DESCARTES'IN FELSEFESİNDE ZİHİN İLE BEDEN ARASINDAKİ İRTİBAT

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 71, Yaz 2020, ss. 79-90.

Hakemleme: 04.04.2020 | Düzeltme: 18.04.2020 | Kabul: 04.05.2020

S. Atakan ALTINÖRS*

Giriş

Zihin ile beden arasındaki bağlantı, özellikle düalist metafizikler nezdinde çözülmesi zor bir mesele meydana getirmektedir: Bir yanda gayrimaddî bir cevherden mürekkep zihin ya da ruh, diğer yanda ise maddî bir cevherden müteşekkil beden. Birbirinden kökten farklı bu iki cevherin birbiriyle insanda nasıl irtibatlandığını izah etmek, Descartes'ın da yüz yüze kaldığı bir mesele olmuştur. *Meditasyonlar*'ının başında yer alan ve Paris İlâhiyat Fakültesi hocalarına hitap ettiği mektubunda Descartes Hıristiyanlık dininin resmî doktrinine tam bir bağlılık sergiler: Kadir-i mutlak Tanrı tarafından yaratılmış insanın maddeden münezzeh ve ölümsüz bir ruh taşıdığına dair kesin inancını beyan eder. Eseri boyunca da Tanrı'nın yaratttığı iki cevher türü olarak madde ile zihin arasındaki kökten ayrılık üzerine tefekkür eder. Descartes'ın bu eserini okuduktan sonra, birbirinden kesin hatlarla ayırdığı bu iki cevherin âdeta kavşak noktası olarak insanda nasıl irtibatlandığını ona ilk soranlar, Pierre Gassendi ve Prenses Élisabeth olacaktır. Gassendi, Descartes'ın altıncı meditasyonuna itirazında, muhatabının düalist metafiziğinde birbirinden kesin çizgilerle ayırdığı cismanî cevher (beden) ile gayricismanî cevherin (zihin veya ruh) nasıl irtibat kurulabildiğini sorgular. Yine, Descartes'ın eserlerinin titiz bir okuru ve filozofun mektup arkadaşı olan Prenses Élisabeth de bir dizi mektubunda, ona uzamlı olmayan ruhun uzamlı beden ile hangi surette etkileştiğini sorar. Descartes, cevabî mektu-

* Doç. Dr., Galatasaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi, aaltinors@gsu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6072-288X

bunda Prenses'e hak verir ve ruh ile beden arasındaki bağlantı konusunda o eserinde hiçbir izah sunmadığını kabul eder. Daha doğrusu, *Meditasyonlar*'ında bedenden zihin veya ruh istikametinde iletilen etki hakkında kabataslak da olsa bir fizyolojik izah sunduğu hâlde, gayrimaddî ruhun maddî bedene nasıl tesir ettiği hususu askıda kalmıştır. Böylece Descartes kendini, metafiziğinde birbirinden ayırdıklarını antropolojisinde tekrar birleştirme ödeviyle başbaşa bulur. Bu ödev, kaleme alacağı son eseri olan *Les Passions de l'âme*'a [ruhun teessürleri] kadar onun düşünme gündeminde kalacaktır.

Mevcut makalemizde, Descartes'ın zihin ile beden arasındaki irtibatı açıklama çabasını, yukarıda değindiğimiz köşe taşları ışığında inceleyeceğiz. Bu maksatla, öncelikle onun cevher düalizmini gözden geçireceğiz. Ardından, zihin ile beden arasındaki irtibat hakkındaki mülâhazalarını ele alarak açacağız. Onun mülâhazalarına çağımızda yöneltilmiş bazı eleştirilere yer verdikten sonra, Descartes'ın muhakemesine ilişkin bir soruyla makalemizi sonuçlandıracağız.

1. Descartes'ın Düalizmi

Felsefenin İlkeleri, Descartes'ın düalist metafiziğini açıkladığı muhtelif eserlerinden biridir. Bu eserinin I. bölümünün 51. maddesinde, öncelikle "cevher" mefhumundan anladığı şeyi şöyle açıklar: "Cevherden, mevcut olmak için sadece kendisine ihtiyaç duyacak surette var olan bir şeyi anlıyoruz" (1824: 95). Descartes, bu tanım icabı da esasen "cevher" adına lâyık yegâne varlığın Tanrı olduğunu vurgular. Ona göre, yaratılmış şeyler için kullanılan ikinci anlamdaki "cevher" ise, yaratılmış başka hiçbir şeyin yardımı olmaksızın mevcut olabilen şeylere işaret eder (1824: 95). Descartes, işte bu ikinci anlamda cevherleri, öznitelikleri [*attributs*] bakımından iki türe ayırır: Enine, boyuna ve derinlemesine yer kaplama, yani kısacası uzamlılık [1] cismanî cevherin -yani maddenin- özniteliğidir, düşünce ise [2] düşünen cevherin (1824: 95). Böylece Descartes kâinatta biri maddî, diğeriyse maddeden tamamen münezzeh iki tür yaratılmış cevher olduğunu savunur: Düşünmeyen uzamlı madde ve yer kaplamayan düşünen zihin. Onun antropolojisinde insan, tabiatta bu iki cevherin birbiriyle irtibatlandığı yegâne canlı statüsüne sahiptir. Zira Descartes, -diğer yazdıkları yanında- *Metot Üzerine Konuşma*'da da fasih şekilde kaydettiği gibi, hayvanları otomatik tepkiler sergileyen makinelerden ibaret görür:

> "Hayvanların bizden daha iyi yaptıkları şeyler, onların bir zihin veya akıllı ruh [*l'esprit*] taşıdığını kanıtlamaz; zira o durumda, herhangi birimizden daha fazla akıllı olur ve her şeyi daha iyi yaparlardı; fakat bu daha ziyâde,

> hayvanların akıldan hiç nasiplerini almamış olduğunu ve onlarda faaliyet gösteren şeyin, organlarının temayülü/hazır bulunuşu icabı tabiat olduğunu kanıtlar: Tıpkı, sadece çarklardan ve zembereklerden müteşekkil olup da bütün dikkatimize rağmen vakti bizden daha doğru hesap edebilen duvar saatlerinde görüldüğü gibi" (Descartes, 2002: 34).

Zekâ geriliğinden muzdarip fertler de dâhil olmak üzere, Descartes'a göre bir tek insan türü, maddî bedenin yanısıra ikinci tür cevher olan bir ruhla mücehhezdir. Bu noktada Descartes'ın "ruh" terimini, İbrahimî dinlerin geleneksel teolojisindeki yerleşik mânâsıyla, insandaki gayrimaddî ve ölümsüz olan hayatiyet unsurunu kastederek kullandığı anlaşılmaktadır. Descartes, "ruh"un, -kendi ifadesini nakledersek- "başka şeyler gibi katiyen maddenin kudretinden türetilemeyeceği"ne dikkat çekerek, "kasten yaratılmış olması gerektiği"ne dair inancını beyan eder (2002: 34). Yine aynı yerde müteakiben, ruhun insan bedenine bir kaptanın gemisinde olduğu gibi, âzâlarını hareket ettirmek için yerleştirilmiş olmadığını, ruhun bedenle sıkı sıkıya bitişmiş olduğunu savunur (2002: 34). Düalist metafiziğindeki apayrı iki cevherin kavşak noktası olarak insanda ruhun bedenle bağlantısının felsefî izahı, Descartes'ın kaleme alacağı son eseri *Les Passions de l'âme*'a kadar düşünce gündeminde ağırlıklı bir yer işgâl edecektir.

Descartes, *Meditasyonlar*'ının altıncısını, maddî şeylerin mevcudiyetini ve insan bedeni ile ruh arasındaki ayrımı açıklamaya tahsis etmiştir. Makalemizin ilerleyen kısımlarında inceleyeceğimiz gibi gerek Gassendi'nin gerekse Prenses Élisabeth'in Descartes'a itiraz kabilinden yönelttiği sorular da esasen, *Meditasyonlar*'ı okuyup da cevap bulamadıkları şu hususa odaklanmıştır: İnsan bedeni ile ruh arasındaki ayrımı detaylıca açıklamış olan Descartes, bu ikisinin birbiriyle bağlantısını sadece kabul etmekle yetinmekte ve söz konusu bağlantıya dair ikna edici bir muhakeme zinciri sunmamaktadır. Bu itibarla, Gassendi'nin ve Prenses'in yönelttiği soruların sebebini daha iyi anlayabilmek bakımından, Descartes'ın ruh-beden düalizmine ilişkin temel tespitlerini özetlememiz yerinde olur:

[1] İnsan bir bedenle sıkı sıkıya bitişmiş olmakla birlikte, bütün özü yalnızca ve yalnızca düşünen bir şey olan bir cevherden ibarettir (Descartes, 2010a: 92).

[2] Zihin veya ruh [Lat. *mens*][1] bedenden tamamen farklıdır ve bedensiz de var olabilir (2010a: 92) ve bedenle birlikte ölmez.

1 Descartes *Meditasyonlar*'ının başındaki mektubunda, Latince *anima* terimini kullanıyor. Ana metnindeyse artık bu terim yerine *mens*'i kullanıyor. Orijinali Latince olan *Meditasyonlar*'ın, makalemizde istifade ettiğimiz ve Duc de Luynes tarafından yapılmış Fransızca tercümesinde hem *anima* hem de

[3] Zihin veya ruh ile bedenden müteşekkil bir varlık olarak insan, Tanrı'nın bir eseridir (2010a: 97). Descartes, *Meditasyonlar*'daki bu postülayı, daha erken dönemi eserlerinden biri olan *Felsefenin İlkeleri*'nde de şöyle ifade etmiştir:

> "Tanrı onları daha fazla birleştirmenin imkânsız olacağı raddeye kadar bir bedeni bir ruhla sıkı sıkıya bitiştirdiyse ve böyle birleşmiş iki cevherden bir bileşik meydana getirdiyse de, bu birliğe rağmen her ikisinin de şundan dolayı gerçekten farklı kalacağını anlarız: Tanrı onların arasına bir bağ yerleştirmişse de, onları ayırma ya da biri olmaksızın diğerini muhafaza etme kudretinden feragat edemez ve Tanrı'nın birbirinden ayıramadığı ya da ayrı ayrı muhafaza edemediği şeyler gerçekten farklıdır. (1824: 4, §60)".

[4] Zihin veya ruh, bedensel uzuvların ve organların içe vurumlarını [Fr. *impressions*] doğrudan doğruya almaz; beyin -ve onun en küçük bölümlerinden birinin- aracılığıyla alır (2010a: 102). Örneğin, der Descartes, ayaktaki sinirler sertçe ve her zamankinden daha fazla hareket ettirildiğinde, bu hareket omurilikten beynin içine doğru ilerleyerek zihinde, ona bir şey hissettiren bir sinyal [Lat. *signum*] üretir (2010a: 103). Descartes bedenden zihne veya ruha doğru olan etkiyi bu surette izah ederken, varsaymakla yetindiği aksi yöndeki etkiye dair pek bir şey söylemez. Onun bu izah eksiğini fark ederek kendisinden açıklama isteyecek ilk kişiler, Gassendi ile Prenses Élisabeth olacaktır.

2. Zihin-Beden İlişkilendirmesi

Gassendi, Descartes'ın *Meditasyonlar*'ına itirazlarında, muhatabının düalist metafiziğinde birbirinden kökten farklı telâkki ettiği iki cevher türünün nasıl olup da insanda irtibata geçebildiğini sorgular. Altıncı meditasyona itirazında Gassendi şöyle sorar:

> "Her birliğin, birleşmiş iki şeyin çok sıkı ve çok içsel temasıyla meydana gelmesi gerekmez mi? Ama, söyleyegeldiğim gibi, cisimsiz bir temas nasıl mümkün olur? Cisimli bir şey, onu birleşik tutmak ve kendine bitiştirmek

mens terimlerinin *l'âme* [ruh] ile karşılandığına şahit olduk. Bu tercümeyi bizzat Descartes kontrol ve tashih ettiğinden, iki terimin de "ruh" anlamına gelen tek bir terimle karşılanmasında sakınca görmediği sonucu çıkar. Hem bu sonuç dayanak alındığında, hem de "doğada zihne sahip yegâne varlık olan insanın, ruhu olan yegâne varlık olduğu"na inanması itibariyle Descartes'ın (belki epistemolojik itibarla -bilhassa da modern "zihin" teriminin, "ruh" teriminin çağrıştırdığı dinî yan anlamlardan âzâdeliği göz önünde bulundurulduğunda- sakıncalı olabilirse de) ontolojik itibarla *zihin* veya *ruh* demenin, meramını ifade etmek bakımından bir fark meydana getirmediğini kabul ettiği varsayılabilir (ha keza Descartes *Metot üzerine Konuşma* gibi anadilinde kaleme aldığı eserlerinde, hem *zihin* hem de *akıllı ruh* mânâsını aynı anda veren *l'esprit* terimini de kullanır). Biz de yer yer iki terimi yan yana yazarak, Descartes'ın söz konusu zimnî ontik özdeşlik kabulünü açığa vurmayı denedik.

> üzere, cisimsiz bir şeyi nasıl ihata edebilecektir? Veyahut da cisimsiz olan, kendisinde, vasıtasıyla bir araya gelebileceği ya da bitişik durumda olabileceği hiçbir şey bulunmazken, cisimli olanla birleşmek ve karşılıklı olarak birbirlerine bitişmek üzere ona nasıl yapışabilecektir?" (1839: 194).

Kısaca dile getirilirse, der Gassendi, cismanî olanın kendini ona hissettirmesinin ve gayricismanî olanla temas sağlamasının [*avoir communication*] nasıl mümkün olduğunu bilme genel müşkülâtı hâlâ ortadadır (1839: 194). Gassendi'nin itirazına Descartes'ın cevabına bakıldığında, muhatabının "hâlâ ortada olan müşkülât" ile kastettiği hususa yönelik sarih bir izah sunmak yerine şu postülayı yinelemekle yetindiğini saptıyoruz: "Bedeni hareket ettirme kuvvetine [*force*] veya kudretine [*vertu*] sahip olmasına rağmen zihnin, beden düzeninde veya tabiatında olması zorunlu değildir" (1839: 210). Descartes alıntıladığımız cümlesinde, zihnin veya ruhun, bedeni hareket ettirme kuvveti taşıdığını sadece postüle etmekte, lâkin bu kuvvetin nasıl bir şey olduğunun altını doldurmayıp boş bırakmaktadır. Takip eden paragrafta inceleyeceğimiz mektuplaşmalarında Élisabeth'in, bu boşluğu doldurması için Descartes'ı bir bakıma "sıkıştırdığı"nı göreceğiz.

Prenses Élisabeth de 1643'ten başlayarak yıllara yayılan bir dizi mektubunda Descartes'ın *Meditasyonlar*'ında üstü kapalı geçtiği ruh-beden etkileşimi konusunda aklına takılan soruları muhatabına nakleder. İlk olarak 16 Mayıs 1643 tarihli mektubunda Descartes'a, -kökten farklı iki cevher oldukları hâlde- zihnin nasıl olup da bedeni etkilediğine dair tatminkâr bir cevap sunmadığını nazik bir dille iletir. Prenses, Descartes'a, düşünen bir cevherden ibaret olan insan ruhunun, iradî fiiller gerçekleştirmek üzere nasıl olup da bedende tesirler uyandırabildiğini sorar (2010b: 5). Peşinden de şunu ekler: Harekete ilişkin her tesir, ya hareket eden bir cismin başka birine [1] temasıyla veya onu [2] itmesiyle olur, ya da [3] cismin kendisinin yüzeyinin şeklinden ve hareket kabiliyetinden kaynaklanır (2010b: 5). Birinci ve ikinci durumda dokunma, üçüncüsündeyse uzam icap eder. Prenses, Descartes'ın "ruh" mefhumunun, bu tür bir hareket aktarma kabiliyetini tamamen dışarıda bıraktığı hâlde, gayrimaddî ruhun maddî bedeni nasıl etkileyebildiğini düşündüğünü ona haklı olarak sorar. Devamen, ruh ile bedenin ayrılmazcasına birbirine bağlı olduğunu farz etmekle de konunun vuzuha kavuşturulamayacağını, zira ana rahminde veya derin koma durumunda da insanın "düşünen" olma vasfı taşıdığını öne sürmenin pek de makul addedilemeyeceğini belirtir ve Descartes'tan konuyu açıklığa kavuşturmasını ister (2010b: 6).

Descartes, 21 Mayıs 1643 tarihli cevabî mektubunda, işaret ettiği izah gediği hususunda Prenses'i haklı bulur. Ruhun düşünen cevher olma vasfını

daha önceki eserlerinde açıkladığı hâlde, bir bedenle birleşmiş bulunması itibariyle bedene tesir edebilmesi ve ondan müteessir olabilmesi hakkında "hemen hemen hiçbir şey söylemediği"ni ekler (2010b: 8). Bundan da anlaşıldığı üzere, Descartes hem bedenin ruha etkisini hem de ruhun bedene etkisini kabul eden bir "psikofiziksel etkileşimci" pozisyonundadır. Mektubunun devamında Descartes bedenin "duygulara ve teessürlere neden olmak" suretiyle ruha tesir ettiğini kaydetmekle birlikte, ruhun bedeni nasıl etkilediğine dair sadece negatif bir değerlendirme yapmakla yetinir: Ruhun bedeni hareket ettirme tarzını açıklamak üzere, bir cismin yek diğerini hareket ettirme tarzını model almanın hatalı olacağını savunur (2010b: 9). Descartes mektubunu, şimdilik bu konuda daha fazla bir şey söyleyemeyeceğini, fakat gelecekte konuyu daha iyi izah etmek üzere kalemi eline alabilmeyi ümit ettiğini belirterek bitirir. Bu noktada, Prenses'in itirazının, Descartes'ın hareketle ilgili kendi iddiasıyla çelişmesi dolayısıyla, yerinde ve haklı olduğunu değerlendiriyoruz. Zira Descartes, *Felsefenin İlkeleri*'nde, "uzamlı olmayan bir mekândaki hareket" fikrinin kavranır olmadığını savunurken (2020: I, §53) şimdi kalkıp zihin-beden ilişkisi problemini, uzamdan münezzeh ruhta bir hareketin meydana gelişini ve de o hareketin uzamlı bedene iletimini varsayan bir zemine taşıyarak gerçekten de kendisiyle çelişmektedir.

20 Haziran 1643 tarihli mektubunda, Prenses, [1] ruha madde ve yer kaplama özelliği yüklemenin, [2] gayrimaddî bir varlığa bir cismi hareket ettirme ve cisimden tesir alma kapasitesi atfetmekten daha kolay göründüğünü yazar (2010b: 12). Hemen peşinden de Descartes'a, yukarıda iki rakamıyla belirttiğimiz seçenekten, *Meditasyonlar*'ında mümkünmüş gibi bahsettiğini hatırlatır ve ondan şu hususu açıklığa kavuşturmasını ister: Descartes'ın tasvir ettiği hâliyle, düşünme becerisi taşıyan ve beden olmaksızın da mevcudiyetini koruyabilen ve cismanî beden ile ortak hiçbir özellik içermeyen bir ruhun düşünme becerisi, nasıl olup da bir insana koklatılan bazı buharlarla[2] kesintiye uğratılabilmektedir? (2010b: 12). Prenses'in bu sorgulamasını iki şekilde şerh etmek mümkün görünür: İlk ve lâfzî anlamıyla alındığında, söyledikleri, ruha dair Descartes'ın felsefî tanımına, ampirik bir delille itiraz kılığındadır. Bu surette Prenses, Descartes'ın ruh hakkında yaptığı tanımla çelişen bir ampirik örnekle ona itiraz etmektedir: Maddenin tâbi olduğu nedensel yasalardan münezzeh, saf gayrimaddî bir ruhun nasıl olup da maddî etkilerle, onun "özniteliği" denen düşünme becerisi ortadan kalkmaktadır? İkinci ve belki daha ziyâde alt-metin anlamıyla okunduğunda ise, ruhun teolojik kavramsallaştırılmasından hareketle, şu tür bir itirazı imâ eder: Muhatabının, Hıristiyanlıkça, gayrimaddî oluşu eşliğinde ona bir

2 Prenses "buharlar" [vapeurs] ile, eter gibi bayıltıcı etkiye sahip uçucu kimyevî maddeleri kastediyor.

kutsiyet ve maddî dünyaya kıyasen bir üstünlük tahsis edilen ruhun, "aşağı mertebedeki" maddenin tesirine maruz kalmasını nasıl olup da mümkün gördüğünü sorgular gibidir.

Descartes, 28 Haziran 1643 tarihli mektubunda Prenses'e -biraz şaşırmış olarak- "sizin zaten, ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğunuza tamamen kani olduğunuzu zannetmiştim" diye yazar (2010b: 16) ve kendi düalizmi etrafında, ruh ile beden arasındaki ilişkiyi tasavvur etmenin güçlüğünü de "insan zihni bana, ruh ile beden arasındaki ayrımı ve onların birliğini aynı anda kavramaya muktedir gibi gelmiyor" diyerek itiraf eder (2010b:16). Zira bunun için, ruh ile bedeni hem tek bir şey hem de iki şey olarak kavramak gerekir ki böyle bir kavrayış kendi içinde çelişir (2010b: 16). Ruh-beden bağlantısı mevzuu, bu mektuptan sonra Descartes ile Prenses arasındaki yazışmaların ana tema'sı olmaktan çıkmıştır. Tâ ki Descartes'ın Mayıs 1646 tarihli mektubuna kadar. Descartes aradan geçen üç yıl zarfında, Prenses'e verdiği sözü tutarak ruhun bedenle bağlantısını izah etmek üzere *Les Passions de l'âme* [ruhun teessürleri] başlıklı eserini yazmaya koyulmuştur ve 1646 yılında metninin bir taslağını ona göndermiştir.[3] Descartes Mayıs 1646 tarihli mektubunda, ruh-beden etkileşimi hususunda *Les Passions de l'âme*'ın taslak metninde serdettiği fizyolojik açıklama teşebbüsünü şöyle özetler:

> "Ruhumuz ile bedenimiz arasında öyle bağ vardır ki hayatımızın başlangıcından beri bedenin birtakım hareketlerine eşlik etmiş düşünceler, şimdi de o hareketlere eşlik eder; öyle ki, dışsal bir sebeple bedende bir kez daha aynı hareketler tetiklenirse, ruhta da aynı düşünceleri tetikler ve tersi de geçerlidir: Aynı düşüncelere sahip olursak, onlar da aynı hareketleri üretir. En nihayet beden makinesi öyle yapılmıştır ki tek başına bir neşe ya da aşk/sevgi düşüncesi veyahut da benzer başka bir düşünce, teessürlere eşlik ettiğini belirttiğim, kanın çeşitli hareketlerine neden olmak üzere icap eden can ruhlarını sinirler aracılığıyla bütün kaslara göndermeye yeter" (2010b: 110-111).

Descartes, *Les Passions de l'âme*'da, -düalist metafiziğiyle tutarlı kalmak adına- bir yandan ruhun tabiatı icabı "ne uzamla, ne boyutlarla, ne de bedenin ondan müteşekkil olduğu maddeyle hiç bir bağlantısı olmadığı"nı savunurken (1995: 122) çelişkili biçimde bir yandan da ruhun maddî bedenle nasıl etkileştiğini açıklamaya çabalar. Bu esnada, birbirinden kökten farklı iki cevherin etkileştiği merkez olarak, beyindeki kozalaksı bezi [*la glande pinéale*] gündeme getirir (1995: 122-123). Ruhun işlevlerini beynin -günümüzde "epifiz bezi" olarak adlandırılan- bu bölümünde ifa ettiğini öne sürer. Descartes'ın, "ruhun merkezî karargâhı" [*le principal siège de l'âme*] diye

3 1649'da basılan eserini Prenses'e ithaf eder.

nitelendirdiği bu bezi, yer kaplamayan ruhun bedendeki *topos*'u (!) olarak görmesinin gerekçesi ise, beynimizin diğer bölümleri çift iken (beynin sağ ve sol loblarının anatomik simetrisini kastediyor) onun tek oluşudur (1995: 124). Descartes kozalaksı bezi, -Kartezyen düalizmin amansız bir muhalifi olan- Dennett'ın[4] nitelemesiyle (2017: 129) âdeta "bilincin turnikesi" olarak takdim eder. Descartes'ın açıklamasında, hem bedendeki uzuvlarda ve organlarda hâsıl olan uyarımlar ruha kozalaksı bez aracılığıyla nüfuz etmekte, hem de -tersi istikamette- ruhtan bedene yönelen tesirler bu bezin turnikesinden geçmektedir. Bu esnada Descartes bir anatomist ve fizyolog olarak, okuduğu eserlerden öğrendikleri kadar çeşitli omurgalı hayvan bedenleri üzerinde bizzat gerçekleştirdiği teşrih çalışmalarıyla, kas sistemi ve organlar ile beyin arasında mesaj iletim şebekesi işlevini yerine getiren yapının "sinir sistemi" olduğunu gözlemlemiş ve savunmuştur (1995: 125). Bununla birlikte, yaşadığı çağda henüz nöroloji bilimi teşekkül etmediğinden, kozalaksı beze -ve ondan da bedene- mesaj ileten şeyin ne olduğu hakkında varabildiği ve verebildiği izah, "can ruhları" [*les esprits animaux*] dediği ve gözlem mahsulü olmayan spekülatif zerreciklerden ibarettir (1995: 125). Descartes'ın hipotezini özüyle nakledersek, ona göre ruh ile bedenin birbirine karşılıklı (çift yönlü) tesiri şöyle gerçekleşir: [1] Ruhun etkilediği kozalaksı bezden salgılanan can ruhları omurilik, sinir sistemi ve kan dolaşımı vasıtasıyla kaslara ve organlara gider (1995: 125). Ruh herhangi bir şey istediğinde, sıkı sıkıya bitişmiş olduğu minik bezin, bu isteğe bağlı olan etkiyi üretmek üzere gereken suretle harekete geçmesini sağlar (1995: 130). [2] Bedenin maruz kaldığı bir tesir, "tıpkı iki ucundan biri çekildiğinde diğer ucu da hareket eden bir çalgı teli"ne benzeyen sinir lifleriyle beyne iletilir (1995: 109).

Ne var ki bunu böyle söylemekle Descartes ruhun kozalaksı bezi ne tür bir fiziksel kuvvet yoluyla harekete geçirdiğine dair bir açıklama sunmuş değildir. Gayrimaddî ruhun, fiziksel bir organ olan beyin üzerindeki etkisi bakımından sunabildiği izah en niyetinde, "ruh beyni ve o yolla da bedeni etkiler, çünkü ruh ile, -onun merkez karargâhı- kozalaksı bez sıkı sıkıya bitişmiştir"den ibarettir. Kartezyen düalizmin "farzettiği" etkileşime rağmen, zihnin beyne nasıl kumanda ettiği hususunda tatminkâr bir argüman sunmadığına Dennett da dikkat çekmiş ve fiziğin en temel ilkesi olan enerjinin korunumu ilkesini açıkça ihlâl etme "ölümcül kusuru"nu işlediğini belirt-

4 Dennett "beyindeki özel merkez" biçimindeki Kartezyen fikri, bilinç üzerine düşünme girişimlerimizi bozan en inatçı kötü fikir olarak değerlendirir (2017: 132). Beynin sanki tek bir işlevsel ileti noktası ya da merkezi varmış gibi düşünmeyi bırakmak gerektiğini savunur (2017: 135). Bu kötü düşünce alışkanlığını terk etmek üzere de onun yerini alacak iyi bir imge bulmak gerektiğini belirtir. Dennett'ın nörobilimlerin güncel bulgularıyla ampirik temeller üzerinde inşa ettiği kendi yaklaşımı olan "çoklu taslaklar teorisi", birçok eserinde yer verdiği hayli ayrıntılı bir yaklaşımdır.

miştir (2017: 47). Descartes doğal fenomenlerin açıklanmasında, tâbiri câiz-se kapı dışarı etmeye çabalağı, asırlardır kullanılagelen skolastik felsefedeki "cevherî formlar" [*les formes substantielles*] mefhumunu, insanda ruh ile bedenin bileşimini izah maksadıyla yeniden içeriye buyur edecektir.

Sonuç Yerine

Bu son alt başlıkta, Descartes'ın, inceleyegeldiğimiz ruh ile bedeni ilişkilendirme teşebbüsüne yöneltilmiş başka bazı itirazları gözden geçireceğiz ve makalemizi bir sonuç yerine bir soruyla bitireceğiz. İlk olarak, onun "cevherî formlar"ı tekrar içeriye buyur etmesine yönelik Henri Gouhier'nin tespitleri ve itirazı şöyledir: Gouhier Descartes'ın metafiziği hakkındaki incelemesinde, onun zihin ile beden arasındaki -düalizmi itibariyle izahı aslında imkânsız- etkileşime dair düşüncesini "başka bir çağın modasına göre giydirdiğini" belirtir ve bu giysiyi de "hazır dikim" [*confection*] diye niteler (1999: 349). Gouhier'nin imâ ettiği, Descartes'ın söz konusu ilişkilendirmede sıkıştığı yerde, meseleyi, her fırsatta amansızca eleştirdiği Skolastik felsefenin konfeksiyon atölyesinden çıkma "cevherî formlar" mefhumuna havale etmek suretiyle geçiştirdiğidir. Gouhier, eleştirisinde son derece haklıdır. Gerçekten de Descartes birçok eserinde ve mektubunda "uydurmacalar" [*chimères*] diye nitelendirdiği Skolastik felsefenin "cevherî formlar" mefhumunu, kökten farklı iki cevher türü olan ruh ile bedenin birleşimini açıklamak üzere *ad hoc* olarak kullanmakta sakınca görmeyecektir.

Oysa Descartes mekanistik dünya tasavvuruyla, doğal fenomenleri açıklamada, skolastik felsefenin "cevherî formlar" mefhumunun kullanılmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Dostu Regius'un, Kartezyen felsefeyi temel alan *Physiologia* başlıklı eserindeki5 beşinci tezine cevabında Descartes, doğal fenomenleri açıklamak üzere cevherî formları kullanan düşünürleri, adlarını anmaksızın sert bir tonda eleştirir: "Sözümona herşeyi bildikleriyle ve herşeyi kolayca gerekçelendirmekle övünen bu sahte âlimler, bilimin hiç mi hiç eşlik etmediği ve sadece kibir ve bilgiçlik taslama sıfatına lâyık cehaletleriyle, cevherî formları ve reel nitelikleri icat ettiler" (1839: 603). Fakat, ne ilginçtir ki Regius'un dördüncü tezine cevabında ise insanda ruh ile beden

5 Descartes arkadaşı Regius'un antropolojik görüşünde, ruh ile bedenin insanda bileşimini "ârızî birlik" [Lat. unum per accident] diye nitelemesine karşı çıkarak bunun "bizâtihî birlik" [unum per se] olduğunu savunmuştur. Descartes Regius'a mektuplarında, muhatabının bu nitelemesinin -mektupların eskaza "kötü niyetli" kişilerin eline geçmesi durumunda- Engizisyon'u rahatsız edebileceğini imâ ederek, bu nitelemesini bir kez daha düşünüp gözden geçirmesini tavsiye etmiştir. Dahası, Regius'un *Physiologia* başlıklı eserini Kartezyen temeller üzerinde kaleme alması itibariyle, Regius'un bu nitelemesinin ucunun kendine dokunmasından ve başına çorap örülmesinden de endişelenmiştir.

birliğini "cevherî formlar"a havale etmekte bir sakınca görmemiştir: "Ruh, insanın hakikî cevherî formudur"[6] (1839: 603).

Hazindir ki Descartes ruh ile beden arasındaki kökten farklılık faraziyesiyle ve sonra da onları irtibatlandırma teşebbüsüyle ne İsa'ya ne Musa'ya yaranabilmiştir: Atomist Gassendi'ninkiler gibi felsefî zâviyeden yükselen itirazlar kadar, dinî zâviyeden de Descartes'a çok sayıda itiraz gelmiştir. Dinî zâviyeden yöneltilmiş itirazlardan sadece birini zikredersek: Dostu Rahip Mersenne, Meditasyonlar'ının yalnızca tek bir yerinde ruhun ölümsüzlüğüne değinmiş olmasından dolayı Descartes'a sitem eder ve meâlen "keşke çok temel bir husus olarak asıl bunu işlemiş olsa idiniz" diye de ekler (Descartes, 1834: 43). Oysa Descartes -Engizisyon korkusundan mıdır, bilinmez- hayatı boyunca eserlerini ve mektuplarını "zülfüyâre dokunmamaya" son derece özen göstererek hiç değilse vasatî bir dindarlık tonunda kaleme almıştır[7]. Ruh ile beden düalizmi hakkındaki düşüncelerinin de İbrahimî dinlerin temel dogmalarıyla çelişmesini bırakınız, bilâkis onları destekler mahiyette olduğu âşikârdır. Bu itibarladır ki Ryle, Kartezyen zihin-beden düalizmini "resmî öğreti" [official doctrine] diye anar (2009: 1). Ryle,[8] Descartes'ın mizacen, birbiriyle çatışan iki motivasyon kaynağı arasında kaldığını savunur: [1] Bilimsel dehasıyla Galilei'vârî bir mekanistik evren tasavvurunu desteklemek ile [2] dindar biri olarak zihnin veya ruhun mekanistik bir perspektiften açıklanamayacağına dair inancı arasında (Ryle, 2009: 8).

Makalemizi, bu tespitlere, itirazlara, eleştirilere ilâveten bir soruyla bitireceğiz: Ruh ile beden arasındaki irtibat meselesi bağlamında Descartes, filozof, fizikçi, anatomist ve fizyolog gömleğinden sıyrılıp, izahını en nihayetinde -makalemizin birinci alt başlığında dökümünü çıkardığımız postülalardan üçüncüsüne dayanarak- "takdir-i ilâhî"ye bağlamakla, muhakemesi bir "kıyas-ı bâtıl" [consensus gentium] mertebesinde kalır mı diye geçici de olsa bir şüphe duymuş mudur?

6 Latince orijinalindeki ifadesiyle: anima est vera forma substantialis hominis.

7 Bunca gayretine ve ihtiyatına rağmen Descartes hakkında dinî çevrelerde "ateist" söylentileri yayılmıştır ve en hafif tabirle "septik" biri olarak görülmekten kaçınamamıştır. Ölümünden on yıl sonra ise kitapları Katolik Kilisesi'nin yasaklı yayınlar listesine [index librorum prohibitorum] alınacaktır.

8 Ryle'ın, zihin-beden problemine Descartes'ın yaklaşımına yönelik eleştirisi, müstakil bir makale kapsamında sunulabilecek kadar geniş bir konu; zira bu, beraberinde Ryle'ın söz konusu probleme kendi özgün yaklaşımını, temel argümanları eşliğinde uzun uzun açıklamayı gerektirir. Bizse burada ancak -Ryle'ı sadece anıp geçmemek adına- şu notu düşmekle yetineceğiz: Ryle (Zihin Kavramı başlığıyla dilimize de tercüme edilmiş) The Concept of Mind başlıklı eserinde, "Kartezyen mit", "makinedeki hayalet dogması", "tiyatro sahnesi olarak bilinç" gibi nitelemeler eşliğinde, Descartes'ın düalizminin zihni ele almak bakımından doğurduğunu düşündüğü sakıncalara dikkat çeker. Ryle "kategori hatası" kavrayışı ışığında, -Descartes'taki versiyonu da standart "resmî öğreti"yi temsil eden- düalizmin, zihin ile madde arasında radikal bir karşıtlık bulunduğuna dair inancının, onların aynı mantıksal kategorinin terimleri olduğu varsayımını içerdiğini savunur.

Öz

Decartes'in Felsefesinde Zihin ile Beden Arasındaki İrtibat

Biri maddî, diğeriyse gayrimaddî, kökten farklı iki tür cevherin mevcudiyetini kabul eden Descartes, doğada bu iki cevherin birbiriyle irtibat kurduğu yegâne canlının insan olduğunu savunur. Zira ona göre hayvanlar, doğadaki mekanik aksesuarlardan öteye gidemez ve Descartes açısından "hayvanın bilinci"nden söz etmek hiç mi hiç kabil değildir. Descartes, maddî dünyayı mekanistik fiziğiyle, hayvanların ve insanın bedenini de mekanistik fizyolojisiyle büyük ölçüde başarıyla açıklarken, iki tür cevherin insanda nasıl ilişkiye geçtiğini açıklama sorunuyla karşı karşıya kalır. Yani, saf gayrimaddî zihin veya ruh nasıl olup da fiziksel cevherden müteşekkil beden üzerinde etki uyandırabilmektedir? Descartes bu soruyu, bahis konusu ilişkinin kurulduğu biyolojik "merkezî karargâh" olarak kozalaksı bezi öne sürerek cevaplamayı dener. Ne var ki, "ruh hangi kuvvet aktarımı yoluyla kozalaksı bezi harekete geçirir?" sorusunun, onun yaklaşımı dâhilinde net bir cevabı yoktur.

Anahtar kelimeler: Zihin felsefesi, zihin-beden sorunu, cevher düalizmi, psikofiziksel etkileşimcilik.

Abstract

The Connection Between Mind and Body In The Philosophy of Descartes

Descartes, who accepts that there are two radically different types of substance, one of which is material and the other is immaterial, argues that the only living creature that these two substances connect with each other in nature is human. According to him, animals cannot go beyond mechanical accessories in nature, and for Descartes, it is not at all possible to speak of "animal consciousness". While Descartes explains in large part successfully the material world with his mechanistic physics, also the body of animals and humans with his mechanistic physiology, he faces the problem of explaining how two types of substance connect with each other in human beings. In other words, how can the pure immaterial mind or soul have an effect on the body that is composed of physical substance? Descartes attempts to answer this question by suggesting the pineal gland as the biological "headquarters" where the connection between the two substances is established. However, the question of "through which force transfer does the soul activate the pineal gland?" does not have a clear answer within his approach.

Keywords: Philosophy of mind, the mind-body problem, substance dualism, psychophysical interactionism.

Kaynakça

DENNETT Daniel C., (2017) *Bilinç Açıklanıyor*, çeviren: Sibel Kibar, İstanbul: Alfa yay.

DESCARTES René, (1824) *Les principes de la philosophie*, in *Œuvres de Descartes*, tome: III, (éd. par Victor Cousin), Paris: chez F. G. Levrault, dijital erişim adresi: https://books.google.com.tr/books?id=DgmZICJ4zkAC

DESCARTES René, (1834) *Œuvres Philosophiques de Descartes*, tome: II, (éd. par Adolphe Garnier), Paris: Hachette, dijital erişim adresi: https://books.google.com.tr/books?id=98I9AAAAIAAJ

DESCARTES René, (1839) *Œuvres Philosophiques de Descartes*, Paris: Auguste Desrez, dijital erişim adresi: https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.c2802669&view=1up&seq=222

DESCARTES René, (1995) *Les Passions de l'âme*, Paris: Bookking International.

DESCARTES René, (2002) *Discours de la Méthode*, dijital erişim adresi: http://classiques.uqac.ca/classiques/Descartes/discours_methode/Discours_methode.pdf

DESCARTES René, (2010a) *Méditations Métaphysiques*, dijital erişim adresi: http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/descartes

(aynı eserin Latince orijinali: *Meditationes de prima philosophia*), dijital erişim adresi: http://www.gutenberg.org/files/23306/23306-h/23306-h.htm

DESCARTES René, (2010b) *Correspondance avec Elisabeth*, dijital erişim adresi: http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/descartes_elisabeth.pdf

GOUHIER Henri, (1999) *La Pensée Métaphysique de Descartes*, Paris: J. Vrin.

RYLE Gilbert, (2009) *The Concept of Mind*, London and New York: Routledge.