı anda aktif olmayabilir (IV.3.8.11-18; VI.7.6.23). Ruhlar arasında özellik ve karakter olarak farklar vardır ve bu değişikliklerin sebebi bizi yaptıkları sırada ailemizde baskın olan ilkeler olabilir (IV.9.1.15-23; IV.9.2.22-29; V.7.2.6, 11). Bu nedenle dünyada ruhlarımızın ayrı olduğunu anlamak zor değildir, fakat *Nous*’la birleşip bedenlerimizden ayrıldığımızda ruhları birbirinden ayıran şeyin ne olduğunu söylemek zordur. Richard Sorabji, bu sorunun çözümünün Plotinos’un teorem açıklamasında olduğunu söyler. Ruhların düşünülebilir dünyada ayrı kalması matematikteki teoremlerin ayrı kalması gibidir. Plotinos ruhlarımızın, daha büyük bir bütünün sıradan parçaları gibi anlaşılması gerektiğini söyler. Ruhlarımız, tıpkı teoremlerin daha büyük bir bilimin parçası olması gibi, kutsal bir hipostaz ruhunun

¹³ οἷον ἄλλον αὐτόν.

¹⁴ οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ’ εἰς αὐτήν.

parçaları gibidir. Normal parça bütünden türemez ama hipostazda bu olur. Teorem, bütün olarak matematik sisteminden türer fakat yine de o sistemin bir parçasıdır. Plotinos'u ilgilendiren kısım her teoremin geri kalan matematik sistemi gerektirmesidir. IV.9.5'te Plotinos teoremi analiz eden geometriciden bahseder. Yunan geometrisinde analiz yapmak onun türediği öncülleri bulmaktır. Bu öncüller teoreme içkindir. Dolayısıyla bir teoremi tam anlamıyla anlamak için onun sistemdeki yerini görmek gerekir. Plotinos burada, bir teoremin öne çıkarken diğerinin dikkatimizden kaçabileceğini söyler (IV.9.5). Sorabji'ye göre bu bir analogidir. Ruhlarımız evrensel ruhla birleşik olabilir ve ayrıca parçası olabilir, tıpkı teoremin bütün sistemi gerektirmesi gibi ve hatta bazen diğer teoremlerden daha öne çıkabilir ki bu da onları ayıran yanını gösterir (Sorabji, 2006: 124).

Bu durumda Plotinos'ta kendilik nerededir? Plotinos insanın kendiliğini çeşitli yerlere *bize* koyar, bu *biz* bazen bireysel ruhta, bazen de Bir'in içindedir. Bu durumda Banner kendiliği bir yere koyamayız der, öyle yaparsak sabitleriz ki Plotinosçu kendilik, epistemolojik/ontolojik potansiyellerin olduğu geniş bir yelpazedir ve insan ruhunda mümkün bütün kendilikleri gösterir (Banner, 2017: 148). Hipostazların arasındaki süreklilik sayesinde doğa içinde yaşayan insanın, Bir'e ulaşma olanağı vardır. Bir'e yükselmek ister ve bunu da ancak Ruh ve *Nous*'u aşarak yapabilir. Katharsis ile insan *Nous* basamağına yükselebilir. Bu katharsis sırasında ruhtaki iki yanın akıldan pay alan ve almayan (logos-alogos) yanın arınması gerekir. Logos kısmının arınması kolaydır, alogos da ona bakarak düzelir fakat bazen yanlış düşer. Tam düzelme için ruhun ölçülü, adil, akıllı başında, bilge olması gerekir. Plotinos'a göre insanların çoğu içlerindeki ilahi tarafın farkında olmadan yaşarlar. Filozof her ne kadar özündeki iyiyi keşfetmiş olsa da maddesel bedenine bağlıdır (IV. 8.1.1-11). Banner, Plotinos'un ruhun her zaman bedene bağlılığından bahsetmesinin önemli olduğunu söyler (Banner, 2017: 150). Bir'le etkileşime geçmek zamansal bir durumdur ve bedensel varoluşumuz olan *bize* geri dönüşte kaybolur. Bir'le etkileşim ancak zaman zaman elde edilebilir, sürekliliği yoktur. Banner'a göre, Plotinos'un kendilik teorisinin ilk önermesi şudur: bu tanrılaşma görevi yalnızca bir üst bilinç kazanmak için değil, aynı zamanda üst bilinç ve varlık kazanmak içindir. Bu dönüşümün arayışı epistemolojik ve ontolojiktir fakat noesis ve Bir'le birleşme zamansal değildir. Ancak bedensel ruhun sınırlı bakış açısından zamansal olarak tarif edilebilir (Banner,

2017: 150). Bu nedenle Plotinos'ta bedensel kendilik de denebilecek olan *biz* ve aşkın olan noetik kendilik arasında bir çelişki yoktur. Plotinos'un "ondan (*Nous*) şimdi bile ayrı, kopuk değiliz" demesi bu sebeple olabilir (VI.4.14.21-2). Filozof her zaman *Nous*'a yönelmeli, *διάνοια* dünyasını geride bırakmalı ve noetik evrene doğru içe dönmeli ve ebedi hakikatleri seyre dalmalıdır (V.1.12.13–14). Bazı yerlerde de ruhun *Nous*'a odaklanarak birlik olduğunu söyler. *Nous*'a yükselmiş olan insanın ruhsal ya da zihinsel olarak yapabileceği hiçbir şey kalmamıştır, kendisini yalnızca Bir'i seyretmeye bırakır. Bir ile ilişki kurabilme, Plotinos'a göre ancak *ἐκστασις* aracılığıyla olur. Bu *ἐκστασις* anında zaman zaman Bir'i görebilir. Bir ona kendini gösterir, böylece Bir'le zaman zaman bağlantı kurabilir, çünkü anlaşılmayanın elde edilmesi ancak anlaşılmayan bir durumla olanaklıdır (Çotuksöken ve Babür, 1989: 42). Filozofun kendiliği saf *Nous*'a dönüştüğü anda artık bireysel kendilik bedensel ruhun *bizi* olmayı bırakır Banner'a göre. Plotinos'un Bir'le olan birleşiminde, noetik gerçeklikte kaldığı kısa ziyaretinde bedensel doğası ortadan kalkmaz ya da maddeden kurtuluşa geçmez (Banner, 2017: 155).

Bu bilgiler dâhilinde Plotinos'un kendiliği Remes'e göre ikili bir yapıya sahiptir, bunu da şehir örnekleriyle açıklar (Remes, 2007: 254). Ona göre Platon'un şehir devleti ruh ve kendilik açısından önemli bir analog oluşturmuştur. Kendilik, özenle planlanmış, merkezi yönetime sahip, her şeyin tek bir kural kitabına göre yapıldığı bir şehir gibidir. Kendilik temelde akılsal, birleşik ve akılsal merkez tarafından yönetilir. Bunun tam tersi olarak da ortaçağ şehirlerini gösterir. Merkezi yönetim yerine büyük aileler, dini örgütler, büyük köy merkezleri de yönetimde etkilidir. Remes, kendilik konusunda iki örneğin de tam olarak Plotinos'un kendilik tanımını karşılamadığını düşünür. Bir yandan kendilik salt akılla yönetilemez çünkü insan ruhu bundan daha karmaşıktır. Diğer yandan da farklı işlevler arasındaki ortaklık da zordur (Remes, 2007: 255). Plotinos bu iki modeli de birlikte ele alır. İnsanların çoğu iki taraflı bir şehir gibidir (IV.4.17.20-35). İyi organize edilmiş üst şehir ve daha karmaşık olan alt şehir. Kötü bir insanda, üst şehirden gelen kurallar hiçe sayılır ve bunlara uyulmaz ama iyi bir insanda üst şehir yönetir ve alt şehri düzene sokar. Durumu en kötü olan insan, düzensiz kontrolsüzdür ve bozulmuş kısımlar kontrolsüzce güç kazanmışlardır. Böyle bir kendilik uyum ve bütünleşmeye sahip değildir. Remes, Plotinos'a göre kendilik bu nedenlerle salt akılsal merkez değildir, üst ve alt kısımların ilişkisi de kendiliğe aittir,

her ne kadar bütünleşmeden uzak, uyumsuz bir form oluştursalar da der (Remes, 2007: 256). Zaman ve madde içindeki kendilik, içindeki mükemmel düşünüre benzer kabiliyetlere sahiptir ve kullanır. Bu yetenekleri paylaşması nedeniyle alt kısmın akılsal organizmaya yönelme eğilimi vardır. İçsel kendilik, kendilik bilincinin ve düşünsel hayatın kaynağıdır. Akılsal boyut bütünü yönetir fakat bedensel boyut da yok sayılmaz. Bu nedenle Plotinos'a göre insan kendiliği fikri, merkezi yönetime sahip, tamamen organize bir şehir gibi değildir. Çok azı tamamen akılsal nedene göre hayatını organize eder. Tam tersine bedensel kendiliğin, bedensel yaşamın, bedensel karakterin gerçek hayat ve gerçek kendilikleri olduğunu düşünürler. Bu nedenle Plotinos, kimse Akropolis'te yaşamasa, arada ziyaret edilen bir yer olsa da kişi kendisini onun güzelliğine verip, alt kısmı ona göre planlayıp düzenleyebilir (Remes, 2007: 257).

Antikçağ'da kendilik kavramının araştırması konusunda karşımıza belli kavramlar çıkmaktadır. Bu kavramlar αὐτός, ψυχή, ὁμεῖς'tir. Her bir kavram kullanılışı açısından incelendiğinde Antikçağ'da kendilik düşüncesinin varlığından bahsedebiliriz fakat bu kendilik kavramı bir *ego* kurulumu değildir; yani, her an, bilinçlilik durumunu kimliğin birincil ilkesi olarak görmezler, Antikçağdaki kendilik bu şekilde değildir. Antik filozoflar kendilerinin farkındadırlar, fakat dönüşümlü olarak, *benin beni* araştırması durumu yok gibi görünür. Yukarıda açıklanan kavramlardan αὐτός, özellikle kendilik kavramını karşılaması bakımından elverişli görünmesine rağmen, Antikçağ'da bir kavram olarak kullanılmamıştır; yalnızca kendi kelimesini karşılayan bir zamir durumdadır. Bu nedenle metinler içerisinde αὐτός kelimesine bakıldığında çoğu zaman karşılaşılan şey, dönüşlülük zamiri olan *kendidir*. Bu nedenle Antikçağ'da αὐτός kendilik kavramını karşılar gibi görünmez. Homeros'ta canlılığın bir göstergesi olarak kullanılan ψυχή, filozoflarda canlılığın yanı sıra aynı zamanda kendisinde bilişsel yetileri de barındırır. Buradan yola çıkarak araştırıldığında, ψυχή de Herakleitos'a kadar kendilik kavramını karşılamaz gibi görünmektedir. İlk olarak Herakleitos, ψυχή'yi bilmeyi kendilik bilgisiyle ilişkilendirmiştir ve elimizde kalan fragmanlardan anlaşıldığı kadarıyla, uğraştığı temel konulardan birinin kendini bilmek olduğu sonucuna varılabilir. Dolayısıyla bilişsel yetilerinin faili olarak kendisini görmesi bakımından Herakleitos'ta kendilikten bahsetmek mümkündür fakat yine de Augustinus ve Descartes'ta

gördüğümüz *ego* burada yoktur. Herakleitos'tan sonra nihayet Sokrates'te ve daha sonra Platon'da ψυχή, kendilik kavramını karşılayan bir kavram olarak kabul edilebilir; bu ruh, öldükten sonra bedenden ayrılrsa dahi yaşamaya devam eden akılsal ruhtur. Platon'un ψυχή olarak tanımladığı bu kendilik tarzını, Plotinos ὁμείζ olarak açıklar ve ὁμείζ'in tıpkı kendilik gibi duyguları, bağlılıkları ve hafızası vardır. Bütün bu farklar ve benzerlikler göz önünde bulundurularak αὐτός, ψυχή, ὁμείζ kavramları, kendilik bilinci ve kendilik bilgisini içermeleri bakımından Antikçağ'da kendiliği karşılasalar da bir *ego* kurulumu söz konusu değildir; yani Augustinus öncesinde, bütün var oluşun kendisi üzerinden anlaşılması durumuna rastlanmaz.

İKİNCİ BÖLÜM

AUGUSTINUS'TA *EGO*

Aziz Aurelius Augustinus, 354 ve 430 yılları arasında yaşamış teolog ve filozoftur. Hayatına dair bilgileri, hem felsefi hem teolojik hem de otobiyografik bir eser örneği olarak sayılan *Confessiones* eserinde bulunur. Bu kitapta çocukluğundan başlayıp Hristiyanlığı kabulüne kadar olan süreyi anlatır. Augustinus, Roma İmparatorluğu'nun bir eyaleti olan Thagaste'de, Hristiyan bir anne ve Pagan bir babanın çocuğu olarak doğmuştur, fakat kendisi Hristiyan olarak yetişmemiştir; daha sonra 387'de uzun bir arayışın sonunda nihayet Hristiyanlığı kabul etmiştir. Augustinus'un hayatı sürekli bir arayış halinde geçmiştir. Kartaca'da hitabet eğitimi alırken felsefeyle tanışmıştır, aslında buna sebep olan eser Cicero'nun *Hortensius* adlı eseridir; bu kitap Augustinus'u oldukça etkiler ve böylece bilgelik arayışına başlamıştır (*Conf.*: III.4.7-8). Felsefenin onda yaratmış olduğu bilgelik arayışı Augustinus'u kötülüğün kökeni sorunuyla uzun süre uğraşmasına sebep olmuştur. Arayışı sırasında Kutsal kitaba da yönelir fakat dilini yavan bulur ve aradığı cevabı orada bulamaz (*Conf.*: III.5.9). Böylece Manicilere yönelir ya da Augustinus'un kendi demesiyle onların tuzağına düşer (*Conf.*: III.6.10). Manicilik III. yüzyılda Mani tarafından kurulmuş gnostik bir dindir. Temelinde evreni düzenleyen birbirinden bağımsız iki Tanrı ya da güç vardır: İyi ve Kötü veya Işık ve Karanlık. Manicilere göre evrende bulunan canlı cansız her şeyde bu iki güç vardır ve birbirleriyle sürekli çatışma halindedirler (Brown, 2000: 33-34). Augustinus Manicilerin aralarında dokuz yıl boyunca dinleyici olarak kalmıştır, çünkü iyi ve kötüyü iki ayrı güç olarak temel almaları Augustinus'un kötülük sorununa çözüm gibi gelmiştir. Zamanla daha fazla filozofun eserlerini okudukça artık Manicilik de Augustinus'un sorularına cevap veremez olur ve Manicileri terk eder (*Conf.*: V.7.13).

Manicilikten uzaklaşmaya başlayan Augustinus daha sonra bir dönem Akademik Septikler adı verilen filozofların bilge olduklarını düşünmeye başlar, çünkü her şeyden kuşku duyup, insanın hakikatin bilgisine hiçbir zaman sahip olamayacakları görüşleri bu geçiş döneminde Augustinus'a makul görünür (*Conf.*: V.10.19). Lakin bu şüphe dönemi çok uzun sürmez ve hakikati aramaktan vazgeçmez. Roma'dan Milan'a gittiği zaman orada Yeni Platonculuk'la tanışır ve aradığı hakikati bulmasına yardımcı

olacağını düşünür. Victorinus'un Latince'ye çevirdiği Platon'un eserlerini okuduğunu söyler ve nihayet aradığı hakikatin bu olduğunu düşünür (*Conf.*: VII.9.13-15, VIII.2.3). Platon'un maddesiz töz fikri Augustinus'u başlarda zorlar, çünkü her şeyin maddesel olduğu düşüncesine sahiptir ve maddeden bağımsız var oluşu düşünemez olur. Ancak bunu bir kez kavradığında artık her şey onun için daha açık seçik bir hal alır ve artık kötülük sorununun çözümünü de Hristiyanlıkta bulabileceğini anlar. Platoncuların, kötünün evrende bir töz olarak bulunmadığı ve kötülüğün kaynağının da insanın iradesindeki seçme yetisinden kaynaklandığı görüşü kendisine daha yakın gelir ve böylece Hristiyanlığı daha bir detaylı incelemeye başlar (*Conf.* VII.20.26). Platoncu kitaplar sayesinde maddesiz hakikati aramaya yönelir ve Kutsal Kitap ile Platoncu görüşleri karşılaştırması sonucunda, aradığı şeyi Kutsal Kitapta bulduğunu fark eder ve vaftiz olma kararı alır (*Conf.*: VII.21.27). 386 yılında vaftiz edilmeyi beklerken *Contra Academicos*, *De Beata Vita*, *De Ordine* ve *Soliloquies* eserlerini yazar ve 387 yılında vaftiz edilir. Bu eserler Augustinus'un düşüncesinin gelişimini görmek bakımından önemlidir, çünkü Hristiyan dogmalarına daha tam alışmamış olduğundan Platoncu etkiye bu eserlerde daha çok rastlanır. Zamanla Platoncu düşüncelerin etkisinin kaybolduğu eserlerinin kronolojik incelenmesinde anlaşılabilir. *Confessiones* eserini yazmaya vaftiz edildikten 10 yıl sonra, 397 yılında başlar ve 401 yılında bitirir fakat kitap 387 yılında, vaftiz edildikten sonra annesi Monica'nın ölümüyle biter; çünkü Augustinus'un Hristiyanlığı kabul edene kadar geçtiği süreçleri Tanrı'ya itiraf etmek ister. Daha sonrasında, çoğunlukla teoloji üzerine yüzü aşkın eser yazmıştır, fakat geçmişindeki felsefeye olan yakınlığı sebebiyle eserleri felsefi bir düzlemde incelenebilir.

Augustinus, Batı düşünce geleneğinde, düşüncelerini birincil tekil şahıs bakış açısı üzerinden geliştiren ilk filozoftur. Eserlerinin büyük bir çoğunluğunda edilgen bir dil, üçüncü çoğul şahıs ya da ikincil çoğul şahıs kullanmaz; her şeyi *ben* üzerinden açıklar. Augustinus'un eserlerini *ben* üzerinden anlatması onun *ego* ile düşündüğünü gösterir, yani herhangi bir felsefi olguyu açıklarken kendisini temele alarak açıklama yapar: *ben* görüyorum, *ben* düşünüyorum, *ben* şüphe ediyorum gibi. Düşüncelerinin aktarımını, kendisini merkeze alarak yapıyor olması Augustinus'un *ego* bilincine sahip olduğunu gösterir. Ayrıca Augustinus'un bütün düşünce sisteminin temelinde *ego* vardır: Varlığından kesin olarak emin olduğu ilk şey kendisidir ve bununla beraber

bilginin kaynağı da kendisidir; bilgi duyularından değil, kendi içine dönüşüyle edinir. Tanrı dışarıda, yarattıklarına bakarak değil, hafızası aracılığıyla kendi içinde bulur; nesnel ve bütün evrene yayıldığı düşünülen zaman dahi kendisindedir. Bunlar Augustinus'un *ego* temelli düşündüğünü gösteren düşüncelerinden birkaçıdır. Augustinus'ta *ego* düşüncesine herhangi bir eserinde rastlanabilir fakat *Confessiones*, *Soliloquies*, *De Civitate Dei*, *De Trinitate*, *De Libero Arbitrio* ve *Contra Academicos* eserlerinde kendilik bilinci ve *ego*'nun kesinliğine dair, Descartes'ın *cogito*'suna benzer argümanlar bulunabilir. Augustinus'ta özellikle *cogito* tarzı argümanlara geçmeden önce, bu düşünceye temel oluşturan hakikat anlayışı ve epistemolojisi, kendilik bilinci temelinde incelenmelidir.

2.1. Augustinus'ta İç Dönüş

Augustinus da tıpkı Plotinos gibi iç dönüş yöntemini kullanır. İç dönüş yöntemi ruhun bütün dikkatini yine kendisine çevirmesi, kendisini incelemesidir. Augustinus için bu aslında gerçek bir deneyimdir. Plotinos, iç dönüş yöntemini ruhu *Nous*'a bağlamak için bir yöntem olarak kullanır, çünkü amacı Tanrı ve ruhu duyulardan ayrı bir şekilde kavramanın yolunu bulmaktır. Augustinus içinse iç dönüş bir yöntem değildir, yani hakikati Tanrı'ya bağlamak için kullanmaz; hakikati ararken Tanrı'yı bulduğu yerdir. Hristiyan olmadan önce bile Augustinus hakikat arayışındadır, Hristiyanlığı kabul etmesi de bu arayışın bir sonucudur. *Confessiones* eserinin VII. kitabında bu araştırmasını anlatır. Ambrosius'la tanışmasından sonra Hristiyanlık üzerine okumalara başlayan Augustinus, Platon ve Plotinos'un da etkisiyle hakikati kendi içinde aramaya başlar. Maddesiz bir Tanrı'yı anlamaya çalışırken Plotinos'tan öğrendiği bu yöntemle içi döner ve Tanrı'yı nihayet maddesiz bir şekilde kavramaya başlar.

Confessiones VII. kitapta problem, Tanrı'nın nasıl bulunacağıdır, yani Tanrı nerede aranmalıdır ya da zihin nereye yönlendirilmelidir ki Tanrı orada bulunabilsin (Cary, 2000: 37). Augustinus'un Hristiyanlığa yönelmesiyle artık düşüncesinde farklılaşmalar ortaya çıkar, çünkü bu inanç sisteminde artık Tanrı bedensel değildir, gözlerinin görmeye alışkın olmadığı türde bir varlıkla karşılaşır (*Conf.*: VII.1.1). Augustinus'ta iç dönüş ihtiyacı, Tanrı'yı bulma isteğinden kaynaklanır; çünkü bedene sahip kusurlu bir insan olarak Tanrı'yı bedensiz bir şekilde nasıl

kavrayabileceğini bilmez. Tanrı'yı kavramaya çalıştığında sürekli zihni eski düşünceleriyle bulanır ve Tanrı'yı mekân içerisinde bir cisim olarak düşünür, çünkü o zamanlar ona göre mekânsız bir tasavvur mutlak bir hiçlik demektir (*Conf.*: VII.1.1). Cary, Augustinus'un burada özellikle Plotinos'tan etkilendiğini ve şu alıntının Augustinus için önemli olduğunu söyler (Cary, 2000: 37):

Fakat yolu nasıl bulacağız? Hangi yöntemi kullanacağız? İlahi yerde kalan ve inançsızın görebileceği yere çıkmayan bu 'akıl almaz güzelliği' nasıl görebiliriz? Yükselip de içe dönen kişi, gözlerini dışarıda bırakıp bedensel güzelliklere dönmessin (*Enn.*: I.6.8).

Buradan ilham alan Augustinus Tanrı'yı içinde aramaya başlar. Değişime tabii varlıklar hakkında doğru hükme varabilir fakat bunu nasıl yaptığını bilmez. Bu noktada yine değişime tabii olan zihninin üstünde değişmeyen bir hakikatin var olduğunu keşfeder ve böylece içine döner:

Quaerens enim, unde approbarem pulchritudinem corporum sive caelestium sive terrestrium et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus iudicanti et dicenti: 'Hoc ita esse debet, illud non ita', hoc ergo quaerens, unde iudicarem, cum ita iudicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem.

Kendi kendime soruyordum, nasıl oluyor da şu gökteki ya da yerdeki varlıkların güzelliğini algılayabiliyordum, nasıl bir şey bana yardı ediyordu da değişime yazgılı varlıklar hakkında doğru bir hükme varabiliyordum ve 'bu böyle olmalı, şu öyle olmamalı' diyebiliyordum ya da bunların böyle olmasına karar vermeye nasıl karar verebiliyordum. İşte bunları kendi kendime sorup dururken, benim değişime yazgılı zihnimin üstünde asla değişmeyen ve kendine özgü sonsuzluğu içinde bir hakikat olduğunu keşfettim (*Conf.*: VII.17.23).¹⁵

Eğer ruh kendisini görürse böylece bedensel olmayan diğer şeyleri de anlayabilir. Böylece içe dönmek, ruhun kendi dikkatini, bedensel olmayan ve dolayısıyla da Tanrı'ya, ruhun görmeye alışık olduğu bedensel şeylerden daha yakın olan kendisine çevirmesidir (Cary, 2000: 65). Augustinus'ta içe dönüş, önce içe sonra yukarıya doğru bir harekettir; önce bedenden ruha döner, daha sonra da ruhun içinde, ruhun en alt tabakalarından en üste, saf akla yönelir.

quae se quoque in me comperiens mutabilem erexit se ad intelligentiam suam et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praeferendum esse mutabili, unde nosset ipsum incommutabile (quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certa

¹⁵ Aksi belirtilmediği müddetçe, bundan sonra bu kitaba yapılacak olan tüm atıflarda Augustinus. (2010). *Confessiones*. (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi edisyonu ve çevirisi kullanılacaktır.

praeponeret) et pervenit ad id, quod est in ictu trepidantis aspectus. Tunc vero invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi

Bu yetinin de bende değişime yazgılı olduğunu anladım. Bu yeti beni saf aklın kaynağına kadar yükseltti ve düşüncelerimi her zamanki yolundan geri çekti ve üzerine üşüşen hayallerin yarattığı karmaşadan uzaklaştırdı, nasıl bir ışıkla dolup taşıdığını görebileyim diye. İşte o noktada hiç tereddüt etmeden değişime yazgılı olmayan değişime yazgılı olandan daha üstündür diye haykırdı. Buradan anladım ki, saf akıl değişmez olanı bilebiliyordu, çünkü onu hiçbir şekilde bilmemiş olsaydı değişmez olanı değişebilir olana bu kadar kesin şekilde tercih edemezdi. Birden titreşen ışık şimşek gibi aydınlandı ve değişmez olanın ne olduğunu gösterdi. O anda anladım ki, senin görülemez olan doğan senin yarattığın varlıklar aracılığıyla anlaşılıyordu (*Conf.*: VII.17.23).

Augustinus, kesinliğin değişmez olandan, Tanrı'dan, yani her şeyin kesin olarak bilindiği ışıktan geldiğine emindir. Bu ışığı görmek demek zihnin karanlıklarında yatan bütün değişmez ve kesin bilgilere ulaşmak anlamındadır. Bu ilahi aydınlanma Augustinus'un epistemolojisinde önemli bir yer tutar ve hakikati kavrayışını açıklar. Tanrı'da bulunan hakikat bizim zihinlerimizle ancak bu Tanrısal ışık sayesinde kavranır hale gelir. Augustinus da Plotinos gibi, hakikati insan zihninin üstüne koyar. Bu durumda ortaya çıkan, zihnin kendine aşkın olanı nasıl kavradığı sorununun çözümünü de Tanrısal ışığın aydınlatmasında bulur:

Qualis in me tunc erat nesciente alio lumine illam illustrandam esse, ut sit particeps veritatis, quia non est ipsa natura veritatis, quoniam tu illuminabis lucernam meam, Domine; Deus meus, illuminabis tenebras meas, et de plenitudine tua omnes nos accepimus. Es enim tu lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, quia in te non est transmutatio nec momenti obumbratio.

İşte ben o sıralar böyle bir durumdaydım. Zihnimin hakikatten pay alması için ancak dışarıdan gelecek başka bir ışıkla aydınlanması gerektiğini, çünkü zihnin kendisinin hakikatin özü olmadığını biliyordum. Öyleyse, sen yakacaksın benim kandilimi ya Rab, sen aydınlatacaksın benim karanlıklarımı Tanrım, çünkü hepimizin senin doyunluğundan nasiplendiğimiz bir şeyler var. Bu dünyaya gelen her insanı aydınlatan hakiki ışık sensin, çünkü sende değişime yer yok, yoldan sapma sonucunda oluşan gölgeye de (*Conf.*: IV.15.25).

İçimizde bulunan bu ışık sayesinde zihin kendisine aşkın olan hakikate ulaşabilir. Buradaki aydınlanma Tanrı'nın bize hakikati vermesi anlamında değildir, daha çok hakikate dair bir iç görü sağlaması tarzındadır. Duyulara dayalı şeylerin hakikatini zihnimizle kavramadıkça bilgi ediniyor olmayız. Bu konuyu Augustinus *De Magistro* eserinde de tartışır. Bu kitabın konusu konuşmanın anlamı ve amacı çerçevesinde öğretmenin rolü ile ilgilidir. Öğretmenin bilgi verip veremediği konusu tartışılırken aynı zamanda bilgi edinmenin imkânı da tartışılır. İnsanın hakikate ulaşması

mümkündür fakat bunu bir öğretmen aracılığıyla yapamaz; öğretmenden alınan malumatlar ilahi aydınlanma olmaksınız yalnızca salt inanç olarak kalır:

sed tunc quoque noster auditor, si et ipse illa secreto ac simplici oculo videt; novit quod dico sua contemplatione, non verbis meis. Ergo ne hunc quidem doceo veraicens, vera intuentem; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo intuspandente, manifestis: itaque de his etiam interrogatus respondere posset. Quid autem absurdius quam eum putare locutione mea doceri, qui posset, antequam loquerer, ea ipsa interrogatus exponere?

Burada birisi benim sözlerimi duyunca o şeyleri ruhun içsel gözüyle açık bir şekilde görüyorsa, bunları benim sözlerimden değil ama kendi düşüncesiyle bilir. Dolayısıyla ben bir şeyin doğru olduğunu söylediğimde o da söz konusu bu şeylerin doğru olduğunu görüyorsa, ona bunları öğreten ben değilimdir. Bu nedenle benim kelimelerimle değil ama Tanrı'nın aydınlatmasıyla kendisini açık hale getiren gerçeklikler tarafından öğretilmiş oluyor. Dolayısıyla eğer kendisine sorsaydık, bu şeyler hakkında sorulara da cevap verebilirdi. Eğer hakkında sorulmuş olsaydı, daha ben ağzımı açmadan, bu şeyleri açıklayabilirken, onun benim sözlerimle öğretildiği düşüncesinden daha tuhaf ne olabilir ki? (*De Mag.*: 12.40).

Bu iddia, fiziksel dünyayı salt hakikatlerin nesnesi olmaktan ve duyuları da bu gerçeğin kaynağı olmaktan dışarı atar. O halde hakikate ulaşacağımız yer zihin olmalıdır. Hakikat aynı zamanda herkes tarafından ulaşılır değildir, yalnızca inananlar, ilahi aydınlanmayı tecrübe edebilirler. Buradan da Augustinus insan bilgisinin kaynağını içimizde yaşayan Mesih'e (*Christus*), yani Tanrı'nın değişmez Gücü ve Ebedi Hikmet'ine bağlar (*incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia*) (*De Mag.*: 11.38). Şeylerin anlaşılabilirliği, konuşmacının sözleriyle değil, zihnin kendisine içeriden hükmeden hakikat nedeniyle anlaşılırdır. Augustinus'un iç hakikatten kastı da imanla insanın gönlünde yaşayan Mesih'in kendisidir (Efesliler 3:16). Her akıl sahibi ruhun bilgi kaynağı O'dur, ancak herkese, iradesinin iyi veya kötü eğilimlerine göre kendini açığa çıkarır. Bu açıklama en basit haliyle zihnin nasıl duyulur verinin ötesine geçip, şeylerin gerçek özünü kavradığını ortaya koyar. Augustinus'ta inanç her zaman anlamadan önce gelir. Augustinus için İncil'de geçen "inanmadan anlamayacaksınız" (s. Yeşaya 7:9) sözü çok önemlidir, bu nedenle de, "Anlamak mı istiyorsun? O zaman inan. Tanrı'nın da peygamber aracılığıyla dediği gibi: İnanmadan anlamayacaksınız." (*In Eu. Io. Tract.*: 29.6)¹⁶ der. Augustinus için ışık Tanrı'dır ve yalnızca inananlar bu ilahi aydınlanmaya ulaşabilirler.¹⁷

¹⁶ "Intellegere vis? crede. Deus enim per prophetam dixit: Nisi credideritis, non intellegetis."

¹⁷ İlahi aydınlanma ve akıl-inanç ilişkisi konusu, konunun bütünlüğünü bozmamak için ileride daha detaylı açıklanacaktır.

Bu açıklamalardan da anlaşıldığı üzere Augustinus’a göre hakikate ve Tanrı’ya ulaşmak mümkündür ve bu yalnızca iç dönüş sayesinde olur. Tanrı akılsal görüşü mümkün kılan ışıktır, dolayısıyla da insanın bilgisinin yerinin araştırmasıyla başlayan iç dönüş, bütün bir bilişi mümkün kılan hakikat olan iç görüyle biter; bu iç görünün kendisi de Tanrı’nın doğasına bir bakıştır (Cary, 2000: 66). Bu noktada Augustinus’un insanı beden ve ruh olarak iki parçadan oluştuğunu unutmamak gerekir. Bu nedenle iç dönüşten bahsettiği zaman insanın bir parçasından diğer parçasına geçiş anlaşılmalıdır; iç dönüş olmadan, yani bedenden arındırılmış bir bakışla ruha yönelmeden, Tanrı anlaşılamazdır. Burada Augustinus’un bahsettiği iç mekân, Tanrı’ya ulaşma açısından Plotinos’la aynı olsa da bir noktada farklıdır; Plotinos’ta Ruh *Nous*’a çıkarken, Augustinus’ta ruh kendi özel mekânına girer. Augustinus bu içindeki özel alanı da hafızası aracılığıyla bulur.

Augustinus bu özel iç mekânı *Confessiones*’in X. kitabında inşa eder. Daha önce de bahsedildiği gibi, Augustinus’ta iç dönüş, Tanrı’yla aynı olmayan ve dolayısıyla da ondan ayrı olabilen, fakat yine de Tanrı’nın bulunabileceği bir mekân olarak insan ruhu kavramına ihtiyaç duyar. Elbette bu bahsedilen iç mekân, gerçek anlamda bir mekân değil, sanki mekânı olmayan bir iç mekân gibidir; “*interiore loco, non loco*” (*Conf*: X.9.16). Özellikle ruhun mekânsızlığına yapılan vurgu ile ruh burada farklı bir boyut, kendine has bir mekân olarak anlaşılır. Bu mekân da Augustinus’ta, Tanrı’nın aranıp bulunabileceği hafızadır. Bu durumda da Tanrı’nın bu iç mekânda ne şekilde bulunacağı sorunu ortaya çıkar. Daha önce de belirtildiği gibi Augustinus, Plotinos’tan farklı olarak akılsal ruhu *Nous*’la eş tutmaz. Phillip Cary bu farkın önemli olduğunu savunur, çünkü ona göre Plotinos, akılsal ruhu, seyre daldığı ilahi şeylerle ve dolayısıyla da içsel kendiliği Tanrı’nın zihniyle eş tutarak İznik Ortodoksluğunun gerektirdiği Yaratıcı/Yaratılan ayrımını ihlal etmiştir (Cary, 2000: 126). Yani yaratılan hiçbir şey Tanrı’yla aynı öze sahip olamaz. Augustinus Tanrı’yı ruhun içine ve aynı zamanda üstüne koyar. Böylelikle Tanrı ve ruh arasında ayrım yapmak mümkün olur ve ruhun iç mekânı da diğer ruhlardan ayrı özel bir yer olur. Ruhun bu iç mekânı, hafıza denilen uçsuz bucaksız iç dünya ile tanımlanır (Cary, 2000: 126).

Bu iç mekân olan hafıza (*memoria*) Augustinus’un düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. *Memoria*, yani hafıza, hatırlama kapasitesi, geçmiş, gelenek, tarih ve bilginin toplandığı yer anlamlarına gelir. (Cassell’s Latin Dictionary, 1968: *Memoria* Maddesi)

Oxford Latin Dictionary'de hatırlama gücü olarak da geçer (*Oxford Latin Dictionary*, 1968: *Memoria* Maddesi). Hatırlamak ya da bir şey hakkında düşünme eylemi, aynı zamanda zihinde tutulan şey anlamına da gelmektedir. Bir şeye ya da bir kişiye dair hatırlanan şey, anı anlamı da vardır. Hatırlamak anlamına gelen *memor* fiilinden türemiştir. *Memor* fiili, Yunanca *μέμμερος* kelimesiyle ilişkilidir. Bu kelimenin anlamı, endişe dolu, anksiyete, kaygıya yol açan, zararlı demektir. *Μέμμερος* sıfatı, *μέμμεν* isminden türemiştir ve *μέμμεν* özellikle kaygı içeren, dikkat, düşünce, huzursuzluk anlamına gelir. İkinci bir anlamı da düşünce ve zihindir. Yine bu ismin ilişkili olduğu fiil *μερίζω* fiilidir. *Μερίζω* parçalara bölmek, dağıtmak, bölüştürmek anlamlarına gelmektedir (*A Greek English Lexicon*, 2019: *Μέμμερος* Maddesi). Augustinus için hafıza ruhun bir parçası ya da onun bir özelliği değildir, zihnin bir bölümüdür; yalnızca geçmiş deneyimleri topladığımız bir yer değil, aynı zamanda zihnin pek çok görevini yerine getiren, hatta zihnin, zamanı dahi kendisinde tutan bir parçasıdır. “Augustinus için hafıza Tanrı’dan uzakta geçen yıllar ile kendinin bilincine vardığı ve dolayısıyla Tanrı’ya yakınlaştığı yıllar arasındaki ara yoldur; kısaca onun için hafıza, insan zihniyle Tanrı arasındaki bağın en önemli düğümüdür.” (Dürüşken, 2012: 93) Augustinus Tanrı’yı dış dünyada bulamayınca, onu aramak için hafızaya yönelir.

Düşüncemize konu olan ne varsa hepsi hafızamızda saklıdır. Hafızada her şey kendi özelliklerine ve türlerine göre ayrılarak korunur. Her şey algılandıkları duyu organlarına göre sınıflandırılarak hafızada depolanır. Algıladığımız nesnelerin kendileri değil, onların imgeleri girer hafızaya (*Conf.*: X.8.13). Bilim dalları da hafızada tutulur, fakat algılanan şeyler gibi imgeleriyle tutulmazlar, hafızada onların kendileri bulunur. Özgür sanatlara dair ne varsa onlar hafızada oldukları şekilleriyle bilinirler (*Conf.*: X.9.16). Augustinus aynı şekilde matematik yasaları da hafızanın içine koyar. Bedensel duyularla algılanmadıkları için dışarıdan duyular aracılığıyla alınmazlar. Bu nedenle Augustinus matematik yasalarının ve sayıların kendilerine ait bir gerçeklikleri olduğunu ve onların zihnimizde olduklarını söyler (*Conf.*: X.12.19). Sayılar hafızaya dışarıdan bir duyu verisiyle girmezler; tatları, kokuları, sesleri yoktur, onlar soyut gerçekliğe sahip zihinsel nesnelerdir.

Ecce in memoriae meae campis et antris et cavernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis innumerabilium rerum generibus sive per imagines, sicut omnium corporum, sive per praesentiam, sicut artium, sive per nescio quas

notiones vel notationes, sicut affectionum animi (quas et cum animus non patitur, memoria tenet, cum in animo sit quidquid est in memoria) per haec omnia discurro et volito hac illac, penetro etiam, quantum possum, et finis nusquam; tanta vis est memoriae, tanta vitae vis est in homine vivente mortaliter!

Baksanıza şu hafızamdaki geniş ovalara, dehlizlere, mağaralara, her türden şey var içinde, saymaya kalksanız sayamazsınız. Nesneleri arıyorsanız imgeleri orada, sanatları arıyorsanız kendileri orada. Zihnimizi etkileyen duyguları arıyorsanız, tanımlanması zor kavramlar ya da kayıtlı izlenimler olarak orada. Zihinsel olarak yaşanmamış olan duygular bile hafızada tutulmakta, gerçi hafızada ne varsa zihinde de olmalı. Hızla koşuyorum aralarından, bir oraya bir buraya uçuyorum ve aklım erdiğince içlerine nüfuz etmeye çalışıyorum, ama bir türlü yolun sonunu göremiyorum. Hafıza bu kadar güçlü işte, yaşayan insanın yaşamı bu kadar zorlu işte, ölüme yazgılı olsa bile! (*Conf.*: X.17.26).

Hafızamızda olan şeylerin bir kısmını hatırlar, bir kısmını unuturuz. Augustinus'a göre hatırlamak, hafızanın derinlerine saklanmış olan bu şeylerin zihne geri çağırılmasıdır. Bazı şeyler hemen ortaya çıkarken bazıları daha geç ortaya çıkar. Bunun da nedeni bu şeylerin hafızanın çok derinlerinde saklanmasıdır (*Conf.*: X.8.12). Unutmak da bu derinlere gömülü olmakla ilişkilidir. Bir şey unutulduğunda, daha önce hafızada bulunmuş olan şey artık hafızadan geri çağırılamaz, çünkü çok derinlere gömülmüştür, fakat yine de tamamen hafızadan kaybolmamıştır. Hafızanın derinlerinde bir yerde varlığını hala sürdürür. Bu durumda Augustinus biz unutmayı da hatırlarız der, yani unuttuğumuz şeyin bir zamanlar hafızanın daha sığ yüzeyinde olduğunu ve ihtiyacımız olduğunda onu çağırdığımızı hatırlayabiliriz, fakat artık derinlere gömüldüğünde bu imgeler artık yüzeye çağırılamaz; hafızanın derinlerinde kaybolurlar. Hafızada hiçbir zaman bulunmamış olan hatırlanamaz da bu nedenle unutilan şey bile her zaman hafızadadır (*Conf.*: X.16.25). Bu nedenle de Augustinus hafızayı içinde sonsuz sayıda şeylerin bulunduğu bir güç olarak görür:

Magna ista vis est memoriae, magna nimis, Deus meus, penetrale amplum et infinitum. Quis ad fundum eius pervenit? Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum.

Hafızanın gücü büyük, akıl alamayacak kadar büyük Tanrım, hafıza uçsuz bucaksız, sonsuz bir derinlik. Onun dibine dalan biri olmuş mudur acaba? İşte bu güç benim zihinsel gücüm ve bana doğanın bir armağanı. Ama ben hala kim olduğumu tam anlamıyla idrak edemiyorum (*Conf.*: X.8.15).

Augustinus bu büyük güç içerisinde ayrıca kendisini de bulur. Ona göre zihin dediği şey hafızanın kendisidir ve kendisi de bu zihindir. Augustinus içe dönüş anlayışını her ne kadar Plotinos'tan almış olsa da ruhu ve hafızayı tamamen özel bir alan olarak düşünmesi tamamen Augustinus'a ait bir düşüncedir (Cary, 2000: 128). Plotinos'ta içe dönüşle *Nous* bulunur, bu şekilde düşünülebilir dünya iç dünya haline gelir ve aslında

Plotinos'ta bu iç mekân *Nous* nedeniyle ilahidir; fakat Augustinus'ta içe dönüşle ilk olarak kişi kendi ruhunu bulur ve bu ruh kesinlikle ilahi değildir.¹⁸ Dolayısıyla hatırlamak Augustinus'ta bir nevi iç gözün kendi iç mekânında bulunan bir iç nesneye bakmasıdır.

Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, Deus meus, profunda et infinita multiplicitas; et hoc animus est et hoc ego ipse sum. Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum? Varia, multimoda vita et immensa vehementer.

Hafızanın gücü çok büyük Tanrım, insanı ürküten bir şey var derinlerinde ve sonsuz karmaşasında. İşte zihnin kendisi bu, işte bu benim. O halde ben kimim Tanrım? Nasıl bir doğaya sahibim? Sürekli değişen, pek çok biçime giren, ölçülere sığmayan bir yaşam (*Conf.*: X.17.26).

Bu noktada Augustinus artık Tanrı'yı nasıl arayacağını sorar:

Quid igitur agam, tu vera mea vita, Deus meus? Transibo et hanc vim meam, quae memoria vocatur, transibo eam, ut pertendam ad te, dulce lumen 55. Quid dicis mihi? Ecce ego ascendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes, transibo et istam vim meam, quae memoria vocatur, volens te attingere, unde attingi potes, et inhaerere tibi, unde inhaereri tibi potest. Habent enim memoriam et pecora et aves, alioquin non cubilia nidosve repeterent, non alia multa, quibus assuescunt; neque enim et assuescere valerent ullis rebus nisi per memoriam. Transibo ergo et memoriam, ut attingam eum, qui separavit me a quadrupedibus et a volatilibus caeli sapientiores me fecit. Transibo et memoriam, ut ubi te inveniam, vere bone, segura suavis, ut ubi te inveniam? Si praeter memoriam meam te invenio, immemor tui sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?

Peki ben ne yapmalıyım ey Hakiki Yaşamım, Tanrım? Hafıza denen bu yetimi de aşacağım, sana gelmek için onun da ötesine geçeceğim ey parlak Işığım. Bana ne söylemek istiyorsun? İşte zihnimden geçerek sana çıkıyorum, hep benim üzerinde duran sana. Hafıza denen o yetimi de aşıyorum işte, sana ulaşılacak tek yolla ulaşmak için, sana tutunabileceğim tek yolla tutunmak için can atıyorum. Dört bacaklı hayvanların, kuşların da hafızası var. Yoksa barınaklarını, yuvalarını bulamazlardı, yapmaya alıştikları pek çok şeyi de yapamazlardı, çünkü hafıza olmadan hiçbir konuda alışkanlık edinemezlerdi. Bu yüzden beni karada dolaşan hayvanlardan farklı kılan, havada uçuşan canlılardan akıllı kılan O'na ulaşmak için hafızamı da aşacağım. Peki hafızamı aşarken seni nerede bulacağım ey hakiki İyi, ey Güvencenin Tatlı Pınarı, seni nerede bulacağım? Seni hafızamın dışında bulursam seni hatırlamıyor olurum. Seni hatırlamıyorsam peki seni nasıl bulurum? (*Conf.*: X.17.26).

Daha sonra Augustinus Tanrı'yı aradığında aslında mutlu yaşamı aradığını söyler (*Conf.*: X.20.29). Augustinus unuttuğu ama hâlâ bir şeylerine sahip olduğu mutlu hayatı mı aradığını, yoksa bilinmeyen, asla bilemeyeceği bir şeyi mi ya da tamamen unuttuğu bir şeyi mi aradığını sorar. Herkesin amacı mutlu olmaktır fakat bütün bu insanlar mutlu hayatı nereden biliyorlar da bunu isteyebiliyorlar? Mutluluğu bilmiyor olsaydılar bunu isteyemezlerdi, dolayısıyla mutlu hayat bir şekilde bizim hafızamızda

¹⁸ Augustinus'ta ruh anlatılırken ruhun ilahi olmayışı meselesi daha detaylı incelenecektir.

olmalıdır, yoksa böyle bir şeyden haberimiz dahi olmazdı. O halde bu mutlu yaşam bizim hafızamızda ne şekilde bulunur? Buna cevap olarak Augustinus, bütün insanların mutluluğu, gerçekliği bildikleri şekilde, hafızalarının içinde bildiklerini söyler. İnsanlar bir şekilde önceki hayatlarında mutluydular ki onu hatırlayabiliyorlar: “Augustinus hem hatırladıklarını hem de unuttuklarını kendisine hatırlatarak, kendi benliği ile Tanrı arasındaki mesafenin hafızanın kendi içinde kapatılabileceğini ve Tanrı’ya ancak hafızadan erişilebileceğini göstermiştir.” (Dürüşken, 2012: 112).

Augustinus zamanı da hafızayla ilişkili olarak anlatır, çünkü geçmiş zaman hafızanın içinde yer alır. Augustinus’ta zamanın dahi hafızanın içinde bulunması, aslında Augustinus tarafından hafızanın ne kadar büyük bir güç olarak görüldüğünü gösterir. Zaman Augustinus’a göre, artık olmayan geçmiş ya da henüz olmamış gelecek değildir, sadece sürekli geçiş halinde olan şimdidir (*Conf.*: XI.18.23). Augustinus için zaman zihnin bir uzantısıdır; bu uzantı zihnin gelecek beklentisinde şimdiye katılırken geçmişe tutunmasıyla üretilir (*Conf.*: XI.26.33). Augustinus için hafıza geçmiş zamanın tutulduğu yerdir, fakat hafızanın zaman üzerindeki rolü bu kadar değildir. Aynı zamanda geçmiş yaşantıların imgeleri sayesinde hafıza geleceğe de katılır. “Hafıza sayesinde bütün bunların izlenimlerinden, yani geçmişin izlenimlerinden hareketle gelecekteki davranışlarını, yaşayabileceği olayları ve beklentilerini de tahmin edebilir.” (Dürüşken, 2012: 95) İnsanın, gelecekte yaşayabileceklerinin henüz içerikleri yoktur. Yine de geçmişteki yaşantısından edindiği deneyimlerle geleceğe dair, yani henüz olmamış ama olma olasılığı taşıyan olaylara dair fikir yürütebilir, çünkü söz konusu olan her şeyin imgesi hafızasında hazır tutulmaktadır, zaten hazırda tutulmasalar kendisinin bu tür dileklerde bulunması da imkânsızdır. “Augustinus böylece geçmiş, şimdi ve gelecek zamanın hafızada eşitlendiğinin farkına vararak, geçmiş tecrübelerinin ve gelecek beklentilerinin şimdiyle bağlantısını ayrıntılarıyla yakalamaya çalışır.” (Dürüşken, 2012: 94) Augustinus, şeylerinin imgelerinin hafızada tutulması ve istendiği durumda hatırlanması, hatta hiçbirinin varlığının o an orada olmamasına rağmen oradaymışçasına hatırlanması durumunun hafızanın “şimdide olan ile geçmişte olmuş ve gelecekte olacak olan arasındaki karşılıklı etkileşiminden kaynaklandığını anlar.” (Dürüşken, 2012: 94). Zaman zihnin bir yayılımı olduğundan ve geçmişin yine zihnin bir parçası olan hafızada tutulmasından dolayı, geçmiş ve geleceğin kendilerine has

bir gerçeklikleri vardır. İnsan hayatı da işte bu akış arasında geçer ve yaşamlarımız hafıza sayesinde gerçeklik bulur: “Hafızanın gücü çok büyük Tanrım... İşte zihnin kendisi bu, işte bu benim.”¹⁹ (*Conf.*: X.17.26).

Böylelikle Augustinus hafızayı yalnızca dış dünyadan aldığı imgeleri tutan bir yer değil, aynı zamanda geçmişiyile geleceğini, bütün bir zamanı da içeren bir yer olarak anlatır. Bu yer ayrıca Tanrı’nın onunla olduğu ve O’na ulaştığı yerdir. Ruh, içe yani kendisine dönerek hem ilahi kaynağını hem de amacını bulur, dolayısıyla da *ego*’nun bu iç mekânında insan yaşamının hem kökenini hem de amacını bulur; dolayısıyla da Augustinus’un ruhu bir iç mekân olarak tanımlayıp kendi içine dönmesi gerektiğini söylemesindeki sebep de budur, her zaman içimizde olan Tanrı’yı bulmak (Cary, 2000: 139): “Sen benimleydin, bense seninle değildim.” (*Conf.*: X.27.38).

2.2. Augustinus’ta Ruh ve Tanrı

Augustinus’un düşüncesinde ruhu bilmek önemli bir yere sahiptir. *Soliloquies* eserinde de Tanrı’yı ve ruhu bilmek istediğini ve bilmek istediği başka hiçbir şey olmadığını söyler (*Sol.*: I.2.7). Daha sonra ikinci kitaptaki duasında isteğini şu şekilde tekrarlar; “Hiçbir zaman değişmeyen Tanrım, izin ver seni bileyim ve izin ver kendimi bileyim.”²⁰ (*Sol.*: II.1.1). Augustinus’un burada bilmek istediği *anima*’dır. Augustinus *anima*’yı ruh olarak kullanırken *animus*’u zihin olarak kullanır.²¹ *Animus*, bedene karşıt olarak zihin ya da bedenle birlikte bütün bir kişiyi oluşturan ruh anlamına gelir; aynı zamanda hava elementi, yaşamın kaynağı anlamlarına da gelmektedir. Ancak genel olarak *animus*, ruh ve zihin gibi anlamlara sahiptir. Düşüncenin organı olarak zihin, yargı organı, fikir demektir ve hafızanın yeri olarak tanımlanır. *Animus*, Yunanca ἀνεμος kelimesinden gelmektedir ve ἀνεμος rüzgâr demektir. Augustinus’un ruh için kullandığı kelime olan *anima* ise nefes alan ya da esen anlamına gelmektedir, rüzgâr olarak çevrildiği de olur. *Anima* da Yunancadaki ἀνῆμι ile bağlantılıdır; ἀνῆμι fiili, üflemek, esmek, nefes almak anlamlarına gelir. *Anima*, hava elementi ve nefes anlamına geldiği gibi, yaşamsal ilke, hayat nefesi, ruh anlamına da gelir ve *animus*’la

¹⁹ *Magna vis est memoriae, ...et hoc animus est, et hoc ego ipse sum.*

²⁰ *Deus semper idem, noverim me, noverim te.*

²¹ Bu ayrım Lucretius’un *anima/animus* ayrımına benzer. Muhtemelen Augustinus’un bu ayırmadan haberi vardır fakat kendisi açık olarak böyle bir ayrım yaptığını belirtme de anlatımlarında bu ayrımı benimsediği anlaşılmaktadır.

aralarında ince bir fark vardır; *anima* daha çok nefes ve rüzgârla ilişkilendirildiği için, fiziksel bir anlamı vardır, yaşamın kaynağı olan ruhtur. *Animus* ise daha çok zihinsel bağlamdadır. Augustinus’un ruh için *anima*’yı zihin için de *animus*’u kullanma sebebi bu ayrımdır (Oxford Latin Dictionary, 1968: *animus* ve *anima* maddeleri). Augustinus zihin için ayrıca *mens* kelimesini de kullanır (*De Trin.*: XV.1.1).²² Bu nedenle *animus*’u düşünürken bugünkü anlamda zihinle beraber Platoncu düşünceye uygun olarak ruhun akılsal kısmı (λογιστικόν) da dikkate alınmalıdır.

Augustinus, ruhun ne olduğunu ve Tanrı ile ilişkisinin ne olduğunu anlamaya çalışır çünkü kendi ruhunun da Tanrı’yla olan ilişkisini anlamak ister. Nasıl oluyor da Tanrı’dan uzaklaşıp kötüye düşen insanın tekrar bir şekilde Tanrı’ya geri dönebildiğini bilmeyi amaçlar, çünkü kendisi de Tanrı’dan bu kadar uzak bir hayat geçirmişken, nasıl olmuştur da tekrar uzun bir süreden sonra Tanrı’yı tekrar bulabilmiştir, bunu bilmek ister. İç dönüşle akılsal ruhun (*animus*) bedensel duyulara olan üstünlüğünü öğrenmek ve Tanrı ile doğrudan bağını keşfetmek için bunu takip eder (Menn, 1998: 146).

Augustinus’un ruhu tanımlama arayışı erken dönem eserlerinden itibaren görülebilir. İlk dönem yazılarında ruhu Platon’un etkisinde kalarak bedeni yöneten bir cevher olarak görür: “Çünkü bana öyle geliyor ki [ruh], akıldan pay alan ve bedeni yönetmeye uygun bir cevherdir.”²³ (*De Quant. An.*: 13.22). Benzer şekilde yine insanı bedende bulunan ruh olarak tanımlar: “O halde, insana görüldüğü şekliyle insan, ölümlü ve dünyevi bedeni kullanan akılsal ruhtur.”²⁴ (*De Mor. Ecc. Cat.*: I.27.52). Bu ayrım konusunda Teske, Augustinus’un, her ne kadar insanı bedene sahip olan akılsal ruh olarak görse de bu ikisini hiçbir zaman iki ayrı kişilik olarak görmediğini de hatırlatır ve insanın beden ve ruhu olan bir öz olduğunu söyler (Teske, 2006: 116): “Bedene sahip olan ruh iki kişilik değil, tek bir insandır.”²⁵ (*In Eu. Io. Tract.*: 19.15), “Eğer insanı, ‘İnsan, ruh ve bedeni içeren akılsal bir özdür’ diye tanımlarsak; insanın,

²² “*mens vocatur vel animus*”

²³ *Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata.*

²⁴ *Homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore.*

²⁵ *Sicut anima habens corpus, non facit duas personas, sed unum hominem.*

beden olmayan bir ruha ve ruh olmayan bir bedene sahip olduğuna şüphe yoktur.²⁶” (De Trin.: XV.7.11).

Augustinus erken dönem yazılarında ruhtan ilahi bir varlık olarak bahseder ki bu da Platonculuğun etkisidir. *Contra Academicos*, I.1.1’de ilahi ruhtan (*divinum animum*) bahseder ve daha ilerilerde, akla uygun yaşamı, ruhun ilahi kısmına uygun yaşam olarak tanımlar (C. Acad.: I.4.11). Platonculuk etkisinde söylediği bu ilahi ruh düşüncesinden daha sonra vaz geçer, çünkü ruh Tanrısal ya da Tanrı’nın bir parçası değildir, Tanrı’nın yarattığı bir varlıktır ve Tanrı’dan taşmamıştır, Tanrı tarafından hiçlikten yaratılmıştır (De Gen. Lit.: VII.28.43). İlahi ruh düşüncesinden vazgeçmesinin bir diğer nedeni de Tanrı değişmezken ruhun değişime tabii olmasıdır (Conf.: VII.1.1). Ruh değişime tabii olsa da yine de diğer şeyler gibi bedene sahip bir şey olarak düşünülmemelidir; “Tanrı düşünülürken bedene sahip bir şey düşünülmemelidir, aynı şey ruh için de geçerlidir: Çünkü diğer şeylerin içinde Tanrı’ya en yakın olan odur.” (De Bea. Vit.: 1.4)²⁷

Ruh konusunda Augustinus ayrıca erken dönem yazılarında dünya ruhundan da bahseder ve evrensel bir dünya ruhu düşüncesini kabul ediyormuş gibi görünür (De Mus.: VI.14.44). Daha sonra *Retractationes*’te bu imasını düzeltir; sorunu bir tartışma ya da Kutsal Metinler’in rehberliğinde incelemeye fırsatı olmadan çözmeye çalıştığını söyler ve bu konuda yine de kesin bir yargıda bulunmaz:

Sed animal esse istum mundum, sicut Plato sensit aliique philosophi plurimi, nec ratione certa indagare potui, nec divinarum Scripturarum auctoritate persuaderi posse cognovi. Unde tale aliquid a me dictum quo id accipi possit, etiam in libro *De Immortalitate Animae* temere dictum notavi, non quia hoc falsum esse confirmo, sed quia nec verum esse comprehendo, quod sit animal mundus. Hoc sane inconcusse retinendum esse non dubito, Deum nobis non esse istum mundum, sive anima eius ulla sive nulla sit, quia si ulla est, ille qui eam fecit est *Deus noster*, si autem nulla est, nullorum Deus potest esse iste, quanto minus noster.

Fakat bu dünyanın canlı olması durumunu, Platon ve pek çok filozofun düşündüğü gibi, sağlam bir akıl yürütmeyle araştırmam mümkün olmadı, ya da Kutsal Metinler otoritesinde bunu kabul edebilir miyim bulamadım. Dolayısıyla *Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine* kitabında buna benzer şekilde söylediğim şey, bu şekilde yorumlanabilir; bunu aceleyle söylememin nedeni bunun yanlış olduğunu onayladığım için değil, dünyanın canlı olmasının gerçek olmasını anlamadığım içindir. Çünkü elbette bu dünyanın bizim için Tanrı olmadığının kesin bir şekilde

²⁶ *Quod si etiam sic definiamus hominem, ut dicamus: “Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore”; non est dubium hominem habere animam quae non est corpus, habere corpus quod non est anima.*

²⁷ *Cum de Deo cogitaretur, nihil omnino corporis esse cogitandum, neque cum de anima: nam id est unum in rebus proximum Deo.*

sağlandığından şüphe duymuyorum, ruhu olsun ya da olmasın, çünkü eğer ruhu varsa onu yaratan *bizim Tanrımızdır*, eğer ruhu yoksa, bizi bir kenara bırak kimseye Tanrı olamaz (*Ret.*: I.11.4).

Burada Augustinus dünya ruhu anlayışını reddetse de yine de çekinceli davranır ve kesin bir şey söylemez. Augustinus için, dünya ruhu düşüncesinin araştırılması, Tanrı ile karıştırılmadığı müddetçe tamamen farklı bir uğraşıdır, önemli olan Tanrı'nın bu dünya ruhu denen şeyden ayrı ve farklı olduğunun bilinmesidir:

Saepe multumque Plotinus asserit sensum Platonis explanans, ne illam quidem, quam credunt esse universitatis animam, aliunde beatam esse quam nostram, idque esse lumen quod ipsa non est, sed a quo creata est et quo intellegibiliter illuminante intellegibiliter luce.

Platon hakkında yorum yapan Plotinos, dünyanın ruhu olduğuna inandıkları o ruhun bile kutsallığını, bizinkinden farklı herhangi bir yerden, yani, ondan farklı olan, onu yaratan ve onun berrak ışığıyla bariz bir şekilde parladığı o ışıktan başka kaynaktan almadığını defalarca vurgular (*De Civ.*: X.2).

Augustinus ruhu hiçbir zaman, Tanrı ve bedenler arasında duran kozmik bir ilke olarak görmemiştir. Augustinus başta, Plotinos'un kendi ruhumuza ve *Nous*'a yaklaşımını alıp, kozmik ruhu kabul etmiştir, fakat daha sonra dünyayı Tanrı'nın yönetiminden uzaklaştırdığı için bu düşüncesini geri almıştır (Menn, 1998, s. 148). Stephen Menn, Augustinus'un Hristiyanlığa dönüşünden sonra dünya ruhundan bahsederken düşüşten ve dönüşten bahsettiğini ve bunları da Plotinosçu düşünce etkisinde yazdığını söyler, ona göre Augustinus dünya ruhundan yalnızca 3 yerde (*De Imm. An.*: XV, 24; *De Ord.*: II, 11, 30; *De Mus.*: VI, 14, 44), ruhun tekliğinden yalnızca bir yerde bahseder (*De Quant. An.*: 32, 69) ve ruhun daha önce varoluşundan da hiçbir yerde bahsetmez. Bu kısımlarda da bunları açıklamamış, sadece konusu geldiğinde bahsederek geçmiştir (Menn, 1998: 146). Bu nedenle Augustinus'un Plotinosçu kozmolojideki gibi bir dünya ruhu düşüncesine sahip olduğu söylenemez.

Dünya ruhu gibi evrensel bir ruh düşüncesi aynı zamanda ruhların niceliği sorununu da ortaya çıkarır. Augustinus bu konuda kesin bir şey söylemez, *De Quantitate Animae*'da ruhun tek mi çok mu olduğunu bilmediğinden bahseder. Evodius'a bu sorunun cevaplanmasının çok güç olduğunu, çünkü eğer tek derse, ruhun birinde mutlu diğerinde mutsuz olacağından, aynı anda hem mutlu hem de mutsuz olmasının mümkün olmadığını söyler; eğer çok derse de kendisine gülüneceğini ve ruh aynı anda hem tek hem de çok olabileceği için işi hiç de kolay olmadığından bu konuda daha fazla sorgulanmak istemediği söyleyip konuyu değiştirir (*De Quant. An.*: 32, 69).

Augustinus bu konuyla ilgili olarak daha sonra da kesin bir yargıda bulunmaz. *Retractationes*'te ruhun dönüşünden bahsederken de tekrar bu konuyla ilgili olarak, "Bu ruhun kökeniyle ilgili olduğu için, bedende bu nasıl oluyor, 'insan yaşayan ruh oldu' dendiğinde yaratılan tek ruhtan mı, yoksa benzer şekilde, her bir ruh tek tek mi yaratılıyor, o zaman da bilmiyordum, hala da bilmiyorum."²⁸ der (*Retr.*: I, 1, 8). Sonuç olarak ruhun niceliği konusunda Augustinus çoklu ruh düşüncesini reddeder, fakat aynı zamanda tek ruh düşüncesini de desteklemez; ruhun hem tek hem çok olduğu durumu daha az sakıncalı bulur.

Augustinus, Adem'in ruhunun Tanrı tarafından yaratıldığı konusunda emin olsa da geri kalan ruhların kökeni sorunu onun için hala çözümsüzdür. Augustinus ruhun kökeni konusunda, *De Libero Arbitrio*'da dört hipotez ortaya koyar: Bunlardan ilki tek bir ruh yaratılmıştır ve diğer ruhlar da bunlardan doğarak ortaya çıkmıştır. İkincisi, ruhlar bireyseldir ve her bir doğan çocuk için tek tek yaratılırlar. Üçüncü hipotezinde Augustinus, gizli bir yerde önceden var olan ruhlar doğanların bedenlerini canlandırmaları için Tanrı tarafından gönderilmişlerdir der. Son olarak da bir yerde var olan bu ruhlar, Tanrı tarafından gönderilmemişlerdir, kendi rızaları ile bedenlere girerler (*De Lib. Arb.*: III.26.56-58). Daha sonra Augustinus bunların nasıl olduklarını açıklar: İlkinde üreme ile oluşurlar, ikincisinde her bir kişi için yaratılırlar der. Üçüncüsünde bir yerde beklerler ve doğanlara Tanrı tarafından gönderilirler ve dördüncüsünde kendi rızalarıyla bedenlere düşerler. Bu dört görüşle ilgili olarak Augustinus, Kutsal Metinler'in Katolik yorumcuları, konunun karmaşıklığından dolayı bu konu ile ilgili henüz yorum yapmadıkları için acele bir karara varılmaması gerektiğini söyler (*De Lib. Arb.*: III.21.59). Yine de bu dört görüşten ilk ikisi Augustinus için daha mümkün görünür fakat bir sonuca varamaz. Hieronymus'a yazdığı mektupta bunu tartışır; burada ruhun yaratıldığını ve ölümsüz olduğunu bildiğini fakat kökenine dair bilgisi olmadığını söyler. Augustinus ruhların kökeni konusunda ikinci görüş olan her bir ruhun tek tek yaratıldığı düşüncesine daha yatkın olsa da bu durumda yeni yaratılan ruhların Adem'den ilk günahı nasıl aldıklarını açıklayamaz (*Ep.*: 166.3.6).

²⁸ *Nam quod attinet ad eius originem, qua fit ut sit in corpore, utrum de illo uno sit qui primum creatus est, quando factus est homo in animam vivam, an similiter ita fiant singulis singuli, nec tunc sciebam nec adhuc scio.*

Ruhun kökeni sorunu tekrar *De Genesi Ad Litteram* kitabında, Havva'nın ruhu sorunu çevresinde tartışılır (*De Gen. Lit.*: X.1.1). Burada tekrar ruhların kökeniyle ilgili üç teori ortaya atılır: Bunlardan birincisi, ilk gün bütün ruhların Adem'in ruhunda yaratıldığı görüşüdür; ikincisinde ruhlar, üreme yoluyla Adem'den gelirler; son olarak üçüncü görüşe göre de zamanla tek tek yaratılırlar (*De Gen. Lit.*: X.3.4). İlk ikisi *Yaratılış 2:2*'de geçen "Yedinci güne gelindiğinde Tanrı yapmakta olduğu işi bitirdi" ve *Sirak 18:1*'deki "Ebedi olan her şeyi birlikte yarattı" sözlerine uygundur çünkü yaratışın sürekli devam etmediği kabuk eder, fakat üçüncüsü yaratılışın bu kuralına aykırıdır. Dolayısıyla üçüncü görüş Augustinus için çok uygun değildir. İkincisi de Adem'den ilk günahı miras alma açısından daha kolay açıklanabilirken, bedensel üreme tarzında anlaşılabilceği düşüncesi nedeniyle sorunludur. Üçüncü görüş ruhun bedensizliği açısından uygun olsa da hem daha önce de bahsi geçtiği şekilde Tanrı'nın yeni ruhları Adem'in günahıyla nasıl yaratıldığını açıklamaz, hem de yaratılışa aykırıdır. Bu konuda Teske, birinci teorinin Augustinus'un görüşlerini en sorunsuz şekilde yansıttığını söyler (Teske, 2006: 122). Yine de Augustinus bu konuda hiçbir zaman kesin bir yargıda bulunmamıştır.

Augustinus, günahın ruhlara olan ilişkisinden *De Libero Arbitrio*'da da bahseder. Burada Augustinus Evodius'a, her şeyin Tanrı'dan geldiğini fakat yine de Tanrı'nın günahın kaynağı olmadığını söyler (*De Lib. Arb.*: I.2.4). Ancak aynı zamanda Augustinus zihni kurcalayan bir sorundan da bahseder; eğer günahlar Tanrı tarafından yaratılmış olan ruhlardan geliyorsa, nasıl oluyor da günahlar Tanrı'ya yüklenemiyorlar? Augustinus Evodius'a bu sorunu ancak inançla anlayabileceğini söyler: "İnanmadan anlamayacaksınız" (s. Yeşaya 7:9). Augustinus burada da inancı anlamının temeline koyar. İnanmak, anlamının ve dolayısıyla da bilmenin başlangıcında yer alır. *De Libero Arbitrio*'da da aynı şekilde, ruhun bilgiye ulaşması kendisini bilmesiyle başlar ve oradan Tanrı'ya ulaşır. Burada bahsedilen ruh, ruhun akılsal kısmıdır.

De Libero Arbitrio, Augustinus'un erken dönem yazılarından biridir ve o dönemde Plotinos'un etkisi fazladır. Erken dönem yazılarında, Plotinosçu kavramları Katolik inancıyla harmanlayarak kullanır, bu nedenle burada ruhtan bahsettiğinde Plotinos'taki *Nous*'a benzer şekilde ruhun akılsal kısmını kasteder. Augustinus her ne kadar Plotinosçuluğu kullanmış olsa da ondan temelde ayrılmıştır. Plotinos'a

başvurmasını sebebi Tanrı'yı ve ruhu anlamak için bir yöntemle ihtiyaç duymasındır ve bu yöntemi Plotinos'ta bulmuştur. Augustinus her ne kadar Plotinos'un öğretisini büyük oranda kabul etse de onun dışına çıkabilirmiştir, çünkü en başından beri neyi anlamak istediğini bilerek işe başlamıştır: Kutsal metinlerde geçen Tanrı ve insan ruhunu anlamak (Menn, 1998: 166). Burada bahsedilen ruh da Tanrı'ya ulaşmanın başlangıç noktasıdır, buradan direk olarak Tanrı'ya bağlanır. Tanrıya bağlandığı bu yeri *oculus animae* olarak adlandırır: “Benliğimin derinlerine girdim ve adeta gönül gözümle gördüm ki, gönül gözümün üstünde aklımdan çok daha üstün olan, hiç titremeden yanan bir Işık var.” (*Conf.*: VII, 10, 16). Menn, burada Augustinus'un ruhun yapısından açık bir şekilde bahsetmese de ileride bilişsel gücümüz ile ilgili olarak üç basamaktan bahsettiğini söyler (Menn, 1998: 149). Ruhun bu üç basamaklı yapısından *Confessiones* VII, 17'de bahseder:

Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiore vim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, et quousque possunt bestiae, atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum, quod sumitur a sensibus corporis;

İşte bunları kendi kendime sorup dururken, benim değişime yazgılı zihnimin üstünde asla değişmeyen ve kendine özgü sonsuzluğu içinde bir hakikat olduğunu keşfettim. Böyle adım adım bedenlerden, bedendeki duyular aracılığıyla iletişim kuran ruha kadar yükseldim, oradan da bedensel duyuların ruhu dışsal nesnelerden haberdar eden içsel yetisine kadar çıktım, yani hayvanların da ulaşabileceği kadar yüksekliğe ulaştım. Buradan tekrar muhakeme yetisine kadar yükseldim, bu yeti bedensel duyularımızın algıladığı şey hakkında yargıda bulunmanızı sağlıyor (*Conf.*: VII, 17, 23).

Burada bahsedilen basamaklar, dış duyu, iç duyu ve akıldır. Her bir yeti kendi altındaki şeylere dair yargıyı bir üst yetiye iletir. En üstte akıl bulunur ve doğrudan Tanrı'nın altındadır. Menn'e göre Augustinus, bu yetiler arasındaki yükselmeyi *De Libero Arbitrio*'da bir yöntem olarak sistemleştirmiştir (Menn, 1998: 150). Augustinus öncelikle Evodius'a var olmak, yaşamak ve anlamak arasında geçişi anlatır. İlk adım olarak kesinlikle emin olduğumuz var oluşumuzla başlar; bedenimizle yalnızca var oluruz. Var olduğumuzdan kesin emin olduktan sonra yaşayıp yaşamadığımız konusuna geçer. Evodius bundan da kesinlikle emin olduğunu söyler ve Augustinus buradan da bu ikisini kesin olarak anlıyor olmasının, üçüncü yeti olan anlayışı da kesin olarak gösterdiğini söyler ve Evodius bunlardan en üstün olanının anlamak olduğunu kabul eder, çünkü aralarında bir hiyerarşi vardır:

Evodius: Quia cum tria sint haec, esse, vivere, intellegere; et lapis est, et pecus vivit, nec tamen lapidem puto vivere, aut pecus intellegere; qui autem intellegit,

eum et esse et vivere certissimum est: quare non dubito id excellentius iudicare, cui omnia tria insunt, quam id cui vel unum desit. Nam quod vivit, utique et est, sed non sequitur ut etiam intellegat: qualem vitam esse pecoris arbitror. Quod autem est, non utique consequens est ut et vivat et intellegat: nam esse cadavera possum fateri, vivere autem nullus dixerit. Iamvero quod non vivit, multo minus intellegit.

Augustinus: Tenemus igitur horum trium duo deesse cadaveri, unum pecori, nihil homini.

Evodius: Çünkü bunlar her ne kadar, var olmak, yaşamak ve anlamak olarak üç tane olsalar da taşın var olup, koyunun yaşamasına rağmen, taşın yaşayıp koyunun anladığını sanmıyorum; buna rağmen anlayanın aynı zamanda yaşadığı ve var olduğu kesindir: bu nedenle bu üçüne de sahip olanın, bunlardan biri ya da ikisine sahip olmayandan daha üstün olduğu sonucundan şüphe etmiyorum. Çünkü yaşayan şey aynı zamanda kesinlikle var olur fakat bu anladığını da göstermez; bu tarz bir yaşam hayvanlara mahsustur. Ayrıca kesinlikle var olanın yaşadığı ve anladığı sonucu da çıkmaz: çünkü bir kadavranın var olduğu bellidir fakat kimse onun yaşadığını söylemez. Bir şey yaşamıyorsa, anlamaz da.

Augustinus: O halde, bu üç yetiden kadavrada ikisinin, hayvanlarda da birinin eksik olduğunu ve insanda hiçbirinin eksik olmadığını söylüyoruz (*De Lib. Arb.*: II.3.7).

Augustinus var olmak, yaşamak ve anlamak yetilerini açıklayıp anlamanın en üstün yeti olduğunu kararlaştırdıktan sonra, beş duyuyu anlatır ve bunları da anladığımız bir iç duyudan (*sensum interior*) bahseder. Bu iç duyuyu dediği şey akıl değildir, akıldan farklı bir şeydir; fakat akıl bizim bu iç duyuyu kavramamızı sağlar (*De Lib. Arb.*: II.3.8). Augustinus'un bu iç duyuyu dediği şey, beş duyudan gelenleri algılar ve aynı zamanda kendisinin de farkındadır. Bedensel duyuların algıladığı şeyler bu iç duyudan geçmedikçe bilgiye dönüşmezler (*De Lib. Arb.*: II.3.9). Ancak tam anlamıyla da akıl görevi görmez, çünkü Augustinus bu iç duyunun hayvanlarda da olduğunu söyler. Daha önce bahsettiği var olmak, yaşamak ve anlamak yetilerinden farklı bir yerdedir, anlama yetisinden yoksun olup, var olan ve yaşayanlarda bulunur (*De Lib. Arb.*: II.4.12). Akıl ve bedensel duyularımız arasında bir yerde bulunur; iç duyuyu dış duyuları işlerken, akıl da iç duyuyu işler. İç duyunun yardımıyla akıl bizi *sentire*'den (duyumsamak, algılamak) *scire*'ye (bilmek) geçirir, yani artık algılar bilgiye dönüşür. Bu hiyerarşide akıl her zaman en üstte bulunur ve diğerlerinden daha üstündür, çünkü Augustinus'a göre, "Yargılayanın, yargılanandan daha iyi olduğuna şüphe yoktur." (*De Lib. Arb.*: II.5.12)²⁹ Böylece aklın duyulara neden üstün olduğunu da açıklamış olur.

²⁹ *Nulli autem dubium est eum qui iudicat, eo de quo iudicat esse meliorem.*

Augustinus aklın duyulardan üstün olduğunu açıklayarak aynı zamanda Tanrı'nın da ruhun akılsal kısmından neden üstün olduğunu da açıklamış olur; yargılayan (*eum qui iudicat*) her zaman yargılanandan (*eo de quo iudicat*) üstündür. Daha önce bahsedildiği gibi, ruhun Tanrı'ya direk bağlanan yeri olan *oculus animae* sayesinde Tanrı'yla ruh arasında direk bir bağlantı oluşur ve bu bağlantı aracılığıyla ışıık olan Tanrı ruhu aydınlatır. Augustinus'un Tanrı'yı aklın üzerine koymasının sebebi ruhları ve diğer şeyleri yargılaması için değildir, ruhların ve diğer şeylerin ona göre yargılanacağı bir ölçüt olmasıdır (Menn, 1998: 151). *Confessiones*'te bahsettiği “bu böyle olmalı, şu öyle olmamalı”³⁰ dediği yargılama ölçütü budur: “İşte bunları kendi kendime sorup dururken, benim değişime yazgılı zihnimin üstünde asla değişmeyen ve kendine özgü sonsuzluğu içinde bir hakikat olduğunu keşfettim.” (*Conf.*: VII.17.23). Böylece Augustinus Tanrı'yı ve ruhu, dolayısıyla da hakikatin ne olduğunu, daha doğrusu hakikati nerede aramaya başlamasını gerektiğini ve kendisini bilmeye nereden başlayacağını bilir ve buna da inançla başlar.

Augustinus *De Libero Arbitrio*'da da değişmez şeyin hakikat olduğunu söyler, fakat hiçbir zaman bu hakikatin ne olduğunu söylemez, hatta doğrudan bu değişmez tek hakikate Tanrı denip denmeyeceğini tartışır fakat kesin bir yargıda bulunmaz (*De Lib. Arb.*: II.6.14). Benzer şekilde *De Trinitate*'de de hakikatin Tanrı olduğu iması vardır fakat tam anlamıyla bunu tanımlamaz:

ecce vide, si potes: Deus veritas est. Hoc enim scriptum est: *Quoniam Deus lux est; non quomodo isti oculi vident, sed quomodo videt cor, cum audit: Veritas est. Noli quaerere quid sit veritas; statim enim se opponent caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum, et perturbabunt serenitatem, quae primo ictu diluxit tibi, cum dicerem: Veritas. Ecce in ipso primo ictu quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur: Veritas, mane si potes; sed non potes. Relaberis in ista solita atque terrena.*

Görebilirsen bak: Tanrı hakikattir; çünkü Kutsal Kitap'ta şöyle der: ‘Tanrı Işıktır’³¹; gözlerin gördüğü değil, ‘O hakikattir’ cümlesini duyunca kalbin duyduğu ışıktır. Hakikat nedir diye sorma, çünkü sorduğun an, bedensel imgelerin karanlık sisi ve düşlemler bulutu karşında belirecek ve hakikat dediğim anda üzerinde aydınlanan huzuru bozacak. Hakikati duyduğun anda sana ulaşan o ışıık parlamasına bak, kalabiliyorsan o anda kal; ancak kalamazsın. Alışkın olduğun dünyevi şeylere döneceksin (*De Trin.*: VIII.2.3).

Burada insan hakikate yalnızca bir anlığına ulaşır ve tekrar dünyevi şeylere döner, tıpkı Platon'un yedinci mektubunda bahsettiği ışıık parlaması gibi (Platon, VII.341c-341d);

³⁰ *Hoc ita esse debet, illud non ita.*

³¹ I. Yuhanna 1:5.

aynı şekilde Plotinos'un sözünü ettiği, *ekstasis* sırasında Bir'in zaman zaman kendini göstermesi gibidir. Menn, bu bağlamda hakikatin, şeyleri yargılamak zihnini baktığı bir ölçü olduğunu ve bu ölçünün de bilgelik söyler; yani hakikat ne yargıda bulunduğumuz şeyler ya da onlara dair önermelerdir, buna ölçü oluşturan bilgeliktir (Menn, 1998: 154).

Nec iam illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quae supra rationem animam sit, Deum esse; et ibi esse primam vitam et primam essentiam, ubi est prima sapientia. Nam haec est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur et ars omnipotentis artificis.

Akılsal ruhun üzerindeki değişmez doğanın Tanrı olduğundan asla şüphe etmemeliyiz; ilk yaşam ve ilk cevher, ilk bilgeliğin olduğu yerdedir. Bütün bu sanatların ve her şeye kadir olan sanatçının sanatının yasası olan değişmez hakikattir. (*De Ver. Rel.*: 31.57).

Böylece Augustinus, bu bilgeliğe ulaşmanın, hakikati kavramanın yolunun Tanrı'dan geçtiğine emin olur. Daha önce de bahsedildiği gibi inancı bilmenin başına koyar ve inanmadan anlamının mümkün olmadığını söyler.

2.3. Akıl ve İnanç

Akıl ve inanç arasındaki ilişki Augustinus açısından oldukça önemli bir yer tutar. Daha önce de bahsedildiği gibi, Augustinus'a göre bilgi yalnızca ilahi aydınlanma aracılığıyla mümkündür; bu aydınlanma Işık olan Tanrı tarafından zihnimizi aydınlatır ve ilahi hakikatleri ancak bu şekilde kavrarız. Bu aydınlanmayı mümkün kılan da inançtır. Bu bağlamda Augustinus'ta akıl (*ratio*) ve inanç (*fides*) kavramlarını incelemek gereklidir.

Akıl ve öğrenme arasındaki ilişkiyi aydınlanma öğretisi üzerinden Augustinus'un *De Magistro* isimli kitabında bulunabilir. Bu kitap öğrenmenin nasıl mümkün olduğu konusunu, dil, irade, akıl ve inanç çerçevesinde inceler. *De Magistro* x.31'de Augustinus, "işaretler olmadan hiçbir şey öğretilmez (*nihil sine signis doceri*)" der; fakat birkaç paragraf sonra x.33'te de "işaretler aracılığıyla hiçbir şey öğretilmez (*fortasse nihil invenies, quod per sua signa dicatur*)" der. Bu durum Louis H. Mackey'e göre bir paradoks oluşturur ve bu paradoksun çözümü de Augustinus'a göre Mesih'tedir (Mackey, 1982: 136).

Augustinus öncelikle işaretler (*signum*) aracılığıyla öğrenmeden bahseder. İşaretler zihnimizde şeylerin yerini tutarlar ve duyularımız aracılığıyla bu işaretleri

alırız, böylece zihne giren işaretler, yerlerini tuttukları şeyleri dikkatimize çağırırlar; yani biz bir nesneyle karşılaştığımızda, zihnimiz o nesnenin bir imgesini yaratır ve onu hafızada depolar. Tekrar aynı nesneyle karşılaşıldığında zihindeki bu işaret anlığımıza getirilir ve biz karşılaştığımız nesneyi tanırız. Örneğin ilk defa bir masa gördüğümüz zaman o masanın işareti (*signum*) zihne yerleşir ve tekrar bir masa gördüğümüz zaman ya da birisi bize masadan bahsettiğinde bu işaret sayesinde masayı hatırlarız. Burada Augustinus bir çeşit akıl yasasından bahseder, bu yasa zihnimize yerleştirilmiş bir çeşit konuşma kuralıdır ve kısaca aksi söylemedikçe işaretlerin şeyleri gösterdiğini varsaydığımızı ifade eder (*De Mag.*: viii.24). Augustinus bunu insan (*homo*) örneğiyle açıklar. “İnsan nedir?” sorusu sorulduğunda buna ilk verilecek cevabın hayvan (*animal*) olduğunu söyler, fakat daha sonra cümlede kullanılan *insan*ın ne olduğu sorulduğunda bunun cevabının da isim (*nomen*) olduğunu söyler. Bu durumda insan, hem isim hem de hayvan olabilir, fakat konuşma kuralı gereği, eğer bize hangisinin sorulduğu açık olarak ifade edilmezse, zihin direk olarak işaretin simgelediği şeyi düşünür, yani insanın hayvan olduğu düşünülür. Burada bahsedilen kural katı ve değişmez bir kural değildir, yalnızca zihnin eğilimini açıklar.

Augustinus daha sonra işaretlerin (*signum*) öğrenme konusundaki etkisini açıklar ve kitabın X. bölümü bunun üzerinedir. Daha önceden de belirtildiği gibi, Augustinus önce işaretler olmaksızın hiçbir şey öğretilemeyeceğini söyler. Masanın ne olduğu anlatılacaksa “masa üzerinde farklı işler yapılabilen, bir destek üzerine oturtulmuş bir tabladır” gibi bir cümleyle açıklanabilir ve karşıdaki insan masanın ne olduğuna dair bir fikir edinebilir ki bu işaretler sayesinde olur. İşaretler olmaksızın, masayı işaret ederek de masanın ne olduğu karşı tarafa anlatılabilir, fakat göstererek öğretme durumu istisna gibi görülse de onda da durum farklı değildir, çünkü bir nesne işaret ederek anlatılabilir fakat yürümek ya da konuşmak eylemlerini göstermekte zorluk yaşanabilir. “Konuşmak nedir?” sorusuna bir şeylerde söyleyerek, bu eylemin konuşma olduğu gösterilmeye çalışılsa da karşıdaki kişi, bahsi geçen kelimelerin konuşmayı tanımladığını düşünebilir. Augustinus bu tarz öğrenmenin belirsizlik taşıdığını söyler, bu nedenle de sonuç olarak işaretler olmadan bir şey öğretilemez der. Ancak daha sonra işaretler aracılığıyla da bir şey öğretilemeyeceğini söyler, çünkü işaretlerin gösterdiği şeyin ne olduğu bilmeden işaret anlamlandırılmaz. İşaretler yerine geldiği nesnenin bilgisini önceden gerektirir. Nesnenin ne olduğunu bilmeden

onu simgeleyen işareti duymak, bize nesnenin bilgisini vermez, bunun için nesnenin kendisine bakmak gereklidir. Bu durumda da öğrenme konuşulan sözler aracılığıyla değil gerçekliğin kendisine bakmakla olur (*De Mag.*: x.33). Masanın ne olduğu bilinmeden, “masa” kelimesini duymak bir şey ifade etmez; burada masanın kendisi *significatum*’dur, masa kelimesi de *signum*’dur. *Significatum*’unun ne olduğunu önceden bilmeden işaret doğru bir şekilde yorumlanamaz, duyulara bu konuda ihtiyaç duyulur ki önceden masanın ne olduğu görülüp, işareti zihinde oluşsun. Augustinus bu sebeple işaretler, öğretici olarak değil ama işaretler olmaksızın öğrenilen şeyleri hatırlatıcı olarak işe yararlar der (*De Mag.*: xi.36). Bu nedenle konuşmacı kelimeleri dile getirerek bize bir şey öğretmez, onun sözleri bizi yalnızca içimizdeki hakikate danışmaya yönlendirir:

De universis autem quae intellegimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, *id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia*: quam quidem omnis rationalis anima consulit;

Anladığımız şeyler konusunda, konuşmacının çıkardığı seslere değil, her ne kadar kelimeler sebebiyle ona danışmaya yönlendirilmiş olsak da zihnin kendisine içten hükmeden hakikate başvururuz. Danışılan, bize öğreten ve iç insanda yaşadığı söylenen Mesih’tir, yani, her akısal ruhun danıştığı *Tanrı’nın değişmez gücü ve ebedi bilgeliği* (*De Mag.*: xi.38).

Bizim esas öğretmenimiz, şeyleri olduğu gibi bize gösteren ve işaretleri doğru yorumlamamızı sağlayarak zihinlerimizi düzenleyen *Hakikattir (veritas)*. Augustinus için de Hakikat, Mesih’in, Tanrı Sözü’nün, Tanrı’nın bilgeliğinin bir adıdır (Mackey, 1982: 141). Ruhun içinde yatar ve bize gerçekleri işaretleri yorumlama aracılığıyla gösterir. İşaretlerin kendileri *ecce*(işte!) gibi zarflardır, tek başlarına bir anlamları yoktur; bunlar zihne girerek dikkatimize bildiğimiz şeyleri çağırırlar (*De Mag.*: x.34-35). Yalnızca Tanrı’nın bilgeliği içimizde yatar ve bize bir şeyleri öğretme ve onların ne anlama geldiklerini gösterme gücüne sahiptir. Augustinus aydınlanma öğretisini genel olarak ilahi aydınlanma olarak adlandırmasının sebebi, burada bahsedilen ışığın, Mesih’in ya da Tanrı’nın ışığı olmasıdır:

nam illud iam ipse Deus est, haec autem creatura, quamvis rationalis et intellectualis ad eius imaginem facta, quae cum conatur lumen illud intueri, palpitat infirmitate, et minus valet. Inde est tamen quidquid intellegit sicut valet.

Çünkü o ışık zaten Tanrı’nın kendisidir, diğer yandan ruh, her ne kadar akıl ve zihin onun suretinde yaratılmış olsalar da yaratılıştır; ve ruh bakışını o ışığa doğru ayarladığında zayıflığı ile titrer ve bunu pek de başaramaz. Yine de ruhun anlayacağı şeyi anlaması bu ışıktandır (*De Gen. Lit.*: XII.31.59).

Augustinus'taki bu aydınlanmanın yalnızca *a priori* hakikatler konusunda geçerli olduğu düşünülebilir, fakat bütün insan anlayışı bu kaynaktan çıkar (Matthews, 2006: 180). Augustinus, ilahi aydınlanma için dışarıdan alınan, duyulara dayalı bilgilerden de bahseder. Örneğin, başörtüsü (*sarabara*) konusunda bedensel duyulara ihtiyaç duyarız; onun ne olduğunu görmemiz gerekir fakat göstererek öğrenme daha önce de dendiği gibi belirsizdir. Başörtüsünü ne kadar görürsek görelim her zaman belirsiz kalır. Bunun tam olarak ne olduğunun anlaşılabilmesi, ilahi ışığın aydınlatması ile olur. İlahi aydınlanma öğretisinin en önemli özelliği doğrudan duyum sağlayamadığımız gerçekliklere ulaşmamızı sağlamasıdır.

Hakikat, yani Tanrı, konuşarak değil kendisini ruhta açığa çıkararak öğretir. Zihinlerimizin ebedi hakikate sınırsız erişimi vardır; fakat bu iç hakikat her şeyi herkese göstermez, insanlar iradelerinin gücü doğrultusunda hakikate erişebilirler. Eğer herkes mükemmel şekilde aydınlatılmamışsa bu ışığın kusuru değildir kendi bozulmuş iradelerini suçudur (*De Mag.:* xi.38). Augustinus bu nedenle inanca ihtiyacımız olduğunu söyler, ona göre Tanrı'nın bilgisi diğer tüm bilgilerin koşuludur, çünkü o bizim algı gücümüzün sınırlarını bilir. Bu nedenle inanç gereklidir. İnancın hareketi işaretten gerçeğe doğrudur. Augustinus inanç anlayışa götürür dediğinde bahsettiği şey inancın bizi, maddi işaretlerin kavramasından maddesiz şeylerin anlayışına geçirmesidir. Bu nedenle bileceğimiz tek şey Tanrı ve ilahi şeylerdir (Mackey, 1982: 142). Bu noktada inanç önemlidir. Öğretmen hakikatin kendisidir ve içimizde olan bu Hakikat, düşünülebilir şeyleri bize yalnızca gösterir, fakat gördüklerimizi anlamlandırmamız ancak inançla gerçekleşir (*De Mag.:* xiv.45-46). Mackey'e göre Augustinus'taki bu işaret paradoksu böylece diyalektiğe dönüşür; ilahi aydınlanma olmaksızın yalnızca işaretler aracılığıyla hiçbir şey öğretilemez, fakat aynı zamanda işaretler olmadan da hiçbir şey öğretilemez; onların aracılığı ve onların yönlendirmesini takip eden inanç olmadan, zihnimizi hakikatin ışığına açamayız (Mackey, 1982: 145). Bu nedenle Augustinus'ta inanç ve akıl arasındaki ilişki diyalektiktir, birbirinden ayrılamazlar, birbirlerine bağımlıdırlar ve hiçbiri diğeri olmadan dışarıyı kavrayamaz. Aydınlanma akıl yürütmeyi mümkün kılar, inanmadan anlayış olmaz ama aynı zamanda anlamadan inanç da mümkün değildir: "İnançsız anlayış boş, anlayışsız inanç kördür." (Mackey, 1982: 147).

Augustinus'un inancı anlayış için şart koşmasının sebebi, ona göre aklın, Tanrı'nın tüm gizemlerini kavrayamamasıdır, bu nedenle de bazı hakikatlere aklın tek başına ulaşması mümkün değildir. Aklın bu zayıflığını da Augustinus, Adem'in ilk günahının sonucu olarak görür, yani insan günah işleyerek aklını hakikate giden yola kapatmıştır (*De Ver. Rel.*: viii. 14). *Contra Academicos*'ta Augustinus, Mesih'in rehberliğinden asla ayrılmayacağını fakat aynı zamanda da daha iyi bir anlayışa sahip olma umuduyla inancını akılla araştıracağını söyler (*C. Acad.*: III.20.43). Bu düşüncesini tekrar *De Ordine*'de de dile getirir. Augustinus'a göre öğrenmeye akıl ve otoriteden geçen iki aşamalı bir yoldan ulaşırız; zamansal olarak otorite önce gelir, şeyler konusunda da akıl önceliklidir (*De Ord.*: II.9.26).³² Doğru yönlendirilmemiş kişilerin sadece dini otoriteye yöneldiklerini ve eğitimli kişilerin de akli esas aldıklarından bahseder. Ancak Augustinus'a göre ikisi de tek başına yeterli değildir, inançla başlayıp akılla anlayışa ulaşmak gereklidir, çünkü sadece dini otoritelerle yaşanamayacağını bu nedenle de akıl ne kadar kötü kullanılsa da onun bırakılmaması gerektiğini söyler. Aynı şekilde felsefenin de en büyük hatası akılla başlayıp, sadece akli temel almasıdır (*De Ord.*: II.5.16). Augustinus insanların akli, otoriteyi anlamak için bir araç olarak kullanması gerektiğini söyler. Kendisi de inanmadan önce Kutsal Metinler'e bakıp kelimeleri gördüğünde onların ne anlama geldiğini bilir, fakat onları anlamaz. Ancak inandıktan sonra bu kelimelerin neyi ifade ettiklerini anlamaya başlamıştır, çünkü artık ilahi aydınlanmadan faydalanıyordur, bu nedenle de Katolik Kilisesinin otoritesi olmadan İncil'e inanmasının mümkün olmadığını söyler (*De Trin.*: XI.8.15). Augustinus erken dönemlerinde felsefi soruşturmanın önemli hakikatlerin bilgisine ulaşmak için faydalı olduğunu düşünse de daha sonra *Confessiones*'te, hakikate salt akılla ulaşamayacak kadar zayıf olduğumuzu ve bu nedenle Kutsal Metinlerin otoritesine ihtiyaç duyduğumuzu söyler (*Conf.*: VI.5.8). Augustinus zihninin (*mens*), yaratılan evrenin ötesine geçip Tanrı'nın değişmez gerçekliğine ulaşmasının muhteşem bir şey olduğunu söyler, fakat yine de akıl (*ratio*) ve anlayışın (*intellegentia*) kendisinde bulunduğu bu zihin, bu değişmez ışığı tutmak için çok zayıftır ve böylesi bir mutluluğa uygun olması için günden güne

³² *Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est.*

güçlendirilmesi gerekir. Bu da ancak zihnın imanla arındırılmasıyla olur (*De Civ.*: XI.2).

Daha önce de bahsedildiği gibi *Soliloquies*'te Augustinus Tanrı ve ruhu bilmek istediğini söyler, ayrıca *De Libero Arbitrio*'nın ikinci kitabında da Augustinus Evodius'a Tanrı'nın varlığından nasıl emin olabildiğini sorar. Amacı Tanrı'nın bilgisine nasıl ulaşılacağını bulmaktır. Evodius'un da buna cevap olarak kesinlikle var olduğuna inandığını ama bilmediğini söyler; inandığımız şeyin ne olduğunu bilmek ve anlamak istediğini söyleyerek tartışmayı bitirir (*De Lib. Arb.*: II.2.5). Augustinus Tanrı kanıtlamalarıyla pek meşgul olmamıştır fakat burada Tanrı'nın varlığına inanç ve akılla ulaşılabilirliğini ima eder. Ayrıca *De Vera Religione*'de de Tanrı kanıtlamasına benzer bir düşünce vardır. Daha sonra Evodius'a yazdığı mektupta o çalışmayı tekrar gözden geçirdiğinde, aklın hiçbir zaman Tanrı'nın gerekliliğini kanıtlamadığını ya da akıl yürütme ile Tanrı'nın var olması gerektiği kanıtlanamayacağını söyler (*Ep.*: 162.2). Yine de Augustinus, Tanrı'ya ulaşmanın yolunun inançtan geçtiği düşüncesinden vazgeçmez, çünkü Tanrı'yı bilmek aynı zamanda O'nun algı gücümüzü açtığını da bilmeyi içerir.

Augustinus için Tanrı, bilginin ön koşuludur ve birbirlerinden ayrılamazlar. Tanrı hakikattir ve Tanrı'yı bilmek hakikati bilmektir. Tanrı'ya da ancak inançla ulaşabiliriz. Bu nedenle Augustinus için *fides* anlayışın kapısıdır: “İnanç kalbin girmek için eğildiği, bütün zihnın evrensel hakikati kavraması, Tanrı'yı görmesi için temizlendiği alçak girişli bir kapıdır (Cushman, 1950: 273).” Akıl, ruhun en üst noktasında durup Tanrı'yla direk bağlantılı olmasına rağmen tam kavrayışa sahip değildir. Bunun gerçekleşmesi ancak inanç tarafından yönlendirilmesiyle olur: “Tefekkür, kalplerimizin imanla arındırıldığı inancın karşılığıdır, tıpkı yazıldığı gibi: İnançla kalplerimizi arındırdı³³ (*De Trin.*: I.8.17).”

Burada inanç konusunda iradenin de önemli bir yeri vardır. Tanrı'yı tam olarak biliş, yeniden biliştir der Cushman (*cognition/re-cognition*), çünkü ancak Tanrı söz konusu olduğunda *agnitio* olmadan *cognitio* olabilir. Tanrı tanınmadan, farkında olmadan da bilinebilir. “İnanç iradeyi hareket ettiren şeydir ya da daha doğrusu inanç

³³ Elçilerin İşleri 15:9. *Contemplatio quippe merces est fidei, cui mercedi per fidem corda mundantur, sicut scriptum est: Mundans fide corda eorum.*

iradenin belli bir hareketidir.” der Cushman (Cushman, 1950: 273). Bu noktada inanç akla hizmet eder, onun yerine geçmez. Augustinus akıllı kaldırıp yerine inanç getirmez. Akıl gerçekliği, ebedi ya da zamansal olsun, bir şekilde kavrar, fakat neyi kavradığını bilmesi iradenin erdemidir. Bu yeniden biliş ya da farkında olma iradenin lütfudur (Cushman, 1950: 274). Augustinus’a göre de zaten yozlaşmış olan akıl değildir, iradenin kendisidir. Augustinus aklın Tanrı’nın varlığının kavranmasında faydalı olduğundan şüphe duymaz fakat yine de inançla yönlendirilmediğinde yanlış bilgi de sağlayabildiğini de ekler, bu da akıllı kötü yapmaz. Bu nedenle Augustinus akla da büyük değer verir ve onu Tanrı’nın hemen altına, ruhun en üstüne yerleştirir, her daim Tanrı’yla bağlantısı vardır. Hatta yaratılanlarla tamamen meşgulken ve Tanrı’dan uzağa yönelmişken bile akıl, yine de iradenin gücü ile ilahi aydınlanmadan güç alır (*De Lib. Arb.*: II.4.13; *Sol.*: I.7.14). İnsan bu şekilde Tanrı’yı, O’nu bildiğini bilmeden de bilebilir, fakat Tanrı’yı tam olarak bilmek ancak bilmeyi istemekle gerçekleşebilir. Cushman, Augustinus’un değer yargısı için etkili bir temel olabilecek zamansız bir prensip aradığını ve zihnin üzerinde olan ebedi ve değişmez hakikat olan Tanrı’dan başka bir şey bulamadığını söyler (Cushman, 1950: 278). Böylece Augustinus zihnin Tanrı ile mecburen iletişimde olduğu sonucuna varır (*Conf.*: VII.17.23). Tanrı insanın aklında bulunur. Tanrı pek çoğu tarafından kullanılır fakat kendi içine gidenler dışında kimse tarafından bilinmez. İnsan içindeki Tanrı’ya dönmediği müddetçe bu dünyanın yaratıcısını dışarıdaki şeyleri gözlemleyerek keşfedemez. Bu nedenle de Augustinus Tanrı’yı ararken içine değil dışarıya bakan ruhun gözü kördür der (*Conf.*: III.3.6).

Akıl Augustinus için bu kadar önemli bir yere sahip olmasına rağmen, neden inanca ihtiyaç vardır? Augustinus’un inancı bilginin ve aklın bağlı olduğu bir ilke olarak görmesinin sebebi iradenin karakteri sebebiyledir, çünkü ona göre her irade yozlaşmıştır ve Tanrı ancak arındırılmış bir zihinle bulunabilir (*De Trin.*: I.2.4). Augustinus inanç ve bilgiyi irade ya da istencin bir hareketi olarak görür. Düşmüş insanın durumu göz önüne alındığında insan yüzünü ışıktan, ışığın aydınlattığı yaratılanlara dönmüştür. Burada insanın Tanrı’nın ışığına sırtını dönmesi yozlaşmış sevginin bir sembolüdür, yani ilk günahı ifade eder (Cushman, 1950: 288). Bütün insanların kötü eylemlerinin kaynaklandığı ilk kötü irade, insanın Tanrı’nın işlerinden, kendi işlerine doğru uzaklaşmasıdır. Bu nedenle de sonucunda olan eylemler kötüdür.

İnsanın bu yozlaşmış iradesi yüzünden yaratılanlar bilginin baskın nesnesi haline gelmişlerdir (*De Trin.*: XV.20.28).

Augustinus bu nedenle inancı bilginin başlangıcına koyar, çünkü ancak kalbi temiz olanlar Tanrı'yı görebilirler ve bu kalbin temizlenmesi de ancak inançla, gururun bir kenara bırakılması ile olabilir; çünkü gurur bütün günahların başlangıcıdır ve insanın günahının başlangıcı da Tanrı'dan uzaklaşmasıdır (*De Civ.*: XIV.11). İnsan ancak inandıktan sonra ilahi aydınlanmadan tam olarak faydalanır. Augustinus *Confessiones*'te inanç ile iyileştiğini ve ruhun görüşünün temizlendiğini söyler ki böylece hakikati doğru yerde aramaya başlar (*Conf.*: VI.4.6). Akıl yetersiz kaldığı için inanca ihtiyaç duyulmaz, akıl iradenin sapkınlığından dolayı tam olarak işleyemez, burada asıl sorun aklın kendisi değil iradedir. Augustinus bazı kâfirlerin de kutsal metinleri otorite olarak kabul ettiklerini fakat onları anlamadıklarını söyler:

Omnes enim haeretici, qui eas in auctoritate recipiunt, ipsas sibi videntur sectari, cum suos potius sectentur errores; ac per hoc non quod eas contemptant, sed quod eas non intellegant, haeretici sunt.

[Kutsal Metinlerin] otoritesini kabul eden tüm kâfirler, onları takip ettiklerini zannederken aslında kendi yanlışlarının peşinden giderler; ve onlar, Kutsal Metinleri küçümsedikleri için değil, onları tam olarak anlamadıkları için kafirdirler (*Ep.*: 120.3.13).

Tanrı hakikat olduğu halde, hala inanmayanların olmasının sebebinin Augustinus inanmak istememeleri olarak açıklar, çünkü Augustinus için inanç rıza ile düşünmekten başka bir şey değildir:

Vide nunc utrum quisque credat, si noluerit, aut non credat, si voluerit. Quod si absurdum est -quid est enim credere nisi consentire verum esse quod dicitur? consensio autem utique volentis est-, profecto fides in potestate est.

Şimdi, istemediği halde birisinin inandığını düşün, ya da isteyip de inanmadığını. Böyle bir şey anlamsız olurdu –çünkü inanmak söylenenlerin doğruluğuna rıza göstermek değil de nedir? Ve bu rıza kesinlikle istemlidir-, bu nedenle inanç kesinlikle bizim kendi gücümüzdedir (*De Spi. Lit.*: 31.54).

Bu nedenle Augustinus'ta inanç ve irade birbirlerine bağlı kavramlardır. Akıl inanç sayesinde tam potansiyeline ulaşırken inanç da irade ile mümkün hale gelir. Robert Pasnau, tartışmalı bir konu olsa da Augustinus'un modern irade kavramına yakın bir şekilde detaylı irade açıklaması yapan ilk filozof olduğunu söyler (Pasnau, 2003: 221). Buna rağmen irade yine de Augustinus için Tanrı'dan bağımsız değildir. *Confessiones*'te Augustinus nihayet şüpheyi geride bırakıp inanmaya hazır olduğunda her şeyin düzeleceğini düşünmesine rağmen böyle olmaz, çünkü doğru olanın ne

olduğunu bilmenin tek başına doğru olanı yapmaya yetmediğini keşfeder (*Conf.*: VIII.5.10). Augustinus hayatını değiştirmeye hazır olsa da iradesi onu tutar. Augustinus'un irade anlayışı onun lütuf kavramını da şekillendirmiştir; tıpkı gerçek anlayış için, aklın Tanrı tarafından aydınlatılması gerektiği gibi, ahlaki iyilikte de, iradenin erdemle aşılması gerekir (Pasnau, 2003: 222). Genç yaştan itibaren kötü bir şekilde alıştırılan irade Augustinus'un kendisine dönmesini zorlaştırmıştır.

Her ne kadar modern düşüncedeki özgür irade kavramına pek uymasa da Augustinus'ta yine de bir çeşit özgür irade anlayışı (*liberum voluntatis arbitrium*) bulunur. Genel bağlamda kişinin eylemlerinden sorumlu tutulması için eylemin, eyleyenin dışında bir etkene bağlı olmaması gerekir. Bu nedenle de kişi yalnızca, eylemi eğer kendisinin dışında bir şey tarafından belirlenmiyorsa özgür iradeyle eyleyebilir ya da eylemlerinden ahlaki olarak sorumludur denebilir. Bunun dışında ayrıca eyleyen, yalnızca eylemin aksini de yapabiliyorsa özgür iradeyle eylemediği söylenebilir. Eleonore Stump, bunlara ek olarak bir üçüncü özgür irade tanımı da ekler: Eyleyen ancak, eğer eyleminin ilk ve tek kaynağı aklı ya da iradesiyse özgür iradeyle eyleyebilir (Stump, 2006: 126). Augustinus'un özgür irade kavramının tartışmalı olmasının kaynağı da burada yatar, çünkü Augustinus iradeyi Tanrı'yla ilişkilendirir.

Augustinus'un özgür irade ile ilgili en temel görüşlerini *De Libero Arbitrio*'da yazmıştır. Daha sonradan görüşleri gelişip değişmiş olsa da temelde irade konusundaki fikri değişmemiştir. İradenin Tanrı'yla olan ilişkisi konusunda hata yaptığını kabul eder fakat bu hata iradenin doğasından değil, o zamanlar henüz gelişmemiş olan lütuf görüşünden kaynaklandığını söyler (*Retr.*: I.8). Dolayısıyla bu kitaptaki özgür irade görüşlerinin yanlış olduğunu düşünmez.

Augustinus iyi olan her şeyin Tanrı'dan geldiğini söyler. İnsanda bulunan her iyinin kaynağı Tanrı'dır, bu nedenle iradedeki iyi de ancak Tanrı'dan kaynaklanabilir:

Ista ergo magna bona sunt: sed meminisse te oportet, non solum magna, sed etiam minima bona non esse posse, nisi ab illo a quo sunt omnia bona, hoc est Deo.

O halde bunlar yüce iyilerdir: fakat şunu da hatırlamak gerekir, yalnızca yüce iyiler değil, küçük iyiler de bütün iyi şeylerin geldiği yerden, yani Tanrı'dan gelirler (*De Lib. Arb.*: II.19.50).

Augustinus her ne kadar Tanrı'nın yardımı olmadan insanların iyi şeyler yapamayacağından bahsetse de yine de insanlar günah işlemeye karar verirlerse

bundan yalnızca kendilerinin sorumlu olduğunu da söyler, çünkü zihnin günaha yönelmesi yalnızca kendi iradesi nedeniyle olur: “zihni, kendi iradesi ya da özgür tercihi dışında, şehvete ortak kılan başka hiçbir şey yoktur.”³⁴ (*De Lib. Arb.*: III.1.2, I.11.21).

Augustinus ayrıca günahın iki kaynağı olduğunu da söyler; bunlardan biri kişinin kendi düşüncelerinden kaynaklanan günah, diğeri de bir başkasının ikna etmesiyle işlenen günahdır ve Augustinus bunların ikisinin de istemli olduğunu söyler. Günaha bizi başka biri ikna etse de yine de günah işlemeyi ya da ondan kaçınmayı seçmek bize bağlıdır. Bu nedenle başkasının ikna etmesiyle olsa bile günah işlemeyi seçtiysek bu eylemden yalnızca biz sorumlu oluruz (*De Lib. Arb.*: III.10.29). Ayrıca Augustinus, insanların iyi olanı yapmamalarını sebebi olarak o durumdaki iyinin ne olduğunu bilmemelerinden kaynaklandığını söyler; ya da iyi olanı görüp, bunu isteyecek iradeye sahip olmak isteseler bile bunu yapmanın zor olduğunu düşünürler. Bu durumda da Augustinus yine de eylemin nihai sebebinin akıl ve irade olduğunu söyler (*De Lib. Arb.*: III.18.30-32).

İyi olanı isteme durumu Augustinus’un irade kavramı içerisinde önemli bir etkidir. Ona göre iyi olanı isteme Tanrı’nın lütfudur. İster ne yapılması gerektiğine dair bilgi şeklinde olsun, ister iyi olanı eylemede iradeyi güçlendirecek lütuf formunda olsun, Augustinus, Tanrı’nın lütfunu kendisinden isteyen herkese bahsettiğini düşünür (*De Lib. Arb.*: III.22.65). Ayrıca, bilgiye ulaşmak için çabalamadıkları için, bilgisizlikten dolayı günah işleyenlerin de suçlu olduğunu söyler, çünkü eğer bu bilgiyi arasaydılar Tanrı onlara verebilirdi. Benzer şekilde kendi başına isteyemeyen kişi de aynı şekilde suçludur, çünkü Tanrı’dan iradesine yardım etmesini isteyebilirdi ve eğer öyle yapsaydı Tanrı iyi eylemesi için ona gereken yardımı verebilirdi. Bu durumda insanların bir bakıma günah işlememeyi istemesi mümkün değildir fakat Tanrı’dan iradesini güçlendirmeyi isteyebilir ve Tanrı da ona bu gücü verir (Stump, 2006: 133). İrade büyük oranda Tanrı ile bağlantılı olmasına rağmen Augustinus yine de insanların özgür bir iradeye sahip olduklarında ısrar eder. Bunun en önemli nedenlerinden biri de eğer insanlar özgür iradeye sahip olmasalardı, Kutsal Metinlerde bulunan öğütlerin anlamsız olacağını söylemesidir:

³⁴ nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat, quam propria voluntas et liberum arbitrium.

Primum, quia ipsa divina praecepta homini non prodessent, nisi haberet liberum voluntatis arbitrium, quo ea faciens ad promissa praemia perveniret.

“İlk başta, eğer özgür iradeye sahip olmasalardı, onları gerçekleştirerek söz verilen ödüle ulaştıkları ilahi emirlerin insana bir faydası olmazdı (*De Gra. Lib Arb.*: 2.2).

Bu nedenle Augustinus’un özgür irade ve lütuf görüşleri zamanla gelişip bazı değişikliklere uğramış olsa da her zaman insanların özgür iradeye sahip olduklarını savunur, değişen lütuf hakkındaki görüşleridir. Augustinus’a göre lütuf (*gratia*) ve irade konusundaki en önemli ilişki ikincil dereceden iradenin Tanrı’nın lütfu olmasıdır. Bu ikincil derece irade Augustinus için, doğru bir irade arzusu, Tanrı’nın iradeyi iyileştirilmesine yönelik bir istek, anlama isteği ve hatta inanç olarak tanımlanır (*De Spi. Lit.*: 32.56).

Augustinus inanma isteğinin kaynağı olarak Tanrı’da ısrar eder, fakat Stump’a göre bu düşüncesi özgür iradeyi sorunlu hale getirir. Ona göre Augustinus, inanma isteğinin yalnız ilahi lütuftan geldiğini reddetmek zorundadır, çünkü bu durumda iyiden sorumlu olan tek kişi Tanrı olurdu ve bu durumda da bunu özgür irade denemezdi (Stump, 2006: 136). *De Spiritu et Littera*’da inanma isteğinin bize nereden geldiğini sorgular; Tanrı’nın bize hediyesi midir yoksa insanda doğal olarak bulunan özgür iradeden mi çıkar? Tanrı’dan bir hediye olmaması durumunda Havarî Paulus’un sözlerine³⁵ ters düşecektir; fakat eğer Tanrı’nın bir hediyesi ise, bu sefer de bunun neden herkeste olmadığını açıklayamaz, çünkü o zaman da inançsızlar, Tanrı onlara bu hediyyeyi vermeyi reddettiği için, inançsızlıkları için adil bir mazerete sahipmiş gibi görünebilirler (*De Spi. Lit.*: 33.57). Yine de Augustinus inanma isteğinin tek kaynağı olarak Tanrı’yı kabul eder. Augustinus günahın da bu durumda Tanrı’ya atfedilmemesi için, bir yerde kısaca bu lütfu Tanrı’nın herkese sunduğunu ama bunu kabul edip etmemenin insanların özgür iradesine bağlı olduğunu söyler, çünkü aksi durumda iradeyi düzenleyen Tanrı olduğu için, günah işleme iradesi de Tanrı’ya atfedilebilir (*De Spi. Lit.*: 34.60). Tekrar farklı bir yazısında da Augustinus, bu konuya karşı çıkan birisinin, eğer insanlardaki inanma isteğinin olması Tanrı’nın bir lütfuysa neden inanma isteği olanları kurtarıp diğerlerini cezalandırıyor diye sorabileceğini söyler. Bunu da cevaplamaz çünkü ne söyleyeceğimi henüz keşfedemedim der (*De Don. Per.*: 8.18).

³⁵ I. Korintliler 4:7. “Tanrı’dan almadığın neyin var? Madem aldın, neden almamış gibi övünüyorsun?”

Sonuç olarak Augustinus Kutsal Metinlere karşı bir şey söylememek için iradeyi Tanrı'yla ilişkilendirir, çünkü İncil'de açıkça "irade Tanrı tarafından hazırlanır"³⁶ yazar. Her ne kadar inanma isteğini Tanrı'ya bağlasa da özgür iradenin varlığı düşüncesinden vazgeçmez. Stump'a göre, Augustinus eğer Tanrı'nın hediyesi olan bu lütfu kabul etme ya da reddetme iradesini insana bırakmış olsaydı, Tanrı'nın herkese bu inanma isteğini sunduğunu ama insanların bunu reddettiğini söyleyip özgür irade konusunda hem Pelagiusçular'a gerekli cevabı vermiş olurdu hem de özgür iradenin varlığını savunmuş olurdu; ancak lütfu kabul etme iradesini önce insana verip daha sonra bu görüşünü sürdürmediği için Stump Augustinus'un özgür irade açıklamasının eksik kaldığını söyler, çünkü insan iradesinin bu lütfu reddedememesi iradeyi pek özgür kılmaz (Stump, 2006: 142). Ancak her ne kadar Augustinus bu düşüncelerin çevresinde dolanıp kesin bir yargıda bulunmamış olsa da, özgür irade anlayışına sahip olmadığını söylemek doğru görünmez.

Böylelikle Tanrı'nın lütfuyla inanma isteğine sahip olan irade ancak iyiyi istemeye başlar. Özgür iradeyi mümkün kılan bu inançtır ve yine bu inanç sayesinde bilgi de mümkün olur çünkü inançla Tanrı'ya giden yol açılır. Bu nedenle Augustinus'ta bilgiye giden yol inançtan geçer; inanç da ancak Tanrı'nın düzenlediği irade sayesinde gerçekleşir. Bu da bir çeşit paradoks oluşturur: İnanmak için inanma isteğine sahip olmak gerekir ki bu da ancak Tanrı'dan istemekle olur, fakat Tanrı'dan iradeyi düzenlemesini istemek için de başta Tanrı'ya inanmak gerekir. Tanrı'ya inanmak için önce Tanrı'dan inanmayı istemek gerektiğinden, Augustinus'ta özgür irade kavramı pek açık değildir; varlığına inanmadığın bir Tanrı'dan bir şey istemek bir yana, kendisine inanmayı istemek bir çeşit paradoks yaratır. Yine de bir kez inandıktan sonra anlayışa giden yol Tanrı tarafından aydınlatılır. Bilgelik için irade gereklidir fakat irade için de Tanrı'nın lütfu şarttır. Augustinus da içinde bulunduğu bu bilgisizlik durumundan bilgiye, yalnızca inanç aracılığıyla geçebileceğini düşünür. Ona göre, ruhunun geçmişindeki durumu için inanç tek mümkün çare gibi görünür ki böylece hakikati aramaya inançla başlar ve ona ulaşır.

2.4. Şüphe ve *Ego*'nun Kesinliği

³⁶ Özdeyişler 8:35

Augustinus'un hakikat konusunda inanca bu kadar yönelmesinin bir sebebi de hayatının bir dönemini şüphe ile geçirmiş olmasıdır. Hakikat arayışında şüpheyeye düşmüş ve yanlış yola sapmıştır. Roma'ya gittikten sonra bir dönem Manici düşünceden kopmaya başlamış ve o sıralar, her şeyden şüphe duyup hiçbir şeyin kesin olarak bilinmeyeceği sonucuna varmış olan Akademik Septiklerin düşüncelerine kapılmıştır. (*Conf.*: V.10.19). Özellikle de Manici materyalizme karşı çıkma açısından Akademik Septiklerin düşünceleri o dönem Augustinus için oldukça faydalı olmuştur, çünkü Augustinus'un en büyük sorunu Manici olarak geçirdiği dönem boyunca maddesiz bir töz düşünemez oluşudur ve bunu yapamadığı süre boyunca da bir türlü Manici düşünceden kopamaz ve onların düşüncelerini yanlışlayamaz, fakat Akademik Septiklerin yaptığı gibi her şeyden şüphe etmeye başladığı zaman Manicilerden uzaklaşır ve onlardan daha akılcıca çözümler sunan filozofların var olduğunu gördüğünde artık bu mezhepten çıkar (*Conf.*: V.14.25). Bu nedenle Augustinus için şüphecî düşüncenin önemli bir yeri vardır; her ne kadar şüphe onun için, hakikati bulma isteğinin bir biçimi ve Manici materyalizme karşı çıkmak için faydalı bir araç olsa da sonralarda akılsal tartışmanın önünü kestiği için de tehlikeli bir hal almıştır ve Augustinus bunun reddedilmesi gereken bir durum olduğunu düşünür (*Retr.*: I.1.1). Bu nedenle şüpheciler hakkındaki görüşleri ve geliştirdiği argümanlar önemlidir. Ancak Augustinus'un şüphecilikle ilgisi, genel bir şüphecilik değildir, Platon'un Akademisi'nde ortaya çıkan ve kendisine Cicero'nun yazıları aracılığıyla aktarılan şüphecî gelenekle ilgilidir, bu nedenle Augustinus'un bahsettiği şüpheciler Akademik Septikler olarak anlaşılmalıdır. Akademik Septikler'in diğer septiklerden farkı şüpheciliği Sokrates'le ilişkilendirmeleridir, bu nedenle Pyrrhonculuk kadar katı değillerdir.³⁷ Ayrıca John Heil, Augustinus'un Hristiyan bakış açısıyla yazdığı ilk kitabın şüphecilik üzerine olmasının önemli olduğunu ve Hristiyanlığın felsefi temellendirilmesi için ilgilendiği sorunlar bakımından önemli olduğunu düşünmüş olabileceğini söyler (Heil, 1972: 100). Akademik şüphecilerin Augustinus için bir diğer önemli yanı da Augustinus'u "ne biliyorum?" sorusunun yanı sıra, "nasıl

³⁷ Akademik septiklerle ilgili olarak daha detaylı bilgi için A. A. Long'un *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics* ve *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy* kitaplarına bakılabilir.

biliyorum?” sorusunu da sormaya zorlamışlardır. Bu da Augustinus’un felsefî yönden derinleşmesini sağlamıştır (Heil, 1972: 102).

Augustinus’un Akademik Septiklerle en çok çatıştığı konu hakikatin bilgisi konusundadır. Şüpheciler her bilginin yanlış olduğunu söylemezler, kişi herhangi bir şeyin doğru olduğuna inanabilir, hatta bu şey doğru da olabilir, fakat doğruluğunun kesin olarak bilinemeyeceğini savunurlar. Özellikle Akademik Septikler, bir yargının aksini eşit derecede makul göstererek o yargıyı zayıflatma yoluna başvururlar (Wills, 2003: 16). Dolayısıyla da hakikat, şüpheciler için bilenemezdir. Augustinus’un karşı çıktığı temel nokta da budur, çünkü Augustinus’a göre hakikat bilinebilirdir. Heil aynı zamanda iradeye bakışlarında da temel farklar olduğunu söyler. Şüpheciler iradenin akıldan uzaklaşıp kendine döndüğü durumlarda tam anlamıyla özgür olduğunu söylerler, fakat Augustinus için durum böyle değildir. Augustinusçu epistemolojide akıl ıslah edilemez bir durumdadır ve irade, akıl ile biliş arasında durur (Heil, 1972: 107). Dışarıdan alınan bilgiler iradenin süzgecinden geçer; irade akıldan gelen bilgileri kabul eder ya da reddeder. Bunun sonucunda da bütün bilgi iradenin karakteristiğiyle aynı durumdadır. İrade, akıldaki bilgi yığınlarından istediğini seçer ve dolayısıyla da akıl iradeden üstün sayılmaz. Heil, bu nedenle de insanın, akıllı hayvan olmaktan çok, akılsal kapasiteye sahip iradeli bir hayvan olduğunu söyler (Heil, 1972: 107). Dolayısıyla da akıl ve irade ancak birlikte çalıştığı zaman bilgi ortaya çıkar, birbirlerinden bağımsız olarak ortaya bir şey çıkaramazlar. Birbirlerine bağılıdır ve tek başlarına işlemezler, bu nedenle de Heil’e göre Augustinus’un şüphecilere karşı çıkması olağandır, çünkü şüpheciler iradenin akıldan bağımsız olarak işlediği görüşünü savunurlar (Heil, 1972: 108). Yine de Augustinus’un şüphecilere karşı temel itirazı hakikatin varlığına dair kesin görüşüdür.

Augustinus’un şüphecilik anlayışı, hiçbir şeyin kesin olarak bilinemeyeceği ya da kişinin yargıda bulunmaması gerektiği şeklindedir ve kendisi de buna karşı çıkar. Augustinus da bu tarz şüphecilere karşı cevabı *Contra Academicos*’ta yazmıştır. Kitap diyalog formundadır ve üç kitaptan oluşur. Birinci kitap, bilge kişinin mutlu olduğu düşüncesiyle başlar ve Augustinus bilgelik hakikati bulmakta mı yoksa aramakta mı diye sorar ve tartışma bu çevrede gelişir. İkinci kitapta bilginin imkânsız olduğunu ve bilge kişinin yargıda bulunmadığı görüşünü tartışır ve bu düşünceye karşı cevabını da ikinci kitabın devamında ve üçüncü kitapta verir. Hakikatin bilinmesinin mümkün

olup olmadığının tartışmasıyla başlayan diyalog mutlu yaşam tartışmasını da içerir. Augustinus, bilge kişinin hakikatin bilgisine sahip olduğunu ve bu nedenle de mutlu olduğunu söyleyen bir görüşe sahiptir. Buna karşı Akademik Septiklerin temel itirazı da kişinin bilge olabileceği ve hakikate ulaşma ihtimali olmasa bile hakikat arayışında mutluluğa ulaşabileceği şeklindedir (*C. Acad.*: I.3.7). Licentius³⁸ mutlu yaşam için hakikate ulaşılmasının şart olmadığını, hakikat arayışında da mutlu olunacağını söyler. Buradaki anlaşmazlıktan mutlu yaşamın ne olduğu sorusu çıkar:

Defini ergo, ait Trygetius, quid sit beata vita, ut ex eo colligam quid respondere conveniat. Quid censes, inquam, esse aliud beate vivere, nisi secundum id quod in homine optimum est, vivere? Temere, inquit, verba non fundam: nam id ipsum optimum quid sit, definiendum mihi abs te puto. Quis, inquam, dubitaverit, nihil aliud esse hominis optimum, quam eam partem animi, cui dominanti obtemperare convenit caetera quaeque in homine sunt? Haec autem, ne aliam postules definitionem, mens aut ratio dici potest.

Trygetius cevap verdi, ‘O zaman bana mutlu hayatı tanımla ki senin tanımına göre ne cevap vereceğimi bulayım.’ Ben de dedim ki, ‘Ne düşünüyorsun, mutlu yaşam insanın en iyisine göre yaşamasından başka herhangi bir şey olabilir mi?’ ‘Rastgele cevaplamamalıyım,’ dedi, ‘çünkü en iyinin bana göre tanımlanması gerektiğini düşünüyorum.’ Ben de şöyle cevapladım, ‘Ruhun, insandaki diğer şeylerin ona yöneticileri olarak itaat etmelerine uygun olan kısmından başka hiçbir şeyin insanın en iyisi olmadığından kim şüphe edebilir? Ama sen başka bir tanım daha isteme diye ruhun bu kısmına zihin ya da akıl diyebiliriz.’ (*C. Acad.*: I.2.5).

Augustinus mutlu yaşamın insanın en iyisine, yani aklına göre yaşaması olduğunu düşünür ve akla uygun yaşam da bilgeliktir. Bu nedenle Augustinus bilge kişinin mutlu olduğunu söyler; aksinin, yani hakikate ulaşmadan yalnızca onu arayarak mutlu bir yaşamın mümkün olmadığını düşünür, çünkü kimse, çok istediği bir şeye, yani hakikate ulaşamazsa mutlu olamaz:

Non igitur potest beatus esse homo. Quomodo enim; cum id quod magnopere concupiscit, assequi nequeat? Potest autem homo beate vivere, siquidem potest secundum eam partem animi vivere quam dominari in homine fas est. Potest igitur verum invenire. Aut colligat se, et non concupiscat verum, ne cum id assequi non potuerit, necessario miser sit.

Bu nedenle insan mutlu olamaz. Çok arzuladığı şeye ulaşamayacakken nasıl mutlu olsun ki? Ancak insan, ruhu yönetmesi gereken kısmına göre yaşarsa ancak mutlu bir şekilde yaşayabilir. Böylece hakikati bulabilir. Ya da nefesine hakim olup hakikati arzulamamalı ki elde edemeyeceği şey için mutsuz olmasın (*C. Acad.*: I.3.9).

Dolayısıyla Augustinus için hakikat vardır, ulaşılabilir ve ancak bunu yapan kişi mutlu olabilir.

³⁸ Augustinus’un *Contra Academicos* kitabını yazdığı arkadaşı Romanianus’un oğlu. Kitapta Akademik septik görüşü temsil eder.

Augustinus ayrıca Akademik Septiklerin yargıda bulunmama ilkesini de eleştirir. Burada hata yapmanın kaçınılmazlığına odaklanır, çünkü kişi bilmediği şeyleri kabul ettikçe er ya da geç muhakkak hata yapacaktır³⁹:

Ex quo confici, ut nulli etiam rei sapiens assentiatur: erret enim necesse est, quod sapienti nefas est, si assentiatur rebus incertis.

Sonuç olarak bilge kişi hiçbir yargıda bulunmamalıdır: yine de bilge kişinin kesin olmayan şeyler hakkında yargıda bulunmasının yanlış olması, hataya düşmesini zorunlu kılar (C. Acad.: II.5.11).

Akademik Septikler bu düşünceyi kabul etmek zorunda kalır ve eylemden ve yargıda bulunmaktan kaçınılamayacağını kabul ederler. O zaman nasıl olur da hala bu düşünceyi sürdürebilirler der Augustinus (C. Acad.: III.17.37). Augustinus bu hatadan kaçınmanın, “bana öyle görünüyor” şeklinde yargıda bulunarak mümkün olduğunu söyler, öznel ya da nesnel bir durum olması fark etmeksizin öznel görüş bildirildiği takdirde hata yapma riski ortadan kalkar (C. Acad.: III.11.24).

Augustinus ayrıca duyulara bağlı olan bilgiden de bahseder. Akademik Septikler şüphelerini bedensel duyulardan edindikleri bilgiler üzerine kurarlar ve bu konuda kısmen haklıdırlar. Bedensel duyulardan alınarak elde edilen bilgiye⁴⁰ tam olarak güvenemeyiz fakat yine de duyularımız bizi bir şeylerden haberdar ederler ve onların farkına varmamızı sağlarlar; bu şeyin doğasından tamamen habersiz olsak dahi yine de duyularımız sayesinde en azından bu şeyden haberdar olabiliriz (C. Acad.: III.11.24). Eğer duyularımız güvenilirmezse nasıl bu dünyanın var olduğundan emin olabiliriz? Augustinus var olmayan bir şeyi gördüğümüz yanılgısını değil, gördüğümüz şeylerin göründükleri gibi olmadıkları düşüncesini tartışır. Görünen şey, etrafımızı saran ve gözlerimizin önünde kendisini yer ve gök olarak sunan bu şey her ne ise Augustinus buna dünya der ve eğer olur da buna karşı çıkıp gördüğü şeyin aslında dünya olmadığını söylerseler, buradaki sorun isim konusunda yaşadıkları anlaşmazlıktır, çünkü bu gördüğü şeye dünya ismini verir (C. Acad.: III.11.24). Eğer rüya görüyorsak, bu gördüğümüz şey yine de dünya mı olur? Augustinus’a göre rüyada bile olsak o gördüğümüz şeye dünya diyor olmamız değişmez. İçerisinde gerek

³⁹ Akademik Septiklerde, özellikle Arkesilaos’ta akla uygunluk anlamına gelen *eulogon* (εὐλογον) kavramı vardır. Bu kavram daha çok ahlaki durumlarda, yargıyı askıda tutarak akla uygun olan davranışta bulunmayı ifade eder, fakat *Contra Academicos*’ta bahsi geçmez. Bu nedenle Augustinus’un bu kavramdan haberi olmadığını varsayabiliriz.

⁴⁰ *Scientia*.

uyurken, gerek uyanırken var olduğumuz bu düzen bizim için dünyadır (C. Acad.: III.11.25). Bu nedenle duyulardan aldığımız bilgilerin hakikati verip vermediği konusunda, yalnızca duyuların en azından bilgi verdiği kesindir. Suyu batırılmış küreğin kırık görüldüğü düşünülürken, duyularımıza bildirilen şey Augustinus’a göre doğrudur. Görünüşle akıl birleştiğinde, eğer suya batırılan kürek bize düz görünürse, o zaman görme duyumuzun bizi yanılttığını söyleyebiliriz, çünkü daha önceden gördükleri şeyi görmezler. Bunun gibi pek çok göz yanılsamasının da bir sürekliliği vardır, suya sokulmuş kürek bize her zaman kırık görünür, fakat kırık olmadığını bildiğimiz için buna aldanma denmez. Dolayısıyla da benzeri yargılarda bulunulduğu zaman aldatma olmaz:

Noli plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas; et nulla deceptio est. Non enim video, quomodo refellat Academicus eum qui dicit: Hoc mihi candidum videri scio; hoc auditum meum delectari scio; hoc mihi iucunde olere scio; hoc mihi sapere dulciter scio; hoc mihi esse frigidum scio.

Bir şeyin yalnızca size görüldüğü ölçüde doğru olduğundan fazlasını kabul etmezsen yanılsama olmaz. Çünkü Akademik Septiklerin şunu diyen kişiye nasıl karşı çıkacağını bilmiyorum: Bunun bana beyaz görüldüğünü biliyorum; bunun kulağıma hoş geldiğini biliyorum; bunun bana güzel koktuğunu biliyorum; bunun bana tatlı geldiğini biliyorum; bunun bana soğuk hissettirdiğini biliyorum (C. Acad.: III.11.26).

Burada önemli olan duyularımızın bize özel olduğudur. Zeytin yaprağının tadı acı diye, onu severek yiyen keçinin hatalı olduğunu söylemek yanlıştır, çünkü Augustinus yalnızca tadının ona acı geldiğini, keçi için ise tadının nasıl olduğunu bilmediğini söyler. Eğer bir kişi yediği şeyin ona tatlı geldiğini söylüyorsa buna karşı çıkılamaz. Aynı durum rüyadayken de geçerlidir. Eğer aslında hiçbir şey tatmıyorsa ve sadece rüya görüyorsa bile Augustinus, kişinin uykusunda dahi bundan haz duyduğunu söyler (C. Acad.: III.11.26). Augustinus’un burada bahsettiği belirsizlikler, uykuda ya da zihnin olağandışı durumlarında yanlış görünen şeylerin hepsi, doğruluğu duyulara bağlı olanlardır; bunun dışında $3 \times 3 = 9$ ifadesi insanlar durmaksızın yalan söylese dahi doğrudur ve yanlışlanamazlar (C. Acad.: III.11.25).

Augustinus’un şüphecilere cevap olarak kullandığı “bana öyle görüldüğünü biliyorum” önermesindeki öznellik vurgusu, onun hakikat anlayışında da önemlidir, çünkü kesin olarak emin olduğumuz hakikatlerden biri ve en temeli, kendi varlığımızdan emin olduğumuz gerçektir. Bu gerçeği Augustinus sonraki dönemlerinde de savunmuştur ve geç dönem yazılarından olan *De Trinitate* ve *De*

Civitate Dei eserlerinde de aynı konuyu şüphecilere karşı savunmuştur. *De Civitate Dei*'de her şeyden şüphe etmenin delilik olduğunu söyler (*De Civ.*: XIX.18). Her ne kadar bedenın bilgisi sınırlı olsa da en azından Kutsal Metinlere olan inancı sebebiyle şüphe etmediğı şeyler vardır, fakat tamamen inanç sebebiyle demez bunu. Aynı zamanda her ne kadar beden sınırlı bilgi edinse de yine de bilgi edinebilir. Bu nedenle Augustinus duyulardan edinilen bilgileri de tamamen dışlamaz. Böylece şüpheyi bir noktaya kadar gerekli görse de her şeyden şüphe etmeye karşı çıkar:

qua salva atque certa de quibusdam rebus, quas neque sensu neque ratione percipimus neque nobis per Scripturam canonicam claruerunt nec per testes, quibus non credere absurdum est, in nostram notitiam pervenerunt, sine iusta reprehensione dubitamus.

Bu inanç sarsılmaz ve sağlam kaldığı sürece, akıl ya da duyularla kavramadığımız, Kutsal Metinlerde açıkça ortaya konmamış veya güvenilir tanıklar tarafından kefil olunmamış diğer şeylerden çekinmeden şüphe edebiliriz (*De Civ.*: XIX.18).

Augustinus'un burada da söylediğı gibi, akıl ve duyularla kavramadığımız şeylerden şüphe edebiliriz, dolayısıyla bazı durumlarda duyularla kavradığımız şeylerden de şüphe etmeyebiliriz. Augustinus bedensel duyularımızın da bilgimize çok şey kattığını da düşünür ve hatta yalnızca kendi bedenimizin değil diğer insanların duyuları da bize çok şey katmıştır:

Quod si absurdissimum est dicere; non solum nostrorum, verum etiam et alienorum corporum sensus plurimum addidisse nostrae scientiae confitendum est.

Fakat bunu reddetmek saçma olurdu; itiraf etmeliyim ki yalnızca kendi bedenimizin duyuları değil, aynı zamanda diğer insanlarınkiler de bizim bilgimize çokçasını eklemiştir (*De Trin.*: XV.12.21).

Bu nedenle Augustinus bedensel duyuları da bir çeşit bilgi edinme yolu olarak görür, fakat hakikatin kaynağı bunlar değildir.

Augustinus Akademik Septiklerin benimsediğı şüphenin tamamen bedensel duyulardan kaynaklandığını savunur. *De Trinitate*'de tekrar şüphecilerle ilgilenirken onların hakikat algısından da bahseder ve bu konuyu *Contra Academicos*'ta tartıştığını söyledikten sonra 2 çeşit bilinen şey olduğunu söyler. Bunlardan biri, zihnin, bedenın duyuları aracılığıyla algıladığı şeylerin bilgisidir, diğeri de zihnin kendisinin direk olarak algıladığı şeylerin bilgisidir (*De Trin.*: XV.12.21). Augustinus da Akademik Septiklerin yalnızca birinci türden olan bilgilere karşı şeyler söylediklerini ve ne olursa olsun ikinci türden olan bilgilere karşı çıkamadıklarını söyler. Bu tür önermeler “yaşadığımı biliyorum” tarzında önermelerdir ve bunlar Augustinus'a göre şüphe

edilmez gerçeklerdir. Bu tarz önermeler içsel bilgilerdir ve Akademik Septikler buna “Belki uyuyorsun, bilmiyorsun ve rüya görüyorsun.” bile diyemezler, çünkü buradaki önerme “uyanık olduğumu biliyorum” değildir, “yaşadığımı biliyorum” şeklindedir ve uyusa da uyanık da olsa yaşıyordur. Aynı şekilde deli olduğu söyleyip yanıldığını da söyleyemezler; çünkü tekrar önerme “deli olmadığımı biliyorum” değil, “yaşadığımı biliyorum”dur (*De Trin.*: XV.12.21). Burada Augustinus’un söylediği en önemli şey de budur, her ne kadar zihne bağlı bilgilerimizden şüphe edemesek de en temelde hiçbir zaman varlığımızdan şüphe edemeyiz. Kişi deli de olsa uyuyor ve rüya görüyor da olsa, bütün bunlar deli olan ve uyuyan bir egonun varlığını kesin kılar.

Augustinus aynı zamanda *De Trinitate*’nin X. kitabında da zihnin duyular dışında edildiği bilgilerden bahseder. Zihnin doğasını araştırırken, zihnin duyular aracılığıyla değil, direk kendisinin algıladığı bilgilerin en başında zihnin kendisini bilmesi gelir. Zihin kendisini bilir ve bundan emindir (*De Trin.*: X.10.14). Zihin kendisiyle ilgili olarak üç şeyden emindir; var olduğundan, yaşadığından ve anladığından. Augustinus burada anlamanın önemini vurgular, çünkü bir ceset var olabilir ve bir inek yaşayabilir fakat ne ceset ne de inek bunu anlayabilir. Zihnin en önemli yanı var olduğunu, yaşadığını ve bunu anladığını bilmesidir (*De Trin.*: X.10.13). İnsanlar zihnin özünün ne olduğu konusunda her zaman şüphe duymuşlardır fakat hiçbir zaman şüphe duyamayacakları şey zihnin var olduğu gerçeğidir:

Vivere se tamen et meminisse, et intellegere, et velle, et cogitare, et scire, et iudicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; si dubitat, unde dubitet meminit; si dubitat, dubitare se intellegit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur alicunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet; quae si non essent, de ulla re dubitare non posset.

Kim yaşadığından, hatırladığından, anladığından, istediğinden, düşündüğünden, bildiğinden ve yargıladığından şüphe eder? Çünkü eğer şüphe ediyorsa, neden şüphe ettiğini anımsar; eğer şüphe ediyorsa, şüphe ettiğini anlar; eğer şüphe ediyorsa, emin olmak ister; eğer şüphe ediyorsa, düşünür; eğer şüphe ediyorsa, bilmediğini bilir; eğer şüphe ediyorsa acelece kabul etmemesi gerektiğine karar verir. O halde herhangi bir şeyden şüphe eden kişi bunlardan asla şüphe etmemelidir; çünkü bunlar olmasaydılar hiçbir şeyden şüphe dahi edemezdi (*De Trin.*: X.10.14).

Augustinus böylelikle zihnin kendisinin kesin olarak bilmesini, şüphecilerin dahi karşı çıkamayacağı bir bilgi olarak öne sürer, çünkü var olduğundan şüphe duymak demek,

şüphe duyan bir egonun varlığını kanıtlar. Bu nedenle Augustinus için egonun varlığı kesin ve şüphe götürmezdir.

Augustinus'un egonun kesinliği konusunda, *De Civitate Dei* XI.26'daki *si fallor sum* önermesi önemlidir. Augustinus'un bu önermesi, modern bir kavram olan ve felsefeye Descartes'la girdiği iddia edilen *cogito* argümanıyla büyük benzerlikler gösterir, fakat Augustinus Descartes'tan çok daha önce bunu keşfetmiştir.

sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria mihi esse me idque nosse et amare certissimum est. Nulla in his veris Academicorum argumenta formido dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui falleretur, etiamsi falleretur, procul dubio in eo, quod me novi esse, non fallor. Consequens est autem, ut etiam in eo, quod me novi nosse, non fallar. Sicut enim novi esse me, ita novi etiam hoc ipsum, nosse me. Eaque duo cum amo, eundem quoque amorem quiddam tertium nec imparis aestimationis eis quas novi rebus adiungo. Neque enim fallor amare me, cum in his quae amo non fallar; quamquam etsi illa falsa essent, falsa me amare verum esset. Nam quo pacto recte reprehenderetur et recte prohiberetur ab amore falsorum, si me illa amare falsum esset? Cum vero illa vera atque certa sint, quis dubitet quod eorum, cum amantur, et ipse amor verus et certus est? Tam porro nemo est qui esse se nolit, quam nemo est qui non esse beatus velit. Quo modo enim potest beatus esse, si nihil sit?

Ama herhangi bir imge, hayal ya da yanılsama olmaksızın, var olduğumdan, var olduğumu bildiğimden ve var olmayı ve bilmeyi sevdiğimden eminim. Bu gerçekler karşısında Akademik Septiklerin münakaşalarından korkmuyorum: Ya yanılıyorsan? Eğer yanılıyorsam varım. Çünkü var olmayan hiçbir şekilde yanılmaz. Bu nedenle, yanılıyorsam, aynı şekilde varımdır da. O halde eğer yanıldığımda varsam, yanıldığım zaman var olduğum kesin olduğu için var olduğum konusunda nasıl yanılabilirim? Ve ayrıca eğer ben yanılıyorsam, yanılan kişi benimdir, o halde, var olduğumu bildiğim konusunda yanılmıyordum. Sonuç olarak, bildiğimi bilmekte yanılmıyorum. Çünkü kendimi bildiğim gibi, bildiğimi de biliyorum. Hem olmayı hem de bilmeyi sevdiğimde, bildiğim şeylere üçüncü ve eşit derecede önemli bir bilgiyi, yani sevdiğim gerçeğini de ekliyorum. Sevdiğim konusunda da yanılmıyorum, çünkü sevdiğim şeyler konusunda yanılmıyorum. Çünkü bu şeyler sahte olsa bile yine de sahte şeyleri sevdiğim gerçeği doğru olurdu. Çünkü onları sevdiğim yanlış olsaydı, yanlış sevdiğim için nasıl suçlanıp bundan men edilebilirdim? Ama bunlar kesin ve gerçek olduklarına göre, sevdikleri zaman onlara olan sevginin kendisinin de kesin ve gerçek olduğundan kim şüphe eder? Dahası, mutlu olmayı istemeyen olmadığı gibi, var olmayı istemeyen de yoktur. Çünkü birisi var değilse, nasıl mutlu olabilir? (*De Civ.*: XI.26).

Augustinus'un bu paragrafındaki "eğer yanılıyorsam, varım" önermesi Descartes'la aralarındaki benzerlikler açısından oldukça dikkat çekicidir ve kesin olarak bildiği şeyin kendisinin varlığı olduğu düşüncesini yeniler. Augustinus varlığından şüphe edemeyeceği düşüncesini sürekli tekrarlar. Erken dönem yazılardan biri olan *De Libero Arbitrio*'da Augustinus Evodius'a, var olduğu konusunda emin olup olmadığını sorduktan sonra, buna yanılıyor olduğu için cevap vermekten korkacağını, fakat en

başta var olmasaydı zaten yanılamayacağını söyler (*De Lib. Arb.*: II.3.7). Dolayısıyla Augustinus var olduğu gerçeğinin şüphe duyamayacağı bir gerçek olduğundan emindir. Gareth Matthews, “*si fallor sum*” derken Augustinus’un kendi varlığını kanıtlamak amacıyla değil, var olduğunu bildiği iddiasına karşı olan tehditleri ortadan kaldırmak için öne sürdüğünü söyler (Matthews, 1992: 32-33). Augustinus’a göre kişi doğrudan kendisinin var olduğunu bilebilir ve buna karşı argüman olarak sunulan “yanılıyor olabilirsin” cümlesi de bu durum için geçerli olmaz, çünkü varım dendiğinde, yanılıyor olma düşüncesi bile var olma durumunu var sayar. Yanılıyor olmak, yanılan bir *ego*’yu kesin kılar. Matthews eleştirisi temelde Augustinus’un kendi varlığını bir yöntemle kanıtlama uğraşında olmamasıdır. Ona göre Augustinus’un kendi varlığından haberdar olması ve bunu yalnızca şüphecilere karşı bir savunma olarak kullanması, *cogito* düşüncesi açısından değersizdir, çünkü her ne kadar varlığının kesinliğini dile getirmiş olsa da bunu Kartezyen bir yöntemle yapmaz, dolayısıyla da kendi varlığını kanıtlamış sayılmaz. Kartezyen bir yöntem kullanmadığı sebebiyle Augustinus’un düşüncelerini yok saymak, pek doğru görünmüyor. Her ne kadar bir yönteme sahip olmasa da Augustinus’un *ego*’nun kesinliğinden bahsettiği gerçeği yadsınamaz.

Augustinus’un felsefi hayatının yanı sıra, kişisel hayatı da hakikat arayışında geçmiştir. Bu nedenle hayatı boyunca farklı inançlara ve düşüncelere yönelmiş, hiçbirinde aradığını bulamamıştır. En sonunda Hristiyanlıkta aradığı kesinliği ve hakikati bulmuştur. Böylece hakikat arayışında yönünü Tanrı’ya çevirmiştir. Tanrı’yı bilmek için ruhunu bilmek ister, ruhunu araştırırken hakikatin ve Tanrı’nın kendi içinde olduğunu bulur: “Dışarda arama, kendi içine dön; hakikat insanın içinde yatar” (*De Ver. Rel.*: 39.72).⁴¹ Bu hakikatlerden biri de kendi varlığının kesinliğidir. Hiçbir şeyi bilmesede dahi yine de kendisinin var olduğunu bilir. *De Beata Vita*’da Navigius’la neyi bildiği üzerine konuşurken ona en azından yaşadığını bilip bilmediğini sorduğunda Navigius yaşadığını bildiğini söyler (*De Bea. Vit.*: 2.7). Erken dönem yazılarında dahi kendisinin var olduğu bilgisi Augustinus için her zaman kesindir fakat bunu nasıl bildiği konusunu daha geç döneminde açıklar.

⁴¹ *Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas.*

Daha önce bahsedildiği gibi Augustinus ruh (*anima*) arayışını zihinle (*mens*) bağlantılı yapar, çünkü ona göre ruhun Tanrı'ya direk bağlanan kısmı ruhun akılsal kısmıdır (*animus*) ve bu da aslında zihindir. *De Trinitate* X. kitapta zihnin kendisini nasıl bildiğini araştırır. Augustinus araştırmasına, zihnin bilmediği bir şeyi arayamayacağını söyleyerek başlar. Dolayısıyla da zihin eğer kendisini bilmeyi araştırıyorsa aradığı şeyin zihin olduğunu biliyordur, çünkü aksi takdirde kendisini aradığı zaman başka şeyleri de arardı. Zihin ancak kendisini bilmek istediğinde aradığı şeyin zihin olduğunu bilir (*De Trin.*: X.4.6). Bu durumda zihin kendini biliyorsa, neden zihne kendisini bilmesi emredilmiştir diye sorar Augustinus. Zihin kendisini bilse de onun üzerine düşünmez, çünkü bir şeyi bilmemek başkadır, onu düşünmemek başka. Bilginin farklı dallarında ustalaşmış bir kişi o sırada tıp bilimi üzerine düşündüğü için gramer hakkında düşünmediğinden, o kişi için gramer konusunda bilgisizdir denilemez. Bu nedenle bilmemek ve düşünmemek farklıdır. Zihin kendisini bilir fakat onun üzerine düşünmezse kendisini bulamaz (*De Trin.*: X.5.7). Bu nedenle zihin kendisini nasıl bilir sorusunda önemli olan husus, zihnin kendisini aramak için neye yönlendirmesidir. Zihin nereye baktığında kendisini bilir? Augustinus bu soru için, zihinde hiçbir şey zihnin kendisinden daha fazla mevcut değildir der. Bu nedenle zihne kendisini bilmesi emredildiğinde, kendisinden uzaklaşıp onu aramak yerinde zihne eklenmiş diğer şeyleri, yani duyulardan edinilmiş olan imgeleri çıkartarak kendisine bakmalıdır:

Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis qua per alia vagabatur statuat in se ipsa et se cogitet. Ita videbit quod numquam se non amaverit, numquam nescierit; sed aliud secum amando cum eo se confudit et concrevit quodam modo; atque ita dum sicut unum diversa complectitur, unum putavit esse quae diversa sunt.

O halde bırakın zihin kendisini bilsin ve sanki yokmuşçasına kendisini aramasın, daha önce pek çok şeyin üzerinde dolaşmış olan iradesinin dikkatini kendi üzerine çeksin ve kendisini düşünsün. Böylece kendisini, hiç sevmediği ve hiç bilmediği bir zaman olmadığını görecektir; fakat kendisiyle başka bir şeyi sevdiği için kendisini bu diğer şeyle karıştırdı ve bir şekilde onunla birlikte büyüdü ve böylece çok olanı tekmiş gibi benimserken, tek olan da çokmuş gibi göründü (*De Trin.*: X.8.11).

Bu nedenle zihin kendisini yokmuş gibi aramamalıdır, kendisini kendisinde mevcut olduğu şeklinde algılamaya çalışmalıdır, çünkü “kendini bil!” demek diğer şeyleri bilmekten farklıdır. Bilmek ne demek, kendisi ne demek, bunları bildiği zaman ancak bu emri anlayıp kendisini bilebilir zihin. Buradaki “kendini bil!” emri, “Keruv’u ve

Seraf'ı bil!"⁴² dendiğindeki gibi değildir, çünkü bunlar göksel varlıklar olduğundan ve burada mevcut olmadıklarından onları bilemeyiz; ya da "Şu adamın niyetini bil!" dendiğinde o kişinin niyetini bizim anlayabilmemiz mümkün değildir. Lakin zihne "kendini bil!" dendiğinde, zihin "kendini" kelimesinin ne olduğunu anladığı an itibariyle kendisini bilir ve bunu da kendisini kendisinde mevcut olmasından başka bir sebeple bilmez (*De Trin.*: X.9.12). Bu nedenle de bütün zihinler kendisini bilir ve bundan kesin olarak emindir.

Augustinus zihnin yalnızca kendisini değil, aynı zamanda kendi özünü de bildiğini söyler. Ona göre insanlar hiçbir zaman zihnin özünün hava mı yoksa ateş, beyin, kan ya da atomlar mı olduğundan emin olamamışlardır; kesin olan ve şüphe götürmez olan tek şey zihnin var olduğudur, fakat hiçbir şey özü bilinmeden tam olarak bilinemezdir. Bu nedenle zihin eğer kendisini biliyorsa, aynı zamanda özünü de biliyordur. Eğer zihin kendisini biliyorsa ve kendisinin, hava mı, ateş mi, beden mi yoksa bedensel bir şey mi olduğunu bilmiyorsa, bunlardan hiçbirisi değildir (*De Trin.*: X.10.16). Zihin kendisini bir bütün olarak bilir ve özü de bu bütüne dahildir; kendisi hakkında kesinse ve özünün bunlar biri olup olmadığı konusunda kesin bir yargısı yoksa, zihnin özünün bunlardan biri olmadığı kesindir, çünkü zihin ateşi, havayı ya da bedensel diğer her şeyi aynı tarzda düşünür. Eğer bunlardan biri zihnin özü olsaydı, onunla ilgili olarak diğerlerinden daha farklı bir şekilde düşünmesi gerekirdi, çünkü kendisini bilen zihin onun özünü diğerlerinden ayırabilirdi. Yani onu bedensel duyularıyla algılamış olan ve artık olmayan ya da aynı türden şeyleri düşündüğü gibi hayali bir imgelem aracılığıyla düşünmezdi, tıpkı yaşadığını, hatırladığını, anladığını ve istediğini düşündüğü gibi gerçek bir içsel mevcudiyet ile düşünürdü, çünkü zihnin kendisine kendisinden daha mevcut başka bir şey yoktur. Bu nedenle zihnin özü bu emin olamadığı şeylerden biri olamaz, kendisine hiçbir şey eklenmediğinde geride kalan her ne ise zihin odur (*De Trin.*: X.10.16).

Qui omnes non advertunt, mentem nosse se etiam cum quaerit se, sicut iam ostendimus. Nullo modo autem recte dicitur sciri aliqua res, dum eius ignoratur substantia. Quapropter, dum se mens novit, substantiam suam novit; et cum de se certa est, de substantia sua certa est. Certa est autem de se, sicut convincunt ea

⁴² Keruv, Eski Ahit'te Tanrı'ya yakın bulunan meleklerin genel adıdır, iki çift kanada sahiptir ve dört yüzü vardır. Adem'in cennetten kovulmasından sonra Cennet'in kapısını bekleyen melekler de Keruv'dur (Yaratılış 3:24). Seraf ise en yüksek rütbeli meleklerdir ve Tanrı'nın tahtının başında beklerler; altı kanada sahiptirler, ikisiyle yüzlerini, ikisiyle ayaklarını örterler ve ikisiyle de uçarlar (Yeşaya 6:1-2).

quae supra dicta sunt. Nec omnino certa est, utrum aer, an ignis sit, an aliquod corpus, vel aliquid corporis. Non est igitur aliquid eorum. Totumque illud quod se iubetur ut noverit, ad hoc pertinet ut certa sit non se esse aliquid eorum de quibus incerta est, idque solum esse se certa sit, quod solum esse se certa est. Sic enim cogitat ignem aut aerem, et quidquid aliud corporis cogitat. Neque ullo modo fieri posset ut ita cogitaret id quod ipsa est, quemadmodum cogitat, id quod ipsa non est. Per phantasiam quippe imaginariam cogitat haec omnia, sive ignem, sive aerem, sive illud vel illud corpus, partemve illam, seu compaginem temperationemque corporis; nec utique ista omnia, sed aliquid horum esse dicitur. Si quid autem horum esset, aliter id quam cetera cogitaret, non scilicet per imaginale figmentum, sicut cogitantur absentia, quae sensu corporis tacta sunt, sive omnino ipsa, sive eiusdem generis aliqua; sed quadam interiore, non simulata, sed vera praesentia (non enim quidquam illi est se ipsa praesentius); sicut cogitat vivere se, et meminisse, et intellegere, et velle se. Novit enim haec in se, nec imaginatur quasi extra se illa sensu tetigerit, sicut corporalia quaeque tanguntur. Ex quorum cogitationibus si nihil sibi affingat, ut tale aliquid esse se putet, quidquid ei de se remanet, hoc solum ipsa est.

Bütün bu insanlar, daha önceden de gösterdiğimiz gibi zihnin kendisini aradığında dahi kendisini bildiği gerçeğini görmezden geliyorlar. Lakin hiçbir şekilde, bir şeyin özü bilinmezken kendisinin bilineceğini haklı olarak söyleyemeyiz. Bu nedenle zihin kendisini bildiğinden özünü de bilir. Ancak daha önce söylediğimizden de açıkça görüldüğü gibi kendisinin varlığından emindir, fakat hiçbir şekilde kendisinin hava mı, ateş mi, bir beden mi yoksa bedensel herhangi bir şey mi olduğundan emin değildir. O halde bunların hiçbirisi değildir. Ve kendisini bilmesi emredilen bütün, buna aittir, kesin olarak emin olmadığı şeylerden biri olmadığı kesindir ve yalnızca olduğundan emindir, bu da kesindir, çünkü zihin ateşi de, havayı da diğer bedensel şeyleri düşündüğü gibi düşünür, fakat hiçbir şekilde kendisinin ne olduğunu, kendisi olmayan şeylerle aynı şekilde düşünmesi mümkün değildir. Bütün bunları, ister ateş, ister hava, ister şu veya bu beden, ya da bedenin şu parçası veya birleşimi olsun, hayali bir imgelem aracılığıyla düşündüğü için, kuşkusuz ne bunların hepsi olduğu ne de bunlardan herhangi biri olduğu söylenebilir. Eğer bunlardan herhangi biri olsaydı, bunu diğerlerinden farklı bir tarzda düşünürdü, yani onu, bedensel duyu aracılığıyla algılamış ama artık olmayan ya da aynı türden şeyleri düşündüğü gibi hayali bir imgelem aracılığıyla düşünmezdi; onu, sahte değil, gerçek bir tür içsel mevcudiyetle düşünürdü (çünkü kendisine kendisinden daha mevcut olan bir şey yoktur); tıpkı, yaşadığını, hatırladığını, anladığını ve istediğini düşündüğü gibi. Ve eğer kendini bu türden bir şey olarak düşünmek için bu şeylerin düşüncesinden kendisine hiçbir şey eklemese, o zaman geriye kalan her ne ise o kendisidir (*De Trin.*: X.10.16).

Augustinus burada zihnin kendisini ve özünü bildiğini açıklarken aynı zamanda önemli bir ayrım daha yapar. Zihnin maddesel ya da bedensel bir özü olmadığını söyler, bu açıdan zihin yalnızca yaşayan, hatırlayan, anlayan, isteyen, düşünen ve yargılayan bir şeydir, yani tamamen maddesiz bir şeydir. Dolayısıyla Augustinus zihni yalnızca düşünen şey olarak görür ve Descartes'tan çok daha önce zihnin bedensel ya da maddesel bir özü olmadığı düşüncesini ortaya koyar. Matthews'ın bu noktada Augustinus'un Descartes'la aynı şekilde düşünmediği konusunda iki eleştirisi vardır. Bunlardan ilki Augustinus'ta zihnin özünün bedensel olduğudur, çünkü ona göre Augustinus her zaman kendisini bedene sahip bir ruh olarak görür, dolayısıyla da

zihnin de bedensel bir yapıya sahip olduğunu söyler. Diğer eleştirisi ise Augustinus'ta zihnin *egoyu* karşılamadığıdır, yani zihin, Augustinus'ta *kendilik* kavramını karşılamaz (Matthews, 1992: 49). Bu eleştirileri belirli noktalarda haklı gibi görünse de Augustinus'u bütün olarak incelediğimiz de doğru olmadıkları anlaşılır.

Öncelikle Augustinus'ta zihnin bedensel olduğu eleştirisini ele alırsak, Augustinus açıkça zihnin hiçbir maddi ya da bedensel bir yanı olmadığını belirtir. Daha önce de bahsedildiği gibi *De Trinitate* X.10.16'da Augustinus özellikle bu konuya açıklık getirmek için zihnin hava (*aer*) mı, ateş (*ignis*) mi, beden (*corpus*) mi yoksa bedensel (*corporis*) bir şey mi olduğunu bilmediği için bunlardan biri kesinlikle olamayacağını söyler. Diğer bir deyişle, Augustinus'a göre eğer zihin kendisini biliyorsa, kendi özünü de biliyordur; eğer kendi özünün bedensel olup olmadığından emin değilse, zihnin özü kesinlikle bedensel bir şey olamaz. Augustinus bunu açık bir şekilde belirtir. Matthews'ın karşı çıktığı bir diğer konu ise Augustinus'un zihin ve *egoyu* tanımlamamış olmasıdır. Ona göre Augustinus'un, "zihin kendisini bilir, bu nedenle özünü de bilir ve bundan emindir" dediği yerde yalnızca zihni tanımlar, *egoyu* değil. Matthews'ın düşüncesine göre, eğer Augustinus bunu "ben kendimi bilirim, bu nedenle özümü de bilirim ve bundan eminim" şeklinde demiş olsaydı burada *egodan* bahsedilebilirdi, fakat demediği için yalnızca zihin söz konusudur, çünkü burada asıl soru "Zihin nedir?" sorusudur (Matthews, 1992: 49). Bu noktada Matthews, yalnızca *De Trinitate* kitabını ele aldığı için haklıdır; Augustinus burada yalnızca zihnin doğasını araştırır, ancak Augustinus'un diğer metinlerden de açıkça anlaşılacağı üzere Augustinus kendisini zaten zihin olarak görür. *Confessiones*'te hafızayı anlatırken "Hafızanın gücü çok büyük Tanrım, insanı ürküten bir şey var derinlerinde ve sonsuz karmaşasında. İşte zihnin kendisi bu, işte bu benim (*Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, deus meus, profunda et infinita multiplicitas; et hoc animus est, et hoc ego ipse sum*)"⁴³ der (*Conf.*: X.17.26). Hafızasının gücü zihninin gücüdür ve kendisi zihindir. Augustinus burada açık bir şekilde "*et hoc animus est, et hoc ego ipse sum*" diyerek, kendisinin zihin olduğunu, yani *animus*'un *ego* olduğunu söyler. Dolayısıyla Matthews'ın dediği gibi, *De Trinitate*'de "zihin nedir?" sorusunun cevabını veriyor olsa da aslında burada kastedilen "ben neyim?" sorusudur, çünkü

⁴³ Vurgular bana aittir.

Augustinus'ta zihin ve *ego* aynıdır. Aynı zamanda, Augustinus hakikat arayışını içine çevirdiğinde bulduğu şey kendisidir, diğer bir deyişle ruhun (*anima*) en tepesinde bulunan, ruhun akılsal kısmı (*animus*) dediğimiz zihindir (*mens*). Ayrıca Augustinus'un bahsettiği insan, düşünen, anlayan, yargılayan insandır; insanı zihinsel işlevleri üzerinden anlatır ve insan, en temelde, var olduğunu ve düşündüğünü bilir. Dolayısıyla Augustinus'ta "zihin kendisini bilir" demek aynı zamanda "ben kendimi bilirim" demektir. Buna ek olarak Augustinus'un *Soliloquies* eserinde de kendisini zihinsel fonksiyonları üzerinden bildiğini söyler:

- R.⁴⁴ - Tu qui vis te nosse, scis esse te?
A. - Scio.
R. - Unde scis?
A. - Nescio.
R. - Simplicem te sentis, ane multiplicem?
A. - Nescio.
R. - Moveri te scis?
A. - Nescio.
R. - Cogitare te scis?
A. - Scio.
R. - Ergo verum est cogitare te.
A. - Verum.

R. - Kendini bilmek isteyen sen, var olduğunu biliyor musun?
A. - Biliyorum.
R. - Nasıl biliyorsun?
A. - Onu bilmiyorum.
R. - Kendini basit olarak mı yoksa karmaşık olarak mı biliyorsun?
A. - Bilmiyorum.
R. - Hareket ettiğini biliyor musun?
A. - Bilmiyorum.
R. - Düşündüğünü biliyor musun?
A. - Biliyorum.
R. - O zaman düşündüğün doğrudur?
A. - Doğru (*Sol.* II.1.1).

Burada Augustinus kendi aklıyla (*ratio*)⁴⁵ tartışırken önemli bir ayrım yapar. Kendisinin var olduğundan emindir, fakat bunu nasıl bildiğinden emin değildir, dolayısıyla akli onu neleri bildiğine dair sorgulamaya başlar. Kendisine dair çok fazla şeyi bilmez, bunlardan biri de bedene ait bir nitelik olan hareket etmedir. Augustinus onu da bilmez, çünkü kendisi dediği şey bedenden ayrı bir şeydir. Akıl burada Augustinus'a bedeninin hareketini sormaz, kendisinin hareket edip etmediğini sorduğu için bilmiyorum der Augustinus. Düşündüğünü biliyor musun sorusuna gelince

⁴⁴ R harfi *ratio*'nun kısaltılmışıdır ve akıl demektir, burada aklın konuştuğu yerleri belirtir. A harfi de Augustinus'un kendisidir.

⁴⁵ Augustinus *mens* ve *animus*'a ek olarak, *Contra Academicos* I.2.5'te *ratio*'yu da *mens*'le eş tutar: "*mens aut ratio dici potest.*"

Augustinus bunu bildiğini söyler ve akıl bunun doğruluğunu tekrar onaylatınca onaylar. Bu da bize Augustinus'un en azından iki şeyden emin olduğunu gösterir; var olduğu ve düşündüğü. Bu nedenle Augustinus için kendisinin zihin olduğunu düşündüğünü söylemek yanlış olmaz.

Egonun kesinliği konusunda bir diğer sorun da diğer zihinlerin varlığı sorunudur, çünkü bedensel duyularımızla duyumsayabildiğimiz tek şey diğer bedenlerin de var olduğudur, fakat eğer kendi zihnimizin varlığını bedenden ayrı olarak biliyorsak, bu durumda diğer zihinlerin varlığını nasıl bildiğimiz sorunu ortaya çıkar. Augustinus bu sorundan kısaca *De Trinitate*'de bahseder. Hareket eden bedenleri gördüğümüzde onların zihinlerini görmediğimizi fakat yine de o kütlede mevcut olan bir şeyi bizim kavradığımızı söyler. Bu da o bedenın yaşamı ve ruhudur. Bunları gözlerimizle görmeyiz fakat kendi zihnimizden yola çıkarak diğer zihinlerin de mevcut olduğunu biliriz. Diğerlerinin zihnini algılayamasak da kendimizi düşünerek, biz de zihne sahip olduğumuz için onlarda da olduğunu biliriz:

Quid enim tam intime scitur, seque ipsum esse sentit, quam id quo etiam cetera sentiuntur, id est, ipse **animus**? Nam et motus corporum, quibus praeter nos alios vivere sentimus, ex nostra similitudine agnoscimus; quia et nos ita movemus corpus vivendo, sicut illa corpora moveri advertimus. Neque enim cum corpus vivum movetur, aperitur ut ulla via oculis nostris ad videndum animum, rem quae oculis videri non potest; sed illi moli aliquid inesse sentimus, quale nobis inest ad movendam similiter molem nostram, quod est vita et anima. Neque quasi humanae prudentiae rationisque proprium est. Et bestiae quippe sentiunt vivere, non tantum se ipsas, sed etiam invicem atque alterutrum, et nos ipsos. Nec animas nostras vident, sed ex motibus corporis, idque statim et facillime quadam conspiratione naturali. **Animum** igitur cuiuslibet ex nostro novimus, et ex nostro credimus quem non novimus. Non enim tantum sentimus **animum**, sed etiam scire possumus quid sit **animus** consideratione nostri; habemus enim **animum**.

Çünkü kendisini kendisi olarak algılayan ve bu kadar yakından bilen, diğer tüm şeylerin tarafından algılandığı **zihnin** kendisinden başka ne olabilir? Çünkü kendimiz dışında başkalarının da yaşadığını algıladığımız bedenlerin hareketlerini de kendimize benzerliğimizden tanırız; çünkü biz de bedenimizi hareket ettirdiğimiz gibi, hareket eden bedenleri de gözlemleriz. Çünkü canlı bir beden hareket etse bile, gözlerin göremediği zihni görmemiz için gözümüze bir yol açılmaz; ama biz o kütlenin içinde, tıpkı kendimizde de aynı şekilde hareket etmemiz için bulunan şey gibi bir şey algılarız, bu hayat ve ruhtur. Bu insan öngörüsünün ve aklının bir özelliği değildir. Çünkü hayvanlar da sadece kendilerinin değil, diğer hayvanların da yaşadıklarını algırlarlar, bizim de yaşadığımızı algıladığımız gibi. Bedenin hareketlerinden başka ruhlarımızı da görmezler ve bu da doğal bir anlaşmayla hemen ve en kolay şekilde gerçekleşir. Bu nedenle, herhangi birinin **zihnini** kendimizden biliriz ve kendimizden yola çıkarak, bilmediğimize de inanırız. Çünkü sadece **zihnin** var olduğunu

algılamakla kalmayız, aynı zamanda **zihnimizin** var olduğundan yola çıkarak **zihnin** ne olduğunu da bilebiliriz (*De Trin.*: VIII.6.9).⁴⁶

Augustinus'un burada bahsettiği şey, kendi zihninden farklı olarak, gördüğü hareket eden diğer bedenlerin de zihni olduğundan haberdar olmasıdır. Matthews de bu konuda Augustinus'un, felsefesini birincil kişi temelinde kuran herkes için diğer zihinler sorununun önemli bir sorun olduğunu ve zihinlerin bedensel varlıklar olmadığını fark etmiş gibi görüldüğünü, fakat aslında durumun ilk bakıştaki gibi olmadığını söyler (Matthews, 1992: 112). Ona göre burada asıl araştırılan konu, zihnin neyi bilebileceği değil, neye inanabileceğidir; eksik olan şey Kartezyen yöntemdir, yani birincil tekil şahıs bakış açısıyla bilmeye başlama; fakat her ne kadar modern felsefenin yöntemi Augustinus'ta eksik olsa da kendi tarzında diğer zihinlerin varlığı sorunundan bahseder. Diğer insanların bedenlerine bakarak, onların zihinlerini görememesine rağmen, kendi zihninin varlığından yola çıkarak diğerlerinin de zihne sahip olduğunu söyler; kendisinde bulunanın aynısından onlarda da olduğunu varsayar. Metnin ilerisinde Augustinus, diğer zihinler sorununu düşünmesine sebep olan konuya, yani Havari Paulus'u bilmeden onu nasıl sevdiğimiz konusuna döner ve bunu da adil insanı nasıl bildiğimizle açıklar. Havari'yi adil insan olduğu için severiz ve adil insanı da tıpkı zihnin ne olduğunu bildiğimiz gibi biliriz; bizde olması dolayısıyla. Bilmediğimiz şeyi sevmeyeceğimiz için, adil insan olan Havari'yi adil olması üzerinden biliriz, bu da bizim zihnimizdedir. Böylece adil olma durumu, bizde fiil olarak bulunmasa bile ruhumuzda kuvve halinde mevcuttur ve kesinlikle bedensel değildir (*De Trin.*: VIII.6.9). Dolayısıyla Augustinus'a göre eğer biz Havari Paulus'u seviyorsak, onun zihnini biliyoruzdur ve eğer Paulus'un zihnini biliyorsak bu durum da kendimiz dışında olan bir zihni de biliyoruzdur. Bu nedenle Augustinus'ta diğer zihinler meselesi yalnızca inancın sınırları içerisinde değil, ilahi bir bilme kademesinde incelenebilir. Buradaki bilme inanç kökenli olsa da yine de bilmedir.

Augustinus'a yöneltilen eleştirilerden bir diğeri de Augustinus'un kendisini bilme arayışında başlangıç noktasının kendisi değil, inanç olduğu görüşüdür. Matthews'a göre Augustinus hiçbir zaman araştırmasına düşüncenin egosundan başlamamıştır ve bunu temellendirmemiştir. *Soliloquies*'te Augustinus Tanrı'ya ve ruhu bilmek istediğini söyler ve onu araştırır (*Sol.*: I.2.7). Lakin Matthews bunun

⁴⁶ Vurgular bana aittir.

tamamen inanç kaynaklı olduğunu söyler. Ona göre Augustinus inandıklarını bilmek ister ve onu araştırır. Burada da en başta yaptığı şey Tanrı'ya dua ederek onu bilmek istediğini söylemesidir (Matthews, 1992: 142). Augustinus'un Tanrı'ya inandığı fakat bilmediğini söylediği yerler vardır ve bunlar Augustinus'un arayışının inanç temelli olduğunu gösterir. Örneğin *De Libero Arbitrio*'da Augustinus Evodius'a Tanrı'nın varlığından emin olup olmadığını sorduğunda, Evodius kesinlikle var olduğuna inandığını fakat bilmediğini, yine de inandığı şeyi anlamak ve bilmek istediğini söyler (*De Lib. Arb.*: II.2.5). İnadıklarını anlama ve bilme konusunda da her zaman bir dış otoriteye ihtiyaç duyar; bu dış otorite Augustinus için Kutsal Kitap ve Katolik Kilisesidir (*Conf.*: VI.5.7). Matthews'a göre bu nedenle de Augustinus inanca vurgu yapar ve inanmadan anlanamayacağını söyler, çünkü ona göre Augustinus akli yetersiz görür (Matthews, 1992: 146). Ancak daha önce de Augustinus'ta akıl ve inanç ilişkisi anlatılırken belirtildiği gibi, Augustinus'ta akıl yetersiz değildir, bozulmuş irade sebebiyle tam olarak işlemesi gerektiği gibi işleyemez, lakin irade düzeldiğinde akıl da ilahi hakikatleri anlamaya muktedir hale gelir. Aynı zamanda Augustinus'ta inanç da tek başına yeterli değildir, akılla birlikte işlediği zaman doğru olur, yalnızca dini otoriteyle yaşayıp aklını kullanmayanlar ve düşüncelerine akılla başlayıp yine akılla bitiren felsefeciler bu nedenle hatalıdır (De Ord.: II.5.16). Akıl konusunda da irade Adem'in ilk günahıyla kirlendiği için inançla arındırılması gerekir ki böylece sağlam ve arındırılmış olan bu irade, aklın, ilahi ışıkla aydınlatılmış olan hakikatleri görmesine ve anlamasına yardımcı olsun. Bu nedenle Augustinus'un burada inancı vurgulaması akıldan bağımsız bir inanç değildir; kendisinin de daha önceden söylediği gibi Kutsal Metinler'i inanmadan önce de okuduğunda hiçbir şey anlamayıp, inandıktan sonra orada yazanları anlıyor olması bu bağlamdadır: İnanç, iradeyi arındırarak aklın doğru çalışmasına yardımcı olur, burada bozuk olan akıl değil, esasında iradedir. Dolayısıyla Matthews'ın burada Augustinus'un akli yetersiz, inancı da üstün gördüğü savı doğru görünmez; çünkü aynı şekilde akıl olmadan tek başına inançla da yaşanamaz fakat bu durum, ikisini de yetersiz değil, birbirlerine bağlı yapar.

Augustinus'un başlangıç noktası olarak inancı aldığı düşüncesindeki bir diğer sorun da Augustinus'ta inancın aslında başlangıç değil sonuç olmasıdır. Augustinus hayatı boyunca hakikati aramıştır ve bu arayışı sırasında pek çok düşünce ve inanç sisteminde duraklamıştır. Annesi Katolik olmasına rağmen kendisi Hristiyanlığı

seçmemiştir. Bu hakikat arayışı sırasında önce Maniciler'e daha sonra Akademik Septiklere uğramıştır. *Confessiones*'te bu arayışını anlatır ve en sonunda Ambrosius sayesinde nihayet Hristiyanlık inancının aslında aradığı şey olduğunu düşünmeye başlar ve belli bir zaman sonra bunu kabul eder. Bu nedenle Augustinus'un hakikat arayışı felsefi bir arayış değildir, onun için gerçek bir arayıştır ve inançla sonuçlanmıştır. Matthews Augustinus'u sürekli olarak Hristiyan olması üzerinden değerlendirir ve bu nedenle de inancın üzerinde çok fazla durur ve Descartes gibi şüpheyi bir yöntem olarak kullanmaması sebebiyle Augustinus'ta *ego* anlayışının olmadığını savunur, fakat Augustinus'ta şüphenin yeri olmadığını söylemek yanlıştır, çünkü her ne kadar Augustinus şüpheyi bir yöntem olarak kullanmamış olsa da hayatının bir dönemini şüpheyle geçirmiştir; yola şüpheyle çıkmış ve aradığı cevapları inançta bulmuştur. Bu nedenle, Descartes'taki sahte bir şüpheyken Augustinus'taki daha gerçektir ve amacı bunu metodolojik olarak açıklamak olmadığı için düzenli bir akıl yürütmeye ya da kapsamlı bir cevaba Augustinus'ta rastlayamayız. Yine de bu durum Augustinus'ta *ego* anlayışı olmadığını göstermez; aksine uzun bir arayıştan sonra hakikati nihayet kendi içinde bulmuş olması tam olarak Kartezyen felsefede *cogito* dediğimiz şeyle karşılanabilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DESCARTES'TA *EGO*

Descartes, 1596-1650 yılları arasında yaşamış, yeniçağ felsefesinin kurucusu sayılan bir filozoftur. Aynı zamanda matematikçi ve metafizikçi de olan Descartes'ın yeniçağ felsefesinin kurucusu olarak görülmesinin sebebi, Rönesans sonrası boşluğa düşmüş olan felsefi düşüncede yeni bir metafizik kurmayı başarabilmiş olmasıdır. Descartes'ın içinde bulunduğu düşünce dünyasını özetlemek gerekirse, skolâstik felsefe olarak da bilinen Hristiyanlaştırılmış Aristoteles felsefesi eski inandırıcılığını kaybetmiş ve onun yerini alması beklenen yeni Rönesans felsefeleri de bekleneni karşılayamamıştır denebilir. Bunu karşılayabilen kişi XVII. yy'da ancak Descartes olmuştur ve bu nedenle de Descartes felsefe tarihinde önemli bir yere sahiptir. Rönesans'tan sonra, skolâstik felsefe her ne kadar eski gücünü kaybetmiş gibi görünse de Descartes'ın yaşadığı dönemde hâlâ en etkin düşünce sistemidir. XVI. yüzyılda skolastik felsefeye, yani Aristoteles felsefesine karşı yetersiz olduğu görüşü artar ve yeni bir felsefe arayışı başlar. Eski filozofların ve doğa bilimcilerin çalışmalarına duyulan memnuniyetsizlik ifadeleri XVII. yy'ın ilk çeyreğinde olağan bir hale gelmişti ve Johann Baptiste Van Helmont ve Francis Bacon gibi Descartes'ın çağdaşları, Aristotelesçilik ile ortaçağ Hristiyan teolojisinin bir karışımı olan skolastik doğa felsefesine ve Aristotelesçi ontoloji ve mantığa karşıydılar (Wilson, 2003: 231). Aynı zamanda Erasmus, Montaigne gibi hümanist düşünürler sayesinde de bu dönemde antik yazarlara ilgi de artmaya başlamıştır. Cicero, Seneca, Plutarkhos gibi hatipler özellikle öne çıkar ve bilhassa Cicero bu dönemde şüphecilik konusunda diğer filozoflara göre daha çok incelenir. Bu nedenle dönemin şüphecileri çoğunlukla Cicero'yu takip eder ve şüphecilik anlayışları Cicero'nunki gibidir; yani filozofların hiçbir şekilde bilgi edinmediklerini söylemezler, sadece edindikleri bilgileri alakasız bulurlar ve bu bilgilerin bilgelik için hiçbir katkısı olmadığını söylerler.

Her ne kadar Rönesans'la birlikte felsefede ortaya bir yeni arayışı ve eskiden kopma eğilimi gelmiş olsa da XVI. ve XVII. yüzyıl felsefe tarihi Hristiyanlık tarihiyle bağlıdır. Reform hareketi kilisenin bozulmuşluğuna karşı olarak Rönesans hareketi içerisinde bir din öğretisi olarak ortaya çıkmıştır, özellikle Luther, ilk Hristiyanlığın inanç anlayışının benimsenmesi gerektiğini söyler. Hümanistler ise felsefe konusunda

skolastik felsefeye karşı çıkmışlardır ve bunlardan Erasmus, Kilise Babalarının çalışmalarını göstererek, bunların zamanda çok fazla karışıklık içinde olsalar da inancı Aristoteles'e ya da kilise otoritesine dayandırmadan yaptıklarını söylemiştir. Katolik reformcuların da Aristoteles düşüncesini bırakmaları gerekmektedir, çünkü Aristotelesçi düşünce kilise inancını zedelemiştir ve Hristiyan düşüncesinden uzaklaşmıştır.⁴⁷ Bu nedenle de Erasmus gibi bazı hümanistler Kilise Babalarına dönmüşlerdir ve en fazla etkilendikleri kişi de Augustinus'tur. Böylece Augustinus, Kutsal Metinlerden sonra Hristiyanlıkta temel otorite haline gelmiştir. Zaten VI. yüzyıldan itibaren papalar ve Konsüller Tanrı'nın lütfu konusunda Augustinus'u temel otorite olarak kabul etmiştir fakat Augustinus'un esas katkısı inançtan anlayışa geçişidir. Bu nedenle de Augustinus, Aristoteles felsefesine karşı olan düşünürler için temel otorite haline gelmiştir. Ayrıca Hristiyan felsefesinin aksiyomları olarak alınan konular aslında Augustinus'un çalışmalarıdır. En temel örnek olarak, insan ruhunun maddesiz olduğundan bahseden ilk kişiler Augustinus ve hocası Ambrosius'tur, fakat XIII. yy'da skolastikler bunun İncil'de geçtiğini düşünüyorlardı çünkü o zamana kadar ruhun maddesiz öz olduğu düşüncesi inanca işlemiş bir durumdaydı. Thomas Aquinas bile Aristoteles'i Hristiyanlıkla birleştirdiğinde bu Hristiyanlık Augustinus'un düşüncesiyle gelişmiş olan Hristiyanlıktır (Menn, 1998: 23).

Böyle bir düşünsel çevre içerisinde Descartes, içinde bulunduğu skolastik düşünceye karşı çıkar ve yalnızca kendi aklıyla, bir otoriteye başvurmadan, yeni bir felsefe kurma iddiasındadır. Bu noktada Menn, Descartes'ın iki farklı dönemi olduğunu söyler; 1619 civarları ve 1628 sonrası: İlk döneminde, yani 1619'da felsefenin esaslarını bulduğunu söyler, fakat bu sırada hiçbir yayın yapmadığı için bunu yalnızca sonraki yazılarındaki parçalardan biliriz; ikinci döneminde, yani 1628 sonrasında da felsefeyi daha sistematik olarak Augustinusçu bir felsefi zemine oturtmakla ilgilenir (Menn, 1998: 25). 1630 civarında yazdığı tahmin edilen *Dünya (Le Monde)* adlı eserini, Galileo'nun mahkûm edildiğini duyması üzerine yayınlamaktan vazgeçer. Nihayet 1637'de *Yöntem Üzerine Konuşma (Dissertatio de Methodo)* eserini yayınlar ve bu sayede Descartes'ın esaslarını bulduğunu iddia ettiği yeni felsefenin yöntemini ve bu yöneme nasıl ulaştığını açıklamaya çalışır. Daha

⁴⁷ Rönesans felsefe tarihinin ayrıntılı incelenmesi için bkz.: D. Garber, M. Ayers. (1998). *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. New York: Cambridge University Press.

sonra 1639'da *Metafizik Üzerine Düşünceler (Meditationes de Prima Philosophia)* kitabını yazar ve bu yeni felsefenin metafizik temellerini bu kitapta kurar. Descartes, Sorbonne Üniversitesi için yazdığı önsözde Papa X. Leo'nun isteğini yerine getirmeyi amaçladığını söyler. Papa, filozofların Hristiyan dininin dogmalarını görmezden gelmemelerini, aksine çabalarını onları kanıtlamaya adanmaları konusunda ısrar etmiştir ve Descartes da bu görevi üstlenmiştir. Wilson'a göre Descartes'ın bunu yapmasının nedeni, hem Katolikler hem de Protestanlar arasında uyandırdığı düşmanlığa seslenmek ve ateizm ile materyalizme ilişkin resmi konumunu oturtmaktır (Wilson, 2003: 235-236). Bu bölümde de Descartes'ın kurduğunu iddia ettiği bu yeni felsefenin ilkeleri ve yöntemi Augustinusçu felsefenin etkileri çerçevesinde incelenecektir.

3.1. Descartes'ın Yöntemi

Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma* eserinde, bilimlerin değerlendirmesi ve yeni bir bilim için temel arayışının yönteminden kısaca bahseder. Kitap altı bölüme ayrılmıştır: Birinci bölümde bilimleri değerlendirir ve bilgi edinme açısından yararlı olduklarını fakat yine de yetersiz kaldıklarını söyler. Öyle ki yeterli olsaydılar kendisinin bilgi arama ihtiyacının olmayacağını söyler. İkinci bölümde, bu araştırmasında kullanacağı yöntemden ve kısaca bunun belli başlı kurallarından bahseder. Üçüncüde, bu yöntemi uygularken uyması gereken bazı ahlak kuralları olduğunu söyler ve bunları açıklar. Dördüncü bölüm, metafiziğin temelleri olan Tanrı ve ruhun varlığını tartışır. Beşinci bölümde insan anatomisini açıklar ve insan ile hayvan ruhu arasında bir ayırım yapar. Son bölümde ise felsefenin geleceğine dair sorunları tartışır ve bu kitabı yazma gerekçelerinden bahseder. Kitabın esas yazılma amacı Descartes'ın aradığı, bilime temel olacak olan felsefenin ilkelerine ulaşmak için bir yöntem önermektir. Bu yöntemin temelinde de şüphe vardır. Descartes, kesin bir bilgi elde etmek için mücadele ettiği şüphecilikten yararlanır. Kuşkuyla başlar, ama onun için bu yalnızca bir sona ulaşmak için araçtır (Kehr, 1916: 592).

Descartes *Yöntem Üzerine Konuşma*'ya, "İnsanlar arasında sağduyu kadar eşit dağıtılmış bir şey yok." diye başlar (*Method.*: I.1).⁴⁸ Bu şekilde başlamasının sebebi insan aklının hakikatleri kavrama konusunda yeterli olduğunu vurgulamak istemesidir. Bu nedenle hakikate ulaşma yolunda düşülen hatalar, insanın aklının kendisinden kaynaklanan bir sorun değil, doğru bir yöntemle aklını idare edememesinden kaynaklıdır. Bunu da felsefe tarihine baktığımızda düşünceler arasında çok fazla tutarsızlık olduğunu görmemizle anlayabiliriz. Böylece Descartes eğer doğru yöntemi bulursa, bu yöntemle aklını doğru kullanarak hakikate ulaşabileceğini düşünür. Bunun için de okulda öğrendiği bu tutarsız bilgilerden kurtulmak ve aklını bunların daha çok bulandırmasına izin vermemek için okuldan ayrıldıktan sonra dünyanın büyük kitabından öğrenmek için seyahat etmeye başlar.

İnzivaya çekilmiş olan Descartes yöntemi üzerine düşünürken tek tek kişilerin yapmış olduğu eserlerin, farklı kişiler tarafından yapılmış olanlara göre daha mükemmel olduğunu söyler. Yapılacak en iyi şey bütün fikirleri söküp atmak ve en baştan her şeyi aklın süzgecinden geçirerek kabul etmek olduğu kanısına varır. Bu nedenle de farklı kişiler tarafından birbirleri üzerine inşa edilmiş bilgilerden oluşan bilimin muhtemelen yanlış olduğunu düşünür ve bunları yıkıp, en baştan kendisinin bulduğu bir yöntemle yeni bir bilim kurması gerektiğini düşünür ve tamamen kendisine ait bir temelin üzerine bina inşa etmek ister (*Method.*: II.13). Bunu yaparken de doğruluğunu kolay kolay ispatlayamayacağımız meselelerde çoğunluğun görüşüne güvenmemek gereklidir, çünkü doğruyu bir kişinin görmesi birçok kişinin görmesinden daha olasıdır. Öğrenimi sırasında mantık ve matematiğin yöntem açısından faydalı olacak gibi görünmesine rağmen yine de yetersiz olduğunu düşünür, çünkü mantık bilmediğimiz şeyleri araştırmaya değil, bildiğimizi başkalarına açıklamaya yarar. Bu nedenle de mantık, cebir ve analitik geometrinin iyi yanlarını alıp gereksiz kısımlarını dışarıda bırakacak yöntem arar (*Method.*: II.16). Bu yöntem dört kuraldan oluşur: Bunlardan ilki doğru olduğunu açık ve seçik bir şekilde bilmediği hiçbir şeyi doğru kabul etmemektir. Doğru kabul edeceği şeyin kuşku duyamayacağı kadar açık seçik olması gerekir. İkinci kural, incelediği meseleleri olabildiğince çok

⁴⁸ Aksi belirtilmediği müddetçe, bundan sonra bu kitaba yapılacak olan tüm atıflarda Descartes. (2013). *Yöntem Üzerine Konuşma*. (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayıncılık. edisyonu ve çevirisi kullanılacaktır.

bölgümlere ayırmaktır ki sorunları rahatça çözebilirsin. Üçüncü kural, her zaman en basitten başlayıp adım adım en zor ve karmaşık olanlara doğru yükselmek gerekir. Hatta bu basitten karmaşığa doğru çıkarken, birbirlerini öncelemeyen meseleleri de bir düzene oturtmak gerektiğini söyler, yani birbiri ardına sıralamak gereklidir. Son kural da her türlü bilgi araştırmasında her şeyi tek tek sıralamak ve emin olmak için tekrar gözden geçirmektir. Descartes bu yöntemin, daha önceden çözümünün zor olduğunu düşündüğü problemlerde bile etkili olduğunu keşfeder. Böylece, tüm yanlış görüşlerini düzeltmek için bu yöntemi kullanmaya karar verir.

Böylece Descartes bütün bilgilerini, inançlarını akıl süzgecinden geçirmeye başlar, fakat bu oturduğu evi yıkıp yenisini yapma sürecinde kendisinin geçici bir barınağa ihtiyacı olduğunu söyler ve bu yöntemi kullanırken kendisine geçici bir davranış modeli belirler (*Method.*: III.21). Bu belirlediği kurallardan ilki ülkesinin yasa ve kurallarına uymak ve inancına sıkı sıkıya bağlı kalmaktır. İkinci kural kararlarında her zaman tutarlı olmak ve bu uğurda kuşku nedenlere dayanan görüşleri bile eminmiş gibi sürdürmektir. Ormanda kaybolunca sağa sola sapmadan dümdüz gitmek gibi, en iyi görüneni takip etmek gerektiğini söyler; çünkü daha başlardayken hangisinin daha doğru olduğu anlaşılmadığından, sürekli sağa sola dönüp bilinmeyen yerde daha çok kaybolmamak için en başta girilen yolda devam edilmesi gerektiğini söyler. Üçüncü kuralı da talihin değil, kendinin üstesinden gelmek gerekli olduğudur; yani dünyanın düzeni değil, kendi arzularını değiştirmek için çabalanmalıdır der. Kendi düşüncelerimiz dışında hiçbir şey bizim elimizde değildir. Bu koyduğu kurallara uyarak, yöntemini de izlediğinde aradığı şeye ulaşabileceğine inanır, çünkü Tanrı, doğruyu yanlıştan ayırt etmemize yarayan ışığını hepimize çokça vermiştir ve bu nedenle de başkalarının fikirlerini takip ederek yaşamak yerine kendisi doğruyu arayıp bulmak ister (*Method.*: III.25).

Descartes IV. bölümde düşüncelerini düzenlemeye başlar ve her şeyi, duyuları, geometriyi ve savlarını, her şeyi bir kenara bırakır ve böylece geriye artık kuşku duyamayacağı bir şey kalıp kalmadığını görmek ister. Uyurken gördüğü şeylerin de uyanırken olduğu gibi gerçek geldiğini fark eder ve artık uyanıklık ve uyku arasında farkın kalmadığını söyler. Bu şekilde yanlış diye her şeyi reddederken, kendisinin var olduğundan şüphe edemeyeceğini görür. Böylece, “Düşünüyorum öyleyse varım ya

da mevcudum”⁴⁹ önermesinin asla şüphe götürmeyeceğini fark eder. Şüpheciler ne derse desinler bu gerçeği değiştiremeyecekleri için bu önermeyi felsefenin ilk ilkesi olarak kabul eder (*Method.*: IV.30). Böylelikle Descartes, duyuların güvenilmezliğini düşünürken kendi düşünme sürecinin farkına varır ve bunun da varlığının kanıt olduğunu anlar. Ayrıca akılla karşılaştırıldığında duyuların güvenilmezliğinden yola çıkarak ruhun bedenden ayrı olduğu sonucuna da varır. Descartes çok canlı ve çok net düşünülen her şeyin doğru olduğunu kabul eder. Düşünülen şeylerin doğru olduğu kanısından sonra Descartes, bazı şeylerden kuşku duyduğunu ve kuşku duyduğu için kusursuz olmadığını düşünür; bilmenin kuşku duymaktan daha büyük bir kusursuzluk kanıtı olduğunu söyler. O zaman kusurlu doğamızda kusursuzluğu düşünmeyi nereden öğrendiğimizi sorar Descartes ve bunun da ancak kusursuz bir doğadan öğrenilebileceğine inanır. Kendi şüpheleri onu kusurlu olduğuna inandırır, ancak mükemmelliği kavrama yeteneği, onun dışında mükemmel bir şeyin var olması gerektiğini gösterir. Dünyadaki tüm iyi şeylerin, tüm açık ve farklı düşüncelerin olması gerektiği gibi, bunun da Tanrı’dan kaynaklanması gerektiğini düşünür, çünkü her fikir (*idea*) hiçlikten çıkarken, yani eksikliğe sahipken, sonsuzluk fikrinin hiçlikten çıkması mümkün değildir çünkü daha yetkin olan daha az yetkin olandan çıkamaz. Dolayısıyla bu sonsuzluk fikrinin kaynağı Tanrı’dan başka bir şey olamaz (*Method.*: IV.31-32). Böylece Descartes şu sonuca varır: Düşüncelerimiz açık ve seçik oldukları sürece Tanrı’dan kaynaklanmaktadırlar, bu yüzden de doğru olmamaları imkânsızdır ve bir şekilde sahip olduğumuz yanlış fikirler de hiçlikten kaynaklıdır (*Method.*: IV.35-36). Descartes her şeyin ya Tanrı’dan ya da hiçlikten çıktığını düşündüğü için, Tanrı’dan çıkan bir şeyin eksikliğini ya da hiçlikten çıkan bir şeyin kusursuzluğunu kabul etmez. Duyulara dayanan bilgiler, temelde hiçlikten çıkan şeylere, yani kusurlu ve eksik şeylere dayanır, bunlara dair bilgiler de yanıltıcıdır. Bu nedenle Descartes, Tanrı’yı doğru bilginin teminatı olarak kabul eder ve eğer berrak bir akılla hüküm verilirse, bu şekilde oluşan yargıların doğruluğundan şüphe edilemeyeceğini vurgular.

Descartes hakikate ulaşma konusunda yalnızca duyulardan edinilen bilgilerden uzaklaşmakla kalmaz, aynı zamanda daha önce de bahsedildiği gibi bilgisinin kaynağının kendisi olma konusunda da ısrarlıdır. Pek çok mimarın elinden çıkmış olan

⁴⁹ *Ego cogito, ergo sum sive existo.*

yapılara göre, tek bir mimarın kendinin yaptığı binanın daha güzel olduğunu söyler. Bu nedenle de hakikati ararken yalnızca kendisini takip edeceğini söyler. Kendisi okul hayatı boyunca pek çok öğretmene sahip olmuş ve en bilgili kişiler arasında dahi fikir ayrılıklarına şahit olmuştur, bu nedenle de hiç kimseye hakikat konusunda güvenmemesi gerektiğini anlamıştır:

Ac denique advertēbam circa ea quorum veritas non valde facile investigatur, nulli rei esse minus credendum quam multitudini suffragiorum; longe enim verisimilius est unum aliquem illa invenire potuisse, quam multos. Et quia neminem inter caeteros eligere poteram, cujus opiniones dignae viderentur, quas potissimum amplecterer, aliisque omnibus ante ferrem, fui quodammodo coactus, proprio tantum consilio uti ad vitam meam instituendam.

Sonuçta anladım ki, doğruluğunu kolay kolay ispatlayamayacağımız meselelerde çoğunluğun görüşüne hiç itibar etmemek gerekiyor, çünkü bu doğruyu bir kişinin görme ihtimali, birçok kişinin görme ihtimalinden çok daha yüksek. Kısacası insanlar arasında fikirlerine değer verilen bir kimse bulamamıştım ki, fikirlerine ben de sıkı sıkı sarılayım ve başka fikirler yerine onları tercih edebileyim. İşte ben de bu yüzden yaşamımı inşa etmek için ancak kendi düşünceme başvurmak zorunda kaldım (*Method.*: II.14).

Bu nedenle Descartes bilgiyi ararken kendisine hiçbir rehber seçmeden, kendi kendisinin rehberi olması gerektiğini söyler. Hakikate ulaşma için yapması gereken ilk şey kendi kendisini izlemek olacaktır. Böylece hakikate giden yolda Descartes kendisini izler ve daha önce bahsettiği gibi en ufak kuşku dahi içeren şeyleri sanki yanlış biliyormuşçasına elemeye başlar, ta ki kesin bir şey bulana kadar. Eğer böylesine kesinlik içeren bir şey yoksa da hiçbir şeyin kesin olmadığı sonucuna varana kadar devam eder. Descartes'ın yönteminin temeli de işte bu içselliktir; hakikat yolunda zihni duyulardan çekip kendisine yönlendirme ve kendi kendisinin rehberi olma.

Descartes *Yöntem Üzerine Konuşma*'nın ilk kısmında yöntemine kısaca anlatır ve daha sonra bu yöntemi kullanarak ulaştığı bilgileri yazar. Hayvanların insanlarla aynı organların çoğuna sahip olmasına rağmen, hayvanların konuşma veya akıl gücünden yoksun olduklarına dikkat çeker ve bu farkın da insanın akılsal ruha sahip olmasından kaynaklandığını düşünür (*Method.*: V.42). Kısaca ruhun bedenle olan bağlantısını ele alır ve ruhun beden dışında bir yaşamı olması gerektiğini düşünür, bu nedenle beden öldüğünde ruh ölmez der. Ruhun yok olabileceği veya öldürülebileceği bir yol düşünemediği için, ruhun ölümsüz olduğu sonucuna varır (*Method.*: V.53-54). Son olarak Descartes, fizik bilimi hakkındaki fikirleri konusunda kiliseyle olası çatışmalara temkinli bir şekilde değinir ve *Yöntem Üzerine Konuşma* kitabını bitirir.

Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma* kitabında kendinde bulacağı bilgileri aramak için inzivaya çekilmesinden bahsetmesi, Descartes'ın içselciliğini gösterir, çünkü bilgi arayışı için, dışarıda olan bir şeye değil içine yönelir. Tek bir mimarın elinden çıkan işlerin farklı kişilerden çıkanlardan daha iyi olduğunu söyler ki böylece bilgiyi en baştan tek başına kendisi kurabilsin. Descartes'ın bahsettiği, bilgiyi aramada kendi kendisinin rehberi olma ve elde edilebilecek bilgilerin tümünün kendisinde ve kendisinin deneyimlerinde olduğu düşünceleri, ciddi bir *ego* izolasyonunu gösterir (Matthews, 1992: 130). Descartes'a göre gerçek bilgiye ulaşabilen tek kişi bunu tek başına araştırandır. Hiç kimse bir başkasının hayatını yönetmediği gibi, hiç kimse bir başkası yerine bilgi de edinemez. Eğer bir kimse bilgiye ulaşmak istiyorsa, onu tek başına aramalıdır. Bilgiye kişi ancak kendi çabasıyla ulaşmışsa o bilgiye sahip olabilir. Bu bilgiyi daha önce başkalarından duymuş olsa da buna kendi yöntemiyle ulaşması gerekir ve aynı şekilde eğer bir kişi doğru bilgiyi edindiye ve bunu kendisi yapmadıysa bilgi edinmiş sayılmaz. Bu nedenle de Descartes düşüncelerini tamamen kendisinin olacak şekilde düzenlemeye başlar ve sistematik şüpheyi de bunun için kullanır. Böylece şüpheyi dair hiçbir şey kalmayana kadar her düşüncesini reddeder ve geriye şüphe götürmeyen bir şey kalmayana kadar düşüncelerini elemeye devam eder. Descartes bu yöntemle, *Metafizik Üzerine Düşünceler* kitabında kendisinin var olduğu ve düşünen şey olduğu bilgisine ulaşır.

3.2. Ruh ve Tanrı

Yöntem Üzerine Konuşma Descartes'ın daha sonra yazdığı *Metafizik Üzerine Düşünceler* kitabına giriş olarak görülebilir, çünkü burada daha öncesinde kısaca bahsettiği konuları ayrıntılı bir şekilde ele alır. Descartes'ın burada kısaca bahsettiği yöntemi temelde, şüphe edilemeyecek bir şey bulana kadar her şeyden şüphe etmektir ve *Metafizik Üzerine Düşünceler* de bu yöntemin uygulanmasıdır. Buna da bildiği, öğrendiği her şeyi yıkmakla başlar. Descartes'ın amacı esasında bilim ve bilgeliğin birleşmesidir ve 1628'den itibaren de Augustinus'tan devşirilmiş yeni bir Hristiyan felsefesi beklentisini karşılamaktır. Bu nedenle de yaptığı ilk şey Augustinusçu metafiziği, yani Tanrı ve ruhun metafiziğini herkesin anlayacağı şekilde sunmak olmuştur ki böylece herkes bunlara dair bir anlayışa sahip olacaktır. Augustinus'un Tanrı ve ruh düşüncesi de hiçbir fiziksel dünya öğretilerine dayanmadığı ve hatta duyulardan geri çekilmenin (*aversio*) disiplini olduğunu için, bu metafizik Descartes'a

oldukça yardımcı olmuştur (Menn, 1998: 209). Catherine Wilson, Descartes'ın *Metafizik Üzerine Düşünceler*'de Tanrı'nın var olduğu ve ruhun ölümsüz olduğunun filozoflar tarafından rasyonel olarak kanıtlanabileceğini göstermeyi amaçladığını ve doğayı incelemenin boşuna olmadığını ve kesin sonuçlar verdiğini, bilimsel araştırmanın ahlaken sorunlu olmadığını ve bu tür bir gerçek Hristiyan araştırmasının mümkün olduğunu gösterdiğini söyler (Wilson, 2003: 237). *Aklın İdaresi İçin Kurallar*'ı (*Regulae ad Directionem Ingenii*) yazdığı dönemde Descartes, yeni bilim için ilkeler arar fakat tam olarak aradığı şeyi bulamaz. Descartes 1628'de, Fransız Oratoryo⁵⁰ cemaatinin kurucusu Kardinal Pierre de Berulle ile iletişime geçtikten sonra, Tanrı ve ruhun akılsal sezgilerini keşfettiğini söyler. Oratoryo, Cizvitlere karşı 1611'de Kardinal de Berulle tarafından kurulmuş yeni bir dini cemaattir. Oratoryolar, kendilerini belirgin bir biçimde Augustinusçu Hristiyan felsefesine adanmışlardır, yani Augustinus'un felsefe ve teoloji arasındaki yakın ilişkiye vurgu yaparak "inanmadan anlamayacaksınız" düşüncesini benimsemişlerdir. Bu anlayışa göre, teolojik doktrinler felsefi soruşturma için bir temel olabilir ve felsefe de bu hakikatleri aydınlatabilir (Jolley, 1992: 402). *Metafizik Üzerine Düşünceler*'in ana tezi, bu düşünceyle uyumlu olarak Tanrı ve ruh gibi sezgilerin felsefenin ilkeleri olduğudur, çünkü Descartes'a göre Tanrı ve ruh bedenlerden daha iyi bilinebilirdir. Stephen Menn, Descartes'ın bu düşüncesi için, 1628 öncesi, yani Berulle ile görüşmesinden önce, hiçbir yazısında Tanrı ve ruhun ilk bilinen şeyler olduğunu öne sürmediğini söyler; *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*'da düşünceler etrafında dolanır fakat bu da sürekli değişkendir der (Menn, 1998: 210). Berulle ile görüşmesinden sonra Augustinusçu metafizikle tanışır ve bu metafizik anlayışı Descartes'ın aradığı Aristotelesçi metafiziğe karşı bir metafiziktir ve nihayetinde aradığı başlangıç noktasını bulmasında yardımcı olmuştur.

Descartes'ın *Metafizik Üzerine Düşünceler* kitabındaki I. Düşünce şüphe edebileceğimiz şeyler üzerinedir. Bugüne değin elde ettiği bilgilerinden doğru dediklerini duyuları aracılığıyla elde ettiğini ve bunların kendisini yanılttığını söyler. Bu nedenle kendisini bir kere de olsa yanıltmış olan şeye bir daha güvenmemesi

⁵⁰ Société de l'Oratoire de Jésus et de Marie Immaculée (Congregatio Oratorii Iesu et Mariae), Oratoryo ya da Ortaorium cemaatinin düşüncelerinin temelinde Augustinusçu metafizik vardır.

gerektiğini söyler (*Meditat.*: I.9)⁵¹. Böylece Descartes zihni duyulardan çekme işlemine başlar, fakat yine de bir şekilde duyuların da bizi bir takım şeylerden haberdar ettiğini göz ardı etmez, duyulardan gelen doğru şeylerin de olduğundan bahseder fakat rüyada da benzer şekilde bunlardan emin olduğunu söyler. Rüyaıyla uyanık olduğu zaman arasında fark olduğunu anladığını söylese de bazen bundan bu kadar emin olamaz. Bedeni, elleri, yanında oturduğu ateşten bir şekilde emindir, bu da bu görüntülerin gerçek şeylerden geldiğini gösterir der, çünkü aslında var olmadığını bildiğimiz sirenler ve satirler gibi mitolojik varlıklar da aslında var olan şeylerin birleşiminden meydana gelirler. Bu nedenle rüyada dahi olsa var olduğunu düşündüğü şeylerin de bir şekilde daha basit olan şeylerin birleşiminden oluştuğunu varsayar, yani duyularımızla algıladığımız şömine gerçekte olmasa da bir şekilde bu şömine imgesini oluşturacak daha basit ve genel şeylerin var olduğu kesindir. Bu nedenle de doğa bilimi, gök bilimi gibi daha bileşik ve karmaşık yapıda olan bilimler kuşku içerirlerken aritmetik ve geometri gibi, doğada var olup olmamaları konu edinilmeyen bilimler daha şüphe götürmez bir içeriğe sahiptirler, çünkü iki ve üçün toplamı her zaman beş eder ya da karenin her zaman dörtkenarı vardır (*Meditat.*: I.10-12). Böylece Descartes en çok şüphe yaratan bilgilerin duyulardan edinilen olduğu bilgiler olduğu sonucuna varır ve hakikate ulaşmak için zihnini duyulardan çeker.

Burada kullandığı şüpheci yöntem şu şekildedir: eğer alışık olduğumuz gibi şüphe etmeden kabul ettiğimiz X'in şüpheli olduğu ortaya çıkarsa ve Y'de şüpheye yer yoksa o zaman Y bilimler için mümkün bir temel olacaktır ve X temel olmayacaktır. Bu yöntem "X'i bilemeyiz" önermesini kanıtlamasa da "eğer Y'yi bilmeden X'i bilemeyiz" önermesini kanıtlarsa, bu, Y'nin X'ten bilimsel olarak öncelikli olduğunu gösterir ve bu nedenle biz öncelikle Y'yi kesinleştirip daha sonra X'i kesinleştirmeye çalışmalıyız (Menn, 1998: 221). Descartes kitabın başında I. Meditasyonun faydasının bizi tüm önyargılardan kopardığını ve zihnin duyulardan çekilmesi için en kolay yolu açtığını söyler:

Etsi autem istius tantae dubitationis utilitas primâ fronte non appareat, est tamen in eo maxima quod ab omnibus praejudiciis nos liberet, viamque facillimam

⁵¹ Aksi belirtilmediği müddetçe, bundan sonra bu kitaba yapılacak olan tüm atıflarda Descartes. (2013). *Metafizik Üzerine Düşünceler*. (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayıncılık edisyonu ve çevirisi kullanılacaktır.

sternat ad mentem a sensibus abducendam; ac denique efficiat, ut de iis, quae postea vera esse comperiemus, non amplius dubitare possimus.

Bu kadar geniş bir şüphenin faydası ilk bakışta anlaşılmasa da en büyük faydası bizi tüm önyargılı düşüncelerimizden kurtarması ve zihni duyulardan uzaklaştırmak için en kolay yolu sağlamasıdır. Bu şüphenin nihai sonucu, daha sonra doğru olduğunu keşfettiğimiz şey hakkında daha fazla şüphe duymamızı imkânsız kılmaktır (AT: VII.12).

Aynı şekilde ikinci cevaplar kısmında da daha önce pek çok kişinin metafizik meseleleri anlamak için zihni duyulardan geri çekmek gerektiğini söylediğini fakat bugüne kadar hiç kimsenin bunun nasıl yapılacağını göstermediğini söyler (AT: VII.131). Benzer şekilde Augustinus da zihin ilk önce düşüncelerini alışkanlıklarından geri çekmeli, kendisini hayallerden kaldırmalı der (*Conf.*: VII.12.23). Böylece içe dönüp duyulardan arınmış bir şekilde ruhsal doğasını keşfedip, yukarı dönüp Tanrı'yı hakikatin kaynağı olarak tefekkür ederek, bedenlerden bağımsız olarak ya da duyuyla kavranan şeylerden bağımsız olarak kavrayabilsin. Descartes Augustinus'un bu düşüncesini bir adım daha ileri taşır ve Tanrı ve ruhtan sonra, bedenleri de duyudan bağımsız olarak tefekkür edebileceğimizi iddia eder.

Metafizik Üzerine Düşünceler'de II. Düşünce'nin başlığı "İnsan Zihninin Doğası: Zihni Tanımak Bedeni Tanımdan Daha Kolaydır"⁵² şeklindedir ve bu başlık dahi Descartes'ın, aklın tüm bilginin kaynağı olduğu düşüncesini gösterir. Descartes zihnini duyulardan çektiğinde, duyumsadığı her şeyin aslında sahte olduğunu düşünmeye başlar. Bu şekilde düşüncelerini sıralar ve düşüncelerinin kaynağı olan bir Tanrı'nın dahi var olup olmadığını düşünürken, tüm bu düşüncelerinin kaynağının kendisi olup olmadığı sorusunu sorar (*Meditat.*: II.18). Bu durumda kendisinin en azından bir şey olabileceğini düşünür, fakat duyularının yanlış olduğunu ve dolayısıyla da bedeninin de olmadığını kabul etmişken, kendisinin de var olmadığına kendisini inandırmış olmasının mümkün olup olmadığını sorar. Bunun cevabı olarak da kendisini, kendisinin var olmadığına inandıramayacağıdır, çünkü eğer kendisini bir şeye inandırmışsa, inandırdığı bir ben var olmak zorundadır. Eğer ki işi gücü kendisini kandırmak olan kötü niyetli bir cin, onu hangi konuda olursa olsun, ne kadar aldatırsa da kendisinin var olduğu konusunda asla aldatamayacağını söyler. Kendisinin herhangi bir şey olduğunu düşündüğü sürece, hiçbir şey olduğuna yani olmadığına onu inandıramaz: "O halde her şeyi yeterince ve dikkatlice gözden geçirdikten sonra şu

⁵² *De natura mentis humanae: quod ipsa sit notior quam corpus.*

önermeyi, yani *Benim, öyleyse varım*,⁵³ önermesini ne zaman dile getirsem ya da zihnimden geçirsem, bunun zorunlu olarak doğru olduğunu kabul etmeliyim.” (*Meditat.*: II.18). Descartes böylece kendisini, zorunlu olarak var olan⁵⁴ şeklinde tanımlar.

Kendisini zorunlu olarak var olan ben diye tanımladıktan sonra, bu benin ne olduğunu bilmek ister, çünkü en kesin düşüncesi olarak gördüğü bu ben düşüncesinde yanılmaması gerekir. Bu nedenle daha önceden ben dediği şeyin ne olduğuyla başlar. Descartes “Ben neyim?” sorusunu sorar ve buna verdiği cevapların, birbirlerini takip eden yeni sorular yarattığını görür; ilk olarak insan olduğunu söyler fakat bu sefer de insanın ne olduğu sorusu ortaya çıkar ve bunun cevabı da akıl sahibi canlı derken, devamında akıl nedir, canlı nedir diye birbiri ardına gelen sorular içerisinde kaybolacağı için bunu bir kenara bırakır ve Descartes kendisini ilk düşünde aklına gelen şeyin, yüzü, elleri, kolları olan bedeni olduğunu söyler. Daha sonra kendisinin hareket eden, beslenen, hisseden ve düşünen bir şey olduğunu da ekler. Bütün bunları eskiden ruha bağladığını ve ruhu da rüzgâr, ateş ya da hava olarak düşündüğünü söyler. Dolayısıyla Descartes’ın ben dediği şey eskiden bedenle bütünleşiktir (*Meditat.*: II.20). Yaşayan bedende bulunan ruh, yaşayanı ölüden ayıran eylemlerden sorumludur. Descartes bunların dört tane olduğunu söyler: beslenme, hareket etme, hissetme ve düşünme. Bu dört özellik Aristoteles’teki farklı ruhlara atanmış özelliklere benzer fakat bunlar yaşayan bedenin özellikleridir. Ancak en başından beri aldatmakla uğraşan bu aldatıcı onu yanıltıyorsa bedeni olduğunu iddia edemeyeceğini söyler ve ruhun özellikleri olarak gördüğü bu bedene bağlı olan özellikler de artık bedeni olmadığı için yanılgı olarak kalırlar, fakat Descartes burada düşünmek konusunda, bir tek onun kendisinden koparılamayacağını ve düşündüğü sürece *ego sum, ego existo* diyebileceğini söyler; eğer bir şekilde düşünmesi durursa ancak o zaman var olmaktan vazgeçer. Burada artık Descartes kendisinin düşünen şey (*res cogitans*) olduğundan emindir, yani bir zihin (*mens*), ruh (*animus*), akıl (*intellectus*) ya da mantık (*ratio*) (*Meditat.*: II.21). Tüm bedensel şeylerden şüphe etmek *ego*’yu arındırır ve geriye yalnızca akılsal ruh ya da *res cogitans* kalır. Descartes burada ben varım der ve daha öncesinde filozofların zihin dediği şeyin *ben* olduğunu söyler. AT III.362’de

⁵³ *Ego sum, ego existo.*

⁵⁴ *Sim ego ille, qui iam necessario sum.*

anima 'nın Latince'de havayı ve nefesi karşıladığını ve buradan da zihne aktarıldığını düşündüğü için ruhun bedensel bir yanı olduğunu dile getirir. Tekrar AT VII.356'da Arnauld⁵⁵ Descartes'a Augustinus'la aralarındaki benzerliği gösterdiğinde Descartes bunu reddederek, ilkel insanların *anima* için böyle bir ayırım yapmadığını ve karışıklığın bundan kaynaklandığını söyler; bu nedenle de Augustinus'ta ruhun, daha doğrusu *ego*'nun bedensel olduğunu düşünmüş olabilir, fakat daha önceden de bahsedildiği gibi Augustinus'ta *animus* ve *anima* farklı şeyler için kullanılır. *Anima* can veren ruhken *animus* akılsal ruhtur, yani zihindir. Bu nedenle Augustinus'ta *ego*'nun yine bedensel bir yanı yoktur, kavram değiştiği için içeriği ve anlamı da değişir. Descartes'ın Augustinus'u doğrudan okuyup okumadığına dair kesin bir bilgi yoktur fakat Descartes'ın *anima* yorumundan yola çıkarak, Augustinus'u okumadığı yönünde tahmin yürütmek mümkündür, çünkü Augustinus özellikle zihinden bahsederken *animus*'u da kullanır ve *anima*'yı kullandığı yerlerde yalnızca ruhtan bahseder.

Descartes kendisinin *res cogitans* olduğunu söyledikten sonra tekrar bedene döner ve insanın, beden denen organlar toplamı olmadığını dile getirir. İnsan aynı zamanda bu organlara nüfuz etmiş olan, hava, ateş, rüzgâr, soluk ya da buhar da değildir (*Meditat.*: II.22). Descartes'ın burada bunları tekrarlaması ve özellikle bunların hiçbiri olmadığını söylemesi önemlidir, çünkü bütün bu saydıkları *anima*'dan kaynaklı ruha atfedilen özelliklerdir ve ruhun maddi bir yapısı olduğunu ima ederler. Bu nedenle de Descartes ruhun ya da zihninin maddeden bağımsız bir şey olduğunu iddia etmek için bunları da en başta elemesi gerekmektedir. Daha önceden de bahsedildiği gibi ruhun buna benzer özelliklerini Augustinus da zihnin özü olarak kabul etmez (*De Trin.*: X.10.16). Augustinus'ta bulunan çıkarım, “zihin kendisinden emindir ve zihin kendisinin x olduğundan emin değilse, o zaman zihin x değildir.” şeklindedir. Descartes da AT VII.266'da tıpkı Augustinus gibi zihnin varlığı, zihin ve beden farklı kavramlarla algılandığı göstererek kanıtlanır der. Descartes zihni duyulardan tamamen çekip, zihnin içsel *ego* bilgisini kullanarak kendisinin ne olduğu sorusuna cevap arar, Augustinus gibi “beden, rüzgâr, ateş, buhar, nefes değil” der ve burada bu şekilde bırakır, çünkü Descartes beden ne olduğunu bilmeden, kendisinin

⁵⁵ Antoine Arnauld (1612-1694), Port Royal çevresinin lideri ve Augustinusçuluğun temsilcisidir.

beden olmadığını bilemeyeceğini söyler ve bunun açıklamasını da daha sonra V. Düşüncede yapar. Descartes bedene geçmeden önce ruhu sağlam bir temele oturtmak ister ve II. Düşünce ruh konusuna odaklandığı için beden konusunu sonraya erteler. Bedeni kesinleştirmeden ruh konusuna devam etmesinin bir diğer sebebi de beden olmasa da ruhun var olacağını düşünmesidir (AT: VI.33). Bu nedenle ruhu araştırmayı bedeni araştırmanın önüne alır.

Descartes kendisinin beden olmadığını söyledikten sonra var olduğunu bildiği *benin* ne olduğunu araştırmaya devam eder. “O zaman ben hâlâ neyim?” diye sorar. Bunun cevabı da *res cogitans*’tır ve bu da şu demektir; düşünen, anlayan, isteyen, kabul eden varlıktır (*Meditat.*: II.23). Descartes’ın bu *ben* tanımı tekrar Augustinus’un zihni tanımlarken kullandığı kavramlar bütünüdür (*De Trin.*: X.10.14-16). Daha sonra Descartes düşünme üzerine yoğunlaşır ve onun ne olduğunu neleri içerdiğini inceler. Hayal kurmanın da düşünmenin bir parçası olduğundan bahseder. Her ne kadar hayal ettiği şeyler gerçekte var olmasa da hayal kurma yani var olanlardan yola çıkarak var olmayan şeyleri düşüncede kurma yetisi onda gerçekte vardır ve bu kesinlikle düşüncenin bir parçasıdır. Descartes burada *sentirenin* de yani hissetme, duyumsama yetisinin de düşünmeye dâhil olduğunu söyler. Cisimsel şeyleri duyular aracılığıyla algımlarken bunu aslında düşünme aracılığıyla yaptığını iddia eder; kendisinin ışık görüp, ses işitiyor olması, uyuyor ve rüya görüyor olsa bile ona kesin görünür, düşüncesinde bir şekilde görme ve işitme gibi imgeler yaratır. Bu nedenle de Descartes *sentirenin* doğasında olan bir şey olduğunu kabul eder (*Meditat.*: II.24). Wilson’a göre Descartes’ın duyum ve deneyim açıklaması kafa karıştırıcıdır, çünkü II. Düşüncede bir bedeni olsun ya da olmasın, görmek, duymak, hissetmek gibi bilinçli deneyimler yaşadığını söylerken zihninin bedeninden ayrı olarak var olabilmesine rağmen, beden olmadan görsel, işitsel, dokunsal, koku gibi fikirlere sahip olamayacağını söyler gibidir (Wilson, 2003: 240). Bu karmaşanın basit bir çözümü yok gibi görünse de en azından hayal etme ve hissetmenin bir şekilde bedenden bağımsız olmadığı, dolayısıyla düşünmeye dâhil olsalar da tam anlamıyla diğerleri gibi olmadıkları söylenebilir.

Descartes düşüncenin ne olduğu konusundan sonra bilgi edinme konusuna geçer ve insanların duyuları aracılığıyla en iyi bildiklerini düşündükleri cisimleri incelemeye başlar. Burada özellikle tek bir cismi, balmumunu ele alır ve onun üzerinden

sorgulamaya başlar. Descartes balmumunun, bir cismin algılanması için sahip olabileceği her özelliğe sahip olduğunu söyler; rengi, kokusu, tadı, sertliği ile tüm duyularımıza hitap eder, fakat ateşe yaklaştığı anda, daha önce duyumsadığımız balmumundan geriye bir şey kalmıyor; eriyor ve şekli, setliği ve kapladığı alan değişiyor, kokusunu yitiriyor, balın tadını kaybediyor ve artık vurduğumuzda önceki gibi ses çıkarmıyor. Yine de buna rağmen geriye bir şey kalıyor ve bu kalan şey her ne kadar önceki balmumu algımızla tamamen farklı olsa da bunun hala balmumu olduğunu biliyoruz. Bu değişimden sonra geriye kalan şeye balmumu dersek, onun yalnızca yer kaplayan, esnek ve değişen bir şey olduğunu söyleyebiliriz ve bunları söylememizi sağlayan şey ne duyumsamamız ne de hayal gücümüzdür, bu yalnızca zihinsel bir algıdır. Böylece Descartes, gözlerimizle gördüğümüz şeyleri aslında zihninde bulunan yargılama kabiliyetiyle idrak ettiğimizi söyler, tıpkı balmumunun duyulara hitap eden bütün özellikleri değiştiğinde de hâlâ onun balmumu olduğunun kavranması gibi (*Meditat.*: II.27-29).

Descartes cisimlerin kavranmasını duyulara değil de zihne atfederek, zihinden başka bir şey olmayan *benin* varlığını da kesinleştirir. Balmumunu gördüğü için onun var olduğu yargısına vardığı için, bu durum onu gören benin var olduğunu gösterir. Görülen şey balmumu olmayabilir, hatta gözlere bile sahip olunmayabilir fakat gördüğünün düşünülüyor olması düşünen bir benin varlığını kesin kılar (*Meditat.*: II.30). Böylece Descartes, balmumu gibi değişken bir cisim konusunda bile bu kadar kesin bir kavrayışa sahipken kendisini kendi zihni aracılığıyla daha net bir şekilde bilebileceği sonucuna varır. Bu sonuç Descartes'ın başından beri ulaşmak istediği sonuçlardan biridir, çünkü cisimlerin bile aslında duyular aracılığıyla ya da hayal gücüyle değil de salt zihinle algılandığını öğrendikten sonra artık kendisinin en kolay şekilde bilebileceği şeyin zihni olduğunu açık ve seçik bir şekilde kavrar. Augustinus da zihnin kendisini tek başına kavradığını *De Trinitate*'nin X. kitabında söyler. Burada bahsedilen dışarıdan bilgi almak değil, bizde olanı düşündürmektir (*De Trin.*: X.5.7). Augustinus'a göre zihin kendisinin devamlı (*hexis*) bilgisine sahiptir, bunun üzerine yoğunlaşmalıdır ki zihni bilebilsin fakat duyulur şeyler nedeniyle bunu yapamaz olur. Bu nedenle dışarıdan gelen her şeyi ondan çıkarıp düşünmemiz gereklidir (*De Trin.*: X.8.11-9.13). Augustinus'un burada yaptığı şey Descartes'ın II. Düşüncede yapmaya çalıştığı şeydir. Descartes bu şekilde II. Düşünceyi bitirir, çünkü esasında II.

Düşüncenin, amacı zihni duyulardan çekmektir, bunu da bize zihnin yalnızca kendisi aracılığıyla nasıl kavradığını göstererek yapar, fakat yine de tek başına yetersizdir. Bize yalnızca ruhun bilgisini verir ve tek başına ruhun bilgisi de Tanrı ya da bedenlerin bilgisi olmadan diğer bilgiler için Descartes'ın aradığı ölçüt için yetersiz görünür. Bu nedenle Descartes nihayet zihni duyulardan çekip yalnızca kendisi aracılığıyla bilgiye ulaşabileceğini gösterdikten sonra III. Düşünceye, yani Tanrı konusuna geçer.

Descartes'ın *Metafizik Üzerine Düşünceler* kitabının esas amacı Tanrı'nın varlığının kanıtlanması ve zihnin bedenden ayrı olduğunun gösterilmesidir ve Descartes'ın bunu yaptığı bölüm III. Düşüncedir. Stephen Menn, III. Düşüncenin kitabın zirve noktası olduğunu söyler. I. ve II. Düşünceler III'e hazırlıktır ve IV-VI arası da kurulacak olan bu yeni bilim için III.'nün sonuçlarını çıkarır. Dolayısıyla III. Düşünce için kitabın asıl yazılma amacı diyebiliriz (Menn, 1998: 262). Aynı zamanda kitabın en açık şekilde Augustinusçu olan kısmıdır. Descartes II. Düşüncede ruhun bedenlerden daha iyi bilineceğini tartışır ve III.'ye geçtiğinde aynı zamanda Tanrı'nın da bedenlerden daha iyi bilinebileceğini söyler. Tıpkı ikincide bedenler hakkında hiçbir şey bilmesek de ruhun kesin bilgisine ulaşabildiğimiz gibi aynı şekilde üçüncüde de bedenlere dair bilgimiz olmaksızın Tanrı'nın kesin bilgisine ulaşabileceğimizi söyler. Gareth Matthews, Tanrı'nın, Descartes için iki önemli rolü olduğunu söyler: Tanrı açık ve seçikliğin kuralıdır ve dış dünyanın varlığının garantisidir (Matthews, 1992: 169). III. Düşüncede Descartes Tanrı'nın açık ve seçikliğin kuralı olduğunu kanıtlar.

Descartes I. Düşüncede bahsettiği kötü niyetli cin konusuna III. Düşüncede geri döner, çünkü artık ne kadar aldatılsa da kendisinin var olduğundan emin olduğu için, diğer şeylere dair bilgi edinmek istediğinde de aldatılıp aldatılmayacağını bilmek ister. Bu nedenle de her ne kadar Tanrı'nın aldaticı olduğunu düşünmese de bundan emin olması gerekmektedir. Tanrı'nın aldaticılığı bir yana, bir Tanrı'nın dahi olup olmadığı kesin değilken, aldaticı bir Tanrı varsayımı üzerine kuşku duymak zayıf kalacağından, bu nedeni ortadan kaldırmak için Tanrı'nın olup olmadığını ve eğer varsa da aldaticı olup olmadığını incelemek zorunda kalır (*Meditat.*: III.35). Bu nedenle de Descartes'ın III. Düşüncesi aslında bir çeşit Tanrı kanıtlaması olarak görülebilir.

Descartes'ın burada kullandığı Tanrı kanıtı Augustinus'un *Confessiones* VII. kitaptaki Tanrı anlayışına çok benzer. Augustinus'un *Conf.* VII.17.23'teki Tanrı tasviri Descartes'ın aradığı şeyi karşılar çünkü Augustinus Tanrı'yı, imgeler olmaksızın ve duyulur şeylerden bağımsız olarak anlamak ister ki duyuların çözemediği kötülüğün kaynağı sorununa çözüm bulabilsin. Bu da Descartes'ın zihni duyulardan çekerek metafizik gerçekliklere ulaşma amacına yardım eder. Augustinus'un buradaki içe dönüşü ve oradan da zihnin ötesine geçip Tanrı'yı bulduğu kısım önemlidir, çünkü Descartes da tam olarak bunu kullanır. Augustinus böylece değişmez olanın bilgisine Tanrı'dan dolayı sahip olduğunu düşünür, çünkü değişmez olanın değişenden üstün olduğunu bildiğinden, bir çeşit değişmezlik fikrine sahiptir ve değişmezin değişenden üstün olduğunu da kendi zihninin değişken olduğundan ve aradığı mükemmel varlığın o olmayacağından anlar. Her ne kadar pek çok şey açıklığa kavuşturulmamışsa da Augustinus kendisinin Tanrı kavramını değişmez olarak kurmaya başlar ve bu Tanrı kavramının sebebi de bizzat bu kavramı başlatan şeydir. Descartes da Augustinus'tan bu yöntemini alır çünkü bu kanıtın fiziksel hiçbir dayanağı yoktur; yalnızca Tanrı'yı insan zihninin taklit etmeye çalıştığı mükemmel model ve hakikatin kaynağı olan değişmezlik olarak görür. Descartes'ın III. Düşüncesi temelde Augustinus'un bu pasajının geniş bir açıklaması gibidir. Descartes'ın Augustinus'un basit ve anlaşılır açıklamasını uzatmasının ve karmaşıktırmasının sebebi, Descartes'ın Tanrı'nın varlığına dair bir kanıtlama yapması gerekmesidir, fakat Augustinus'un böyle bir amacı yoktur, yalnızca Tanrı'yı nasıl anladığına dair otobiyografik bir açıklama yapar, bunu felsefi bir açıklama olarak yapmaz. Augustinus, kendisindeki değişmez bilgisinin kaynağının Tanrı olduğunu söyler ve bu Augustinus için yeterlidir, fakat Descartes bunu kanıtlamak, açıklamak ve diğer alternatiflerin neden olamayacağını göstermek zorundadır, çünkü amacı yeni bir felsefe kurmaktır ve bunu da tüm gerekçeleriyle göstermek zorundadır. Descartes düşüncelerimiz için yeni bir ölçüt amaçlar fakat aynı zamanda nihai amacı yalnızca düşünceleri belirlemek değildir, aynı zamanda Tanrı düşüncesini de diğerlerinden ayırmak ister (AT: V.354-355).

Descartes Tanrı'yı kanıtlamaya düşüncelerimiz ve yargılarımızdan başlar. En önce ideaları açıklığa kavuşturmak ister ve ideaların tek başlarına doğruluk ve yanlışlık gibi yargılara sahip olmadıklarını söyler, çünkü doğruluk yargılara has bir şeydir, irade ve duygular yanlış olamaz. Kötü şey istemek istediğinin doğru olmadığı

anlamına gelmez, dolayısıyla çekinilmesi gereken durum yargıda bulunurken yanlışla düşmemektir (*Meditat.*: III.36). Bu yanlışlardan da en bilineni, içimizde bulunan ideaları, dışarıda bulunan şeylere benzetmemizdir, bu nedenle de öncelikle içimizde olanlar ile dışımızda olan ideaları ayırmalıyız, çünkü bizim dışımızdan aldığımız şeylere dair düşüncelerimiz, duyulara dayalı yargılarda bulunmamıza neden olur. Hissettiği sıcaklık konusunda, bunun dışarıdan geldiğini düşünmesinin sebebinin doğasından dolayı olduğunu söyler fakat bu tamamen doğal bir dürtüyle böyle düşünüyor anlamındadır, doğal ışık (*lumine naturali*) yoluyla öğrenmek manasında değildir; çünkü doğal ışıkla açıklanan gerçekler kuşku götürmezlerdir, tıpkı kendi varlığından kuşku duyması sebebiyle var olduğunu açık ve seçik bir şekilde anlaması gibidir (*Meditat.*: III.38). Bazı idealar kendi iradesine bağlı olmasa da yine de bunların kendisinin dışından geldiğine emin olacağı bir şey yoktur. Dolayısıyla da şimdiye kadar kendi dışındaki şeylerin varlığına ve bunların idealarının da bir şekilde dışarıdan kendisine geldiği fikrine kesin bir düşünceyle değil, bu doğal dürtüyle ulaştığını anlar (*Meditat.*: III.40). Bu şekilde Descartes dışarıdan aldığını düşündüğü ideaların da aslında bir şekilde kendisinden kaynaklanıyor olabileceğini görür.

Zihninde bulunan ideaların bazılarının kendisi dışında var olup olmadıklarını araştırmaya başlar. Bu idealar üzerine düşündükçe aslında aralarında dengesizlik olmadığını görür, fakat bir şeyin diğerini temsil etmesi konusunda kendi aralarında bazılarının daha bir nesnel gerçeklik taşıdığını söyler. Kendisinin, sonsuz, sınırsız, her şeyi bilen, her şeye kadir ve her şeyin yaratıcısı olan Tanrı'yı anlamasını sağlayan fikir de bu tarz bir fikirdir diye düşünür (*Meditat.*: III.41). Descartes ideaları incelerken ilk idea fikrinden bahseder. İdealar birbirleri içinden çıkabilir, yani bir idea farklı bir ideadan doğabilir ve bu böylece geriye doğru gider, lakin bu geri dönüş sonsuza kadar süremez ve burada ilk örneği temsil edecek bir ilk ideaya zorunlu olarak ulaşılabacaktır. Böylece buradan da kesin olarak anladığı şey, kendisinde bulunan ideaların resimler gibi olduğudur ve daha büyük ve daha mükemmel bir şeyi içermezler (*Meditat.*: III.43). Descartes'ın buradaki teorisi Plotinosçu teoriye benzer. Plotinos ve Augustinus'a göre masanın formu, burada henüz masa olmadan önce marangozun zihninde bir şekilde vardır ve marangozluk da matematik bir disiplin olduğu için, marangoz *Nous*'taki numaralara bakarak bu formu elde eder. *Nous*'taki bir şey bedene geldiğinde mükemmellik bu aktarım sırasında kaybolur. Bu nedenle Descartes da tıpkı

Plotinos gibi kaynağa gitmesi gerektiğini düşünür, yani ilk ideaya, böylece bu ilk idea fikrinin ne olduğunu ve nasıl bir şey olduğunu araştırmaya koyulur. Bunun için kendisinde bulunan ideaları inceler; kendisine dair olan ideayı bir kenara bıraktığında geri kalan ideaların bazısının Tanrı'yı, bazılarının da melekleri, hayvanları, cansız cisimleri ya da kendisine benzer diğer insanları temsil ettiğini söyler ve bunların kendisinden kaynaklanıp kaynaklanmadığına bakar (*Meditat.*: III.44). Kendisinde bulunan bu idealardan hepsinin bir şekilde kendisinden kaynaklanıyor olabileceğini düşünür ve en son Tanrı ideasını incelemeye geçer. Tanrı kelimesinden sonsuz bir töz, hiçbir şeye bağlı olmayan ve her şeyin ondan yaratılmış olduğu bir tözü anladığını söyler. Dolayısıyla Tanrı fikri kendisinden kaynaklanmış olamaz, çünkü kendisi sonlu bir varlık olarak, sonsuz bir töz ideasına kendisinden ulaşamaz, böylesi bir idea ancak sonsuz bir tözden gelebilir der (*Meditat.*: III.48). Descartes burada, Tanrı fikrini kendi başına inşa edemeyeceği veya icat edemeyeceği sonucuna varmıştır. Tanrı'nın kendisi, zihninde keşfettiği Tanrı fikrinin kaynağı olmalıdır. Tanrı fikri, onun zihninde hiçlikten yaratılmış bir şey değildir (Wilson, 2003: 97). Zaten sonsuzluğu da doğru şekilde algılayamadığını vurgular, sonlu olması sebebiyle sonsuzluğu ancak sonluluğu olumsuzlayarak algılayabildiğini söyler. Bu nedenle de Descartes, sonsuzluk algısının sonluluk algısından önce geldiği ve dolayısıyla da Tanrı algısının kendisiyle ilgili algıdan önce olduğu sonucuna varır (*Meditat.*: III.49). Kendisinin sonsuzluğu idrak edemiyor oluşu da yine sonsuzluğun doğasından kaynaklıdır ve kendisinin de sonsuz olmadığını ancak kendisindeki bu sonsuz ideası sayesinde anlar. Descartes'ın ebedi varlık dediği şey Plotinos ve Augustinusçu hakikat olan *Nous*'a karşılık gelir. Ebedi varlığı anlamaya çalışırken onu, kendisinin sınırlı bilgiye sahip olmasıyla yargılar; bunun sonucu olarak da Tanrı'yı sonsuz bilgiye sahip olarak kavrar ve bu bilgi de Tanrı'da açıkça kavranabilen tek mükemmelliktir. III. Düşüncenin amacı, kişinin kendisini açıkça sınırlı bir öz ve düşünen şey olarak kavrarken Tanrı'yı da yalnızca genel bir mükemmellik olarak değil, özellikle de ruh için zihinsel mükemmelliğin standardı olarak kavranmasıdır. "Yoksa bende daha yetkin bir varlık fikri olmasaydı ve ben onunla kıyaslayıp da kendi eksikliklerimi görmeseydim, kuşku duyduğumu, arzuladığımı, yani bende eksik bir şeyler olduğunu ve dolayısıyla tam olarak yetkin olmadığımı nasıl anlayabilirdim?" (*Meditat.*: III.49). Descartes böylece sonlu bir varlık olduğunu sonsuz bir varlık fikrinden anlayabilir ve bunu da kendisinde bir

şeylerin eksik olduğuna bakarak görebilir. Temelde bu eksikliklerini fark etmesini sağlayan şey de bilgisindeki eksikliklerin olmasıdır. Bir şeyleri bilmeyi istemek bize, bizde eksik bir şeylerin olduğu konusunda bilgi verir, fakat bunu da ancak istediğimizi anladığımızda fark edebiliriz. Aslında bir şeyi istediğimizde onun bizde eksik olup olmadığı konusundaki belirsizliğimiz, bizim bilgimizin mükemmel olmayışını açığa çıkarır. Yani aslında Tanrı'dan daha alt varlıklar olmamızın tek sebebi bilgisizliğimiz değildir, bilgisizliğimiz bizi, Tanrı'dan daha aşağıda olduğumuzu farklı yollarla kavramamamız açısından diğer eksikliklerimizi görmemizden alıkoyar: "Tanrı fikrinde hiçbir şey imkân halinde bulunmaz. Bu yüzden benim bilgimin gitgide artıyor olması bile, başlı başına benim eksikliğimin kanıtıdır." (*Meditat.*: III.51). Descartes böylece, Tanrı olma olasılığını reddeder. Tanrı'nın potansiyel olan, oluşan veya gerçekleşmemiş hiçbir şey içermeyeceğine karar verir, bu nedenle de kendisinin potansiyel olarak Tanrı olma veya bir Tanrı'ya dönüşme olasılığı mümkün değildir. Descartes'ın yalnızca bilgisinin artması gerçeği dahi, onun Tanrı olmadığını ima eder (Wilson, 2003: 99).

Descartes, III. Düşüncenin sonlarına doğru Tanrı ve akılsal ruhun ayrılmazlığını gösterir ve bu da Plotinos ve Augustinusçu bir düşüncedir:

sed ex hoc uno quod Deus me creavit, valde credibile est me quodammodo ad imaginem et similitudinem ejus factum esse, illamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior, hoc est, dum in meipsum mentis aciem converto, non modo intelligo me esse rem incompletam, et ab alio dependentem, remque ad majora, et majora sive meliora indefinite aspirantem, sed simul etiam intelligo illum, a quo pendeo, majora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed re ipsa infinite in se habere, atque ita Deum esse;

Sırf Tanrı'nın beni yaratmış olması bile, hem beni kendi suretinde kendisine benzer yaratmış olduğuna inanmama yeter hem de içinde Tanrı'nın fikrini barındıran bu benzerliği beni kendimden anlamama sebep olan aynı yetiyle anladığıma inanmama. Başka deyişle kendime gönül gözümle baktığımda, ben kendimin tamamlanmamış, başkasına bağlı ve kat kat büyük bir şeye, yani daha iyi bir şeye sonsuzca özlem duyan bir varlık olduğunu anlamakla kalmıyorum, aynı zamanda bağlı olduğum o varlığın bütün o büyük şeylere sadece süresizce ve imkân olarak değil, aynı zamanda fiili olarak ve sonsuzca sahip olduğunu, dolayısıyla onun Tanrı olduğunu anlıyorum (*Meditat.*: III.57-58).

Burada Tanrı'nın insanı kendi suretinde yarattığını söyler. İçimize baktığımızda kavradığımız ruh, Tanrı'yla ilişkili olan ruhtur. Descartes'a göre ruh, kendisinden önce bir şeyin mükemmelliğe ulaştığı fikrine sahip olmadan, kendisinin mükemmelliğe ulaştığı fikrine sahip olamaz ve Descartes bunu esasında Tanrı'yı kanıtlamak için

değil, Tanrı'nın ruh fikrinden elde edilebileceği itirazını reddetmek için kullanır. Ruh fikri esasında, ruh kendisine baktığında, kendisinin potansiyel olarak ilahi olduğunu fark ederse ancak Tanrı fikrinin kaynağı olabilir. Descartes'ın amacı, ölçüt fikrinin, taklit fikrini öncelediği sonucuna varmaktır; yani X'in ideası, potansiyel olarak X olan, ama gerçekte Y olan bir şeyden elde edilemez. Diğer bir deyişle, *Nous* fikri, potansiyel olarak *Nous* olan fakat gerçekte yalnızca ruh olan kendilikten elde edilemez. Bunun sebebi de daha önceden X'in ideasına sahip değilken, Y'yi potansiyel X olarak kavrayamamamızdır. Wilson, Descartes'ın, Tanrı'da fiilen ve sonsuz olarak bulunan şeye potansiyel ve süresiz olarak kendi içinde sahip olduğunun farkına varması, ilahi bilginin insan bilgisi ile karşılaştırılamayacağı teolojik doktrinle çelişmektedir der. Bu görüşe göre, insanlar bilgili olmaya değil, sadece Tanrı'nın isteklerine itaat ederek iyi olmaya çalışması gerekir. İlk Günah'ın, insanların epistemolojik yetilerini, bilgi aramanın onlar için boşuna olacak kadar yozlaştırdığı öğretisi, III. Düşünceyle açıkça çelişmektedir. İlk Günah fikrinin kabul edilmesi açık ve seçiklik ilkesine aykırı olduğu için, Descartes bunu reddeder gibi görünür (Wilson, 2003: 102).

Descartes, kendisinin var olduğu ve en mükemmel varlığın, yani Tanrı'nın fikrinin de onda bulunduğu gerçeğiyle Tanrı'nın varlığını kanıtlar (*Meditat.*: III.56). Descartes'ın burada kanıtladığı Tanrı tamamen düşünseldir. Bu nedenle *Nous* olan, daha üstün ama ezoterik Tanrı düşüncesiyle, bir yaratıcı olan daha somut Tanrı düşüncesi arasında bir bağlantı kurmaya çalışır. *Nous* olan Tanrı ve yaratıcı olan Tanrı arasındaki bağlantı, hem *Nous* olan Tanrı'nın bilgisinin önceliğini savunmak için hem de sonraki düşünceleri desteklemek için gereklidir. “Öyle ya, ben kimden varlık buldum?” diye sorar Descartes (*Meditat.*: III.52). Kendi kendisine mi, ana babasından mı ya da Tanrı'dan daha az yetkin olan varlıktan mı diye merak eder. Kendi varlığını kendisine borçlu olsaydı o zaman kendisinde bir eksiklik hissetmezdi, tamamen yetkin olurdu. Burada amacı var olmak için kendisinden başka bir amaca ihtiyacı olduğunu göstermektir ki böylece bu kanıtlama, yani benim kendimin var oluş sebebi olamamam durumu, Tanrı'ya alt olan her şeye uygulanabilir. Daha önce de bahsedildiği gibi, eğer var olan her şeyin bir sebebi varsa, her şeyi ilk nedenine doğru geri götürülebilir ve ebedi bir geri dönüş imkânsız olduğundan, bir noktada ilk nedene ulaşılacak zorundadır ve bu ilk neden de kendi var oluşunun nedeni olur. Bu kendi kendine neden olan neden de ancak Tanrı'dır. Descartes kendisinin nedeni olamayacağını söyler, çünkü

kendisinin yetersiz olduğunu ve dolayısıyla da başka bir şeye bağımlı olduğunu anlar (*Meditat.*: III.57). Taş insanlardan daha az mükemmel olmasına rağmen bu kendi kendisinin nedeni olma olasılığını ortadan kaldırmaz. Taşın Tanrı düşüncesi yoktur, ya da doğasında mükemmelliğe dair bir şey de olmadığından benim gibi bir eksiklik algısına sahip değildir. Yani neyin eksik olduğunu bilmez, bu nedenle de kendisini olduğu şekliyle yaratmış olabilir. Ancak Tanrı ya da kendi kendisinin nedeni olan neden, aynı zamanda kendisinin bilgisine de sahiptir bu nedenle taş kendisine neden olamaz ve Descartes böylece Tanrı'nın varlığı kanıtladığında, taşın öz olarak Tanrı'ya dayandığını da göstermiş olur. Descartes'ın III.52'de demeye çalıştığı şeyi Menn şu şekilde özetler: “Yalnızca mükemmel *res cogitans*, başka bir *res cogitans* üretebilir; ben mükemmel bir *res cogitans* olmadığımdan başka bir *res cogitans* yaratamam, yani kendimi yaratamam. Sonuç olarak Tanrı'nın her şey gibi benim de yaratıcım olduğu kesindir.” (Menn, 1998: 297). Nedensellik ilkesine göre beni meydana getiren nedenin en az benim kadar mükemmel olması gerekir, ancak bu neden Tanrı değilse, o da bir neden gerektirir ve sonunda, varlığını kendisinden alan ve kendisine tüm mükemmellikleri bahsetme gücüne sahip bir nedeni kabul etmemiz gerekir. Ebeveynler de bir *res cogitans* üretemezler ve onu koruyamazlar. Dolayısıyla Tanrı fikrinin kaynağı yine Tanrı olmak zorundadır (Wilson, 2003: 101).

Descartes aslında III. Düşüncede iki farklı Tanrı kanıtı sunar. Bunlardan ilki Tanrı ideasıdır, Tanrı fikrine nasıl sahip olduğumuzu sonsuzluk ideasıyla açıklamasıdır. İkinci kanıt da Tanrı'yı yaratıcı olarak ele almasıdır, böylece her şeyi bilen, her şeye kadir olan ve her şeyin yaratıcısı olan Tanrı fikrini tamamlar. Bu yaratıcı olan Tanrı'nın, bende ideası olan, idrak edemeyip sadece düşüncesinde dokunabildiği Tanrı'yla özdeş olduğunu söyler Descartes. Hiçbir noksanlığı yoktur, bu da aldatıcı olmadığını gösterir, çünkü doğal ışık bize aldatıcılığın noksanlıktan kaynaklandığını gösterir (*Meditat.*: III.58). İkinci kanıtın amacı şu şekilde özetlenebilir: Yaratıcı olarak Tanrı bilgimiz, *Nous* olarak Tanrı bilgimize bağlıdır, dahası Descartes ruhu bu *Nous*'a bağlamak ister ve III. Düşünce, I. Düşüncedeki aldatıcı şüphesini ortadan kaldırmak için gereklidir. Eğer ben bir aldatıcının ürünüysen ve akılsal bir mükemmellik için çok zayıfsam, oluşturduğum inançların doğru olduğunu bilemem. Dolayısıyla *Nous* olan Tanrı ile yaratıcı olan Tanrı birleştiği zaman bu şüphe ortadan kalkar. Tanrı vardır, hakikatin kaynağıdır ve ben de bu

Tanrı'nın bir ürünüyümdür. Bu nedenle Tanrı bütün iyi gerçeklerin kaynağıdır ve benim bilgimin bir kısmı bu Tanrı'dan geldiği için doğrudur. Gareth Matthews da Tanrı'nın aldatıcı olmamasının, Descartes'ın aradığı açık seçikliğin kaynağı olduğunu söyler fakat Tanrı'nın iyiliği, fikirlerin kaynağı hakkında aldatılmayı engellediğini düşünmez, insan hala maddi şeylerden gelen bilgilere inanma eğilimine sahiptir ve bu konuda yanılabilirliği hala vardır (Matthews, 1992: 170). Dolayısıyla Tanrı Descartes için açık seçik hakikatleri mümkün kılan bir ilkedir ve bu ilke insanı mükemmel yapmaz, yalnızca insanın hakikate ulaşma yolunu açar.

Bu Tanrı fikri tıpkı kendime dair fikrim gibi bana içkindir, tıpkı kendimle ilgili fikrimin bende doğuştan olması gibi bu fikir de bende doğuştan vardır (*Meditat.*: III.57). Tanrı bu fikri sonradan koymaz, Tanrı'nın bizi *res cogitans* olarak yaratmasıyla birlikte gelir. Tanrı bizi yarattığında, tıpkı bir zanaatkârın eserini imzalaması gibi bu fikri de bize ekti (*Meditat.*: III.57). Tanrı'nın insanı yaratması nedeniyle insanı kendi suretinde yarattığı düşüncesindeki bu benzerliğin bir parçası Tanrı fikridir. Tanrı'nın suretinde yaratılmak Augustinus ve Descartes için iki farklı yol açar. Augustinus için Tanrı suretinde yaratılmış olmak demek Tanrı'nın kurallarına uymak için muktedir olmak demektir, fakat Descartes için ise hakikatin bilinir olması anlamına gelir. Bu nedenle akıllı varlıklar olarak yapmamız gereken de budur. Dolayısıyla Tanrı yanıltıcı olamayacağına göre, artık şüphe sebebi ortadan kalkmıştır ve biz artık maddi şeylerin hakikatinin bilgisini arayabiliriz.

Descartes'a göre bedenlerin bilgisine ulaşmanın yolu ruhun bağımsız bilgisine ulaşmaktan ve onun bilişsel yetilerine bir ölçüt belirlemekten geçer. Böyle bir ölçütü de ancak Tanrı'yı *Nous* olarak bildiğimiz zaman sağlayabiliriz; bu nedenle Descartes da tıpkı Augustinus gibi Tanrı'yı ruhun bilgi kaynağı olarak kavrar ve bu kavramı da bizi Tanrı'ya yönlendirmek için kullanır, fakat Augustinus'tan farklı olarak Tanrı'dan geriye, tekrar bedenlere dönmeyi de amaçlar. IV. Düşüncenin amacı, gerçek Tanrı'nın kavranmasından diğer şeylerin bilgisine giden bir yol aramaktır (*Meditat.*: IV.60). Bu diğer şeylerin ne olduğunu burada söylemez, Tanrı'nın tefekküründen diğer şeylerin bilgisine IV. Düşünce sonunda geçer. "Çünkü açık ve seçik olan her algı hiç kuşkusuz bir şeydir ve bu nedenle hiçlikten doğamaz, tam tersine kaynağını mutlak olan Tanrı'dan alır, yani her bakımdan kusursuz olan ve yanıltıcı olması doğasına aykırı olan o Tanrı'dan. Bu yüzden bu algı tartışmasız doğrudur." (*Meditat.*: IV.74). Hakikate

ulaşmak için, mükemmel şekilde anladığı şeylere bakıp onları açık bir şekilde kavrayamadığı şeylerden ayırması gerektiğini söyler. Descartes V. Düşünce bu yöntemi I. Düşünce şüpheyile yaklaştığı bedenlere dair yargıyı yeniden kurmak için uygular. Buna da nelerin açık seçik, nelerin muğlâk olduğunu ayırarak başlar. Tanrı'nın özü Tanrı'nın varlığını beraberinde getirir. Bunu da burada eklemesinin sebebi Tanrı'nın bilgisi ile maddi şeylerin bilgisi arasında bir karşıtlık olduğunu göstermektir. Maddi şeylerin özü, Tanrı'nın özüne karşıt olarak, gerçek var oluşu içermediği için, V. Düşüncenin yöntemi bu tür şeylerin varlığını kanıtlamak için yeterli değildir. V. Düşünce *Nous*'u ölçüt olarak kullanır ve akılsal idealarımızın nesnelerinin öz olarak gerçek olduğu ve muhtemelen de var oldukları sonucuna varır. VI. Düşünce daha farklı bir ölçüt kullanır, duyularımızdan, daha genel olarak doğanın öğretilerinden yola çıkarak bedenlerin gerçekten var olduğunu kanıtlamaya çalışır. Duyular ve doğanın öğretileri yalnızca var oluş için ölçüttür, öz için değil. Descartes'ın Tanrı'yı hakikatin kaynağı olarak görmesi, Tanrı'nın doğa kanunlarının kaynağı olarak tartışılmasını mümkün kılar (Menn, 1998: 337).

3.3. Akıl, İnanç ve İrade

Descartes, II. ve III. Düşüncede ruh ve Tanrı fikrini açıkladıktan sonra I. Düşüncede sorduğu soruları yanıtlamaya devam eder. IV. Düşüncenin amacı, doğru ve yanlışın ne olduğunu, önceki düşüncelerde keşfettikleriyle açıklamaktır. Eğer yanlış diye bir şey varsa ve Tanrı da aldatıcı değilse, bu durumda Tanrı'dan kaynaklanmayan yanlışın var olması gerekir, fakat bu sefer de her şeyin yaratıcısı olan Tanrı'nın yaratmadığı bir şeylerin var olduğunu ima eder. Bu durumda yanlışın kaynağı nedir? Descartes esasında bu soruya cevap bulmak ister. I. Düşüncede yalnızca Tanrı aldatıcı değilse eğer bizim bilgi edinme şansımızın var olduğunu söyler ve IV. Düşünce de bunu, hangi yanlışların iyi bir Tanrı'yla uyumlu olduğunu araştırarak yapar. Bu anlayışla da bedenlere dair bilgi kurmaya çalışır. Descartes daha önceden beden, Tanrı ve ruh bilinmeden bilinmeyeceğini ve Tanrı ve ruhun ise tam tersi, beden bilinmeden de bilinebilir olduklarını göstermişti ve nihayet burada da bedenlerin ancak Tanrı ve ruhun bilgisinden başlayarak bilinebileceğini gösterir. Augustinus'un *De Libero Arbitrio*'da bahsettiği sorun Descartes'ın IV. Düşüncede çözmeye çalıştığı problemle aynıdır:

Credimus autem ex uno Deo omnia esse quae sunt; et tamen non esse peccatorum auctorem Deum. Movet autem animum, si peccata ex his animabus sunt quas Deus creavit, illae autem animae ex Deo, quomodo non parvo intervallo peccata referantur in Deum.

Var olan her şeyin tek bir Tanrı'dan olduğuna inanıyoruz; fakat yine de günah Tanrı'nın yarattığı bir şey değildir. Ancak şu düşünce de zihni kurcalamıyor değil: Eğer günah Tanrı'nın yarattığı ruhlardan kaynaklanıyorsa ve bu ruhlar da Tanrı'dansa, nasıl oluyor da günahlar bir şekilde Tanrı'ya atfedilmiyorlar? (*De Lib. Arb.*: I.2.4).

Augustinus'un kullandığı bu teodise zamanla Hristiyan geleneğinin bir parçası haline gelmiştir ve Descartes da bunu Augustinus'ta olduğu gibi kullanır (Menn, 1998: 302).

Descartes IV. Düşünceye, öncekileri kısaca özetleyip Tanrı'nın hakikat olduğu ve bizi aldatmayacağını bildiği gerçeğiyle başlar. İnsan kuşku duyan bir varlık olduğu için, kendisinin bağımlı ve eksik olduğuna ve bu düşünce onda, bağımsız ve mükemmel varlığı, yani Tanrı'nın varlığını bulmasına yol açar ve insan aklı bundan daha açık ve seçik hiçbir şeye ulaşamaz. Böylesi bir Tanrı'yı temaşa ederek, Tanrı'nın bilgisinden diğer her türlü şeyin bilgine ulaşabileceğini düşünür. Burada da Tanrı'nın kendisini aldatmayacağından emin olduğunu vurgular, çünkü aldatmayı istemek kötü bir niyet ya da zayıflığı gösterir ve Tanrı kesinlikle böyle bir şey olamaz (*Meditat.*: IV.60). Descartes daha sonra bizde bulunan yargılama yetisinden de bahseder ve bunun da diğer şeyler gibi Tanrı'dan kaynaklandığını söyler (*Meditat.*: IV. 61). Tanrı aldatıcı olmadığı için bize hata yapmamızı sağlayacak bir yeti vermiş olamaz, fakat hayatlarımız boyunca bir şekilde hata yaptığımız da açıkça ortadadır. O halde bu yeti doğru kullanıldığı takdirde doğru yargıda bulunmayı sağlayan bir güçtür. Benzer şekilde Augustinus da *De Libero Arbitrio*'nun başında aynı soruya cevap arar: "Lütfen söyle bana, Tanrı kötülüğün yaratıcısı mıdır?"⁵⁶ (*De Lib Arb.*: I.1.1). Augustinus'un burada yanlış eylemde bulunmak dediğini Descartes yanlış yargıda bulunmak olarak tekrarlar ve cevabı da Augustinus'un argümanını adım adım takip eder.

Descartes'ın bahsettiği doğru kullanıldığında doğru yargıda bulunmamızı sağlayan yeti, yine de neden hata yaptığımız sorusuna bir cevap vermez, bu nedenle kendisinde Tanrı fikrinden başka, ona karşıt olan bir hiçlik fikrine de sahip olduğunu söyler (*Meditat.*: IV.61). Kendisi de bu Tanrı ve mutlak hiçlik arasında yer aldığından

⁵⁶ *Dic mihi, quaeso te, utrum Deus non sit auctor mali?*

Tanrı tarafından yaratılmış olduğu kadar bu hiçlikle de bir şekilde ilişki içindedir, bu nedenle de hata yapmak mümkün hale gelir. Aynı şeyi Augustinus da tekrar *De Libero Arbitrio*'da günahın, yani *motus aversionis*'in Tanrı'dan olamayacağını, kusurlu bir hareket olduğu için her kusurlu hareket gibi onun da Tanrı'dan değil hiçlikten geldiğini söyler (*De Lib. Arb.*: II.10.54). Augustinus tekrar *De Natura Boni*'de bu düşüncesini yineler:

Omnes igitur naturae corruptibiles nec omnino naturae essent nisi a Deo essent, nec corruptibiles essent si de illo essent, quia hoc quod ipse est essent. Ideo ergo quocumque modo, quacumque specie, quocumque ordine sunt, quia Deus est a quo factae sunt; ideo autem non incommutabiles sunt, quia nihil est unde factae sunt.

Bu nedenle, tüm bozulabilir doğalar, ne Tanrı'dan olmadıkları sürece var olurlardı ne de eğer O'ndan olsaydılar da bozulmaz olmazlardı, çünkü bu sefer de Tanrı neyse onlar da öyle olurlardı. Bu nedenle de hangi şekilde, hangi türde, hangi düzende olurlarsa olsunlar, oldukları her şey Tanrı tarafından yaratıldıkları içindir ve hiçlikten geldikleri için de değişmez değildirler (*De Nat. Boni*: x).

Sonuç olarak Tanrı insanı hiçlikten yarattığı için, insana her ne kadar mükemmellikler vermiş olsa da vermedikleri sebebiyle insanın içinde hala hiçliğe dair bir parça vardır ve bu da hataya yol açar. Descartes yanlış yapmasının sebebinin Tanrı'dan aldığı doğruyu ayırt etme yetisinin onda sonlu olması olarak görür (*Meditat.*: IV.62).

Descartes daha sonra bu cevabı yetersiz bulur ve hatanın aynı zamanda bilgisizlikle de alakalı olduğunu söyler. Hata yapmak yalnızca bir eksiklik değil, aynı zamanda bir yokluk ya da bizde olması gereken ama yoksun olduğumuz bir çeşit *cognitio*'dur (*Meditat.*: IV.63). Menn, Descartes'ın burada kullandığı yokluk (*negatio*) ve yoksunluk (*privatio*) kavramlarının önemli olduğunu söyler, çünkü bu kavramlar skolastik kavramlardır ve Descartes'ın bunları kullanım şekli önemlidir (Menn, 1998: 305). Yoksunluk (*privatio*), bizde olması gereken ama olmayan bir şeyi anlatırken, yokluk (*negatio*), ise basit bir şekilde bulunması zorunlu olmayan bir mükemmelliğin bizde olmamasıdır. Hatayı bilgisizlikten ayıran şey bilmemiz gerektiği halde bir şeyi bilmememiz değil, bu eksiklikle yargıda bulunmamızdır, yani hata aslında hakikatin eksikliğinden değil, doğru olması gereken belli bir konuda hakikatin eksik olmasıdır. Bu da yargılarımızda yoksunluğu açıklamak için oldukça uygundur fakat yine de bizdeki yoksunluğu, yani bizde olması gereken bazı bilgilerin yokluğunu tam olarak karşılamaz. Bu konunun daha iyi anlaşılması için Augustinus'un *De Libero Arbitrio*'suna tekrar bakmak gerekir. Augustinus da Tanrı'nın yarattığı akıllı

varlıklarının kendi özgür eylemlerinden Tanrı'nın sorumlu olmadığını söyler. Tanrı insanlara özgür iradeyi hediye etmiştir ve bunu kötüye kullanmak insanların kendi sorumluluğudur. Augustinus, irade orta iyidir der ve iyi için olduğu gibi kötü için de kullanılabilir ve eğer insan Tanrı'yı değil kendini takip ederse bu Tanrı'ya sırt çevirmesi olur ve asıl kötü olan da budur (*De Lib. Arb.*: II.9.53). Daha sonra da bu *motus aversionis* bizim gücümüzdedir, istemezsek olmaz der, yani irademiz ondan kaçınmaya karar verebilir; fakat sadece ona karşı gelme ya da isteme bizim eylemlerimizdedir, doğamızda bulunan bir şey değildir (*De Lib. Arb.*: II.10.54). Augustinus'un sorunu, Tanrı iyiye dünyada kötülüğün nasıl var olabileceğidir. Bunun çözümü ise insanları kötülükten sorumlu kılmaktır ve bunu elde etmek için kullandığı felsefî araç özgür irade kavramıdır. Augustinus'tan önce, eylemlerden sorumlu tutulma düşüncesi vardır ancak bu bağlamda irade kavramını ortaya koyan kişi Augustinus'tur (Gaukroger, 1998: 212). Descartes da hatanın yokluk değil, yoksunluk kaynaklı olduğunu söyleyerek, bunun aslında doğamızda olmadığını söylemek ister.

Descartes daha sonra yanlış yapmanın iki nedene dayandığını söyler, bunlar, bilgi edinme ve seçim yapma yani özgür iradedir. Bu da şu demektir, yanlışlarımız hem aklımıza hem de irademize bağlıdır. Salt zihinle yargıda bulunabileceği şeylere bakınca zihninde bir sorun görmez, yalnızca anlama kabiliyetinin diğer bütün yetiler gibi kendisinde kısıtlı olduğunu söyler. Böylece aslında iradesinin ne kadar büyük olduğunu keşfeder. Yargılama yetimizin de aslında irademiz tarafından işlediğini söylediği zaman buradaki asıl yeti isteme halini alır. İrade bizim bir şeyleri yapma ya da yapmama kabiliyetimizdir ve akıl bize yapılması ya da yapılmaması gereken bir şey gösterdiğinde, bunu yapıp yapmamayı seçmek tamamen bizim gücümüzdedir. Özgür iradede hiçbir gücün baskısı yoktur, bir yola sapmamızın sebebi iynin orada olduğunu anlamamızdır, ya da Tanrı'nın bize o yolu çizmesidir fakat bu da iradenin özgürlüğünü azaltmaz Descartes'a göre, aksine artırır (*Meditat.*: IV.67). Descartes burada tekrar, Tanrı lütfunun özgür iradeyi kısıtlamadığını düşünen Augustinus'u takip eder. Descartes böylece, yargının aklın işleyişinden çıktığını söyleyen skolâstik düşünceye karşı, yargıyı iradenin bir eylemi olarak tanımlar. Tıpkı Augustinus gibi, hem özgürlük hem de kötülük teorisini iradeye bağlar ve iradenin ikisinden de geniş olduğunu söyler (Kehr, 1916: 607). Descartes terminolojisinde akıl, *facultas cognoscendi*'dir ve bütün işlemleri *cognitio*'dan gelir. *Cognitio* ise bilgidir,

cognoscere de genel anlamda bilmektir. Descartes'ın aradığı, şüphe götürmez temel olarak gördüğü, bilimsel bilginin kaynağı olan bilgi özel bir çeşit bilme durumudur ve buna *scientia* der: “Her bilgi açık ve seçik bir biliştir.”⁵⁷ (AT: X.362).

Descartes'a göre iradenin alanı aklın alanından daha geniştir, bu nedenle de irade sınırlandırılmaz aksine onu anlamadığımız konulara da yayarız, bu da inanmak demektir. Var olduğu konusunda bunu bu kadar açık şekilde anlaması buna inanmasından kaynaklanır. Zihinsel aydınlanmanın hemen ardından iradesinde güçlü bir eğilim hissetmesidir (*Meditat.*: IV.68). Bilgisinin olmadığı konulara iradesini yayması geçmişinde hata yapmasına sebep olduğu için, bir şeyin doğruluğu açık seçik olarak algılanmadığında, onun hakkında yargıda bulunmaktan kaçınılırsa, doğru davranmış ve yanılmamış olunur. Açık seçik olmayan şeyi onaylamak özgür iradenin yanlış kullanımıdır; yanlış seçmek zaten yanlıştır fakat bu şekilde doğruyu seçmek de hatalıdır çünkü doğal ışık bize zihinsel algının her zaman iradi akıldan önce gelmesi gerektiğini söyler (*Meditat.*: IV.70). IV. Düşüncenin amacı kavranan her şeyin açık ve seçik olarak doğru olduğunu göstermek değil, bu açık ve seçik olana bir standart belirlemek içindir. Bu nedenle de burada açık seçik bir kavramaya sahip olana kadar yargıda bulunmamayı açıklamaya çalışır.

Descartes, kötünün temel açıklaması için iradeyi kullanır ve yalnızca irade buna sebep olur, fakat bu iradenin kötü olduğu ya da Tanrı'nın insanlara bunu vermemesi gerektiği anlamında değildir ve bu düşünce özünde Augustinus'un düşüncesidir. Augustinus'a göre irade oldukça iyidir fakat kötüye kullanılabilmesi nedeniyle en iyi olamaz. Descartes da aynı şekilde Tanrı'nın iradeyi daha iyi yapabileceğini reddeder, çünkü irade tek şeyden oluşur, bölünemez, dolayısıyla da doğasında ondan koparıp alınacak hiçbir şey içermez (*Meditat.*: IV.71). Bu nedenle de Tanrı eğer bana özgürlük verdiyse, bu ancak sınırsız bir özgürlüktür ve ben sınırsız özgürlük ile sınırlı bilgiye sahip bir canlı olarak hata yapmam kaçınılmazdır. Pek çok konuda açık seçik bir bilgiye sahip olmadığımız halde irademizi bu konular hakkında yargıya varmak için kullanırız ve bu yargılar da çoğu zaman hakikatle çakışır, bu da hataya yol açar; hatta bir şekilde bu yargılarımız hakikati verse bile, bunu tam bir bilinçlilikle yapmadığımız için yine de iradeyi kötüye kullanmış oluruz. Descartes bu nedenle hata yapmanın

⁵⁷ *Omnis scientia est cognitio certa et evidens.*

temeline iradenin kötü kullanılmasını koyar: hata, aklın sınırlı olmasından ya da Tanrı'nın bize kusurlu bir akıl vermesinden kaynaklanmaz, hatanın temelinde bu sınırlı akılla sınırsız iradenin birleşimi vardır. Descartes bu hataya yönelmeyi de bir çeşit önyargılara bağlar. Bize karmaşık olarak sunulan fikirlerden birine rıza göstermemiz ve yargıda bulunmamız gerektiği dürtüsüyle yargıda bulununca, onu takip eden başka düşüncelere dair de yargıda bulunmaya devam ederiz ve böylece hatalı yargılardan oluşan bir diziye başlamış oluruz (AT: VII.441).

Descartes da bu nedenle tıpkı Augustinus gibi hatanın açıklamasını irade ile yapar ve hem Augustinus hem de Descartes için irade özünde kötü bir şey değildir. Yargılamadaki hata ile hakikatin tefekküründeki hatalar Descartes'a göre aynıdır ve burada da hata bir kusurdur ve gerçeklik değildir, yani bir var oluşu yoktur (Kehr, 1916: 608). Augustinus'a göre bizim hataya eğilimli olmamızın nedeni Tanrı'nın yarattığı şekliyle insan doğası değildir, günahların cezasıdır. Bu da ilk günah olarak bilinir, Adem'den dolayı bu yatkınlığımız vardır fakat Tanrı bu şekilde yaratmamıştır (*De Lib. Arb.*: III.18.52). Descartes da aynı şekilde bunun insan doğasından kaynaklanmadığını söyler, fakat teolojiden kaçındığı için Augustinus'u takip etse de bunu ilk günahla açıklamaz. Menn her ne kadar Descartes Augustinus'un düşüncesini direk uygulamayıp onu değiştirip seküler hale getirmiş olsa da yine de tamamen Augustinus'u takip ettiğini, yalnızca başına ilk günahı eklemeyi söylediğini söyler (Menn, 1998: 318). Wilson da ilk günah konusunda, Descartes'ın hem insanın özünde zihin olduğunu ve bedeni araç olarak kullandığını söyleyip, hem de insanların nasıl doğuştan günahkâr olarak kabul edilebileceğini ve bu günahı çocuklarına nasıl ilettiğinin anlaşılmasının zor olduğunu söyler, çünkü insanların özünde günahkâr olması, günahın çocuklarına aktarılması ve günahın kendini bedensel arzu olarak göstermesi tamamen inanç meselesidir (Wilson, 2003: 194).

Descartes hata yapmaktan nasıl kaçınılacağı konusunda da doğal bilgiye ve Tanrı'ya güvenmemizi söyler, çünkü bunlar bizim irademizi kısıtlamaz aksine onu güçlendirirler (*Meditat.*: IV.67). Hatalarımızın kaynağı, irademizi aklımızdan daha geniş bir alana yayılmasından, onu aynı sınırdan tutamamamızdan ve anlamadığımız alanlara yaymamızdan kaynaklandığı için, hatadan kaçınma disiplini de irademizi akılla kavrayabileceğimiz şeylerle sınırlamak olmalıdır. Descartes, bizim bunu yapabileceğimizi ve elimizden gelenin en iyisini yaparsak Tanrı'nın bizi hatadan

koruyacağını göstermek ister. Descartes eğer Tanrı bizi şu an olduğumuzdan daha mükemmel yaratsaydı, o zaman hata yapmıyor olurduk der fakat yine de Tanrı'nın bizi neden öyle değil de bu şekilde yarattığına bir cevap vermez. Yalnızca Tanrı'nın bizi o şekilde değil de bu şekilde yarattığını söyler (*Meditat.*: IV.72). Aynı şekilde Augustinus da bir şeyin daha iyi yaratılacağını düşünmenin bir zayıflık olduğunu söyler. Cenneti düşünüp Tanrı'nın dünyayı neden Cennet gibi yapmadığını düşünmek yanlış olurdu, çünkü o şekilde yaratılsa bu sefer ortaya çıkan şey dünya değil Cennet olurdu ve bazı şeylerin diğerlerinden daha üst ve bazılarının da daha altta olması gerekir, dolayısıyla da bu konuda kıskanç düşüncelere kapılmaz anlamsızdır (*De Lib. Arb.*: III.5.13). Descartes da bunu kısaca şu şekilde açıklar:

et facile intelligo me, quatenus rationem habeo totius cujusdam, perfectiorem futurum fuisse, quam nunc sum, si talis a Deo factus essem. Sed non ideo possum negare quin major quodammodo perfectio sit in tota rerum universitate quod quaedam ejus partes ab erroribus immunes non sint, aliae vero sint, quam si omnes plane similes essent, et nullum habeo jus conquerendi quod eam me Deus in mundo personam sustinere voluerit quae non est omnium praecipua, et maxime perfecta.

İşte Tanrı beni böyle yaratmış olsaydı, kendimi bir bütün olarak düşündüğümde, şimdi olduğumdan daha kusursuz olacağımı hemen anlıyorum. Ama bundan dolayı şunu da reddedemem: Evrenin kendi bütünlüğü içinde bazı kısımlarının yanlışlara açık olması, bazılarının açık olmaması bir şekilde onu daha kusursuz kılıyor, her yanı birbirine denk olsa böyle olmazdı. Ayrıca Tanrı'nın benden bu dünyada üstlenmemi istediği rol bütün rollerin en önemlisi ya da en mükemmeli değil diye de şikâyet etmeye hakkım yok (*Meditat.*: IV.72-73).

Menn burada Descartes'ın "bazı kısımlarının yanlışlara açık olmaması" dediği yerde meleklerden bahsettiğini öne sürer (Menn, 1998: 320). Hatayı Descartes da Augustinus gibi kötü ve dünyanın mükemmelliğini bozan bir şey olarak görür, fakat bu Tanrı'dan değil, onun yarattığı özgür yaratıklardan kaynaklanır. Tanrı'nın da beni, yani insanları hataya açık olarak yaratmış olması evrenin mükemmelliğini bozmaz, çünkü bana, hataya eğimli bir varlık olduğum için daha küçük bir rol vermiştir ve daha önemli be mükemmel roller, hata yapmayan meleklerle aittir. Dolayısıyla da yaptığımız hatalar evrenin mükemmelliğini bozmaz fakat aynı zamanda hataya eğimli bir varlık olduğumuz için de bu evrenden dışlanmayız. Bu nedenle de insanın en önemli ve en büyük yetkinliği iradesidir, çünkü yargıda bulunması gerektiğinde iradesini kontrol edebilir ve sadece akıl tarafından kendisine açık ve seçik şekilde gösterilen konulara döner ve hata yapamaz; açık ve seçik olan her şey kaynağını Tanrı'dan alır ve Tanrı da doğası gereği aldatıcı olmadığı için bunlar da yanlış olamaz (*Meditat.*: IV.74). Kehr,

Descartes'a göre *ego*'nun, hatanın kaynağı olduğunu söyler, irade kendi içinde hatanın kaynağı değildir; hata, irade ve anlayış arasındaki ilişkiden kaynaklanır (Kehr, 1916: 609). İrade anlayışın sınırlarının ötesinde uygulandığı zaman hata yapılır.

Descartes IV. Düşüncenin sonunda açık seçik anladığı şeyleri, belli belirsiz anlamadığı diğer şeylerden ayırmaktan bahseder ve V. Düşünceye de bu fikirle başlayarak I.'de şüphe ettiği her şeye dair bir kesinliğe ulaşp ulaşamayacağına bakar. Akıl tarafından kendisine açık ve seçik bir şekilde gösterilen bu doğruları zihin yaratmaz, bunları zihnin kendisi keşfeder ve Descartes'a göre de bu algılar aradığı bilimdir. Descartes'ın takip ettiği bu sistemde inancın bir yeri yok gibi görünür ve bu sebeptendir ki Descartes ve Augustinus arasındaki benzerlikler her ne kadar bir ölçüde kabul edilse de özünde ikisinin de çok farklı olduğu düşünülür. Augustinus için inanç akılla birlikte büyük önem taşır ve Tanrı'nın lütfu da bu noktada rehber olması açısından gereklidir. Bu nedenle de özellikle Gilson, Descartes'ın Augustinus ile çok fazla ortak noktası olduğunu, hatta aynı konuyu aynı şekilde anlatıp yine de özünde farklı şeyleri kast ettiklerini iddia eder (Gilson, 1957: 92-93). Anthony Kenny bunun aksine, hiçbir skolastik düşünürde Descartes'ınki gibi bir irade anlayışına rastlamadığını iddia eder ve özellikle Gilson'ın Descartes'ın irade anlayışının benzeri bir iradenin Augustinus'ta bulunduğunu söylemesinden etkilenmediğini dile getirir (Kenny, 1998: 135). Gilson ve Kenny'nin bu görüşlerinin temelinde Descartes'ta inancın Augustinus kadar önemli bir yere sahip olmamasını düşünmeleri yatar.

Descartes olgunluk dönemine erişmeden önce yazdığı *Aklın İdaresi İçin Kurallar*'da inancın bir çeşit irade eylemi olduğunu söyler. İrade açık seçik bir şekilde kavrayamadığı konuları onaylar ve bunlara dair yargıda bulunur. İnanç da yargılar gibi bir irade eylemidir ve hatta daha güçlü bağlamda bir irade eylemidir. Aynı zamanda bu inanç, belirsiz olana dair iradedir, dolayısıyla inanç, iradenin anlamadığı şeye rıza göstermesi olarak görülebilir. Descartes hatadan kaçınmak adına açık ve seçik olarak kavrayamadığımız şeylere dair yargıda bulunmamamız gerektiğini söylediği için ve inanç da iradenin açık ve seçik olarak kavrayamadığı şeylere onay vermesi olduğundan, bu durumda Descartes'ın hiçbir şeye inanmamamız ya da inancın her türlüüne karşı gelmemiz gerektiğini söylediği düşünülebilir fakat aslında Descartes'ın kast ettiği bu değildir. *Meditationes*'in cevaplar kısmında inançla ilgili olarak, “İnanç her ne kadar belirsiz şeylere dair olsa da bunu bir kez benimsediğimizde artık herhangi

bir doğal ışıktan daha aydınlık olur.” der (AT: VII.147-148). Bu yargı bize ya doğal ışıktan ya da ilahi lütuftan gelir ve bir şey kendisinde belirsiz olsa da benim güvenimde lütuftan gelen şeye rıza gösterebilirim, fakat ilahi lütuftan gelen kesinlik öznel, doğal ışıktan gelen kesinlik ise nesnel kesinliktir. Bu nedenle de Descartes bu ilk tarzdaki kesinliği bilime dâhil etmez, çünkü bu bilimde dâhil olan her şeyi açık seçik bir kesinlikle bilmemiz gerekir; inanca dair hakikatlerse bu tarz bir kesinliğe sahip değildirler, onları tam olarak bilmeyiz fakat onlara inanırız ve Tanrı’nın lütfu aracılığıyla da onlara dair öznel bir kesinliğe kavuşabiliriz. Bu nedenle bu tarz hakikatler öznel kesinliğe sahip olduğu için Descartes bunları bilimsel yönteminin içine dâhil etmez. Menn, bu noktada Gilson’ın Augustinus ve Descartes’ın inanç konusunda farklı yerlerde olduğunu düşünmesi açısından haklı görüldüğünü söyler (Menn, 1998: 327-333). AT VII. 216-217’de Arnauld Descartes’a Augustinus’un *De Utilitate Credendi* xi.25’ten alıntılar sunar.⁵⁸ Bu alıntılar Augustinus’un anlayış, inanç ve fikir arasındaki farkı açıkladığı kısımlardır. Bir şeyi sağlam bir akıl yürütmeye kavramak anlamaktır. Bu şekilde kavranmasa bile, bir hakikati kabul etmek için bir otoritenin etkisinde kalınması inanmaktır ve bilinmeyen bir şeyi bildiğini sanmak da fikir sahibi olmaktır ve bu yanlıştır. Descartes buna itiraz etmediği için, bu düşünceleri kabul ettiği düşünülür. Augustinus için inanç hakikate giden yolun başlangıcıdır, irade tarafından engellenen aklın hakikate ulaşmasını sağlayacak olan şey inançtır; böylece inançla temizlenen irade aklın hakikate ulaşmasına yardımcı olur. Dolayısıyla Augustinus için inanç nihai amaç değildir, nihai amaç hakikate ulaşmaktır ve inanç da bu amaca ulaşmak için kullanılması gereken önemli bir araçtır. Descartes da her ne kadar Augustinus gibi akıl ve inancı birleştirmese de aslında inancı Augustinus gibi kullanır; özünde yargı açısından aynı öneme sahiptirler.

3.4. Descartes’ın *Cogito*’su ve Augustinus’un *Ego*’su

Descartes’ın yeni felsefe arayışı ve buna bulduğu çözüm modern felsefede *ben* üzerine kurulu bir felsefenin oluşmasına yol açmıştır. Descartes’ın bu yeni felsefe sistemi, özellikle de bütün bir düşünce sistemini önce kendisini bilerek başlaması daha sonralardan *cogito* kelimesiyle kavramlaştırılmıştır ve Descartes’ın *ben* dediği şey, *res*

⁵⁸ Adam ve Tannery Edisyonunda Arnauld, *De Utilitate Credendi* kitabının 15. bölümünden alıntı yaptığını söyler fakat *Patrologia Latina*’da bu alıntı 25. Bölümdedir. Bu nedenle burada *Patrologia Latina* edisyonundaki bölüm numarası verilmiştir.

cogitans ve sonlu töz olan ruhu karşılar. Varlığından asla şüphe edemeyeceği bir şey olan kendi varlığının bilgisine yalnızca düşünerek, açık ve seçik bir şekilde ulaşması da bu *cogito* kavramının temelinde yatan bir düşüncedir, fakat ilk olarak Descartes'ın kendi dönemindeki çağdaşları tarafından bu düşüncenin Descartes'ın bir yaratısı olmadığı, aynı düşünce yapısının Augustinus'ta da bulunabileceği öne sürülmüştür.

Pierre-Daniel Huet'nin *Censura Philosophiae Cartesianae* (1689) adlı eserinde Descartes'a yönelttiği temel suçlamalardan biri *cogito*'sunun Augustinus'tan olduğudur. Huet'e göre Descartes'ın felsefeyi sağlam temeller üzerine kuran ilk kişi olduğunu iddia etmesi ve felsefi gelenek konusundaki bilgisizliğiyle övünmesi sahtedir, çünkü Descartes'ın gelenekten habersiz olduğu iddiası, insanları kendisinin özgün olduğuna ikna etmek için bir araçtır (Huet, 1689: 195-196). Huet'e göre Descartes, felsefesindeki her şeyi geçmiş geleneklerden alarak kurmuştur: Şüphesi Yunan şüphecilerinden, *Cogito*'su Augustinus'tan, ontolojik argümanı da Anselmus'tandır (Huet, 1689: 201-220). Nicholas Jolley, Huet'in, bugün Descartes'ı savunmak için sıklıkla dile getirilen, XVII. yy'da yazarların kaynak göstermeden yazmalarının bir gelenek olduğu iddiasını yalanlar gibi görünür der ve Huet'in, Descartes'ı diğer filozoflara borçlu olduğunu gizlemekle suçladığını ve kınanması gereken bir şey yaptığını söyler (Jolley, 1992: 410).

Descartes'ın çağdaşı olan Arnauld, AT VII.197-198'de *De Libero Arbitrio* II.3'teki tartışmayı Descartes'a söyler ve Descartes'ın öne sürdüğü bu yeni düşüncenin aslında Augustinus'la aynı olduğunu düşünür. Arnauld burada Descartes'a Augustinus'la ortak bir görüş paylaşmaktan öte onun da tıpkı Augustinus gibi, Tanrı'ya ve dünyaya dair bilginin başlangıç noktasının aynı olduğunu söyler. Tıpkı Augustinus gibi Descartes için de metafizik bilgi, tamamen düşünseldir ve duyulardan bağımsızdır, hatta bazen duyuların algıladığına zıttır. Dolayısıyla da Aristoteles ve onun gibi düşünen diğerlerinin dediği gibi doğadan çıkarım yaparak bilgiye ulaşamaz. Burada metafizikten kasıt tamamen maddesiz şeylerin ya da Tanrı ve ruhun bilgisidir. Bunu doğal felsefe ya da Hristiyan inancının basit bir şekilde metafizik dediği şeylerden ayırınca Augustinus ve Descartes temelde aynı şeyden bahseder. Menn aralarındaki bu benzerlik için, Augustinus ve Descartes arasındaki benzerlik kazara bir benzerlik olamaz der, ya da benzer durumda benzer zihinlerin aynı düşünmesi durumu da değildir, çünkü nasıl ki XX. yüzyıl Rus düşünürü basit bir

şekilde Marx'a benzemezse, bir XVII. yüzyıl Fransız düşünürü de basitçe Augustinus'a benzemez der (Menn, 1998: 6). Descartes'ın döneminde Augustinus ve onun düşünceleri epey bilinirdir, dolayısıyla Augustinus'tan haberi olmaması imkânsızdır, fakat Augustinus'u direk olarak okuyup okumadığı ya da eğer okuduysa neleri okuduğu bilinmez. Ancak yine de bulunduğu dönem dolayısıyla Augustinus'u ve Augustinusçu metafiziği bilmesi için okuması gerekmezdi der Menn, o zamanlar kimle konuşsa Augustinus hakkında geniş çaplı bilgi edinmesi olasıdır (Menn, 1998: 69). Kehr de bu konuda Descartes'ın Augustinus'a dair geniş çaplı bir bilgisi olmadığını öne sürer. Descartes'ın mektuplarından anlaşıldığı kadarıyla Descartes kendisinin Augustinus'un öğretisinden bağımsız olduğunu iddia eder ve bunu söylerken de Kehr Descartes'ın samimi olduğunu düşünür, çünkü Descartes bir Cizvit okulunda eğitim görmüştür ve bu da Augustinus'un düşünceleri hakkında hiçbir şey bilmediğini kuvvetle muhtemel kılar (Kehr, 1916: 614). Bu bilgiler dâhilinde Descartes'ın Augustinus'u akademik bağlamda incelemediği ya da detaylı bir okuma yapmadığı kabul edilebilir, fakat Augustinus'tan ve onun düşüncelerinden tamamıyla habersiz olduğunu söylemek pek mümkün görünmez. Özellikle de okuduğu Cizvit okulunun, Augustinus'un düşüncelerine tamamen karşı olduğu ve Descartes'ın da Cizvit okulunun düşüncelerine karşı olduğu göz önünde bulundurulunca, Descartes'ın dönemindeki Augustinusçu düşünürlerle yakın ilişkilerde bulunması sebebiyle Augustinus'un düşüncelerinden tamamen habersiz olması olası değildir.

Uzun yıllar boyunca Augustinusçuluk ve Descartes arasında temel bir ayrım olduğu görüşü hâkimdir ve Menn'e göre bunun sebebi de Etienne Gilson, Henri Gouhier, Martial Guerrould gibi isimlerin kendi felsefi kaygıları nedeniyle aralarında fark olduğunu söylemeleridir (Menn, 1998: 6). Gilson ve Gouhier Augustinusçuluk ve Descartes arasında temel bir fark olduğunu iddia etmişlerdir, fakat aynı zamanda Gilson'dan farklı olarak, Descartes'ın 1630'lu yıllarda Augustinusçu teologlarla iletişimde olduğu bilindiğinden, Oratoryo'nun kurucusu olan Kardinal Pierre De Berulle ve Oratoryo'nun Descartes felsefesinde etkisi olduğunu söyleyenler de çoktur. Descartes'ın amacı daha önceden de bahsedildiği gibi 1619'dan itibaren bilim ve bilgeliğin birleşmesidir ve 1628'den itibaren de Augustinus'tan devşirilmiş yeni bir Hristiyan felsefesi beklentisini karşılamaktır. Bu nedenle yaptığı ilk şey Augustinusçu metafiziği, yani Tanrı ve ruhun metafiziğini, herkesin anlayacağı şekilde sunmak

olmuştur. Daha sonra bu metafiziğin mekanik fiziği de içerdiğini açıklar: Thomas Aquinas'ın, Augustinusçu metafizik ve Aristotelesçi fiziğin uyumlu olduğu düşüncesine karşı çıkar ve aslında uyumsuz olduklarını, Aristoteles'in aksine aslında Augustinusçu metafiziğin fiziği içerdiğini söyler; bedenlerin özünü formlar ve aktif güçler değil, sadece uzamsal maddenin içerdiğini söyler. Descartes'ın esas amacı bu metafizik ve mekanik fizikten, mekaniğin pratik bilimini, tıp ve ahlakı türetmektir.

Gilson “iki filozof da aynı kavramları kullanıp, aynı düzende sunsalar da aynı şeyi kast etmezler” der (Gilson, 1957: 92-93) Bu düşüncenin aynısını Gueroult da sahiplenir ve Descartes'ın felsefesinde eski görünen her şey yenidir der (Menn, 1998: 12). Gilson ve Gouhier Augustinusçulukta inanç ve aklın birbiri içine geçtiğini fakat Descartes bunu yapmayıp, ikisini de ayrı tuttuğu için aslında Augustinusçu değildir, aksine Aquinasçıdır derler. Gilson da Descartes'ın Augustinus ve Oratoryo'yu kullandığını fakat en sonunda Augustinus'a karşı bir son aradığını söyler. Gilson'a göre Descartes matematik metodunu doğal dünyaya uygulamak ister ve bunun için ihtiyacı olan metafiziği de çevresindeki Augustinusçulardan alır. Menn, bu düşüncenin sebebinin temelinde Gilson'ın kendi felsefi kaygıları olduğunu söyler; Gilson ve Gouhier'in aklındaki Augustinusçuluk tamamen ruhani bir düşüncedir, kendisini akıl aracılığıyla ifade eden Hristiyan bağlılıktır. Gilson Aquinasçı ve Aquinasçılığı tek bilimsel Hristiyan felsefesi olarak görür. Augustinusçuluk ise özünde eksiktir ve bize yalnızca insan aklının eksik olduğunu hatırlatmak için vardır, bu nedenle bu Hristiyan ruhunu bir kenara bırakıp kendisin bilimsel bir sistem olarak gördüğünde, yani Aquinasçılığa bir rakip olarak ortaya çıktığında, Gilson Augustinusçuluğu anında yozlaşma olarak ilan eder. Bu da Gilson'ın Augustinus ve Descartes'ı neden ayrı olarak tanımladığında ısrar etmesinin arkasında yatan nedendir der Menn (Menn, 1998: 9).

Descartes XVII. yüzyıl Augustinusçuluğunu kullanmış olsa da felsefesinin temelinde reddedilemeyecek bir Augustinus vardır, bunun da amacı Aristoteles felsefesinin yerini alacak yeni bir felsefe kurma çabasıdır. Descartes, Augustinus'un teodisesini bilimsel yöntemin kurallarını inşa etmek için kullanır, Augustinus'un Tanrı kavramını mekanik fiziğin ilkelerini çıkarmak için matematiksel düzenin kaynağı olarak uygular. Daha önceden de bahsedildiği gibi Descartes'ta Tanrı ve ruh metafizik ilkelerdir çünkü maddesizdirler. Tanrı, tüm var olanların yaratıcısıdır ve tüm hakikatin

kaynağıdır; insan ruhu ise ölümsüzdür ve bedenden ayrılabilir. Bu metafizik görüş Aristoteles'in metafiziği değildir; Hristiyanlığın, yani Augustinus'un kavramlarıdır ve böylece de Aristoteles'e karışmışlardır (Menn, 1998: 44).

Descartes'ın *Metafizik Üzerine Düşünceler*'de amaçladığı şey, Augustinusçu metafiziği diğer tüm bilgilerin elde edildiği temel disiplin olarak göstermektir. Burada fizik tartışmaz, çünkü o fiziksel dünyanın sistematik bilgisidir, fakat bedene dair edindiğimiz bilgi Tanrı'dan ve ruhtan gelmesi gerektirir. Tanrı ve ruh maddi şeylerin ilkesidir ve bunlar bedenlerden daha iyi bilinir (AT: VII. 16). Descartes burada, Augustinus'u ve en nihayetinde de Plotinos'u takip eder ve insan ruhunu duyuların kanıtlarından ve fiziksel şeylerden bağımsız olarak tanımlar. Bilişsel yetileri de zihnin bedensel işlevlerinden değil, Tanrı'yla olan bağıyla açıklar. Tanrı anlayışı da bedenden ve fiziksel dünyadan bağımsız olarak, yalnızca ruhun ilkel sezgisine bağlıdır. II. Düşüncenin insan zihni, III. Düşüncenin de Tanrı üzerine olması Descartes'ın Augustinus yorumu gibi görünür. Descartes zihni bedensel duyulardan ayırmaya çalışır çünkü zihin bedenden daha iyi bilinir. Bu nedenle de Descartes'ın Augustinus'tan aldığı şey basit bir şekilde metafizik tezler bütünü değildir, bilgeliğe yaklaşmak için bir disiplindir ve dolayısıyla da bu disiplin tarafından üretilmiş akılsal sezgiler serisidir. Augustinus Hristiyan olmadan önce de bilgelik arayışındaydı ve Hristiyanlığı kabulü sadece bu arayışa devam ederken Hristiyan otoritesinin pratik rehberliğini kabul etmektir. Kutsal Metinlere inanç bir başlangıç sağlasa da bilgeliğe ulaşmak için bu inancın anlayışa doğru geliştirilmesi gerekiyordu. İnancını anlayışa geliştirmek için Hristiyan öncüleri takip etse de ruh ve Tanrı'yı tefekkür için Plotinos'un, Platonculuğu savunmak için geliştirdiği disiplini merkezine almıştır. İşte Descartes'ın da Augustinus'tan aldığı şey bu disiplindir, fakat Plotinosçuluk kendi halinde Kartezyen felsefeyle çatışan bir yapıdadır. Menn, eğer Descartes doğrudan Plotinos'u okumuş olsaydı onun felsefesini kullanmazdı der (Menn, 1998: 394). Bu nedenle Descartes Augustinus'u ya da en azından Augustinusçu etkiyle yazan kişilerin yazılarını okuduğunda bulduğu şey, Plotinos felsefesinin Hristiyanlaştırılmış ve Platon'dan ayrıştırılmış halidir. Augustinus ve Augustinusçular Plotinosçu tefekkür disiplinini yalnızca kendilerini ve Tanrı'yı bilmek için kullanırlar ve Platoncu hiyerarşiyi savunmak gibi bir dertleri olmadığı için de vitalist fiziği düşüncelerine katmazlar.

Fizikten bağımsız olarak ele alındığında Plotinos, ruhu ve Tanrı'yı, duyulur dünyaya dair hiçbir şeyden etkilenmesinler diye, onların duyulardan bağımsız kavranmasını sağlayacak bir yöntem geliştirmiştir. Stoacılara karşı ruh ve *Nous* kavramını bedensel imgelerden arındırması gerekir. Ruhun beden olmadığını ya da bedenler arasında bölünmediğini söylediğinde, ruhun kendisini, düşünen şey olarak görmesini söyler ve ruhun, organik bedendeki yaşamsal aktivitelerin de tesadüf eseri kaynağı olduğunu söyler. *Nous*'u da dünyayı hareket ettiren akılsal ruh olarak değil de doğrudan akıl olarak gördüğü için, akılsal ruhları da akılsal yapan kaynak olarak koyabilir. Her ne kadar Plotinos vitalist fiziğe bağlı kalsa da ruh ve *Nous* kavramları bu vitalizmden ayrılabilir. Bu nedenle de Plotinos'un bu tefekkür disiplini hem Augustinus hem de Descartes için faydalı bir araç olur; çünkü ikisi de duyulara bağlı ideolojiden kaçmak ister ve duyulardan arındırılmış zihinsel seziyle bilgiğe ulaşabileceğine inanır. Augustinus kutsal metinlerdeki ilahi şeylerin gerçek anlamını bilmek ve Manicilerin Tanrı'yı bedensel olarak resmettikleri düşüncenin üstesinden gelmek ister. Descartes da bilimsel bilgiğin kendisinden çıkarılabileceği düşünülebilir ilk ilkelerini kavramak ister ve skolâstik felsefenin duyulara dayalı ilkelerini değiştirmek ister. İkisi de Platoncu kozmolojiyi kullanmaz. Her ne kadar Augustinus erken dönem yazılarında dünya ruhundan bahse de daha sonra bunu geri çekmiştir ve bu fikri geri çekmesi Augustinus'un düşüncesinde hiçbir değişikliğe yol açmamıştır. Dolayısıyla Menn, Descartes'ın Platoncu olarak adlandırmanın hata olduğunu söyler çünkü bu, Plotinos ve Augustinus'u atlamaya sebep olur. Bu nedenle Descartes ancak Plotinosçu tarzda Platoncu olabilir ve bu Plotinosçuluk da esasında Augustinus'un Hristiyanlaştırdığı modeldir (Menn, 1998: 393-397). Descartes'ın Tanrı'nın bilgisinden bedenlerin bilimine ulaşması Plotinosçuluğa aykırıdır fakat Augustinus'tan alınmış olan Plotinos düşünceleri için oldukça normaldir, çünkü buradaki Plotinos artık Hristiyanlaştırılmıştır ve Descartes için bu yolu açmıştır.

Descartes, Plotinosçu ve Augustinusçu metafizikle yeni bir şey yapar fakat zaten eski metafizik de bunu yapmaya elverişlidir. Plotinos ve Augustinus'un kendilerini duyulardan ruha ve *Nous* ya da hakikate çekmelerinin sebebi Stoacı ve Manici materyalist Tanrı ve ruh imgesinden uzaklaşmak istemeleridir. Plotinos'ta ruh bedene önceliklidir ve özsel doğasını bedenle olan ilişkisinden değil, *Nous*'la olan ilişkisinden alır. Augustinus da ruhu ve Tanrı'yı bilmek istediğinden, bedenden ruha döndüğünde

“zihnin gözünü” keşfeder, bu göz kendisini değişmez hakikate uydurmaya çalışır. Burada *Nous* artık Hristiyan Tanrısıdır. Kötülük de bu Tanrı’ya, onun ışığına sırt çevirmektir. Descartes’ın da bu tarzda içe dönmesinin amacı doğru ve yanlış ayırmaktır. Descartes ve Augustinus’ta Tanrı’yı *Nous* olarak anlamak teodise için bir temel oluşturur, yani kötülüğün kökeni ve ondan uzaklaşma disiplini, fakat aralarındaki en temel fark Augustinus Tanrı’yı eylemlerimizdeki pratik doğruluk, ahlak ya da günahtan kaçınmak için bir ölçüt olarak alırken Descartes Tanrı’yı yargılarımızdaki teorik doğruluk için bir ölçüt olarak ele almak ister; yani bir yöntemin kaynağı ya da yanlıştan kaçınma disiplini olarak.

Descartes’ın Augustinus’la bir diğer farkı da şüphede yatar. Matthews şüphenin Augustinus için Descartes kadar önemli olmadığını söyler (Matthews, 1992: 35). Bu bakımdan haklıdır, çünkü Augustinus şüpheciliği tehlikeli bulur. Her ne kadar zaman zaman faydası olsa da uzun süren bir şüphe Augustinus’a göre zararlıdır, fakat aynı durum Descartes için de geçerlidir. Descartes da şüpheyi yalnızca bir yöntem olarak kullanır ve asıl amacı şüphe edemeyeceği bir gerçek bulmaktır, yani şüpheyi uzun bir süre boyunca sürdürmek değil, kesinliğe ulaşana kadar bir araç olarak kullanmak. Bu nedenle de Descartes, tıpkı Augustinus gibi şüpheli gördüğü duyulardan uzaklaşıp içe döner. Augustinus’un duyulardan içine dönmesinin sebebi duyularının uzama sahip olmayan bir Tanrı imgesine ulaşamamasıdır. Ayrıca duyular akılla yargılanmadan bilgi için faydalı değildirler, fakat yine de duyuların bedensel şeyler hakkında verdikleri fikirden tam anlamıyla şüphe etmez. Buna karşın Descartes her konuda, ister dış dünya olsun ister Tanrı, duyularından arınmış bir yargıya ulaşmaya çalışır. Bu nedenle duyuları tamamen bir kenara bırakır. Maddi şeylerin bilgisine karşı olan şüphecî argümanlar, Descartes’a Tanrı’yı ve ruhu tefekkür etmek için gerekli olan disiplini, yalnızca akıl aracılığıyla sağlamışlardır. Augustinus da bu tefekkürü akıl aracılığıyla yapar fakat sadece Descartes bunun yalnızca bir tek akıl aracılığıyla yapılacağını söyler (Menn, 1998: 223).

Tekrar önceki söylenenlere geri dönülürse, Descartes’ta II. ve III. Düşüncelerin amacı öncelikle Tanrı ve ruh bilinmeden bedenlerin bilinemeyeceğini göstermekti ve böylece Tanrı ve ruhu felsefenin ilkelerinin başına koyabilsin. Burada Descartes Augustinus’un *Confessiones* VII ve *De Libero Arbitrio* II’deki düşünce dizisini takip eder ve ilk önce ruhun daha sonra da Tanrı’nın bilgisini sunar. Descartes özellikle

Tanrı ve ruhun bilgisinin ilk olduğunu, diğer bilgilerden ikisinin de bağımsız olduğunu ve başka hiçbir bilginin benzer şekilde bağımsız olmadığını gösterir. Menn burada, her ne kadar Augustinus *Confessiones*'te Tanrı'nın zihinsel görüşünden bahsetse ve *De Libero Arbitrio*'da Evodius'a Tanrı'nın varlığını önce kendi varlığını kanıtlayarak gösterse de Descartes Augustinus kadar Tanrı ve ruhun varlığı konusunda kaygılı değildir der (Menn, 1998: 245). Ancak bana öyle geliyor ki Descartes da en az Augustinus kadar bu konuda kaygılıdır, hatta belki de Augustinus'tan daha çok kaygılıdır. Augustinus hiçbir zaman Tanrı kanıtlaması yapmakla ilgilenememiş olmasına rağmen Descartes Tanrı ve ruhu kanıtlamak ve bunları felsefenin ve tüm bilginin temel ilkeleri olarak koymak ister. Dolayısıyla bütün felsefesi bu ikisinin varlığının kesinliğine bağlıdır ve bunları kanıtlamaması kendi felsefesini dayanaksız bırakır ki kendisi de bunları kanıtlamak için epey uğraşmıştır. *Metafizik Üzerine Düşünceler* kitabı, temelde Tanrı'nın ve ruhun kanıtlanması, bunların felsefenin temeline koyulması ve buradan da bütün bir bilimi çıkarma çabasıdır. Augustinus için de Tanrı ve ruh temel ilkelerdir fakat Augustinus bunları kanıtlama zorunluluğu hissetmez. Yaptığı tek Tanrı kanıtlaması *De Libero Arbitrio*'daki Tanrı kanıtlamasıdır fakat bunun için de daha sonra bunu yine de bilemeyiz diyerek yaptığı kanıtı sonuca bağlamaz. Augustinus'un asıl meselesi Tanrı'nın varlığından çok Tanrı'nın doğasıdır. Plotinos sayesinde Tanrı'yı bedensiz bir hakikat olarak algılar ve aslında *De Libero Arbitrio*'daki Tanrı kanıtlaması da bu tarz bir kanıtlamadır. Sonradan Descartes'ın ele aldığı Tanrı da bu tarz bir Tanrı'dır fakat Descartes'ın bunu kanıtlamak gibi bir kaygısı vardır.

Aynı zamanda Tanrı Descartes için iki önemli role sahiptir; bunlardan ilki açık seçikliğin kurallarını ancak Tanrı'ya bağlı olarak belirleyebilir, ikincisi de dış dünyanın varlığının güvencesi ancak Tanrı'dır. Matthews bu konuda, Menn'in aksine, Descartes her şey için Tanrı'ya güvenir ama Augustinus'ta böyle bir şey yoktur der (Matthews, 1992: 174). Augustinus'u Descartes gibi ben temelli sorular sormadığı için eleştirir ve aynı şeyden bahsetmediklerini söyler fakat Matthews'ın burada yanılmasına sebep olan nokta şudur: Augustinus kendisini zaten felsefeci olarak değil, teolog olarak görür ve dolayısıyla da zaten felsefi bir soruşturma yapma gereği ya da ihtiyacı olduğunu düşünmez. Yine de buna rağmen, Descartes gibi yöntem kurmakla uğraşmasa da Tanrı'yı tüm bilginin ve var oluşun kaynağı olarak görür ve Tanrı'yı

yine bir yöntemle, yani içe dönüşle bulur. Matthews burada tıpkı Descartes gibi bir düşünceye sahip görünür: Descartes’a göre gerçek bilgiye ulaşabilen tek kişi bunu tek başına araştıran olduğu söylenmişti, çünkü hiç kimse bizim hayatımızı yönetmediği gibi, hiç kimse bizim yerimize de bilgi edinemez, bu nedenle de eğer bilgiye ulaşmak istiyorsak, onu tek başımıza aramalıyız. Bu durum Matthews için de geçerliymiş gibi görünüyor, onun için Augustinus’un doğruya ulaşmış olması fark etmez, hakikate onu arayarak ulaşması gerektiğini düşünüyor olacak ki Augustinus’un bir yöntem kurmadan Tanrı’ya ulaşmış olmasını değersiz bulur. Augustinus ve Descartes aslında aynı şeyi söylerler fakat Descartes bunu yöntemle yapar, daha doğrusu Descartes zaten bildiği şeye ulaşmak için bir yöntem kurar, fakat Augustinus gerçekten de bu arayışa çıkar ve bunun sonucunda Tanrı’yı bulur. Augustinus’un, Descartes’ın kendisinin bulduğunu iddia ettiği Kartezyen yöntemi kullanmamış olması, onun Tanrı merkezli düşüncesini değiştirmez.

Matthews’ın Augustinus’a karşı bir diğer eleştirisi de “*si fallor sum*” için, Augustinus’un kendi varlığını kanıtlamak amacıyla değil, var olduğunu bildiği iddiasına karşı olan tehditleri ortadan kaldırmak için öne sürdüğünü söylemesidir (Matthews, 1992: 32-33). Augustinus’a göre kişi doğrudan kendisinin var olduğunu bilebilir; buna karşı argüman olarak sunulan “yanılıyor olabilirsin” cümlesi de genel olarak haklı olmakla beraber bu durum için geçerli değildir. Varım dediğimde, ya yanılıyorsam düşüncesi bile var olduğumu varsayar. Eğer yanılıyorsam, bu yanılan *benin* varlığını gösterir. Matthews burada tekrar Augustinus’u kendi varlığını bir yöntemle kanıtlama uğraşında olmamasını eleştirir. Ona göre Augustinus’un kendi varlığından haberdar olması ve bunu yalnızca şüphecilere karşı bir savunma olarak kullanması, *cogito* düşüncesi açısından değersizdir, çünkü her ne kadar varlığının kesinliğini dile getirmiş olsa da bunu Kartezyen bir yöntemle yapmadığı için kendi varlığını kanıtlamış sayılmaz, fakat aynı şekilde Descartes’ın amacı da kendi dönemindeki şüphecilere karşı çıkıp, kesin bilginin mümkün olduğunu göstermektir. Descartes’ın en büyük kaygısı varlığından şüphe duyması değildir, kendisinden şüphe duyulamayacak bir gerçek bulmaktır ve bunu da düşünürken aslında kendi varlığına dair kesinliğin şüphe götürmez olduğunu fark eder. Dolayısıyla bu açıdan Augustinus ve Descartes arasında neredeyse hiçbir fark yoktur.

Descartes ve Augustinus arasında olduğu düşünölen en önemli farklardan biri de Augustinus'ta *ego*'nun bedene ait bir yanı olduğu düşöncesidir. Hatta öyle ki Descartes'a aralarındaki benzerlikler gösterildiğinde kendisi bu bunu kısmen kabul etmiş fakat aslında kendisinin tamamen bedenden bağımsız bir ego'dan bahsettiğini, bunun aksine Augustinus'un ise bahsettiğı ego'nun bedensel olmasıdır. Colvius'un⁵⁹ itirazına karşı şu cevabı verir:

Dikkatimi Aziz Augustinus'un benim *düşünüyorum öyleyse varım* cümlemle ilgili olan pasajına çektiğiniz için size borçluyum. Bugün onu okumak için bu kasabanın kütüphanesine gittim ve gerçekten de onun varlığımızın kesinliğini kanıtlamak için bunu kullandığını gördüm. İçimizde belirli bir Teslis benzerliği olduğunu, var olduğumuzda, var olduğumuzu bildiğimizi ve varlığımızı ve sahip olduğumuz bilgiyi sevdiğimizi söylüyor. Ben ise, bu argümanı, düşönen bu Ben'in hiçbir bedensel öğeye sahip olmayan maddesiz bir töz olduğunu göstermek için kullanıyorum. Bu ikisi çok farklı şeyler. Kendi başına, şüphe duyduğö gerçeğinden var olduğu sonucunu çıkarmak herhangi bir yazarın aklına gelebileceğı için çok basit ve doğöl bir şeydir. Ama ilkelerde kusur bulmaya çalışan küçük beyinleri susturmak için de olsa, kendimi Aziz Augustinus ile aynı fikirde bulduğöma çok memnunum (Descartes'tan Colvius'a, 14 Kasım 1640; AT: III, 247; CSM: III.159-160).

Descartes'ın burada yazdıklarından anladığımız kadarıyla Augustinus'u kendisi doğrudan okumamış, fakat daha sonradan okuduğı kısa pasajla da Augustinus'u bütün bir şekilde değörlendirme şansı olmadığı için Augustinus'u tamamen yanlış anlamış gibi görünür. Daha önceden de bahsedildiğı gibi Augustinus için de *ego*, bedensel hiçbir öğeye sahip olmayan maddesiz bir tözdür, fakat Augustinus bunu Descartes gibi kanıtlamaz, *De Trinitate* X.10.16'da zihnin özü konusunu tartışırken, yalnızca maddi öölzerden biri olmayacağını söyler ve üzerinde durmaz, fakat yine de zihnin özünün beden olmadığından emindir.

Descartes'ın Augustinus hakkında yanlış bir izlenime sahip olmasına neden olan mesele, Augustinus'taki *anima/animus* ayrımıdır. Descartes Augustinus'ta zihnin maddi bir öze sahip olduğunu iddia ettiğinde kullandığı kelime *anima*'dır (AT: III. 362). Buradan yola çıkarak *anima*'nın maddi özü olduğu için, zihnin de Augustinus'ta bedensel bir yanı olduğunu iddia eder. Descartes'ın burada hangi geçmiş filozoflardan bahsettiğini bilmesek de bunun Augustinus olmadığı söylenebilir, çünkü Augustinus *anima* ve *animus*'u dikkatli bir şekilde, birbirlerine karıştırmadan kullanır. Augustinus'a göre *anima* genel bağlamda ruhtur fakat buradan anlaşılması gereken

⁵⁹ Andreas Colvius (1594-1671).

tam anlamıyla hayat veren ve nefesle ilişkili olan ruh anlaşılmalıdır. Augustinus'un *animus* dediği ruh, daha çok ruhun bir kısmı gibidir; ruhun en tepesinde bulunan Tanrı'yla direk ilişkisi olan kısmıdır. Burada *animus* tıpkı Platon'daki akılsal ruh gibi anlaşılabilir. Augustinus *animus* kavramını zihni karşılamak için *mens* ile birlikte kullanır, bu nedenle de *mens* için ne söylediyse aynı şey *animus* için de geçerlidir. Bunun dışında ruhun maddesiz bir öz olduğunu ortaya koyan ilk düşünürler Augustinus ve hocası Ambrosius'tur, hatta bu düşünce Hristiyanlık inancına öylesine işlemiştir ki XIII. yüzyıldaki skolastikler bunun İncil'de geçtiği için böyle bilindiğini düşünmüşlerdir (Menn, 1998: 23). Bu nedenle de Augustinus'ta ruhun, zihnin ya da *ego*'nun bedensel bir yanı olduğu düşüncesi doğru değildir. Descartes AT VII.356'da bir şekilde Augustinus'un *De Trinitate* X.10.14'e zihin için "yaşayan" dediği kısmı eleştirir ve aralarında bulunan bir diğer fark olarak gösterir. *Anima*'nın zihin mi yoksa yaşam sağlayan hareket ettirici güç mü olduğu ayrımını yapmadığını söyler, fakat daha önceden de bahsedildiği gibi aslında Augustinus'ta bu fark vardır. Matthews da bu noktada Augustinus'u yaşayan derken bedensel yaşamdan bahsetmediğini söyleyerek savunur. Varım demek yerine bazı yerlerde "yaşıyorum" dediğini fakat bununla var olmak anlamını kast ettiğini öne sürer. Buradaki yaşayan, ölümden sonra hayat var mı tarzındaki ölümden sonra var olacak mıyız anlamındadır (Matthews, 1992: 42).

Matthews Augustinus'un *De Trinitate*'de zihni açıkladığı pasajda bu açıklamasının bir *ego* açıklaması olmadığını söyler, burada Augustinus'un yalnızca zihni açıkladığını fakat bunun *ego* ile bağlantısını kurmadığını söyler. Burada zihin yerine ben yazmış olsaydı bu şekilde açıklamış olacaktı der ve Descartes'la aralarındaki en önemli farkın bu olduğunu söyler (Matthews, 1992: 49). Sebebi olarak da Augustinus'un zaten kendisini bedende bulunan akılsal ruh olarak gördüğünü ve bunu tanımlama gereği duymadığını söyler, çünkü ona göre zaten vardır (*De Gen. Lit.*: XII.32.60). Augustinus Matthews'a göre hiçbir zaman kendisini basit bir şekilde zihin olarak, düşünen şey olarak görmemiştir, bu dünyada bedende bulunan bir ruh olarak görür kendisini ve bedenlerin hiç var olmadığı durumunu ve aynı şekilde bedenlerin var olduğunu nasıl bildiğini açıklamaz, fakat bu durum, bana öyle geliyor ki tekrar yöntem kullanmamasından kaynaklanmış bir karmaşadır. Daha önceden de belirtildiği gibi, Augustinus bir filozof değil de bir teolog olduğu için felsefi bir yöntemle soruşturma yapmaz ve bu nedenle de açıklamasında eksik kalan ya da atladığı

parçaların olması yapısına uygundur. Yine de Augustinus'un ruhu maddesiz bir töz olarak görüp, bu görüşün de bütün bir Hristiyanlık inancının içine işlediği düşünülünce Augustinus'un gerçekten de *ego*'yu bedenle birlikte düşündüğü sonucuna varmak biraz zor görünmektedir, fakat Matthews, Augustinus'un bedenlerin hiç var olmadığı durumunu ve aynı şekilde bedenlerin var olduğunu nasıl bildiğini açıklamamasını söylemekte haklıdır, yine de bunlardan yöntemle bahsetmemiş olması Augustinus'un *ego*'yu bedenle birleşik düşündüğünü göstermez. Matthews, ayrıca Descartes'ın beden ve ruh arasında keskin bir ayırım yaptığını fakat Augustinus'ta bunun bulunmadığını söyler (Matthews, 1992: 195-196). Descartes, beden ve *ben*'in ayrı ve farklı olduklarını açık bir şekilde iddia ederken, Augustinus bunu yapmaz. Augustinus'un *ben* ve beden olarak ayırım yapmaması, daha doğrusu bu ayrıma dikkat çekmemesi, böyle bir ayrıma sahip olmadığı anlamına gelmez, çünkü inancı gereği zaten kendisinin bedende bulunan bir ruh olduğunu bilir. Bunun yanı sıra Augustinus zaten *De Trinitate*'de, zihnin bedensel hiçbir özelliğe sahip olmadığını söyler ki, Matthews bunu dikkate almaz; çünkü ona göre Augustinus orada zihnin özelliklerinden bahseder, *ego*'dan değil, fakat daha önceden de dikkatini çektiğimiz üzere Augustinus kendisinin zihin olduğunu *Confessiones*'te söyler: *et hoc animus est et hoc ego ipse sum* (*Conf.*: X.17.26). Dolayısıyla Augustinus için zihin, *ego*'dur ve tamamıyla bedenden bağımsızdır.

Descartes'ta özellikle bahsedilmemiş olup Augustinus'un *De Trinitate* VIII.6.9'da çözmeye çalıştığı diğer zihinlerin varlığı sorunu da iki düşünür arasındaki farklardan biridir. Augustinus burada, hareket eden bedenleri gördüğümüzde onların zihinlerini görmediğimizi fakat yine de o kütlede mevcut olan bir şeyi bizim kavradığımızı söyler. Bu da o bedenin yaşamı ve ruhudur. Bunları gözlerimizle görmeyiz fakat kendi zihnimizden yola çıkarak diğer zihinlerin de mevcut olduğunu biliriz ve buradan da bilmediğimiz şeye inanırız. Diğerlerinin zihnini algılayamasak da kendimizi düşünerek, biz de zihne sahip olduğumuz için onlarda da olduğunu biliriz der. Matthews da bu konuda, felsefesini birincil kişi temelinde kuran herkes için diğer zihinler sorununun önemli bir sorun olduğunu ve Augustinus'un zihinlerin bedensel varlıklar olmadığını fark ettiğini söyler; eğer durum böyleyse de Augustinus Descartes'tan bir adım öndedir der (Matthews, 1992: 112). Matthews daha önceden Augustinus'un zihni bedenden bağımsız düşünemediğini söylerken burada bedenden

bağımsız olduğunu fark ettiğini söyler. Matthews’a göre diğer zihinler sorunda Augustinus için problem ruhu ya da zihni nasıl anlamak gerektiğidir ve eşit olarak da ruhun ya da zihnin nasıl kavrandığıdır. Onun için sorun *anima* ya da *animus*’un ne olduğunu ve ne anlama geldiklerini nasıl bildiğidir. Augustinus, diğer insanların zihinlerini kendimizden biliriz ve kendi durumumuzdan da bilmediğimiz şeyi varsayarız ya da inanırız der. Bu nedenle de bu durum bir bilme eylemi değildir (*De Trin.*: X.9.12). Matthews de bu nedenle, Augustinus’ta Kartezyen yöntem bulunmadığı ve yalnızca Kartezyen görünen argümanlar kullandığı için ve dahası Augustinus’un da diğer zihinlerin varlığını bildiğini iddia etmediği için ondan böyle bir sorunu çözmesini beklemediğini söyler ve tekrar Augustinus’u bir yönteme sahip olmaması sebebiyle eleştirir (Matthews, 1992: 122-123). Bu nedenle de Matthews Augustinus’un Descartes gibi düşüncenin *ego*’sunu başlangıç noktası olarak almadığını ve akılsal çözümlemeler yapmadığını söyler. Ancak burada Matthews’ın atladığı bir nokta var: Descartes’ın arayışı bir nevi sahte bir arayıştı, Descartes felsefi bir şüpheyile işe başlar, bu şüphe aslında hayatının içinde olan gerçek bir şüphe değildir ve düşüncelerini temellendirmek gibi bir amacı vardır, fakat Augustinus’taki hakikat arayışı tam anlamıyla gerçek bir arayıştır. Şüphesi gerçektir, çünkü geçmişinde şüphecilerin etkisinde yaşadığı bir dönem vardır. Bütün bunlardan sonra da hakikat arayışı gerçek bir arayıştır ve Hristiyanlığı kabul etmesi bu arayışın sonucudur. Matthews yine Augustinus’ta bu arayışın başlangıç noktasının inanç olduğunu söyler, fakat aslında inanç bu arayışın sonucudur. Augustinus’un arayışı ve sonucu tamamen bireysel temellidir ve herkesin deneyimi öznel olduğu için bunu Descartes gibi temellendirme ihtiyacı duymamıştır, yalnızca kendi deneyimlerini ve vardığı sonuçları paylaşmıştır. Bu nedenle sırf Kartezyen akıl yürütmeye sahip olmadığı için, birincil tekil şahıs üzerinden düşünmediğini varsayamayız.

Descartes hakkında en çok yapılan yorum, “*ego cogito, ergo sum*” önermesinin özünde modern bir düşünce olduğudur. Her ne kadar bu düşüncesinde eski geleneklerden bir şeyler paylaşmış olsa da yine de bu düşüncede yeni ve modern bir şey yaptığı yanılgısı hâkimdir. Augustinus’tan farkı olarak görülen, zihni bedensiz olarak tasavvur etmesi ve inanç ile akıllı birbirlerinden ayırıp akla öncelik verdiği düşünceleri, geçmiş düşünceler incelendiğinde durumun böyle olmadığı anlaşılmaktadır. Descartes’ın geçmiş geleneklerden bir kopuş olduğu düşüncesi ve

felsefesinin özünde modern bir şey olduğu düşünülmüştür. Menn bu durum için, “Doğal olarak, eğer geçmiş gelenekleri çalışıp onları anlamaktan kaçınırsak, Descartes’ın felsefesini bu geleneklerden bir kopuş olarak görmek kolaydır.” der (Menn, 1998: 399). Descartes kendisinden önceki düşünürlerle karşılaştırıldığında, aslında Descartes’ın düşüncelerinin de bir geleneğin devamı olduğu anlaşılır. Descartes’ın amacı zihnin gözünü bedenlerden zihne ve oradan da *Nous* olarak Tanrı’ya yöneltmektir, fakat aynı şekilde bu Augustinus ve Plotinos’un da amacıdır. Descartes, da Plotinos ve Augustinus gibi, Tanrı, akılsal ruh ve matematiksel özlerin kendinde açık seçik olduğunu ve bir kez duyulardan kendimizi kurtardığımızda bunların duyulur olanlardan daha iyi kavrandığını anlayacağımızı söyler. Menn, Husserl’in de bu konuya dikkat çektiğini ve Descartes’ın aslında yapmak istediği şeyin yalnızca önyargısız bir şekilde bilgiye ulaşmak olduğunu söyler. Burada Husserl, Descartes’ın da aslında skolâstik kaynaklara sahip olduğunu söyleyerek onun önemini bir yerde bertaraf eder fakat buradan çıkarılması gereken sonuç bu değildir. Bilgiye önyargısız bir şekilde ulaşmak istemenin ve bunu yaparken de eskilerin düşüncelerine başvurmanın Kartezyen ya da modern bir yanı yoktur, bu bilimin işleyiş biçimidir. En önemlisi de eğer Descartes modern öncesi filozofların düşüncesini kullanmışsa, bu Descartes’ın modern olmadığı anlamına gelmez, aksine modern ve modern öncesi metafiziği ayırmanın anlamsız olduğunu gösterir (Menn, 1998: 400). Menn’e karşıt olarak Kehr ise iki düşünürün yine de birbirinden bağımsız olduğunu söyler. Descartes felsefi seleflerinin yapıtlarıyla hiçbir zaman ilgilenmediği için, Augustinus’un öğretilerinden bağımsız olarak *ego*’nun varlığına dair kesinliğine ulaştığına inanır ve bu iki düşünürün farklı koşullarda ve bağımsız olarak *ego*’nun varlığı öğretisini felsefi sistemlerinin temeli haline getirdiklerini iddia eder (Kehr, 1916: 615). Dolayısıyla eldeki bilgilerden yola çıkarak yalnızca bu konu üzerinde ancak yorum yapılabilir, kesin bir kanıya varılması mümkün görülmemektedir, fakat yine de Descartes her ne kadar inkâr etse de kendisinin Augustinus’u bilmese dahi Augustinusçu düşünceden tamamen habersiz olması da pek olası değildir.

Augustinus ve Descartes birlikte okundukları zaman, Descartes’ın keskin çizgilerle geçmiş düşünce sistemlerinden kopmadığı, aksine onların bir devamı olduğu açık ve seçik bir şekilde görülebilir. İki düşünür arasında yadırganamayacak benzerlikler vardır: her ikisi de dönemlerindeki şüphecilere karşı felsefelerini

geliştirmişlerdir ve bunu yaparken de duylardan gelen bilgiyi reddederler. Her ikisi de hakikat arayışlarında şüphe yoluyla keşfettikleri kendi varlıklarının kesinliğini felsefe sistemlerinin temeline koyar. İki düşünür için de Tanrı fikri en önemli ilkedir ve bu ilkeye kendilerinden yola çıkarak ulaşırlar. Augustinus Hristiyanlık sayesinde karşılaştığı maddesiz Tanrı fikrini bir türlü anlayamadığı için bunu ruhun içine dönerek kavrar. Aynı şekilde Descartes da önce kendi ruhunu daha sonra da buradan Tanrı'yı bulur. Bu benzerliklerin yanı sıra felsefe ve dine verdikleri önem en temel farklarıdır. Augustinus için din temeldedir ve felsefe dini problemleri çözmek için bir araçtır. Descartes için ise felsefe birincil öneme sahip olmasına rağmen yine de kilisenin görüşlerini göz ardı etmez. Augustinus'ta din önemli bir yer tuttuğu için zamanla felsefeden teolojiye doğru kaymıştır ve Hristiyan dogmaları kendisinde daha da yerleştikçe daha erken dönem yazılarını düzeltme ihtiyacı duymuştur, çünkü artık karşı çıktığı şeyleri savunur gibi gözükür. Descartes ise felsefe ve teolojiyi birbirinden ayırır ve birleştirmemeye özen gösterir. Augustinus böylesine keskin bir ayırım yapmaz, çünkü her ne kadar teolojiyle ilgilenip felsefeyi kenara bıraksa da teolojik sorunların çözümü için felsefi araştırmaya açıktır. Şüphe Augustinus'ta tahammül edilemez bir deneyimdir ve mümkün olduğunda kısa tutulmalıdır ve kesinliğe geçiş düşünüldüğü kadar hissedilmelidir de fakat Descartes'ta hakikat arayışı tamamen akılsal bir durumdur. Augustinus'un düşünce tarzı kişisel bir deneyimdir fakat Descartes'ınki daha çok zihnin işleyişini gözlemleyen bir yapıdadır. Ancak aralarındaki en büyük fark şüphesiz yöntem farkıdır. Yöntem konusunda Descartes sıkı bir yöntemle iş görürken, Augustinus böyle bir yönteme sahip değildir. Bunun sonucu olarak da Descartes'ın bütün eserlerinde buna rastlanabilir, fakat Augustinus'un felsefesi bir düzene sahip değildir. Teolojik sorunlar çerçevesinde çeşitli eserlerinde parçalı olarak bulunur. Kehr'e göre bunun sebebi Descartes'ın sistemli bir şekilde yazmak ve düşünmek için boş vakti varken Augustinus, yazılarını koşturmalı bir hayat sırasında yazmıştır (Kehr, 1916: 598).

Bütün bu farklar ve benzerlikler göz önünde bulundurulduğunda Descartes'ın Augustinusçu bir felsefeye sahip olduğu yadsınamaz ve ayrıca bu durum Descartes'ın felsefesinin aslında geçmişten bir kopuş ve radikal bir değişim olmadığının da kanıtıdır. Modern felsefeyi başlatıp, felsefenin konusunu nesneden özneye doğru değiştirdiği düşünülen "*cogito ergo sum*" önermesi aslında, kaynağını Platon'a, hatta

“farkında olmak var olmaktır” diyen Parmenides’e kadar götürebileceğimiz bir gelenekten alır. Zaman içerisinde her düşünür kendisinden önce gelen düşünürlerden bazı fikirleri alıp, kendi dönemi ve sorunları çerçevesinde değiştirip geliştirmiştir. Plotinos, Platon’un idealar dünyası görüşünü Stoacılara cevap vermek ve Platon’u savunmak için geliştirmiştir. Daha sonra Augustinus Plotinos’un evren tasavvurunu, içinden fiziğini çıkarıp yalnızca *Nous* ve ruh bağlamında ele alarak aslında Hristiyan inancına uygun bir hale getirmiştir ve böylece bilgi edinmenin yegâne kaynağı ruhun içe dönüp Tanrı’ya doğru bir yönelimi olmuştur. Descartes da kendi döneminde, nesnelerden yola çıkarak bilgi edinmenin kesinliği sağlamaması sebebiyle ortaya çıkmış olan şüphecilere karşı, kesin bilginin, öznenin kendisine dönmesiyle mümkün olacağını söylemiştir ve önce kendisinin daha sonra da Tanrı’nın varlığını kanıtlayarak, bilginin ancak içe dönüşle mümkün olduğunu göstermiştir. Descartes’ın bu yaptığı yalnızca skolastik düşünce içerisinde eski etkinliğini kaybetmiş olan Augustinusçu düşünceyi tekrar canlandırmış, geçmişi tamamen yıkmamıştır. Descartes’ın bununla yaptığı tek şey Aristotelesçi skolastik gelenekten kopuştur, bütün bir geçmiş felsefelerden ayrılmak değildir ki zaten felsefede ilerleme de ancak birbiri üzerine inşa edilmiş düşüncelerle mümkün olur.

SONUÇ

Kendini bilmek öğretisi, insanlık tarihi boyunca her bilgelikte bir şekilde karşımıza çıkmaktadır ve Delphoi Tapınağının girişinde bulunan “Kendini bil!” özdeyişi Batı düşünce geleneği içinde önemli bir yer tutar. Ancak kendilik konusunun felsefenin konusu olması, görece daha yakın bir zamana denk gelmektedir. Özne temelli felsefelerin gelişmesi özellikle insanın temel alındığı modern dönemde başlamıştır ve modern felsefe, felsefe tarihinde bireyin ön plana çıktığı, özne odaklı felsefenin geliştiği dönem olarak görülmektedir. Bunun da sebebi, Descartes’ın ruhun bilgisini, yani kendisine dair olan bilgiyi, felsefenin birincil ilkesi olarak görmesidir. Böylelikle özne her şeyin başlangıcı olarak önem kazanmıştır. Öznenin öneminin artması ile öznenin tanımlanması ihtiyacı doğmuştur ve felsefenin konusu insan üzerinde yoğunlaşmıştır.

Öznelci felsefeye göre diğer zihinlerin ve maddi nesnelerin bilgisi, sadece benim kendi öznel bilincimden ve düşüncelerimden çıkarım yoluyla kanıtlanabilir ve bu düşünce de Descartes’ın, insan zihnini bilmenin bedenleri bilmekten daha kolay olduğu düşüncesine dayanır. Bu nedenle kendi zihnim ve düşüncelerim kesin olarak bilindiğinden ve diğer şeylerin varlığı sorgulanabilir olduğundan, özne ve dış dünya arasındaki ayrım keskinleşmiştir, bu da öznenin araştırılmasının yolunu açmıştır ve böylece özne temelli felsefeler ortaya çıkmıştır. Ancak her ne kadar öznelci felsefelerin çıkışı Descartes’ın *cogito*’su olarak görülse de bu felsefe tarihinde bir ilk değildir; Augustinus, Descartes’tan çok daha önce benzer bir argümanla şüphecilere karşı kendi varlığının kesinliğini savunmuştur. Felsefe tarihçileri⁶⁰ iki filozofun görüşleri arasındaki paralellik konusunda ikiye ayrılmışlardır; bir kısmı iki filozofun da özünde aynı şeyden bahsettiğini savunurken, diğer kısım aynı kavramları aynı şekilde kullansalar bile farklı bir düşünceye sahip olduklarını savunmuştur. Bu nedenle de bu çalışmada Descartes’ın *cogito* argümanı ile felsefe tarihine yeni bir bakış açısı getirip getirmediği, kendisinden önceki düşünürlerin kendilik düşünceleri incelenerek araştırılmıştır.

⁶⁰ Bu kişiler Etienne Gilson, Henri Gouhier, Martial Guerrould, Gareth Matthews, Stephen Menn gibi yorumculardır ve tez içerisinde görüşleri ayrıntılı olarak incelenmiştir.

Özellikle Antik felsefenin gelişiminde önemli bir yere sahip olan Homerosçu inanç sistemi, kendilik konusunun başlangıcı olarak ele alınmıştır. Homeros'un *Odyseia*'da Odysseus'un Herakles'in gölgesiyle konuşması ve Herakles'in kendisinin, yani αὐτός'unun Tanrılarla birlikte olduğunu söylemesi sebebiyle, αὐτός kelimesinin Homeros'ta kendiliği bir kavram olarak karşılayıp karşılamadığı incelenmiştir. Kelime anlamı *kendi* olan αὐτός'un, Homeros metinleri incelendiğinde, bazı durumlarda ruh yerine kullanıldığı ve bazı durumlarda da tam tersi olarak beden için kullandığı görülmektedir. Homerosçu terminolojide αὐτός bir kavram olarak kendiliği karşılamamaktadır ve yalnızca zamir olarak kullanılmıştır. Her ne kadar αὐτός, *self*, *kendi*, *kendisi*, gibi kelimelerin karşılığı olsa da bir kavram olarak içi doldurulmamıştır. Αὐτός kelimesi kendilik kavramını açıklamak için yeterli olmadığından, daha sonra ölümle birlikte bedenden ayrılıp Hades'e giden ψυχή'nin, Homeros'ta kendiliği karşılayıp karşılamadığı incelenmiştir. Homeros'ta ψυχή kavramı, bugün *ruh* olarak anladığımız tarzda bir ruh değildir, daha çok yaşam işareti, hayati nefes gibi anlamları vardır ve zihinsel yetileri karşılamaz. Homeros'un ψυχή'si, zihinsel faaliyetlerden sorumlu olmadığından, karar verme mekanizması olarak da görülemez ve bu nedenle de ψυχή'nin kendiliği karşılamayacağı söylenebilir. Özellikle Rohde, ψυχή'nin zihinsel işlevleri taşıması bir yana, ikisinin aslında zıt olduğunu iddia eder (Rohde, 2020: 53). Homeros'tan anlaşıldığı kadarıyla, karakterler kendilik bilincine sahip olsalar bile kendilik bilgisine, yani öznenin tekrar kendisini konu edinmesi durumuna, Homeros'un metinlerinden ulaşamaz gibi görüldüğünden, kendilik bilgisinin Homeros'ta bulunmadığı sonucuna varılabilir.

Homeros'tan sonraki filozoflarda ψυχή'nin yaşam gücünün yanı sıra, bilişsel yetileri de içerdiği unutulmamalıdır. Bu nedenle filozoflarda kendilik bilgisi, insanın bilişsel yanı olarak görülen ruhta aranmıştır. Sokrates öncesi filozoflar içerisinde özellikle "Kendimi keşfettim" diyen Herakleitos, kendilik farkındalığı ve bilincinden, kendilik bilgisine geçmiş ilk filozof gibi görünür, çünkü artık burada keşfeden ve keşfedilen aynıdır; öznenin konusu, yine tekrar öznenin kendisidir. Herakleitos'un Tanrısı, düşünceyle ulaşılabilen gizli bir yapıdır ve Herakleitos'a göre bilgece yaşamak kendini ve içinde yaşadığı dünyayı anlamaktır; ona göre evreni ve λόγος'u anlamak için önce kendini keşfetmek gereklidir. Herakleitos için kendini bilmek demek, sınırlarını bilmek, Tanrı değil insan olduğunu bilmek anlamına gelir. Böylece

hakikati anlamak kendini anlamaktan geçer ve kendilik bilgisinin hakikate ulaşma konusundaki önceliği ilk defa Herakleitos tarafından vurgulanmış gibi görünmektedir, ancak çalışmanın amacı olan *ego* düşüncesine, yani tüm var oluşu kendisi üzerinden temellendirmesine Herakleitos'ta rastlanmaz. En azından elimizde kalan fragmanlardan bu yönde bir yorum yapmak mümkün değil gibi görünür, ancak yine de her ne kadar *ego* düşüncesine rastlanmasa da Herakleitos'ta kendilik düşüncesinin olduğu sonucuna varmak yanlış olmaz.

Sokrates'te kendilik onun ruh anlayışı çevresinde incelenmiştir, çünkü Sokrates'te ruh, insanların akılsal ve ahlaki kişiliğidir ve düşünme ile isteme olarak insanın özüdür. Dolayısıyla Sokrates'te “ben neyim?” sorusunun cevabı insanın ayırt edici yönü olan akılsal ruhudur. Ahlak filozofu olan Sokrates'e göre ruhu bilmenin en iyi yolu iyi ve kötüyü bilmektir ve nihai iyi de erdemdir. Böylece doğru olanı bilmek doğru eylemeye ve iyi yaşama yöneltir ve kötülük bilgisizlikten kaynaklandığı için insan ancak ruhu bildiği zaman nasıl iyi yaşaması gerektiği de bilebilir. Sokrates bu nedenle ruhu bilmenin en önemli görev olduğunu düşünür ve insan ancak kendisini bildiği zaman gerçek bilgelige ulaşır. Platon da aynı şekilde kendiliği, ölümden sonra bile var olmaya devam eden ruha koyar. Bu ruhun en önemli yanı akıldır, insan ancak akılı sayesinde insan olur. Platon'un ölümsüz olan ruh kavramı bedenden bağımsız ve bedenle yok olmayan bir kendilik fikrinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. İnsanı insan yapan şey akıllı ruhtur ve bu ruh bedenden ayrıldığında dahi var olmaya devam eder. Her ne kadar Platon'un ölümsüz olan akılsal ruh tanımı bedensiz *ego* gibi görünse de burada bütün bir var oluşun kendi varlığı üzerinden anlaşılması durumu yoktur. Platoncu ruh, yalnızca ölümsüz, maddesiz ve akıllı bir kendiliktir, ancak bütün bir var oluşun temel ilkesi değildir. Bu nedenle Platon'un ruh kavramı Augustinus ve Descartes'ın maddesiz *ego* anlayışına temel oluşturmakla birlikte, tam anlamıyla *ego*'nun yerini tutmaz.

Platon'dan sonra Aristoteles'te kendilik anlayışına geçildiğinde, Aristoteles'in insan kavramı incelenmiştir. Aristoteles Platon'un aksine varlığın madde ve formdan meydana geldiğini düşündüğü için, kendilik anlayışı da ruh ve bedenin birleşiminden meydana gelen insandadır ve insan hiçbir zaman ne tek başına beden ne de tek başına ruhtur. Aristoteles'in canlılar hiyerarşisinde insanı diğer canlılardan ayıran yanı akıldır, fakat Aristoteles'te kendilik, ruh, duyu ya da akıl değil, bunların birleşiminden

meydana gelen insandır. Özellikle θεωρία yaşamından bahseden Aristoteles'te bedenden bağımsız bir kendilik anlayışı yoktur, beden ya da madde Aristoteles için her zaman var olmanın şartıdır ve tamamen akılsal bir hayat insan için mümkün değildir; yani ölümden sonra Tanrılar arasında yaşamaya devam edecek bir Sokrates'in varlığına inanmaz. Her ne kadar θεωρία yaşamı insan için imkânsız gibi görünse de buna olabildiğince yaklaşmaya çalışmak amaç olmalıdır ve insan sosyal bir canlı olması sebebiyle polis içerisinde kendisini gerçekleştirmelidir. Bu nedenle Aristoteles'te kendilik, bedende, şimdi ve burada akılsal bir yaşam sürmede kendini gösterir ve Augustinus ve Descartes'taki gibi bir ego, Aristoteles'e göre mümkün değildir.

Helenistik dönemde kendilik konusu, Epikourosçuluk ve Stoacılıkta bütün olarak bir düşünce sistemi şeklinde ele alınıp incelenmiştir. Öncelikte Epikourosçuluk, Epikouros ve Lucretius'un materyalist felsefeleri çerçevesinde, ölümlü olan ruh ve kendilik, εὐδαιμονία anlayışıyla birlikte incelenmiş ve Epikourosçu kendiliğin, bilge kişinin özellikleri olduğu gösterilmiştir. Epikourosçu bilge nasıl doğru yaşanacağını bilen kişidir ve devlet meseleleriyle kendisini yormayan, yalnızca doğayı inceleyip onu olduğu gibi kabul ederek mutlu yaşayan kişidir ve kendilik de burada ortaya çıkar. Daha sonra Stoacılık da Epikourosçuluk'a benzer bir çerçevede, özellikle ruh ve akıl kavramları açıklanarak incelenmiştir. Stoacı kendilik açısından önemli bir kavram olan οἰκείωσις sayesinde kendilik süreklilik kazanır fakat bu süreklilik yalnızca hayattayken mümkündür. Herakleitosçu değişime inanan Stoacılar için, değişen bedenler içerisinde kendiliğin sürekliliğini sağlayan οἰκείωσις, ölümden sonrasında artık kalmaz. Stoacı kendilik de tıpkı Epikourosçu kendilik gibi, yaşarken bu bedenle sınırlıdır ve bu durum ölümsüz olan ruhun, ölümle birlikte hafızaya sahip olmaması gösterilerek açıklanmıştır. İki düşünce sisteminde de felsefenin temel konusu insandır fakat Epikourosçular Stoacılara göre daha birey merkezlidir; devlet, toplum gibi kurumlar insan için var olurlar ve toplumsal hayat insana acı getirdiği için ondan uzak durmak gerekir. Hem Epikourosçu hem de Stoacı felsefede kendilik, yaşarken bu bedenle sınırlıdır ve ölümle birlikte sonlanır, dolayısıyla bu felsefelerde de ego anlayışına rastlanmamaktadır.

Çalışmanın birinci bölümü, Plotinos'un kendilik anlayışının incelenmesiyle son bulmuştur. Plotinos'ta kendilik, biz kavramı ile açıklanır ve bu ideal bir kendilik

anlayışıdır; ruh kendi içine dönerek kendisinden taşıdığı *Nous*'a tekrar geri dönmeye çalışır, bunu da maddi yanından arınarak yapar. Plotinos'un içe dönüş yöntemi önemlidir, çünkü daha sonra hem Augustinus hem de Descartes tarafından kullanılmıştır. Buradan hareketle Plotinos'ta epistemoloji ve ontolojinin iç içe geçişi ile bilmek ve olmak kavramları Plotinosçu kendilik anlayışını oluşturur ve Plotinos insanın kendiliğini çeşitli yerlere *bize* koyar: bu *biz* bazen bireysel ruhta, bazen de *Bir*'in içindedir. Plotinosçu kendilik, epistemolojik/ontolojik potansiyellerin olduğu geniş bir yelpazedir ve insan ruhunda mümkün bütün kendilikleri gösterir. Bu çoklu kendilikler bedensel kendilik ve içsel kendiliğin birleşimidir, ne tam anlamıyla akıl ne de tam anlamıyla beden değildir; bedenin aklın yönlendirmelerine itaat etmemesi durumu mümkündür fakat ideal olan kendilikte beden her zaman aklın yönetimine boyun eğer. Dolayısıyla Plotinosçu kendilik içe dönüşten sonra *Bir*'e dönüş çabasında kendisini bulur ve burada ne kadar yükselmişse, kendisini de o kadar gerçekleştirmiş olur. Hatta bazen bu kendilik zaman zaman *Bir*'e dahi ulaşabilir fakat bu sürekli değildir. Bu nedenle Plotinos'un çoklu kendilikler olarak anlaşılabilecek olan *biz* kavramı, iyi veya kötü bütün mümkün kendilikleri içerir ve ideal kendilik aklın yönetimindeki kendiliktir. Dolayısıyla Plotinos'ta kendilik, kendisinden önceki filozoflara göre daha detaylı incelenmekle birlikte düşüncesinde *ego*'ya rastlanmaz, çünkü kendisini gerçekleştirmesi *Nous*'a yakınlığına bağlıdır ve var oluşun temelinde kendisi yoktur; yani bütün bir var oluşu kendisi üzerinden anlamaz, kendisini dahi *Nous*'la anlar.

Çalışmanın ikinci bölümünde Augustinus'un *ego* anlayışı açıklanmıştır. İlk olarak Hristiyanlığı kabulüyle birlikte düşüncesinde ortaya çıkan maddesiz Tanrı anlayışını kavramasındaki zorluk ve bu dönüşümü kavrayabilmek için Plotinos'un metafiziğine başvurmasından bahsedilmiştir. Plotinosçu metafizik sayesinde Augustinus, dış dünyada bulunamayan Tanrı'yı içe dönüş yöntemiyle bulmuştur. Böylece hakikat arayışı artık dışarıda yapılan bir arama değildir, içsel bir meseledir ve Augustinus, içe yani kendisine dönerek hem ilahi kaynağını hem de amacını bulmuştur. Kendi içerisinde bulduğu ruh ve Tanrı Augustinus'ta *ego* açısından önemli bir yer tutar. "Dışarda arama, kendi içine dön; hakikat insanın içinde yatar (*De Ver. Rel.*: 39.72)" diyerek hakikati aramaya kendinden başlayan Augustinus'ta ruhun doğası, Platoncu ruh anlayışıyla ilişkilidir, fakat bundan farklı olarak ruhun ilahi bir

yanı yoktur. Augustinus'a göre ruh, Tanrı'nın yarattığı tamamen soyut ve maddi yanı olmayan bir tözdür ve böylece Augustinus'un Tanrı'yı anlamasının yolu açılmıştır. Augustinus, kendi içine dönerek ruhu anlar ve ruhun da en üstünde bulunan akılsal yanı aracılığıyla Tanrı'ya ulaşabilir, çünkü inancına göre Tanrı insanı kendi suretinde yarattığı için, her zaman içinde tekrar Tanrı'ya yönelebileceği bir yer vardır. Augustinus, hakikati kavramanın yolunun Tanrı'dan geçtiğine emindir; bu da Augustinus'ta ruhun ve Tanrı'nın varlığının diğer bilgilerden önce geldiğini gösterir. Dışarıda bulunmayan hakikat için içe dönen Augustinus, ilk önce ruhunu, yani kendisini anlamakla başlar ve Tanrı'nın kendi suretinde yarattığı ruhtan yola çıkarak Tanrı'yı anlar. Augustinus'un önce kendi ruhunu ve kendi ruhtan da Tanrı'yı bulması Descartes'ın *cogito* argümanı ile benzerlik göstermektedir, fakat Augustinus Tanrı'ya giden yolun ancak inançla açılabilirliğini düşünür.

Augustinus'ta ruh ve Tanrı ilişkisi, akıl ve inanç ilişkisini ortaya çıkarmıştır, çünkü Augustinus inancı bilmenin başına koyar ve inanmadan anlamının mümkün olmadığını söyler. Augustinus'ta akıl ve inanç kavramları öncelikle ilahi aydınlanma aracılığıyla öğrenme bağlamında incelenmiştir ve ilahi aydınlanmanın gerçekleşmesi için de Augustinus'un inancı şart koşmasının sebebi ilk günahla kirlenmiş olan iradenin temizlenmesi gerekliliğidir. Günahla kirlenmiş olan irade akla engel olur ve akıl tam potansiyelinde çalışamaz. Aklın tüm gizemleri kavrayabilmesini mümkün kılacak olan şey iradenin inançla arındırılmasıdır. Bu nedenle Augustinus'ta akıl, inanç ve irade kavramları iç içe geçmiş bir haldedir ve akıl ile inanç arasındaki ilişkiyi anlayabilmek için öncelikle Augustinus'ta irade kavramının anlaşılması gerekmektedir. Augustinus'un irade kavramı, özgür irade diyebileceğimiz tarzda bir iradedir ve insanın seçimi esastır. Tanrı'nın lütfuyla inanma isteğine sahip olan irade ancak iyiyi istemeye başlar ve özgür iradeyi mümkün kılan bu inançtır. Böylece Augustinus'ta akıl, inanç sayesinde arındırılmış olan iradenin yardımıyla Tanrısal hakikati arayabilir hale gelmiştir. Augustinus'un özgür iradeyi Tanrı'yla yakından ilişkilendirmesi, iradenin aslında özgür olmadığı ve Tanrı'ya bağlı olduğu sonucunun çıkmasına sebep olmaktadır, fakat Augustinus yine de iradenin özgür olduğu konusunda ısrar eder çünkü aksi takdirde günahı açıklayamaz. Kutsal Metinlere karşı bir şey söylemek istemediği için iradeyi Tanrı'dan bağımsız olarak da açıklayamaz ve Tanrı'nın lütfu sayesinde inanma ve iyiyi seçmeye yönlendirilen insanın yine de iyiyi

seçmeme şansı vardır der. Bu nedenle Augustinus'un özgür irade tanımı bugünkü bağlamda özgür iradeye benzese de Tanrı'ya inanmanın vurgusu önemli bir fark yaratır. Paradoksal bir biçimde inanmak için inanma isteğine sahip olmak gerekir ve bu da ancak Tanrı'dan istemekle olur, fakat Tanrı'dan bunu istemek için de başta zaten Tanrı'ya inanmak gerekir. İrade konusu karmaşık olsa da bir kez inandıktan sonra irade temizlenir ve akıl hakikatlere ulaşmaya muktedir hale gelir. Augustinus'un burada ortaya koyduğu irade ve akıl konusu, daha sonra Descartes tarafından içerisinden teoloji çıkarılarak kullanılmıştır ve iki filozofun da *ego* düşüncesinde temelinde önemli bir yere sahiptir.

Augustinus'ta hakikati bilme konusunda şüphe ve *ego* ilişkisi önemli bir yer tutar, çünkü Augustinus'a göre şüphe, hakikati bulma isteğinin bir biçimi ve hakikati aramak için bir araç olarak önemlidir ve şüphe sayesinde Manici materyalizmden kurtulmuştur; fakat devamlı bir şüphe de hakikati bilmenin önüne geçer. Bu nedenle Augustinus da aslında Descartes gibi bir şekilde şüpheyi hakikati aramanın başlangıç noktası olarak görür ve devamlı şüpheci bir hayatın hastalıklı olacağı kanısındadır. Artık hakikati bulduktan sonra şüphecilerin hakikatin bilinemeyeceği argümanlarına karşı çıkma gereği duyar ve şüphecilere cevap verirken özellikle *ego* konusunda, Descartes'ın *cogito* düşüncesine benzer bir argüman üretir. Özellikle hiçbir şeyin kesin olarak bilinemeyeceği ya da kişinin yargıda bulunmaması gerektiği şeklindeki şüpheci argümanlara karşı Augustinus, kendisinin var olduğunu, şüphe edemeyeceği ve kesin olarak bilebileceği bir şey olduğu öne sürer. Her konuda yanılabileceğini söyleyen şüphecilere karşı "*si fallor sum*" yani, "yanıyorsam varım" der. Buradaki *ego*'nun kesinliğinin asla şüphe edilemeyecek bir gerçek olarak kavranması, Descartes'tan çok daha önce Augustinus'un düşüncesinde var olduğunu gösterir. Augustinus'un *ego*'sunun, Descartes'ın *cogito*'sundan temelde farklı olduğunu vurgulayan düşünürler ile *ego* ve *cogito*'nun temelde aynı olduğunu söyleyen düşünürlerin argümanları karşılaştırmalı olarak incelendiğinde, Augustinus'un da tıpkı Descartes gibi kendisini bedenden bağımsız bir zihin (*mens*) olarak gördüğü ve zihnini duyulardan çekip içine döndüğünde bulduğu şeyin şüphe edemediği tek gerçek olan kendi varlığı olduğu sonucuna varılır. Aynı zamanda Augustinus duyulara dayalı bilgiler konusunda da *ego*'nun önemini vurgular ve duyulara dayalı olan bilgilerin kişilere göre değişiklik gösterdiği için güvenilmez olduğunu söyler. Suya batırılan

küreğin kırık görünmesi küreğin kırık olduğu bilgisini vermez, yalnızca bize öyle göründüğünü gösterir. Bu nedenle Augustinus duyulara dayalı bilgiler için “bana öyle görünüyor” dendiğinde bu bildiri, ne karşıdakini yanıltma amacı taşır ne de bir hakikat iddiasında bulunur. Bu da aslında duyulara dayalı bilgilerin özne temelli olduğu ve bu tarz bilgilerin hakikat olma iddiasında olmayacağı görüşünü destekler. Gerçekten var olmayıp kendi var oluşunun rüya olması durumunda olduğu gibi, bütün bir dünyanın da kendi hayal ürünü olduğu argümanına da tekrar *ego*’dan yola çıkarak, “bir şekilde algıladığım bu şeye dünya diyorum” diyerek dünyanın varlığını *ego* üzerinden temellendirir. Kişi rüya da görüyor olsa, bütün bunlar rüya gören bir *ego*’nun varlığını kanıtlar. Bu nedenle hakikat duyularla edinilen bilgiler değil, zihnin kendi kendisine edindiği bilgilerdir; zihnin dolaysız bir şekilde kesin olarak bildiği tek şey kendisinin var olduğu ve kendisini bildiğidir. Dolayısıyla Augustinus’a göre zihin vardır ve var olduğunu da kesin olarak bilir. Zihne “kendini bil!” dendiğinde, zihin “kendini” kelimesinin ne olduğunu anladığı an itibarıyla kendisini bilir ve bunu da kendisini kendisinde mevcut olmasından başka bir sebeple bilmez (*De Trin.*: X.9.12). Augustinus’un burada kullandığı *ego* argümanı Descartes’ın *cogito* argümanı ile büyük benzerlikler taşır. Yine de temelde farklı olduğunu iddia eden düşünürler aslında burada Augustinus’un kendi kendisini değil, zihnin kendisini bilmesinden bahsettiğini ve dolayısıyla aynı şeyi söylemediklerini iddia ederler, ancak Augustinus aynı zamanda kendisinin zihin olduğunu söyler; bu nedenle de Augustinus’ta *ego* düşüncesinin var olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Çalışmanın üçüncü ve son bölümünde Descartes’ın *ego* düşüncesine ulaşmasının adımları incelenmiştir. Descartes, “*cogito ergo sum*” yani, “düşünüyorum öyleyse varım” önermesiyle, modern felsefeyi özne temelli bir felsefe haline getirmiştir. Descartes’ın *ego* düşüncesinde Augustinus’tan ayrıldığı en önemli kısım, Descartes’ın bir yöntemle sahip olması ve düşüncesini bu yöntem ile geliştirmesidir. Her ne kadar Augustinus da içe dönüş yöntemini kullanmış olsa da bu yöntemi düşüncesini geliştirmek için değil, kendisini ve Tanrı’yı anlamak için kullanmıştır. Dolayısıyla içe dönüş Augustinus’ta bir yöntemden çok bir deneyimdir. *Ego*’nun kesinliğine ulaşmada ilk adım olarak Descartes’ın yöntemi, onun *Yöntem Üzerine Konuşma* kitabı çerçevesinde incelenmiştir. Bu yöntem kısaca, zihni duyulardan çekmek ve kesinliğinden şüphe edilemeyecek bir şey bulana kadar her şeyden şüphe etmektir ve

Descartes bunu yaparken yalnızca kendisini izler ve daha önceden edindiği tüm bilgileri bir kenara bırakır. Kendinde bulacağı bilgileri aramak için inzivaya çekilir, bilgiyi dışarıda değil kendi içinde arar ve bu durum Descartes'ın da tıpkı Augustinus gibi içselci olduğunu göstermiştir.

Zihni duyulardan çekip içine dönme yöntemiyle hakikati aramaya başlayan Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler* kitabında *ego* düşüncesinin temelinde olan ruh ve Tanrı bilgisinin, felsefenin temel ilkeleri olduğunu iddia eder. İlk önce her şeyden şüphe ederek, en sonunda kendi varlığından nasıl şüphe edemeyeceğini, daha sonra da Tanrı'nın kesinliğine de kendisinin kesinliğinden nasıl ulaştığını açıklar. Descartes'ın amacı Aristotelesçi metafiziğe karşı bir metafizik bulmak ve ruh ve Tanrı'nın felsefenin ilkeleri olduğunu göstermektir. Bunun için de zihni duyulardan çekerek içe dönüş yöntemini kullanır ve en sonunda kendisinin, *res cogitans* olarak şüphe edemeyeceği tek gerçek olduğunu keşfeder. Özellikle *res cogitans*'ın maddeden bağımsız olarak açıklaması ve örneklendirmeleri Augustinus'la paralellik gösterir. Descartes'ın *res cogitans*'ı da tıpkı Augustinus'un *mens*'i gibi beden, rüzgâr, ateş, buhar, nefes değildir; *res cogitans* düşünen, anlayan, isteyen, kabul eden varlıktır. Bütün bunlar Augustinus'un kullandığı örneklerle hemen hemen aynıdır. Descartes kendisinin kesinliğine varduktan sonra, kendisinden de Tanrı'nın varlığının kesinliğine ulaşır. İki filozof için de *ego* bedensiz ve maddesizdir, kesinliği şüphe götürmez ilk hakikattir; Tanrı kendi kesinlikleri üzerinden, değişmez ve sonsuz olanın fikrinden çıkar. Ayrıca Descartes felsefeye temel oluşturacak ilkeler aradığı için bunları temellendirerek göstermek zorunda kalmıştır fakat Augustinus'un böyle bir amacı olmadığı için Tanrı kanıtlamasıyla uğraşmamıştır, o yalnızca Tanrı'nın doğasını anlamak ve bilmek ister. Descartes'ın da Augustinus'tan aldığı bu Tanrı doğasıdır. Augustinus Tanrı'yı, imgeler olmaksızın ve duyulur şeylerden bağımsız olarak anlamak ister, bu da Descartes'ın zihni duyulardan çekerek metafizik gerçekliklere ulaşma amacına yardım eder. Böylece Descartes'ın yaptığı şey bedenlerin bilgisine ulaşmak için ruhun bilgisine ulaşmak ve onun bilişsel yetilerine ölçüt olarak da Tanrı'yı koymaktır. Böylece artık ruh ve Tanrı'nın bilgisinden, bilimlerin bilgisine geçişin önü açılmıştır.

Descartes nihayet ruh ve Tanrı'yı temel ilkeler olarak açıkladıktan sonra, bedenlere ve maddi şeylere dair bilginin de bu ilkelerden çıktığını gösterir. Ona göre

Tanrı'nın aldatıcı olmaması, geri kalan her şeye dair bilgi edinmeyi mümkün kılar ve bunu yaparken de Augustinus'un teodisesinden faydalanır. Eğer yanlış diye bir şey varsa ve Tanrı da aldatıcı değilse, bu durumda Tanrı'dan kaynaklanmayan yanlışın var olması gerekir ki bu da her şeyin yaratıcısı olan Tanrı'nın yaratmadığı bir şeylerin var olduğunu ima eder. Descartes esasında hangi yanlışların iyi bir Tanrı'yla uyumlu olduğunu araştırır. "Tanrı doğru bilgiyi mümkün kılıyorsa, hatanın kaynağı nedir?" sorusunun cevabı için Descartes Augustinus'un irade anlayışına başvurur. Bu nedenle Descartes'ta akıl, irade ve bunların inançla olan ilişkileri Augustinus'la karşılaştırarak açıklanmıştır. Descartes teolojiyi kullanmak istemez ve bu nedenle de Augustinus'un irade anlayışını tam anlamıyla kullanamaz, çünkü Augustinus'un teodisesinin temelinde ilk günahla kirlenen irade vardır. Bu nedenle Descartes ilk günahı kullanmaz, onun yerine iradenin alanının akıldan çok daha geniş olduğunu ve aklın da kendi alanı dışına çıkması sebebiyle yanlışın ortaya çıktığını söyler. Aynı zamanda Descartes ve Augustinus'un aslında farklı düşüncelere sahip olduğu görüşünün temelinde akıl ve inanç konusunu farklı şekillerde ele almaları düşüncesi vardır, fakat iki filozof da karşılaştırarak incelendiğinde, Descartes'ın da inancı Augustinus gibi kullandığı görülmektedir ancak Descartes bunu teolojik terimler kullanmadan yapar. Dolayısıyla karşılaştırma yapmadan, ilk bakışta bu anlaşılmaz. Descartes'a göre irade açık seçik bir şekilde kavrayamadığı konuları onaylar ve bunlara dair yargıda bulunur, dolayısıyla inanç, iradenin anlamadığı şeye rıza göstermesi olarak görülebilir. Bu nedenle Descartes'ın, inancın her türüsüne karşı gelinmesi gerektiğini söylediği düşünülebilir fakat aslında Descartes "inanç her ne kadar belirsiz şeylere dair olsa da bunu bir kez benimsediğimizde artık herhangi bir doğal ışıktan daha aydınlık olur" (AT: VII.147-148) der ve buradaki doğal ışıktan gelen kesinlik vurgusu Descartes'ın inanca karşı olmayıp, bunu yalnızca kurduğu yeni bilimde kullanmadığını gösterir. Augustinus için de inanç nihai amaç değildir, nihai amaç hakikate ulaşmaktır ve inanç da bu amaca ulaşmak için kullanılması gereken önemli bir araçtır. Descartes her ne kadar Augustinus gibi akıl ve inancı birleştirmese de aslında inancı Augustinus gibi kullanmıştır ve hayatında inanca karşı değildir; yalnızca doğal ışıktan gelen inancın açıklaması yapılamadığı için kurduğu yeni bilime bu tarz inancı dâhil etmez.

Son olarak Descartes'ın *cogito*'su ve Augustinus'un *ego*'su, filozofların metinleri karşılaştırılarak incelenmiştir. Descartes'ın kendi döneminde dahi

Augustinus'la olan benzerliği kendisine gösterildiğinde Descartes her zaman temelde farklı düşüncelere sahip olduklarını iddia etmiş ve bu benzerliği reddetmiştir.⁶¹ Buna bağlı olarak da felsefe tarihinde bir yere kadar benzer kavramlara sahip oldukları düşünülse de özünde tamamen farklı oldukları görüşü benimsenmiştir. *Cogito* ve *ego* düşüncelerinin aynı olduğunu savunan düşünürler ile farklı olduğunu savunan düşünürler, Augustinus ve Descartes'ın metinleri incelenerek karşılaştırıldığında, aslında aralarında büyük bir fark olmadığı anlaşılmıştır. Descartes'ın yeni bir felsefe kurma çabasındaki amacı, bağımsız bir çalışma yapmaktır ve kendisinden önceki düşünceleri bir kenara bıraktığını iddia eder, fakat Descartes'ın esasında karşı çıktığı şey Aristotelesçi metafizik anlayışına sahip olan skolastik felsefedir; dolayısıyla Augustinusçu felsefeden yararlanmaması için bir sebebi yoktur, çünkü Augustinus, Platoncu metafiziği Hristiyanlaştırmıştır ve bu yanıyla skolastik felsefeden ayrılır. Bu nedenle Descartes Aristotelesçi düşünceye karşı çıktığında, ona yardımcı olacak düşünce sistemi Augustinusçu metafiziktir ve Descartes, zihni duyulardan çekip kendi içine dönerek hakikati aramaya başladığında, aslında Augustinus'un zamanında hakikati dışarıda bulamayıp, Plotinosçu içe dönüş sayesinde tamamen soyut olan Hristiyan Tanrısını arayışını tekrar etmiştir. Descartes da bu arayışta tıpkı Augustinus gibi önce ruhu, yani kendisini bulmuştur ve kendisinden yola çıkarak Tanrı'yı kendisi üzerinden anlamaya başlamıştır. Dolayısıyla da iki düşünürün de aynı yolu izleyerek *ego* düşüncesine ulaştıkları söylenebilir.

Çalışmanın amacı, iki filozofun da *ego* anlayışını kendi içlerinde ayrıntılı bir şekilde işlemek, benzerlikleri ve farklarını göstererek, *ego* kurulumunun Descartes ile başlamadığını, Augustinus'ta da benzer düşünce tarzını bulabileceğimizi göstermektir. Descartes ve Augustinus'ta *ego*, karşılaştırmalı olarak incelendiğinde iki filozofun da *ego* anlayışlarının birbirleriyle bağlantılı olduğu sonucuna varılmıştır. Her iki filozof da felsefelerini dönemlerindeki şüphecilere karşı geliştirmişlerdir; ikisi de duyulardan edindiğimiz bilgileri reddetmenin hakikate ulaşmak için gerekli olduğunu vurgulamıştır ve ikisi de karşı çıktıkları şüphe aracılığıyla kendi varlıklarının kesinliğine ulaşmışlardır ve bu kesinlik, felsefi sistemlerinin temelini oluşturmaktadır. Augustinus da Descartes gibi birincil tekil kişi bakış açısından sorular sorar ve tekrar

⁶¹ Arnauld, Colvius ve Mersenne, Augustinusçu felsefeye aşina oldukları için Descartes'ın metinlerinde Augustinus'la benzer yanları fark etmişlerdir ve benzerlikleri Descartes'a mektuplarıylailetmişlerdir.

birincil tekil kişi bakış açısından cevaplar verir ve bu iki filozofun da öznelci bakış açısına sahip olduklarını gösterir. Aralarındaki bütün bu benzerliklere rağmen yine de Augustinus'un *ego*'sunun Descartes'ın *cogito*'sundan farklı olduğunu iddia eden yorumcular,⁶² Descartes'ın *cogito* argümanıyla geçmişten bir kopuş ve büyük bir sıçramayla modern felsefeyi kurduğunu ve *cogito* argümanının temelde modern bir düşünce olduğunu savunurlar. Ancak Descartes'ın yaptığı şey, önceki düşünürlerin araştırmalarından yararlanmak, yöntemlerini eleştirel bir şekilde tekrarlamak ve eski hataları düzeltip yerine yeni düşünceler getirmektir ve bu da modern ya da Kartezyen felsefeye özgü bir şey değildir; felsefe ve bilimin ilerleyişi ancak bu şekilde olur. Dolayısıyla Descartes'ın modern öncesi düşünürlerden yararlanması da onun modern olmadığını göstermez, yalnızca modern öncesi ve modern metafizik arasında bir ayrım yapmamızın bir nedeni olmadığını gösterir, nk Descartes'ın modern metafiziği, Augustinusçu metafiziğin teolojiden arındırılmışıdır. Bu nedenle Descartes'ın geliştirdiği Kartezyen felsefenin, felsefeye getirdiği bir yenilik ya da geçmiş geleneklerden tam anlamıyla bir kopuş olduğunu iddia etmek doğru görünmez; Descartes içinde bulunduğu dönemin ihtiyaçları doğrultusunda, geçmiş düşünürlerin de yardımıyla ortaya yeni bir düşünce koymuştur fakat bu düşünce, sanıldığının aksine gelenekten uzağa bir sıçrayış değildir, geleneğin değişimi ve dönüşümüdür ve geçmişin izlerinden ayrılmaz.

Böylece iki düşünür de karşılaştırılarak incelendiğinde, aslında *ego* ve *cogito* düşüncelerinin özünde aynı olduğu ve *ego*'nun Descartes'tan önce Augustinus'ta da olduğu sonucuna varılabilir, nk iki düşünür de aynı yolları izleyerek aynı şeyleri söylemişlerdir. Augustinus da Descartes gibi, duylardan elde edilen bilgilerin kesin olmamasının hakikate ulaşmaya engel olmadığını düşünür, nk hakikat yalnızca ie dönerek, kendini ve Tanrı'yı bilerek elde edilebilir. Descartes şüpheyi bir yöntem olarak kullanırken, Augustinus da şüphenin hakikate ulaşmakta bir araç olduğunu düşünüp, sürekli bir şüphenin de hakikati bulmanın önüne geçeceğine inanır; dolayısıyla iki filozof da şüpheden yalnızca başlangıç noktasında yararlanır. Bu sayede ie dönerek, kesinliğinden asla şüphe edemeyecekleri bir şeyi, yani *ego*'yu bulurlar. Bu keşiften sonra her şey netlik kazanmaya başlar ve artık kesin olarak emin oldukları

⁶² özellikle Etienne Gilson ve Gareth Matthews.

ego'dan yola çıkarak bütün bir var oluşu anlamlandırmaya başlarlar. Descartes kurduğu yeni felsefenin ilkleri olarak *ego*'yu ve Tanrı'yı en başa koyarak hakikate ulaşmanın mümkün olduğu yeni bir felsefe kurar; Augustinus da *ego*'nun kesinliğinden Tanrı'nın kesinliğine ulaşarak Hristiyanlığı kabul eder ve hakikatin yolunun bu olduğunu keşfeder. İki düşünür de aralarındaki on üç yüzyıllık farka rağmen, *ego*'yu benzer bir şekilde kurmuştur ve bu *ego* düşüncesi felsefelerinin temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle, Augustinus'un *ego*'su ve Descartes'ın *cogito*'sunun özünde aynı oldukları ve *ego* kurulumunun Descartes ile başlamadığı söylenebilir.

KISALTMALAR

EN	:Ēthika Nikomacheia
DRN	:De Rerum Natura
Enn.	:Enneades
De Civ.	:De Civitate Dei.
De Gen. Lit.	:De Genesi Ad Litteram
De Ver. Rel.	:De Vera Religione
De Don. Per.	:De Dono Perseverantiae
De Imm. An.	:De Immortalitate Animae
De Gra. Lib Arb.	:De Gratia et Libero Arbitrio
De Spi. Lit.	:De Spiritu et Littera
C. Acad.	:Contra Academicos
De Bea. Vit.	:De Beata Vita
De Lib. Arb.	:De Libero Arbitrio
De Mag.	:De Magistro
De Mor. Ecc. Cat.	:De Moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus Manichaeorum
De Mus.	:De Musica
De Ord.	:De Ordine
De Quant. An.	:De Quantitate Animae
Retr.	:Retractationes
Sol.	:Soliloquies
De Nat. Boni	:De Natura Boni

De Trin.	:De Trinitate
Ep.	:Epistolae
In Eu. Io. Tract.	:In Evangelium Ioannis Tractatus Centum Viginti Quatuor
Conf.	:Confessiones
AT	:Oeuvres de Descartes (Adam&Tannery)
CSM	:The Philosophical Writings of Descartes (Cottingham&Stoothoff& Murdoch)
Od.	:Odysseia
Il.	:Ilias
DL	:Diogenes Laertios
Ad Luc. Ep. Mor.	:Ad Lucilium Epistulae Morales
Method.	:Dissertatio De Methodo
Meditat.	:Meditationes De Prima

KAYNAKÇA

- Adkins, A. W. (1970). *From The Many to The One*. London: Constable & Company Limited.
- Annas, J. E. (1994). *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press.
- Aristoteles. (1933,1989). *Metaphysics* (Cilt 17,18). (H. Tredennick, Çev.) Cambridge: Harvard University Press.
- Aristoteles. (1934). *Nicomachean Ethics* (Cilt 19). (H. Rackham, Çev.) London: Harvard University Press.
- Aristoteles. (1957). *De Anima*. (W. S. Hett, Çev.) London: Harvard University Press.
- Aristoteles. (2016). *De Anima*. (C. Shields, Çev.) Oxford: Oxford University Press.
- Augustinus. (1845). *De Civitate Dei* (Cilt 41). (J. P. Migne, Dü.) Paris: Patrologia Latina.
- Augustinus. (1845). *De Genesi Ad Litteram* (Cilt 34). (J. P. Migne, Dü.) Paris: Patrologia Latina.
- Augustinus. (1845). *De Vera Religione* (Cilt 34). (J. P. Migne, Dü.) Paris: Patrologia Latina.
- Augustinus. (1863). *De Dono Perseverantiae* (Cilt 45). (J. P. Migne, Dü.) Paris: Patrologia Latina.
- Augustinus. (1863). *De Gratia et Libero Arbitrio* (Cilt 44). (J. P. Migne, Dü.) Paris: Patrologia Latina.
- Augustinus. (1863). *De Spiritu et Littera* (Cilt 44). (J. P. Migne, Dü.) Paris: Patrologia Latina.
- Augustinus. (1877). *Contra Academicos* (Cilt 32). (J. P. Migne, Dü.) Paris: Patrologia Latina.
- Augustinus. (1877). *De Beata Vita* (Cilt 32). (J. P. Migne, Dü.) Paris: Patrologia Latina.

- Augustinus. (1877). *De Immortalitate Animae* (Cilt 32). (J. P. Migne, Dü.) Paris: Patrologia Latina.
- Augustinus. (1877). *De Libero Arbitrio* (Cilt 32). (J. P. Migne, Dü.) Paris: Patrologia Latina.
- Augustinus. (1877). *De Magistro* (Cilt 32). (J. P. Migne, Dü.) Paris: Patrologia Latina.
- Augustinus. (1877). *De Moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus Manichaeorum* (Cilt 32). (J. P. Migne, Dü.) Paris: Patrologia Latina.
- Augustinus. (1877). *De Musica* (Cilt 32). (J. P. Migne, Dü.) Paris: Patrologia Latina.
- Augustinus. (1877). *De Ordine* (Cilt 32). (J. P. Migne, Dü.) Paris: Patrologia Latina.
- Augustinus. (1877). *De Quantitate Animae* (Cilt 32). (J. P. Migne, Dü.) Paris: Patrologia Latina.
- Augustinus. (1877). *Retractationes* (Cilt 32). (J. P. Migne, Dü.) Paris: Patrologia Latina.
- Augustinus. (1877). *Soliloquies* (Cilt 32). (J. P. Migne, Dü.) Paris: Patrologia Latina.
- Augustinus. (1886). *De Natura Boni*. (J. P. Migne, Dü.) Paris: Patrologia Latina.
- Augustinus. (1886). *De Trinitate* (Cilt 42). (J. P. Migne, Dü.) Paris: Patrologia Latina.
- Augustinus. (1902). *Epistolae* (Cilt 33). (J. P. Migne, Dü.) Paris: Patrologia Latina.
- Augustinus. (1902). *In Evangelium Ioannis Tractatus Centum Viginti Quatuor* (Cilt 35). (J. P. Migne, Dü.) Paris: Patrologia Latina.
- Augustinus. (2010). *Confessiones*. (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Banner, N. (2017). *The Indeterminate Self and its Cultivation in Plotinus*. R. Seaford, J. Wilkins, & M. Wright (Dü) içinde, *Selfhood and Soul* (s. 139-159). Oxford: Oxford University Press.
- Brown, P. (2000). *Augustine of Hippo, A Biography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

- Cary, P. (2000). *Augustine's Invention of the Inner Self*. New York: Oxford University Press.
- Clarke, M. (1999). *Flesh and Spirit in the Songs of Homer*. Oxford: Oxford University Press.
- Cottingham, J. (2008). *Cartesian Reflections: Essays on Descartes' Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Cushman, R. E. (1950, Dec.). Faith and Reason in The Thought of St. Augustine. *Church History*, 271-294.
- Çotuksöken, B., & Babür, S. (1989). *Metinlerle Ortaçağda Felsefe (4. b.)*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Daniel Garber, M. A. (Dü.). (1998). *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Descartes. (1897). *Oeuvres de Descartes (Cilt I)*. (C. A. Tannery, Dü.) Paris: Du Ministere De L'Instruction Publique.
- Descartes. (1898). *Oeuvres de Descartes (Cilt II)*. (C. A. Tannery, Dü.) Paris: Du Ministere De L'Instruction Publique.
- Descartes. (1899). *Oeuvres de Descartes (Cilt III)*. (C. A. Tannery, Dü.) Paris: Du Ministere De L'Instruction Publique.
- Descartes. (1901). *Oeuvres de Descartes (Cilt IV)*. (C. A. Tannery, Dü.) Paris: Du Ministere De L'Instruction Publique.
- Descartes. (1902). *Oeuvres de Descartes (Cilt VI)*. (C. A. Tannery, Dü.) Paris: Du Ministere De L'Instruction Publique.
- Descartes. (1903). *Oeuvres de Descartes (Cilt V)*. (C. A. Tannery, Dü.) Paris: Du Ministere De L'Instruction Publique.
- Descartes. (1904). *Oeuvres de Descartes (Cilt IX)*. (C. A. Tannery, Dü.) Paris: Du Ministere De L'Instruction Publique.

- Descartes. (1904). Oeuvres de Descartes (Cilt VII). (C. A. Tannery, Dü.) Paris: Du
Ministere De L'Instruction Publique.
- Descartes. (1905). Oeuvres de Descartes (Cilt VIII). (C. A. Tannery, Dü.) Paris: Du
Ministere De L'Instruction Publique.
- Descartes. (1908). Oeuvres de Descartes (Cilt X). (C. A. Tannery, Dü.) Paris: Du
Ministere De L'Instruction Publique.
- Descartes. (1909). Oeuvres de Descartes (Cilt XI). (C. A. Tannery, Dü.) Paris: Du
Ministere De L'Instruction Publique.
- Descartes. (1910). Oeuvres de Descartes (Cilt XII). (C. A. Tannery, Dü.) Paris: Du
Ministere De L'Instruction Publique.
- Descartes. (1985). The Philosophical Writings of Descartes (Cilt I). (R. S. John
Cottingham, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes. (1985). The Philosophical Writings of Descartes (Cilt II). (R. S. John
Cottingham, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes. (1991). The Philosophical Writings of Descartes (Cilt III). (R. S. John
Cottingham, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes. (2013). Metafizik Üzerine Düşünceler. (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul:
Kabalıcı Yayıncılık.
- Descartes. (2013). Yöntem Üzerine Konuşma. (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Kabalcı
Yayıncılık.
- Dodds, E. R. (1951). The Greeks and The Irrational. Berkeley and Los Angeles:
University of California Press.
- Dürüşken, Ç. (2012). Hatırlananı Hatırlamak ya da Augustinus ve Hafıza. Şafak Ural'a
Armağan (s. 93-113). içinde İstanbul: Alfa Yayınları.
- Engberg-Pedersen, T. (2001). Stoic Philosophy and the Concept of the Person. C. Gill
(Dü.) içinde, The Person and The Human Mind (s. 109-135). New York:
Oxford University Press.

- Erkızan, H. N. (2012). Aristoteles'te Düşünmenin İki Ayrı Boyutu Tanrı ve İnsan. H. N. Erkızan içinde, Aristoteles Yazıları Metafizik ya da İlk Felsefe Üzerine (s. 117-127). Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Erkızan, H. N. (2012). Aristoteles'te Varlık, Doğa ve İnsan. H. N. Erkızan içinde, Aristoteles Yazıları Metafizik ya da İlk Felsefe Üzerine (s. 165-177). Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Gaukroger, S. (1998). Descartes' Theory of Passions. J. Cottingham (Dü.) içinde, Descartes (s. 211-224). New York: Oxford University Press.
- Gill, C. (2002). Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy. Oxford: Oxford University Press.
- Gilson, E. (1957). The Future of Augustinian Metaphysics. E. Gilson içinde, A Gilson Reader: Selected Writings of Etienne Gilson (s. 82-104). New York: Image Books.
- Graham, D. W. (2010). The Text of Early Greek Philosophy (Cilt 1). Cambridge: Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. (2011). Yunan Felsefesi Tarihi I: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar. (E. Akça, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Heil, J. (1972, Ocak). Augustine's Attack on Skepticism: The Contra Academicos. The Harvard Theological Review(65), 99-116.
- Henry George Liddell, R. S. psykhe. Şubat 18, 2022 tarihinde A Greek-: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Dyuxh%2F> adresinden alındı
- Herakleitos. (2009). Fragmanlar. (C. Çakmak, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Homer. (1919). Odysseia. (A. T. Murray, Çev.) London: Harvard University Press.
- Homer. (1924). Ilias. (A. T. Murray, Çev.) London: Harvard University Press.
- Jolley, N. (1992). The Reception of Descartes' Philosophy. J. Cottingham (Dü.) içinde, Cambridge Companion to Descartes (s. 393-423). New York: Cambridge University Press.

- Joseph Russo, Manuel Fernandez-Galiano, Alfred Heubeck. (1992). A Commentary on Homer's Odyssey Vol. III. Oxford: Oxford University Press.
- Kehr, M. W. (1916, June). The Doctrine of the Self in St. Augustine and in Descartes. The Philosophical Review, Vol. 25(No. 4), 587-615.
- Kenny, A. (1998). Descartes on The Will. J. Cottingham (Dü.) içinde, Descartes (s. 132-159). New York: Oxford University Press.
- Kutsal Kitap. (2001). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.
- Laertios, D. (2007). Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri. (C. Şentuna, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Liddell, H. G., & Scott, R. (2019, Eylül 20). A Greek English Lexicon. Perseus Digital Library: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/> adresinden alındı
- Long, A. A. (1992). Finding Oneself in Greek Philosophy. Tijdschrift voor Filosofie, 54ste Jaarg., Nr. 2, 255-279.
- Long, A. A. (2006). From Epicurus to Epictetus, Studies in Hellenistic and Roman Philosophy. New York: Oxford University Press.
- Mackey, L. H. (1982). The Mediator Mediated: Faith and Reason in Augustine's "De Magistro". Franciscan Studies, Vol. 42, 135-155.
- Markie, P. (1998). The Cogito and Its Importance. J. Cottingham (Dü.) içinde, Descartes (s. 50-78). New York: Oxford University Press.
- Matthews, G. B. (1992). Thoughts Ego in Augustine and Descartes. New York: Cornell University Press.
- Matthews, G. B. (2006). Knowledge and Illumination. N. K. Eleonore Stump (Dü.) içinde, Cambridge Companion to Augustine (s. 171-185). Cambridge: Cambridge University Press.
- Menn, S. (1998). Descartes and Augustine. Cambridge: Cambridge University Press.

- Nussbaum, M. C. (2012). Aristoteles'te İnsanın İşlevi. H. N. Erkızan içinde, Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan (H. N. Erkızan, Çev., s. 53-60). Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Owens, J. (1988, June). The Self in Aristotle. The Review of Metaphysics(41), s. 707-722.
- Oxford Latin Dictionary. (1968). London: Oxford at the Clarendon Press.
- Özcan, M. (2016). Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Pasnau, R. (2003). Human Nature. A. S. McGrade (Dü.) içinde, Cambridge Companion to Medieval Philosophy (s. 208-230). Cambridge: Cambridge University Press.
- Platon. (1925). Phaidros (Cilt 9). (H. N. Fowler, Çev.) Cambridge: Harvard University Press.
- Platon. (1925). Thirteen Epistles of Plato. (L. A. Post, Çev.) Oxford: Clarendon Press.
- Platon. (1925). Timaeus (Cilt 9). (W. Lamb, Çev.) London: Harvard University Press.
- Platon. (1955). Alcibiades I (Cilt 8). (W. Lamb, Çev.) London: Harvard University Press.
- Platon. (1955). Charmides (Cilt 8). (W. Lamb, Çev.) London: Harvard University Press.
- Platon. (1966). Apologia Sokratous (Cilt 1). (H. N. Fowler, Çev.) Cambridge: Harvard University Press.
- Platon. (1966). Phaedo (Cilt 1). (H. N. Fowler, Çev.) London: Harvard University Press.
- Platon. (1967). Menon (Cilt 3). (W. Lamb, Çev.) Cambridge: Harvard University Press.
- Platon. (1969). Republic (Cilt 5&6). (P. Shorey, Çev.) London: Harvard University Press.

- Plotinos. (1966). *Enneads*. (A. H. Armstrong, Çev.) Cambridge: Harvard University Press.
- Remes, P. (2007). *Plotinos on Self, Philosophy of The We*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rohde, E. (2020). *Psykhē Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı* (2. b.). (Ö. Orhan, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Seaford, R. (2017). *Psyche from Homer to Plato*. R. Seaford, J. Wilkins, & M. Wright (Dü) içinde, *Selfhood and Soul* (s. 11-31). Oxford: Oxford University Press.
- Sedley, D. (1982). The Stoic Criterion of Identity. *Phronesis*, 27(3), 255-275.
- Seneca. (1917). *Ad Lucilium Epistulae Morales* (Cilt 1). (R. M. Gummere, Çev.) Cambridge: Harvard University Press.
- Seneca. (1917). *Ad Lucilium Epistulae Morales* (Cilt 3). (R. M. Gummere, Çev.) Cambridge: Harvard University Press.
- Simpson, D. P. (Dü.). (1968). *Cassell's Latin Dictionary*. Hoboken, NJ: Wiley Publishing Inc.
- Snell, B. (1982). *The Discovery of The Mind in Greek Philosophy and Literature*. Dover Publication.
- Sorabji, R. (2006). *Self, Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stern, P. (1999, Jun.). Tyranny and Self-Knowledge: Critias and Socrates in Plato's Charmides. *The American Political Science Review*, 93(2), s. 399-412.
- Stump, E. (2006). Augustine on Free Will. N. K. Eleonore Stump (Dü.) içinde, *Cambridge Companion to Augustine* (s. 124-147). Cambridge: Cambridge University Press.
- Suarez, F. (1998). *Metaphysical Disputations*. J. Cottingham, R. Ariew, & T. Sorell (Dü) içinde, *Descartes' Meditations* (s. 29-50). New York: Cambridge University Press.

- Teske, R. (2006). Augustine's Theory of Soul. N. K. Eleonore Stump (Dü.) içinde, The Cambridge Companion to Augustine (s. 116-123). Cambridge: Cambridge University Press.
- Teske, R. J. (2006). Augustine's Philosophy of Memory. N. K. Eleonore Stump (Dü.) içinde, The Cambridge Companion to Augustine (s. 148-158). Cambridge University Press.
- Tzu, L. (1993). Tao Te Ching. (S. L. Stephen Addiss, Çev.) Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Wills, B. N. (2003). The Conversion of Skepticism in Augustine's Against the Academics (Doktora Tezi). Hamilton: McMaster University.
- Wilson, C. (2003). Descartes' Meditations, An Introduction. New York: Cambridge University Press.