

Platon ve Descartes'ta Ontolojinin Epistemolojik Çözümlemeleri

Epistemological Analyzes of Ontology in Plato and Descartes

FATMA BETÜL TATLI 
Kilis 7 Aralık University

Received: 14.11.2022 | Accepted: 26.03.2023

Abstract: In certain respects, Plato and Descartes, one of which is considered as the pioneer of classical and the other of modern philosophy, differ from each other not only in terms of their ages; differ in their understanding of soul, body and substance. However, it can be claimed that they have very close understandings in terms of the *modus operandi* (working style, method) on which they base their search for the truth. While Plato laid the groundwork for the opening of psyche to Being, Descartes put epistemology in the center while he was basing his understanding of self-God-extended bodies. In this context, it may be possible to say that philosophers can be compared in terms of giving different degrees of epistemological character to existence. In this respect, this study deals with the different and similar relationships and epistemological analyzes that Plato and Descartes, who created important changes in the history of Western Philosophy, established between ontology and epistemology.

Keywords: Plato, Descartes, epistemology, ontology, truth, psyche, mind/soul-body dualism.



Giriş

I

Verili bir ontolojik düzen yerine, öznenin rasyonel eylemleri yoluyla şekillenen bir dünya tasarımıyla hareketle özne, bireysellik, kendini belirleme kavramlarını ön plana çıkaran, evrensel ve bağlayıcı bir iyi anlayışına dayanan politik tasavvurun yerine devletin tarafsızlığı ve bilimin mekanizmini yerleştiren modern düşünce, sıklıkla kendinden önceki dünya tasavvurlarından bir kopuş fikriyle ayrılır (Schmitt, Adluri, & Melchart, 2012). Buna karşılık kimi özel yetiler yoluyla hakikate ulaşma ve buradan hareketle duysal ve materyal dünyanın hakikatle ilişkilendirilme çabasının ifadesi olarak ve özellikle buna dair belirli yöntemlerin öncelikli konumda olması bakımından modern öncesi ve modernite arasında benzerliklerden de söz edilebilir. Elbette bu çabaların tümü felsefenin genel karakterine de ilişkindir. Ne var ki düalizm çatısı altında, birbirinden farklı dönem ve kültürlerden doğan iki filozof ve düşünce biçiminin izliğini takip etmek, ilk bakışta görünenden daha fazla sürekliliğin varlığını kavrama imkânı sunar. Dolayısıyla Antik Yunan düşüncesi ile modern felsefi düşünceyi birbirinden ayıran belli kırılma noktaları olduğu kadar, felsefenin en temel meselelerine yaklaşım bakımından ilk bakışta görüldenden daha derin benzerlikler olduğunu iddia edebiliriz. Burada iki dönemleştirme esasında öncelikle ontolojik yaklaşım farkını serimlemek ve belli kavrayış modellerini yalnızca sonuçları bakımından değil, kökenleri açısından da ortaya koyabilmek temel amaçtır. Böylelikle, tüm Batı tarihini derinden etkileyen düşünürler ve düşünceler ile karşılaştığımızda, mevcut ontolojik anlayışların ne tür dönüşümler geçirerek son halini aldığını, bu düşüncelerin tarihsel ve toplumsal arka planıyla ne tür bir ilişkiye sahip olduğunu izleme imkânı sağlanabilir. Daha da önemlisi ontolojinin epistemolojiyle ne türden bir ilişkiye sahip olduğu sorusu, ontolojik bir meseleyi epistemolojik olarak çözümleme tekliflerinin felsefe tarihinin gidişatına nasıl etkide bulunduğunu düşünebilmek bakımından hazırlayıcı niteliktedir. Hiç de önemsiz olmayan bu yönelimlerin kendisi, felsefenin henüz çözülemeyen mevcut ikilikler problemlerinin de ardında duran, felsefenin katlarının açılmasında güçlü motivasyon sağlayan temel bir sorundur. Çalışmamız açısından, bahsi geçen kırılmayı yaratan veya süre-



liliği takip edeceğimiz üç temel eksen; ruh, beden ve töz anlayışı olarak belirlenmiş ve sınırlandırılmıştır.

Biri klasik diğeri modern felsefeyi karakterize ve temsil eden Platon ve Descartes, yenilik ve özgünlükleri ile kendi dönemlerinde felsefenin gidişatına ilişkin bahsedilen kırılmayı yaratmaları bakımından belki de en önemli figürler olmuşlardır. Filozofların özellikle ruh ve beden, akılsal olan ve duysal olan arasındaki ayırımının hem kaynağında hem de çözümünde yer alan epistemolojik hamleleri, onların felsefe tarihinde düalizmin en bilinen örnekleri olarak anılmasına da zemin sunar.

Bu çalışmada; Platon ve Descartes'ın ruh/zihin-beden problemine nasıl yaklaştıklarını, bu yaklaşımların temel farkları ve benzerliklerini araştırmaya çalışacağız. Böylelikle hakikat kavrayışının antik ve modern felsefede geçirdiği değişimi koruduğu benzerliklerle birlikte takip etme imkânı kazanacağız. Amaca uygun olarak, Platon'un *Phaidon* diyalogu ile Descartes'in *Meditasyonlar*'ı çalışmamızın zemininde duracaktır.

II

Platon her ne kadar birbirinden farklı konuları esas alan diyaloglar yazmışsa da bu diyaloglar onun ortaklaştırılabilir temel bir meseleyi açmak üzere giriştiği uygun vasıtalar olarak görülebilir. Düalizm açısından baktığımızda diyalogların temel meselelerinin; bilgi ve sanı (*episteme* ve *doxa*), varlık ve oluş (*to on* ve *genesis*), hakikat ve inanç (*aletheia* ve *pistis*), düşünülür olan ve duyulur olan (*noeton* ve *horaton*) ayırımı olduğunu, daha da önemlisi bu çiftlerin aralarındaki ilişkinin tesis edilme çabası olduğunu düşünmekteyim. Hem varlık (*to on*) hem de varlığın hakiki bilgisi olan *episteme* bakımından bu ayrımlar, Platon'un felsefesini genel anlamda düalizm açısından ve özel olarak Kartezyen felsefe ile yakınlığı açısından kavrayabilmek adına önemlidir (Dilman, 1992).¹ Bahsi geçen çiftlerin her

¹ Bu benzerliklerin başında İlham Dilman'ın ifade ettiği gibi duyu ve akıl, beden ve ruh/zihin arasındaki temel ayrım gelir. Düşünürlerin asıl farklılık noktası ise öncelikle onlara verdikleri anlamda ortaya çıkar. Her iki düşüncede duyuya kesinliği vermemesi bakımından akıl karşısında ikincil bir konum tayin edilse de duyunun nesnesine ve aklın nesnesine bakış açıları farklıdır. Sokrates ve Platon için sadece duyu değil, duyu nesnesinin kendisi de kusurludur. Dolayısıyla aklın yöneldiği nesne dizisi farklı olmalıdır. İkinci ve belki de en büyük farklılık ise Dilman'a göre Sokrates'in duyulardan kastının salt "görme" veya "dokunma"ya ilişkin olmaması, bu felsefi karşıtlığın daha ziyade zevk, şevk, acı, iştah ve arzu ile maneviyat arasındaki ahlaki karşıtlık olmasıdır. Descartes'ın sisteminde bu türden bir



iki yanıyla ilişkili olduğundan, bu katmanlı felsefenin anahtarı *psykhe* olarak görülebilir. Katmanlıdır; çünkü hakikatin farklı kavranış biçimlerini bir çeşit derecelendirme ile ortaya koyar. Anahtarı *psykhe*'dir; çünkü onun ilgileri ve yönelimi filozof veya sofist olmanın, dahası hakikat ile hakikat olmayanın anlamı ve farklılığını açıklığa kavuşturacaktır. Bu anlamda *psykhe*'nin (ölümsüzlük bakımından) geleceği de üzerine muhakeme yaptırdığı alanın mahiyeti yoluyla belirlenecektir. Daha açık bir ifadeyle hakikat olan ve hakikat olmayan ayırımı zemininde *psykhe*, yöneldiği varlık alanı itibarıyla ya unutulmuş kalacaktır ya da ondan kurtulacak ve özgürleşecektir. Bu konuyla ilişkili açıklamaları en iyi görebildiğimiz metin *Phaidon*'dur. Çünkü;

Platon, Phaidon'un argümanını, diğerlerinin yanı sıra, insan ruhunun bedenine olan bağıını gevşeten bir tür entelektüel alıştırma örneği olarak sunar. Bu bağ, ruhun mutluluğunun gerçek doğasına dair yanlış anlaşımaları yansıttığından, Phaidon argümanına kolları sıvayan herkes için ruhu koruma alanında bir egzersizdir (Broadie, 2001: 297).

Diyalogda bu ikilikleri ve onların ilişkilerini açarken bir dizi kavram setiyle karşılaşırız ve kavramlardan her biri ikilikleri anlamak adına özel önemdedir. Sözcüğü *psykhe* ile hakikat ilişkisini, *psykhe*'nin ölümsüzlüğünü ve varlıkla ilişkisi içinde *episteme*'nin mahiyetini açık kılacak olan *anamnesis* (anımsama) kavramı bu özel kavramlardan biridir. *Phaidon* diyalogunda ölümünü bekleyen Sokrates, filozofun ölümden korkmayacağını hatta ona memnuniyetle gideceğini ifade eder. Çünkü filozofun ruhu, aslında kendisinden geldiği ve ait olduğu yere, hakikatler alanına kanatlanmakta, tanrı olmasa da tanrısal olanlarla birlikteliğine yeniden kavuşabilmektedir. Diyalogda Sokrates, ruhun ölümsüzlüğünden bahsederken buna bir kanıt olarak *anamnesis* fikrini öne sürer. Aynı konu yine *Phaidon*'da "eşitlik fikri", *Menon*'da (Platon, 2010: 163, 82b) doğru soruların sorularak köleye geometri sorusu çözülmesi, *Devlet*'te "mağara metaforu" (Platon, 2003: 183, 514a) ile *psykhe*'nin *doxa* alanından hakikat sahnesine çıkışı yoluyla örneklenir.

ahlaki kaygı, ruh/zihin ile beden arasındaki temel referans noktası değildir. Bu anlamıyla Sokrates için ruhun bedenden ayrılması; iki tözün birbirinden kopması şeklindeki Kartezyen bir düalizmle değil, daha çok ruhun en zayıf ve kırılgan kısmından ayrılması anlamında etik-dinsel bir içerime sahiptir.



Phaidon'da Sokrates, duysal şeylerin aralarındaki benzerlik veya farklılığa ilişkin birtakım ifadelerde bulunma imkânına sahip olduğumuzu belirtir. Bunlardan biri olan eşitlik fikri de, duylardan edinilen bir fikir değil; bilakis tam da kendisi ile duysalların karşılaştırmasını yapabildiğimiz önsel bilgidir.

Eşit diye bir şeyin olduğunu söylemez miyiz? Ama bir tahtanın bir tahtaya, bir taşın bir taşa ya da bunun gibi başka şeylerin birbirlerine eşit olmasını değil, bütün bunların dışındaki bir eşiti, eşitin kendisini (auto to ison) kastediyorum burada (Platon, 1989, 75b).

O halde kendisi duylardan önce öğrenilmiş olan ve duysalları benzerlik veya farklılıkları üzerinden ayırt etmeyi sağlayan bu fikir ruhun önceden sahip olduğu bir bilgiyi ortaya koymaktadır. Dolayısıyla karşılaştırmayı mümkün kılan bilgi ne duysal bir şeydir ne de duyların sonucudur. Aksine, duysalları birbirine benzeten veya birbirinden *başka* görmemize neden olan zemindir. Burada, duylardan edinilmeyen; fakat onlardan farklı olanı (burada *eidos'u*) kavrayarak ulaşılan bir bilgi söz konusudur.

Duyular yoluyla algıladığımız eşit şeyleri eşitin kendisiyle ilişkilendirebilmek ve onların eşitin kendisine benzemeye çalıştıklarını, ancak ondan eksik kaldıklarını düşünebilmek için görmeye, duymaya ya da başka bir duyuyu kullanmaya başlamadan önce eşitin kendisinin (auto to ison) ne olduğuna ilişkin bilgiyi (episteme) bir yerden edinmiş olmamız gerekir (Platon, 1989, 75b).

Yine de bu bilginin duylarla ve duysallarla ilişkisi oldukça aşikârdır. Çünkü duysal şeylerin duysanması esnasında yapılan karşılaştırmanın zeminine ilişkin bir sorgulama imkânına dayanır. Dolayısıyla duyların tetikleyici ve uyarıcı işlevi bir bakıma olumludur. İşte Platon'a göre bu, doğum esnasında unutulmuş, fakat duysallardan farkı yoluyla anımsanan bilgidir.

Doğmadan önce edindiklerimizi doğarken yitiriyor ve sonra duylarımızı kullanarak o aynı şeyler hakkında bir zamanlar sahip olduğumuz bilgileri yeniden ediniyorsak, öğrenme dediğimiz şey de bize ait olan bilgiyi yeniden ele geçirmek olur, değil mi? Buna anımsama dersek doğru olmaz mı? (Platon, 1989, 75e).

Anımsama ile yapılan bu başlangıç, hakiki olmayan varlıklar alanından (*me on*) hakiki varlık alanına (*to on*) dönerek (*perigôge*) yükselmenin ilk



adımıdır. Eş deyişle empirik ve duysal bilgiden ontolojiye, hakkında duyularla bilgi sahibi olunandan ontolojik bir statüye sahip varlığa geçiş söz konusudur ve bu özellikle *Phaidon*'daki bir örnek üzerinden açıklığa kavuşur. “Ne(ler) vardır?” (Ti esti?) sorusu ile “Bu var olan nedir?” (Ti esti to?) sorusu arasındaki fark ve ilişki (Özcan, 2011: 41)² metinde Sokrates'in Simmias'ın resminden Simmias'ın kendisini anımsama örneğine başvurduğu yerde dikkat çeker. Anımsanan bir bakıma ontik orijinken, anımsatan ise onun taklidi veya kopyasıdır. Her ne kadar bu örnek *doxa* alanına ait bir *anamnesis* olsa da buradan adım adım hakiki *anamnesis*'e geçiş yapılacaktır.

Diğer diyaloglara baktığımızda da *anamnesis* kavramı merkezi bir konum işgal eder. Söz gelişi beşeri ve tanrısal aşk ayırımı (farklı türden *mania*'lar) üzerinden hakikati konu edinen *Phaidros* diyalogunda da ruhun ölümsüzlüğü meselesi, gerçeği görmek-hatırlamak anlamında yine *anamnesis*'e bağlanır. Zira diyalogun ana konusu olan ruhun yeniden bir insan bedenine girebilmesi onun ancak halihazırda gerçeği-kendinde olanı görmesine, eş deyişle hatırlamasına bağlıdır.

Gerçeği göremeyen bir ruhun insan bedenine giremeyeceği alenidir. Çünkü insanın çok sayıda duyum arasından akıl sayesinde bire indirgenmiş ideaya göre görebilmesi gerekir. Bu durum ise eskiden tanrının peşinden gitmiş ve şu anda sahip olduğundan daha yüksek bir bakışa sahip olmuş olan ve gerçekten de yükselmiş olan ruhumuzda var olan şeylerin hatırlanmasından ibaret bir durumdur (Platon, 2017: 57, 249a-d).

Varlık ve onun hakiki bilgisi arasındaki ilişki için bakılacak bir diğer metin *Devlet* diyalogudur. Bu ilişki oldukça açık bir şekilde, *Devlet*'in altıncı kitabının sonunda bilgi tasnifi yapılırken ortaya konulur. Hakikatle (*alethes*) hakiki olmayan (*pseudos*) arasındaki hat bir çizgiyle eşit olmayan iki büyük kısma, bu kısımların her biri de kendi içinde eşit olmayan (biri küçük diğeri büyük) yine iki kısma ayrılır. İlk çizginin ayırdığı büyük ve eşit olmayan bölümler *horaton* ve *noeton* olarak adlandırılır (Platon, 2003, 510a) . *Horaton* bizim duysalları kendileri ve yansımaları yoluyla bildiği-

² İlk ontolojik diğeri epistemolojik olan bu sorular, Platon'da önceliği ikinci soruya vermesi bakımından çalışmadaki ana düşüncemiz açısından önemlidir. Zira Platon hakiki bilginin nesnelere ayrı bir varlık alanı atfetmesiyle gerek Aristoteles'ten gerekse kendisiyle karşılaştıracığımız Descartes'tan ayrılmaktadır.



miz *doxa* alanına, *noeton* ise şeylerin hakikati ve onların yansımaları olarak bildiğimiz *aletheia* alanına işaret eder. *Horaton* ve *noeton*'un da, kendi içlerinde eşit olmayan kısımlar meydana getiren bir çizgi ile bölünmüş olduğu tarif edilir. *Horaton* alanında *eikon* ve *eoiken*, *noeton* alanında da *hupotheseos* ve *anupotheton* olarak iki ayrı bölüm vardır. Bunlarda ilkleri ikincilerde varlık nedenlerini bulurken, diyagramın tamamı *noeton* alanının en üstünde yer alan *eide* ile varlık kazanmakta, her bölmeye denk düşen bilme faaliyeti de farklılık göstermektedir. Çünkü en alt basamak olan *eikones* ile en üstte yer alan *eide*, varlıksal farkları olduğu için epistemolojik açıdan da farklı faaliyetleri gerektirir. Böylece en alttan yukarıya doğru yükselen bilme faaliyetleri *eikasi*, *pistis*, *dianoia* ve *noesis* olarak adlandırılır (Platon, 2003, 511e). Daha önce de bahsettiğimiz gibi *psykhe*'nin yöneldiği alan hangisiyse ona göre belirlenecek olan şey, kişinin bir sofist mi yoksa bir filozof mu olduğudur. Bu sorunun ve ayırımın kendisi, hakikate ilişkin bilginin mahiyetini açık kılmaktadır. *Doxa* ve *aletheia* alanları birbirilerinden nesneleri ve bu nesnelerin farklı biçimlerde idrakini gerekli kılan faaliyetlerin de ayrışması bakımından ayrılırlar.

Böylelikle POLITEIA diyalogundaki çizgisel bölümlenmeyle yapılan şematik/epistemolojik tasnif hemen sonrasında gelen “mağara istiaresi”ndeki mimetik/ontolojik sahneyle birleşir ve aletheia’nın Platon düşüncesindeki yerini ve anlamını bir bütün olarak ortaya koyar; psuche’nin dönerek yükselmesi yoluyla doxa’dan çıkarak kendisindeki unutulmuşu gidermesi ve böylece varlığı (to on) – Platon’un eidos veya idea adını verdiği- noetik veçhelerinde (eide) müşahade (theômenê) etmesi. (Haşlakoğlu, 2008: 13).

Şemaya tekrar baktığımızda diyebiliriz ki; (a) ancak *noesis* faaliyeti (temaşa-görme ile idrak) en nihayetinde *noeton* alanında varlığın kendisine hiçbir duyuma başvurmada ulaşmış olanın bilgeliğini gerektirir. Daha açık ifade edersek; varlığın alanına yani hakikate açılmış bir *psykhe*, duyu-sal olandan gittikçe uzaklaşması yoluyla ve böylece kendi dönüşü itibarıyla bu şemayı tanımlayabilir. (b) *logos*'a göre (*ana logon*) tasnif edilmiş bu alanlar, en alt basamaktan *psykhe*'nin hakikat alanına olası yükselişini şematize eder. Bu epistemolojik tasnif, ontolojik bir gönderime sahiptir. Zira bilenebilir olan, ayrı bir varlık sahasına sahiptir. Ve nihayet (c) idealar (*eide*) ilişkileri bakımından ve cinsler (*genos*) şeklinde ayrılmış olarak görülmeye başlandığında, Varlık artık Bir ve Bütün olarak kavranır. Burada,



psykhe'nin *dianoia* (matematiksel ve mantıksal muhakeme alanı olan fakat uğraş konularının kaynağı üzerine düşünmeyen bölümdür) itibariyle *noeton* alanına sıçraması ve yükselişi söz konusudur. Yükselişle birlikte ve bu kavrayıştan sonra *horaton* alanındaki duyusal şeyleri *eide* ile ilişkisi bakımından görmek mümkün hale gelmektedir. En nihayetinde, geldiğimiz noktada şunu söyleyebiliriz; İdea (*eidos*) *psykhe*'nin *anamnesis* sayesinde uyanma ve varlığa açılma şeklidir. Dolayısıyla, *a-letheia*, yani saklı olanın açılması ile unutulmanın yeniden hatırlanması *psykhe*'nin varlığa *noesis* faaliyetiyle ve *eidos* itibariyle ulaşması anlamına gelir (Haşlakoglu, 2008). Yapılan ayırımın ontolojik esası olan varlık ve onun *noetik* yüzü olarak *eidos*, *antropos*'un ruhsal faaliyetlerinin bütün olarak yöneldiği hakikat alanıdır. Bunun dışında kalan, *doxa* alanı, hakikatin kendisini kendisi olarak göremeyeceğimiz; ancak kendisinden başka olarak, benzeriyle görebileceğimiz bir alandır. Bu alanda kalarak hiçbir zaman *episteme*'ye ulaşamayacağımız açıktır. Platon'un düalizmi açısından belirleyici olan nokta tam da burasıdır. Çünkü hem epistemolojik hem de ontolojik anlamda hakikat ve hakikat olmayan ayırımı bu bölünmüş çizgi metaforuyla en net haline kavuşmaktadır.

Bir diğer yandan *horaton*'un *noeton*'la bağı ontolojik temelleriyle özellikle *Sofist* diyalogunda cinslerin ilişkisi üzerinden açıklık kazanır. Platon bu diyalogda özellikle çokluğun ve başkalığın anlamını sunarken, başkalık (*thateron*) itibariyle Bir'in hem kendisi hem de kendisi olmama halini cinsler üzerinden ifade eder. Yukarıda bahsettiğimiz gibi varlığın Bir (*to Hen*) ve Bütün (*Polla*) olarak anlaşılması yönünden; cinslerin karakteri, *eidos*'un *ousia* üzerinden varlığı açması, birlik ve çokluk problemi, dahası varlık ve yokluk arasındaki ilişki bakımından bakıldığında bu, var-olmayan fakat yokluk da denilemeyen alanın (*me on*) ne türde var olduğu ve var-olmadığına ilişkindir. Bu ise bahsettiğimiz düalizmin diğer tarafı, yani *me on* olarak adlandırılan maddi ve duyulur dünyadaki şeylerin varlık ve yoklukla ilişkisine geçiş için önemli bir patikadır. Bu konu içinse özellikle *Sofist* ve *Timaios* diyaloglarına bakmamız uygun olacaktır.

Görüntü hakkında, onun hakiki üzerinden kopya edilmiş ve hakikisine benzer bir ikinci obje olduğunu söylemekten başka nasıl bir tanım verebiliriz, Yabancı?



Hakikisine “benzer ikinci obje” sözüyle hakiki bir objeyi mi kastediyorsun, ya da, öyle değilse, ne demek istiyorsun bu “benzer” sözüyle?

Hiç de hakiki bir objeyi değil, şüphesiz, sadece ona benzeyen bir objeyi.

Ama hakiki’den, ‘gerçek bir varlık’ı anlıyorsun, değil mi?

Evet, elbette.

Peki, hakiki-olmayandan, hakikinın karşıtını anlamıyor musun?

Şüphesiz onu anlıyorum.

Öyleyse benzeyen senin için gerçekdışı yokluk’tur, çünkü benzeyen’in hakiki-olmayan olduğunu söylüyorsun.

Ama, yine de, onun bir varlığı var (Platon, 2000, 240a11-b15)

Bu alıntı *Sofist* diyalogundaki, görüntü olarak adlandırılan benzerlerin, aslı ile olan ilişkisini tartışan Theaitetos ile Yabancı’nın konuşmasındandır. Söz konusu tartışma, yokluk’un varlığa karışması ve bu bakımdan ne yokluk ne de varlık olarak adlandırılabilen bir var-olmayanın ortaya çıkması üzerinedir. Duyulur alanın varlığı ancak bu bakımdan tanımlanabilir bir nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla Platon, Parmenides’in “Sen bu araştırma yolundan uzak tut düşünceni” dediği alanı yokluk değil ‘başka’ olarak tanımlar ve onun bir cins (*başka* olarak *thateron*) ile ilişkisi vasıtasıyla varlık zeminini gösterme yoluna girer. Platon *Sofist* diyalogunda, “babası” olarak tanımladığı Parmenides’in varlık kavrayışını, varlık hakkında yürütülecek bir tartışmanın imkânı adına sorgular. Düşünümlerin çokluğunu varsayma gerekliliği ve benzer şekilde çelişmezlik ilkesi uyarınca çokluğun imkânı ve hem kendi hem de başka olan arasında yapılan ayırım dolayımıyla bir şey hakkında konuşmanın mümkün olması, varlıkta çokluğu ve birliği aynı anda kabul etmeye dayanır. Şöyle ki; Parmenides için varlık vardır, olmayan yoktur ve üzerine düşünülemez. Fakat Parmenides’in bu kavrayışı belki de istenmeyen bir sonuca; sofistin, yanlışın yokluğu üzerinden bireysel olarak düşündüğü her şeyi *var* ve *doğru* kabul etmesi konusunda dayanak kazanmasına yol açar. Nitekim *Sofist* diyalogunda Elealı Yabancı’nın konuşmasından anlıyoruz ki; yanlış kanı ve yanlış söylemin varlığı, bu anlamda yokluk’un kabulü, bir bakıma sofistin sığınağından ortaya çıkarılması açısından gereklidir (Platon, 2000, 260d). Parmenides’teki sorun, varlığın Bir olmak bakımından *logos* ile kavranamaması, *logos*’un (söylem) dil düzeyinde varlığa işaret imkânı sunsa da, varlığın



bilgisine sahip olamamasıdır. Bu bakımdan *philosophia*'nın anlam ve işlev kaybına uğraması söz konusu olmaktadır. Felsefenin imkânı olan hakiki söylemi (*logos*) salt karşıtlıklar içeriyor olması bakımından yok saymak, felsefenin imkânını ortadan kaldırmak demektir. Bu açıdan Platon *logos*'u varlık alanına dâhil etme peşindedir.

Çünkü bizi ondan yoksun kılmak, her şeyden önce, bizim için en büyük kayıp olurdu, bizi felsefeden yoksun bırakırdı... hiçbir şeyin hiçbir şeyle mutlak olarak karşılaşmayacağını kabul etmemiz, kendimizi söylemden yoksun bırakmamız demektir. (Platon, 2000, 260a6).

Platon, bu konular hakkında konuşabilmenin imkânı ve yürütülen tartışmayı hakikate ulaştırabilmenin yolu olarak *eidos* ve *genos* kavramlarından söz eder ki bu yönüyle *logos*, *eidos*'un açılma zemini, *genos* itibariyle de açılırken varlığı açma zeminidir. Burada söz konusu karşıtlıklar ve onların karışması meselesi, cinsler bakımından bizi varlık ile 'varlık olmayan' olarak var olan bir var-olmayan' alanına (*me on*) açacaktır. Varlık olmayan ama yokluk da olmayan bu var-olmayanı karakterize eden temel kavram 'oluştur' (*genesis*) ve onun imkânı her şey gibi varlıkla ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Oluş, varlığın değişime tabi olmayan ismi (*onoma*) olarak *ousia*'nın (töz, cevher) *horaton* alanındaki mimetik karşılığıdır. Burada dikkat çekmemiz gereken nokta; her ne kadar hakikat ve hakikat olmayan ayrımı yapılsa da, Platon'da var olan her şeyin temelinde Varlık'ın bulunması ve sistemin bu anlamda genel bir bütünlük taşıyor olmasıdır. Haşlakoglu'nun da belirttiği gibi:

"Bu anlamda Platon'un ontolojisi hakikat olan ve olmayan arasında kategorik farklılıklar göstermesine rağmen belli bir bütünlük arz eder ve sadece hakikat düzlemini ortaya koymakla kalmayıp esasen onun aldatıcı suretinin doksa olarak düşünce ve dildeki hükmünün ontolojik dayanağını da açıklar." (Haşlakoglu, 2016: 68).

Bu ilişkiyi ortaya çıkaracak olan oluş (*genesis*) meselesi özellikle *Timaios* diyalogunda açılır. Platon *Timaios* diyalogunun hemen başlarında temel meseleyi ortaya koyar. *"Nedir bu her zaman olan ancak hiç oluşa gelmeyen ve nedir bu her zaman oluşa gelen ancak hiç olmayan?"* (Platon, 1997, 27d-28a).³

³ Ayrıca yukarıdaki çeviri için bkz. Oğuz Haşlakoglu, Platon Düşüncesinde Tekhne, Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme, Sentez Yayınları, İstanbul, 2016.



Burada mevzuu ne mutlak anlamda varlık ne de mutlak anlamda oluştur. Zira ikisi için de ayrı olarak yeterli ve geçerli açıklamalar verilebilir. Fakat sorunun taşıdığı yük, oluşta varlığın ne şekilde bulunduğu ilişkindir. Bu açıdan bakıldığında mesele, oluşun içinde aynı kalan -ki mutlak surette oluş hiçbir şeyin mevcut olmaması demektir- süreklilik ve kesintisizlik olarak aynılığın bir düşünme ve hakkında konuşma imkânı olarak varlığıdır. Bu ilişkiyi ve Platon'un düalizmi açısından kozmosun nasıl hem ruhsal hem fiziksel karaktere sahip olduğunu anlamak için *Timaios*'ta açıkladığı cinslerin ilişkisine ve diğer yandan fiziksel olanların koşullarına bakmak uygun olacaktır. Platon kozmos'un *psyke*'sinin yaratımını üç ayrı cinse bağlı olarak anlatır. Bu cinsler *ousia*, *tauton* ve *thateron* olarak sırasıyla töz, aynılık ve başkalık olarak adlandırılır (Platon, 1997, 35b). Diğer bir ifadeyle; 'varlık', 'varlığın kendisiyle *aynılığı*' ve 'kendisinden *başka* olarak varlık' olarak da sıralanabilir. Bu konu, kozmosun *psykhe*'sini meydana getiren bu üç cinsin birbirleriyle kurdukları ilişkide anlaşılır. Kozmos'un *somatası* ise ateş, toprak, su ve havadan mürekkeptir. Dolayısıyla kozmos bir karışımdır; fakat bu karışım *eidos* yoluyla tek bir şey olarak görünmektedir. Bu üç cinsle teşekkül edilen kozmos, cinslerin kendileri ve saf halleriyle değil ara karakterleriyle var olduğundan, bir yandan *psykhe* bir yandan *soma*, bir yanıyla *eidos* bir yanıyla duyuşal olandır. Bu meselenin önemi, Descartes ile yapacağımız karşılaştırmada, evrenin ve doğanın tümüyle rasyonel olup olmadığı, matematiğin yasa ve ilkelerinin doğanın tüm hallerine nüfuz edip etmediği üzerinden Antik Yunan düşüncesi ile erken dönem Modern fiziğinin farkını kavrama imkânı sunmasıdır. Şimdilik söylenebilecek olan; en nihayetinde kozmosun, idealardan *başka olma* itibarıyla onların taklidi olması halidir ve *Timaios* aynı şekilde insanın da bir karışım olduğunu vurgular. Dolayısıyla Kartezyen düalizmin yalnızca özneye bahşettiği karışım olma hali, Yunan dünyasında kozmolojik bütünlük ve süreklilik olarak düşünülür. Ruhun ölümsüzlüğü ise ölümsüz ve yüce şeyleri düşünmeye, tutku ve istekler gibi bedene bağlanan şeylerden uzaklaşmaya ilişkindir (Platon, 1997, 89b-c). Bu nedenle İlham Dilman'ın da ifade ettiği gibi Sokrates ve Platon'un bedenden anladığı şey, bütünün bu zevk, acı, tutku durumlarına ilişkin bir parçasıdır ve ondan uzaklaşmanın tözsel bir farklılık veya kopuş gibi bir anlamı yoktur. Sadece ruhun temizlenmesi ve bu anlamda ölümsüzleşmesi söz konusudur. Tam da bu bakımdan henüz



yaşarken ruhunu temizlemiş ve özgürleşmiş *philosophos* için ölüm korku yaratan bir durum olmaktan çıkar. Dilman bunun, Kartezyen felsefenin tersine, etik-dinsel (*ethico-religious*) bir anlam ihtiva ettiğini iddia eder.

Toparlayacak olursak; Platon hakikat ve hakikat olmayan arasında yaptığı ayrımla *psykhe*'nin ve bedeninin, hatta *psykhe*'nin tüm unsurlarıyla olmadığı takdirde kusurlu ve ölümlü olan tarafının ayrımlarını ortaya koymaktadır. *Phaidon* diyalogundan başlayan çalışmamız öncelikle *psykhe*'nin ölümsüzlüğünün imkânı, onun idealara (*eide*) temas etme imkânı ile koşutlanmıştır. Bunun dışında vurgumuz; gerek ontolojik gerek epistemolojik anlamda hakikat ile hakikat olmayan ayrımının varlığın *kendisi* ve *sureti* arasındaki ilişkide aranması gerektiğidir. Dolayısıyla burada iki temel iddia ortaya çıkar. Birincisi Platon'un değer ve yeterlilik sıralaması ontolojik karakterlidir. İkincisi; bedensel olan karşısında ayrıcalıklı kılınan ruh, yöneldiği nesne dizisi bakımından yükselir veya düşer. *Psyke*'nin yöneldiği nesneler dizisi, başka deyişle onun epistemolojik hamlesi, onun temel karakterini belirler. Tıpkı Sokrates'in *Phaidon*'da belirttiği gibi; bedensel olandan mümkün olduğunca uzaklaşan filozofun ruhu temizlenir ve her şeyden önce moral bir yetkinliğe ulaşır. Söz konusu hakikat ise önemli olan ona bedensel ve duyuşal alanda kalınarak asla ulaşılamayacağını fark etmek; fakat bir diğer yandan oluşun gerçekleştiği bu duyuşal alanı da varlıkla ilişkisinde, cinslerin ilişkisi açısından temellendirmek ve anlamaktır. Bu hem kozmogonisinin hem de *philosophos* anlayışının gösterdiği gibi arada olmayı, dolayısıyla ikiliği varsaymayı gerektirir. Platon'da ruhun ölümsüzlüğü salt bir entelektüel çaba ile mümkün görünür; bedensel olan her şey ise bu çabayı sekteye uğratan ve kendisinde kalındığı takdirde ruhu ölümsüzlük ve özgürlükten alıkoyan bir yanılsama alanıdır.

III

Antik Yunan felsefesi ile modern felsefeyi birbirinden ayıran temel noktaların, yaşanan bilimsel gelişmeler ekseninde değişen insan anlayışı ve doğa paradigması olduğu düşünülür. Mekanizmin, daha önce ruhsal karakter taşıyan şeylerin yeni işleyiş biçimi olarak kavranması, akıl sahibi varlıkların bu sistemin merkezine ayrıcalıklarıyla konumlanması ve her şeyin bilinebilir kılınması düşüncesi moderniteyi tanımlayıcı ve ayırıcı özellikler olarak görülmektedir. Bu bakımdan sıklıkla Antik düşünüş biçiminden köklü bir kopuş olduğu fikri hâkimdir. Zira antik Yunan felse-



fesinin karakterize eden şey en genel hatlarıyla doğa tasarımının “özne” temelli olmaması olarak ifade edilir. Çağın yeni bilimsel düşünme modelinin felsefi kaynağı olarak görülen Descartes da sıklıkla bu değişimin (özne temelli düşüncenin hakim kılınmasının) düşünsel alandaki müsebbibi olarak bilinmektedir.

“Descartes, çağının kültürünü bir bütün olarak düşünme ve kavramsallaştırma çabasında olan biri, yani bir filozof olarak yeni bilimin ve yeni doğa tasarımı ile kültürün başta din olmak üzere diğer boyutları arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmekte ve kabul edilebilir akılsal ve bütünsel bir çerçeve oluşturmak istemektedir” (Bumin, 2010: 42).

Yeni bilim ve yeni doğa tasarımından hareketle 17.yy’ın temel karakterinin ve bu tasarımının Descartes’ın felsefi düzleminde nasıl tezahür ettiğini anlamak önemlidir. Daha önceki yüzyıllarda ruhsal bir karakter taşıyan ya da teleolojik bir içeriğe sahip olan doğa, 17.yy’da bütünsel bir değişime uğramış, doğaya ilişkin bu türden görüşlerde köklü bir değişim yaşanmıştır. Bu değişimlerin bilimsel kaynakları genelde Kopernik ve Galileo’nun keşiflerinde gösterilir. Ana hatlarıyla, Kopernik ile birlikte, güneş merkezli bir evren anlayışı hakim olmuş; gök ve yer arasında aynı yasaların geçerli olduğu iddiası ve bu yasaların matematiksel bir dili olduğuna ilişkin Galileocu anlayış ile de modern bilimin imkânı doğmuştur, denebilir. “Kozmosun çözülüşü, sonlu, sıradüzenli bir dünya düşüncesinin; gök ile yer dünyasını ayırıp karşı karşıya koyan geleneksel düşüncenin yıkılışı demektir.” (Güzel, 2010: 64). Bunun felsefe açısından iki büyük anlamı olacaktır. Birincisi, Platon’un ideal nesneler arasında gördüğü matematik artık doğanın anahtarı haline gelmiş, dolayısıyla yeryüzüne inmiştir. Böylelikle matematik Platoncu anlamdaki ontolojik statüsünü kaybetmiş fakat bir diğer yandan insanın gelişimi ve doğayı çözmesi için oldukça önemli epistemolojik bir araç haline gelmiştir. İkincisi ve bu ilkinin bir sonucu olarak, matematiğin sahip olduğu kesinlik, evrenin bir parçası haline gelmiş ve doğanın onun kesinlik ölçütüyle çözülebilmesinin imkânı ortaya çıkmıştır. Oransal, ölçüye gelir, kesin olarak bilinebilir, hesaplanabilir, öngörülebilir olması doğanın tinsel karakterini kaybedip dönüştürülmesi düşüncesine zemin sunmuştur. Bu bilimsel gelişmelerin felsefedeki karşılığını ortaya koyan kişi Francis Bacon olacaktır. Bacon için yeni fizik anlayışıyla ortaya çıkan yeni bilgi ve uygulama alanı olarak doğa,



adeta deneysel bir laboratuvar olarak konumlanır. Bu açıdan doğa hakkında bilgi edinmenin yolu, felsefi ifadeyle *yöntemi* de değişim geçirecektir. Kendisinden önce, tümelleri bilmeyi ve onlara akılsal olarak ulaşmayı merkezine alan hakikat anlayışı, Bacon'la birlikte yerini tikelleri bilecek olan deneysel yöntemle bırakır. Artık doğa, yalnızca tikellerin alanıdır ve tikeller deneysel yöntemlerle, gözlemlerle, ölçümle bilinebilir niteliktedir. “Maddi dünya akılla kavranılabilir yasalara uyum gösterir, ama Yunanlıların düşündüğü gibi kendi içinde bir zihin taşımaz.” (Lloyd, 1996: 17) Böylelikle doğa, artık gizemli olmaktan çıkmış, Platon'un kozmogonisinde gördüğümüz psykhe'ye de sahip olan bileşim bir yapı olmağını kaybetmiştir. Doğa hem artık “sırlarına sonuna kadar erişilebilir bir konu haline dönüşür” (Bumin, 2010: 19) hem de salt maddi yapıda, bir cisimler toplamı olarak değerlendirilir.

Descartes, bilindiği üzere tüm bilgilerin kendisine dayandığı ve kendisinden türetilebileceği bir ilke arayışıyla felsefesine başlar. Bunun için kendisini yanıltan veya yanıltabilecek her şeyi, şüphe duyulabilecek her şeyi yeniden gözden geçirmek gerektiğini düşünür. Bu anlamda onun felsefesinin başlangıcı bir yıkımdır.

Bilimlerde sağlam ve kalıcı bir şey inşa etmek istiyorsam, hayatımdaki her şeyi bir kerede söküp atmam ve meseleye tekrar en başından bakmam gerektiğini anladım.” (Descartes, 2017: 23) .

“Ancak o güne kadar doğruluğundan emin olduğum kendi fikirlerime gelince, sonradan yerlerine daha iyilerini, ya da akılla izah edildikten sonra yine aynılarını koymak üzere, hepsinden toplu olarak vazgeçmekten daha iyi bir şey yapamazdım” (Descartes, 2004: 19)

“Kendilerinden en küçük bir kuşku kırıntısı bulacağımız nesnelerden yaşamımızda bir kez bile kuşku duymadıkça, onlardan ayrılacağımızı gösteren hiçbir belirti yoktur.” (Descartes, 1988: 52).

Kısaca ve ana hatlarıyla Descartes düşünme sürecinde önce, duyuşsal tecrübeye dayanan sahip olduğu tüm düşünce ve bilgilerden şüphe eder ve bu argüman rüya ile gerçeklik arasındaki geçiş veya ilişkiye dair bir sorgulamayı beraberinde getirir. Nitekim uyku ile uyanıklık arasında öyle kesin bir çizginin veya işaretin olmadığını fark eder. Daha sonra matematiğin kesinlik olarak sunduklarından, onu bu konuda bile yanıltabilen kötü bir



cinin varlığından şüphelenir. Nihayetinde ise *ben bilincini (cogito)* tesis etmeye yönelik son adımda, her şeyle ilgili düşüncesinin bir yanılgı olması veya içermesi, fakat bunu düşünürken bile düşündüğünden şüphe edememesi noktasına gelir. Dolayısıyla, kendi hariç her şeyden şüphe edebildiğini ama şüphe ettiği müddetçe şüphe eden bir varlığın varlığından şüphe edemediğini ifade eder.

...her şeyin yanlış olduğunu düşünmek istediğim sırada, bunu düşünen benim, zorunlu olarak bulunan bir şey olmam gerektiğini gözlemledim ve de 'düşünüyorum, öyleyse varım' (je pense, donc je suis; ego cogito, ergo sum, sive existo) gerçeğinin, şüphecilerin en abartı varsayımlarının bile sarsmaya gücü yetmeyecek ölçüde sağlam ve güvenilir olduğunu fark ettiğim için, bu gerçeği aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak kabul edebileceğimi gördüm. (Descartes, 2004: 36)

Ama beni aldatıyorsa, hiç kuşkusuz ben de varım demek ki. O zaman istediği kadar aldatırsın, bir şey olduğumu düşündüğüm sürece, hiçbir şey olduğuma beni asla inandıramayacak. O halde her şeyi yeterince ve dikkatlice gözden geçirdikten sonra şu önermeyi, yani Benim, öyleyse varım, önermesini ne zaman dile getirsem ya da zihnimden geçirsem, bunun zorunlu olarak doğru olduğunu kabul etmeliyim. (Descartes, 2014: 34)

Çünkü düşünen nesnenin, düşünürken gerçekten var olmadığını kavramak bize o denli aykırı geliyor ki, en şaşılası varsayımlara karşı şu, düşünüyorum, o halde varım, sonucunun doğru olduğuna ve bunun, düşüncelerini bir sıra içinde yönlendiren ve yöneten bir kimseye görünen ilk doğru sonuç olduğuna inanmaktan kendimizi alıkoyamıyoruz. (Descartes, 1988: 57).

Varlık ve benlik arasında kurulan doğrudan ilişki, Descartes'ın düşünmeyi ancak bir tözsellik olarak kabul etmesiyle mümkün görünür. Çünkü bu anlamıyla düşünmek, bir şeyi düşünmekten ziyade, düşüncenin kendisini düşünebilmesi, düşündüğünü fark etmesi ve kendisini düşünme edimiyle tanımlamasıyla ilişkilidir. Dolayısıyla var olmak için başka herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan, dahası her şeyin varlığının kayganlaştığı, şüpheli olduğu bir durumda dahi kendi özsel eylemine devam eden, hem düşünen hem düşünülen hem de düşünce olarak *Ben*, şüphe duyulamayacak tek dayanak noktası olmaktadır. Bu nedenle düşünüyorum demek, düşündüğünü düşünmek yani düşünce olmak, 'var olmak' demektir ve bu tür bilginin kesinliğini sağlayan nokta, onun türetilmeye (*deduction*) değil, zihinsel bir görüye (*intellectual intuition*) dayalı olmasıdır.



Kendi kendimizin bilincine türetme yoluyla değil görüleyerek varmamız, yani 'Düşünüyorum (o halde) varım (benim)' düşüncesinin bir argüman değil bir görüş olması Descartes'ın sistemi için zorunluluktur. Ben bilincidir Descartes'ın diğer tüm bilgilere zemin teşkil etmek üzere aradığı ilke. Tüm bilgilerin türetileceği bilgiye türetme yoluyla ulaşılamaz. O halde bu bilgi, yani kendimize dair bilgimiz, başka bir şeyden türememek, bir görüş olmak zorundadır. (Kovanlıkaya, 2013: 24).

Bu noktada; sağlam, açık ve seçik (*clear and distinct*) bilgiye ulaşma yolu ve bu bilginin mahiyeti üzerine bir soruşturmada ilk dikkatimizi çeken, Platon'un *dianoia* (muhakeme) ve *noesis* (temaşa ile bilme/görme/saf idrak) arasında yaptığı ayrımın Descartes'ta da sırasıyla dedüksiyon ve görüş (*intuition*) arasındaki ayrıma benzerliğidir. Her iki filozof için de esas ve sağlam olan bilgiye muhakeme yoluyla değil zihinsel bir görüş/sezgi yoluyla ulaşılr ve diğer tüm bilgilerin kesinlik dereceleri ondan türetme yoluyla yapılmaktadır. (Dilman, 1992: 72). Dolayısıyla Descartes için “düşünüyorum, *öyleyse* varım” ifadesindeki “*öyleyse*” bir çıkarımın değil tam tersine bir zorunluluğun göstergesidir, diyebiliriz.

Daha önce kendisinden şüphe ettiği her şey hala şüpheli konumlarında kalsa da Descartes için şüphenin kendisinden fıskıran bu ben bilinci, şüphe duyulamayacak tek dayanaktır. Yani “*Benim, varım*” ifadesi düşünmenin herhangi bir kipi değil, bizzat kendisidir ve kendisi türetilmiş olmayan fakat diğer her şeyin kendisinden türetileceği Arşimet noktasıdır. Üstelik Descartes'ın her şeyi düşünceyle sınırlaması, düşüncenin ulaştığı genişliğine işaret eder. Bu düşünen varlık, *Meditasyonlar*'da da açıkça dile getirildiği gibi; “anlayan, kabul eden, reddeden, isteyen, istemeyen, ayrıca hayal eden ve hisseden bir varlık elbette.” (Descartes, 2017: 39) Bu açılardan Descartes, bütün bu edimleri kendisinde var olan bir düşünme tarzı olarak görür.

Meditasyonlar III'de Descartes şöyle demektedir:

...bendeki töz fikri benim bir töz olmamdan kaynaklansa da, bu bendeki sonsuz töz fikrini açıklamaz, çünkü ben sonluyum, bu yüzden böyle bir fikir gerçek anlamda sonsuz olan bir tözden gelmeli. (Descartes, 2017: 63)

Bu fikrin nereden gelmiş olabileceğini araştıran uzun bir sorgulama süreci bölüm boyunca sürer. Ne kendisine dayanan ne henüz varlığını



ortaya koymadığı duyulur şeylere yaslanan ne de sadece soysal varlığını - sözcelişi anne-babadan gelen varlığını- bağlayabileceği bir fikir, ancak bir töze ve onun kaynağına ilişkin olabilir. Descartes burada sürekliliğini de kendisine borçlu olduğu bir töz fikrine dayanmak ister. Nihayetinde: “*Kendimin var olduğu ve en mükemmel varlığın, yani Tanrı’nın fikrinin bende bulunduğu gerçeği, zorunlu olarak Tanrı’nın da var olduğunu hiç tartışmasız kanıtlıyor*” (Descartes, 2017: 72) sonucuna ulaşır. Descartes bu noktada, zihni ve onun doğuştan fikirlerini ortaya koymasıyla rasyonalizmle, bir diğer yandan da kendinde var olan sonsuz ve mükemmel Tanrı fikri yoluyla teolojiyle uyumlu bir zemin ortaya koymuş olmaktadır. Tanrı’nın varlığının ispatı ve adının gerektirdiği şekilde onu aldatma ihtimalinin olmaması fikri ile de duyusal şeyler alanına, yani bir bilim olarak kesinlik taşıyan fiziğe giriş imkânı bulacaktır. Dolayısıyla, aslında sonsuz olan ve bu bakımdan töz adını almayı hak eden tek varlık olan Tanrı’dan, sonlu olan ve yalnızca diğer tözden bağımsızlığı itibarıyla töz olarak adlandırılabilcek cisimsel töze geçişi mümkün olur.

Descartes’ın bedenini ve genel olarak cisimli şeylerin varlığını anlama yolu oldukça tartışmalıdır. *Meditasyonlar*’da kendi ifadesiyle, bedene dair ilk argümanını hayalgücü üzerinden kurmaya çalışır.

Zihin bir şeyi anlarken bir şekilde kendisine döner ve kendisinde zaten mevcut olan fikirlerden birine tekrar bakar. Ama bir şeyi hayal ederken bedene döner ve bedendeki bir şeye, yani kendiliğinden anlamış olduğu ya da duyularla algıladığı bir fikre karşılık gelen şeye dikkat eder. İşte rabatlıkla anlıyorum derken, bedenin mevcut olması halinde, hayal gücünün bu şekilde nasıl işleyebileceğini anladığımı söylüyorum. Hayal gücünü açıklayacak daha iyi bir yol bulamadığım için de, büyük ihtimalle beden vardır diyorum. (Descartes, 2017: 103).

Düşünür maddi olanın kabul edilmesine götüren yolu, hayal gücü ile zihnin anlama gücü arasında, yani ruhun özüne ait olan ile olmayan arasında yaptığı ayırımla tesis eder. Zira hayal gücü kendiliğinden çalışan bir yeti değildir. Bir şeyi düşünmenin doğallığı ile hayal gücünün çaba gerektiren çalışması onlar arasındaki temel farktır. Bu ifade, anlama gücünü özsel kılarken hayal gücünün, özel bir dikkat gerektirdiği için, zihne özsel olmadığını ortaya koymaktadır. Hayal etme ve hissetme yetisinin kendi başlarına varlığın özünü ifade etmiyor olmaları, onların da var olmak için halihazırda bu varlığa ihtiyaç duymalarından kaynaklanır. Töz olmadan



anlaşılamayacak ve varlık kazanamayacak olan bu yetiler gibi daha başka yetilerin de varlığı söz konusu olduğundan Descartes, onların da bağlı olması gereken bir başka tözün varlığını düşünmeye geçer. Bu töz elbette cisimsel tözdür. Zira yer değiştirme ve şekil alma özelliği düşünceye ait değildir; fakat yine de zihinden kaynaklanmadığı belli olan bu yetilerin zihinde fikirleri vardır. “...söz konusu fikirler benim dahlim olmadan, hatta çoğu zaman da benim rızam olmadan üretiliyor. Öyleyse bu yeti benim dışındaki başka bir tözde olmalı...” (Descartes, 2017: 111). Zihnin kendinden gelmeyen fikirleri vasıtasıyla bilindiğinden, bu töze ait olan özelliklerin neler olduğu ve bu özelliklerden hangisinin onun özüne ait olduğu konusunda karmaşık ve bulanık fikirler söz konusu olacaktır. Çünkü onun bize ulaşma yolu olan duyular, cisimsel tözün etki etme biçimleri ile ilişkilidir ve bu tesirden oluşan fikir ile cismin aynı şekilde olup olmadığını açık kılamaz. Özellikleri olan uzam, büyüklük ve şekil yalnızca hareketin etkisi üzerinden düşünülür ve anlam kazanır. Bu bakımdan, sistem daha önce belirttiğimiz rasyonalist ve teoloji ile uyumlu olma özelliklerine bir yenisini ekler. Şimdi o hem rasyonalizm hem teoloji ve hem de yeni bilim anlayışı ile uyumlu olacaktır. Daha önce söylediklerimize ek olarak denilebilir ki; yeni bilimsel gelişmelerle uyumludur; çünkü onda geçerli olduğu kabul edilen tek şey hareket yasalarıdır. İtme-çekme ve basınç; hareketi ve etkiyi açıklamak için kullanılan yeni bilimsel kavramlardır. Descartes bu nedenle birincil ve ikincil nitelikler arasında ayırım yaparken ve cisimsel varlığın tözselliğini kabul edip onu algıladığımız şekilde sunarken aslında nitelikten değil niceliksel olandan bahseder.

Maddi şeylerde hiçbir şey yoktur ki renge, acılığa, tatlılığa, sıcaklığa, acıya benzesin. Çeşitli algılara sebep olan maddi şeyler ‘onlara tekabül eden farklılıklara sahip olmakla beraber... onlara benzemezler’. Kendi naif özünce karşılaşılan bütün canlı duyular, onların sertliğinin ve sıcaklığının, ışıgın, renklerin, kokuların, tatların ve seslerin –gökyüzünün maviliği, toprağın güçlü kokusu, denizin keskin kokusu, bütün bu duyumsanan özellikler dünyadaki hiçbir şeye benzemez. Varlığını büyük başarıyla kanıtladığı maddi dünya, rengin, kokunun, tadın ve sesin duyu-sal özelliklerden mabrumdur. Özellikleri, niteliksel değil ama niceliksel olan bir dünyadır: uzam ve biçimin halleri ve ebat ve hareket.” (Langton, 2001: 35).

Bu bakımdan bilinebilen tek şey maddi tözün dışarıda, bağımsız olarak var olduğu ve yarattığı etkiyle oluşan fikridir. Nihayetinde duyumsa-



ma-hissetmenin kendisi de Descartes'a göre bir düşünce kipidir. Bu açıdan Sokrates-Platon için bedensel veya duyuşsal olan Descartes için bir ruh durumudur (Dilman, 1992: 75). Bu açıklama, cismin zihinden bağımsız varlığını ortadan kaldırmaz. Özü uzam olan bir cismin varlığının garantisi Tanrı'nın onu bu öz ile yaratmış olmasıdır. Fakat, zihnin bildiği cismin kendisi değil, onun bıraktığı etki ile oluşan fikridir. Birbirine indirgenemez ve ayrı yasalara tabi olan ruh ve beden, yalnızca Tanrı'nın varlığı dolayısıyla ontolojik bir anlam kazanır. Bunun dışında olumlanan her şey - zihnin görüsel kavranışı hariç-epistemolojik çıkarımlara dayanır. Bu sistemde ontolojinin tanrısı bir bakıma, epistemolojinin tanrısına (bilen özneye) bağlıdır. Zira Tanrı'ya, insanın zihninde bulunduğu bir sonsuzluk fikri ile ulaşılır. Yine de Descartes için var olan her şey, o fikir dahi Tanrı'ya bağlıdır ve onu tek gerçek ve sonsuz töz olarak konumlar. Dolayısıyla "töz" olarak adlandırılan ruh ve beden ancak sonlu ve belli bir anlamda, birbirlerinden bağımsız var olmaları anlamında, tözdür.

Her iki durumda da hem Tanrı'nın hem de cisimsel tözün varlığının ortaya konuluşunda söz konusu merkez zihnin kendi içinde bulunduğu fikirlerdir. Descartes kendisinden önceki filozoflarda rastlamadığımız türde bir fikrin öncüsüdür. Bu bakımdan, felsefesi, ruh ve beden birbiriyle ayrı ve özel varlık alanları olarak ortaya konuluşunun, daha sonra da bunları yine özel bir tarzda ilişkilendirmenin anahtar kavramı olarak *ben* fikrinin ifadesidir.

IV

Çalışmanın başında belirtildiği gibi her iki filozofun düalistik kavrayış⁴ çatısı altında serimlenmesi, aralarındaki farklılık ve benzerliklerin takip edilmesini gerektirmiştir. Son dönem yapılan çalışmaların çoğunda (Broadie, 2001; Buckle, 2007; Gerson, 1986). Platon ve Descartes'ın sistemlerindeki büyük benzerliklere dikkat çekilmiş olması, bu çalışma açısından da motive edici olmuştur. Fakat yine de bu benzerliklerin gücü ve

⁴ Hem Platon'un hem de Descartes'ın düalist olmadığına ilişkin düşünceler de mevcuttur. Gerek bilgi derecelerinin gerekse tözlerin kuvvetleri arasındaki derece ayrımlarının onların sistemlerinin düalist olduğu anlamına gelmediği şeklinde ifade edilen bu düşünceler, özellikle Platon'un yalnızca kavrayış farkına ilişkin ayrımlar yaptığı gerekçesiyle aslında monist olduğunu ifade etmektedirler.



büyükliğünün, farklılıkların gözden kaçmasına veya indirgemeci bir tutumla aynılaştırmaya imkân verilmemesi gerektiğini düşünmekteyim.

Öncelikle, ruh (*soul*) kavramının Platon ve Descartes için taşıdığı anlamı hatırlatmak uygun olacaktır. Descartes'ın, "ruh" anlayışını, düşünen töz itibarıyla yalnızca düşünme fiiline bağladığı bilinmektedir. Dolayısıyla ruh, tümüyle zihnin toposu olmuştur. Nitekim Descartes, Gassendi'nin itirazlarına verdiği cevaplarda ruhun yalnızca düşünme faaliyeti olarak söz konusu olduğunu ve ancak böyle anlaşıldığı takdirde bir zihinden bahsettiğini belirtir. (Descartes, 2014: 172). Descartes için söz konusu olan kavram çifti; ruh ve beden, tözler arasında yapılan ayırma dayanır. Daha açık bir ifadeyle, Descartes için ruhun özü düşünmedir; beden de töz olan uzamın özüdür.

Bunun yanı sıra, Laberthonniere'in ifadesiyle Descartes, özellikle ruhu bireyselleştirir (*personnalisme*). (Laberthonniere, 1977: 92). İlham Dilman da aynı şekilde Kartezyen ruhun bireysellik özelliğine dikkat çeker. Ona göre de zihin veya ruh özeldir, hususidir ve etkinliği aklın tefekkürüyle yönlendirilir. Beden veya madde ise kamusaldır ve nedenselliğe tabidir (Dilman, 1992: 73).⁵ Çünkü düşünceyle onaylanan, yalnızca Ben'in bir düşünen olarak varlığıdır. Hangi tözün töz olma özelliğini esası itibarıyla taşıdığı ve diğer tözün kaynağı olmasa da ontolojik ve epistemolojik statüsü bakımından öncelikli ve üstün olduğu şimdilik tartışma ve ayırım noktamız değildir. Yine de, ruhun tamamının düşünme olarak alınması, Descartes'ı düşünmenin anlamını da genişletmeye sevk etmiş, ruh bu anlamıyla bir töz olarak konumlanmıştır.

Platon açısından *psykhe*, bir töz olarak ele alınmaz. Töz (*ousia*), daha önce de belirttiğimiz gibi, Varlığın (*to on*) süreklilik cinsinden ifade edileceğimiz bir yüzdür. *Psykhe* ise ancak kendi yetileri ile varlığı bilme imkânına açıktır ve bu yolla hakikate ulaşır. Bağımsız bir varlığa sahip olan idealara, ancak belirli faaliyetler çerçevesinde ulaşabilen *psykhe* onlarla benzerlik taşıması nedeniyle bu faaliyeti gerçekleştirebilir. "İdeaların kavranışı, yalnızca onlara benzer bir niteliğe sahip bir şeyle mümkündür." (Gerson, 1986: 358). Ruhun ölümsüzlüğü *Phaidon*'un bu bakımdan en te-

⁵ Dilman'a göre Sokrates ve Platon için bu türden bir izolasyon mümkün değildir, çünkü ruhu da bedeni de hep kamusalık içinde düşünürler.



mel argümanlarından birisidir. Beden ya da genel olarak maddi-cisimsel olan şeyler ise hiçbir şekilde töz olarak düşünülemez. Tam tersine tözden en uzak şeyler, varolmasını varlığa borçlu olan, ama kendisi tam anlamıyla bir varlık statüsünde olamayan şeyler dünyasını işaret ederler. Yine de Descartes'ın tözleri arasında gördüğümüz denli bir kopuş Platon'un dünyaları için söz konusu değildir. En açık ifadeyle Platon'a göre Varlık, tüm var olanların zemininde yer alır, onların var olma sebebidir.

Benzerlikler açısından bakacak olursak; her iki filozof için hakikate ulaşma, belli türden bir yöntem gerektirir. Platon, diyalektik yöntem (*dialektike metodos*) itibarıyla *psykhe*'nin hakikate dönerek yükselişini, *noesis*'te idrak edilenin *dianoesis* ile kavranmasını, *psykhe*'nin tüm veçhelerinin katılımı ile varlığa vakıf olmasını ifade ederken; Descartes için yöntem, zihinde halihazırda bulunan ilkelere giden yolun temizlenmesi, arındırılması, rafine edilmesi sürecidir. Yöntem ile ulaşılan hakikatin bilgisi her iki filozof için de bir son değil başlangıçtır. Her iki filozof da en üst düzeydeki faaliyetleri sonrasında bir dönüşten bahseder. Mağaraya veya kendi dışında olana. Bu tavır gerek *doxa* alanı gerekse *dış dünya* anlamında bir varolanlar alanının reddedilmemesi, bilakis onaylanması ve hakikatle ilişkilendirilme çabası olarak okunabilir. Hâlihazırda filozofları düalist kılan nitelik tam da burada ortaya çıkmaktadır.

Stephen Buckle, Platon ve Descartes arasındaki düalistik benzerliğin, hakikate ulaşma biçimine dair olduğuna işaret eder. Ona göre *Meditasyonlar*'ın tamamı Platon'un mağara alegorisinin bir uygulamasıdır. Descartes da rüya argümanı ile tüm duyusallardan şüphe ederek başlar ve sonunda, altıncı *Meditasyonlar*'da, yeniden duyusallar konusuna dönerek orayı - Platon'un mağarasını dışından kuşatan ve ona varlığını veren bir Tanrı-Güneş anlatımına benzer şekilde- Tanrı'nın yaratımı ve aldatmazlığı üzerinden gerçekliğine kavuşturur. Platon'da gördüğümüz güneş, bölünmüş çizgi ve mağara metaforu; “bu üç alegori, hakiki kavrayışın, değişim ve bozulmanın hissedilir dünyasından, akıl tarafından keşfedilebilir olan ölümsüz hakikatler dünyasına dönmeyi gerektirdiği mesajını verir.” (Buckle, 2007: 305). Bu mesaj, *psykhe*'nin dönerek (Yun.*Perigôge*, İng.*turn-turn around*) yükselişi, daha evvel de bahsettiğimiz gibi *horaton* alanından *noeton* alanına, en temelde var olan her şeyin varlık nedeni olan *eide*'ye ulaşmayı ifade eder. Bu süreç Descartes'ta her ne kadar zihnin kendine dönüşü



(*turn within*) olarak görülüyor olsa da ikisi için de temel mesele zihnin, hakikati, duyusalların yanıltıcı dünyasından uzaklaşarak-dönerek kavrayabilmesi imkânıdır. “Böylece Descartes için olduğu kadar Platon için de duyu ve intelekt arasındaki ayrımın keskinliği, zihin-beden düalizminin zeminine hizmet etmektedir.” (Buckle, 2007: 305).

Yine de burada farklı türden düalizmler söz konusudur. Platon, yaygın anlayışta birbirinden ayrı iki dünya tasavvur eder. Daha çok kozmolojik düzeyde olan bu düalizm, biraz da Aristotelesçi ifadeyle ve terminolojiyle madde ve form (*matter and form*) düalizmi olarak adlandırılabilir. Özellikle *Timaios* diyalogunda evrenin *psyche*'si ve *soma*'sı gibi iki ayrı karaktere; geniş anlamıyla maddeye ve onun temelinde duran, onun varoluşunu mümkün kılan bir başka varlıksal nedene -idealar âlemine- işaret eder. Descartes'ın, her ne kadar geniş anlamıyla cisimsel olan ile ruhsal olan arasında bir ayrım ortaya koymuşsa da ruha ve onun özü olan düşünmeye sahip tek varlık olarak insanı göstermesiyle birlikte, bu ayrımı *antropolojik* bir düzeyde sürdürdüğünü söylememiz mümkündür. Zira daha önce bahsettiğimiz gibi modern doğa tasavvurunda evren ruhtan yoksun maddi bir yapı olarak kabul edilir ve işlenir. Bu nedenle onun yarattığı düalizm madde ve form değil, zihin/ruh ve beden (*mind/soul and body*) düalizmi olarak adlandırılabilir. Dolayısıyla bu değişim, modernitenin “insan ve onun yetileri” merkezli düşünmesinin temeli olarak görülmektedir. Her şey, bir insanın o şeyi düşünmesi üzerine düşünmesi üzerinden varlık ve anlam kazanır. Yine de bu noktada Descartes ile Platon arasındaki bir başka benzerlik dikkat çeker: Varlığı, bilinebilirlik üzerinden açmak. Çalışmanın temel konusu ve iddiası olan bu benzerlik, her iki düşünürün gerçek anlamda varlığı onun kavranışı ile ilişkilendirmesi ve konumlamasına ilişkin vurgularına dayandırmaktadır. Epistemolojinin ontoloji üzerindeki hâkimiyeti olarak okunan bu dönüşümü Muttalıp Özcan şöyle ifade eder:

Bir şey ile onun neliğini birbirinden bağımsız varlıklar olarak almak, sonuçta, epistemik anlamda var olanı tek ve asıl hakikat olarak kabul etmeye, epistemik olanın tek ve asıl hakikat olarak kabul edilmesi ise idea/fikir/kavram öznedi olduğundan, nihayetinde bilen öznenin ve/veya Külli İrade'nin varlığının bütün var olanın bilinme ve varlık koşulu haline getirilmesini kaçınılmaz kılar. (Özcan, 2011: 117)



Bunlara karşıt olarak; Descartes'taki Platon yankısının biraz abartıldığını düşünen Dudley Shapere, özellikle matematiksel kesinliğe güven bakımından bu iki filozofun aynı çizgide olduğuna dair hâkim yorumlara rağmen, erken dönem modern fizik söz konusu olduğunda aralarındaki kapatılamaz boşluğa dikkat çeker.

Platon için, Doğa –içinde yaşadığımız değişim, Oluş dünyası –esasen irrasyonel bir öğeyi barındırır: içindeki hiçbir şey tam olarak akılla ve özellikle matematik kavram ve yasalarla açıklanamaz ve bu kavram ve yasalardan herhangi bir sapma, doğal olarak, açıklanamazdır. (Shapere, 1963: 577).

Dudley bunu, Platon'un Akıl ve Zorunluluk (*Ananke*) arasında yaptığı ayırma bağlar. Bizim bugün zorunluluktan anladığımız şey onun değişmezliği ve kalıcılığı olsa da Platon için zorunluluk; “(Platonik Timaeus'ta) tam tersi anlamına gelir: belirsiz, tutarsız, anormaldir; ki bu ne anlaşılabilir ne de önceden hüküm verilebilir olandır.” (Shapere, 1963: 573). Bunun elbette içinde yaşanan dil ve kültür dünyasıyla ilişkisi vardır. Nitekim 17. Yy bilimsel anlayışı için zorunluluk doğada bir güçtür ve bundan herhangi bir sapma da aynı yasaya tabi karşıt güçler ile açıklanır. “XVII. yüzyılın bilimi için, bilimsel bir yasanın belirlediği davranışlardan her sapma, prensip olarak, kesin yasalara uygun olan karşı kuvvetler açısından açıklanabilir.” (Shapere, 1963: 574).

Bu mesele *Philebos*'taki *dynamis* ve *arimos* ilişkisi bakımından da anlamlıdır. Zira Antik Yunan düşüncesinde sınırlı ve sınırsızın teşekkülü (*koinon*) anlamında, yani sadece sınırlı ve niceliksel (*peras* ve *arimos*) olan değil, sınırsız ve niteliksel de olan (burada *apeiron* ve *eidos* kavramları ile anlam kazanacak olan) mürekkep bir kozmos söz konusudur. Dolayısıyla doğa *logos*'a tümüyle tabi değildir. Fakat modern fizik, nesneleri yalnızca *arimos* ile ifade edilebilir, ölçülebilir ve sınırlı bulur. Kartezyen fizik ile klasik fizik anlayışının en temel ayırımı bu açıdan düşünülebilir.

Sonuç olarak; Platon ve Descartes, ruh, ruhun ölümsüzlüğü ve en üst düzey faaliyetleri, matematiksel kesinliklere güvenme gibi konularda uzlaşır; fakat gerek ruhun gerekse cisimsel beden in tözsellliği konusunda keskin bir şekilde ayrılmış görünmektedirler. Ne var ki, ontolojik ve epistemolojik düalizmleri çerçevesinde, farklı özellikleri yoluyla düşünce ve uzam, ruh ve beden arasında yaptıkları ayırımın –bu ayırımın karakteri ve her iki kutba atfettikleri özellikler farklı olsa da- belli açılardan onları



birbirlerine yakın ve ilişkili olduğunu söylemek mümkün hale gelmektedir.

Kaynaklar

- Broadie, S. (2001). Soul and Body in Plato and Descartes. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 101(1), 295-308.
- Buckle, S. (2007). Descartes, Plato and the Cave. *Philosophy*, 82(2), 301-337.
- Bumin, T. (2010). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Descartes, R. (1946). *Felsefenin İlkeleri*. (Çev. M. Karasan). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Descartes, R. (2004). *Yöntem Üzerine Konuşma*. (Çev. R. Minareci). İstanbul: Morpa Yayıncılık.
- Descartes, R. (2014). *Meditasyonlar, Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'in Bu İtirazlara Yanıtı*. (Çev. İ. Birkan). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Descartes, R. (2017). *Meditasyonlar Metafizik Üzerine Düşünceler*. (Çev. Çiğdem Dürüşken). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Dilman, İ. (1992). *Philosophy and the Philosophic Life: A Study in Plato's Phaedo*. New York: St. Martin's Press.
- Gerson, L. P. (1986). Platonic Dualism. *The Monist*, 69(3), 352-369.
- Güzel, C. (2010). *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Haşlakoğlu, O. (2008). Platon Düşüncesinde Aletheia. *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 11, 205-209.
- Haşlakoğlu, O. (2016). *Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*. Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Kovanlıkaya, A. K. (2013). Hâlâ Düşünüyorum. *Kaygı: Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (20), 19-30.
- Laberthonnière, L. (1977). *Descartes Üzerine Tetkikler*. (Çev. M. Karasan). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Langton, R. (2001, Ocak 24). *Descartes'ın Meditasyonlar'ına Bir Çalışma Rehberi*. MIT. <https://acikders.tuba.gov.tr/file.php/110/calismamateriyalleri.pdf>
- Lloyd, G. (1996). *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde Erkek ve Kadın* (Çev. M. Özcan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.



- Özcan, M. (2011). *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*. Ankara: Bigesu Yayıncılık.
- Platon. (1989). *Phaidon*. (Çev. Ahmet Cevizci). İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- Platon. (1997). *Timaios*. (Çev. G. Erol & A. Lütfi). İstanbul: MEB Yayınları.
- Platon. (2000). *Sofist*. (Çev. C. Karakaya). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon. (2003). *Devlet*. (Çev. S. Eyuboğlu, M. A. Cimcoz). İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Platon. (2010). *Menon*. (Çev. A. Cemgil). *Diyaloglar*. (Ed. M. Bayka). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (2017). *Phaidros*. (Çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Schmitt, A., Adluri, V., Melchart, C., & Bagchee, J. (2012). *Modernity and Plato: Two Paradigms of Rationality*. Boydell & Brewer.
<http://www.jstor.org/stable/10.7722/j.ctt1x7336>
- Shapere, D. (1963). Descartes and Plato. *Journal of the History of Ideas*, 24(4), 572-576.

Öz: Belli açılardan, biri klasik diğeri modern felsefenin öncüsü olarak kabul edilen Platon ve Descartes birbirilerinden yalnızca çağları bakımından değil; ruh, beden ve töz anlayışları bakımından da farklılık gösterir. Bununla birlikte, hakikati ararken temel aldıkları modus operandi (çalışma şekli, yöntem) bakımından ise oldukça yakın anlayışlara sahip oldukları iddia edilebilir. Platon psykhe'nin varlığa açılma zeminini ortaya koyarken, Descartes ise ben-Tanrı-uzamlı cisimler anlayışını temellendirirken epistemolojiyi merkeze almıştır. Bu bağlamda, varlığa farklı derecelerde epistemolojik bir karakter kazandırmaları bakımından filozofların karşılaştırılabileceğini söylemek mümkün olabilir. Bu açıdan bu çalışma Batı Felsefesi tarihinde önemli değişimler yaratan Platon ve Descartes'in ontoloji ile epistemoloji arasında kurdukları farklı ve benzer ilişkileri ve epistemolojik çözümlemelerini konu edinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Platon, Descartes, epistemoloji, ontoloji, hakikat, psykhe, zihin/ruh-beden düalizmi.

