

Makale Geliş Tarihi | Received: 17.05.2020
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 04.06.2020

E-ISSN: 2148-9327
http://dergipark.org.tr/kilikya
Araştırma Makalesi | Research Article

YENİÇAĞ'DAKİ SPİRİTÜEL CEVHER ANLAYIŞINA DE LA METTRIE'NİN İTİRAZI

S. Atakan ALTINÖRS*

Öz: Yeniçağ felsefesinde spiritüel cevher, Descartes gibi düalist ya da Berkeley gibi immateryalist filozoflar tarafından savunulduğu kadar, maddî dünyanın mevcudiyetini kerhen tasdik eden Leibniz ve Malebranche gibi filozoflarca da savunulmuş bir görüştür. Düalistler nezdinde fiziksel-maddî cevher ile birlikte mevcut, ama mahiyeti bakımından ondan kökten farklı addedilen; Leibniz ile Malebranche içinse “fiziksel” denen fenomenlerin dayanağı olan spiritüel bir *substratum* faraziyesi, Hıristiyanlığın resmî öğretisine uygun düşmesi itibarıyla çok sayıda taraftar bulmuştur. Böylece, düşünme, hissetme, irade gibi yetilere sahip ve uzamlı olmayan spiritüel cevher, söz konusu yetilerden yoksun ve uzamlı maddî cevher karşısında yüceltilmiş ve kutsanmıştır. Bu anlayış, düşünce tarihinin farklı dönemlerinde olduğu gibi, anti-tezine eleştirel hareket noktası sağlamıştır ve böylece yegâne cevherin maddî olduğunu savunan bir grup Yeniçağ filozofu sahneye çıkmıştır. Hobbes ve Locke gibi dinibütün görünen materyalistlerden bir asır sonra, Aydınlanma döneminde çok sayıda filozof dinsel dogmaların insan aklının önünde engel teşkil ettiğini savunarak materyalist ve ateist bir tavır takınacaktır. Makalemizde, “Fransız materyalistleri” diye anılanların öncüsü De La Mettrie'nin spiritüel cevhere itirazını inceledik. De La Mettrie “ruh” adlandırmasının, hakkında hiçbir ideaya sahip bulunmadığımız boş bir terimden ibaret olduğunu savunur. Ona göre bizlerdeki düşünen kısmı kastetmek üzere kullanılan bu sözümona “ruh”a atfedilen bütün yetiler de aslında beynin ve bedeninin organlaşmasına tâbidir. Dolayısıyla da duyumsayan varlık neticede, düalistlerin ve spiritüalist monistlerin savunduğunun aksine, organlaşmış maddedir. Böylece madde, De La Mettrie'nin nezdinde var olan tek cevherdir.

Anahtar Kelimeler: Yeniçağ Felsefesi, Ontoloji, Cevher Problemi, Maddî Monizm, Tıbbî Materyalizm

* Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Galatasaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Galatasaray University, Faculty of Humanities and Sciences, Department of Philosophy, Turkey

E-posta: aaltinors@gsu.edu.tr

Orcid Id: 0000-0001-6072-288X

Altınörs, S. A. (2020). Yeniçağ'daki Spiritüel Cevher Anlayışına De La Mettrie'nin İtirazı. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 24-36.

THE OBJECTION OF DE LA METTRIE ON THE SPIRITUAL SUBSTANCE OPINION IN THE EARLY MODERN AGE

Abstract: In the early modern philosophy, the spiritual substance is a opinion defended by the philosophers such as Leibniz and Malebranche who reluctantly confirm the existence of the material world, as well as by the dualist philosophers like Descartes and the immaterialist philosophers like Berkeley. The supposition of spiritual *substratum*, which exists beside the physical-material substance, but which is considered fundamentally different from its nature, in the eyes of dualists; which is the support of the so-called "physical" phenomena according to Leibniz and Malebranche, has found many supporters as it conforms to the doctrine of Christianity. Thus, the spiritual substance, which has the abilities like thinking, feeling, and will, and is non-extended, is glorified and blessed against the extended material substance lacking these abilities. This opinion, as in different periods of the history of thought, provided a critical starting point for own anti-thesis, and a group of Early Modern Age philosophers, who defended that the unique substance was material, appeared to the stage of history. A century after pious materialists such as Hobbes and Locke, many philosophers will take a materialist and atheist stance during the Enlightenment, arguing that religious dogmas are an obstacle to the human mind. In our article, we examined the objection of De La Mettrie, the pioneer of philosophers so-called "French materialists", to spiritual substance. De La Mettrie argues that the term "soul" is an empty term for which we have no idea. According to him, all the abilities attributed to this so-called "soul" used to mean the thinking part of us are actually subject to the organization of the brain and the body. Therefore, the sensuous being is ultimately an organized matter, contrary to what the dualists and spiritualist monists argued. Thus, the matter is the only existing substance for De La Mettrie.

Keywords: Early Modern Philosophy, Ontology, Problem of Substance, Material Monism, Medical Materialism

1. Giriş

Yeniçağ materyalizminin öncü ismi De La Mettrie'nin spiritüel cevhere hangi gerekçeyle itiraz ettiği hususunda, felsefe tarihi kitapları dışında Türkçe literatürde müstakil bir inceleme bulunmaması, bu makalemizin ilk motivasyon kaynağı olduğunu belirterek başlayalım. Onun potansiyel bir materyalist olarak gördüğü Descartes'ın *Metot üzerine Konuşma*'sında aslında bir oksimoron olarak ortaya attığı "makine-insan" faraziyesi, De La Mettrie tarafından yeniden ele alınmıştır: İnsan da doğadaki benzeri hayvanlar gibi fizyolojik ve mekanik yasalara tâbi, duyumsayan âlelade bir organizmadır; konu hakkındaki eserinin başlığında da [*L'Homme Machine*] dile getirdiği gibi ona göre insan bir makinedir. Kartezyen felsefede doğada insana atfedilen imtiyazlı konumun gerekçesi olan "ruh" ise De La Mettrie'nin nazarında, hakkında hiçbir ideaya sahip bulunmadığımız boş bir terimden ibarettir. Böylece De La Mettrie, Yeniçağ'ın egemen ontolojik pozisyonu olan düalizme ve Berkeley gibi az sayıdaki filozofta rastlanan spiritüalist monizme karşı, mevcut tek cevher türünün maddî cevher olduğunu savunacaktır. Ona hasrettiği bir incelemesinde övgüyle bahsettiği Epikuros'un Antik materyalizminden aldığı ilham ile De La Mettrie Yeniçağ'da Hobbes ve Locke'un ardından materyalizmi açık açık savunacaktır.

Makalemize De La Mettrie'nin spiritüel cevhere yönelik itirazının arka planını tasvir ederek başlayacağız. Bu tasvir girişimimizde öncelikle, felsefe tarihi boyunca hâkim ontolojik pozisyon olan düalizmin spiritüel cevhere vurgusunu gözden geçireceğiz. Düalizmin "standart" versiyonunu Yeniçağ'da formüle eden Descartes'ın, düşünme özniteliğine sahip cevherin ruhanîliğini gerek şart addetmesine dikkat çekeceğiz. Ardından da en az Descartes kadar dini bütün görünen iki Yeniçağ filozofunun, Hobbes'un ve Locke'un düşünme yetisine sahip olan varlıkların mutlaka gayricismanî bir mahiyet taşımak zorunda olmadığına dair tespitlerini nakledeceğiz. Sonra da Berkeley'in, dünyada mevcut tek cevherin spiritüel cevher olduğuna yönelik müdafaasına değineceğiz. Makalemizin, meselenin arka planına ilişkin kısmını, Leibniz'in, Berkeley'vârî bir yoldan gidip de işi fiziksel fenomenleri inkâr etmeye vardırarak yerine, psikofiziksel paralelizmi merkeze alan bir çözüm sunduğunu belirterek tamamlayacağız.

De La Mettrie'nin başta Descartes, Malebranche, Leibniz ve Wolff olmak üzere Yeniçağ'daki düalist ve spiritüalist sistemlere yönelik eleştirilerini, makalemizin ikinci alt başlığında ele alacağız. Bu esnada, De La Mettrie'nin Descartes'ı neden potansiyel bir materyalist olarak gördüğünü açıklayacağız. Onun Malebranche'ın düalizmine itirazını gözden geçirdikten sonra, Leibniz'in ve halefi Wolff'un spiritüalist monad anlayışına yönelik reddiyelerini sunacağız. Adı anılan filozoflara mukabil, Boerhaave'da, Locke'ta ve Spinoza'da takdirle karşıladığı fikirlere değineceğiz. İncelemelerimizden çıkan sonuçları, makalemizin "sonuç" kısmında takdim ederek bitireceğiz. Çizdiğimiz bu çerçevede içinde makalemizde, Descartes'ın, Hobbes'un, Berkeley'in, Locke'un ve elbette De La Mettrie'nin eserlerinden oluşan birincil bibliyografya yanında, Adjukiewicz'in, Vartanian'ın ve Ryle'in çalışmalarına da ikincil bibliyografya olarak müracaat edeceğiz.

2. Başlıca Örnekleriyle Yeniçağ'da Düalizm, Materyalizm ve Spiritüalizm

Dünyanın biri maddî, cismanî, fiziksel, diğeryse gayrimaddî, gayricismanî, zihinsel veya spiritüel iki tür cevherden müteşekkil olduğunu öne süren bir düalizm, felsefe tarihindeki en yaygın ontolojik pozisyonudur. Henüz felsefî düşüncenin tarih sahnesine çıkmadığı kadim çağlarda bile düalizmin o tür bir versiyonuna inanıldığını gösteren kanıtlar mevcuttur. Onun gerçekten de, ayrıntılı refleksiyonlarla az çok standart bir felsefî düalizmi savunmuş filozoflardan onbinlerce sene önce, henüz yazının bile icat edilmiş olmadığı dönemlere uzanan bir kökeni vardır. Crick'in de dikkat çektiği gibi (2005, s. 3), arkaik atalarımızın ölümlerini muhtelif ritüellerle defnetme âdetleri, ölümden sonraki ebedî bir hayata besledikleri inancın emaresidir. Böylece, ölümsüz bir ruh ile maddî-biyolojik ve dolayısıyla da fânî bir beden bileşkesi olarak insan tasavvurumuzun kökleri, ilk atalarımıza kadar geriye götürülebilir. Ruhânî ve cismanî şeyler olarak dünyanın iki tür cevherden müteşekkil olduğu inancı, düalizmin alışıldık versiyonunu meydana getirmektedir. Bu versiyonunda düalizm, monoteist olanlarının çoğundan tutunuz da aynı anda yüzlerce, binlerce mabuda tapanlara kadar muhtelif dinlerden aldığı destekle ve ölüm olgusuna sunduğu büyük teselliyle, dünyadaki en yaygın "halk tipi ontoloji"dir dersek yanlış olmaz. Bu ontoloji ihtiva ettiği moral veçhesiyle, ruhanî olanı takdis etmekte ve onu cismanî olan karşısında mümtaz

adedmektedir. Düalizmin alışıldık versiyonu, gündelik hayatta olduğu kadar, Antikçağ'dan günümüze felsefî düşüncede de en sık rastlanan ontolojik pozisyonudur. Algılanan hâliyle fiziksel fenomenlerin ve zihinlerimizin altındaki destek olarak birbirinden radikal biçimde farklı iki cevherin, yani bir yanda gayrimaddî cevherin, diğer yandaysa maddî cevherin mevcudiyeti, filozofların birçoğunun savunduğu hâkim ontolojik görüşür. Standart felsefî formu içinde düalizm, birbirinden apayrı mahiyetteki iki tür cevherden sadece gayrimaddî olanın düşünme, hissetme, irade gibi melekelerin taşıyıcısı olabileceğini iddia eder. Bedenden ayrı olarak da mevcudiyetine halel gelmeyen bir ruhanî cevhere Yeniçağ'da da tahsis edilmiş imtiyaz, en ünlü ve veziz ifadelerinden birini, Descartes'ın metafiziğinde bulur:

Her ne kadar belki de (yahut, birazdan diyeceğim gibi, kesin olarak) pek sıkı sıkıya bitişik bulunduğum bir bedenim varsa bile yine de, bir yandan sadece düşünen ve uzamsız bir şey olmam bakımından kendime dair açık ve seçik bir ideaya sahip olduğumdan, diğer yandansa sadece uzamlı ve katiyen düşünmeyen bir şey olarak bedene/cisme dair seçik bir ideaya sahip olduğumdan, bu "ben" in, yani onun vasıtasıyla olduğum şey olduğum [*je suis ce que je suis*] ruhumun, bedenimden tamamen ve sahiden ayrı olduğu ve de onsuz da var veya mevcut olabildiği muhakkaktır. (Descartes, 1647, ss. 81-2)

Descartes'ın bu surette, düşünen, hisseden, isteyen zihnin veya ruhun, uzamlı fiziksel bedenden, yani maddî cevherden bağımsız olarak mevcudiyetini apaçık kabul etmesine karşı çıkan çağdaşı filozoflar arasında Hobbes ön sırada gelir. Descartes'ın *Meditasyonlar'*ına itirazlarında Hobbes, hissetme, algılama, tahayyül etme, vb. fiillerin faili olarak *ego cogitans'*ın, Descartes'ın öne sürdüğünün aksine maddî bir dayanağa muhtaç olduğunu savunur. Hobbes'un bu hususta Descartes'a karşı, bizzat muhatabının verdiği balmumu örneğinden yararlandığı görülür: Hobbes nasıl ki balmumunun renginin, katılığının, şeklinin, vb. niteliklerinin maruz kaldığı etkilerle değişmesine rağmen, onun daima aynı şey olarak anlaşılmasını sağlayan bir maddesi oluşundaki gibi, birtakım zihinsel fiillerin faili olarak *ego cogitans'*ın da sabit kalan bir maddî dayanağı olması gerektiğine kanidir (1824, s. 469). "Öyle görünüyor ki" der Hobbes, "düşünen bir şeyin gayrimaddî olmaktan ziyâde, maddî olduğu sonucunu çıkarmak gerekir" (1824, s. 470).

Descartes gibi Hobbes da dini bütün görünen bir Hıristiyan olarak Tanrı'nın ve meleklerin mevcudiyetini savunduğu hâlde, cevher hakkında materyalist bir yaklaşım sergiler. Filozof kimliğinin yanı sıra Eski ve Yeni Ahit'in titiz bir okuru ve bir müfessiri de olan Hobbes, spiritüel varlıkların gayricismanî olmasının gerektiğine yönelik Kitab-ı Mukaddes'te herhangi bir kayda rastlanmadığını tespit eder:

Her ne kadar Kitap akıllı ruhları [*spirits*] kabul ediyorsa da, hiçbir yerinde akıllı ruhların -boyutlardan ve niteliklerden yoksun olmaları anlamında- gayricismanî olduğunu söylemez; dahası, gayricismanî kelimesinin İncil'in tümünde geçtiğini düşünmüyorum. Ama orada, insanlarda ikâmet eden [*abideth*], yer yer de insanlara inen ve gidip gelen akıllı ruhtan; ve akıllı ruhların melekler olduğundan, yani elçilerden söz edilir. Bu kelimelerin hepsi de mekânsallığı [*locality*] kasteder; ve mekânsallık da boyuttur; ve boyutu olan her ne ise o cisimdir ve o kadar da ince

olamaz. Bu yüzden bana öyle geliyor ki Kitap, meleklerin ve akıllı ruhların gayricismanî olduğunu iddia edenlerden ziyade cismanî olduğunu iddia edenlerin tarafındadır. (Hobbes, 1811, ss. 61-2)

Hobbes bu surette işi, düalizmin standart versiyonunun aslında Kitab-ı Mukaddes'e de aykırı olduğunu söyleme noktasına kadar vardırmıştır. Kısacası ona göre, hatalı olduğuna hükmettiği geleneksel kabulle ruhaniyet atfedilegelen şeyler de esasen cismanîdir. Vatandaşı ve çağdaşı Hobbes gibi Locke da geleneksel ruh-beden düalizmine aykırı bir tutumla, "düşünen varlık gayricismanî olmak zorunda değildir" diyecektir. Hobbes'tan farklı olarak Locke ise açık açık materyalizmi savunmak yerine, tâbir câizse materyalizme göz kırpmayı tercih edecektir. Bu tespitimizi, Locke'un cevher hakkındaki temel önermeleri ışığında, takip eden paragrafta gerekçelendirelim.

Locke dünyada insanın bildiği veya kavradığı iki varlık türü olduğunu savunur: [1] Düşünen varlık: Bizler gibi duysal, düşünen, algılayan varlıklar. [2] Düşünmeyen varlık: Duyu, algı ve düşünceden yoksun, sırf maddî varlıklar (Locke, 1825, ss. 476-77). Locke'un bu tasnifi şu açıdan mânidardır: Standart düalist öğretilerin temel postülası icabı düşünen varlığın gayrimaddî olması, Locke'un nezdinde zorunlu değildir. Şu gerekçeyle: Locke bizde "madde" ve "düşünme" idealarının bulunduğunu, fakat sırf maddî bir varlığın düşünüp düşünmediğini bilmiyor olabileceğimizi kaydeder (Locke, 1825, s. 399). Locke vahiy olmaksızın, kendi idealarımızın teması yoluyla, kadir-i mutlak Tanrı'nın uygun biçimde düzenlenmiş bazı madde sistemlerine bir düşünme ve algılama gücü verip vermediğini ya da böyle düzenlenmiş maddeye düşünen bir gayrimaddî cevher ekleyip eklemediğini bilmenin bizim için imkânsız olduğunu belirtir (Locke, 1825, s. 400). Çünkü, der Locke, "ilk ve ezeli-ebedî düşünen Varlık'ın, isterse, birtakım yaratılmış duysuz madde sistemlerine belli derecelerde duyu, algı ve düşünce ihsan etmesinde hiçbir çelişki görmüyorum" (Locke, 1825, ss. 404-5). Böylece, düşünen cevherin gayrimaddîliğinin zorunlu olmadığı yönündeki bu fikriyle Locke çağının yaygın düalist ontolojileri karşısında, materyalizme göz kırpan bir tavır almıştır.

Yeniçağ'da Berkeley ise Malebranche'ın maddî dünyanın mevcudiyetini gayrimecburî kılmasından alacağı ilhamla, yegâne cevher türü olarak zihin lehine immateryalizmi temellendirme yolundan gitmiştir. Sübjektif idealist tavrıyla, ikincil nitelikler kadar birincil nitelikleri de algılayan özneye tâbi kılmak suretiyle Berkeley, "zihnin dışında" mevcut olduğu varsayılan şeyleri, bir idealar demetine kolayca indirgemştir. Berkeley "düşünmeyen şeylerin *esse'si percipi'* dir, [düşünmeyen şeylerin] onları algılayan zihinler veya düşünen şeyler dışında bir mevcudiyetlerinin olması imkânsızdır" der (1843, s. 88). Ona göre "mevcut olmak", "algılanmış olmak"tan ibarettir. İdealarımızın kaynağı, Berkeley için neticede yalnızca zihinsel muhteviyatımızın algısıdır ve "dış dünya" gündelik hayatımızdaki pragmatik bir hüsnükuruntumuzdan ibarettir. Böylece, Berkeley varlığından söz edilebilecek tek cevher türünün gayrî-maddî, spiritüel cevher olduğuna hükmeder. Adjukiewicz'in (1994, s. 130) genel olarak idealizm için kullandığı tabirini ödünç alıp söylersek, Berkeley "cisimlerin dünyasına zihinlerimizden bağımsız bir varoluşu çok gören" bir pozisyonu tercih etmiştir.

Leibniz'in cevher anlayışına gelince. Berkeley gibi, işi fiziksel fenomenleri inkâr etme noktasına vardırılmamak üzere, Leibniz en nihayetinde saf spiritüel ve yegâne cevher türü olan monadlardan müteşekkil gördüğü kâinata, farkındalık hiyerarşisinde en alt basamaktaki koma durumunda bulunan monadların kendilerini, bizim "madde" dediğimiz bir surette; buna mukabil farkındalık hiyerarşisinde üst basamaklardaki monadların ise kendilerini "bilinç" denen bir surette dışa vurduğunu düşünür. Yani bizim "madde" dediğimiz şey esasen, spiritüel cevherin fenomenal plandaki tezahürüdür. Aslında, fiziksel olan ile zihinsel olan, Descartes'ın öne sürdüğünün aksine ikisi arasında hiçbir nedensel etkileşim olmadığı hâlde, Tanrı tarafından önceden tesis edilmiş âhenk icabı, sanki aralarında etkileşim varmış gibi paralel tezahür ederler.

Yukarıda ontolojilerine göz gezdirdiğimiz On Yedinci Yüzyıl filozoflarından bir asır sonra, Fransız Aydınlanma filozofları düalist ve spiritüalist metafizikler karşısında, natüralist bir tutumla materyalizmi açık açık savunacaktır. Onların materyalizmine, Hobbes'tan ve Locke'tan farklı olarak, tanrıtanımaz bir din eleştirisi de eşlik edecektir. Makalemizin ikinci kısmında, Fransız materyalistlerinden biri olan De La Mettrie'nin spiritüel cevherin mevcudiyetine itirazını gerekçeleri eşliğinde inceleyeceğiz.

3. De La Mettrie'nin İtirazı

Tam adıyla Julien Offray De La Mettrie, *L'Homme Machine* [makine-insan] başlıklı eserinde kendi görüşünü izaha, insan ruhuna ilişkin felsefî sistemleri ikiye ayırarak başlar: Materyalizm sistemi ve spiritüalizm sistemi (2006, s. 6). De La Mettrie, Locke'u kastederek, "maddenin düşünme yetisine pekâlâ da sahip olabileceğini imâ eden metafizikçiler, akıllarını aşağılamamıştır" der (2006, s. 7). De La Mettrie o tür metafizikçilerin sadece demek istediklerini iyi ifade edememiş olduğunu düşünür; onlar, demek istediklerini, maddeyi olduğu hâlden başka türlü mütalâa etmeksizin söylediklerinden, "madde düşünebilir mi?" sorusu, "madde saatin kaç olduğunu söyleyebilir mi?" sorusu gibi mânâsız gelir. De La Mettrie bu itibarla, Locke'un uğradığı talihsizlikten kaçınmak üzere, meseleye kendi yaklaşımını "düşünen madde" şeklinde formüle etmeyeceğini kaydeder (2006, s. 7). Devamında ise, Leibniz'cilerin "monad" hipotezleriyle, ruhu maddileştirecekleri yerde, maddeyi ruhanileştirmelerini eleştirir. De La Mettrie, Descartes ve de aralarına epeydir Malebranche'çilerin da katıldığını belirttiği bütün Kartezyenler'inse, sanki onları görüp de kaç tane olduğunu saymış gibi insanda iki ayrı cevherin bulunduğunu kabul ettiklerini söyler (2006, s. 7). Bu noktada, bahsimizi bir süreliğine De La Mettrie'nin itiraz ya da takdir ettiği Yeniçağ filozoflarının sistemlerini gözden geçirdiği *Abrégé des Systèmes* başlıklı metnine kaydırmak yerinde olacaktır.

De La Mettrie söz konusu metninde, sırasıyla Descartes'ın, Malebranche'ın, Leibniz'in, Wolff'un, Locke'un, Boerhaave'ın ve Spinoza'nın¹ sistemlerini temel tezleriyle, alt başlıklar hâlinde inceler. İlk alt başlıkta, De La Mettrie'nin Descartes'ı potansiyel bir

¹ De La Mettrie'nin, Boerhaave ile Spinoza'nın düşüncelerinin takdirle karşıladığı yanlarına, gövde metnimizde yer vermektense 3 numaralı dipnotumuzun sonunda kısaca değinmeyi, ana problematiğimizi işlemeye doğrudan katkı sağlamayacağından daha uygun bulduk.

materyalist olarak değerlendirdiğine şahit olunur: “Bu filozofun nezdinde, spiritüel, uzamsız, ölümsüz ruh, Sorbonne’un yüz gözlü canavarlarını [*les Argus*] uyutmak için boş seslerdir” (1796a, s. 235). Hatta Descartes’ın idealarımızın kökenini Tanrı’ya bağlaması da De La Mettrie’ye göre aynı maksatla yaptığı bir şeydir. Uzamsız cevherin herhangi bir mekân işgâl edemeyeceğini kabul eden Descartes’ın ruhun karargâhını arayıp sonunda kozalaksı bezi öne sürmesini de mânidar bulan De La Mettrie neticede “Descartes ruhtan sadece, ondan bahsetmeye mecbur edildiğinden ve de ondan öyle bahsetmeye mecbur edildiğinden bahsetti” kanısına varır (1796a, s. 235). Ardından, Malebranche’ın sistemine geçen De La Mettrie, onun düalist cevher anlayışının, Tanrı’nın insan ruhuyla içsel birliği, dışsal cisimleri/bedenleri Tanrı’da gördüğümüz gibi temel tezlerini naklederek bunların ciddiye alınıp çürütülmeye bile değmeyecek iddialar olduğunu kaydeder (1796a, s. 241) ve ekler: “Zaten bende ne tanrı² ne de akıllı ruh [*esprit*] ideası var; dolayısıyla, ruhumun tanrıyla nasıl birleşmiş olduğunu kavramam imkânsızdır” (1796a, s. 241). De La Mettrie Leibniz’in sistemine ayırdığı alt başlıkta, onun cevher meselesi bağlamında ortaya attığı “monad” iddiasının en nihayetinde muhayyel bir faraziyeden ibaret kaldığını kaydeder (1796a, s. 244). Leibniz’in monadlar hakkında söylediklerinin doğruluğuna karar verebilmek üzere, varlığın ilk belirlenimini bilmek gerekeceğine, fakat varlıkların yaratıldığı ilk âna kimse tanık olmadığından bunu bilemenin imkânsızlığına dikkat çeker (1796a, s. 244). De La Mettrie spiritüel ve uzamsız bir monadın sadece iradî bir fiille -Leibniz’in savunduğu gibi- gövdeyi teşkil eden monadların hepsini nasıl olup da istediği şekilde harekete geçirebildiğini ve bütün organlara hükmedebildiğini anlaşılmaz bulur (1796a, ss. 246-247). Bunu takip eden alt başlıkta De La Mettrie, Wolff’un esasen Leibniz’in sistemini yorumlamakla yetindiğini gösteren birtakım tespitlerde bulunur. Wolff hakkındaki tespitleri arasında biri, De La Mettrie’nin cevher meselesine yaklaşımının hareket noktasını anlamada çok önemli bir ipucu sağlar: De La Mettrie, Wolff’un, cisimlerin özünün mizacı veya yapısı [*nature*] hakkında bir şey bilmediğini itiraf etmesi itibarıyla Locke’u kınamasını haksız bulur (1796a, s. 254). De La Mettrie, cevher meselesine Locke’un yaklaşımını revizyona tâbi tutmak suretiyle kendi yaklaşımını formüle edecektir. Burada, bahsimizi kısa süreliğine Locke’un cevher meselesi karşısındaki pozisyonuna kaydırmamız yerinde olur.

Makalemizin ikinci kısmında da açıkladığımız gibi, Locke düşünen cevherin gayrimaddîliğinin zorunlu olmadığı yönündeki fikriyle çağının yaygın düalist ontolojileri karşısında, materyalizme göz kırpan bir tavır almıştı. Ne var ki Locke, epistemolojisinin temel bir içerimi gereği, genel olarak “cevher”in “ne olduğunu bilmediğimiz bir şey” (1825, s. 45) olarak kaldığı kanısındadır. Zira ona göre insan bilgisinin menzili ancak idealara kadar uzanabilmektedir ve bu hususta ilham verdiği Kant’a mahsus bir tâbiri ona uyarlayarak söylersek, Locke’un nezdinde de “kendinde şey” insan bilgisine kapalıdır. İdealarımızın altında yatan destek [*substratum*] olarak cevher, Locke açısından en nihayetinde hakkında hiçbir pozitif, seçik, münferit [*particular*] ideamızın bulunmadığı, refleksiyondan kaynaklanan bir faraziyeden ibarettir (1825, s. 45). Bu noktada, De La Mettrie Locke ile mutabıktır: O da Locke gibi -

² De La Mettrie eserlerinde bu kelimenin ilk harfini küçük yazıyor.

madde hakkında bir ideamız bulunduğu hâlde- maddenin özüne ilişkin hiçbir ideamız olmadığı kanısındadır (1796b, s. 70). Fakat bu durumun, maddenin birtakım özellikleri hakkında duyularımızın keşfettiklerini inkâr etmeyi de gerektirmeyeceğini ekler (1796b, s. 70). Buna mukabil De La Mettrie, Locke'un yanlış anlaşılabilir "düşünen madde" ifadesini, "düşünen beyin" şeklinde açmak suretiyle kendi görüşünü ortaya koyacaktır³.

Filozofluğu yanısıra bir hekim olan De La Mettrie, insan organizmasının sözümona ruhanî fiillerini de mekanistik bir perspektiften açıklamaya çalıştığı *L'Homme Machine*'de, karşılaştırmalı anatomi ve fizyoloji gibi alanlardaki bilgi birikiminden ve de biyolojik gözlemlerinden yararlanarak natüralist bir felsefî antropoloji taslağı sunmaktadır. Onun taslağının ilk bakışta dikkati çeken yanı, insan ile hayvan arasında ontik bakımdan radikal bir ayrım bulunduğu postülasını temel alan Kartezyen antropolojiden farklılığıdır. Bu tespitimizi gerekçelendirmek üzere, Descartes'ın *Metot üzerine Konuşma*'daki ünlü "makine-insan" faraziyesine başvuralım. Descartes bizi şöyle bir düşünce deneyi yapmaya davet eder: Çevremizde tıpatıp insana benzeyen ve bütün davranışlarımızı mükemmelen taklit eden makinelerin hareket ettiğini düşünelim. Descartes mükemmel taklitlerine rağmen o makinelerin insan olmadığını şu iki ölçüte dayalı olarak belirleyebileceğimizi öne sürer (1966, s. 79): Birincisi, onlar hiçbir zaman, bizim düşüncelerimizi başkalarına bildirmek için yaptığımız gibi, sözleri ve diğer işaretleri birleştirerek kullanamayacaklardır; çünkü bu makineler en kıt zekâlı insanların bile yapabildiği gibi, karşısında söyleyeceğimiz her şeyin mânâsına karşılık vermek üzere sözleri ve diğer işaretleri çeşitli biçimlerde düzenleyemez. İkincisi, o makineler birçok şeyi bizim kadar ve belki bizden de iyi yapsalar bile, yapamayacakları şeyler vardır ki bu da onların bilgiyle değil, yapılarına bağlı hazır bulunuşluklarla [*dispositions*] hareket ettiklerini gösterir. Descartes "makine-insan"ı hakikî bir insandan ayırmak üzere geliştirdiği iki ölçütün, insan ile hayvan arasındaki farklılığı teşhis etmede de işlevsel olduğunu düşünür:

Yine bu iki yolla, insanlarla hayvanlar arasındaki farklılık da bilinebilir. Zira, kaçıklar, şaşkalozlar ve aptallar da dâhil olmak üzere, kendi düşüncelerini anlatmak için değişik sözleri bir arada düzenlemeye ve onlardan bir söylev meydana getirme becerisinden yoksun bir insan olmaması; bunun tersine, doğuştan ne kadar mükemmel ve talihli olursa olsun buna benzer bir şey yapabilecek başka bir hayvanın da bulunmaması çok dikkat çekicidir. (Descartes, 1966, ss. 79-80)

Descartes'a göre bu durum hayvanlardaki bir organ eksikliğinden kaynaklanmaz; çünkü saksaganlar ve papağanlar da insanların sözlerini telâffuz edebildiği halde insanlar gibi konuşamazlar; yani söylediklerini düşünemezler. Hâlbuki organları

³ Locke'un yanı sıra, makalemizin bir önceki alt başlığında görüşlerine değindiğimiz Hobbes'un materyalizmi de De La Mettrie'nin ilham kaynaklarından biridir. Vartanian'ın da vurguladığı gibi (1960, s. 65) Hobbes'un *De Homine*'deki mekanistik psikolojisi ile De La Mettrie'nin *L'Homme Machine*'deki fikirleri arasında benzerlikler mevcuttur. Ayrıca De La Mettrie, determinizm anlayışını takdir ettiği Spinoza'nın, insanı "hakikî bir otomat", "en dirençli zorunluluğa tâbi bir makine" olarak değerlendirmesini, kendi "makine-insan" kavrayışına yakın bulduğunu da ifade eder (1796a, s. 262). Son olarak da, Boerhaave'ın insan organizmasını fizik kanunlarıyla çalışan bir yapı olarak izah çabasından, De La Mettrie'nin övgüyle söz ettiğini de ekleyelim (1796a, s. 258).

bakımından engelli olan doğuştan sağır ve dilsizler bile, işaretler uydurup düşündüklerini başkalarına bu işaretlerle anlatırlar. Descartes'ın bu gözlemlerinden çıkardığı sonuç, hayvanların insanlardan daha az akıllı olduğu değil, akıldan tamamen yoksun olduğudur (1966, s. 80). Sonuç itibarıyla Descartes açısından insanın hayvandan farklılığı derece bakımından değildir, aralarında ontik açıdan kapanmaz bir uçurum, radikal bir farklılık vardır. De La Mettrie ise insan ile hayvanlar arasında böyle bir radikal farklılığın bulunmadığını, bilâkis insanın, bir hayvan türünden ibaret olan atalarının biyokültürel evrimi neticesinde akıllı varlık seviyesine yükseldiğini esas alan bir yaklaşıma sahiptir. Bir başka deyişle, Descartes'ın aksine De La Mettrie insanın yetileriyle bazı hayvan türlerinin yetileri arasında sadece derece farklılığı bulunduğunu iddia eder. Bu iddiasını gerekçelendirmedi De La Mettrie de Descartes gibi dil becerisi üzerinde özellikle durur. Descartes'ın seslerin taklidinden ibaret saydığı papağan ve saksagan gibi türlerin sergilediği performans hakkında De La Mettrie farklı kanıdadır: "Hayvanlar arasında bazıları konuşmasını ve şarkı söylemesini öğrenebiliyor; melodileri akıllarında tutarlar ve bütün tonları bir müzisyen kadar dosdoğru yakalarlar" (2006, s. 14). Ona göre, daha akıllı görünen maymun gibi hayvan türlerinin böyle bir beceri sergileyememesinin tek nedeni ise, söz söyleyecek organ noksanlığıdır (2006, s. 14). Bilhassa da, "büyük maymun" diye andığı türün söz konusu organ eksikliğinin eğitmek suretiyle ikame edilebileceğini düşünür:

Bu hayvana bir dil öğretmek kati surette imkânsız mı olacaktır? Sanmıyorum. Rastlantı bize, kendi türümüze daha benzer bir başka tür -bizce bilinmeyen yörelerde onlardan olmasında hiçbir beis yoktur- keşfettirinceye kadar, diğer hayvanların hepsine tercihen büyük maymunu ele alacağım. Bu hayvan bize öyle çok benzer ki doğabilimciler ona "yabanî insan" veya "orman insanı" adını vermiştir. [...] Maymunların eğitilmesi neden imkânsız olsun? Nihayetinde neden, özen gösterildiğinde, sağırlar gibi telâffuz için gereken hareketleri taklit edemesinler? Ne yapsak da maymunların söz organlarının, hiçbir sesi eklemeyi beceremeyeceği kararına varmaya cüret edemem; ama bu kati imkânsızlık, maymun ile insan arasındaki büyük benzeşim sebebiyle ve de içiyle de dışıyla da bunca çarpıcı bir şekilde insana benzeyen, şimdiye dek bilinen hiçbir hayvan olmaması itibarıyla beni şaşırtırdı. (2006, ss. 14-5)

De La Mettrie genel olarak da, insan beyninin şeklinin ve yapısının dört ayaklı hayvanlarınkine hemen hemen aynı olduğunu vurgular; beyinleri arasındaki temel farklılık, insan beyninin kütlece daha büyük ve daha kıvrımlı olmasından ibarettir (2006, s. 13). Ardılı olan [Lancisi'nin ardılı mânâsında] ve bu görüşüne bir sürü deneyle örnek sunacak De La Peyronnie'den evvel Lancisi'nin ruhun barınağını oraya yerleştirdiği *corpus callosum* bakımından da aynı tedricî benzeşime dikkat çektiğini ekler De La Mettrie (2006, s. 13). Böylece De La Mettrie doğada hayvandan insana tedricen geçilmiş olması gerektiğini varsayar. "Hayvanlardan insana geçiş sert olmamıştır" diyerek şöyle sorar: "Kelimelerin icadından ve dillerin bilinmesinden önce insan ne idi?" (2006, s. 15). De La Mettrie'nin kendi sorusuna verdiği cevap, insanın da, diğerlerine nazaran sahip olduğu çok daha az doğal içgüdüyle kendini kral da zannetmeyen, onlardan sadece fizyonomisiyle farklılık gösteren, kendi türünde bir hayvan olduğudur (2006, s. 15).

De La Mettrie hayvandan insana doğru evrimin sırf biyolojik bir süreç değil, -bu terimi kullanmamakla birlikte- biyokültürel bir süreç olduğunu öngörür: Ona göre doğada hayvandan insana biyolojik geçişin ardından “kelimeler, lisanlar, yasalar, bilimler, güzel sanatlar geldi; ve bunlar sayesinde en sonunda zihnimizin ham elması da cilalanmış oldu. Bir hayvan olarak insan dikildi; bir hamal olarak insan eser veren [*auteur*] hâlini aldı” (2006, s. 16). De La Mettrie insanın zeki bir varlık olma serüveninde, ona ilk ilhamı, hislerinin ve içgüdülerinin verdiği kanidir. “Anlayabildiğim kadarıyla” der, “Doğanın⁴, onları alımlamak üzere biçimlendirmiş olduğu beynimizi idealarla doldurmamız işte bu surette gerçekleşmiştir”. (2006, s. 16)

De La Mettrie “ruh” adlandırmasının, hakkında hiçbir ideaya sahip bulunmadığımız boş bir terimden ibaret olduğunu savunur (2006, s. 27). Bizlerdeki düşünen kısmı kastetmek üzere kullanılan bu sözüme ruha atfedilen bütün yetilerin de aslında beynin ve bedeninin organlaşmasına [*organisation*] tâbi oluşu da De La Mettrie’ye göre insanın bir makine olduğunun delilidir (2006, s. 26). Bu hususta şunları kaydeder:

[Henüz] bilinmeyen sebepler, kolayca yaralanabilen bu hassas vicdanı/bilinci, maddeye düşünceden daha fazla yabancı olmayan bu vicdan azabı hislerini, kısacası burada farzedilebilen bütün farklılığı üretebilir. Öyleyse, organlaşma hepsine kâfi gelecek midir? Bir kez daha evet. Mademki düşünce gözle görülür şekilde organlarla geliyor, zamanla duyumsama yetisini kazandığında, organların imal edildiği madde neden vicdan azabı hislerine duyarlı olmasın? [...] Hareketin en ufak bir ilkesi bulunduğu, canlı cisimler hareket etmek, düşünmek, pişmanlık duymak, kısacası fiziksel olanın içinde ve de ona tâbi ahlâkî olanın içinde kendini sevk ve idare etmek üzere onlara gereken her şeye sahip bulunacaktır. (De La Mettrie, 2006, ss. 26-7).

De La Mettrie için, yerleşik hatalı alışkanlıkla “ruh” denen şey, aslında maddî-biyolojik bir organ olan beyin ile sinir sisteminin sağladığı duyumsama ve düşünme yetimizdir (1796b, ss. 119-20). Ona göre duyumsayan varlık maddîdir (1796b, s. 120). Yani düalistlerin -ve spiritüalist monistlerin- savunduğunun aksine, organlaşmış maddedir aslında duyumsama yetisi taşıyan şey. De La Mettrie kendisinden önce filozofların maddenin iki esas vasfı olarak değerlendirdiği uzamlılık ve hareket etme kabiliyeti yanında üçüncü bir vasfı daha bulunduğunu düşünür: Duyumsama (1796b, s. 81). De La Mettrie Kartezyenler’in maddeyi duyumsama yetisinden yoksun sayma çabalarına sitem eder. Onların, insanın akıllı ruhu [*l’esprit*] lehine, hayvanları sırf makineler gibi görmelerini ve duyumsama yetisinden yoksun olduklarını savunmalarını eleştirir (1796b, s. 81). De La Mettrie söz konusu eleştirisinde bir bakıma Descartes’ın “dil argümanı” silahını onun aleyhine çevirir. Bu tespitimizi açıklayalım: De La Mettrie deneyimin, en az insanlar kadar hayvanların da duyumsama yetisi taşıdıklarını ispatladığını belirtir. Descartes’ın dili, düşünmenin ve duyumsamanın başlıca emaresi olarak insanın sahip bulunduğu bir imtiyaz addetmesi, De La Mettrie’ye göre pek de iyi

⁴ De La Mettrie bu kelimenin ilk harfini büyük yazıyor.

niyetli sayılmayacak bir hatadır. De La Mettrie, Descartes'ın muhakemesinin şu tür bir hatalı kıyas olduğunu söylemeye çalışır (1796b, s. 82):

[1. öncül] İnsan, hemcinslerinin duyumsayan varlıklar olduğunu onların dilsel beyanlarıyla teşhis eder.

[2. öncül] Hayvanlar konuşamaz.

[sonuç] O hâlde hayvanlar duyumsamaz.

De La Mettrie mutabakata dayalı dilin [*langage de convention*], yani sözün, duyumsanan şeyleri dışa vurmanın tek yolu olmadığı gibi, onları en iyi dışa vurma tarzı da olmadığını söyler (1796b, s. 82). Bunun bir başka ve daha iyi yolu da vardır: Duyguların dili [*langage affectif*]. İniltilerden, çığlıklardan, okşayışlardan, iç çekişlerden, vb.'den meydana gelen işte bu dil, der De La Mettrie, insanlar ile hayvanlardaki müşterek dildir. İnsanlar kadar hayvanların da ıstıraplarını, üzüntülerini, tiksintilerini, öfkelerini, korkularını, vb. teessürlerini mükemmelen dışa vurdukları bu dil, pekâlâ hayvanların da duyumsadığının açık ispatıdır (1796b, s. 82). Duyumsama, De La Mettrie'nin nezdinde, Kartezyenler'in öne sürdüğü gibi akıllı ruhla donanmış olması imtiyazı itibarıyla insanla kısıtlı bir yeti değildir. Üstelik ne duyumsama ne de düşünme, farazî bir akıllı ruhun değil, çok uzun süreçte organlaşmış olan maddenin bir işlevidir De La Mettrie'nin nazarında.

De La Mettrie böylece, spiritüalizm karşısında kararlı bir materyalist pozisyon alarak şunları kaydeder: “Maddede, onu en parıltılı eserlerinde görmezden gelen kaba bakışlardaki hiçbir aşağılık yan yoktur; ve Doğa hiç de dar kafalı bir işçi değildir. En karmaşık kol saatini yapmakta hiç güçlük çekmeyen bir saatçiden daha kolayca ve keyifle milyonlarca insan üretir” (2006, s. 36). De La Mettrie böylece, düalist ve spiritüalist monist metafizik öğretilerin mukaddes bir yan atfettiği spiritüel cevhere kıyasen aşağıladıkları maddeyi müdafaa eder. Söz konusu sistemlerin iddia ettiğinin aksine De La Mettrie mevcut yegâne cevher türünün de sadece maddî cevher olduğunu savunur: “O hâlde, İnsanın bir Makine olduğu ve bütün kâinatta, muhtelif biçimlerde dönüşmüş sadece tek cevher bulunduğu sonucuna cesaretle varalım” (2006, s. 37).

4. Sonuç

İncelememizde De La Mettrie'nin yaklaşımının, spiritüalite atfedilen insan aklını, biyokültürel evrimin bir ürünü olarak değerlendirmeyi esas aldığını gördük. De La Mettrie, Descartes'ın, Hıristiyanlığın antropolojisinde insana tahsis ettiği varoluşsal imtiyazı destekleme maksadıyla ve esasen bir oksimoron olarak ortaya attığı, bir deyişle tepetaklak duran “makine-insan” faraziyesini ayakları üzerine oturtmaya çalışmıştır. Descartes'ın savunduğunun aksine, hayvanlar kadar insanın da en nihayetinde bir makine, biyomekanik yasalara tâbi bir organizma olduğunu ortaya koymayı hedeflemiştir. Bu itibarla Carneiro de Oliveira Franco Donatelli (2013, s. 870) De La Mettrie'nin düşüncesinin özgün yanının, felsefeyi ve bilimi bir araya getirerek “tbbî materyalizm”i kurması olduğu tespitinde bulunur. Belki De La Mettrie'nin iddia ettiği

gibi Engizisyon korkusu nedeniyle, belki de Ryle'in iddia ettiği gibi (2009, s. 8) "çifte mizacı"nın dindar ve doğabilimci kutupları arasındaki çatışmada ilk kutbun galip gelmesi neticesinde, hakikî bir anatomi ve fizyoloji bilgini olmasına rağmen Descartes'in at(a)madığı son adımı De La Mettrie atmaya başlamıştır.

Yeniçağ'ın gerek Descartes'inki gibi düalist, gerek Berkeley'inki gibi spiritüalist monist metafiziklerinin "spiritüel cevher" kategorisinin, deneyimde karşılığı olmayan kurgusal [*chimérique*] bir mefhumdan öteye gitmediğini açık açık savunan De La Mettrie, kendisinden yaklaşık bir asır önce Britanya'da Hobbes ve Locke tarafından öne sürülmüş "düşünen ve duyumsayan madde" anlayışına açıklık kazandırmak suretiyle Aydınlanma Çağı'nın Fransız materyalist filozoflarının doğrudan ilham kaynağı olmuştur. De La Mettrie'yi böylece, sistemini çok takdir ettiği ve özel bir inceleme hasrettiği Epikuros'un Antik materyalizmi ile d'Alembert, Diderot, d'Holbach gibi Yeniçağ materyalistleri arasındaki köprü olarak nitelendirmek de mümkündür. Makalemizi kaderin garip bir cilvesine değinerek bitirelim: Spiritüel olana kutsiyet atfeden Kilise'nin gadrine uğramaktan, bütün dindarâne ve dahi açık düalist tavrına rağmen kaçınmayı başaramayan Descartes ile, net bir materyalist pozisyonu olan De La Mettrie'nin adları, Papalık'ın yasaklı kitaplar listesinde⁵ [*index librorum prohibitorum*] buluşacaktır.

KAYNAKÇA

Adjukiewicz, K. (1994). *Felsefeye Giriş* (A. Cevizci, Çev.). Ankara: Gündoğan Yayınevi.

Berkeley, G. (1843). *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, in *The Works of George Berkeley*, vol. I, London: Thomas Tegg,
<https://books.google.com.tr/books?id=yKU3AAAAMAAI>

Carneiro de Oliveira Franco Donatelli, M. (2013). "Filosofia e medicina em La Mettrie", in *Scientiæ studia*, v. 11, n. 4, São Paulo, <https://www.scielo.br/pdf/ss/v11n4/v11n4a06.pdf>

Crick, F. (2005). *Şaşkırtan Varsayım* (S. Say, Çev.). Ankara: Tübitak Yayınları.

De La Mettrie, J. O. (1796a). *Abrégé des Systèmes*, in *Œuvres Philosophiques De La Mettrie*, tome premier, Paris: chez Charles Tutot,
https://books.google.com.tr/books?id=DnxCUdXZXHcC&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false

De La Mettrie, J. O. (1796b). *Traité de l'âme*, in *Œuvres Philosophiques De La Mettrie*, tome premier, Paris: chez Charles Tutot,

⁵ Muhtelif arama motorlarında bulunabilen farklı tarihlerde yayımlanmış nice yasaklı kitaplar listeleri arasında şunu referans gösterebiliriz: <https://sourcebooks.fordham.edu/mod/indexlibrorum.asp>

https://books.google.com.tr/books?id=DnxCUdXZXHcC&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false

De La Mettrie, J. O. (2006). *L'Homme Machine*, http://www.ali-aix-salon.com/La_mettrie_homme_machine.pdf

Descartes, R. (1661). *Méditations Métaphysiques*, (Duc de Luynes, Fr. Çev.), Paris, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k164903n/f104.image>

Descartes, R. (1966). *Discours de la Méthode*. Paris: Garnier-Flammarion.

Hobbes, T. (1811). *Human Nature*, in *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. IV, London: John Bohn et alii, <https://archive.org/details/englishworksofth029531mbp>

Hobbes, T. (1824). "Objections aux Méditations" in *Œuvres de Descartes*, publiées par Victor Cousin, tome: I, Paris: chez F. G. Levrault, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k94258n.texteImage>

Locke, J. (1825). *An Essay Concerning Human Understanding*, <https://archive.org/details/humanunderstandi00lockuoft/page/n27/mode/2up>

Papalık, *Index librorum prohibitorum*, (erişim tarihi: 17.05.2020): <https://sourcebooks.fordham.edu/mod/indexlibrorum.asp>

Ryle, G. (2009). *The Concept of Mind*. London and New York: Routledge Press.

Vartanian, A. (1960). *La Mettrie's L'Homme Machine*, Princeton: Princeton University Press.