DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

Felsefe Tarihi-3

17. Yüzyıl Felsefesi

4. Baskı

Ahmet Cevizci

SAY

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

On Yedinci Yüzyıl Felsefesi

Ahmet Cevizci (d. 1959 – ö. 2014)

İlkokul, ortaokul ve liseyi Bursa'da okuduktan sonra Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü'ne girdi. Felsefe lisansını 1982 yılında tamamlayan Cevizci, yüksek lisans tezinde Sokrates düşüncesini, Platon'un Sokratik diyalogları yoluyla inceledi.
Doktora çalışmaları sırasında Fransız hükümetinden kazandığı bir bursla, 1989-91 yılları arasında Paris'te, Sorbonne Üniversitesi'nde doktora düzeyinde araştırmalar yaptı. 1991 yılında "Platon'un Bilgi Kuramı" adlı teziyle doktora derecesini aldı. 1996 yılında doçent, 2002 yılında da profesör oldu. 1 Aralık 2014 günü geçirdiği kalp krizi sonucu hayatını kaybetti.

Başlıca yapıtları: *İlkçağ Felsefesi Tarihi* [Asa Yayınları, 5. baskı, 2011], *Ortaçağ Felsefesi Tarihi* [Asa Yayınları, 2008, 3. baskı], *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi* [Asa Yayınları, 2007, 2. baskı], *Aydınlanma Felsefesi* [Asa yayınları, 2008, 2. baskı], *Etiğe Giriş* [Paradigma Yayınları, 2002], *Paradigma Felsefe Sözlüğü* [Paradigma Yayınları, 7. baskı, 2010], *Felsefe Terimleri Sözlüğü* [Paradigma Yayınları, 2. baskı, 2003], *Felsefe* [Sentez yayınları, 2008, 2. baskı], *Felsefe Tarihi* [Say Yayınları, 2011, 3. baskı], *Bilgi Felsefesi* [Say Yayınları, 2012, 2. baskı], *Eğitim Felsefesi* [Say Yayınları, 2012, 2. baskı] adlı kitapların yazarı, *Platon'un İdealar Kuramı Üzerine Araştırmalar* [Gündoğan Yayınları, 1989], *Metafiziğe Giriş* [Paradigma Yayınları, 2001], *Felsefe Ansiklopedisi* 1. cilt [Babil Yayınları, 2003], *Felsefe Ansiklopedisi* 2. cilt [Babil Yayınları, 2003], *Felsefe Ansiklopedisi* 3. cilt [Babil Yayınları, 2005], *Felsefe Ansiklopedisi* 4. cilt [Babil Yayınları, 2006], *Felsefe Ansiklopedisi* 5. cilt [Babil yayınları, 2007], *Felsefe Ansiklopedisi* 6. cilt [Babil yayınları, 2008] adlı eserlerin de editörüdür.
Çevirileri: Felsefe: *Temel Kavramlar ve Kuramlar*, K. Ajdukiewicz, [Say Yayınları 2007], *Sokratik Hümanizm*, L. Versenyi, [Sentez Yayınları, 2007], *Platon'un Bilgi Kuramı*, F. M. Cornford, [Gündoğan Yayınları, 1990], *Felsefeye Giriş*, N. Warburton, [Paradigma Yayınları, 2006], *Menon*, Platon, Yorumlu Çeviri [Sentez Yayınları, 2007], *Phaidon*, Platon [Gündoğan Yayınları, 1990], *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, D. West, [Paradigma Yayınları, 2001], *Büyük Filozoflar*, B. Magee, [Paradigma Yayınları, 2001], *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, G. Hollinger, [Paradigma Yayınları, 2005].

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ON YEDİNCİ YÜZYIL FELSEFESİ

Ahmet Cevizci

SAY

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Say Yayınları
Düşünce

On Yedinci Yüzyıl Felsefesi / Ahmet Cevizci

Yayın hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN 978-605-02-0293-9
Sertifika no: 10962

Yayın koordinatörü: Levent Çeviker
Kapak tasarımı: Artemis İren

Baskı: Lord Matbaacılık ve Kâğıtçılık
Topkapı-İstanbul
Tel.: (0212) 674 93 54
Matbaa sertifika no: 22858

Önceki baskılar: Asa Yayınları
4. baskı: Say Yayınları, 2016

Say Yayınları
Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Tel.: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com
www.facebook.com/sayyayinlari • www.twitter.com/sayyayinlari

Genel dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Tel.: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
internet satış: www.saykitap.com • e-posta: dagitim@saykitap.com

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 11

Giriş : ON YEDİNCİ YÜZYIL FELSEFESİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ 13

Modern Tarih Tasavvuru 14
Modern Felsefenin Özerkliği 17
Hümanizmi veya Özneden Hareket Etmesi 18
Genel Rasyonalizmi 19
Modern Bilimden Etkilenişi 20
Güç Amaçlı Bilgi Telakkisi 21
Kosmosun Yıkılışı veya Yeni Kozmoloji 23
Yeni Kozmolojiye Bağlı Alternatif Varlık Tasavvurları 27
Epistemolojinin Modern Dönemdeki Önceliği 29
On Yedinci Yüzyılın Hâkim Bilgi Görüşleri 30
Modern Dünyada Etik 31
Modern Politik Düşünce 35

Birinci Bölüm: FRANCIS BACON 39

Hayatı 41
Eserleri 43
Bilimler Sınıflaması 47
Program 51
Klasik Bilim Anlayışının Eleştirisi 53
İdoller 57

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Tümevarım Yöntemi 68
Etik Anlayışı 74
Toplum ve Siyaset Felsefesi 77
Eleştirisi 82

İkinci Bölüm: THOMAS HOBBES 85

Hayatı 91
Eserleri 94
Amaç ve Program 96
Bilimlere İlişkin Sınıflaması 100
Epistemolojisi 103
Gerçeklik Anlayışı 109
Etik Anlayışı 111
Siyaset Felsefesi 124
Din Felsefesi 142
Eleştirisi 145

Üçüncü Bölüm: RENÉ DESCARTES 149

Hayatı ve Eserleri 155
Amaç ve Program 162
Yöntem 167
Yöntemsel Kuşku 178
Tanrı 191
Aklın Açık Seçik İdelerle Teçhiz Edilmesi 201
Dış Dünya 205
Kartezyen Düalizm ve Uzlaşım 213
Etiği 224
Mirası 233

Dördüncü Bölüm: BLAISE PASCAL 237

Hayatı ve Eserleri 240
Beşeri Durum Üzerine Düşünceleri 246

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Din Felsefesi 249
Bilgi Teorisi 258
Etiği 264
Siyaset Felsefesi 268

Beşinci Bölüm: BARUCH SPINOZA 277

Hayatı ve Eserleri 281
Aldığı Etkiler 291
Felsefe ve Yöntem Anlayışı 294
Metafiziği 303
İnsan Zihni 334
Bilgi Görüşü 338
Etiği 345
Siyaset Felsefesi 355

Altıncı Bölüm: GOTTFRIED LEIBNIZ 363

Hayatı ve Eserleri 366
Program ve Yöntem 374
Fizik 388
Metafiziği 393
Din Felsefesi 410
Bilgi Teorisi 423
Etik Anlayışı 427
Eleştirisi 432

Yedinci Bölüm: JOHN LOCKE 435

Hayatı ve Eserleri 438
Program ve Yöntem 449
Doğuştan İdeler Görüşünün Eleştirisi 454
Duyum ve Düşünüm 460
Dil Anlayışı 470
Bilgi Teorisi 476

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Varlık Anlayışı 482
Etiği 494
Politika Felsefesi 503
Etkisi 522

Sekizinci Bölüm: GEORGE BERKELEY 525

Hayatı ve Eserleri 530
Aldığı Etkiler 536
Amaç ve Program 538
Maddenin İnkârı 543
İdeler ve İmmateryalizm 555
Ruh ya da Zihin 564
Tanrı ve Öteki Zihinler 568
Değerlendirme 574

Bibliyografya 577

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Barışta Erdost'un aziz hatırasına,

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ÖNSÖZ

Modern felsefe ya da bu kitabın üzerinde yoğunlaştığı on yedinci yüzyıl felsefesi, felsefenin görece önemli, ama bir o kadar da problematik alanına karşılık gelir. Bu yüzyıl düşüncesi, aslında iyisi ve kötüsü, doğrusu ve yanlışıyla bugün, bütün gelişmeleriyle ve problemleriyle dünyamızı kurmuş ve şekillendirmiş olan bir çağın düşüncesini ifade eder. Gerçekten de bugünün dünyasını, en azından Batı Uygarlığı'nı büyük ölçüde oluşturan on yedinci yüzyıl düşüncesi olmuştur. Modernist düşüncenin esas itibarıyla on yedinci yüzyıldan başlayarak, bireysel refaha ve hazza dayalı mutluluk anlayışıyla günümüz yaygın etik tasavvurunu, sözleşme temeli üzerine yükselen liberal politika görüşüyle bugünün politik dünyasını önemli ölçüde oluşturduğu söylenebilir. Modern araçsal akıl telakkisini olabilecek en açık şekliyle ortaya koyan on yedinci yüzyıl felsefesinin, bir yönüyle gözlem ve deneye, diğer bir yönüyle de matematiğe dayalı günümüz bilgi ve bilim anlayışını; materyalizmin ağır bastığı varlık telakkisiyle de bugünün varlık tasavvurunu hemen tamamen şekillendirdiği rahatlıkla ileri sürülebilir. On yedinci yüzyılın, çok daha önemlisi bilginin güç olduğu düşüncesiyle ve bilgi yoluyla dünyayı kontrol altında tutma inancının pekiştiği bir çağ olduğu ise kesinlikle iddia edilebilir.

On Yedinci Yüzyıl Felsefesi, bu kurucu çağın düşüncesinin izini Bacon'dan başlayıp, Hobbes, Descartes, Pascal, Spinoza, Leibniz ve Locke uğraklarıyla Berkeley'e kadar uzanacak şekilde sürmeyi amaçlayan bir çalışma olarak kaleme alınmıştır. Modern

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

düşüncenin ilk olmasa bile en önemli durağını meydana getiren bu çağın felsefesini, mümkün mertebede ya da gücümüz yettiği ölçüde, en azından çift yönlü olarak veya karşıtlıklarıyla birlikte mütalaa etmek anlamında diyalektik bir şekilde incelemeye çalıştık. Başka bir deyişle kitapta, modern düşüncenin kurucu babalarının fikirlerini, modernliği Rousseau'dan ve Romantiklerden çok daha önce sorgulamaya başlayan filozofların düşünceleriyle bir araya getirme çabası sergiledik. Hayatının çok büyük bir kısmını on altıncı yüzyılda geçirmiş Francis Bacon ile yaşamanın sadece ilk on beş yılını on yedinci yüzyılda geçirmiş George Berkeley'in kitapta yer almalarının nedeni, budur.

On Yedinci Yüzyıl Felsefesi, yedi ya da sekiz cilt olarak bitirilmesi tasarlanan bir Felsefe Tarihi dizisinin dördüncü kitabıdır.

Kitabın, gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş yeni baskısının mevcut haliyle, ilgilenen herkese fayda temin etmesini diliyorum.

Ahmet Cevizci
Bursa, Eylül/2013

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

GİRİŞ

ON YEDİNCİ YÜZYIL FELSEFESİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ

Modern felsefe, genelde Rönesans'la başlayan yepyeni bir çağın İngiltere'de Francis Bacon ve Thomas Hobbes, Fransa'da ise René Descartes ile başladığına inanılan felsefesini tanımlar. Buna göre, modern felsefe, her ne kadar kendisini Rönesans düşüncesi ile göstermeye başlasa da, esas itibariyle Batı'da on yedinci yüzyılda başlayan bütünüyle yeni ve farklı bir felsefeyi ifade eder. Gerçekten de modern felsefe, söz konusu üç çığır açıcı düşünür ile on yedinci yüzyılda başlayıp on sekizinci yüzyıl Aydınlanma felsefesi ile büyük bir ivme kazanan, fakat on dokuzuncu yüzyıldan itibaren zaman zaman Kıta felsefesinden gelen yoğun tepkilerle karşılaşan felsefeyi ifade etmektedir.

Rönesans'ın bu anlamda tamamen modern olmamasının nedeni, onda eski ile yeninin, Platonik ve Aristotelesçi öğelerle yeni hümanist değerlerin, birbirlerinden ayrılmayacak şekilde iç içe geçmiş olmasıdır. Oysa on yedinci yüzyılda, felsefe dünya tasavvuru, yarattığı birey kavrayışı, koşulsuz öznelciliği, ilerlemeci tarih tasavvuru, mutlak hümanizmi ve arka planındaki kapitalizmiyle, kısacası her şeyiyle yepyeni bir felsefeyi ifade eder. Gerçekten de modern felsefe, felsefe tarihindeki üçüncü büyük dönemi temsil ederken, on yedinci yüzyıl felsefesi bu yeni dönemin başlangıcını, onun kapısının sonuna kadar açılışını ifade eder.[1]

1 S. Menn, "Intelectual Setting", *The Cambridge History of Western Philosophy* (eds. D. Garber-M. Ayers), Cambridge, Cambridge University Press, 1998, s. 78.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Buna göre, klasik dönemin çok büyük bir bölümünde, felsefe, dinden ve bilimden ne kadar etkilenmiş olursa olsun, geleneksel yazılı kültürün dünya tasavvurunun hem tanımlayıcısı hem de yargılayıcısı olarak özerk bir konuma sahip olmuştu. Ortaçağ'ın, yani felsefe tarihinin ikinci döneminin gelişiyle birlikte, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi semavi dinler hâkim konumlarına yerleşirlerken, felsefe iman ile aklı birleştirme yönüyle ikincil bir rol üstlenmişti. Fakat modern dönemin gelişiyle birlikte, felsefe kendisini, entelektüel kültür alanında daha yoğun ve bağımsız bir şekilde tesis etmeye başladı.[2] Gerçekten de söz konusu olan artık *felsefi bir devrimdi*. Bununla birlikte onun arkasında bilimsel bir devrim vardı. Başka bir deyişle, *felsefe, artık bağlılığını dinden bilime transfer etmeye başlamıştı*.

Demek ki, "modern felsefe" ibaresinde geçen modern sözcüğü, pek çok şey yanında, özü itibariyle Ortaçağ felsefesi veya Skolastik düşünüş ile Ortaçağ-sonrası felsefe ya da Yeniçağ düşüncesi arasında bir süreksizlik ya da kopuş bulunduğu anlamına gelir. O, felsefe tarihinin ikinci dönemiyle üçüncü dönemi arasında tam bir kopuş olduğunu, bu kopuşun söz konusu son dönemde gerçekleşen radikal bir değişimden kaynaklandığını ifade eder. Buradan da anlaşılacağı üzere, Ortaçağ felsefesiyle modern felsefeden her biri, her ne kadar düşünce ve kültürde mutlak kopuşlardan söz etmek güç olmakla birlikte, diğerinde hemen hiç görülmeyen birtakım temel özellikler sergiler. Aynı zamanda yepyeni özellikler olarak niteleyebileceğimiz bu özellikler, modern felsefe açısından nelerdir?

Modern Tarih Tasavvuru

Modern felsefe her şeyden önce, *yeni bir tarih felsefesinin* ya da en azından *yepyeni bir tarih duygusunun egemen olduğu bir felsefedir*.

2 H. Tarnass, *Batı Düşüncesi Tarihi* (çev. Y. Kaplan), İstanbul, Külliyat Yayınları, 2011, s. 77.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Gerçekten de modern felsefe Ortaçağ'ı, Ortaçağ felsefesini reddeden bir düşünce geleneğini tanımlar. Ortaçağ'ı reddetmek ise başkaca şeyler yanında, esas itibariyle insanın her ne kadar katılsa da, öznesi olmadığı bir tarihi reddetmek anlamına gelir.

Bu açıdan bakıldığında, Ortaçağ düşüncesinin bildik insan nosyonundan bütünüyle yoksun olduğunu, insani oluş düşüncesine tamamen yabancı kaldığını belirtmek gerekir. Ortaçağ düşüncesinde insan, başka her şey bir yana günah işlemiş, işlediği günah nedeniyle Tanrı'nın cennetinden kovulmuş ve dolayısıyla düşmüş bir varlıktı. Ortaçağ felsefesinde, meseleye bu şekilde yaklaşıldığı içindir ki, Tanrı'nın cennetinden sürülmüş yaratıklar olarak insanlar, bireyler veya bireylerden müteşekkil bir halk olarak değil de, kul olarak tanımlandılar. Kul olan insanların eylemde sorumluluk iddiası taşımaları, elbette mümkün olmaz. Dahası, Ortaçağ düşüncesi bu dünyayı biricik ve iyi bir Tanrı tarafından yaratılmış ve yönetilmekte olan bir dünya olarak görür. Bu statik ve değerden yoksun dünyada insana düşen şey de doğallıkla kendisine biçilen role, onu hiç sorgulamaksızın itaat etmektir. Katıldığı her şeyiyle belirlenmiş, fakat anlamı kendisine kapalı kutsal tarihin edilgin bir parçası olmaktır.

Oysa *modern felsefe, insanı bir kul olarak değil, fakat özgür ve yaratıcı bir özne olarak değerlendirir*. O, bundan böyle doğduğu andan itibaren özellikle deneyim ve eğitim tarafından şekillendirilen, mutlak bir özgürlüğe ve devredilemez haklara sahip bağımsız bir varlıktır. Dünya da, daha Rönesans'tan başlayarak, Tanrı tarafından yaratılıp yönetilen statik bir varlık alanı olarak değil, bütünüyle insanî olan, insan tarafından şekillendirilecek bir oluş süreci olarak değerlendirilir.

Demek ki insan bu dönemde, Tanrı'ya olan aşırı bağımlılığından kurtulup, yeniden doğan bir özel varlık olarak görülmeye başlanır; insan artık yazgısına karşı çıkabilen, hatta onu kendisi çizen bir varlık olmak durumundadır. O, artık Ortaçağ düşüncesine oldukça yabancı olan bir eylem özgürlüğüne sahip biridir. İşte modern felsefe, dünyaya ve insana bu yeni bakışın bir sonu-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

cu olarak insanı, eyleminin ve bu arada tarihin öznesi kılan yeni ve seküler bir tarih felsefesi geliştirir. *Yaratıcı ve özgür insan, bundan böyle kendi kurduğu ve yapıcısı olduğu için de anlamı kendisine kapalı olmayan bir tarihin kurucu öznesidir.*

Bu durum, modern felsefede, Aydınlanma'dan veya on sekizinci yüzyıldan itibaren çok daha belirgin hale gelecek olan ilerlemeci bir tarih anlayışına yol açmıştır. Buna göre antik Yunanlılar, tümel ve değişmez olanı araştıran "teori" ile beşeri ve sosyal olaylardan haber veren tikel karakterli, rastlantısallığın egemen olduğu tarih arasında bir karşıt oluşturmuşlardı. Onlar, tarih disiplinin bizatihi kendisini olduğu kadar, tarihin kendisini de küçümsemişlerdi. Bu yüzden ya gök kubbenin altında yeni hiçbir şey olmadığını dile getirecek şekilde döngüsel karakterli bir tarih anlayışı benimsediler ya da tarihi, bir altın çağdan bronz çağına doğru giden bir gerilemenin tarihi olarak gördüler.

Oysa modern düşüncede tarih, lineer bir karakter taşıyıp, baştan sona gelişmekte olan bir süreç olarak kabul edilir.[3] Ve söz konusu tarih anlayışı veya düşüncesinin, Hannah Arendt'in de söylediği üzere, geçmiş çağlarda emsali yoktur. Gerçekten de modern tarih tasavvuru ile modern bilim ve teknoloji arasında yakın bir ilişki kuran Arendt, modern bilimin "ne"yin değil de, "nasıl"ın araştırılmaya başlamasının bir sonucu olarak ortaya çıktığını savunur. Yine aynı mantıksal ilişki içerisinde vurgu, şeylerden süreçlere kaymış ve var olan şeyler, en nihayetinde sürecin arızi ürünleri olarak görülmeye başlanmıştır.[4] Söz konusu süreç kavramsallaştırmasının sadece doğayı değil, fakat tarihi de istila etmesiyle birlikte, modern çağ ile geçmiş birbirinden tamamen ayrılmıştır.

Modern felsefenin, işte bu yüzden, yani söz konusu yeni tarih tasavvuru veya duygusunun bir sonucu olarak, düşüncede de yepyeni ve beyaz bir sayfa açan bir felsefe olduğunu söyleye-

3 K. Küçükalp-A. Cevizci, *Batı Düşüncesi*, İstanbul, İsam Yayınları, 2009, s. 148.
4 H. Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında* (çev. B. S. Şener), İstanbul, İletişim Yayınları Yayınları, 1996, s. 83.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

biliriz. Buna göre o, geçmişi inkâr edecek, geleneği yok sayacak şekilde bir *tabula rasa*dan başlayan, özne temelli bir felsefedir. Ortaçağ felsefesi özellikle Skolastik dönemde üniversitelerde, teoloji fakültelerinde icra edilen, otorite temelli, dinî geleneğe bağlı, ilâhiyatın hizmetine girmiş kolektif bir felsefe olarak inşa olunmuştur. Oysa modern felsefe geleneğe ve otoriteye karşı bir başkaldırıyı, kolektivizme karşı bir protestoyu, düşünce, duygu ve eylem yönünden mutlak ve kesin bir özgürlük talebini dile getirip somutlaştırır.

Nitekim Skolastik felsefenin bütün büyük düşünürlerinin üniversitelerde hizmet verdikleri yerde, modern dönemin Rönesans'tan itibaren ve özellikle de on yedinci ve on sekizinci yüzyıldaki bütün büyük özgür filozofları üniversiteden uzak durmuşlardır. Yine, bu bağlamda, Ortaçağ düşünürlerinin üniversitede kullanılan standart metinler kaleme aldıkları, Aristoteles'ten kalan eserler ve de kutsal metinler üzerine şerhler yazdıkları yerde, Kant öncesi modern filozoflar kendi özgür ve yaratıcı düşüncelerini akademik öğretim dilinden tamamen uzak bir üslûpla kaleme almışlardır.

Modern Felsefenin Özerkliği

İşte bu, başkaca şeyler yanında, *modern felsefenin, ayrıca, salt insan aklının ürünü olmak manasında, özerk bir felsefe olduğu anlamına gelir*. Söz konusu özerkliğin mahiyetini anlamak için de, modern felsefeyi Ortaçağ felsefesiyle bir kez daha karşı karşıya getirmekte yarar vardır. Aslında on üçüncü ve on dördüncü yüzyılda, yükselen nominalist eleştiriyle birlikte, en azından bazı düşünürlerde felsefenin ayrı bir araştırma alanı olarak bağımsızlığı onaylanmış, teoloji ve felsefenin ayrı disiplinler oldukları kabul edilmişti. Ockhamlı William ve Roger Bacon benzeri düşünürler bir tarafa bırakılacak olursa, felsefe teolojinin, akıl da imanın hemen hemen bütün bir Ortaçağ boyunca hizmetinde olmuştur. Aquinalı Thomas öncelikle bir teologdu, filozof değil; Hıristiyan

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

teolojisiyle çok büyük ölçüde Aristoteles'e dayanan klasik felsefenin, kendi çapıyla orantılı bir büyük sentezini yapmıştı.

Oysa Francis Bacon'un, Thomas Hobbes'un, hatta maddi alan ve dolayısıyla bilim ve felsefe ile moral ya da entelektüel alan, dolayısıyla da din ve teoloji arasında oldukça kırılgan bir uzlaşım temin etmeye soyunan René Descartes'ın teolojiyle hemen hiçbir ilişkisi olmadı. Onlar sadece öncelikle değil, fakat bütünüyle ve tam olarak, çağlarını özümsemiş, mevcut problemlere bir çözüm getirmeye çalışarak insanlığa yol göstermeye kalkışan birer filozof olarak ortaya çıktılar. Hatta onlar, Descartes örneği ve onun analitik geometrinin mucidi oluşu dikkate alınacak olursa, çoğu durumda aynı zamanda parlak birer bilim adamıydılar. Onlar, işte bu yüzden teolojiden bağımsızlaşan, dinin etkisinden çıkıp yavaş yavaş bilimin etkisi altına girmeye başlayacak olan felsefenin, yani modern felsefenin kurucusu oldular.

Hümanizmi veya Özneden Hareket Etmesi

Felsefenin teolojiden bağımsız olmak anlamında özerkliği, modern felsefenin çok temel ve belirleyici başka bir özelliğine, onun *insan merkezli veya özneden hareket eden bir felsefe olması anlamında, homosantrik oluşuna işaret eder*. Buna göre, teolojiden hiçbir zaman bağımsız olamamış olan Ortaçağ düşüncesinde, Tanrı bütün sistemlerin başı ve sonuydu. Yani, teosantrik yönelimi en belirleyici unsuru olan Ortaçağ düşüncesinde, Tanrı'dan yola çıkma veya hareket etme, felsefede hem konu alanlarını hem de içeriği belirlemişti. Bir diğer deyişle, Ortaçağ'da Tanrı sadece varlığın değil, fakat bir yandan da değerin, iktidarın kaynağı olmuş, bilginin konusunu meydana getirmişti. Buna göre, metafizik söz konusu olduğunda, Tanrı var olan her şeyin yaratıcısı olduktan başka, dünyadaki düzenden de sorumluydu. Bu, aşağı yukarı her filozofta, varlık ve gerçekliği aşağıya doğru inildikçe zayıflayan bir hiyerarşik varlık anlayışıyla ifade edilmişti. İşte bu en

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

temel, kalıcı ve tözsel gerçeklik, bütün büyük filozoflarda insani bilginin nihai amacı, esas konusu yapıldıktan başka, insan hayatına ve davranışına rehberlik edecek ilkeleri koyan varlık olarak belirlenmişti.

Oysa dinî dünya görüşünü bir şekilde gerileten veya çok büyük ölçüde ortadan kaldıran modern düşünüşte, hemen hemen *bütün felsefelerin hareket noktaları*, özellikle Descartes'ın *cogito*sunda çok açıklıkla ortaya çıktığı üzere, *insandır, Batılı öznedir*. Felsefi düşünüşün temeli, dayanağı olan bu özneyi modern dünyada çözülmek üzere bekleyen acil problemler vardır. Bunlardan birincisi, bilgiyi kendisinde veya zihninde temellendirmektir. Buna göre, modern epistemoloji temelci bir epistemolojidir. İkincisi, varlığı, bilimin ve kendisinin taleplerine göre yeni baştan anlayıp inşa etmektir. Nitekim Ortaçağ'ın hiyerarşik varlık anlayışını modern dönemde mekanik bir varlık anlayışı alacaktır. Tanrı'dan boşalan tahta oturan söz konusu özne, üçüncü olarak modern ekonomik koşullara uygun bir biçimde kendisinin doğal ya da manevi boyutuyla uyumlu yeni bir değer sistemi yaratmak durumundadır. Modern özneyi bekleyen bir başka problem, siyasi gövdeyi, ulus-devletini kuracak şekilde, yeni bir zemin üzerinde anlamlandırmak, yine kendisinin yaptığı bir sözleşme üzerinden meşrulaştırmaktır.

Genel Rasyonalizmi

Nasıl ki teosantrik bir felsefe mistisizme, ama en çok da teolojik bir kavrayışa yol açarsa, aynı şekilde homosantrik bir felsefe de rasyonalizmi doğurur, rasyonalist bir bakış açısını gündeme getirir. Buna göre, *modern felsefeye damgasını vuran hâkim tavır ya da eğilim, en azından on dokuzuncu yüzyıla kadar, rasyonalizm olmuştur*.

Genel bir tavır olarak rasyonalizm, aklın, bilim ve felsefe başta olmak üzere, bütün alanlarda yegâne otorite olması ya da yapılması anlamına gelir. Nitekim öyle de yapılmıştır. On yedinci

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yüzyılın bütün büyük filozoflarına göre hakikat, dinî otorite veya kutsal metinler tarafından aktarılan bir şey değildir; hakikat, akla dayalı, özgür ve tarafsız araştırma ile keşfedilen bir şeydir. Buna göre, filozofun bakışı doğaüstü alana yönelmek, tefekkürü, ilâhî varlık alanını konu almak yerine, artık yeryüzüne yönelmek, doğal varlık alanını konu almak durumundadır. Fiziki ve zihinsel dünya, toplum, etik alan, siyasi kurumlar ve hatta dinin kendisi, bundan böyle doğaüstü nedenler yerine, doğal nedenlerle açıklanmalıdır. Modern dünyada en geniş anlamıyla rasyonalizm, demek ki bir yandan insan aklının gücüne ve ilerlemeye, diğer yandan da ilerlemenin aracı olarak bilime ve bilimsel yönteme duyulan inancı ifade etmektedir.

Gerçekten de, *modern felsefede insan, "düşünen töz" olarak tanımlanır*; bilme olayındaki düşünce boyutu, duyum, duygu, ve hayal gücü boyutunu gölgede bırakarak, insanı insan kılan şey olarak belirlenir. İnsanın özü, matematiği model olarak kabul etmiş akla indirgenir. Bu yeni insan telakkisinden ve yepyeni rasyonalizm anlayışından, elbette teolojik-felsefi değil de bilimsel-felsefi bir dünya görüşü çıkar; bu *yeni dünya görüşü, temel ilkesi "doğayı akıl aracılığıyla yenme ve şekillendirme" olan bir teknik uygarlık anlayışına yol açacaktır.*

Modern Bilimden Etkilenişi

Demek ki, *modern felsefe, her ne kadar özerk ve müstakil bir disiplin olarak ortaya çıkmış olsa da, modern bilimden yoğun bir biçimde etkilenmiş, felsefenin kendisi ve kimi temel disiplinleri yükselen bilimin ve gerçekleşen bilimsel devrimin taleplerine paralel bir gelişme göstermiştir.* Daha doğru bir deyişle, Ortaçağ'dan modern zamanlara geçişte en belirleyici unsur, modern bilimin doğuşu, bilimsel yöntemin kaydettiği gelişme olmuştur. Klasik felsefe ya da İlkçağ felsefesinin yıkılışında dinin kendisinin, Ortaçağ'ın Tanrı'yı keşfetmesi olgusunun bulunduğu söylenebilirse, Ortaçağ felsefesini yıkan şeyin de, elbette başka şeyler yanında, esas bilim

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

adamlarının doğayı keşfetmeleri olduğu söylenebilir. Bu, sadece sekülarizm ve klasik doğalcılığın canlanışıyla açıklanabilecek bir olay ya da keşif değildir; olgular dünyası olarak bilinen yeni bir dünyanın, dili matematik olan dünyanın bir keşfidir. Buna göre, insanlar doğal dünyanın, Tanrı'nın müdahalesinden bağımsız olan olgularını, yardım görmeden araştırabilirler; onların araştırmalarının sonuçlarını vahye dayalı dinle de, kurumlaşmış otoriteyle de bağdaştırmaları gerekmez. İşte en az Descartes kadar modern olan Francis Bacon'un yaptığı şey, bu bağlamda modernliğin ideolojisini ifade etmek, sistematik, eleştirel ve mutlak bir teşebbüs olarak modern bilim anlayışını formüle etmek olmuştur.

Güç Amaçlı Bilgi Telakkisi

Modern bilimin etkisiyle, öncelikle Batı'nın genel dünya görüşünde ve özellikle de bilgi konsepsiyonunda büyük bir değişiklik olur. *Bilim artık ilerlemenin tek ve en büyük motoru, modernliğin özüdür*. Bununla birlikte, bilime modern zamanlarda, bizatihi kendisi için değil, fakat esas pratik değeri, sağladığı yarar için değer verilmiştir. Buna göre, bilgi artık klasik dünyada olduğu gibi, salt anlamak veya merakı tatmin etmek için ya da Ortaçağ'da olduğu gibi, Tanrı'nın doğal dünyaya amaçlılık ve düzen kazandırmış plânını keşfetmek için değil, fakat sağladığı fayda için istenir. Bilgi, modern felsefenin büyük düşünürlerine ve özellikle de Bacon'a göre, güçtür. Bilgi, doğaya ilişkin olarak öndeyide bulunma ve onu kontrol etme yeteneğimizi geliştirmek suretiyle, hayatlarımızı daha kesin ve muhtemelen daha rahat hale getiren şeydir.[5] Sadece Bacon değil, fakat modern düşüncenin diğer büyük önderleri de, bilimsel sonuçların pratik uygulamalarıyla yakından ilgilenmişlerdir. Buna göre, bilim artık başka alanlar-

5 D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 28.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

daki gelişme için bir model olarak değerlendirilir, sosyal ve politik reformlarda oynayacağı rol için istenir.

Kısacası bilgi, artık temin ettiği iktidar, sağladığı tahakküm imkânı için istenir. Bu iktidar ya da tahakküm öncelikle doğa, sonra başka toplumlar ve kadın üzerinde elde edilecek bir güç ya da tahakküm olmak durumundadır. Bunun ipuçları modern bilimi ideolojik olarak temellendiren ilk büyük düşünür olarak Francis Bacon'da bulunur. Nitekim o, "bilgiyi, merakı gidermek için değil de, güç için istemek gerektiğini" söylerken, "ona kendisiyle hoşça vakit geçirilecek bir fahişe olarak değil de, soyun bekasını temin eden şefkatli bir anne olarak yaklaşmak" gerektiğini söylemişti. Onun doğa bağlamında kullandığı terimler, düpedüz şiddet kokmaktaydı. Gerçekten de Bacon'a göre, doğa "kendisini gezenler tarafından avlanan", "insana hizmet etmeye mecbur" ve "köle yapılması gereken" bir şeydi. O (*she*), bilim adamına karşı direnirken, bilim adamlarının hedefi "doğanın sırlarını söküp almak için ona işkence etmekti." [6]

Başta feministler ve eleştirel teorisyenler olmak üzere pek çok felsefe okulu ve düşünür, doğayla kadın üzerinde kurulan tahakkümün eşzamanlı olduğunu ve ikisinin de temelinde modern bilimin bulunduğunu söyler. Gerçekten de sözgelimi ekofeministler, doğa üzerindeki kontrol ve tahakkümü meşrulaştıran dünya görüşünün kadınların erkeklerin hâkimiyeti altına alınmasını meşrulaştıran ideolojik araçların ayrılmaz bir parçası olduğunu savunurlar:[7]

> Doğanın sömürülmesi, bütün çağlar boyunca doğayla özdeşleştirilmiş bulunan kadının sömürülmesiyle el ele gitmiştir. En erken dönemlerden beri doğa müşfik ve besleyip büyüten bir anne olarak, ama aynı zamanda vahşi ve dizginlenemeyen bir dişi olarak görülürdü. Ataerkillik öncesi çağlarda kadının birçok yönü, bir tanrıçanın çok sayıdaki tecellisiyle özdeşleştirilmişti. Ataerkil yapı altında iyi kalpli doğa imgesi, edilgen bir imgeye dönüştü; oysa

6 F. Capra, *Batı Düşüncesindeki Dönüm Noktası* (çev. M. Armağan), İstanbul, İnsan Yayınları, 2009, s. 64.

7 M. F. Rogers, "Ecofeminism", *Encyclopedia of Social Theory* (ed. by G. Ritzer), London, Sage Publications, vol.2, 2005, s. 225.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

doğanın tehlikeli ve vahşi olduğu görüşüne, sonradan erkeklerin egemenliği altına giren kadın düşüncesi yol açmıştı. Aynı zamanda kadın, erkeklere göre daha pasif ve ona tabi olan cins olarak betimlendi. Sonunda Newtoncu bilimin doğuşuyla, kadının çalıştırılması ve sömürülmesinin yanı sıra, doğa da çalıştırılabilir ve sömürülebilir mekanik bir sistem şeklinde anlaşılmaya başlandı. Kadın ve doğa arasında kurulan bu antik bağ, bu şekilde kadının tarihi ve çevrenin tarihiyle birbirine eklemlenmektedir.[8]

Kosmosun Yıkılışı veya Yeni Kozmoloji

Modern dönemde felsefenin müstakil alanlarında, elbette bilimin de etkisiyle yaşanan değişimlere gelince... Felsefenin varlık, bilgi ve değerden oluşan bütün konu ya da alanlarında, yani metafizikte, epistemolojide, etik, estetik ve siyaset felsefesinde vs. modern dönemde büyük değişiklikler olmuştur. Bununla birlikte en büyük değişikliğin varlık alanında, kozmoloji ve metafizik alanda yaşanmış olduğunu söylemek yanlış olmaz. Gerçekten de Alexander Koyré'nin deyişiyle, modern felsefenin doğuşuna veya bu felsefenin varlık görüşüne en büyük etkiyi "*kosmos*un yıkılışı"[9] yapmıştır. "Düzenli, anlamlı, canlı, amaçlı ve ahenkli bütün" anlamına gelen *kosmos* sözcüğü, Yunanda, Pythagorasçılardan itibaren evreni ifade etmek için kullanılmıştı. *Kosmos* sözcüğü evren anlamına gelecek şekilde, on altıncı ve on yedinci yüzyıldan sonra da kullanılmaya devam etti. Ama sözü edilen *kosmos* ya da evren canlılığını, amaçlılığını ama özellikle de anlamını ve bu arada anlam dayanağını yitirmiş bir evrendi.

Buna göre, bütün bir Ortaçağ boyunca hâkim dünya görüşü organik bir dünya görüşü olmuştu. İnsanlar doğayı, dayanışmayla karakterize olan ve bireyin ihtiyaçlarının topluluğunkilere tabi olduğu, organik ilişkilere dayanarak deneyimlemekteydi. Sadece cemaat değil, fakat doğanın kendisi de organik bir şekilde

8 F. Capra, *Batı Düşüncesindeki Dönüm Noktası*, s. 47.

9 A. Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu* (çev. K. Dinçer), Ankara, Gündoğan Yayınları, 2. baskı, 1994, s. 111.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

anlaşılmaktaydı. O, her bir unsurunun diğer unsurlarına bağlı olduğu canlı bir organizma olarak tasavvur edilmişti. Tanrı'nın en özel yaratığı olan insanın ikamet ettiği yeryüzü ya da doğanın evrenin merkezinde olduğu söz konusu teleolojik, yani amaçlı dünya görüşünde bilim de hem akla ve hem de imana dayanıyordu. Söz konusu bilimin başlıca amacı da öndeyi veya bilimsel kestirim ile kontrol veya tahakkümden ziyade, nesnelerin anlam ve değerini anlamaktı. Ortaçağ'ın büyük âlim veya mütefekkirleri, çeşitli doğal olaylarının temelinde yatan amaçları araştırarak üstün değerler olan Tanrı, insan ruhu ve ahlakla ilişkili meseleleri ele alıyorlardı.[10]

Oysa modern felsefeye on yedinci yüzyıldan itibaren, Ortaçağ'ın *doğa tasarımından bütünüyle farklı yepyeni bir doğa tasarımı hâkim olur*. Gerçekten de esas olarak on yedinci yüzyılda Kopernik, Galileo ve Newton tarafından geliştirilmiş olan modern bilim yeni bir evren tasavvuru ya da kozmolojinin doğuşuna yol açmıştır. Bu kozmolojinin doğuşunda ilk ve en büyük adımı atan bilim adamı, güneşin dünya etrafında döndüğünü söyleyen jeosantrik sistem yerine, dünyanın güneşin çevresinde döndüğünü gösteren helyosantrik sistemi geçiren Kopernik olmuştur. Kopernik astronomisi, sadece dünyayı evrenin merkezi olmaktan çıkardığı için değil, fakat evrenin bir merkezi olmadığı düşüncesini gündeme getirdiği için çok büyük önem taşır. Buna göre, Kopernik, teorisiyle Yunan ve Hıristiyan kozmolojisinin belli bir bölümünü değil, fakat onun Platon ve Aristoteles'ten çıkan bütün temellerini yerle bir eder. Çünkü eski kozmolojide, evren kendisini meydana getiren öğeler arasındaki niteliksel farklılıklara karşın, içindeki her şeyin, tek tek her varlığın belli bir yerinin ve işlevinin bulunduğu tek bir canlı organizma şeklinde tasarlanmıştı. Oysa Kopernik, Galileo ve Newton tarafından kurulan modern bilimin öngördüğü kozmolojinin en büyük yeniliği onun doğayı, insan varlığıyla Tanrı'nın dışında olan bir varlık alanı olarak sunmuş olmasıdır. Buna göre doğa, canlı ve akıllı

10 F. Capra, *Batı Düşüncesindeki Dönüm Noktası*, ss. 61-62.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

insan varlığına ilgisiz ve yabancı olan ve dolayısıyla, akıllı insan varlığı tarafından gözlemlenip analiz edilmek suretiyle, denetim altına alınacak cansız madde alanını meydana getirmekteydi.

Dünya evrenin merkezinde değilse ve evrenin bir merkezi bulunmuyorsa eğer, bu takdirde, evrenin, her yerde var olmak bakımından bir ve aynı olurken, salt zaman ve mekân içindeki yayılımıyla farklılaşan maddenin varlık alanı olarak anlaşılması gerekir. Bu ise evrene ilişkin bilginin, ölçüme, zaman ve mekân kavramlarının imkân tanıdığı niceliksel ölçütlere bağlı olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle, klasik anlamıyla *kosmos*un yıkılışını, yani bilimsel ve felsefi düşüncede "düzenli, amaçlı, ahenkli ve anlamlı bütün" olarak evrene işaret eden *kosmos* kavramı üzerine kurulu, başta anlam ve amaç olmak üzere her tür düşüncenin yok olup gidişini tamamlayan şey mekânın matematikselleştirilmesi olmuştur.[11]

Buna göre, doğal bir fenomeni anlamak, artık daha fazla onun ereksel nedenini, onun evrendeki, kendisine Tanrı tarafından verilmiş olan amacını ya da işlevini kavramayı gerektirmez. Tam tersine, doğal bir fenomeni anlamak, yeni kozmolojinin bir sonucu olarak, onun fail nedenini, yani fiziki evrende onun doğuşuna yol açan koşulları ve faktörleri bilmeyi gerektirir. Şu halde, yeni kozmolojide evren ya da doğa, büyük ve cansız bir makine olup, hem insan varlıklarının ve hem de Tanrı'nın dışında kalır. Bundan dolayı, doğa, Tanrı'nın amaçlarına dair bir bilgi aracılığıyla değil de, ancak ve ancak kendi terimleriyle anlaşılabilir.

> Sadece yaratılmakla kalmayıp, aynı zamanda sürekli olarak ve doğrudan şahsi ve faal bir Kadir-i Mutlak Tanrı tarafından idare edilen Ortaçağ Hıristiyan *kosmos* tasavvurunun aksine, modern evren, düzenli tabii yasalar tarafından yönetilen ve münhasıran fizik ve matematik terimleriyle anlaşılabilir gayr-ı şahsi bir fenomendi. Yaratıcı ve mimar olarak Tanrı, artık fizik evrenden yavaş yavaş uzaklaştırılmaktaydı ve şimdi sevgi, mucize, kurtuluş ya da müdahale Tanrı'sı olmaktan ziyade, maddi evreni kuran, değiştirilemez yasalarını koyan ve sonra da evrene doğrudan müdahale etmekten kendisini alıkoyan üstün akıl ve ilk neden Tanrı'sıydı. Ortaçağ'ın *kosmos*u, sürekli olarak Tanrı'ya bağımlıyken, daha büyük ontolo-

11 A. Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, s. 111.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

> jik gerçekliğe sahip olan ve ister aşkın, ister içkin olsun herhangi bir ilahî hakikate ihtiyaç duymayan modern *kosmos*, kendi ayakları üzerinde duruyordu. Sonuçta, görünür dünyaya ilişkin bilimsel araştırmalar tarafından desteklenmeyen bu tortu halindeki ilahî hakikat topyekûn yok olmuştu. Başlangıçta Tanrı'nın iradesine hamledilen ve Tanrı'nın iradesi tarafından teminat altına alınan tabii dünyadaki düzen, kaçınılmaz olarak yüce bir amaç olmaksızın, tabiatın ürettiği tabii olarak mevcut olan mekanik düzenliliklerin bir sonucu olarak görülüyordu. Ve Ortaçağ Hıristiyan dünya tasavvurunda, insan zihni, nihai olarak tabiatüstü bir nitelik arz eden kâinatın düzenini ilahî kaynağı yardımı olmadan kavrayamazken, modern dünya tasavvurunda, insan zihni kendi akli melekeleriyle evrenin düzenini kavramaya muktedirdi ve bu düzen bütünüyle tabiiydi.[12]

Demek ki klasik dünyanın ve Ortaçağ'ın da, daha önce belirttiğimiz gibi, kendi doğa tasarımı vardı: Her ikisi için de doğa, başında ya da merkezinde Tanrı'nın ya da Final Neden'in (*causa finalis*) bulunduğu, Tanrı tarafından belli bir iyi amaç doğrultusunda, belli bir plâna göre yaratılmış bir doğaydı. Oysa modern görüş açısından doğa, büyüsü bozulmuş bir *kosmos* ya da evrendir, zira bu evrende Tanrı merkezden kaldırılıp yerine insan merkeze alınmıştır. Bu ise *modern düşüncede keşfedilen şeyin dünyanın birliği düşüncesi ya da evren kavramı olduğu anlamına gelir. Artık doğa birdir; o dahası, amaçlılık ve kendiliğindenlikten kurtulmuş ve kullanılabilecek bir makine haline gelmiştir. Özünde bir makine ya da mekanizma olan bu doğanın dili de, onun birliğini ve evrenselliğini sağlayan şey olarak matematiktir.* Bütünüyle insanın zaferi üzerine kurulu olup, sanayi uygarlığını hazırlayan büyük bilimsel hareketin temelinde yer alan şey, işte bu doğa tasarımı ya da yeni kozmoloji olmuştur:

> *Kosmos*un çözülüşü bir düşüncenin, yapısı sonlu, hiyerarşik bir dünya düşüncesinin, ontolojik bakımdan farklı bir dünya düşüncesinin yıkılması demektir. Bu düşünce aynı evrensel yasaların birleştirip yönettiği açık, sınırsız, hatta sonsuz bir Evren düşüncesiyle; Gök dünyası ile Yeryüzünü ayırıp karşı karşıya koyan geleneksel anlayışın tersine, içerisindeki her şeyin aynı varlık düzeyinde bulunduğu bir Evren düşüncesiyle değiştirilir. Astronomi ile fizik

12 H. Tarnass, *Batı Düşüncesi Tarihi*, ss. 93-94.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

birbirine bağlı hale gelir, hatta birleşir, tekleşir. Buysa bilimsel açıdan, değer üzerine, yetkinlik, ahenk, anlam ve plan üzerine kurulu her türlü düşüncenin yok olması demektir. Yeni evrenin sonsuz uzayında yok olur bunlar. Klasik fiziğin yasaları değerini ve uygulamasını bu yeni Evrende, gerçek kılınmış bir geometrinin yeni dünyasında bulur.[13]

Yeni Kozmolojiye Bağlı Alternatif Varlık Tasavvurları

Söz konusu büyük kozmolojik değişim, modern felsefenin varlık anlayışı veya metafiziğine, klasik dünya ile Ortaçağ'ın plüralizmi veya çok tözlü metafiziğinin yerine ya düalist ya da monist bir varlık telakkisinin ikame edilmesi olarak yansır. Bunlardan düalizm söz konusu olduğunda, Descartes'tan başlayarak bir özne-nesne veya ruh-beden düalizminin modern felsefeye damgasını vurduğu söylenebilir. Buna göre, özne veya varlık alanının merkezindeki bir varlık olarak insan, kendi dışındaki mekanik bir yasalılığın hüküm sürdüğü gerçekliği temsil edip teorileştirmeye muktedir bir varlık konumuna yükseltilir. Dış dünya ise insan tarafından zihinde temsil edilmeye ve kendisinde matematiksel yasalılığa bağlı olarak barındırdığı sırları insana sunmaya hazır, "el altındaki" bir nesne statüsüne indirgenir. Bu açıdan bakıldığında, modern dönemin rasyonalist felsefelerinde düalizmin karşılığını, öncelikle düşünen öznenin merkezî konumu ile özne tarafından teorileştirilebilmeye elverişli nesne arasında yapılmış ayrımlarda bulduğunu söyleyebiliriz.[14] Fakat aynı düalizm, sadece Descartes'ınki gibi rasyonalist (akılcı) felsefeler tarafından değil, fakat Locke'un felsefesi benzeri deneyimci (amprik) anlayışlar tarafından da benimsenmiştir. Gerçekten de aynı ayrım, öncelik sırası değiştirilmek suretiyle, ampirik gelenekte korunmuştur.

Söz konusu özne-nesne düalizminin modern felsefedeki alternatif versiyonu madde-ruh düalizmidir. Buna göre, modern felsefede, daha baştan itibaren madde, uçsuz bucaksız evrende

13 A. Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, s. 112.
14 K. Küçükalp-A. Cevizci, *Batı Düşüncesi*, s. 145.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

her yere yayılan bir varlık olarak tasarımlanmıştır. Bir töz olarak maddenin özü, Descartes'ın ve Hobbes'un da gösterecekleri üzere, harekettir. Bütün evrene yayılmış olan maddenin yasalı ve matematiksel hareketini bilebilecek olan güç ya da varlık da elbette ruh veya zihin olmak durumundadır. İkisi arasındaki bağı kuran, zihnin veya öznenin madde ya da nesne üzerindeki hâkimiyetini tesis edecek olan şey ise elbette matematik olmak durumundadır. Dönemin bütün düşünür ve bilim adamlarına göre, doğanın insan tarafından okunmayı bekleyen dili, matematiksel bir dildi:

> Zira astronomi her ne kadar hep matematiksel bir bilim olmak durumunda kalmış olsa da, on altıncı yüzyılın başlarında çok az insan fiziğin, yani hareket ve değişme olarak doğanın matematiğe indirgenmesini tahayyül edebilmiştir. İndirgeme ortamı olarak makinelerin analizini ise bundan bile daha az kişi tasarlayabilmişti; matematiksel yapıya ontolojik güç atfetmek herhalde hiç kimsenin aklından geçmemişti. Fakat 1670 yılında John Wallis, mekanikle hareket bilimini eş anlamlı kavramlar olarak mütalaa ederken, *Mechanica sive de Motu* [Mekanik ya da Hareket Üzerine] adlı eserinin başına "mekaniği geometrinin, hareketi ele alan ve bir hareketin kendisi sayesinde gerçekleştiği gücü geometrik argümanlarla ve apodeiktik bir tarzda araştıran parçası olarak görüyorum" diye yazmıştı. Newton *Principia*'sının önsözünde bu tanımı tekrar ederken, "rasyonel mekanik, gücün sonu olan hareketlerle hareketler için gereken güçlerin kesin ve kanıtlanmış bilimi olacaktır" sonucuna varmıştı. Yerçekimine dair tanım ve açıklamalarından da anlaşılacağı üzere, doğanın matematizasyonuyla mekanizasyonu son çözümlemede, her biri diğerinin fiziki dünyaya ilişkin olarak gerçekten anlaşılır bir açıklama temin etme iddiasını destekleyecek şekilde, birlikte ilerledi.[15]

Söz konusu matematizasyon ve mekanizasyon, Descartes ve Locke'ta görülen düalizmin alternatifi Hobbes'un materyalist monizminde de devam etmiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Hobbes gerçekten var olan yegâne gerçekliğin madde olduğunu ileri sürerken, maddi olmayan töz düşüncesinin çelişik olduğunu savunmuştu. Ayrıca, mekanik materyalizminde maddenin özünün

15 M. Mahoney, "The Mathematical Realm of Nature", *The Cambridge History of Western Philosophy* (eds. D. Garber-M. Ayers), Cambridge, Cambridge University Press, 1998, ss. 702-703.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

hareket olduğunu ifade ederken, maddenin hareketini kavrayacak bilimin yönteminin geometrik yöntem olduğunu söyledi.[16]

Epistemolojinin Modern Dönemdeki Önceliği

Şu halde, nasıl ki Ortaçağ kültürünün en belirleyici öğesi din olduysa, modern kültürün en temel unsuru da bilim oldu. On beşinci yüzyılda başlayan bilim hareketi, on yedinci yüzyılın bilimsel devriminde doruk noktasına ulaşırken, felsefeye de yoğun bir etki yaptı. Dinle giriştiği mücadelede, yüzyıl sonra Aydınlanma çağında mutlak zaferini ilan edecek olan bilim, felsefenin öncelikle bir tarafta Aydınlanma, pozitivizm ve neo-pozitivizm üzerinden bilim temelli bir felsefe ve diğer tarafta ise metafiziği ciddiye alan, Aydınlanma ve pozitivizm karşıtı felsefe olacak şekilde ikiye ayrılmasının en önemli müsebbibi oldu.

Bilimin, ikinci olarak, felsefenin özellikle söz konusu bilimci kanadında varlık görüşünün şekillenmesinde büyük bir etkisi oldu. Ama çok daha önemlisi bilim, felsefede epistemolojinin modern dönemle birlikte varlık felsefesinin ya da ontolojinin önüne geçmesinde etkili olmuştur.

Buna göre, İlk ve Ortaçağ'da, filozoflar realist ve çoğu zaman da naif bir yaklaşımla zihinden bağımsız bir varlığın ya da dış gerçekliğin mevcudiyetini teslim etmiş, onun mahiyetine belli ölçüler içinde karar verdikten sonra, bilgisine nasıl ve hangi yollarla erişileceğini soruşturmuşlardı. Başka bir deyişle, klasik dünya ile Ortaçağ düşüncesinde önce gelen hep ontoloji veya varlık felsefesiydi. Gerçekten de felsefenin bu ilk iki döneminde, varlığın mevcudiyetine karar verildikten sonra, ona ayna tutan zihin yardımıyla gerçekliğin bilgisinin mahiyeti tartışılmıştır. Felsefenin bu dönemlerinde, dış dünyadan zihne, zihinden de dış dünyaya geçişte, filozoflar en küçük bir problematik unsur görmezler.

16 R. Peters, *Hobbes*, London, Penguin Books, 1956, s. 58.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Oysa modern felsefeyle birlikte, bu durum tümden değişir. En azından zihinden dış dünyaya, dış dünyadan zihne geçiş problematik hale gelmeye başlar. Bu ikisi arasına ide adı verilecek, temsil ya da perdeler girmeye başlar. Fakat çok daha önemlisi, modern zamanlarda filozoflar işe epistemoloji veya bilgi teorisiyle başlarlar. Başka bir deyişle, modern filozoflar önce bilginin ve onun bir türü olan bilimsel bilginin mahiyetini tartışıp, sonra buna uygun bir varlık tasarımı oluşturmaya geçerler. Bu, başka şeyleri bir kenara bıraktığımızda, en azından, kendisiyle birçok filozofta sık sık karşılaşacağımız transendental yaklaşımdan, sadece rasyonalistlerde değil, fakat deneyimcilerde de gözlenen temelcilikten, bir örneğine ne klasik felsefede, ne de skolastik düşüncede rastladığımız epistemolojik idealizmden ve de hiç kuşku yok ki, bilen özneyi dış dünyaya bağlayan yeni bir yol olarak "ideler yolu"ndan bellidir.

Buna göre, modern filozoflar epistemolojiyle, insan aklının bilimde, bilimsel bilgide somutlaşan başarısını açıklayıp temellendirmek için meşgul olmuşlardır. Onlar, bilgi teorisini felsefede de bilimdeki gibi doğru ve kesin bilgiye ulaşılabileceğini göstermek için öne çıkarmışlardır. Gerçekten de modern filozoflar, Kant'a kadar "Neyi bilebilirim?" eleştirel sorusunu pek fazla sormadan, insanın bildiğini nasıl ve ne şekilde bildiğini açıklama gayreti içinde olmuşlardır. Yine aynı epistemolojik çerçeve içinde, döneme damgasını vuran bir diğer özelliğin istisnasız bütün filozoflarda görülen yöntem takıntısı olduğu söylenebilir. Bunu Bacon'un tümevarımsal yönteminde, Descartes'ın şüphe metodunda, Hobbes ve Spinoza'nın geometrik yönteminde, Locke, Berkeley ve Hume'un sıkı analiz metodunda açıklıkla görmek mümkündür.

On Yedinci Yüzyılın Hâkim Bilgi Görüşleri

Felsefenin merkezine geçen epistemoloji ya da bilgi teorisinde, Kant'ın on sekizinci yüzyılda rasyonalizm ile ampirizm arasın-

 Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

da yapacağı senteze kadar, yine bilime ama özellikle de bilimsel yönteme bağlı olarak iki ayrı bilgi görüşü hâkim olmuştur. Başka bir deyişle bilimsel yöntemin biri ampirik, diğeri dedüktif iki boyutu veya olmazsa olmaz unsuru olmasından hareketle, on yedinci yüzyılı baştan sona iki temel bilgi akımı belirlemiştir.

Buna göre, yeni bilimsel yöntem iki temel unsur içermekteydi; yani, bilimsel yöntemin gelişimindeki ilk evrelerden itibaren, hemen herkes söz konusu ampirik ve tümdengelimsel öğelerin olmazsa olmaz olduğunu anlamıştı. Ne var ki, ampirik unsurla dedüktif öğenin bilimsel bilginin oluşumuna nasıl katkıda bulunduğu konusunda bir uzlaşma bulunmuyordu. Kant'ın on sekizinci yüzyılda gerçekleştirdiği senteze kadar da böyle bir uzlaşma olmadı. İşte bu iki öğeden hangisinin çok daha temel ve önemli olduğuyla ilgili tartışmalar, epistemolojide iki farklı görüşe yol açmıştır. Örneğin, dedüktif unsurun önemine işaret edenler matematiği temele alan Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi rasyonalistlerdir. Buna karşın, ampirik öğeyi öne çıkaranlar deneyimciler diye bilinirler; Bacon, Hobbes, Locke ve Berkeley gibi deneyimciler bilginin kaynağında duyu-deneyi ve gözlemin olduğunu savunurlarken, etik alanındaki sonuçları oldukça farklı olan varlık görüşlerine ulaşmışlardır.

Modern Dünyada Etik

Özneden hareket eden, insan ya da birey merkezli olan modern felsefede, baştan aşağı yeniden yapılanan tarih, bilgi ve varlık felsefeleri değildir; etik de bu dönemde felsefenin yeniden inşa edilen bir felsefe alanı olmuştur. Bunu en iyi, modern dönemin etik anlayışını veya belli başlı etik teorilerini İlkçağ'ın ve Ortaçağ'ın etik anlayışlarıyla karşılaştırarak görebiliriz. Buna göre etik, İlkçağ'da kozmolojik, Ortaçağ'da ise teolojik bir temele sahipti. Sözgelimi Ortaçağ'da etik, felsefenin diğer alanları gibi teolojinin taleplerine uygun olarak, dinî bir etik şeklinde vücut bulmuştu. Bu bakımdan kendisine dayandığı antik düşünce

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

gibi, nesnel bir değerler düzenini varsayıyordu; ahlaklı yaşamak Tanrı'nın emirlerine uygun yaşamak olarak anlaşılırken, normatif alan tamamen deontolojik bir yapı içinde, insanın uymakla yükümlü olduğu ödevler çerçevesinde oluşturulmuştu.

Bu iki etikten İlkçağ etik anlayışında, insan kendine yeten doğal bir varlık olarak düşünülürken, onun *eudaimonia* ya da mutluluk hedefine bu dünyadaki hayatı sırasında varabileceği kabul edilmişti. Oysa Ortaçağ'ın dinî etiklerinde insan, Tanrı tarafından yaratıldığı için doğaüstü boyutu da olan, yaratıcısının yol göstericiliğine muhtaç bir varlık olarak düşünüldü. Dahası, onun için dünyevi bir mutluluktan söz etmek mümkün değildi. O, ödev ve yükümlülüklerini yerine getirmek durumundaydı. İnsan için bundan sonra bir mutluluktan söz edilebilecekse eğer, bu, ancak bir ahiret mutluluğu veya ebedi saadet olabilirdi. İlkçağ'ın etik anlayışı ile Ortaçağ'ın etik görüşü, aralarındaki farklılık ne kadar büyük olursa olsun, bir noktada birleşmekteydi. Üzerinde mutabakata varılan nokta da, olgu ile değerin birbirinden ayrılmaz olduğu hususuydu. Daha doğrusu, bu, klasik düşünce ile Ortaçağ düşüncesinin zihninde yer etmiş veya bilinçaltında kökleşmiş bir kabuldü.

Gerçekten de felsefenin bu iki döneminde *olgu ile değer arasında bir yarık ya da boşluk bulunmuyordu*. Sözgelimi, İlkçağ'da değerler, nesnel gerçeklikler olarak evrenin nüfusunun ayrılmaz bir parçasıydı. İnsan için olması gerekeni belirleyen şey de onun değişmez özüydü. Bu durum, benzer şekilde Ortaçağ için de geçerli olmuştur. Nitekim Ortaçağ'da, insanlara nasıl davranacaklarını bildiren ahlak yasası nihai gerçeklik olarak Tanrı'dan türer. Başka bir deyişle, Ortaçağ filozofu için, Tanrı'nın varlığın ve değerin kaynağı olduğu, nesnel bir olgu olarak, inkârı imkânsız bir hakikat meydana getirir. Değer ya da olması gereken olandan, yani Tanrı ve yaratıklarıyla ilgili hakikatten türer.

Demek ki, İlkçağ ve Ortaçağ düşüncesi açısından, varlık, bilgi ve değer arasında bir süreklilik olup, değerler varlık içerisinden

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ve varlık aracılığıyla gerçekleştirilirler. Buna göre varlık, değeri önceleyip ona ufuk verir.[17] Oysa modern dönemde değerler bir varlık düzenine bağlı olmaktan çıkarlar. Modern düşünür açısından iyi, güzel ve doğru, varlığın dışında bulunur. Onlar, kadim zamanlarda olduğu gibi, birer olgu olmayıp, var olan ve çok büyük ölçüde özneye bağlı bulunan değer karakterine sahiptir. Gerçekten de değeri, insandan hareketle tanımlayan ve dolayısıyla değerlerin nesnel veya ilahî gerçeklikte temellenmiş olma statüsüne şiddetle karşı çıkan modern düşünür için, değer olgudan, olması gereken de olandan tamamen ayrılmış durumdadır.[18] Nitekim modern etik düşünür açısından olguyla değer, olan ile olması gerekenin birbirine hiçbir şekilde indirgenemeyeceği iki ayrı kategori meydana getirir. Bunu en iyi şekilde ifade etmiş olan modern düşünür, bu kitapta ele alacağımız Adalı deneyimci filozofların on sekizinci yüzyıldaki halefi olan David Hume'dur. Hume, eski dönemlerin olguyla değeri birleştiren düşünürlerinin tutumları karşısında duyduğu şaşkınlığı, *İnsan Doğası Üzerine İnceleme* adlı eserinin 3. Kitap'ında şu şekilde dışa vurur:

> Bu akıl yürütmelere, bir önemi olduğu herhalde görülebilecek bir gözlem eklemeden yapamayacağım. Şimdiye kadar karşılaştığım her ahlak sisteminde hep bir yazarın belli bir süre boyunca alışılmış akıl yürütme yolunda ilerlediğini ve bir Tanrı'nın varlığını kanıtladığını veya insani meselelerle ilgili gözlemlerde bulunduğunu gördükten sonra, birdenbire, alışılmış önerme kopülasyonları [bağlaçları] *dır* [olan] ve *değildir* [olmayan] yerine, bir *olması gereken* ya da *olmaması gerekene* bağlanmış önermelerle karşılaşınca şaşırdım.[19]

Hume, olgudan değere geçmenin imkânsızlığıyla ilgili bu ünlü pasajda, eski zamanların ahlak filozofunun alışılmış akıl yürütme tarzıyla işe başladığını söylemektedir. Buna göre düşü-

17 A. Çınar, *Modernitenin Arka Planı*, Bursa, Sentez Yayınları, 2012, s. 132.

18 J. B. Schnewind, "Modern Moral Philosophy", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, s. 147.

19 D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (Bir Önsöz ile çeviren A. Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 1997, s. 408.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

nür örneğin Tanrı'nın varoluşunu kanıtlayacak veya insan toplumunun özelliklerini alt alta sıralayacak şekilde, belli bir süre boyunca bu yolu izler. Fakat aynı düşünür, bir süre sonra aniden ve Hume'a göre, adeta bir tür el çabukluğuyla ve meşru olmayan bir geçişle, olandan olması gerekene atlar. Başka bir deyişle, o örneğin "Tanrı yaratıcımız*dır*" önermesinden "Tanrı'ya itaat ya da ibadet etmemiz gerekir" önermesine geçer. Hume'a göre, etik düşünürü, bu yeni bir ilişkiyi tanımlayan veya buna kural koyan son önermenin nasıl olup da kendisinden tümüyle farklı bir önermeden çıkarsanabildiği hakkında hiçbir açıklama getirmez. Bunun nedeni ise klasik dünyada değerin olgudan ayrılmaz olmasıdır.

Oysa modern dönemde *etik öznel bir zemin üzerine kurulur, hümanist bir temel üzerine inşa edilir.* Gerçekten de moderniteyle birlikte, eski zamanların etiği için bir zemin meydana getiren metafiziksel temel tümden kaybolur. İşte bu ontolojik kayıp açısından bakıldığında, modern etik için doğa ya da Tanrı tarafından belirlenen bir en yüksek iyinin, insan için nesnel olgu veya dışsal kaynaklardan türetilen evrensel değerlerin ve kuralların olamayacağı açıklıkla ortaya çıkar.

Değer dünyasının ancak insandan hareketle ortaya konulup tanımlanabileceğine inanan modern etik düşünürü için etik değerler ile kuralların bizzat insanın kendi doğasından türetilmesi gerekir. Nitekim modern etiği belirleyen en önemli şeyin, ahlaklılık düşüncesiyle moral değerlerin veya ahlaki hayat tarzının insanın dışındaki nesnel bir kaynaktan türetilmesi gerektiği geleneksel kabulünün terk edilmesi olduğu söylenebilir. Modern değer krizini ve ahlak bunalımını yaratan şey, bu kabulün tamamen hümanist bir çerçeve içinde terk edilmesine ek olarak, moral çerçevenin insan doğasının kendi öz kaynaklarından hareketle inşa edilmesi olmuştur. Durum böyle olduğu veya etik tamamen hümanist bir doğrultuda gelişme yoluna girdiği zaman da, değerler bütünüyle özneye göreli hale gelmiştir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Modern Politik Düşünce

Modern dönemde politika felsefesi de, özne ya da bireyden hareketle inşa olunur. Hatta modern politik düşüncede, siyasal değerlerin yanı sıra, devlet ve toplumun da birey merkeze alınmak suretiyle tanımlandığı söylenebilir. Söz konusu modern siyaset, insana aşkın değerler ve özellikle de dinî değerler referans alınmadığı için, aynı zamanda seküler bir karaktere sahiptir.[20] Gerçekten de Rönesans'tan itibaren, modern dönemin bütün politika teorileri dinin sunduğu ilkeleri toplumun açıklayıcı ilkeleri olmaktan çıkarmaya, toplumu dünyevî bir ilkeden hareketle kavramaya çalışmıştır. *İnsanı merkeze alan, insanın iradesine vurgu yapan modern politik öğretiler, toplumu da, doğal bir yapı olarak değil, fakat kurulmuş, insan tarafından yaratılmış bir yapı şeklinde değerlendirirler.*

Aslında bu alanda bireyciliğe geçiş birden bire olmamış, bir ara dönemin ardından, yani Rönesans'ın devlet ve egemenliğin kaynağı sorunu üzerinde odaklaşan öğretilerinin aracılığından sonra gerçekleşmiştir. Gerçekten de ulus-devletlerin tesis edilmeye başlandığı ve devletlerin ilâhî bir iradeden ziyade, dünyevî bir ilkeyle meşrulaştırılmaya çalışıldığı bu dönemde ortaya konan politika öğretilerinin, toplumun kaynağı sorununu egemenliğin ve devletin kaynağı problemi çerçevesinde ele almaları ve dolayısıyla, esas problemlerinin devletin statüsünü tesis etme problemi olması çok doğaldı.

Bu temel kaygının, on beşinci ve on altıncı yüzyıl düşünürlerini bireyden ziyade devleti düşünmeye yöneltmiş olması, onların bir egemenlik öğretisi geliştirmiş olmalarının ve daha çok devletin nasıl olması gerektiğini konu edinmelerinin bir nedeni olarak görülebilir. Yine aynı nedenden dolayı, bu öğretilerde devletin karşısına bağımsız bir yapı olarak sivil toplum kavramı da çıkmamış, tersine bu dönemde, devlet-toplum özdeşliği söz konusu olmuştur. Sivil toplum kavramı ancak, on yedinci

20 K. Küçükalp-A. Cevizci, *Batı Düşüncesi*, s. 158.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yüzyılla birlikte, bireylerin haklarının merkeze alınmasının ardından gelişme zemini bulur.

Modern politik düşüncenin, ayrıca ve yine İlkçağ ile Ortaçağ'ın politik felsefelerinden farklı bir şekilde, bazı insanların diğerlerinden doğal olarak daha üstün oldukları anlayışını ve bu anlayışın bir sonucu olan eşitsizlik üzerine kurulmuş adalet kavramsallaştırmasını reddettiğini söyleyebiliriz. O, bu yüzden bütün insanların özgürlüğünü ve eşitliğini temele alan bir anlayış üzerinde temellendirilmiştir. Dahası, modern etik veya düşüncenin ihtiva ettiği olgu-değer ayrımı, modern siyaset felsefesinde de korunmuştur. Buna göre, siyaset felsefesinin modern bilimden etkilenip ciddi anlamda esinlenen yeni düşünürleri, değer yargılarının öznel ve göreli olmalarından hareketle, toplumsal hayatta değerler üzerinde bir mutabakat tesis etmenin zor olduğunu kabul ederler. Politikanın modern düşünürlerine göre, bireylerin farklı değerlere göre hareket edebilme anlamında özgür olmaları ve bu özgürlüklerin hukukla güvence altına alınmaları gerekir. İşte bu yüzden modern hukuk düşüncesi, bütün bireylerin insan olmak bakımından doğal olarak eşit haklara sahip olduklarını varsayar. Bu hakların cisimleşmesi ve kurumsallaşması ise hukuk devleti ile gerçekleşir. Hakların korunduğu hukuk devleti, içerisinde farklı hayat tarzlarının var olabilmesine, bireylerin farklı değerlere, farklı iyi hayat tercihlerine göre yaşayabilmelerine, yani özgür olabilmelerine imkân verdiği için, çoğulcu bir toplumun varlık koşulunu meydana getirir.

Modern politik düşüncede birey ön planda olduğu için, devlet ve toplum da birey üzerinden temellendirilir. Bu temellendirmenin imkânı ya da örneğini toplum sözleşmesi teorisi sağlar. Başka bir deyişle, özellikle on yedinci yüzyıldan itibaren bireye, *toplumun yaratıcısı olarak insanın iradesine yapılan vurgunun artar.* İşte bu iradenin kendisini ifade ettiği yer olarak sözleşme kavramı açıklayıcı ilke haline gelir. Söz konusu açıklayıcı ilkeye veya toplum sözleşmesi teorisine göre, toplum ve devlet birey için

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

vardır, bireylerin iradelerinin ürünüdür. Birey, toplum ve devletten önce geldiği için, onların birey açısından araçsal bir değeri vardır. Örneğin Hobbes'a göre, devlet ve toplum bireylerin hayatlarının güvence altına alınması için vardır. Locke'a göre ise, toplum ve devlet, doğal hukuktan kaynaklanan bireysel hakların korunması için, toplum sözleşmesi yoluyla yaratılmıştır.[21]

21 K. Küçükalp-A. Cevizci, *Batı Düşüncesi*, ss. 158-159.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

BİRİNCİ BÖLÜM

FRANCIS BACON

Bacon, modern düşüncenin, Descartes'la birlikte, en önemli temsilcisi, hatta kurucusudur. Gerçekten de Bacon ile Descartes her şeyden önce bilime dayalı bir uygarlığın, bilimsel bir uygarlığın büyük öncüleri, Ortaçağ'ın manevi kurtuluş düşüncesinin yerine ikame edilen maddi kurtuluş inancının peygamberleri olarak ortaya çıkarlar. Bilgisiz bir geçmişe başkaldıran bu iki adam, Skolastik düşünüşe karşı çıkmakla kalmayıp geleceği bilim üzerinden inşa etme yolunu da açmıştır. Her ikisinin de bilim yoluyla ilerleme anlayışının en seçkin temsilcileri olduğu kabul edilir. Bacon ve Descartes, bununla kalmayıp, doğanın inançlı öğrencileri olarak bilimin başarılarını tasdik eden felsefenin kendisini bilime göre tanımlamasına öncülük ettiler. Onların işte bu anlamda modern düşüncenin ikiz epistemolojik temelini ilan ettikleri söylenebilir.

Bu iki düşünür, bilginin yeni temelini öznede ve güç düşüncesinde buldukları için, modernlik ruhunu en açık olarak ortaya koyan kişilerdir. Bacon'un "bilginin güç için olduğunu" dile getiren ünlü sözü veya sloganını bu anlamda okumak gerekir. O, bu sözüyle modern dünyada bilginin, salt anlamak ve öğrenmek için değil de, sağladığı güç için istendiğini ifade etmekteydi. Modernlik ruhunun somut ifadesi haline gelecek olan bu anlayış, gerçekten de yeni bir çağ ile birlikte bilginin artık insandan ve insanın ihtiyaçlarından hareketle talep edildiğini gözler önüne serer. Bunun elbette, biri teorik diğeri pratik iki önemli sonucu

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

olmuştur. Bilginin insandan hareketle düşünülmesi veya kurulması, her şeyden önce bilginin özne zemininde kavrandığına, yani nesnesi bakımından değil de, öznesi bakımından ele alındığına işaret eder. Başka bir deyişle, bu, bilgiyi temelde tesis eden şeyin, yani konusu hakkında kesin ve kanıtlayıcı önermelerden kurulu olma özelliği nin, varlıkta temellendirilmesinin imkânsız olduğu manasını taşır; o, bilginin söz konusu özelliğinin öznenin entelektüel yetenek veya kapasitelerinden çıkarsanması gerektiği anlamına gelir. İkinci olarak ise o, bilginin araçsallaşmasını, modern bir proje olarak bilgi yoluyla doğa ve toplum üzerinde hâkimiyet tesis edilmesini ifade eder.

Bacon, işte bu yüzden modern felsefenin ilk büyük düşünürü, çağının düşünüşünün bütün özelliklerini taşıyan, modernlik ruhunu en iyi karakterize eden, hatta bir anlamda öncülüğünü yapan bir filozoftur. Bacon bilimcidir, yani en genel anlamda rasyonalisttir. Aslında bilimciliği açık seçik bir biçimde ilk kez olarak savunan, onun çığırtkanlığını yapan ilk düşünür ya da filozof olarak *Bacon, doğayı doğrulukla bilmenin tek güvenli yolunun bilim olduğunu, bilimsel yöntemin insana doğayı denetleyeceği bilgiyi sağlayacağını ileri sürmekteydi.*

On altı ve on yedinci yüzyılların en özgün ve en derin entelektüel reformcusu olarak Bacon, bilim ve felsefede, yepyeni bir sayfa açmanın gereğine vurgu yapanların başında geliyordu. O, geleneği, geleneksel bilgeliği, deneyi unutarak otoriteye gereksizce iman ettiği için eleştirirken, bir yandan da ilerlemeciliğin; uygulamalı bilimsel bilgi alanında hızlı bir biçimde biriken deneysel bilgi ve tarihsel ilerleme anlamında modern teknolojik ilerleme düşüncesinin en büyük temsilcisiydi. Buna göre, bilgiyi güce eşitleyen; bilginin yeni teknik icatlar ve mekanik keşifler şeklinde cisimleştiği zaman, tarihin motoru veya itici gücü haline geldiğini savunan Bacon, bunu üstelik İngiliz ve Avrupalı entelektüellerin geçmiş zamanların edebî ve felsefi başarılarını övdüğü, Yunan ve Roma edebiyatıyla kültürünü yücelttiği bir çağda yapmıştı.[1] Gerçekten

1 S. Gaukroger, *Francis Bacon and the Transformation of Early Modern Philosophy*, Cambridge University Press, 2003, s. 8.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

de o, tarihin Aristoteles gibi düşünürlerin öne sürdüğü gibi döngüsel veya Spengler benzeri kültürel pesimistlerin savunduğu üzere geriye doğru değil, fakat öne veya yukarı doğru gitmek anlamında ilerleyici olduğunu savunmaktaydı. Bu, onda seküler bir inanç haline gelmişti; nitekim söz konusu ilerleme inancını, ilk eserlerinde geçici bir hipotez olarak öne süren Bacon, aydınlanmış ve daha iyi bir dünyanın Avrupa Uygarlığı'nın kaderi olduğuna hükmetmişti.

Hayatı

Bacon, 22 Ocak 1561 yılında Londra'da doğmuştur. Soylu bir aileden gelen Bacon'un babası Krallık mühürdarlığı ve I. Elisabeth'in saltanatı döneminde adalet bakanlığı yapmış olan Nicola Bacon'du. Annesi de Kraliçe I. Elisabeth'in başbakanı olan William Cecil'in baldızı Anne Cooke'tu. Bacon'un eğitimini teoloji, Yunanca ve Latince tahsili almış olan annesi üstlenmiş ve bu uğurda her türlü sıkıntıya göğüs germiştir.[2]

Bacon, İngiliz hanedanına yakın, böylesine soylu bir aile çevresi içinde ünlü bir devlet adamı olmayı, daha çok küçük yaşlarında kafasına koymuştu. Bu yüzden, hayatı boyunca sarayın gözüne girmeye çalışmış, önemli konumlara gelebilmek için, akla gelebilecek her yola başvurmaktan çekinmemişti. Onun, çocukluğunda Kraliçe I. Elisabeth kendisine kaç yaşında olduğunu sorduğu zaman, duraksamadan "Haşmetmeabınızın uğurlu saltanatından iki yaş daha genç" cevabını verdiği anlatılır.[3] Çok parlak bir öğrencilik geçirmişti; daha on üç yaşındayken, Cambridge'teki Trinity Koleji'ne gönderildi. Burada üç yıl geçiren, fakat okulun program ve eğitim yöntemlerinden memnun kalmayan Bacon'un eskinin bilim ve felsefesinden rahatsızlık duymaya başlaması da o zamanlara rastlar. O, daha o zamandan

2 S. Önal-Akkaş, "Francis Bacon", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), 2. cilt, Ebabil yayınları, Ankara, s. 10.

3 F. Bacon, *Yeni Atlantis* (çev. H. Dereli), M. E. B. yayınları, İstanbul, 1957, s. 1.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Aristoteles felsefesini

> filozofun değersizliğinden dolayı değil, felsefesinin verimsizliğinden, yalnız kavga ve münakaşalara yol açmasından, insan hayatı için faydalı eserler yaratma bakımından kısır olmasından dolayı[4]

beğenmediğini söylüyordu. Bacon, buradaki temel eğitiminin ardından 1576 yılında "devleti idare sanatını" öğrenmek üzere, İngiliz büyükelçisinin maiyetinde, Fransa'ya gitmişti. Burada üç yıl kaldıktan sonra, babasının ölümü üzerine Londra'ya dönmek zorunda kaldı. 1582 yılında avukat olan Bacon, iki yıl sonra da Parlamentoya girmeyi başarmıştır. Onun burada, başka şeyler yanında retoriğiyle nam saldığı söylenir. Bir arkadaşının ifadesiyle,

> hiç kimse ondan daha sâde, özlü ve mânalı konuşmuyordu, ağzından çıkan sözlerde mânasızlık ve saçmalığa asla yer vermezdi. Nutuklarının her birinde ayrı bir güzellik vardı. Dinleyenler bir kelimesini kaçırmamak için öksürmez veya gözlerini ondan ayıramazlardı. ... Onu dinleyen herkes sözünü bitirecek diye korkardı.[5]

Bacon bu ilk dönemde, nutuklarının bütün gücüne, gösterdiği onca çabaya rağmen, saraydan önemli bir memuriyet koparmayı başaramamıştı. Hatta 1593'te İspanya'ya açılan savaşın giderlerini karşılamak amacıyla Krallık ödeneklerinin artırılmasına karşı çıkması, onun büsbütün gözden düşmesiyle sonuçlandı. Anlatıldığı kadarıyla, Kraliçe I. Elisabeth'in çok yakınında olan Essex Kontu bile, gücü ve etkisinin doruk noktasında olduğu sıralarda, bütün gayretlerine rağmen, Kraliçeden onun için iyi bir makam elde etmeyi başaramamıştı. Bacon'u hep himaye etmiş, kendisine büyük bir malikâne vermiş olan bu cömert adama, Kraliçenin gözünden düştükten sonra Bacon'un cevabı, onu vatan hainliği ile suçlamak ve idam ettirmek için çalışmak olmuştur.

Kraliçe I. Elisabeth'in ölümünden ve tahta I. James'ın geçmesinden sonra şansı dönen Bacon, taht ile parlamento arasındaki ilişkileri ele alan mektupları ve krallığın siyasi önem ve üstünlü-

4 F. Bacon, *Yeni Atlantis*, s. 1.
5 F. Bacon, *Yeni Atlantis*, s. 1.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

güne dair görüşleriyle en nihayetinde James'ın gözüne girmeyi başardı. Nitekim o, 1613 yılında başsavcılık görevine getirilmişti. 1617 yılında mühürdar, ertesi yıl adalet bakanı ve Verulam baronu, 1621'de de St. Albanus vikontu yapılan Bacon'un devlet adamlığı kariyeri, aynı yıl kendisine yöneltilen ağır yolsuzluk ve rüşvet suçlamasıyla son bulmuştur. O, mahkemesinde suçunu itiraf etmiş, fakat bu suçu devrin bozukluğuna bağlayarak yargıçlardan merhamet dilemiştir. Mahkeme sonucunda suçlu bulunup hapse mahkûm edilen Bacon, eserlerinden önemli bir bölümünü, hayatının bundan sonraki döneminde kaleme almıştır. Filozof 9 Nisan 1926 yılında, altmış beş yaşındayken, bronşitten ölmüştür.

Eserleri

Bacon'un eserleri, onun felsefesinin hem geçmişe dönük eleştirel yönünü, hem de geleceğin yeni baştan kuruluşunu amaçlayan boyutunu bütün unsurlarıyla yansıtır. Başka bir deyişle, Bacon'un felsefesi özde, geçmişin bilim ya da bilgeliğine yönelik bir eleştiriyle bilimlerin yeni baştan inşasına ve yeni bilimin yönteminin oluşturulmasına dönük proje ve önerilerden meydana gelir. Yani, onun düşüncesi, pek çok modern düşünürde olduğu gibi, eleştirel bir boyut ile yapıcı bir boyuttan meydana gelir. Gerçekten de Bacon'un felsefesi geçmişe dönük radikal bir eleştiri ile bilimin modern dünyanın şekillenmesinde ve düzenlenmesinde oynayacağı rolü hesaba katarak pratiğin hizmetine koşulmuş bir teoriden oluştuğu için, eserleri de doğallıkla bu genel eğilimi yansıtır.

Nitekim Bacon'un ilk eseri olan, önce İngilizce sonradan Latince basılmış *Essayes or Counsels, Civil and Moral* [Ahlâk ve Politikaya Dair Denemeler] (1597) adlı kitabı, özde onun bu ikinci alanda veya yön kapsamı içinde değerlendirilmek durumunda olan bir kitabıdır. Bacon'un ününü artırıp, onu çağın birinci sınıf yazarları arasına sokmuş olan bu eserin taşıdığı öneme rağmen,

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

filozof ve yazar kariyerinin yaklaşık 1606 yılına kadar süren ilk dönemi boyunca baskın çıkan eserler, daha ziyade onun geleneğe, geçmişin bilgeliğine karşı çıkışını veya eleştirel tutumunu açığa vuran eserlerdir. Sözgelimi, 1603 tarihli *Valerius Terminus* adlı eserinde, Bacon doğa felsefesiyle ilahiyatın karıştırılmasına karşı çıkarken, bir yandan da Aristotelesçi bilim anlayışına savaş açar.

Daha, İngilizce yazılıp Latinceye tercüme edilmiş birinci eser ile Latince yazılmış ikinci eserden de anlaşılacağı üzere, Bacon'un favori dili, evrensel bir dil olarak gördüğü Latinceydi. Yazı dili olarak Latinceyi tercih eden Bacon'un[6] yazarlık kariyerinin dönüm noktasını 1605 yılında yayınlanmış olan *The Advancement of Learning* [İlâhî ve İnsanî Bilginin İlerlemesi] adlı eser oluşturur. Bacon burada, bir süreden beri seslendirdiği, fakat hayatının bundan sonraki bölümünde rafine ederek veya geliştirerek öne süreceği bazı temel düşünce ve ana temaları, pozitif birtakım önerilerle birlikte ortaya koyar. Buna göre, o, *Avrupa uygarlığının entelektüel açıdan bir çıkmaz sokak veya kriz içine girdiği kanaatindedir. Batı uygarlığının bu krizden çıkabilmesi için, ortadan kaldırılması gereken birtakım engeller bulunduğunu öne süren filozof, dolayısıyla geleneğe karşı verdiği savaşı bütün gücüyle devam ettirir.* Elbette hedefinde, esas olarak Antikçağın bilgeliği, özellikle de Aristotelesçi bilim ve metodoloji anlayışı vardır. Bu çerçevede Cambridge Üniversitesi'nin, "zihinleri boş ve içeriksiz bırakan" alabildiğine soyut, sofistik ve diyalektik eğitim programına da savaş açan Bacon, Aristotelesçi bilim ve mantık anlayışını reformdan geçirme yolunda ilk önemli adımı atar. Ona göre, bütün hataların kaynağında, gözlem boyutu olduğu kadar, tümevarımsal temelleri de eksik olan Aristoteles'in bilim anlayışıyla mantığının hatalı bir metafiziğe dayanması gerçeği bulunmaktadır.

Bilginin İlerlemesi, Bacon'un geleceği belirli bir teknik ilerleme anlayışına uygun olarak bilim aracılığıyla inşa etme projesi doğrultusunda önemli bir dönüm noktası oluşturur. Onun bu yön-

6 R. S. Woolhouse, *A History of Western Philosophy*, vol. 5, *The Empiricists*, Oxford, Oxford University Press, 2003, s. 10.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

deki çalışmalarının doruk noktasını, bununla birlikte esas *Magna Instauratio* [Büyük Yapı] temsil eder. Aslında eser Bacon'un mantık ve epistemolojiden doğa felsefesi ya da bilime kadar, bütün alanlardaki görüşlerini kapsayacak altı ciltlik bir çalışma olarak tasarlanmıştır.

Altı cilt, şu şekilde planlanmıştı: **(1)** *De Dignitate et Augmentis Scientiarum* [Büyüklük ve Bilginin İlerlemesi Üzerine Dokuz Kitap]. **(2)** *The New Organon or Directions Concerning the Interpretation of Nature* [Yeni Âlet veya Doğanın Yorumlanmasıyla İlgili Talimatlar]. **(3)** *The Phenomena of the Universe, or a Natural and Experimental History for the Foundation of Philosophy* [Felsefeye Temel Olarak Evren Fenomenleri veya Doğal ve Deneysel Tarih]. **(4)** *The Ladder of Intellect* [Aklın Merdiveni]. **(5)** *The Forenunners, or Anticipation of the New Philosophy* [Yeni Felsefenin Öncüleri veya Habercileri]. **(6)** *The New Philosophy or Active Science* [Yeni Felsefe veya Aktif Bilim].

Bunlardan birinci cilt, daha önce kaleme alınmış olan *Bilginin İlerlemesi*'nin epeyce genişletilmiş bir versiyonudur. Burada onun zamanında hâkim olan bilimler sınıflamasıyla birlikte, yine aynı zaman diliminde sahip olunan veya mevcut olan bilgiye dair genel bir envanter ya da açıklama sunulur. Bacon, aslında bu eserde, Klein'ın da belirttiği üzere, "bilinen ve keşfedilmiş olan şeylerle, bilinmesi gerekmekle birlikte bir şekilde atlanmış olan şeyler" arasında bir ayrım yapmayı amaçlamıştır.[7]

Serinin ikinci cildi, Bacon'un en iyi bilinen eseri olan *Novum Organum*'dur. Gerçekten de bilimlerin evriminde, deneysel yöntemin kuruluşunda büyük rol oynamış olan *Novum Organum* adlı eserde Bacon, Aristoteles'in *Organon* adlı eserine karşı, bilimlerin ilerlemesini sağlayacak yeni bir mantık, daha doğrusu yeni bir metodoloji önerir. Doğayı açıklamanın ve yorumlamanın yeni bir yolunu ya da yöntemini ortaya koyar. Bununla birlikte, Bacon eserde sadece yeni bir metodoloji ya da bilginin yöntemleriyle

7 J. Klein, "Francis Bacon", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./, 2012.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ilgili radikal bir revizyon önerisinde bulunmaz, aynı zamanda yeni bir epistemoloji ve ontoloji önerir. O, eski veya klasik mantığın ötesine geçen bir araştırma mantığından oluşan bu yeni sanata *Interpretatio Naturae* [Doğanın Yorumu] adını verir.

Bacon açısından doğaya ilişkin yorum ve araştırmanın amacı nedenlerin bilgisi olduğu için, *Novum Organum*'da öne sürülen yeni yöntemle nedenlerin bilgisine ulaşılması amaçlanır. Buradan da anlaşılacağı üzere, yöntem yeni olmakla birlikte, doğa felsefesinin nedenlere ilişkin araştırmadan meydana geldiği düşüncesi yeni değildir. O, bu noktada, kendisine ne kadar karşı çıkarsa çıksın, Aristoteles'in bilimin nedenlerin bilgisi olduğu düşüncesini tekrarlar. *Novum Organon*'un bir başka özelliği, onun bir deneme ya da metodolojik serim formunda kaleme alınmak yerine, bir dizi aforizmadan meydana gelmiş olmasıdır. Bacon'un söz konusu tekniği kullanmasının nedeni, onun eleştirel araştırma ve bilimsel deneyin ruhuna çok daha uygun düştüğüne inanmış olmasıdır.[8]

Bacon, bundan sonraki dört cilt ya da kitabın sadece taslaklarını kaleme alabilmiştir. Bitirilebilseydiler eğer, üçüncü kitap, Bacon'a göre, biyoloji, zooloji benzeri farklı bilim dalları temeli üzerinde geliştirilen doğa tarihlerinden meydana gelecekti. Buna göre eser, evrendeki fenomenlere ilişkin doğal ve deneysel tarihten meydana gelecekti. Söz konusu fonksiyonel tarihler insanın belleğine destek verip araştırma için gerekli materyali veya doğaya ilişkin olgusal bilgiyi sağlar. Sadece küçük bir fragmandan meydana gelen dördüncü kitap, eğer yazılmış olsaydı, Bacon'un yeni yönteminin somut ve başarılı uygulamalarından; beşinci kitap ise yöntemden nispeten bağımsız gerçekleştirilmiş keşif örneklerinden oluşacaktı. Altıncı kitap ise yeni yöntem ve modern bilime uygun düşen yeni felsefenin betimlenmesinden meydana gelecekti.

Bacon'un bu eserlerin dışında kalan iki eseri daha vardır. Türkçeye de tercüme edilmiş bu eserler, sırasıyla *Nova Atlantis* [Yeni Atlantis] (1627) ve *Essayes* [Denemeler] (1625)'dir.

8 D. Simpson, "Francis Bacon", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (ed. by J. Fieser-B. Dowden), 2007.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İkincisinde çok çeşitli konularla ilgili görüşlerini serbest denemeler formunda yazıya döken Bacon, ütopya literatürünün seçkin örneklerinden birini oluşturan *Yeni Atlantis*'te, Pasifik Okyanusu'ndaki bir adaya yapılan hayalî bir seyahati anlatırken, reformdan geçirilmiş, aktif bilim tasarımıyla gelecek vizyonunu ortaya koyar.

Bilimler Sınıflaması

Bacon'un doğal dünyaya ilişkin bilgimizi kökten değiştiren hiçbir modern buluşla uzaktan yakından ilgisi yoktur. Yani, o modern bilimin, Kopernik, Galileo, Newton gibi büyük icracılarından biri olmamıştır. Ama buna rağmen, onun modern bilimin doğuşuna ve yerleşmesine en büyük katkıyı yapan kişi olduğu rahatlıkla söylenebilir. O, sadece finalizmi veya teleolojik yaklaşımı reddedip mekanik felsefeyi benimsemiş biri olmayıp, aynı zamanda moderniteden ayrılmaz olan bazı temaların da en önemli birkaç savunucusundan biridir. Gerçekten de Bacon, modern bilim imgesi veya anlayışının en önemli kurucu ya da yaratıcılarındandır. Bu yüzden onun bilim üzerine söylemi sadece yöntem üzerine bir söylemden ibaret olmamıştır. O, bilimin insan hayatındaki işleviyle, bilimsel bilgiyi karakterize eden değerler ve amaçlarla ve söz konusu bilgi formunun kültürün, şiir, tarih, din, etik ve politika benzeri disiplinler karşısındaki yeri ve durumuyla meşgul olmuştur. Bunu, en iyi onun Aristoteles'ten olduğu kadar, Ortaçağ düşüncesinden de ilham almış olan bilimlere ilişkin sınıflamasında görebiliriz.[9]

Buna göre, o, bilgiyi her şeyden önce beşeri bilgi (*doctrina humana*) ve ilahî bilgi (*theologia*) olarak ikiye ayırır. Bu ayrım, elbette bilginin kaynakları bakımından yapılmıştır.[10] Bu bilgi

9 S. Kusukawa, "Bacons Classification of Knowledge", *Cambridge Companion to Francis Bacon* (ed. by M. Peltonen), Cambridge, Cambridge University Press, 2004, ss. 49-50.

10 F. Bacon, *Proficience and Advancement of Learning: Divine and Human*, 2. Kitap, III, 3, http://darkwing.uoregon.edu.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

türlerinin hem kaynakları hem de ürünleri birbirinden farklılık gösterir. Bunlardan beşeri bilginin kaynağında duyumlar, ilahî bilginin kaynağında vahiy bulunur. Bacon, *Bilginin İlerlemesi* adlı eserinde, duyumsal bilginin "tıpkı güneş gibi, bize dünyayı gösterirken, göklerin yüzünü gizleyip kapadığını" belirtir. Bununla elbette, dünyaya ilişkin araştırmanın, varoluşu dışında, Tanrı'nın doğası ve niyetleriyle ilgili hiçbir şey söyleyemeyeceğini anlatmak ister. Öte yandan Tanrı inancının da doğaya ilişkin araştırmada hiçbir yararı olmaz.

Bu ikisini birbirinden tamamen ayıran, benimsediği seküler tutumun bir sonucu olarak vahye dayalı teolojiyle ilgili hiçbir şey söylemeyen Bacon, bilgimizin büyük bir bölümünü veya ana gövdesini duyulara dayandırır. Duyulardan gelen malzeme üzerine yükselen bilgiyi ise, üçe ayırır. Bacon'un bu üçlü ayrımının gerisinde akli ruhla ilgili bir üçlü bölme bulunmaktadır. Başka bir deyişle o, bilgiyi insan zihninin farklı fonksiyon ya da yeteneklerine göre üçe ayırır. Rasyonel ruh ya da zihnin bu parça ya da bölümleri sırasıyla bellek, hayal gücü ve akıldır. Sınıflaması, biraz da geleneksel bir tarzda, rasyonel ruhu üç ayrı yeti ya da kısma bölme yaklaşımına dayanan[11] Bacon'da tarih belleğe, şiir veya edebiyat hayal gücüne, felsefe de akla karşılık gelir.

Onun, aslında kaynakları biraz da Aristoteles'te bulunan söz konusu sınıflamasında rasyonel ruhun fonksiyon ya da yetileri, sadece disiplinler veya bilgi türleri arasındaki farklılıkları değil, bu branş ya da disiplinlerin birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde bulunduklarını göstermeye yarar. Buna göre şiir tarihten, felsefe de şiirden üstündür. Felsefe tarihi kullanırken, şiir ya da edebiyat da felsefe, özellikle de ahlak felsefesi için faydalıdır.[12]

Bunlardan belleğe dayanan tarih söz konusu olduğunda, Bacon onu doğa tarihi ve sivil tarih olarak ikiye ayırır. Bunlardan ikisi de önemli olmakla birlikte, Bacon açısından doğa felsefe-

11 F. Coplestone, *A History of Philosophy*, vol. III, ss. 295-6.
12 S. Kusukawa, "Bacon's Classification of Knowledge", ss. 52-53.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

sinin malzemesini veya ilk maddesini sağlayan doğa tarihi çok daha büyük bir önem arz eder. Doğa tarihi, kendi içinde deneysel tarih ile mekaniğin tarihinden meydana gelir.[13] O, sivil tarihi ise kendi içinde siyasi tarihi, kilise tarihi ve edebiyat ya da kültür tarihi olarak üçe böler.[14]

Hayal gücüne dayanan şiir ya da edebiyat söz konusu olduğunda, bu disiplini zaman zaman retorikle ilişkili olarak ele alsa da, onu daha ziyade "tarihin haz vermeye ve eğitmeye dönük bir taklidi" olarak değerlendirir.[15] Bununla birlikte, bilgiyle onun esas anlatmak istediği şey, deneyim temeli üzerine yükselen rasyonel bilgidir. Bu bilgiye, Bacon felsefe adını verir. Bunun da nedeni, felsefeyle bilimin, onun yaşadığı dönemde de birbirinden hala ayrılmamış olmasıdır. Felsefenin üç ana konusu vardır. Bunlardan birincisi Tanrı, ikincisi doğa, üçüncüsü de insandır. Tanrı'yı konu alan felsefe ya da bilginin adı, daha ziyade onun yaşadığı yüzyılda gelişen doğal teolojidir. Gerçekten de teolojiden, vahye değil de salt akla dayanan doğal teolojiyi anlayan Bacon'a göre, akıl burada Tanrı'nın varoluşunu ve doğasını yaratılmış şeylere bakarak ele alır. Doğayı konu edinen felsefe ise doğa felsefesidir. Akla dayalı bilgi olarak felsefenin üçüncü konusu ise insandır.

Bacon, doğa felsefesini ikiye ayırır: Fizik ve metafizik. Bu iki bilimin konu alanını, o, Aristoteles'in dört neden kuramı yoluyla açıklar. Buna göre, fizik maddi ve fail nedenleri, metafizik ise formel ve ereksel nedenleri konu alır. Metafizik, fizikten daha genel ve soyut olup, bir doğa tarihi temeline dayanan fizik üzerinde yükselir. Başka bir deyişle veya *Novum Organum*'da benimsenen bakış açısıyla ifade edildiğinde, fizik görece sınırlı bir nedensellik alanı içinde, özgül madde türlerini veya cisimleri ele alıp, tikel fenomenlerin nedenlerini araştırır. Oysa metafizik

13 S. Kusukawa, "Bacon's Classification of Knowledge", s. 53.

14 F. Bacon, *Proficience and Advancement of Learning: Divine and Human*, 2. Kitap, III, 1-5.

15 F. Bacon, *Proficience and Advancement of Learning: Divine and Human*, 2. Kitap, IV, 1-5.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

genel formları, yani sabit yasaları, temel ve ezeli-ebedi yasaları kendisine konu alır.[16] İmaj ya da model, tepesine doğu yükseldikçe soyutlaşan, hatta belki de en tepeye varıldığında insanî bilginin sınırlarını aşan bir bilgi düzeyine, doğa yasalarının (en genel ilkelerin) bilgisine ulaşılan bir piramit modeldir. Ya da on yedinci yüzyılın sıklıkla kullanılan ağaç modeline göre, insan felsefesiyle birlikte doğal teoloji ağacın dallarını oluşturur. Gerçekten de metafizikten ayrı bir "ilk felsefe" tasarlayan Bacon'un bilgi ağacının gövdesinde, "varlık" ve "yokluk", "mümkün" ve "imkânsız" gibi genel kavramlarla ve "aynı şeye eşit olan şeyler birbirlerine eşittirler" benzeri en genel aksiyomlarla ilgili temel bilim ya da felsefe bulunur.

Bacon, öyle sanılır ki söz konusu bilimler sınıflamasıyla pek çok yeniliğe imza atmıştır. Bacon'un sınıflamasının bir diğer yeniliği, onun teorik disiplinlerle pratik disiplinler arasında kurduğu yakın ilişkidir. Teorik disiplinlerle (*episteme*) pratik sanatları (*tekhne*) birbirinden çok kesin çizgilerle ayıran Aristotelesçi anlayışın tersine, Bacon doğa felsefesinin uzun yüzyıllar boyunca yeterince gelişme kaydedememesinin nedenini teoriyle pratiğin birbirinden kopartılmasında görmekteydi. Uygulamalı bilim ya da sanatları icra edenler, ona göre, herhangi bir yöntemden en küçük bir yardım almaksızın, tamamen ampirik bir biçimde ilerliyorlardı. Filozoflar veya üniversitedeki hocalar ise ağlarını ören örümcekler gibi, ampirik araştırmaya en küçük bir değer vermeden teoriler inşa etmekteydiler.

Gerçek bir ilerleme için teoriyle pratiğin kesinlikle birleştirilmesi gerektiğini savunan Bacon, ilke olarak spekülatif her disiplinin yanına pratik bir sanat getirmeye çalışmıştır. Örneğin, fiziğin pratik karşılığı mekaniktir. Bu, matematik için de geçerlidir. Çünkü matematikçiliği ne kadar güçsüz olursa olsun, Bacon'da doğa felsefesini tamamlayan bilim, matematiktir. Ve matematik de ona göre, saf ve uygulamalı matematik olarak

16 M. Hesse, "Francis Bacon", *A Critical History of Western Philosophy* (ed. by D. J. Connor), New York, Free Press of Glencoe, 1964 s. 143.

ikiye ayrılır. Bunlardan saf matematiğin kapsamı içine, sürekli soyut niceliği konu alan geometri ve konusu müstakil somut nicelik olan aritmetik girmektedir. Uygulamalı matematik ise perspektif, müzik, astronomi, mimari gibi bilimlerden meydana gelir.

Felsefenin üçüncü ana bölmesini oluşturan insan felsefesini Bacon *philosophia humanitas* ya da antropoloji ve *philosophia civilis* ya da politika felsefesi olarak ikiye ayırır. Bunlardan antropoloji öncelikle insan vücudunu ele aldığı için tıbbı, sonra insan ruhunu konu aldığı için de psikoloji ve mantığı ihtiva eder. Politika felsefesi ise, iyi insanla iyi toplumun kurucu unsurlarını ele aldığından, kendi içinde etik ve politika olarak iki dala ayrılmaktadır.[17]

Program

Bilginin güç olduğunu söyleyen, hiçbir çıkara hizmet etmeyen hakikati bütünüyle bir kenara atıp, bilgiyi sağlayacağı sömürü imkânları için isteyen Bacon, bilginin özsel özelliğini, doğruluk yerine faydada görmüştür. Onun, bütün bir geçmişin bilgeliğini inkâr etmesinin, bilimlerin, bütün bir beşeri bilginin yeni baştan inşasını kendisinin en büyük amacı yapmasının en önemli nedenlerinden biri budur. Buna göre o, geçmişin bilgi anlayışını, çıkar gözetmeyen bilgi tasavvurunu reddeder. Bacon'un bilim alanında bir yeniden inşa hareketine girişmesinin bir başka nedeni, bilimin veya doğa felsefesinin kendi zamanındaki durumundan duyduğu rahatsızlık olmuştur.[18] Kişi, bilinmesi gereken şeylerin önemli bir bölümünün zaten bilinmekte olduğunu ve geçmiş zamanlardan beri bilindiğini düşünseydi, böyle bir hoşnutsuzluk veya rahatsızlık söz konusu olmazdı.

17 F. Coplestone, *A History of Philosophy*, vol. III, ss. 297-8.
18 R. S. Woolhouse, *The Empiricists*, s. 13.

Bacon, bilim alanında hayata geçireceği yeniden inşa amacını ortaya koyarken, dolayısıyla iki ön kabulde bulunur: **(i)** Şimdiye kadar bilgi diye geçmiş olan her şey mutlak olarak yanlış olup, salt bir hatadan ibarettir (yoksa kendisinin kalkıştığı böylesine bir yeniden inşaya hiç gerek olmazdı). **(ii)** İnsan zihni ihtiyaç duyduğu doğru ve sağlam bilgiyi elde edebilme güç ve yeteneğine sahiptir (aksi takdirde, bu türden bir yeniden inşa hiç mümkün olmazdı).[19]

Bacon, şu halde, bilimlerin yeniden inşası amacı doğrultusunda, sırasıyla insan zihninin bilgiye ulaşacak güç ve yeterliliğe kendisine göre sahip gibi görünmemesinin nedenlerini ortaya koyar. Sonra başta Ortaçağ bilimi olmak üzere, mevcut bilgi anlayışlarını kıyasıya eleştirir ve en nihayetinde, insanın istenen bilgiye ulaşmasını mümkün kılacak yöntemi formüle etmeye geçer. Zira ona göre, insan aklının, bir konuyu araştırırken yöntemsiz ve plânsız davranmaması gerekir. Yöntem, insan aklı için gerekli olup, tıpkı elin bir iş yaparken bir âlete ihtiyaç duyması gibi, aklın da yardımcı ve destekleyici bir âlete ihtiyacı vardır. Bu âlet de yöntemdir.

İnsanın doğayı anlayıp ona hükmedeceğini, "bilginin güç olduğunu", doğa yasalarını ve doğal nedenleri bilmenin, nesneleri tanımamızı ve doğa üzerinde egemenlik kurmamızı mümkün kılacağını söyleyen Bacon'a göre, doğaya gitmeden yalnızca sözcükler ve kavramlarla düşünmek, yöntemsiz ve plânsız hareket etmek demektir. Nitekim o, böyle hareket etmesine izin verilmesi durumunda aklın kendisinden bekleneni veremeyeceğini, onun gücünün boş yere yüceltilmiş olacağını ileri sürer. Doğayı gözlemeksizin yalnızca aklın gücüyle ortaya konan aldatıcı düşünceler, spekülasyonlar, teoriler hiçbir işe yaramadıkları gibi, bilginin ortaya çıkışı ve gelişimine engel teşkil ederler.

19 W. T. Jones, *A History of Western Philosophy*, vol. III, *Hobbes to Kant*, New York, 1952, s. 75.

Klasik Bilim Anlayışının Eleştirisi

Bacon, geçmişin bütün otoritelerine, klasik bilgeliğin düşünme biçimleriyle sözde araştırma yöntemlerine, Ortaçağ'ın antik Yunan mirası üzerine yükselen bilgi telakkisine karşı çıkar; Aristoteles'i, bütün bir klasik felsefeyi ve esas Skolastik düşünüşü eleştirir. Klasik felsefe, bilgi adını almaya lâyık hiçbir şey üretememiştir. Çünkü Bacon'a göre, ondaki sözde bilgeliğin temelleri, yöntemleri ve dolayısıyla, sonuçları yanlıştı. Platon, Aristoteles gibi otoritelerin bilgileri kısır tartışmalardan, bilimleri de hoş masallardan daha fazla hiçbir şey olamadı.

Aslında Bacon da insanlığın şimdiye kadar sahip olduğu bilimlerin temelinde antik Yunan düşüncesinin bulunduğunu kabul eder. Fakat antik Yunan bilgeliğinin, araştırmacı olmayıp, didaktik ve eristik olduğu kanaatindedir. Yunanlıların bilgisi sınırlı ve kıttı, onlar dünyanın küçük bir kısmını, efsane ve masalları bilmekteydiler. Antik dünyaya kendi ampirik metodolojisi açısından bakan Bacon, eski Yunanlıların ortaya koyduğu ürünlerle sonuçlara bakılacak olursa, onlar arasında insanlığa yardımcı olan ve insanlığı yücelten neredeyse tek bir deneyin bile olmadığının görüleceğini söyler. Ona göre, bilimlerin kendi çağında söz konusu olan durgun ve verimsiz halleri, esas itibariyle antik Yunan'da teorilerin, doğadan ve ampirik dünyadan kopuk olmasından kaynaklanır. Bacon, özellikle Helenistik döneme baktığında, mekanik sanatlarda durumun tersine olduğunu görür. Bu sanatların, şu ya da bu ölçüde, az ya da çok ilerleme kaydetmelerinin nedeni, onların doğaya ve deneye dayalı olarak çalışmalarıdır. Onun meşhur karınca ve örümcek benzetmesini oluşturmaya başladığı yer de işte burasıdır. Nitekim, Platon ve Aristoteles gibiler, bilgisiz gençlere hoş masallar anlatan yaşlılar, ağlarını örmekten başka bir şey yapmayan örümcekler olmak durumundaydılar; ampirik sanatlarda ilerleme kaydedenleri ise Bacon sadece malzeme yığan karıncalara benzetecektir.

Bacon, işte bu temel üzerinde antik Yunan bilgeliği hakkında şunları söyler:

> Sahip olduğumuz bilimler, özellikle eski Yunan düşüncesinden devşirilmiştir. Çünkü Latince ve Arapça yazan yazarların ve daha modern müelliflerin katkıları az sayıdadır ve kısmî bir öneme sahiptir. Bundan dolayı, eski Yunan bilgeliği temeli üzerine kurulmuşlardır. Ama eski Yunan bilgeliği sadece öğretici ve tartışmacıdır. Bu nedenle, kendilerinin filozof olduğuna hükmeden şu insanların küçümseyici ruhunun reddettiği ve (Gorgias, Protagoras, Hippias ve Polos gibi) retorikçilere transfer ettiği sofist ismi, öyleyse, Platon, Aristoteles, Zenon, Epikuros, Theophrastos ve onların geri kalanlarına çok uygun düşebilir. Onlar arasında yalnızca şu farklılık vardır: Öncekiler bilgeliklerinin gösterisini para karşılığı yaparak değişik şehirlerde gezen kimselerdi. Sonrakiler belirli bir yerde yerleşerek okullar açan, felsefeyi bedava öğreten daha soylu ve asil kimselerdi. Bununla birlikte, her iki grup da öğreticiydi. Belirli felsefe sektleri ve dogmaları kurup savunarak, her konuyu tartışmalara indirgediler. Öyle ki, onların doktrinleri hemen hemen, yaşlı insanların bilgisiz gençlere yaptıkları boş konuşmalardan, anlattıkları hoş masallardan ibaretti.[20]

Onun eleştirisinin esas yöneldiği kişi, Ortaçağ biliminin de temelinde olduğuna inandığı Aristoteles'tir. Ona göre, boş bir kategoriler dünyası oluştururken, doğa felsefesini mantık aracılığıyla çarpıtan Aristoteles, tanımların ve "varolan şey"lerin iç gerçekliğine bakmamış, sadece önermelerdeki üsluba bakmakla yetinmiştir. O, önce karar vermiş; sonra verdiği kararla bağdaştırmak için deney yapmıştır.

Bu temele yaslanan Ortaçağ biliminin temel yanlışı ise, gerçekliğin bizatihi kendisini, şeylerin kendilerini araştırmak yerine, yine boş konuşmak; acele ve basit saymayla oluşturulmuş genel önermelerden tümdengelimsel olarak sonuç çıkarmak olmuştur.

> Şimdi kullanılan önermeler, birkaç denemeden ve kökenleri dikkate alındığında, aynı boyut ve kapsama sahip, sık sık ortaya çıkan birkaç durumdan elde edilmiştir. Eğer ortaya atlanmış veya bilinmeyen bir karşı örnek çıkarsa, önerme bazı önemsiz ayrımlarla korunurdu.[21]

20 F. Bacon, *Novum Organum* (çev. S. Ö. Akkaş), Doruk Yayınları, Ankara, 1999, I. bölüm, 75, ss. 38-9.

21 F. Bacon, *Novum Organum*, I, 25, ss. 12-3.

Buna göre, Ortaçağ biliminin yaptığı şey, olgulara tekabül etmeyen genel önermelerden hareket etmek, bu genel önermelerin mutlak ve değiştirilemez olduklarını onaylamak, yani onlara aykırı durumları göz ardı etmek ve daha sonra da onlardan tümdengelimsel olarak daha az genel bazı önermeleri çıkarsamak olmuştur. Ne var ki, Bacon'a göre, doğa bilimi tasım veya bütünüyle tümdengelimsel bir bilim değildir, olamaz.

> Tasım onaylamaya yarar, "şeyleri" bu nedenle dikkate almaz.[22]
> Tasım önermelerden, önermeler de kelimelerden meydana gelir; kelimeler ise kavramlara işaret eder. Bu nedenle eğer bütünün temelini oluşturan kavramlar bulanıksalar ve şeylerden dikkatsizce soyutlanmışsalar, üstyapıda bir sağlamlık yok demektir. Öyleyse, bizim yegâne ümidimiz gerçek tümevarımdır.[23]

Doğanın inceliğine denk düşmediği gibi uygun da gelmeyeceği için, Bacon tasıma, onun bilimin ilkelerine uygulanamayacağını söyleyerek karşı çıkar. Nesneleri dikkate alacağına onay vermeye zorlayan tasımın temelinde kavramlar vardır. Bu kavramlar ise "doğaya" bakılarak elde edilmiş değillerdir. Bu kavramların doğruluğundan söz edilemiyorsa eğer, onlardan oluşan önermelerin doğruluğundan da söz etmek mümkün olmaz. Oysa esas olan tasıma temel teşkil eden genel önermenin doğruluğudur. Burada doğruluktan söz edilemiyorsa, ondan tümdengelimsel olarak çıkartılan sonuçların da doğruluğundan söz edilemez. Doğa felsefesini tasım mantığının kölesi haline getiren Aristoteles'in elinden tabiat, işte bu yüzden kaçıp gitmiştir.

Öyleyse, Ortaçağ biliminin en önemli yanlışı, Bacon'a göre, tam ve gerçek tümevarımı kullanmadan bir şekilde oluşturulmuş genel önermeleri, olgulara tekabül etmeyen büyük öncülleri başlangıç noktası kabul etmek, sonra da bilimsel açıklama ve ispat olarak Aristoteles'ten alınmış tasımı kabul edip, salt tümdengelimsel bir tarzda akıl yürütmek olmuştur.

---

22 *F. Bacon, Novum Organum*, I. 13, s. 10.
23 *F. Bacon, Novum Organum*, I. 14, s. 10.

Bacon işte bu noktada, önce geçmişin hatalı bilim telakkilerini son çözümlemede ikiye indirger. Bir yanda dogmatiklerin, kaynağında Aristoteles'in olduğu, salt teori ya da tümdengelimle belirlenen bilim anlayışı vardır. Diğer yanda ise deneyimcilerin (ampiristlerin) teorisiz ya da rehbersiz, adeta çıplak deneycilikleriyle seçkinleşen bilim telakkisi bulunmaktadır. O, genel bir yargı olarak geçmişte hakikati, en azından bilimsel doğruları keşfetmeye dönük çabaların başarısızlıkla sonuçlandığını, bu yüzden doğayı öncelemeye değil, fakat doğanın yorumuna dayanan yeni bir mantık ya da yöntemin gerekli olduğunu iddia eder. Bacon, doğa hakkında aceleyle ve vaktinden önce verilen yargılara *doğanın öncelenmesi* adını verir. Söz konusu öncelemeleri, "şeylere gözlem ve deney yoluyla yaklaşmanın sonucu olan sağlıklı yargılar" diye nitelediği *doğanın yorum*larıyla karşı karşıya getirir. Ona göre bu öncelemeler, insan zihninin doğanın derinliğine nüfuz edecek yapı ve donanımda olduğunu varsayan dogmatiklerin, gerçekte bilinen olaylarla ilgili genel yargılarına karşılık gelir. Bunlar, gözlem yoluyla sınanacak hipotezler olmayıp zihnin bilgi diye öne sürdüğü keyfi düşünce koleksiyonları; gelişigüzel bir biçimde bir araya getirilmiş temelsiz fikirlerdir. Doğaya ilişkin söz konusu öncelemeler ile tasım arasında özel bir bağ kuran Bacon, gerek sınanmamış ve temelsiz fikirlere dayanan bu öncelemelerin, gerekse mantığın esas itibariyle bilinenleri onaylamaya zorladığını öne sürer. Bu yüzden öncelemeler yapmakla yetinmek, eski bilgilerin üzerine yenilerini eklememek ve dolayısıyla bilimlerde ilerlemeden vazgeçmek anlamına gelir.

Bacon'a göre, mantığı doğaya ilişkin araştırmada hiçbir işe yaramayan bir âlet haline getiren şey de budur; yani, kullanılan kavramların mutlak temelsizliğidir. Bulanık ve bazen kötü, bazen de hatalı bir biçimde soyutlanmış terimleri bir araya getiren tasımlar, yanlışı düzeltme yönünde en küçük bir çaba göstermeksizin, sadece hatayı yaymaya veya genelleştirmeye yararlar. Dahası, tümdengelimsel mantığın kullanılması, zihnin, daha

genel önermeleri gerekli incelemeyi göstermeden olumlama ve aceleyle yükselme eğilimini pekiştirir. Onun, kendilerini temelsiz kavram ve sınanmaları imkânsız teorilerden meydana gelen örümcek ağlarıyla gerçeklikten koparan dogmatiklerin yöntemi olmasının nedeni budur.

Bacon, doğaya ilişkin araştırmada, sadece tasımın değil, fakat basit sayma yoluyla gerçekleşen tümevarımın da bir işe yaramadığını öne sürerek, aynı şekilde deneyimci bilim adamı ve filozofları da eleştirir. Bu tür bir tümevarım, ona göre, popüler birtakım fikirlerle yetindiği için, şeylerin yüzeyinde kalıp, hiçbir zaman kesinliğe götüremez. Çok daha önemlisi, böyle bir yaklaşım genel kavramlarla uğraşmayıp, birkaç deneyin sınırlı karanlığına saplanıp kalır. Bu yaklaşıma örnek olarak, simyacıların çalışmalarıyla Gilbert'in felsefesini örnek veren Bacon'a göre, yalnızca deneyle uğraşanlar da, acele ve vakitsiz genellemelerde bulunabilir, hatta bu acele genellemeleri "şey"lerin ilkeleri olarak görmeye geçebilirler.

Yapılması gereken öyleyse, olgulara gerçekten tekabül eden genel önermelere ulaşmak ve dolayısıyla, doğru bir yöntem olarak tam ve gerçek tümevarımı, pozitif örnekleri olduğu kadar, negatif durumları da ele alacak yeni bir mantığı kullanmaya başlamaktır. Bununla birlikte, tümevarımın işe yarayabilmesi, iyi sonuç verebilmesi için, önce zihnin temizlenmesi, boşaltılması gerekmektedir.

İdoller

Bacon, insan zihninin bilgiye erişmek için gerekli güç ve yeteneğe sahip olduğunu düşünür; zaten insan zihniyle ilgili böyle iyimser bir tespitte bulunduğu içindir ki bilimde reform, beşeri bilginin bütün alanlarında bir yeniden inşa hareketine kalkışır. Bununla birlikte, o, bu tespitinin insan zihninin mevcut durumu için geçerli olmadığını belirtmeye özel bir dikkat gösterir. Başka bir deyişle, Bacon insan zihninin, kusursuz bir ayna görevi gören

başlangıçtaki durumu ile onun önyargılarla, yanlış fikirlerle, geleneğin geçersiz kavramlarıyla bozulmuş, olanı çarpıtan mevcut hali arasında bir ayrım yapar. İşte bu yüzden, zihnin doğa yasalarının doğru bilgisine erişebilmesi için temizlenmesi, putlardan arındırılması gerekmektedir.

Bacon, modern bilimi inşa etme; bilime dayalı teknik ilerleme projesini hayata geçirme yolunda, işte bu noktada modern ampirizmin doğuşunda önemli bir teorik unsur olma işlevi gören meşhur "idoller öğretisi"ni gündeme getirir. Gerçekten de o, bu bağlamda, insan zihninin doğuşta boş bir levha olmadığı gibi, dünyayı olduğu gibi yansıtan ideal bir ayna veya düzlem de olmadığını belirtir. Buna göre, *insan zihni, özünün ayrılmaz bir parçası olan birtakım tahrifatlarla, her şeyi olduğu gibi değil de, kısmen çarpıtarak yansıtan bulanık bir aynadır*. Bacon, belli bir epistemolojinin ana hatlarını ortaya koymaktan ziyade, zihinde doğuştan beri var olan ve onun dış dünyadaki nesne ya da olayların nesnel bir resmine ya da temsiline ulaşmasını engelleyen bu idolleri gözler önüne sermeye çalışır. Doğru bilgiye ulaşmak için zihnin bu tahrifat kaynaklarından kurtarılması gerektiğini öne sürer.

İdoller, elbette onun geçmişin bilgeliğine dönük sert eleştirisiyle birlikte, bütün modernlerde olduğu gibi, Bacon'un felsefesinin de çift yönlü karakterini gözler önüne serer.[24] Düşüncesinin bu negatif ya da yıkıcı boyutunda, Bacon, felsefesinin pozitif ya da kurucu boyutunu meydana getiren inşa hareketini başlatmadan önce, zemini temizler. Temizlenen zeminin asli unsurları, zihni doğru bilgiye ulaşmaktan alıkoyan hatalı inanışlar, karakteristik hatalar ve geçmişin hatalı sistemlerinin entelektüel tortuları olarak idollerdir. Bacon'un kırdığı bu putlar ya da idoller, şu halde, zihni yoldan çıkaran, en azından onu doğaya ilişkin olarak tam ve sağlam bir kavrayışa erişmekten alıkoyan karakteristik hatalar, doğal eğilim veya kusurlardır. Sözcüğü "imge" ya "suret" an-

24 A. Pérez-Ramoz, "Francis Bacon and man's two-faced kingdom", *The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism* (ed, by G.H.R.Parkinson), Routledge, New York, 1993, ss. 131-132.

lamına gelen Grekçe *eidolon* sözcüğünden türeten Bacon'da *idol, dış gerçekliğe ilişkin bilgimizi bulanıklaştıran bir potansiyel yanılsama ya da çarpıtmayı ifade eder*. Bunlar, tümden ortadan kaldırılamayacak doğal hataları temsil etmekle birlikte, onların farkına varma ve etkilerini en aza indirgeme zorunluluğu vardır.

Kâbile İdolleri: Bacon, bu putları dört ayrı başlık altında toplar. Birinci kategoride yer alan idollere, o, "*soy ya da kâbile idolleri*" adını verir; bunlar, insan doğasında varolan ve onu doğru yargılara erişmekten alıkoyan idollerdir. Bacon, bunları insan doğasının sınırlama ve zayıflıklarından kaynaklanan putlar olarak yorumlar.

> Soy idolleri insanın doğasında ve bizzat insanın soy veya ırkının özünde vardır. Çünkü insan anlamsız bir biçimde şeylerin ölçüsü olduğunu iddia eder, üstelik bununla da kalmaz, hem duyuların ve hem de zihnin bütün algılarının kaynağı olarak, evreni değil, insanı gösterir. İnsan zihni ışınları yayması, çarpıtması ve deforme etmesi bakımından kendi özelliklerini farklı yüzeylere veren içbükey ve dışbükey aynalara benzer.[25]

İnsan doğasına özgü veya bütün insanlara ortak olan bu idoller neden ve nasıl ortaya çıkarlar? Bacon, onları sağlam deneysel âletler ve sıkı araştırma yöntemleri kullanma zorunluluğuna işaret edecek şekilde, sözgelimi duyu yanılsamalarıyla açıklar. Onları yine, insanın doğada olduğundan daha fazla düzen bulma arzusuna; tercih ettiği şeyin doğru olduğunu kabul etme yönelimine bağlar. Bacon'a göre, bunlar, esas olarak insan doğasından kaynaklanan hatalı düşünme tarzlarına tekabül eder. Buna göre, insanlarda kendi düşünce ve kararlarını destekleyen şeyleri görme, kendi düşüncelerine karşıt olanları görmezden gelme gibi bir eğilim vardır. Yine insanlarda birtakım sonuçlara, sabırla delil toplamaya devam etmeden, aceleyle varma gibi doğal diye niteleyebileceğimiz bir telaş vardır.

Nitekim söz konusu idollerin farklı tezahür ya da ifadeleri olarak şu örnekleri verir:

25 *F. Bacon, Novum Organum*, I, 41, ss. 15-6.

İnsan zihni kendine has tabiatından dolayı, "şeyler"de gerçekte olduğundan daha büyük bir düzen ve eşitlik olduğunu kolaylıkla kabul eder. Tabiattaki nesneler kendilerine özgü ve çok düzensiz olmalarına rağmen, insan zihni paralellikler ve bağıntılar icat eder, ne var ki, tabiatta böyle bir şey yoktur.[26]

Bir önerme bir kez öne sürüldüğünde, insan zihni (ya genel kabul ve inançtan ya da onun verdiği güvenden dolayı) yeni bir dayanak bulmak veya onaylamak için her şeyi zorlar. Ortada durumun çok ikna edici ve bol miktarda örneği olmasına rağmen, yine de ya gözlem yapmaz ya bu örnekleri küçümser ya da güçlü ve zararlı bir önyargının ilk sonuçlarını feda etmektense, bu önyargıyla bir ayırma işlemi yaparak, onları başından atar ve reddeder. ... İster astroloji, ister rüyalar, fallar, ceza ve ödül hükmü, isterse benzerleri olsun, bütün bâtıl inançlar hemen hemen aynıdır. Aldanan insanlar bunların hepsinde olmuş bitmiş olayları gözlerler. Fakat daha genel ve ortak olmasına rağmen, geleceklerini ihmal eder ve üzerinde durmazlar. Ancak bu kötülük, felsefe ve bilimlere çok kurnazca sokulur; bunlardan ikincisi güvene daha çok lâyık olmasına rağmen, felsefe ve bilimlerde yerleşmiş bir maksim, bütün diğer durumları bozar ve yönlendirir. Bunun yanı sıra gayretin yokluğunda ve düşünce isteksizliğinde bile, olumsuzlamalardan daha çok olumlamalarla harekete getirilmek ve uyarılmak, insan zihninin kendine özgü ve sürekli hatasıdır.[27]

İnsan zihni aktiftir, duraklayamaz veya dinlenemez, ama etkisiz bile olsa, yine de hızla ilerler. Bu anlamda biz dünyanın bir dış sınırı veya sonu olduğunu asla kavrayamayız ve ister istemez, insanın düşünebildiği sınırların ötesinde bir şey olması gerektiği aklımıza gelir.[28]

İnsanın sönük bir ışığa benzemeyen, ama istek ve tutkuların bir müdahalesine maruz kalan anlama yetisi, kendi sistemini meydana getirir. Çünkü insan tercih ettiği şeye daima isteyerek inanır. Bu yüzden araştırmada sabır isteyen güçlükleri, ümidini sınırlandırdığı için temkinli olmayı, bâtıl inançlarından dolayı tabiatın derinliğini, zihnin sıradan ve değişen nesnelerle işgal edilmiş görünmesin diye kibir ve gurur yüzünden deneyin aydınlığını, sıradan halkın fikirlerine sahip olmak korkusuyla paradoksları reddeder. Kısacası, insanın hissettikleri anlama yetisini hissedilmez bir şekilde doldurur ve bozar.[29]

---

26 *F. Bacon, Novum Organum*, I, 45, s. 17.
27 *F. Bacon, Novum Organum*, I, 46, ss. 18-9.
28 *F. Bacon, Novum Organum*, I, 47, s. 19.
29 *F. Bacon, Novum Organum*, I, 49; s. 20

> İnsan zihni bireysel yapısından dolayı soyutlama yapmaya eğilimlidir ve değişen şeyi sabitleştirdiğini farz eder.[30]
>
> İşte böyle, soy idolleri ya insanın ruh yapısının birliğinden, ya onun önyargılarından, ya sınırlı yetilerinden ve rahatsızlık veren çalkalanışından, ya tutkuların müdahalesinden, ya duyuların yetersizliğinden ya da izlenim biçiminden dolayı ortaya çıkar.[31]

Mağara İdolleri: Bacon insan soyuna ortak olan idollerden sonra, her bir bireye özgü olan putlara yer verir. Bunlar, bu kez Platon'un Mağara Meseli'nden esinlenen Bacon'a göre, bireyden bireye değişen, bireyin çoğunlukla eğitimden kaynaklanan kişisel özelliklerinin sonucu olan kalıp ya da önyargılardır. Başka bir deyişle, *onlar doğrudan doğruya insan doğasından kaynaklanmayıp, kültürün eseri olan, bu yüzden bireylerin farklı ailevi temellerinden, çocukluk deneyimlerinden, eğitimlerinden, cinsiyetlerinden, dinî veya sınıfsal aidiyetlerinden kaynaklanan inançları veya önyargıları yansıtırlar*. Buna göre, bazı zihinler zor kurulabilecek benzerlikleri ortaya çıkarmak, diğer bazıları ise ince ayrımlar yapabilmek bakımından daha iyi durumdadır. Bazı kafalar yeniliğe daha duyarlıdır, ama hemen tüm bireyler iyi bildikleri disiplinlerden etkilenirler. İnsanların öğrendiklerini kendi eğilimlerine veya benimsedikleri teorilere göre yorumlamalarına yol açan *Mağara idolleri*ni açıklarken, Bacon nitekim **(1)** belli bir disiplin ya da teoriye karşı beslenen özel bağlılığa, **(2)** özel seçilmiş birtakım otoritelere biçilen yüksek değere ve **(3)** kişinin fenomenleri kendi eğitim alanının dar kalıp ya da terimleriyle sınırlandırma veya anlamlandırma eğilimine vurgu yapmaya özen gösterir:

> Mağara idolleri, her biri bireysel olan idollerdir. Çünkü herkes (insan ırkında ortak olan hatalara ek olarak) ya kendine özgü ve tek olan yaratılışından dolayı, ya eğitimi ve diğer kişilerle olan ilişkilerinden dolayı, ya okuduklarından dolayı ve bireyin hayranlık ve saygı duyduğu kişilerin otoritelerinden dolayı, ya zihinde meydana getirilen farklı etkilerden dolayı daha önceden işgal edilmiş ve önceden yerleştirilmiş ya da düzenli ve sakin bir şekilde vb. olduğu için, tabiatın ışığını durduran ve bozan kendi bireysel ma-

30 *F. Bacon, Novum Organum*, I, 51; s. 21.
31 *F. Bacon, Novum Organum*, I, 52, s. 22.

ğarasına sahiptir. Öyle ki, insan ruhu (kendi yaratılışına göre) değişebilen bir özelliğe sahiptir, karışıktır ve sanki şans eseri harekete geçirilmiştir. Herakleitos, "insanlar bilgiyi küçük dünyada ararlar, daha büyük ve ortaklaşa yaşadığımız dünyada değil" sözünü çok güzel söylemiştir.[32]

Mağara idolleri, her bireyin zihninin ve bedeninin kendine özgü yapısından kaynaklandığı gibi, eğitimden, alışkanlıktan ve tesadüften kaynaklanır...[33]

Bazı insanlar, kendilerini bilimlerin ve tefekkürün yaratıcısı ve mucidi zannettiklerinden ya da bunlar üzerinde çok büyük gayret göstermiş oldukları için onlara bağlı kaldılar ve yine sık sık onlara başvurmayı alışkanlık haline getirdiler. Eğer bu insanlar dikkatlerini evrensel bir doğa felsefesine ve düşünme faaliyetine yöneltirlerse, önyargılı düşünceleriyle onları çarpıtır ve bozarlar. Bu önyargılı kurguyla ilgili olarak doğa felsefesini kendi mantığına hizmet eder duruma getiren Aristoteles, bizim için iyi bir örnektir ve o, böyle yaparak doğa felsefesini faydasız ve tartışmacı olmaktan daha bile değersiz kılmıştır.[34]

Çarşı Pazar İdolleri: Üçüncü yanlış fikirler, hatalar veya önyargılar öbeği, sözcüklerin insan zihni üzerindeki olumsuz etkilerine işaret eden, insanların sözcükleri şeyleştirmelerine yol açan "*çarşı pazar idolleri*"dir. İdollerin gerisindeki mantığa göre, insanlar birbirleriyle sözcükler ve dil aracılığıyla ilişki, iletişim kurarlar. İşte bu mantık, gündelik dile özgü mantığı ifade eder. Gündelik dilin kategorilerine, eğitimsiz insanın sıradan düşünce alışkanlıklarına en küçük bir saygı beslemeyen Bacon, şu halde gündelik hayatla ilgili amaçlar için geliştirilmiş olan sözcüklerin doğa felsefesi için tatmin edici bir vokabüler meydana getiremeyeceğini öne sürer. Bu güçlüğü tanımlar yoluyla gidermeye kalkışma da hiçbir işe yaramaz, çünkü böyle bir gayret içinde, sözcükler, aynı kusurları taşıyan başka sözcükler aracılığıyla tanımlanırlar. Bütün sözcüklere ortak olan bu kusurları, Bacon sözcüklerin yol açtığı iki büyük tehlike olduğunu söyleyerek, şu şekilde ifade eder: Sözcükler, her şeyden önce muğlak ya da be-

32 *F. Bacon, Novum Organum*, I, 42, s. 16.
33 *F. Bacon, Novum Organum*, I, 53, s. 22.
34 *F. Bacon, Novum Organum*, I, 54, s. 22.

lirsiz anlamlıdır ve şeyleştirilmeye, şeylermiş gibi değerlendirilmeye uygun bir yapıdadırlar.

Gerçekten de, Bacon '"şey"leri tanımlayan sözcüklerin doğaya karşıt olup, sözcüklerden ibaret olan tanımların da, doğal maddi nesneleri anlamaya yetmediğini savunur. Çünkü ona göre, gerçek nesneler kötü tanımlanmış, "şey"lerden aceleci ve düzensiz bir şekilde soyutlanmışlardır. Yine Bacon, sözcüklerde farklı çarpıtma ve hata dereceleri olduğunu söyler. En az hatalı sınıf, çeşitli madde ya da tözlerin adları olanlardır. Bunun gibi az soyut olanlar daha az hatalı, çok soyut olanlar ise daha hatalı tanımlanmışlardır. En yanlış sınıf ise, duyularımızın doğrudan doğruya algıladığı nesneler hariç, ağır, hafif, seyrek gibi nitelikleri gösterenlerdir.

Bacon, işte böylesi bir zemin üzerinde, iki insanın aynı sözcüğü farklı bir anlamla kullanabileceğini ve birbirleriyle, bunun hiç farkında olmadan konuşabileceğini söyler. Onlar böyle bir durumda, gerçekte tam bir uyuşmazlık içindeyken, uyuştuklarını; uyuşma içindeyken de, anlaşmazlığa düştüklerini sanabilirler. Bu ise gerçek bir kaosu ifade eder, insanların sonuçsuz ve kısır tartışmalar içinde olduklarını gösterir. Aynı şekilde, insanlar gerçek hiçbir şeye tekabül etmeyen, olsa olsa birtakım kurguları adlandıran sözcükleri, sanki onlar gerçek şeylerin isimleriymiş gibi görebilirler. Bu da bir kez daha sonuçsuz tartışmaya, boş lafazanlığa yol açar.

> İnsanların birbirleriyle olan ticarî ve toplumsal ilişkilerinden dolayı, bizim çarşı-pazar idolleri olarak adlandırdığımız, karşılıklı ilişkilerden ve insanın, insan topluluğu ile ilişkilerinden ortaya çıkan idoller de vardır. Çünkü insanlar dil vasıtasıyla anlaşırlar. Ama kelimeler, çoğunluğun istediği gibi biçimlenmiştir ve zihin için şaşırtıcı bir engel olan kelimelerin kötü ve uygunsuz yapılanması da zihinde ortaya çıkar. Bilgili insanlar, kendilerini korumak için bazı örneklerde tam bir çare olan, tanımlamalar ve açıklamalar yapmayı alışkanlık haline getirmişlerdir. Kelimeler, her şeyi karışıklığa iterek insanlığı boş ve bitimsiz tartışmaya ve yanlışa sürüklediği için, zihni durmadan ve açıkça zorlar.[35]

35 *F. Bacon, Novum Organum*, I, 43, s. 16.

Çarşı pazar idolleri, idollerin en kaygı verici olanıdır, yani bunlar kelimeler ve adların birliğinden dolayı, zihnin etrafını kuşatmış olan idollerdir. Çünkü sözcükler, gerçekte zihin üzerine etki ettikleri halde, insanlar kendi akıllarının sözcüklerini yönlendirdiğini hayal ederler. İnsanların böyle düşünmeleri felsefeyi ve bilimleri sofistike kıldığı gibi, işlemez bir duruma da getirmiştir. Sözcükler, genellikle popüler bir hâkimiyet meydana getirirler ve "şey"leri sıradan zihinler için çok açık olan bu kaba hatlarla tanımlarlar. Fakat diğer taraftan keskin görüşlü bir zihin ya da daha gayretli bir gözlem, bu hatları değiştirmekte ve onları daha doğru bir şekilde tabiata uydurmakta endişe eder. ...[36]

Sözcükler aracılığı ile zihni bozan idoller iki çeşittir. Onlar, ya varlığı olmayan şeylerin adlarıdır (çünkü nasıl bazı nesneler, dikkatsizlikten dolayı isimsiz bırakıldıysa, aynı şekilde spekülatif imgelemelerle de nesnesi olmayan isimler oluşturulmuştur) ya da fiili nesnelerin isimleridir; ama bunlar karışıktır, kötü tanımlanmıştır ve "şey"lerden aceleci ve düzensiz bir şekilde soyutlanmıştır. Doğuşlarını anlamsız ve yanlış teorilere borçlu olan talih, İlk Muharrik, gezegenlere ait yörüngeler ve ateş elementi gibi kurgular birinci türün örnekleridir. İdollerin bu türü, büyük bir ustalıkla ortadan kaldırılır. Çünkü sık sık yapılan çürütme ile veya teorilerin kendi kendine yürürlükten kalkmasıyla yok edilebilir. Kusurlu ve beceriksiz bir soyutlama ile meydana getirilen öteki idol türleri karmakarışık ve derin bir şekilde kök salmıştır. Örnek olarak, nemli sözcüğünü alalım ve bu sözcüğün farklı anlamlarının nereye kadar tutarlı olduğunu inceleyelim. Sonuçta nem sözcüğü, bir cinsi belirlenmemiş ve oturmamış farklı farklı eylemlerin muğlak bir ifadesinden başka bir şey değildir. Çünkü o kendini başka cisimler üzerine kolayca yayan demektir; belirlenemez ve yoğunlaştırılamaz demektir; kolaylıkla her yöne döner demektir. Kolayca bölünür ve yayılır demektir; kolayca birleşen ve toplanan demektir; kolayca akan ve hareket eden demektir; kolayca yapışan ve başka bir cismi ıslatan demektir; önceden katı olmasına rağmen kolayca sıvı haline dönüşen demektir. Bu yüzden, bu adı söylediğimizde, bir anlamda alev nemlidir, bir anlamda hava nemli değildir, bir diğer anlamda barut nemlidir, bir diğer anlamda da cam nemlidir dediğimizde bu kavramın, aceleci bir şekilde yalnızca sudan ve tam bir inceleme yapılmaksızın bildiğimiz doğal sıvılardan soyutlanmış olduğu açıkça görülür. Bununla birlikte, sözcüklerin farklı çarpıtma ve hata dereceleri vardır. En az hatalı sınıflardan biri maddelerin adları, özellikle az soyut ve daha iyi tanımlanmış türlerdir (öyley-

36 *F. Bacon, Novum Organum*, I, 59, s. 24.

> se, tebeşir ve çamurun adları iyi, toprağınki kötüdür); oluşturmak, bozmak ve değiştirmek gibi eylemlere işaret eden sözcükler daha çok yanlıştır. Fakat en yanlışı ağır, hafif, seyrek, yoğun gibi nitelikleri gösterenlerdir (duyunun doğrudan doğruya algıladığı nesneler hariç). Bunların hepsinde "şey"lerin büyük veya küçük bir kısmı, ancak duyulardan önce geldiği ölçüde, diğerlerine göre biraz daha iyi bazı kavramlar olmalıdır.[37]

Tiyatro İdolleri: İlk üç idol türü, araştırmayı ve keşfi engelleyen idollerdi. Oysa sonuncu idol, bilgi araştırmasında kullanılan hatalı yöntemlerden meydana gelir, geçmişin felsefe sistemlerinin yöntemlerinin benimsenmesi durumunu anlatır. Gerçekten söz konusu idoller, geçmişin felsefe sistemlerinin çok çeşitli dogmalarının insan zihninde yarattığı çarpıtmaları, salt düşsel bir sahne oyunundan başka hiçbir şey olmayan eski sistemlerin insan düşüncesine yaptığı olumsuz etkiyi ifade eder.

Tiyatro idolleri, tıpkı mağara idolleri gibi, doğuştan getirilen şey ya da unsurlar olmaktan ziyade, sonradan kültürel olarak kazanılan bir idol türünü temsil eder. Tiyatro metaforu her ne kadar, sözgelimi dram örneğinde olduğu üzere, hakikatin kaynağında insan olan bir taklidini akla getirse de, Bacon burada geçmişin büyük şema veya felsefi sistemlerinin sonucu olan önyargıları anlatmak ister. Başka bir deyişle, burada söz konusu olan şey, dram ya da herhangi bir kurguda olduğu üzere, hakikatin yapay bir taklidi değil de, geçmişin büyük felsefi sistemlerinin yaptığı etkilerdir. Onlardan kalan metodik alışkanlıklardır.

Buna göre, tiyatro idolleri geçmişin boş sistemlerinin, insanın kendi yaratısı olan gerçek dışı dünyaları sahneye koyan birer oyundan başka hiçbir şey olmayan felsefe sistemlerinin yarattığı olumsuz etki ve önyargıları tanımlar. Bacon'un yanlış felsefeler veya sistemler diye nitelediği bu sistemler elbette çok sayıda olmak durumundadır. Buna rağmen, Bacon onları üç başlık altında toplar: **(i)** Bunlardan birincisi, kurucusunun, diyalektiğiyle doğa felsefesini mahvetmiş olan Aristoteles olduğu *sofistik felsefe*dir.

37 *F. Bacon, Novum Organum*, I, 60, s. 25-6.

Rastlantısal olarak gözlemlenmiş az sayıda örnek ya da duruma dayanan veya sağlam deneysel verilerden yoksun olan sofistik felsefe, temelde soyut argüman ve spekülasyondan yola çıkılarak inşa edilmiş felsefe sistemlerini ifade eder.

İkinci sırada ise, **(ii)** *ampirik okul* yer alır. Son çözümlemede, doğruluğu sorgulanmamış tek bir kavrayışa veya oldukça dar bir deneysel araştırma programına dayanan ampirik okulun en büyük sıkıntısı, onun söz konusu şüpheli kavrayışını bütün bir fenomenler alanını açıklayacak genel bir ilke haline getirmesinden oluşur. **(iii)** Geçmişin yanlış sistemleri içinde üçüncü sırayı, Bacon'un hepsinden daha tehlikeli olduğunu düşündüğü *bâtıl itikatlara dayalı felsefe* alır. Bacon, Pythagoras tarafından başlatılıp, Platon'un ve Platoncuların devam ettirdiği, Ortaçağ'da teolojik mülahazalarla güçlenmiş olan bu felsefeye aynı zamanda inanç felsefesi adını verirken, onunla doğa felsefesine dinî öğretilerin dahil edilmesini anlatmak ister. Bâtıl inançların, her şey bir yana hatanın yüceltilmesine yardım ettiğini öne süren Bacon'a göre, doğa felsefesi içinde, geçmişte hiçbir şey doğru olarak araştırılmayıp, belirsiz ve karanlık birtakım gözlemler yanlışlara ve kesin olmayan bilgilere neden olmuşsa eğer, bunun önemli bir nedeni, felsefeye bir şekilde sızan bâtıl inançlardır. O, işte bu çerçeve içinde, ayrıca geçmişte ilâhî işlerle insani işlerin karıştırılmasını ve dolayısıyla, ilâhî hakikatlerin felsefi ve bilimsel doğrular, Kutsal Kitap'ın sırlarının da doğanın sırları gibi sunulmuş olmasını da önemli bir hata kaynağı olarak değerlendirir.

> Tiyatro idolleri; insan zihnini kendine özgü felsefe sistemlerinin çeşitli dogmalarıyla sarmış olan idoller olduğu gibi, kusurlu ispat kurallarıyla teçhiz etmiş olan idoller de vardır. İşte bizim tiyatro idolleri olarak adlandırdıklarımız bunlardır. Çünkü, biz spekülatif ve tiyatrovari bir dünya yaratarak göz önüne serilen ve canlandırılan birçok oyunda olduğu gibi, şimdiye kadar kabul edilen ve tasarımlanan felsefe sistemlerinin de tümüne önem veririz. Biz, benzer tabiatın sayısız diğer oyunları hâlâ birbirleriyle birleştirebildiği ve bağdaştırabildiği ve zıt hataların sebepleri, genellikle birbirleriyle aynı olduğu için, ne yalnızca var olan sistem-

ler hakkında ne de eskilerin felsefesi ve sektleri hakkında konuşuruz. Ayrıca biz, yalnızca genel sistemlere işaret etmekle kalmayıp aynı zamanda gelenek, gizlilik, otoritelere güven duyma ve ihmal aracılığıyla kökleşmiş olan bilimlerin aksiyomlarına ve birçok öğesine de işaret ederiz.[38]

Tiyatro idolleri ne doğuştan gelir, ne de zihne gizlice sokulur, fakat açıkça teorilerin kurgularıyla ve bozuk ispat kurallarıyla zihne yavaş yavaş yerleştirilir ve orada beslenir. ...[39]

Tiyatro idolleri veya teorilerin idolleri çok sayıdadır ve daha da çoğalmalarına izin verilir. ... Çünkü gökyüzü fenomeninden göksel cisimlerin hayalî teorileri nasıl çıkarılabildiyse, aynı şekilde felsefe fenomeni üzerine birçok dogmanın oluşturulması da kolaydır ve sahne için icat edilen plânlar, gerçek tarihten elde edilenlerden daha tutarlı, daha zârif ve daha memnun edici olurlarsa, bizim bu tiyatro plânımız da şiirsel olanınkine benzer. İnsanlar genel olarak felsefelerinin temeline inmeyip, ya birkaç konudan daha fazlasını ya da daha azını alırlar; her bir durumda da, onların felsefeleri, deney ve doğal tarihin çok dar bir temeli üzerine kurulur ve çok sınırlı bir zeminde karar verir. Çünkü teori ile uğraşan filozoflar çeşitli ortak durumları, belirleme ve inceleme yapmadan ve tekrar tekrar gözden geçirmeden, sadece deney yaparak elde ederler; ve geri kalanlar için derin düşünmelerine ve anlama yetilerinin aktivitesine güvenirler. Ciddî, ama doğru bir şekilde birkaç deneyle meşgul olmuş ve felsefe sistemlerini yaptıkları deneylerle uyum içinde olan her şeyi biçimlendirerek ortaya çıkardıklarını ve buluş yaptıklarını kabul etmiş olan başka filozoflar da vardır. Üçüncü bir grup, işin içine inançlarından ve dine olan saygılarından bazılarının saçmalığı, ruhlarla cinleri araştıracak ve onlardan "bilim elde edecek" kadar ileriye gitmiştir. Bu nedenle, sofistik, ampirik ve bâtıl inançlı olmak üzere, üç hata kaynağı ve üç çeşit yanlış felsefe vardır.[40]

Bacon bu sonuncu idol türünün de ayıklanmasıyla birlikte, bilimlerdeki hataların kaynakları ve göstergeleri olan en temel unsurları, onların yol açtıkları sonuçlara, hatalı temellerine işaret ederek, belli bir çürütme zemini üzerinde ortadan kaldırmış olur.

38 *F. Bacon, Novum Organum*, I, 44, s.17.
39 *F. Bacon, Novum Organum*, I, 60, s. 26.
40 *F. Bacon, Novum Organum*, I, 62, s. 27-8.

Tümevarım Yöntemi

Gerçekten de Bacon, idolleri, tasımları ve geleneksel felsefe sistemlerini çürüttükten; zihni putlardan, önyargılardan, yanlış fikirlerden, boş inançlardan arındırdıktan sonra, yeni bir yöntem önermeye geçer. O, başka bir deyişle insan zihnini geçmişin olumsuz etkisinden kurtulmuş bir *tabula rasa* haline getirdikten, yani sisteminin negatif boyutunu ortaya koyduktan sonra, sisteminin pozitif yönünü inşa etmeye geçer. Buna göre araştırmayı ve öğrenmeyi engelleyen putlar kırılıp ortadan kaldırıldıktan, insan zihnini yanlış yönlere ve sonuçlara götüren hatalı yöntem ve yaklaşımlar terk edildikten sonra, bilimsel bilgiye, tatmin edici bir doğa felsefesine götürecek yollar sonuna kadar açılmış olur. İşte bu yolda ilerlemek için yapılacak tek şey, başka hiçbir şeyle ilgilenmeden tüm dikkati doğaya yöneltmek ve doğaya ilişkin araştırmayı yeni bir yöntemle hayata geçirmek olmalıdır.

Bacon, işte bu yüzden Yeniçağ'ın hemen bütün düşünürleri gibi yönteme özel bir önem verir. Hatta insanın bilgisiyle gücünün birleştiğini, nedenin bilinmediği yerde istenen sonuçları ortaya çıkarmanın söz konusu olamayacağını öne sürdüğü için, yönteme dönemin, belki Descartes istisnasıyla, bütün düşünürlerinden daha çok önem veren *Bacon, doğaya egemen olmak için önce ona itaat etmek gerektiğini öne sürer*. O, yönteme verilen önem açısından Descartes'la aynı düzeydedir. Durum böyle olmakla birlikte, sıkı bir rasyonalist olan, dolayısıyla modern bilimsel yöntemin rasyonel ve matematiksel boyutuna vurgu yapan Descartes'ın yöntemi özde "aklın idaresi için kurallar"dan oluşur. Oysa deneyimci bir düşünür olan Bacon'un yöntemi duyuları doğru sevk ve idare edecek, insanı şeylerin bizatihi kendilerine yöneltecek bir yöntem olmak durumundadır. O, bu zorunluluğu şöyle ifade eder:

> Tabiatın çok gizli ve el değmemiş kısımlarına nüfûz etmek için, çok kesin ve dikkatli bir yöntem ile kavramları ve önermeleri "şeyler"den çıkarmak gerekir.[41]

41 *F. Bacon, Novum Organum*, I, 18, s. 11.

> Biz insanları tikellere ve tikellerin düzenli serilerine ve sıralarına yöneltmeliyiz ve insanlar, sahip oldukları kavramları bütünüyle bırakıp "şeyleri" tanımaya başlamalıdırlar.[42]

Gerçekten de Bacon, bilim için yöntemin özsel olduğunu; yöntemsiz olarak yapılan deneylerin karanlıkta el yordamıyla yol bulmaya çalışmaktan başka bir şey olmadığını öne sürmekteydi. Yöntemin gözleme düzen kazandırmak, doğaya doğru sorular sorabilmek için olduğunu savunan Bacon açısından, gözlem temel olsa da, asla yeterli değildi. Ona göre, doğru ve sağlam bilgiye erişme noktasında, duyuların sağladığı verilerin bir şekilde ıslah edilmesi; duyulara birtakım deneysel tekniklerle yardım sağlanması gerekir.

Bu yüzden onda yöntemle nedenlerin bilgisine ulaşılması amaçlanır. Söz konusu bilgi de, Bacon'un gözünde doğaya ilişkin araştırma ve yorumun temel amacını meydana getirir. Onun, bu noktada veya amaçla öne sürdüğü yöntem, bütünüyle yeni bir yöntemdir, lakin doğa felsefesinin nedenlere ilişkin araştırmadan meydana geldiği veya bilimin nedenlerin bilgisi olduğu düşüncesi yeni değildir.[43] Aristoteles'in tümdengelimsel mantığını en az dört noktada eleştiren[44] Bacon'un yeni olan yöntemi tümevarımsal bir yöntemdir. Buna göre o, her ne kadar Aristoteles'i yöntem bakımından eleştirip yerine yeni bir yöntem ikame etse de, onun bilimin nedenlerin bilgisi olduğu düşüncesini devam ettirir. Başka bir deyişle, Bacon ilk ilke ya da aksiyomlardan hareketle oluşturulan kıyaslara karşı çıkarken, Aristoteles'in sırasıyla maddi, fail, formel ve ereksel neden olmak üzere dört neden ya da açıklama türü arasında yaptığı ayrımı aynıyla benimser.

Buna göre, doğa felsefesini maddi ve fail nedenleri ya da formel nedeni araştırmasına göre "fizik" ve "metafizik" diye ikiye

42 *F. Bacon, Novum Organum*, I, 36, s. 14.
43 R. S. Woolhouse, *The Empiricists*, s. 19.
44 M. Malherbe, "Bacon's Method of Science", *Cambridge Companion to Francis Bacon* (ed. by M. Peltonen), Cambridge, Cambridge University Press, 2004, ss. 78-81.

ayıran Bacon açısından, sözgelimi köpüklü suyun beyazlığı hava ve suyun karışımından elde edilir. Bu bilindiği zaman, beyazlığın fail ve maddi nedenlerinin bilgisine sahip olunur. Fakat "beyazlık" sadece hava ile suyun karışımının bir sonucu olarak ortaya çıkmayıp, onunla daha başka pek çok yerde karşılaşılır. Bacon bu yüzden, "beyazlığın" formel nedenini arar, onu meydana getiren şeyin ne olduğunu araştırır. Bu bilgi ise, formel nedenlerin bilgisi olarak, metafiziksel bir bilgidir. Onun işte bu yeni veya tümevarımsal yöntemi, formları keşfetmeye yönelik bir yöntemdir.[45] Dört adımlı bu yeni bilimsel yöntem, gerçekten de şeylerin formlarını keşfetme amacının aracı olmak durumundadır:

> Verili bir cisim üzerine yeni bir tabiat veya yeni tabiatlar yerleştirmek ve o cisme bu yeni tabiatı veya tabiatları eklemek insan gücünün hem işi hem de amacıdır. Öte yandan, verili bir tabiatın ya formunu ya gerçek farklılığını keşfetmek ya o tabiatı ya da o tabiatın kaynağını keşfetmek, insanın kendi bilgisi aracılığıyla yaptığı bir iş ve keşiftir.[46]

Buna göre, form onda ereksel nedeni tanımlamaz; form, verili doğayla yalnızca sabit bir birliktelik içinde olduğu gözlenen başka bir doğa anlamında bir neden de değildir. Soyut bir kavram, araştırılan fenomene dair salt bir matematiksel tasvir de olmayan form, bir fiziki özellik ya da doğadır; araştırılan fenomenin gerçek nedenidir, bireylerin kendisine göre davrandıkları sabit yasadır.[47] Gerçekten de, formlar öğretisinde, bir şeye gerçek doğasını kazandıran şeyin form olduğu şeklindeki eski öğretiyi canlandıran Bacon, formla maddenin basit yapısal bileşenlerini anlatmak istemekteydi. Form verildiğinde doğa da kaçınılmaz bir tarzda ondan çıktığına göre,[48] form bir doğayı vücuda getiren yasadır:

45 R. S. Woolhouse, *The Empiricists*, s. 19.
46 F. Bacon, *Novum Organum*, II, 1, s. 99.
47 *Bkz.* M. Hesse, "Francis Bacon", s. 147
48 F. Bacon, *Novum Organum*, II, 4, ss. 102-3.

> Çünkü biz formlar hakkında konuştuğumuz zaman ısı, ışık, ağırlık gibi maddenin her türünde ve hassas konularda, herhangi bir basit tabiatı düzenleyen ve oluşturan basit hareketin kanunları ve düzenlemelerinden başka hiçbir şeyi kastetmiyoruz. Bu nedenle, ısı formu veya ışık formu, ısı kanunu veya ışık kanunundan daha fazla bir şey demek değildir.[49]

Formu bu şekilde tanımlayan Bacon, dört adımlı yeni tümevarım yöntemini ısı formuna uygular. Buna göre, yöntemin birinci adımında, ısı fenomeninin zuhur ettiği örnek durumların bir listesi yapılır. Bu, onun bütün bireyselliği ve çeşitliliği içinde deneyim dünyasına yönelip, tek tekleri ele aldığı anlamına gelir. Bacon, bu açıdan bakıldığında, İngiliz geleneğine uygun düşen iyi bir nominalist olup, onun gözünde gerçekten varolan sadece bireylerdir; ve böyle bir deneyimci için, en güvenilir biliş tarzı bireylere ilişkin doğrudan bir farkındalığa dayanan duyu-deneyimidir. Bacon, nitekim "öz ve mevcudiyet listesi" (*tabula essentiae et praesentiae*) adını verdiği bu birinci evrede, bazı örnekleri aşağıda bulunan yirmi yedi farklı durum tespit eder:

1. Güneş ışınları,
2. İki dağ arasında veya duvarlar boyunca ve özellikle de iç bükey aynalarda yansıyan ve yoğunlaşan güneş ışınları, ...
4. Yanarak aydınlatma,
5. Yanardağların oluklarından alev püskürmesi,
6. Her çeşit alev, …
8. Doğal sıcak banyolar, …
13. Yün, hayvanların derileri ve kuşların tüyleri.[50]

Burası sadece, Bacon'un şiddetle karşı çıktığı basit sayma ile tümevarımı meydana getirmektedir. Ona göre, araştırılan fenomenin (sözgelimi, ısının) ortaya çıktığı durumların veya olumlu örneklerin bir listesini yapmak ve buradan ısının nedeninin varlığı bütün bu örneklerde açıkça gözlenen bir özellik olduğu

49 F. Bacon, *Novum Organum*, II, 17, s. 138.
50 *F. Bacon, Novum Organum*, II, 11, s. 111-2.

sonucuna atlamak kesinlikle bir hatadır. Bunu hiçbir şekilde yeterli bulmayan ve gerçek bir tümevarım olamayacağını söyleyen Bacon, yönteminin ikinci adımında, olumlu örneklerin tek tek her birine yakın olan, fakat ısı fenomeninin ortaya çıkmadığı olumsuz örneklerin bir listesini verir. Sözgelimi,

> ayın, yıldızların, kuyruklu yıldızın ışınları sıcaklık hissi vermez, ... veya genel olarak kabul edilen nedene göre, havanın orta bölgesi olarak isimlendirilen yerdeki güneş ışınları hiç ısı vermezler.[51]

Veya (6) alev söz konusu olduğunda,

> her tür alev değişmez bir şekilde çok veya az sıcaktır ve bu durum tamamıyla olumsuz değildir; yine de Ignis Fatuus'un ve bazen sıkıştırılan şeyin az bir ısısı olduğu söylenir, belki de o yumuşak olan ispirtoya benzer. Bununla birlikte, bu alevin doğruluğu iyi ispat edilmiş olan bazı tarihlerde, oğlanların ve kızların başları ve saçları etrafında görüldüğü ve onların saçlarını yakmayıp sadece etrafında oynaştığı söylenmiştir. Bir parıltı çeşidinin belirli bir ısı olmaksızın nemli bir havada, geceleyin bir çitin etrafından görülmüş olduğu çok kesindir.[52]

Bacon'un *tabula graduum* veya *tabula comparativa* adını verdiği üçüncü adımda ise, incelenmekte olan fenomenin ve formu araştırılmakta olan doğanın değişen derecelerde mevcut olduğu durumların bir listesi yapılır. Bacon'un kendi listesi tam kırk bir örnekten oluşmaktadır:

> (9) Canlılar hareket ve idmanla, şarap ve ziyafetle, aşırı cinsel ilişki, yakıcı hararet ve ıstırapla daha çok ısınırlar.
>
> (10) Belirli aralıklarla gelen anî ateş nöbetlerinde. hastalar ilkin soğuğa ve titremeye yakalanır, fakat hemen arkasından ilk anda olduğundan hemen daha fazla ateşlenirler. Hastalar yanma ve veba hararetlerinde, hastalığın başlangıcından beri çok ateşlidir.
>
> (11) Balıklar, dört ayaklılar, yılanlar, kuşlar gibi farklı hayvanlar, çaylak, insan gibi farklı türlerin karşılaştırmalı ısılarının daha ileri bir araştırması yapılmalıdır. Çünkü sıradan halka göre, balıklar içsel olarak en az, ve kuşlar, özellikle de güvercinler, şahinler ve devekuşları en sıcak olanlardır. ...

51 *F. Bacon, Novum Organum*, II, 11, s. 118.
52 *F. Bacon, Novum Organum*

(13) Bütün canlıların tüy, yün, deri gibi dış yüzeyleri düşük ısılarda soğuktur, fakat onların içsel olarak daha sıcak oldukları düşünülür.

(14) En sıcak iklimlerde ve mevsimlerde bile göksel cisimlerin ısıları bir büyütecin yardımı olmaksızın en kuru odunu veya samanı, hatta kavı bile aydınlatacak veya yakacak bir noktaya asla ulaşamaz. Bununla birlikte, göksel cisimlerin ısısı nemli maddelerden buhar çıkartır.

(15) Astronomlar bazı yıldızların diğerlerine göre daha sıcak olduklarını söylerler. Mars, güneşten sonra en sıcak olduğu düşünülen gök cismidir; arkasından sırayla Jüpiter ve Venüs gelir. Ay ve Satürn'ün soğuk olduğu düşünülür.[53]

Bacon'un yönteminin dördüncü adımı ise, ısı formuna sahip olmayan örneklerden meydana gelen bir dışlayıcı tabloya tekabül etmektedir:

(1) Güneş ışınlarından dolayı temel (veya dünyaya ait) tabiatın reddi.

(2) Bildiğimiz ateş ve özellikle yer altı ateşlerinden dolayı (bunlar, göksel cisimlerin ışınlarından en uzakta ve çok sapadır) göksel tabiatın reddi.

(3) Sadece ateşe veya sıcak bir cisme yakın olan her çeşit maddede (mineraller, sebzeler, hayvanların dışta kalan kısımları, su, yağ, hava, vb.) meydana gelen ısıdan dolayı cisimlerin çeşitli oluşunun ve ince dokuların reddi. ...

(6) Ay ışınları (güneş hariç) ve diğer göksel cisimlerden dolayı, yine alevin veya ışığın reddi. ...

(8) En büyük özgül ağırlığa sahip olan altın ve diğer tutuşmuş metallerden dolayı seyrekliğin reddi.

(9) Genellikle soğuk olan, ama seyrekliğini sürdüren havadan dolayı seyrekliğin reddi.[54]

Toparlayacak olursak, Bacon'a göre, örnekleri karşılaştırarak, verili doğa (onun uygulamasında ısı) mevcut olduğu zaman hep mevcut olup, o mevcut olmadığı zaman da hep namevcut olanı; söz konusu doğanın değişimine bağlı olarak değişeni keşfetmemiz gerekmektedir.[55] Bunun için de önce, söz konusu doğanın mevcut olduğu bir örnekte mevcut olmayanı veya ilgili doğanın

53 *F. Bacon, Novum Organum*, II, 13, s. 129.
54 *F. Bacon, Novum Organum*, II, 18, ss. 140-41.
55 *F. Bacon, Novum Organum*, II, 15, ss. 136-7.

mevcut olmadığı bir durumda mevcut olanı veya söz konusu doğanın değişimlerine bağlı olarak değişmeyeni, verili doğanın formu olmadığı için dışta bırakmalıyız. İşte bu, onun yönteminin en önemli adımını oluşturan *rejectio* ya da *exclusio*, yani dışta bırakma işlemidir. Olumlu bir sonuca, yani pozitif bir tümel önermeye erişinceye kadar süren bu işlem, ona göre, doğru bir tümevarımın temelini meydana getirir. Nitekim o bütün bu karşılaştırma ve dışta bırakma işlemlerinden sonra, ısı formuyla ilgili olarak, ısının bir hareket olduğu, söz konusu hareketin **(a)** çevreye ve yukarı doğru, **(b)** eşbiçimlilikten yoksun, **(c)** hızlı bir **(d)** genleşme (türsel ayrımlar) hareketi olduğu sonucuna varır:

> Teker teker olduğu kadar bir arada ele alınan örneklerden de anlaşılacağı gibi, sınırı ısı olan tabiatın hareket olduğu görülür.[56] ... Onun birinci türsel ayrımı şudur: Isı bir genleşme hareketidir.[57] ... İkinci türsel ayrım bundan öncekinin biraz değişmiş halidir. Yani ısı dışarıya doğru meyleden bir genleşme hareketidir. Fakat o aynı zamanda nesneyi yukarı doğru meylettirme hareketidir.[58] ... Üçüncü türsel ayrım ise şudur: Isı bütünüyle eşbiçimli bir genleşme hareketi değil, cismin küçük parçacıklarının bir genleşme hareketidir.[59] ... Dördüncü türsel ayrım bir öncekinin biraz değişmiş bir halidir. Yani bu harekete geçirici veya nüfuz edici hareket hızlı olmalı, asla yavaş yavaş olmamalıdır ve bizzat çok küçük parçalarda değil de, daha çok bazı hissedilebilir boyutlarda olmalıdır.[60]

Etik Anlayışı

Bacon varlık görüşü itibariyle materyalistti. Gerçekten var olanın madde olduğunu savunan filozof, ereksel nedenlere dönük bir araştırmanın doğa felsefesinde yerinin olamayacağını öne sürmüştü. Materyalizmi, antik Yunan materyalizmine, özellikle de kendisinin entelektüel mirasçısı olduğunu söylediği Demokritos'un materyalizmine benziyordu.

---

56 *F. Bacon, Novum Organum*, II, 20, s. 143.
57 *F. Bacon, Novum Organum*, II, 20, s. 145.
58 *F. Bacon, Novum Organum*, II, 20, s. 146.
59 *F. Bacon, Novum Organum*, II, 20, s. 147.
60 *F. Bacon, Novum Organum*, II, 20, s. 148.

Etiğinin temelindeki insan anlayışı da, büyük ölçüde materyalist bir insan telakkisiydi; insanların özde arzulardan meydana geldiğini, politik toplumların ve devletlerin kökeninde işte bu arzuların bulunduğunu öne sürmüştü. Bununla birlikte, insanın bir de aklı olduğunu, bu aklın insanlığın cennetten kovuluşunun sonucu olan dünyevî problem ve sıkıntıların yine akıl yoluyla aşılabileceğini iddia etti. Başka bir deyişle o, aslında cennetten kovulmaya veya düşüşe sebebiyet veren aklın ya da bilginin yükseliş ya da yeryüzü cennetine varışın yegâne aracı olabileceğini ileri sürmekteydi. Bacon'a göre, aklıyla doğaya tâbi olup, ona nüfuz etme çabası veren insan ancak böylelikle doğaya egemen olabilirdi.

Kendisini bize Bacon'un düşüncesinin zaman zaman negatif ve pozitif boyutlarıyla, bazen yerel ve evrensel unsurlarıyla, bazen de bireyci ve bütüncü yönleriyle gösteren genel bir gerilim ya da ikilik haliyle, aslında onun etik görüşlerinde de karşılaşırız. Buna göre, Bacon etiğinde, doğalcıdır, yani doğrudan doğruya insan doğasından yola çıkar. İnsanın doğa-üstü bir amacı olmadığını, var olan her şeyle ilgili olarak en iyi rehberliğin iştihada bulunmak durumunda olduğunu öne süren Bacon, doğallıkla hazcılığı benimsedi. Yani, ona göre, insan hayatının nihai hedefi, yeryüzü mutluluğu olmak durumundaydı. İnsan mutluluğa öncelikle, bunun için bir engel oluşturan bâtıl inançlardan, korku ve tedirginliklerden kurtulmak suretiyle erişebilirdi; bunun yolu da bilgi yoluyla aydınlanmadan geçiyordu. İnsan, mutluluğa ikinci olarak, bilime dayalı bir teknik ilerlemenin temin ettiği refah ortamında arzularını tatmin etmek suretiyle ulaşabilirdi.

Bununla birlikte, Bacon klasik hazcılığın apolitik sonuçlarını kabul etmeyen bir hazcıydı. Yani, belli bir noktadan itibaren doğalcı hazcılığının dar bireyciliğini, inşası kuşkulu olduğu kadar, çok da zor olan bir sosyal etik yoluyla aşmaya kalkıştı. Nitekim onun en büyük hedef olarak öne sürdüğü, insanlığın bilim ve felsefe yoluyla ıslahı ve ilerlemesi amacı, işte bu noktadan itibaren bir yandan salt kâr ve maddi tatmin çalışmayı,

diğer yandan da seçilmiş birtakım insan gruplarının güç ya da tahakküm uygulamasını meşrulaştıran dar kapsamlı yararcı bir bakış açısıyla meşrulaştırılmaz.[61] Artık insanlık için daha iyi bir dünyanın inşasına vurgu yapan, normatif açıdan daha tutarlı bir hümanizmin nokta-i nazarından temellendirilir. Başka bir deyişle, evrenselci perspektifin belli bir noktadan itibaren çok baskın hale geldiği Baconcu etikte, bilim ve teknolojinin özellikle etik anlamıyla kapsamı, alet ve araçların doğa üzerinde egemenlik tesis etme amacı içinde uygulanmasıyla belirlenen sınırları aşar. Başka bir deyişle, onda bilginin kazanılması sadece güç uygulama imkânıyla sınırlanmaz veya örtüşmez. Onda bilimsel bilgi uygarlığın yayılımı, gelişmesi ve ilerlemesi için olmazsa olmaz bir koşul olup çıkarken, akıl ve erdem, bilgi ve hayırseverlik ayrılmaz hale gelir. Nitekim, o siyaset felsefesinde veya *Yeni Atlantis* adlı eserinde, bilimsel araştırma ve erdemli yaşama amacına uygun olarak dikkatlice planlanıp organize edilmiş bir ütopik toplum inşa etmeye koyulur.[62]

Bununla birlikte o, daha *Bilginin İlerlemesi*'nden başlayarak, ahlaki iyinin doğası ve çeşitli türleri üzerinde durup, insanın kişisel ahlakıyla kamusal ödev ve yükümlülükleri arasında bir ayrım yapar.[63] Gerçekten de etik açıdan *vita activa*yı öne çıkartan Bacon, kamusal hayat ile toplumsal sorumlulukların özel hayattan çok daha değerli olduğunu öne sürer.[64] Burada o, aslında erdem veya ahlaklılık ile yurttaşlığı birleştiren, kaynağında Aristoteles'in bulunduğu hayli uzun bir geleneğe dayanmaktadır.[65] Bu noktada kişinin tutkuları ve iştihası üzerinde kuracağı özdenetim ile başkalarına karşı olan ödevlerinin toplum içindeki eylem bakımın-

61 J. Klein, "Francis Bacon".
62 P. Urbach, *Francis Bacon's Philosophy of Science: An Account and a Reappraisal*, La Salle, Illinois, 1988, s. 10.
63 F. Bacon, *Proficience and Advancement of Learning: Divine and Human*, 1. Kitap, VIII, 1-6.
64 F. Bacon, *Proficience and Advancement of Learning: Divine and Human*, 2. Kitap, XX1, 1-8.
65 I. Box, "Bacon's Moral Philosophy", *Cambridge Companion to Francis Bacon* (ed. by M. Peltonen), Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 267.

dan vazgeçilmez olduğunu söyleyen Bacon'da, bu yüzden bilgi sadece güç uygulayıp tahakküm kurma amacıyla sınırlanmaz. Onda bilimsel bilgi, uygarlığın gelişimi ve uygar hayatın yayılmasının temel bir koşulunu oluştururken, bir yandan da erdem ve ahlaklılıkla birleşir. Başka bir deyişle, tipik bir modern ve dolayısıyla iyimser bir düşünür olarak Bacon bilgideki ilerlemenin değer ve ahlaki hayat bakımından da bir ilerlemeye yol açacağı kanaatindedir.

Toplum ve Siyaset Felsefesi

Bacon'da bilgiyle yakından ilişkili olan şey sadece erdem değildir. Başka bir deyişle, onun epistemolojisi ve bilim felsefesinin, etik dışında, toplum felsefesiyle de yakın bir ilişkisi vardır. Zira onun toplumun baştan aşağı ütopik bir tarzda dönüştürülmesiyle ilgili düşünceleri toplumun şekillenmesinde kullanılacak en temel iki bilgi formu olarak doğa felsefesi ve teknolojiyle ilgili programını bir şekilde varsayar.

Gerçekten de, sosyal bir teşebbüs olarak anladığı bilimi aynı zamanda toplumsal yapıların geliştirilmesi yönünde kolektif bir proje olarak değerlendiren Bacon, bir yandan da toplumdaki güçlü kolektif ruhun doğa felsefesini reformdan geçirmenin olmazsa olmaz koşulu olduğu inancındaydı. Nitekim o, hakikat ve bilgiyle insanın özgürlüğü ve egemenliği arasında açık bir ilişki kurmuştu; doğallıkla tasarlamış olduğu Hıristiyan toplumu, Kilise babalarının kötümserliğinin çok ötesinde olup, mutlak bir iyimserliğe dayanmaktaydı.

Onun siyaset felsefesi, işte böyle bir toplum felsefesine dayanmaktaydı. Bacon, burada fazladan Niccolo Machiavelli ve Giardano Bruno'dan yoğun bir biçimde etkilenmişti.[66] Bruno etkisinin, modern bilimin her ikisinin de sözünü ettiği sınırsız

66 H. B. White, "Francis Bacon", *History of Political Philosophy* (ed. by L. Strauss-J. Cropsey), The University of Chicago Press, Chicago, s. 367.

faydaları noktasında açığa çıktığı rahatlıkla söylenebilir. Machiavelli etkisine gelince, Bacon da, aynen Machiavelli gibi siyaset felsefesini normatif değil de, ampirik bir disiplin olarak düşünmekteydi. Gerçekten de Bacon Machiavelli'yle, siyaset felsefesinin insanların ne yapmaları gerektiği üzerinde değil de, ne yaptıkları üzerinde uzmanlaşmak durumunda olduğu konusunda tam bir uyuşma içinde oldu. Yani, o da Machiavelli gibi, politik alanın değerden bağımsız bir alan olarak inşasında önemli bir rol oynamıştı. Dahası, yine aynen Machiavelli gibi, o da realist bir tutum benimsemişti.

Başka bir deyişle, ütopyacı gelenek içinde yer almasına rağmen Bacon, en iyi politik düzenin ancak doğaya egemen olma yolunda önemli birtakım ilerlemeler kaydedildikten sonra tasarlanıp hayata geçirilebileceğini düşündü. O, insanların sadece bilgi yolunda böyle bir ilerleme gerçekleştirildikten sonra, kendi gerçek iyilerini görebileceklerini, neyi istemelerinin doğru olduğunu anlayacaklarını savundu. Bu yüzden iki ayrı politika felsefesi tasarladı veya onun politika felsefesinin birbirine eklemlenen iki yönü oldu. Bunlardan birincisi, onun doğaya egemen olma doğrultusunda belli bir ilerleme, azımsanmayacak derecede bir teknik ilerleme gerçekleştirilinceye kadar savunulmasının kaçınılmaz olduğunu düşündüğü geçici, ama gerçekçi bir politika anlayışı ya da tasarımıydı. Bu felsefe, insanlara ütopik Atlantis adasına varıncaya kadar yol göstermesi düşünülen ya da hizmet etmesi amaçlanan bir ahlâk ve politika anlayışından meydana gelmekteydi.

İkincisi ise *Yeni Atlantis*'in politik ve toplumsal düzenini meşrulaştırmaya ve ebedileştirmeye dayanan bir politika anlayışından meydana geliyordu.[67] Buna göre, topluma yeni doğa anlayışının sonucu olan bir bilgi tasavvuruyla, kontrolü temin etmeye yönelik bir bilim anlayışıyla yönelen Bacon, *Yeni Atlantis* adlı eserinde toplumu kontrol etmenin en iyi yolunu hayata geçirme-

67 D. Colclough, "Ethics and Politics in the *New Atlantis*", *Francis Bacon's The New Atlantis* (ed. by B. Price), Manchester University Press, 2003, s. 63.

ye çalışır. Gerçekten de o, fizikçinin doğal alandaki çalışmasına ve amacına benzer bir biçimde, insan eylemlerinin ve dolayısıyla toplumların oluşumunu belirleyen temel nedenlerini bulma, modern bilimin barış içinde yaşayan bir toplumun oluşmasında oynayabileceği rolü gösterme çabası vermiştir. Bu açıdan bakıldığında, birincisinin geçici, yerel ve muhafazakâr olduğu yerde, ikincisinin kalıcı, evrensel ve ilerici bir anlayışı temsil ettiği söylenebilir.

İkisi arasındaki ilişkiye gelince. ... Gerçekten de, Bacon sadece bilimsel devrimin eşiğinde olduğunu değil, fakat aynı zamanda *kosmos*un insana yabancı karakterini kavrayıp geliştirmiş olduğu yeni tümevarım yöntemiyle doğaya egemen olunabileceğini iyi bilmekteydi. Bu yüzden, kendi ütopyasıyla ilgili açık seçik bir vizyona sahip olmanın dışında, esas itibariyle insanları böyle bir ütopyaya, ideal bir düzene taşıyacak devlet ya da politik toplulukla meşgul oldu. İçerideki politik karışıklıklar ile dinî çatışmanın bilime ve bilimin gelişmesine zarar vereceğini düşünen Bacon, özgürlüğü gelenekle her şeye rağmen bir araya getirme mücadelesi verdi. Muhafazakâr olduğunu söylediğimiz geçici politika anlayışıyla, üç temel kurumun bekâsının savunuculuğunu yaptı: Taç, kilise ve imparatorluk.[68]

Bu açıdan bakıldığında, onun öncelikle monarşinin savunuculuğunu yaptığı söylenebilir. Monarşi onun açısından, var olan bir şey veya verili bir kurumdu; üstelik Bacon gibi entelektüellere, politika yerine, bilim ve felsefeyle uğraşacak zaman temin ediyordu ve I. James gibi aydınlık bir monarkın idaresi altında, bu entelektüeller özgürce yazabiliyorlardı. Kurum ve inanç sistemi açısından kilise söz konusu olduğunda ise, Bacon Anglikanizme bağlılığını hep sürdürdü. Özellikle on altıncı yüzyıldaki reformun ardından Roma karşısında bağımsızlık kazanan İngiliz Kilisesi, ibadet ve gelenekleri yönünden reformdan geçmiş, fakat öğretide ve pratikte Katolik kalan bir din anlayışını temsil etmekteydi. Farklı, hatta özgün unsurlarının bütün eklektisizmi-

68 H. B. White, *age*, s. 372.

ne rağmen, İngiltere'de inanç bakımından ihtiyaç duyulan birliği sağlayan Anglikanizm, Hıristiyanlığın iman, ibadet ve yaşam tarzının ulusal ifade bir tarzı kazanmasını özendirirken, yargı ve yönetim yetkisi yönünden karşılıklı bağlılığa dayanan bir birlik meydana getirmekteydi. Devlet otoritesine saygı duyan, ama ona boyun eğmeyen, birey özgürlüğüne de aynı ölçüde saygı gösteren Anglikanizmin temelleri, özellikle doktriner yönden Kitabı Mukaddes'e dayanıyordu. Bununla birlikte, ruhban olsun olmasın herkese geniş bir yorum alanı bırakan, dolayısıyla öğretide ve ibadette önemli ölçüde esneklik taşıyan Anglikanizm, Katolisizm ile Protestanlık arasında tam orta yola karşılık gelmekteydi.

Monarşizmi ve Anglikanizmi oldukça dikkatli ve tedbirli olan Bacon'un, geçici ve muhafazakâr politika anlayışından ilerici ve evrenselci diye nitelenebilen ikinci politika felsefesine geçişi temin eden emperyalizmi, bununla birlikte alabildiğine cesurdur. Onun meşrulaştırmaya çalıştığı bu emperyalizm, hiç kuşku yok ki denizciliğe, dolayısıyla dünyanın çeşitli yerlerini fethetmeye dayalı uluslararası siyaset anlayışını temsil etmekteydi. Böyle bir emperyalizmi yaratan da dünyanın dört bir yanını dolaşan, Londra'daki mağazalara İngiltere'de olmayan mal ve eşyaları taşıyan, emperyalizmi despotik bir güçten ziyade iktisadî kazanç yoluyla anlayan yeni bir insan sınıfıdır. Kapitalizmin ruhunun gerçek temsilcileri olan tüccarlardır. Bacon'un gözünde, onlar insanlığı adaya, Yeni Atlantis'e taşıyacak gemiyi temsil eder.

İngiliz emperyalizminin savunuculuğunu yaparken, onu yaratan yeni insan tipini yücelten Bacon, *Yeni Atlantis*'in de İngiliz başarısı olduğunu, yani ütopyasını hayata geçirebilecek olanların da İngilizler olacağını ima eder. Bacon'un ütopyası Pasifik Okyanusu'ndaki, onun "vaat edilmiş" veya "kutsal topraklar" diye anlattığı veya "mutlu bir dünya" olarak tasvir ettiği bir adada geçer; onun bir yeryüzü "teknoloji" cennetinin öyküsünü anlattığı, dünyanın gelecekteki düzenini teknoloji üzerinden resmettiği adayı yaratan en büyük itici güç, teknolojik ilerlemeye

beslenen sonsuz inançtır. Teknolojik ilerlemeye duyulan inanç, Bacon'un teknik açıdan kendileri için gerekli yöntemi tedarik etmiş olduğu sınırsız sayıda icada yol açacaktır. Bu yüzden politik olarak ihtiyaç duyulan şeyin, Baconcu fikirlerin, sadece deney yapmaya hazır olmakla kalmayıp, elde ettikleri bilimsel sonuçların politik faydasına inanan "yeni model bir ordusu" olduğu açıktı. Bu, gerçekten de bir devlet adamları ordusundan ziyade, bir mucitler ordusuydu.

İşte bu yüzdendir ki, Bacon'un ütopyasında filozoflarla filozof olmayanlar arasındaki klasik ayrım, yerini filozof ya da bilgelerle, uzmanlar ve halk arasındaki üçlü bir ayrıma bırakır. İnsanlığın hayatını baştan aşağı değiştirmesi, insanlara güç ve zenginlik getirmesi çok kuvvetle muhtemel icatlara götürecek bir zihniyet dönüşümünü amaçlayan böyle bir öğretinin, ortak deneyimleri ve kolektif araştırma alışkanlıkları nedeniyle halka her yönden katkı yapacak çok sayıda uzman ya da teknisyene ihtiyaç duyduğu açıktı. Bu uzman ya da teknisyenlerin insan ya da evrenle ilgili hakikatleri bilmeleri gerekmez; onların Bacon'un siyaset felsefesini kavramaları dahi gerekli değildir, sadece bilimsel anlamda icatlar yapmalarını mümkün kılacak yöntem bilgisine sahip olmaları yeterlidir.

Onların, bazı icatlar insan için yıkıcı olabileceğinden, hangi icatların insan hayatına gerçekten katkı sağlayacağını, onun mutluluğunu şüphesiz artıracağını bilenlere, yani bilge ya da filozoflara tâbi olmaları gerekir. Gerçekten de yıkıcı icatların insanlar açısından hayırlı sonuçları olan icatlara baskın çıkmaması için birtakım tedbirler geliştiren Bacon'un adasına çıkanlara, çok sayıdaki memurlar ve büyük ölçüde yasaklar tarafından şekillendirilmiş bir yasalar dağarcığı, yürütmenin neredeyse namevcut olduğu bir devletin her yerde hazır ve nazır olduğunu gösterir.[69] Ada sakinlerinin faaliyetlerinin tamamı, uzmanlaşmış çok sayıdaki yetkili merci tarafından çerçevelenip programlanmıştır.

69 J.-L. Baudras, "Francis Bacon", *Ütopyalar Sözlüğü* (eds. M. Riot-T. Bouchet-A. Picon), Sel Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 27.

Adanın en önemli kurumu, bilimsel araştırmaların yönlendirildiği, organize edilip gerçekleştirildiği bilim mekânı olarak Süleyman'ın Evi'dir. Söz konusu bilimsel araştırma ve icat merkezi, her şeyden önce doğaya egemen olmanın, sonra da insan hayatını sınırsızca geliştirmenin aracı olarak tasarlanan bir bilim dinamiğini sürdürmeye yönelik bir kurumdan ibaret gibi görünür. Süleyman'ın Evi'ndeki bilge ya da pederlerden biri, rasyonel, kolektif ve anonim bir tarzda örgütlenen bilimin üretebildiği, uzun vâde için tasarlanmış bütün şeylerin bir listesini gururla çıkartır. Bununla birlikte, bu liste açıktır ki, bilimin maddi fayda ve getirilerinin sıradan bir listesini ve meşrulaştırılmasını fazlasıyla aşar. Buna göre, devlet (fiyat, tarım ve endüstri politikaları bağlamında) ekonomiyi düzenleyip koordine edici mekanizmaları hayata geçirebiliyorsa eğer, bunun gerçek nedeni, bilimsel faaliyet ve gelişmenin halkın ihtiyaçlarını karşılamak üzere, yeterli bir maddi üretim sağlamasıdır. Bilimsel bilgilerin yayılması konusunda, Süleyman'ın Evi'nin filozof veya pederleri tarafından uygulanan sıkı kontrol ve sansür, bilimsel gelişme ile teknisyenler, ama özellikle de halkın bilgisindeki gelişme arasında kesin bir ayrım sağlayarak, bilimdeki ilerlemenin yıkıcı bir şekilde kullanılmasını önler.

Bacon'un bakış açısından, Ada'da bilimin merkezî yeri, ne özel bir politik rejime, ne de sosyal açıdan bir karşı modele yol açar. Tam tersine, hem bilim ve hem de maddi gelişme açısından söz konusu olan çizgisel evrim, istikrarlı bir toplumsal düzen temin eder.

Eleştirisi

Doğa biliminde gözlem ve deneyin önemini fark eden Bacon, modern bilimsel yöntemin ampirik ve tümevarımsal boyutunu ortaya koymuş olmakla birlikte, onun tümdengelimsel boyutunu unuttuğu, matematiğin büyük önemini atladığı için çokça eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin bütünüyle doğru ve haklı olduğu

hemen herkes tarafından kabul edilir. Bununla birlikte, onun esas yöntemiyle, yönteminin konu aldığı şeyler veya gerçeklik arasındaki uyuşmazlığın, bu yöntemin yeni bir gerçeklik anlayışı icap ettirdiğinin, bilgi teorisi veya metodoloji ile gerçeklik görüşü arasında olmazsa olmaz bir ilişkinin veya korelasyonun olduğunun hiç farkına varmamış olması nedeniyle eleştirilmesi gerekir.

Başka bir deyişle, klasik felsefeyle Skolastik düşünüşü tümden reddettiğine ve bu felsefenin bütün kavramlarını, yanlış ve geçersiz oldukları gerekçesiyle attığına inanan Bacon, maalesef bu felsefenin en temel kavramlarından birini, töz kavramını korumuştur. Buna göre, o evrenin bireysel tözlerden meydana geldiğini ve bu çok çeşitli tözlerin belirli özellikleri, kendisinin deyimiyle doğaları paylaştığını apaçık bir şey olarak görmüştür. Yani, Bacon'un bakış açısından, bir bilim adamı, insanı araştırma konusu edinirse, bu bilim adamı, tek tek bütün insanları insan yapan bir şeyi arar. Bilim adamı, insanı insan yapan bu özü bulup çıkarmak durumundadır. Bu da Bacon'un şiddetle karşı çıktığı Ortaçağ düşünce geleneğinin en temel kavramı olarak öz veya tümel kavramıdır.

Bacon'un yöntemi veya metodolojisiyle gerçeklik telakkisi arasındaki bu büyük çelişkiyi, tümel kavramının onun modern tümevarım yönteminin objesi haline gelmesinin yarattığı sıkıntıyı ünlü felsefe tarihçisi W. T. Jones şöyle anlatmaktadır:

> Geçmişin neredeyse bütün filozoflarının, doğalarının ne olduğu konusunda çok farklı görüşlere sahip olsalar bile, varoluşları konusunda tam bir mutabakat içinde oldukları eski dostlarımız tümeller, işte karşımızda. Bütün bu filozoflar, aynı zamanda tümellerin bilimsel bilginin konusu olduğunu da savundukları için, Bacon'un kendisine tümellerin var olup olmadıkları sorusunu sormamış olması, fakat sadece onların bu tümelleri keşfetmenin doğru yöntemini bulup bulamadıkları sorusuyla yetinmesi şaşırtıcı değildir. Skolastiğin tümelleri keşfetme yolunun doğru olmadığı ve Ortaçağ biliminin bu yönteme bağlı kaldığı süre boyunca hiçbir ilerleme kaydedememiş olduğu, onun için apaçık bir şeydi. Çünkü Ortaçağ bilimi sadece "birkaç deneme" ile ilerliyordu ve önce genelleme yapıp, insanın özsel özelliklerini tanımlıyor –sözgeli-

mi "insanın akıllı bir varlık" ya da "ölümsüz bir ruh olduğunu" söylüyor– ve daha sonra da bu tanımların mantıksal sonuçlarını çıkarsıyordu.

Bacon bu yöntemin yetersizliğini ve uygunsuzluğunu gördü. Onun önerdiği şey, doğaları veya özleri keşfetmenin yeni bir yöntemiydi –onun tümevarım adını verdiği, "birkaç deneme" değil de, ilgili bütün örnekleri dikkate alan bir yöntem. İşte burada esas önemli olan husus, onun halâ, keşfedilmeyi bekleyen bir doğa bulunduğunu, ve bu doğanın, duyumun çeşitli tikellerinde ya bütünüyle mevcut ya da hepten namevcut olan basit, kendine-yeter bir şey olduğunu kabul ediyor olmasıydı. O sadece, Skolastiklerin kendisine erişmeyi başaramadıkları aynı şey türüne ulaşmanın daha iyi olduğunu düşündüğü bir yolunu önermişti. Bacon, yeni yöntemin dünya ile ilgili olarak ortaya çıkarmaya ehliyetli ya da yetili olduğu şeyin, doğası bütünüyle farklı olan bir şey olduğunu görmedi. Yeni yöntemin keşfedebildiği şey, çok çeşitli olay veya oluşumlar arasındaki mekânsal veya zamansal ilişkilerdi. Binaenaleyh, Bacon ısının belirli bir türden bir hareket olduğunu söylediği zaman, "olmak" fiilinin bu cümlede, "İnsan akıllı hayvandır" cümlesindeki işlevinin tam tamına aynısını gördüğünü kabul etti. Yani, o kendisinin, tıpkı bir Ortaçağ düşünürünün insanın özünün akılsallık olduğunu öne sürmesi gibi, ısının "özünün" hareket olduğunu söylediğini düşünüyordu. Oysa Bacon'un yeni yönteminin gerçekte gösterdiği şey bundan oldukça farklı bir şeydi. Yani belirli bir türden bir deneyime sahip olduğumuz her seferinde, belirli türden bir hareketin vuku bulmakta olduğuydu –başka bir deyişle, (biri "ısı" adını verdiğimiz hissedilen, içsel duyum, diğeri "hareket" adını verdiğimiz, gözlemlenen dışsal deneyim olmak üzere) iki deneyimimizin düzenli bir biçimde bir araya geldiği hususuydu.[70]

70 W. T. Jones, *A History of Philosophy*, vol. III, *Hobbes to Hume*, ss. 86-7.

İKİNCİ BÖLÜM

THOMAS HOBBES

Modern felsefenin oldukça önemli, hatta en az Bacon ve Descartes kadar kurucu, bir diğer filozofu da Thomas Hobbes'tur. 17. yüzyılda rastladığımız birçok filozof gibi Hobbes da çağının çocuğu olan bir büyük kafadır. Tıpkı Bacon, tıpkı Descartes ve de tıpkı Locke gibi, o da rasyonalisttir, bilimcidir, yöntemcidir; çağını doğru anlayıp iyi ifade etmenin ve anlamlandırmanın mücadelesi içinde olmuştur. *Gerçekten de Hobbes, modern dünyanın problemlerinin, geleneği tamamen bir kenara bıraktıktan sonra, ancak akıl ve bilim yoluyla çözülebileceğini yürekten inanıyordu.* Hatta pek çoklarına göre, "döneminin siyasal kargaşasına yeni filizlenen doğa bilimleri aracılığı ile çözüm ararken, bilim ve siyaseti cüretkâr bir biçimde birleştirme girişiminde bulunmuştu."[1] Nitekim Hobbes, modern bilimin metodolojisini beşeri bilimler alanına uygulamaya yönelik ilk teşebbüslerden birinin sahibiydi. Buna göre o, sivil hayatı yöneten yasaları Galileo'nun hareket yasalarını incelediği tarzda araştırmaya yönelmiş, toplumu parçalarına ayrılıp birleştirilebilme esasından hareketle ele almıştı. Bacon böylelikle politikaya bir teknisyen kesinliği taşıyarak, toplumsal düzenin ne olduğunu ve nasıl tesis edileceğini, toplumun nasıl kurulacağını göstermeyi amaçlamıştır.

Başka her şey bir yana, yani başkalarının veya yorumcularının değerlendirmelerinden bağımsız olarak, Hobbes kendisini

1 I. Hampsher-Monk, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi* (yay. haz. N. Arat), İstanbul, Say Yayınları, 2004, s. 15.

zamanının en önemli filozofu olarak görüyordu.[2] Buna göre o, kendisinin hakiki anlamıyla "politika bilimi" kuran ilk kişi olduğuna inanıyordu. Bu düşünce ya da kanaat, yüzyılın büyük siyaset felsefecilerinden Leo Strauss tarafından da doğrulanmaktadır:

> Hobbes'un politika felsefesi, aynı zamanda toplumun doğru düzeninin ne olduğu sorusuna tekabül eden bir soru olarak insan için doğru hayatın ne olduğu nasıl bir hayat olduğu sorusuna tutarlı ve kapsayıcı bir cevap verme yönündeki ilk modern teşebbüsü ifade eder. Aslında Hobbes'un öğretisinde geçip de seleflerinden biri ya da diğerine geri götürülemeyen bir öğe herhalde yoktur; dahası, onun seleflerinden önemli bir bölümünün, Hobbes'la kıyaslandığında, en azından bazı yönlerden, gelenek tarafından bağlanmışlığı daha azdır. Fakat ondan önce farklı filozoflarda ayrı ayrı ortaya çıkmış olan bütün bu öğeler, özgül bir biçimde modern diye nitelenebilecek bir birliğe sadece onun felsefesinde kavuşurlar. Ve kabul etmek gerekir ki, Hobbes'un öncülerinden hiçbiri gelenekten, insanın doğru hayatıyla ilgili soruya verilecek modern yanıtın gerekli kıldığı şekilde tamamen ve kesin olarak kopmaya kalkışmadı. Hobbes, insan ve devlete ilişkin olarak bir *nuova scienza* arayışına girmenin gerekliliğini ilk hisseden ve bu bilimi kurmayı başaran ilk kişiydi. Sonraki bütün bir ahlak düşüncesiyle politika düşüncesi açıkça ya da örtük olarak onun bu yeni bilimine veya öğretisine dayanır. Onun politik önemini gösterebilmek için, modern formuyla uygarlık idealinin, hem burjuva kapitalist gelişme, hem de sosyalist hareket idealinin Hobbes tarafından kurulup, o zamandan bu yana eşsiz bir derinlik, açıklık ve içtenlikle ortaya konmuş olması olgusuna vurgu yapmak yeterli olacaktır. Söz konusu öğretinin felsefi önemini açıklıkla ortaya koymak için de, Hobbes'un düşünce ve eserleri olmadan, sadece on sekizinci yüzyıl akılcılığının değil, fakat Rousseau, Kant ve Hegel'in ahlak felsefelerinin de olamayacağına işaret etmek doğru olur. Fakat her şey bir yana, yaşam idealine ilişkin tartışma ve değerlendirme felsefenin ilk ve en önemli görevini gerçekten de meydana getiriyorsa, insan için doğru hayatın ne olduğu sorusuna verilen temel bir yanıt olarak Hobbes'un siyaset felsefesi, sadece politika felsefesi için değil, fakat felsefenin bütünü için de çok büyük bir önem taşır.[3]

2 S. Finn, "Hobbes: Methodology", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (ed. by J. Fieser-B. Dowden), 2008.

3 L. Strauss, *Political Philosophy of Thomas Hobbes* (trans. by E. M. Sinclair), Chicago, Universtiy of Chicago Press, 1963, s. 1.

Buna göre Hobbes'un on yedinci yüzyılda gerçekleşen iki büyük devrime tanıklık ettiği söylenebilir. Bunlardan entelektüel veya bilimsel devrim söz konusu olduğunda, o, ilerici veya ihtilâlcıdır; yani, Ortaçağ'ın teosantrik ve Aristotelesçi dünya görüşünün deneye dayanan yeni doğa bilimleri eliyle yıkılışının baştan sona yanında olmuş, hatta bu sürece doğrudan katkıda bulunmuştu. Bir kere, o, *savunuculuğunu yaptığı mekanik materyalizme bağlı olarak klasik doğa görüşünün, teleolojik evren telakkisinin yıkılıp yerine hareket halindeki maddenin her yere yayıldığı mekanik bir doğa tasarımı ikame edilmesi sürecinde önemli bir rol oynamıştı.* Bu doğa, artık Aristotelesçi terimlerle açıklanan amaçlı bir düzen, içindeki her varlığın kendi ayırt edici amacından kaynaklanan belli bir yere sahip olduğu ve bu doğal yerine ulaşmak amacıyla hareket ettiği, özde statik ve mükemmel bir bütün değildir. Bu yeni doğa ya da dünya, Stoacıların, kendisine nüfuz etmiş etkin ve rasyonel bir ilke tarafından yönetilen ve insana doğru ile yanlışın ölçütünü gösteren moral evreni de değildir. Hobbes'un sözünü ettiği yeni doğa, hareketin Galileo tarafından keşfedilen fizik yasalarına göre gerçekleştiği, kendi içlerinde hiçbir amaç taşımayan cisimlerin harici bir engelle karşılaşmadıkça, sınırsızca hareket halinde olduğu mekanik bir doğadır. Başka bir deyişle, o, büyüsü bozulmuş, yaradılıştan gelen değer biçici bütün anlamlardan arındırılmış; doğal olanın moral açıdan kayıtsız, hatta düşmanca olduğu, doğuştan hiçbir şeyin bir başkasından üstün olmadığı bir doğa olmak durumundaydı.

Hobbes, demek ki on yedinci yüzyılın bilimsel devrimine katkıda bulunurken, katkısı öncelikle eski ya da Skolastik bilime karşı çıkma, onun dayandığı ontolojiye veya doğa tasarımına meydana okuma noktasında olmuştu. Onun Aristotelesçilere, Skolastik bilime karşı çıkışının bir bölümü metodolojik, bir bölümü ise siyasal nedenlere dayanmaktaydı. Nitekim Aristotelesçi Skolastiklerin kendisinin "anlamsız konuşma" diye adlandırdığı şeye dayanan açıklamalarının bütünüyle yapay olduğunu düşünen Hobbes, *Leviathan*'da pek çok Aristotelesçi kavram ve

düşünceyle özel olarak alay etti. O, Aristotelesçi metafizik, pagan demonoloji ve Hıristiyan teolojisinin oldukça acayip birleşiminin, yalnızca kötü bir bilime neden olmakla kalmayıp politik itaati koşullayan tahkik edilemez güçlere, ruhlara dayanan tartışmalara meydan verdiği için, politik açıdan da yıkıcı sonuçlara yol açtığı kanaatindeydi.[4]

Hobbes, ölümden sonraki acıları dindirmek için rahiplere veya Tanrı'nın insanları itaat veya direnişle doldurma gücüne ya da Kilisenin cinler, periler ve ruhlar üzerindeki kontrolüne inanmak gibi şeylerin hepsinin, insanlara hükümdarlarına boyun eğmeme konusunda nedenler verdiğini savunuyordu. Başka bir deyişle o, bu dünyada insani eylemler açısından sonuçları olan bir iktidar iddiasında bulunan her din adamının politik anlaşmazlıkların potansiyel bir kaynağı olduğunu düşünüyordu. Hobbes'un bakış açısından Aristotelesçi Skolastik bilim görüşü bu tehlikenin gerçek bir parçası olmak durumundaydı. Eski bilime bu şekilde karşı çıkan Hobbes, bir yandan da hareket halindeki madde ya da cisimler dünyasına tam olarak uyan alternatif bir açıklama kategorisi bulunduğu inancındaydı. Ona göre, başarıya götüren yegâne yol ya da anahtar, Tanrı'nın şimdiye kadar insanlığa bahşetmekten hoşnut olduğu biricik bilim olarak geometrinin uygulama yöntemiydi.

İkinci devrime, yani politik devrime gelince, Hobbes'un mutlak monarşinin iktidarının yeni yükselen sınıf tarafından parlamenter demokrasinin temsili kurumları yoluyla sınırlandırılması söz konusu olduğunda, bir yönüyle muhafazakâr, bir yönüyle de ilerici bir tavır takınmıştır. Muhafazakârdır, çünkü mutlakıyetçidir, yani monarkın iktidarının sınırsız olması gerektiğini söyler. İlericidir, çünkü bir yandan da Ortaçağ'a, feodaliteye ve Kiliseye karşı olup liberalizmin savunuculuğunu yapar. M. A. Kılıçbay'ın ifadesiyle,

> Hobbes'un siyasal açıdan bir mutlakıyetçi olduğunu söylemek âdet olmuştur; bu yanlış değildir, ama önerme bu haliyle eksik kal-

4 I. Hampsher-Monk, *age*, ss. 30-31.

> maktadır, çünkü düşünür aynı zamanda ve bizatihi bu tutumundan ötürü, liberalizmin kurucuları arasında yer almaktadır. Siyasal ve ahlâkî kurumların varoluş nedeninin ve ilk varoluş ödevlerinin vatandaşların güvenliğini sağlamak olduğu konusundaki ısrarı, onun hareket noktasının birey olduğunu göstermektedir. Ama birey tek başına yalnız özgür olabilmekte, güvenli olamamaktadır. Burada devreye, Galileo'nun mekanik alanındaki vargılarından etkilenmesi sonucu, her şeyi hareket ve beden terimleri içinde açıklama gayreti girmektedir. Birey esastır, ama bireyin sürebilmesi için beden haline gelmesi gerekir. *Leviathan*, bireyin bedenselleşmiş biçimidir. Zaten toplumun bizzat kendi de, bireyin mal ve hizmet mübadelesinde bulunabileceği ortamı yaratmak üzere varolan, yapay bir bedendir.[5]

Hobbes'un, politika felsefesinde, özellikle siyasal devrimle ilişki içinde ele alındığında, tartışmaya açık olan durumu ya da konumu her ne olursa olsun, başlangıçta da söylediğimiz üzere, onun modern politikanın ilk düşünürü veya modern siyaset felsefesinin kurucusu olduğu kesindir. Bunun da birbirleriyle hiç kuşku yok ki, yakından ilişkili iki önemli nedeni vardır. Bunlardan birincisi, **(1)** yukarıda da belirtildiği üzere, onun "siyasetle bilimi birleştirme teşebbüsü" veya çok daha açık ve anlaşılır bir biçimde ifade edildiğinde, siyaset felsefesini, düşünce tarihinde veya modern dönemde ilk kez olarak bilimsel bir temele oturtma çabası tarafından belirlenir. İkincisi ise, yine onun **(2)** iktidara geçiş için, bir atlama tahtası olarak bundan sonra sürekli olarak kullanılacak olan doğa veya "doğa durumu" mitinin kurucusu olmuş olmasıdır.

Aslında Hobbes, bir yandan da toplumsal barışı tesis etme ve insanların politik yükümlülükleriyle sivil ödevlerini temellendirme amacıyla hareket eden bir siyaset düşünürü olarak, Sokrates, Platon, Aristoteles, Plütarkhos ve Cicero gibi düşünürlerin bulunduğu politika felsefesi geleneği içinde yer almaktaydı. Bununla birlikte, o, söz konusu geleneğin baştan sona başarısız olduğunu düşünüyordu. Bunun da en önemli nedeni, bu antik filo-

5 M. A. Kılıçbay, "Leviathan'ın Türkçe tercümesine Önsöz", *Bkz.* T. Hobbes, *Leviathan* (çev. S. Lim), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2. baskı, 1995, s. 12.

zofların hakikat arzuları ve insanları barışa yöneltemeyişleriydi. Hobbes işte bundan dolayıdır ki, gelenekten tamamen koptu. Onun gelenekten bu şekilde kopmasına yol açanların öncelikle Machiavelli, onun ardından da Bacon olduğu söylenebilir.

Machiavelli'ye göre, politika felsefesinin klasik teorisyenleri, çok yüce hedefleri amaçladıkları için başarısız olmuşlardı. Onlar, siyaset teorilerini insana ait birtakım yüksek özlemlerle ve erdemli bir hayatla ilgili mütalaalara dayandırdıkları, toplum hayatını erdemi ortaya çıkarmaya yönelik bir hayat olarak telakki ettikleri için, kendilerini etkisizleştirmişlerdi. Politik alanı, olması gerekenin ölçütleriyle değil de, olanın belirlediği ölçütlerle, değerden bağımsız bir alan olarak inşa eden Machiavelli'nin realizmi, doğallıkla politik hayatın standartlarını bilinçli bir biçimde düşürmekten meydana geliyordu. Söz konusu realizm politik yaşamın amaçlarını, insanın erdemli hayatıyla veya yetkinliği yerine, insanların ve toplumların hemen tamamı tarafından fiilen peşine düşülen amaçlarla tanımlamaktan oluşuyordu.[6]

Hobbes da, tıpkı Machiavelli gibi, insanların daha aşağı, ama daha güçlü motifleri temele alınarak oluşturulan politik şema ve düzenlerin gerçekleşme şanslarının, klasiklerin ütopyalarından çok daha fazla olduğu kanaatindeydi. Fakat o, Machiavelli'den farklı olarak, bir moral kod ya da doğal hukuk anlayışı geliştirdi; söz konusu anlayış, sivil toplumun amaçlarını belirleyen, ahlaken bağlayıcı bir yasa olarak doğa yasası görüşüne dayanıyordu. Fakat Hobbes, Machiavelli'nin realizmini takip ederek, doğal hukuk öğretisini insanın yetkinliği düşüncesinden ayırmaya özen gösterdi. Doğa yasasını, insanların hemen tamamında çoğu zaman en güçlü olandan türetirken, baskın olanın, Sokratik geleneğin öne sürdüğü gibi, akıl değil de, duygu ve tutkular olduğunu öne sürdü.

Gerçekten de, Hobbes'un Sokratik geleneğin insan telakkisi ya da tasarımına yönelik eleştirisi, Machiavelli'nin geleneğe kar-

6 L. Berns, "Thomas Hobbes", *History of Political Philosophy* (ed. by L. Strauss-J. Cropsey), The University of Chicago Press, Chicago, s. 396.

şı realist isyanını her bakımdan izledi. Nitekim o, Machiavelli'yi hatırlatan bir tarzda, toplum içerisinde yaşamanın kendi içinde arzulanır bir şey olmadığını, belli birtakım tutkuların insanları toplum halinde yaşamaya sevk ettiğini, dolayısıyla toplumun başkalarına beslediğimiz sevgi ve muhabbetten ziyade, özçıkara dayandığını veya ben-sevgisinden kaynaklandığını ifade etti. Hobbes'a göre, bu gerçek, beşeri meseleleri veya insani işleri belli ölçüler içinde gözleyen herkes için tecrübeyle sabit olmak durumundaydı.

Bununla birlikte, onun Sokratik insan telakkisine yönelttiği itirazın, deneyimden ziyade, *kosmos*un parçalanmasının veya eski teleolojik evren tasavvurunun yıkılmasının yol açtığı teorik sonuçlardan hareketle değerlendirilmesi gerekir. Zira Hobbes, "teleolojik evren tasavvurundan vazgeçtiğimiz anda, ayırt edici anlamda insana özgü olan rasyonel işlevler ve insanın doğadaki tüm yaşam formlarıyla paylaştığı biyolojik işlevler arasında; başka bir deyişle, insan doğası ile doğal insan arasında herhangi bir orijinal ayrım tesis edilemeyeceğini gören ilk düşünürdür."[7] İnsan ile doğa arasında özsel bir ayrım bulunmadığını ve doğada iş gören güçler ile insan davranışına yön veren eğilimlerin birbirinden ayrılamayacağı anlamına gelen bu durum, aynı zamanda Hobbes'un politika felsefesinin en temel sorusu olan insanın ne olduğu sorusunu hangi esastan hareketle yanıtlayacağına ışık tutar. Buna göre, insanın ne olduğunu bize doğa söyleyecektir.

Hayatı

Hobbes, 1588 yılında doğmuştur. Kaynaklar, bize onun zamanından iki ay önce, yedi aylık olarak dünyaya geldiğini bildirir. Erken doğumun nedeni, İspanyolların İngiltere'ye saldırmak üzere denize açıldığı haberinin İngiltere'ye ulaşmış olmasıdır. Bu durumun ülkede yarattığı korku ve panik, Hobbes'un hamile

7 N. Toker Kılınç, *Ahlâk ve Siyaset Kavşağında Hukuk*, İzmir, 2005, s. 68.

annesinin sancılanmasına ve erken doğum yapmasına neden olmuştur. Nitekim Hobbes'un kendisi daha sonra bu olaya ve söz konusu erken doğuma gönderme yaparak "korkuyla kendisinin ikiz olduğunu" söyleyecektir.[8]

Yoksul bir ailenin çocuğu olan filozofun babasının yoksul biri olduğu, onun temel eğitimini babasının kilisesinde aldığı söylenir.[9] Nispeten zengin biri olan amcasının ayarladığı özel bir eğitim imkânından yararlanan Hobbes, bir süre Melmesbury Okulu'nda öğrenim gördükten sonra, on dört yaşında yüksek öğrenimi için Oxford'a gönderilmiştir.

Oxford Magdalen Hall'a 1602 yılında giren Hobbes'un daha bu sıralarda bile, klasik diller ve edebiyat alanında hayli yetişmiş durumda olduğu, oldukça erken sayılabilecek bir tarihte Euripides'in kimi eserlerini Grekçeden Latinceye tercüme ettiği anlatılır.[10] O, Oxford'da daha ziyade mantık ve felsefe çalışmış; hocaları onu, daha sonra kendisine şiddetle karşı çıkacağı Aristotelesçi ve yeni-Aristotelesçi felsefeyle tanıştırmışlardı. Nitekim zamanın üniversitelerine yayınlanmış eserlerinde yöneltmiş olduğu eleştirilerden, Hobbes'un Oxford'a o sıralarda egemen olan Skolastisizmden, yani Hıristiyan düşüncesi ile Aristoteles felsefesinin Oxford'daki müfredata hâkim olmasından rahatsızlık duyduğu sonucu çıkartılabilir.[11]

Hobbes üniversiteden 1609 yılında henüz on dokuz yaşındayken mezun olduğu zaman, hayatını bir şekilde kazanmaya başlamak zorunda kalmış, bulduğu özel öğretmenlik görevi hayatının bundan sonraki akışını bir şekilde baştan sona değiştirmiştir.[12] O, ünlü İngiliz bilim adamı William Cavendish'in kendisiyle ya-

8 S. Zelyut, *Dört Adalı*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2003, s. 3.
9 W. I. Matson, *A New History of Philosophy*, vol. II, San Diego, 1987, s. 284.
10 R. S. Peters, "Thomas Hobbes", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by Paul Edwards), vol. IV, New York, 1967, s. 30.
11 T. Sorell, "Thomas Hobbes", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (general ed. P. Craig), London, version: 2001.
12 N. Malcolm, "A Summary Biography of Hobbes", *Cambridge Companion to Thomas Hobbes* (ed. by T. Sorell), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, s. 18.

şıt oğluna hocalık etmeye başladıktan sonra, 1610 yılında genç Cavendish'le birlikte uzun bir Fransa seyahatine çıkmıştır. Onun beş yıl süren bu seyahat sırasında Fransızca ve İtalyancasını ilerlettiği, Avrupa'daki entelektüellerin hem kendileri ve hem de Skolastisizm eleştirileriyle tanıştığı söylenir.

Hobbes'un Fransa dönüşünün ardından, Cavendish ailesinin hizmetinde geçirdiği sonraki 15 yıl boyunca esas itibariyle klasik edebiyat ve tarih ile meşgul olduğu kabul edilir. Cavendish'lerin evinde olağanüstü zengin bir kütüphane bulan Hobbes, 1629 yılında Thukydides'in *Pelopponez Savaşları* adlı eserini İngilizceye tercüme etti. Bu eseriyle ilgili "yurttaşları cumhuriyetin aldatıcı yararları, demokrasiye aşırı değer verilmemesi ve monarşinin faydaları konusunda uyararak, iç savaşı engelleme girişimi" dediği Thukydides için şu dizeleri yazmıştı:

> Plautus, Euripides, Aristophanes,
> Hayır, onları anlamadım; aralarında
> Beni Thukydides kadar memnun eden kimse yok.
> O, demokrasinin aptalca bir şey,
> Krallığın ise, Cumhuriyetten akıllıca olduğunu söylüyor.
> Retorikçilerin önderi bile olsa,
> İngilizceyi ona ben öğrettim.

1629'da bu kez torun Cavendish'in eğitimini üstlenen Hobbes, aynı yıl gözetimindeki öğrenciyle birlikte, iki sene sürecek bir Avrupa seyahatine çıkar. Bu seyahat sırasında, o ilk kez olarak Eukleides'in *Elemanlar*'ıyla tanışır ve geometriye âşık olur. Bu, onun edebiyatçı kişiliğinden bilimsel ve filozof kişiliğine doğru gerçekleşecek önemli bir dönüşümün ilk sinyalidir. Bu sıralar ünlü Fransız düşünürleri Mersenne ve Descartes'la tanışan, ülkesine dönünce felsefi araştırmalarını sürdüren Hobbes, yaşadığı süre içinde İngiltere'de iktidar kavgalarına, İrlanda ve İskoçya'daki ayaklanmalara, ama esas parlamento ile saray arasındaki çatışmalara tanık olmuştu. O yine, Fransa'da da ciddi politik ve dinî kavgaları, Protestanlarla Katolikler arasındaki çatışmaları gözlemiş ve buradan politika teorisi için malzeme derleyip önemli esinler almıştır. Üçüncü bir Avrupa ziyaretin-

de, genç Cavendish ile bundan sonra İtalya'ya geçmiş, buradan da bilimsel materyalizmi için gerekli entelektüel fermantasyonu sağlamıştır. İtalya'da Neptün gezegenini, Aristoteles'in eserlerini okuyarak değil, fakat gözlerini ve yeni teknolojiyi kullanarak henüz keşfetmiş olan Galile'nin eseriyle tanışıp, Kepler'in temel eseri *Astronomia Nova* [Yeni Astronomi]'yı okumuş olan Hobbes, İngiltere'ye döndüğünde de Francis Bacon'la tanışmıştır.

Eserleri

1679 yılında, yine İngiltere'de ölen Hobbes'un, önce çevirilerden başlayıp sonra telif eserlerle devam eden önemli bir yazarlık kariyerine sahip olduğu söylenebilir. Onun önemli eserlerinin başında *The Elements of Law* [Hukukun Unsurları] (1640) gelmektedir. Yayınlandığı zaman saray yandaşlarının olduğu kadar parlamento yandaşlarının da tepkisini çeken ve dolayısıyla bir kez daha yazılıp 1642 yılında *De Cive* adıyla yeniden yayınlanmış olan *Hukukun Unsurları*, hukuk ve bu arada politikaya dair genel bir eser niteliği taşır. O, sonradan tüm eserlerinde kullanacağı düzeni, yani önce zihin ve dilin işleyişinden yola çıkıp tartışmayı politik meselelere doğru geliştirme yaklaşımını ilk kez olarak burada hayata geçirir.[13] Eser, iki ana bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölüm insan doğası, buna mukabil ikinci bölüm politik gövde [*De Corpore politico*] üzerinedir.

Fransa'da Mersenne'in evinde kaleme almış olduğu *Objections to Descartes' Meditations* [Descartes'ın Metafizik Düşüncelerine İtirazlar] (1640) adlı eser, onun ikinci önemli kitabı olarak geçmektedir. O, metafizik veya doğa felsefesi üzerine bir deneme olup, materyalizm temeli üzerinde özellikle Kartezyen düalizme yönelik sert bir eleştiriden meydana gelmektedir.

13 S. Duncan, "Hobbes: Moral and Political Philosophy", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (ed. by J. Fieser-B. Dowden), 2013.

Onun asıl eserleri, bu iki kitaptan sonra gelen bir dörtlüden meydana gelir. Yukarıda sözünü ettiğimiz *De Cive*, onun siyaset felsefesiyle ilgili ilk kitabıdır. Hemen tümüyle politik meseleleri ele alan eser, esas itibariyle "Hürriyet", "Yönetim veya Hâkimiyet" ve "Din" gibi üç bölümden meydana gelmektedir. *De Cive*, aslında *Felsefenin Öğeleri* adını taşıyacak daha geniş kapsamlı bir eserin bir bölümü olarak tasarlanmıştı. Kitabın diğer iki bölüm ya da kısmı da ayrı kitaplar halinde basılmıştır. Bunlardan 1655 yılında yayınlanan *De Corpore* [Cisim Üzerine], oldukça kapsamlı bir eser olarak, onun mantık, dil, yöntem, metafizik, matematik ve fizikle ilgili görüşlerini ihtiva etmektedir. 1658 yılında basılan *De Homine* [İnsan Üzerine], esas olarak fizyoloji ve optikle ilgili bir eserdir.

Bununla birlikte, 1651 yılında yayınlanan *Leviathan* [Ejderha] adlı kitabın Hobbes'un yazarlık veriminin doruk noktasını oluşturduğu herkes tarafından kabul edilir. *Leviathan*'la ilgili yorum ve değerlendirmeler, daha Hobbes'un yaşadığı zamanda önemli farklılıklar sergilemiştir. Eser gerçekten de onun yaşadığı çağda mümkün bir yeni rejim için politik tavsiyeler manzumesi diye okunup politik istikrar ve sükûnet arayışı içinde olanlar tarafından merkezî ve güçlü bir otoritenin anarşi ve iç savaşa tercih edilmesi gerektiği görüşünün bir ifadesi olarak iyi ve olumlu karşılanmıştır. Günümüzün pek çok siyaset felsefecisi ve Hobbes yorumcusu da bu şekilde düşünür. Örneğin Michael Oakeshott, esere yazmış olduğu girişte, Hobbes'un, ülkesinin yaşadığı zamanda geçirmekte olduğu siyasal çalkantı ve felaketlerden fazlasıyla müteessir olup bu duruma çare arayan bir düşünür olarak hareket ettiğini belirtir. Fakat *Leviathan* yine Hobbes'un zamanında bazen monarşinin potansiyel ihtilâlci ve gayri-teistik meşrulaştırımının bir ifadesi olarak değerlendirilip yakılma kaderine maruz kalmıştır.

Leviathan, dört ana bölüm ve 47 alt bölümden ya da kesitten meydana gelmektedir. Hobbes, kendisinin kesinlikle en önemli kitabı olan *Leviathan*'ın birinci bölümünde insan doğasını ele

alıp, din ve doğayla ilgili konularda benimsemiş olduğu fikirleri ortaya koyar. Burada hayal gücünü, söz, bilim, akıl, iradi hareket, tutkular, değerler, erdemler vb. konuları uzun uzadıya tartışıp doğa durumundaki insanı, doğa yasasını ve toplum sözleşmesini uzun uzadıya ele alır.

İkinci bölümün başlığı "Devlet Hakkında"dır. Bölümü meydana getiren on beş alt bölümde, Hobbes, devletin kuruluşunu, varlık sebeplerini, hükümranın haklarını vs. ele alır. Üçüncü bölüm ise "Hıristiyan Devleti" üzerine olup, burada Hobbes evrensel bir kilisenin kurulmasının imkânsızlığını göstermeye çalışır. Çünkü her ayrı kilise bulunduğu topraklarda devletin idaresi altında olacaktır. Dördüncü bölüm "Karanlık Krallık" ile ilgili olup esas olarak Roma Kilisesi'nin eleştirisine hasredilmiştir.

Amaç ve Program

Modernlik ruhunun en seçkin ve en cesur temsilcilerinin başında gelen Hobbes, modern felsefenin Bacon ve Descartes gibi kurucu ya da öncülerine tamamen benzer bir biçimde, felsefenin geçmişle, eski felsefeyle olan bağını tümden koparma azim ve kararlılığı sergilemiştir. Gerçekten de Hobbes, nedenlerin bilgisinden oluşan yeni bilimin hem savunucusu, hem de icracısıydı. Bununla birlikte, o düşüncelerini, insanın bilimi icra edip geliştirme kapasitesi de dahil olmak üzere, entelektüel yetilerinin oldukça sınırlı olduğunun düşünüldüğü bir çağda ortaya koymak durumunda kalmıştı. On altıncı yüzyılın sonlarıyla on yedinci yüzyılın başlarında hayli revaçta olan bir teoriye göre, insan bütün önemli başarıları yitirilmiş bir Altın Çağ'da kalacak şekilde, uzun süreli bir doğal gerilemeden mustarip bir halde bulunmaktadır. Söz konusu meşhur tarihsel öykü veya teori, Âdem'in cennetten kovuluşunun, ona sadece Tanrı'yla olan birliğini ve yakın temasını değil, fakat şeylerin doğasına ilişkin kavrayışını da yitirmesine mal olduğunu dile getirir. Birtakım septik argümanlarla da desteklenen bu teori, önemsediği antik Yunan bilge-

liğinin insanlığın Altın Çağ'da kaldığını öne sürmekle yetinmez, fakat bir yandan da onun bundan böyle bilim yoluna girmesinin imkânsız olduğunu ima eder. Hobbes, şiddetle karşı çıktığı bu teorinin öncelikle Yunan bilgeliğiyle ilgili iddialarına meydan okur. Ona göre, Grek felsefesi, tümden yararsız bir felsefe olup, bir sapmadan başka hiçbir şey değildir:

> Atinalılar, Pers ordularını mağlup ederek, Ege Denizi'ndeki bütün adaların ve şehirlerin ve Asya ile Avrupa'nın hâkimiyetini ele geçirdikten ve zenginleştirdikten sonra; ne yurt içinde ne yurt dışında bir meşgalesi olmayan kişiler *haberler anlatmak ve dinlemek* veya şehrin gençlerine *felsefe* hakkında konuşmaktan başka bir işle pek meşgul olmadılar. Her usta bu amaçla bir yer aldı kendine. Platon bir *Academus*'tan *Academia* denilen belirli umumî yürüyüş yerlerinde: Aristoteles, *Lyceum* denilen Pan tapınağının yürüyüş yolunda: Diğerleri *Stoa*'da veya tacirlerin mallarının karaya çıkarıldığı kapalı avluda: Diğerleri ise başka yerlerde, buralarda boş zamanlarını düşüncelerini öğretmek ve tartışmakla geçirirlerdi: ve bazıları da, şehrin gençlerinin toplaştığı herhangi bir yerde. Karneades de, Roma'da büyükelçi iken böyle yapmıştı: işte Cato bu yüzden, onu kendilerince hoş şeylerden bahsederken dinlemeyi çok seven gençlerin terbiyesinin bozulacağı korkusuyla, senatoya onun derhal geri gönderilmesini tavsiye etti.
>
> İşte bundandır ki, onların fikirlerini anlattıkları ve tartıştıkları yerlere, kendi dillerinde boş zaman demek olan *schola* ve tartışmalarına da, zaman geçirmek anlamına gelen *diatribae* denilirdi.[14]

Bacon gibi bilim ve felsefenin pratik değerini tanıyan Hobbes, sadece Yunan bilimi ve felsefesini değil, Ortaçağ teolojisinin, bilimsel olma iddiasından başka, bizatihi kendisini de reddeder. O, bu bağlamda çağdaşı Descartes'ın manevi ruh konsepsiyonuna da şiddetle karşı çıkar ve sadece bilimin gerçek kurucuları olarak gördüğü Kopernik, Galileo, Kepler gibi bilim adamlarının yeni doğa bilimini kabul eder. Hobbes işte bu kabulünün bir sonucu olarak yeni doğa biliminin içerimlerine bakmış, bütün bir felsefesine yeni doğa biliminin temelinde bulunan mekanik dünya görüşüne göre şekil vermiştir.

14 T. Hobbes, *Leviathan*, ss. 460-1.

Buna göre Hobbes, gerçeklik anlayışında da göreceğimiz üzere, materyalist bir varlık görüşü benimsemişti. Maddenin özünün hareket olduğunu dile getiren mekanik materyalizmine uygun olarak da, biri evreni meydana getiren madde, diğeri insanı oluşturan beden ve sonuncusu da bir vatandaşlar topluluğunu meydana getiren politik gövde olmak üzere, üç ayrı cisim ya da beden bulunduğunu öne sürdü. İşte bu yüzden Hobbes, bu üçü arasında belli bir ilişki kurmuş, fizikten politikaya doğru ilerleyecek şekilde tutarlı bir felsefe inşa etme amacı gütmüştür. Buradan hareketle, onun amacı veya felsefi projesinin, uygun ve gerekli politik kurumların insan doğasıyla ilgili olgulardan, bu sonuncusunun da evrenin doğasıyla ilgili birtakım temel olgu veya doğal yasalardan çıkarsandığı birlikli bir bilim ya da felsefe ortaya koymak olmuştur.

Onun bu projede kullandığı yöntem ise öncelikle genel bir çerçeve içinde, herhangi bir kompleks durumu çözüp, onu mantıksal olarak temel, basit öğelerine ayırma ve sonra bu basit öğeleri karmaşık durumun nasıl yeniden kurulabildiğini göstermek için kullanma yöntemidir. Bunu yaptığımız zaman, Hobbes'a göre, o durumun aslında nasıl kurulduğunu göstermiş oluruz. Bu, Hobbes'un Galileo tarafından fiziksel doğa incelemesinde kullanılmış olduğunu düşündüğü yöntemdir.[15] Onun yöntemi, şu halde, özellikle durumun yeni baştan kuruluşu açısından, on yedinci yüzyılın hemen tüm düşünürleri için sonuçları kesin, *a priori* birkaç ilkeden çıkarsanabilir, doğru bir bilim anlamına gelen geometrinin yöntemidir. Başka bir deyişle, Hobbes, evren teorisi, etik ve politikadan oluşan üç kısımlı felsefesi ya da bilimine yöntem olarak, temel birkaç aksiyomdan evren, insan ve politik hayatla ilgili genel sonuçlar çıkartan geometrik yöntemin uygun düştüğüne inanmıştır.

Bununla birlikte, onun geometrik yöntemi benimsemesinin materyalizmiyle tutarsızlık içinde olduğu düşünülmemelidir.

15 A. MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi* (sunuş ve çev. Solmaz ve Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 149.

Çünkü materyalizm doğruysa eğer, varolan her şeyin cisimsel ya da fiziki olduğunu kabul etmemiz gerekir. Var olan her şeyin fiziki olması ise, geometrinin mekânın matematiği olduğu hesaba katıldığında, her şeyin mekânsal olduğu anlamına gelir. İşte buradan hareketle, Hobbes'a göre, materyalizmin doğru ve geçerli olması durumunda, ilke olarak her şeyin geometrik bilgisine sahip olunabileceği sonucunu çıkartmak mümkündür. Düşüncelerimiz ve politik kurumlar türünden ilk bakışta fiziki değilmiş gibi görünen şeyler bile, son çözümlemede geometrik, ama esas fiziki şeylerle ilgili öncüllerden türetilen cümlelerde tanımlanabilir veya betimlenebilir olmak durumundadır.[16]

Gerçekten de Hobbes için bilimsel bilgi, matematiksel ya da geometrik bilgi anlamına gelmekteydi. Zira ona göre, kendi yaşadığı zamana kadar tartışılmaz, şüphe götürmez sonuçlara ulaşan yegâne bilim geometri olmuştur. Geometri terimi, Hobbes tarafından oldukça geniş bir biçimde, sadece geometrik şekillere ilişkin araştırmayı değil, fakat bütün matematiksel bilimleri, hareket ve kuvvete ilişkin araştırmaları ve matematiksel fiziği de kapsayacak şekilde kullanılır. Bu yüzden, o geometrinin yöntemi dediği zaman, bilimin ya da genel olarak felsefenin yöntemini anlar. Hobbes'a göre, bilim ya da felsefe iki şekilde, ya **(1)** varolan her şeyin ilk ve yaratıcı nedenlerinden aşikâr ya da gözlemlenebilir sonuçlarına doğru akıl yürüterek, "sentetik" bir tarzda ya da **(2)** gözlemlenebilir sonuçlardan veya olgulardan onları yaratan muhtemel nedenlere doğru akıl yürüterek, "analitik" bir biçimde ilerler. Varolan her şeyin ilk nedenleri, Hobbes'a göre cisim ya da madde ve harekettir. Bu yüzden, geometrik yönteme göre, işe fiziğin yasalarıyla başlamak, onlardan daha sonra bireylerin ya da insanların davranışlarının nedenlerini, yani tutkuları, tutkulardan da sosyal ve politik hayatın yasalarını çıkarsamak gerekir.

16 S. Zelyut, *Dört Adalı*, s. 6.

Bilimlere İlişkin Sınıflaması

On yedinci yüzyılın büyük bilimsel devrimi söz konusu olduğunda, bu devrime büyük bir güçle bağlandığını söylediğimiz Hobbes, gerçekten de yüzyılın neredeyse bütün filozofları gibi bilimcidir. Hatta bilimciliği, onu Bacon'dan başlayıp Hume üzerinden Comte'a kadar uzanacak pozitivist çizgi ya da damar üzerinde konumlandırdığımız takdirde, herkesten daha yoğun bir bilimciliği ifade eder. Dahası o, teolojiyi bir bilim olarak görmediği, ona bilimlere ilişkin sınıflamasında yer vermediği gibi, şiddetle karşı çıkar. Başka bir deyişle, Hobbes, modern dönemin en sonunda bilimin mutlak zaferiyle sonuçlanacak olan bilimdin çatışmasında tamamen bilimin yanında saf tutar.

Özellikle teolojiyi sadece yararsızlığıyla değil fakat ilerlemeye engel olan karanlık ve zararlı karakteriyle de eleştiren Hobbes, bilimi, öyleyse tamamen faydaları üzerinden temellendirip öne çıkartır.[17] O, gerçekten de hayatta sahip olunan istisnasız bütün iyi ve güzel şeylerin bilimin eseri olduğunu savunur. Hobbes, öte yandan sadece bilimin insanın başına gelebilecek bilumum felaketleri önleyebileceği, en azından bütünüyle bilimsel bir politikanın en büyük felaket olarak iç savaş tehlikesini ortadan kaldırabileceğini ileri sürer.[18]

Hobbes, bu şekilde öne çıkarttığı bilim söz konusu olduğunda iki tür bilgiyi, kendisinin olgu bilgisi ve sonuç bilgisi ya da mutlak bilgi ve koşullu bilgi diye adlandırdığı iki bilgi türünü birbirinden ayırır:

> İki tür bilgi vardır; biri *olguların bilgisi*, diğeri ise *bir beyanla bir başka beyan arasındaki ilişkinin bilgisidir*. İlki, algı ve bellekten başka bir şey değildir ve bir şeyin yapılmakta olduğunu gördüğümüz veya onun yapılmış olduğunu hatırladığımız vakit olduğu gibi, *mutlak bilgidir* ve bu, bir tanıkta aranan bilgidir. Diğerine ise *bilim* denilir ve *şarta bağlıdır; eğer şekil bir daire ise, o zaman merkezden geçen bir düz çizgi onu iki eşit parçaya bölecektir* hususunu bildiğimizde ol-

17 T. Sorell, "Hobbes' Scheme of the Sciences", *Cambridge Companion to Thomas Hobbes* (ed. by T. Sorell), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, s. 47.

18 R. Peters, *Hobbes*, s. 47.

> duğu gibi. Bu, bir filozofta, yani düşünme ile uğraştığını söyleyen birinde aranan bilgi türüdür.[19]

Hobbes, birinci bilgi türünde duyu ve bellekten kazanılan bilgiyi mutlak bilgi diye adlandırdığı zaman, elbette onun yetkin bir bilgi, olduğundan başka türlü olamayanın bilgisi olduğunu anlatmak istemez.[20] O, daha ziyade başka doğru ya da önermelerle ilişkisi olmayan, bağımsız bilgi ile başka terim ya da önermelere bağlı olan bilgi arasında bir ayrım yapar. Hobbes'a göre, bunlardan birincisinde, şeylerin duyularımıza nasıl göründüğüyle ilgili tekil önermeleri biliriz. Oysa ikincisinde, dünya ile ilgili iddialar arasındaki bağ konusunda kesinliğe erişiriz.

Bunlardan her ikisi de bilgi olmakla beraber, Hobbes sadece ikincisine, yani *scientia*ya bilim adını verir. *Scientia*, muhtemel ve tikel olan *prudentia*nın tersine, kesin, yanılmaz ve tümel bir bilgiye tekabül eder.

> *Basiret* ve *hikmet*, *aralarındaki fark*. Deneyim çokluğu *basiret*tir; bilimin çokluğu ise *hikmet*. Biz, her ikisi için de bilgelik sözcüğünü kullandığımız halde, Latinler *prudentia* ve *sapientia* arasında bir ayrım yapmışlar, birinciyi deneyime, ikinciyi ise bilime bağlamışlardır. Ancak aradaki farkı daha açık göstermek için, silahlarını kullanmada mükemmel bir doğal beceriye sahip bir adam düşünelim ve bir başkasının da bu beceriye, her bir durumda rakibine nereden saldırabileceği ve rakibi tarafından da nereden saldırıya uğrayabileceği bilimin öğrenip eklediğini varsayalım: işte burada, basiret hikmete göre ne ise, birincinin yeteneği de ikincinin yeteneği karşısında odur; her ikisi de yararlıdır, fakat ikincisi yanılmaz niteliktedir.[21]

Scientia ya da bilimin kesinliği ve tümelliği, onun "sonuçların ve bir olgunun başka bir olguya bağımlılığının bilgisi"[22] olmasından kaynaklanır. Başka bir deyişle, bilim sonuçlarını açıklanmak durumunda olan fenomenin gerçek nedenlerinden hareketle

19 *T. Hobbes, Leviathan*, 9, s. 67.

20 D. Jesseph, "*Scientia* in Hobbes", *Scientia in Early Modern Philosophy: Seventeenth Century Thinkers on Demonstrative Knowledge from First Principles* (ed. by T. Sorell-G. A. J. Rogers-J. Kraye), Springer, London, 2010, s. 118.

21 *T. Hobbes, Leviathan*, 5, ss. 45-46.

22 *T. Hobbes, Leviathan*, 5, s. 45.

ispatlayan bir bilgi türü meydana getirir. O, nedenlerin bilgisi olmak durumundadır.

Hobbes, bu şekilde tanımladığı bilimi veya bilimsel bilgiyi, daha sonra kısmen Aristoteles'ten kısmen de Bacon'dan etkilenmiş[23] olarak sınıflamaya geçer. Aristoteles'ten etkilendiği yer, bilimleri teorik, pratik ve üretici; buna mukabil Bacon'dan etkilendiği yer de onları doğal ve sivil ya da sosyal bilimler olarak ikiye ayırmasından meydana gelir. Fakat onun Aristoteles'ten etkilendiğini gösteren en önemli husus, bilimlerin kanıtlamalarında kendilerinden hareket ettiği genel tanımlardan meydana gelen bir ilk felsefenin varlığını kabul etmesidir.[24] O, nitekim söz konusu ilk felsefe ile ilgili olarak şunları söyler:

> Şu halde, felsefe, herhangi bir konuda doğrulukları doğal akıl yoluyla kanıtlanabilecek bütün genel ve tümel önermelerin bilimidir. Onun, diğer bütün bilimlerin temeli olan ilk bölümü, büyük ölçüde varlığın ana nitelikleriyle ilgili teoremlerin ispatlandığı bilimden meydana gelir ve bu bilime ilk felsefe adı verilir. O, demek ki varlık, öz, madde, nitelik, neden, sonuç, hareket, mekân, zaman, yer, boşluk, birlik, sayı ve Aristoteles'in kısmen *Fizik Üzerine Dersler* adlı eserinin sekiz kitabıyla kısmen de kendisine sonradan *Tôn metá tá physikà* adı verilen eserinin farklı kitaplarında tartışılan diğer kavramları ele alır.[25]

Buna göre varlığın, Aristoteles'in kategorilerine önemli ölçüde tekabül eden sıfat ya da ana nitelikleriyle ilgili olan ilk felsefe, fizik, etik ve politika benzeri bilimler için bir temel sağlar. Hobbes, felsefeyi veya bilimleri bundan sonra, (tabiatla ilgili olan) doğal felsefe ve (insanla ilgili olan) sivil felsefe ya da doğa bilimleri ve beşeri bilimler olarak ikiyi ayırır. Onun, her ne kadar felsefeye temel katkısı etik ve politika felsefesiyle ilgili olsa da, materyalizmi dolayısıyla en büyük ve temel kategorisi madde ve hareket yöntemi de geometrik bir yöntemdir. Bu yüzden ağa-

23 T. Sorell, "Hobbes' Scheme of the Sciences", s. 49.
24 D. Jesseph, "*Scientia* in Hobbes", s. 125.
25 Hobbes'tan akt., Y. C. Zarka, "First Philosophy and the Foundation of Knowledge", *Cambridge Companion to Thomas Hobbes* (ed. by T. Sorell), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, s. 62.

cın kökü ilk felsefeden meydana gelse bile, gövde geometri ve mekanikten oluşur. Gerçekten de onda ilk felsefeden sonra gelen bilim, basit hareketlerin sonuçlarını kanıtlayan bilim olarak geometridir. Onu tüm cisimlerin birbirleri üzerindeki eylemlerinin sonucunda ortaya çıkan etkileri ele alan mekanik takip eder. Mekaniği ise cisimlerin kısımlarının görünmez hareketleriyle bu hareketlerin duyular üzerindeki etkilerini ele alan fizik takip etmektedir.

Sonra gelen bilimler sivil felsefe ya da beşeri bilimlerdir. O, sivil felsefeyi etik ve politika olarak ikiye ayırır. Bununla birlikte, Hobbes'ta doğa bilimlerinden beşeri bilimlere geçişte, bir kopuştan ziyade, bir süreklilik olmak durumundadır. Çünkü etik fiziği takip eder ve duyunun, tutkular ve iradi eylemler şeklinde ortaya çıkan içsel etkileri üzerinde yoğunlaşır. Etiği ise, ondan ayrılmaz olan siyaset bilimi izler.

Epistemolojisi

Hobbes, bilgi görüşü bakımından, daha önce de belirttiğimiz üzere, bir deneyimcidir. Hobbes'un deneyimcilik veya ampirizmi doğrudan doğruya materyalizminin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Buna göre o, var olan her şeyin maddi bir yapıda veya fiziki olduğunu öne sürmekle kalmaz, fakat her tür bilginin duyu-deneyi yoluyla kazanıldığını söyler. Başka bir deyişle, tutarlı bir deneyimci olarak, Hobbes'ta bilginin kaynağında tecrübe ya da deneyim bulunur. Yani o, zihindeki tüm idelerin, doğrudan ya da dolaylı olarak deneyimden geldiğini söyler.

> İnsan zihninde ilke olarak veya kısmen duyu-organlarında vücuda gelmemiş hiçbir algılama yoktur. Bütün diğerleri, işte bu kökenden türer.[26]

Hobbes'un ampirizmine göre, duyum olmadan düşünce olamayacağından, düşünceler nedensel olarak duyuma bağlı olmak

26 T. Hobbes, *Leviathan*, I, s. 23.

durumundadırlar. Öte yandan, duyumun temelinde fiziki nesneler olduğuna göre, düşüncelerin mantıksal olarak fiziki nesnelere de bağlı olduklarını söylemek gerekir. Başka bir deyişle, varolan her şey maddi olduğuna, olup bitenler mekanik nedenlerin bir sonucu olarak vuku bulduğuna göre, bilinecek olan her şeyin duyularımız aracılığıyla bilinmesi gerekir. Duyularımızı etkilemeyen varlıkların varoluşunu öne sürmek, Hobbes'a göre, kabul edilemez ve anlatılamaz bir şeydir.

Düşünce ve nesne arasındaki bu ilişkinin, Hobbes, bir yönüyle bir temsil ilişkisi, diğer yönüyle de nedensel bir ilişki olduğunu öne sürer. Düşünce nesneyi temsil eder; nesne de düşünceye neden olur:

> Tek tek her biri [düşünce], bizim dışımızdaki, genellikle nesne denilen bir varlığın bir niteliği veya bir başka özelliğinin simgesi veya görüntüsüdür. Bir nesne gözler, kulaklar ve insan vücudunun diğer kısımları üzerinde izler bırakır.27

Buna göre, dışarıdaki nesne duyu organı üzerinde bir basınca yol açar, bir etkiye neden olur. Öyle ki, bu sonuncusu da bizde içeride, beyin ve kalbe iletilecek bir hareket doğurur. Söz konusu hareket de bir itim ya da karşı dirençle karşılaşır:

> Algının nedeni, tat alma ve dokunmada olduğu gibi ya dolaysız olarak veya görme, işitme ve koklamada olduğu gibi dolaylı olarak, ilgili organı duyulara iten dış varlık veya nesnedir. Bu itiş, sinirlerin ve vücudun diğer yaylarının ve zarlarının aracılığı ile beyne ve kalbe doğru devam ederek, orada, bir direnç veya karşıitişe veya kalbin kendi ifade etme çabasına neden olur ve bu çaba, dışarıya doğru yöneldiği için, dışarıdaki bir madde olarak görünür. Bu görünüş veya hayal insanların algı dediği şeydir. Ve gözde ışık veya şekilli renk, kulakta ses, burunda koku, dil ve damakta lezzet ve vücudun diğer kısımlarında sıcaklık, soğukluk, sertlik, yumuşaklık ve bizim duygu dediğimiz diğer niteliklerden oluşur. Hissedilebilir dediğimiz bütün bu nitelikler, maddenin çeşitli hareketleriyle organlarımızı çeşitli biçimlerde etkileyen nesnede, bu niteliklerin kaynağı olan nesnededir.[28]

27 T. Hobbes, *Leviathan*, I, s. 23.
28 T. Hobbes, *Leviathan*, I, ss. 23-24.

Hobbes'a göre, nesne ile düşünce arasındaki bu nedensel ilişkiye duyular aracılık eder; yani, fiziki nesneler duyumlara, duyumlar da düşüncelere neden olur. Bu nedensel ilişki geçişli bir ilişki olduğu için, nesnelerin düşüncelere neden olduklarını söyleyebiliriz. Nedensellik ilişkisi aynı cinsten şeyler arasında olduğuna göre, onun düşünce-duyum-nesne ilişkisine dair açıklaması bir zihin-beden düalizmine yol açmaz. Başka bir deyişle, duyumların ve düşüncelerin üstünde ve ötesinde, zihin hiçbir şeydir; zihin duyum ve düşüncelerin, yani idelerin bir toplamından başka hiçbir şey değildir. Duyum ve düşünceler ise hareket halindeki maddeye indirgenebilir. Dolayısıyla, ontolojik olarak ifade edildiğinde, zihin hareket halindeki madde olmak durumundadır.

Hobbes'ta söz konusu nedensel ilişki zinciri dille devam eder. Düşünce dilden önce gelir, zira düşünce dil olmadan varolabilirken, dil düşünce olmadan olamaz. Öyleyse, dil düşüncenin ifade edilmesi, kaydedilmesi ve iletilmesinde kullanılan bir araçtır, çünkü ona göre, dil, yazı ve konuşma olarak iki şekilde varolur. Yazının esas işlevi düşünceleri kaydetmektir, konuşmanın temel işlevi ise iletişim.

> Konuşmanın genel yararı, zihinsel diskurumuzu sözel diskura veya düşünceler zincirimizi sözcükler zincirine çevirmektir; bunun da iki yararı vardır. Birisi, hafızamızdan sıyrılıp gitmesinler ve biz tekrar zahmete girmeyelim diye, onları ifade eden sözcüklerle geri çağırılabilmeleri için, düşüncelerimizin kaydedilmesidir. Böylece adların ilk yararı *işaretler* veya hatırlama *notları* olarak hizmet etmeleridir. Diğeri ise, çok sayıda insanın her bir konuda ne düşündüklerini, arzularını, korkularını veya diğer duygularını birbirlerine aktarmak için aralarındaki bağlantı ve düzenden dolayı aynı sözcükleri kullanmalarıdır.[29]

Dilin kökeni ve işlevine dair bir yorumdan onun yapısına ilişkin açıklamaya geçildiğinde, o, bu yapıyı temelde adlara dayanan bir yorumla ortaya koyar. Buna göre, özel isimleri cins isimlerden ayıran, özel bir ismin tek bir şey için kullanılırken, bir

29 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 34.

cins ismin birçok şeye uygulandığını söyleyen Hobbes tümellerle ilgili olarak, doğallıkla nominalist bir görüş benimser.[30] Onun bakış açısından, tümeller problemi genelliğin gerçekte neden oluştuğu probleminden ibaret olup, cins isimlerin üstünde ve ötesinde bir şey olarak genellikten, dil dışı bir gerçeklik meydana getiren tümelden söz etmek mümkün değildir.

> Dünyada adlardan başka hiçbir şey genel değildir; çünkü adlandırılan nesnelerin her biri münferit ve tektir.[31]

Nesneler arasında gerçek benzerlikler bulunduğunu reddetmeyen Hobbes'a göre, bir dizi veya öbek nesneye bu türden gerçek benzerlikler nedeniyle bir ve aynı ad verilir:

> Belirli bir nitelik veya başka bir özellik nedeniyle birbirlerine benzedikleri için çok sayıda nesneye bir tane genel ad verilir; bir özel ad, akla tek bir şeyi getirirken, genel adlar ise o çok sayıdaki nesnelerden herhangi birini hatırlatır.[32]

Hobbes, maddenin eşbiçimli olduğunu, doğal türlerin olmadığını ve adların salt uzlaşımsal olduğunu söylerken, nominalizmiyle araştırmalarımızın kendimiz için yaratmış olduğumuz linguistik dünya ile sınırlı olduğunu dile getiren çağdaş düşünür Wittgenstein'ı ciddi olarak önceler. O, dilin, gerçekliği yansıtacaksa eğer, yalnızca cisim veya maddeyle, maddeye ait özelliklerle, kendi bedenlerimizin veya duyularımızın nitelikleri ya da maddenin temsilleri veya bütün bunları betimlemede kullandığımız terimlerle ilgili olması gerektiğini söyler. Aksi takdirde, dil anlamsız seslerden meydana gelir. Bilim icra edebilmek, bilimi ortaya çıkarabilmek için, öyleyse, dilin sağlam ve tutarlı tanımlardan, cisimlerin kendileri, hareketleri ya da özellikleri ile zihnimizde onlara ilişkin olarak ortaya çıkmış temsillerden oluşması gerekir.

Hobbes şu halde, bilimin madde veya cisimler hakkında olmak zorunda olsa bile, temelde mantıksal ve dilsel bir etkin-

30 S. Priest, *The British Empiricists*, Middlesex, 1990, s. 29.
31 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 35.
32 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 35.

lik olduğunu öne sürer. O, burada kalmayıp aklı da doğallıkla matematik modeline göre düşünür ve akıl yürütmeyi bir tür toplama ve çıkarma işlemi olarak tanımlar. Hobbes'ta akıl yürütmenin mahiyetiyle ilgili böyle bir görüşün ortaya çıkmasına yol açan şey, elbette onun benimsemiş olduğu materyalist monizmdir. Buna göre, toplanan ve çıkartılan şeyler, isimler olmak durumundadır. Örneğin "akıllı", "canlı" ve "cisim" isimleri, toplam "insan varlığı" olacak şekilde bir araya getirilir veya toplanırken, "akıllı" sözcüğü, kalan "hayvan" olacak şekilde "insan varlığı"ndan çıkartılır. O, daha sonra kategorik tasımların geçerlilik veya geçersizliklerini de isimlerin doğru veya yanlış çıkartılması olarak tanımlar.[33] Demek ki Hobbes'a göre, sadece matematikçiler değildir sayıları, açıları ve doğruları toplayıp çıkartan, mantıkçılar da aynı toplama çıkarma işlemini yaparlar:

> Mantıkçılar da bir *beyan* oluşturmak için iki *beyanı* birleştirerek; bir sonuç çıkarmak için de *birden fazla tasımı* kullanarak, aynı şeyi söz zincirleri biçiminde öğretirler ve bir tasımın toplamından veya sonucundan bir önermeyi çıkarıp bir başkasına varırlar.[34]

Ona göre, bütün bir mantık alanı adların farklı kombinezonlar içinde toplanması ve çıkartılması işlemi olup, doğruluk adların önermelerde gereği gibi veya aslına uygun olarak düzenlenmesinden oluşur. O zaman akıl dediğimiz şey de,

> düşüncelerimizin işaretlenmesi ve ifade edilmesi için üzerinde anlaşılmış genel adların hesaplanmasından, yani toplanması ve çıkarılmasından başka bir şey de değildir.[35]

Akıl ise, Hobbes'a göre, bizi bilime götürür:

> Akıl, algı ve belleğin tersine, doğuştan gelmez, basiret gibi deneyimle de edinilmez; fakat çalışmakla kazanılır; ilk olarak adların doğru kullanılmasıyla; ve ikinci olarak da, adlar olan unsurlardan onların birbirlerine bağlanmasıyla oluşturulan beyanlara; ve oradan da, bir beyanın başka beyanlara bağlanmasıyla oluşturulan ta-

33 A. P. Martinich, "Thomas Hobbes", *The Blackwell Guide to Modern Philosophers* (ed. by S. M. Emmanuel), Oxford, Blackwell, 2001, s. 33.
34 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 41.
35 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 41.

> sımlara ilerlerken, ta ki eldeki konuyla ilgili adlar bütün sorunların bilgisine; yani BİLİM denilen şeye varıncaya kadar, iyi ve düzenli bir yöntemin benimsenmesiyle kazanılır.[36]

Bilim kavrayışı Bacon'a göre biraz daha gelişmiş olan, bilimin özde ampirik yöntemlerle dedüktif yöntemlerin bir birleşimi olduğunu söyleyen Hobbes'un bakış açısından

> bilim, sonuçların ve bir olgunun başka bir olguya bağımlılığının bilgisidir.[37]

Bilim, mantıksal ve kronolojik olarak şu şekilde ilerler: Olgular gözlem yoluyla bilinir ve bellekte saklanır. Aynı olgular daha sonra "isimler"le adlandırılır ve bunlardan olgularla olgular arasındaki ilişkilerin doğru kayıtları olan beyanlar oluşturulur. Beyanlar arasındaki ilişkiler de akıl yoluyla keşfedilir. O zaman Hobbes'a göre, bilimi iki unsurla veya iki şekilde tanımlamak gerekir. Bilim neden ve sonuçların bilgisi olduktan başka, olgularla ilgili doğru beyanların mantıksal sonuçlarının bilgisidir.

Bu açıklamasına rağmen, Hobbes olgu bilgisiyle bilimsel bilgiyi birbirinden ayırmaya; bilimin deneyimle başlasa dahi, sadece nedenlerin bilgisi olarak gerçekleştiğini belirtmeye hep özen göstermiştir. Ona göre, bilim temelde tanımların mantıksal sonuçlarını hesaplama süreci olup, bu süreç, geometricinin bir teoremin doğruluğunu tanımlardan hareketle ortaya koyma, onu tanımlardan yola çıkarak inşa etme yöntemine benzer. Olgusal hiçbir bilginin insana veremeyeceği nedenlerin ve dolayısıyla, sonuçların bilgisini, bilimin verebilmesinin nedeni, budur. Başka bir deyişle, Hobbes bilimsel akıl yürütme veya dedüksiyonlardaki mantıksal zorunluluk veya bağların maddi dünyadaki nedensel bağ ya da zorunluluğa paralel olabileceğine inanır. Bunun ise ancak uygun ya da doğru adlardan oluşan bir dil ve tanımların tanımlanmış olan cismin ortaya çıkışını veya kompozisyonunu sözel olarak tam kopyaladığını anlatan yöntemlerle mümkün olabileceğini düşünür. Var olan her şey maddi olduğuna göre,

36 T. Hobbes, *Leviathan* s. 45.
37 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 45.

söz konusu yöntemler bunu ancak tanımlar, hareket halindeki cisimleri gösterdiği zaman yapabilirler. Geometrik yöntemin mantığının dünyanın nedenselliğini temsil ettiğine, geometrik dedüksiyonların mekanik sonuçların sözel anlatımı olduğuna inanan Hobbes'ta, mekanik gerçeklik ile nominalist bilim arasındaki köprüyü, demek ki geometri sağlar.

Gerçeklik Anlayışı

Hobbes'un epistemolojisi ve bilim teorisi, onun varlık görüşü veya metafiziğiyle yakından ilişkilidir. Gerçekten de bütün bir insan bilgisinin kaynağı ve temelinin duyum olduğunu söyleyen Hobbes'a göre, varlığın en temel öğesi de hareket halindeki maddedir. Bu ikisi arasında zorunlu bir ilişki olmasa da, Hobbes bilimden veya bilimsel materyalizmden hareketle, modern metafiziksel materyalizmi kuran, yani gerçekten varolanın sadece madde olduğunu öne süren filozof olarak anılır.[38]

> Dünya (sadece yeryüzünü değil, evreni, yani varolan bütün şeylerin toplamını kastediyorum) maddidir, yani cisimdir; ve boyutları, yani uzunluğu, genişliği ve derinliği vardır: cismin her parçası yine cisimdir ve aynı şekilde boyutlara sahiptir. Ve dolayısıyla, evrenin her bir parçası da cisimdir ve cismi olmayan bir şey bir *hiçtir* ve dolayısıyla *hiçbir yerde* değildir.[39]

Hobbes söz konusu materyalizm bağlamında, doğal olarak bir indirgemecidir de. Yani, madde dışında ikinci bir tözün olmadığını söyleyen filozof, cisimsel olmayan ruhlardan söz etmenin kendi kendisiyle çelişik bir söylem olduğunu öne sürerken, varoluşunu teslim ettiği ruhun da madde cinsinden olduğunu savunur.

> Ancak buradan ruhların bir hiç olduğu sonucu çıkmaz: çünkü ruhların boyutları vardır ve bu nedenle onlar gerçek *varlıklardır*; günlük konuşmada varlık adı, sadece görünebilen veya dokunu-

38 A. Flew, "Thomas Hobbes", *A Critical History of Western Philosophy*, s. 156.
39 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 464.

> labilen, yani somutluğu olan varlıklar için kullanılsa da. Fakat ruhları gayrı maddi diye adlandırırız; bu daha ziyade bir saygı sıfatı olup, Tanrı'nın kendisine atfedilmesi dinen daha uygun olabilir.[40]

Hobbes sadece ruhu da maddeye indirgeyen bir materyalist değil, fakat aynı zamanda bir mekanik materyalisttir. Buna göre, maddenin en temel özelliğinin hareket olduğunu savunan filozof, mekanik bir doğa anlayışının ilk ve en büyük metafiziksel sözcüsüdür: Gerçekten de, "kalbin bedenin bütününe hareket veren bir tulumbadan, sinirler sayısız yaydan, eklemler de çok sayıda çarktan başka bir şey değildir" derken, Hobbes'un sözleri bir metaforun unsurları olmaktan çıkıp, gerçekliğe ait bir betimlemeye dönüşür. Buna göre o, en temel iki varlık kategorisinin madde ve hareket olduğunu söyler. Bu madde, Hobbes'un realizmi uyarınca, zihinden ya da düşüncemizden tamamen bağımsız olup, yeni doğa biliminin gerektirdiği şekilde, evrenin her yerine yayılmış durumdadır. Varlığın gerçek temeli olarak öne sürdüğü maddenin eşbiçimli olduğunu öne süren Hobbes, maddeden durum, yer kaplama ve kütle benzeri birincil nitelikler dışında bütün nitelikleri almıştı. Ona göre, bir şeyi veya cismi ötekinden kesin olarak ayırt eden şey onun durumu olup, madde, bunun dışında ayrımlaşmış değildir. Onu farklılaştırarak kategorize etmemizi mümkün kılacak birtakım ilinek veya özellikler gösterse bile, bunlar ikincil niteliklerden veya öznel yanıtlardan başka hiçbir şey değildir.

Onda madde kategorisini tanımlayan bir diğer temel kategori, harekettir. Yer kaplamayan, mekanik olmayan bir ruhtan söz edilemeyeceği için, varolan her şeyin bir tür makine olması gerektiğini öne süren Hobbes'un söz konusu mekanik materyalizminde biraz daha öne çıkan, öyle sanılır ki, maddeden ziyade harekettir. O, Galileo fiziğinden hareket halindeki evren düşüncesini almış ve hareketin adeta her şey olduğunu düşünmüştür. Dahası, dostu William Harvey'in 1628 yılında kan do-

40 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 464.

laşımını mekanik terimlerle betimlemesi, biyoloji alanının da mekaniğin kavramsal kuşatmasına uğramasında önemli bir rol oynamıştı.

Eski Aristotelesçi dünya görüşünde, sükûnet varolan her şeyin doğal hali olarak görülmüştü. Aristoteles'in ereksel açıklama tarzında, başta insan olmak üzere, bütün varlıklar Hareket Etmeyen Hareket Ettiricinin hareketsizliğini ve sükûnetini özler. Oysa Galileo, fiziğinde, dünyayı adeta tersine çevirerek, bunun tam tersini söylemektedir. Varlıkların doğal durumu, sükûnet değil, fakat harekettir; sadece yeryüzündeki cisimler değil, bizzat yeryüzünün kendisi de hareket etmekte, güneşin etrafında dönmektedir. Galileo'nun, fiziğinde cisimlerin hareketlerinin betimlediği yerde, Hobbes biraz daha ileri giderek, cisimlerin hareketlerinden başka hiçbir şey olmadıklarını öne sürer. Bu, insan denen kompleks cisim için de geçerlidir.

Etik Anlayışı

Hobbes'un, mekanik ve materyalist evren tasavvuru ve ampirik bir bilgi anlayışı dışında tümüyle yeni bir başlangıç yaptığı alanlar, esas etik ve politik alanlar olmak durumundadır. Hobbes'un etik ve politika felsefesi aslında, onun materyalizmi veya doğalcılığıyla yakından ilişkili olmak durumundadır. O, etik alanda sadece doğalcılığın önemli bir temsilcisi olmakla kalmaz. Fakat aynı zamanda liberal dünyanın kendisiyle başlayıp Aydınlanma ve Bentham ile Mill üzerinden yirminci yüzyıla kadar uzanacak olan bireyci ve faydacı etik anlayışının temelinde bulunur. Dahası o, etikte tıpkı Descartes'ın epistemoloji ve metafizikte "düşünen özne"den yola çıkması gibi, "kendi çıkarının peşinden koşan birey"den hareket eder. Bu yüzden onun etiğin tarihinde çok önemli bir yer işgal ettiği haklı olarak öne sürülebilir.

Modern/Seküler Etiğin Kuruculuğu: Hobbes'u, etik tarihinde önemli bir yere oturtan husus, onun modern etiğin üzerine

inşa olunacağı zemini bütün açıklığıyla gözler önüne serip ortaya koymasından, modern etiğin doğrultusunu belirlemesinden kaynaklanır. Buna göre, Ortaçağ'ın dinî ve deontolojik etiği, insan davranışının ahlakiliğini kaynağında Tanrı'nın bulunduğu ahlak yasasına uygunlukla ifade etmekteydi. Oysa modern etik, gelenekten uzaklaşmayla, Tanrı ve Tanrı tarafından konan ahlak yasasından vazgeçmekle başlar.[41] Bunu ilk ve en açık bir biçimde hayata geçiren kişinin Hobbes olduğu rahatlıkla söylenebilir. Mademki Tanrı tarafından belirlenen bir en yüksek iyi, insan için dışsal kaynaklardan türetilen evrensel kurallar yoktur, öyleyse *etik norm ve kuralları bizzat insanın kendi doğasından türetmek gerekir*. Bu yönden ele alındığında, modern etiği belirleyen ana doğrultunun birinci unsurunun ahlaklılık idesinin ve ahlaki hayat tarzının insan doğası dışındaki otoriter ve meşru bir kaynaktan türetilmesi gerektiği geleneksel kabulünün terk edilmesi olduğu söylenebilir. Bu birinci adım bundan sonra atılacak ikinci adımın gerek koşulu olmak durumundadır. Bunu gerçekleştiren, neredeyse bir başına Hobbes olmuştur.

Etikte yeni ya da modern doğrultuyu belirleyen ikinci unsur ahlaki çerçevenin insan doğasının kendi öz kaynaklarından hareketle inşa edilmesine geçişten oluşur.[42] Bu geçiş ve onu izleyen modern süreç, en azından iki yüzyıl boyunca, ahlaklılığın insana bir dış otoriter kaynaktan empoze edilmesi gerektiği düşüncesinden tamamen uzaklaşılarak, onun insanın özerkliği veya kendi kendisini yönetmesi yoluyla anlaşılması gerektiği düşüncesi tarafından belirlenir. Modern etiğin yararcılığa kadar uzanan bu doğalcı kanadında, esas olarak insanın konatif veya doğal boyutundan yola çıkılır. Bunu da gerçekleştiren, neredeyse bir kez daha bir başına Hobbes olmuştur.

41 J. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 2000, s. 7.

42 J. B. Schnewind, "Modern Moral Philosophy", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, s. 147.

Sözleşmecilik: Söz konusu *doğalcı modern etik*, ikinci olarak da *etiğin veya etik alanı belirleyen kural ve normların temeline*, modern devleti ya da politik otoriteyi meşrulaştırmak amacıyla geliştirilmiş bir temel hipotez olarak *toplum sözleşmesi düşüncesini geçirir.*[43] Bu doğalcı etik anlayışı, geleneği bütünüyle yok sayıp politik alanda olduğu gibi, moral dünyada da işe sıfırdan başlar, kendi kendisini yöneten insandan hareket eder. Yani, o, insanların birbirlerine karşı olan yükümlülüklerini doğal, politik veya ilahî düzen içindeki yer ya da işlevlerinden türeten klasik etik sistemlerinden farklı olarak, önce insan doğasından, sonra da insanların birbirleriyle yapmış oldukları bir hipotetik sözleşmeden çıkartır. Burada da en önemli adımı atan kişinin, Hobbes olduğu kesin olarak söylenebilir.

İşte bu sonuncu noktadan hareket edildiğinde, Hobbes'un etiğinin politikadan ayrılmaz olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, bu, bir yere kadar doğru olmakla beraber, bir yerden sonra da yanlış olmak durumundadır. Çünkü o, Aristoteles'in politikasının ve bu arada geleneksel erdem etiğinin ana tezini tersine çevirir.[44] Onun geçersizleştirdiği bu ana tez ise insan varlıklarının, temel işlevi iyi hayatı tesis etmek olan kent-devletindeki hayata uygun düştükleri, insanların ancak yurttaşlık rolünü tam olarak hayata geçirmek suretiyle kendilerini gerçekleştirip iyi ve erdemli bir hayata erişebileceklerini ileri süren tezdir. Zira Hobbes'un gözünde, insan varlıkları politik hayata uygun düşen bir yapıda değildirler. Ona göre, ne yapmamız, nasıl davranmamız gerektiği bütünüyle içinde bulunduğumuz duruma bağlıdır. Dolayısıyla, Hobbes politik otoritenin olmadığı yerde, insana düşenin kendi varlığını mümkün her çareyi kullanarak korumak olduğunu, politik otoritenin olduğu yerde ise ona itaat etmek gerektiğini bildirir. Ve bu ikisini birbirinden ayırarak siyaset felsefesinin insan varlıklarının etkileşim içinde oldukları

43 J. W. Kymlicka, "The Social Contract Tradition", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, ss. 186-196.

44 B. Duignan, *Thinkers and Theories in Ethics*, Britannica Educational Publishing, New York, 2011, s. 52.

durumlarla meşgul olduğu yerde, etiğin insan doğasıyla ilgili olduğunu savunur.

İnsan doğası gündeme geldiğinde de, teleolojik evren tasavvurunun veya dinin devre dışı kaldığı yerde, başvurulacak yegâne görüş ve otorite doğallıkla materyalizm ve bilim olmak durumundadır.[45] Nitekim Hobbes, insan doğasını ortaya koyarken insan bedeninin bir makineye benzediğini ileri sürer ve on yedinci yüzyılın mekanik ilkelere dayanan bilim kavrayışını benimsediğini olabilecek en büyük açıklıkla gözler önüne serer. Sonuçlara ilişkin bilgiden oluşan söz konusu bilim birtakım ilk ilkelerden, tümdengelimsel olarak birtakım sonuçlar çıkarttığına göre, yapılacak ilk ve en önemli iş, tamamen mekanik ilkelere göre işleyen insan doğasıyla ilgili temel doğruları ve değişmez yasaları tespit etmektir.

Psikolojik Egoizm: Bu ise elbette normatif bir teori olarak egoizmi öne sürecek olan Hobbes'un, doğalcılığı benimseyen hemen tüm düşünürler gibi, *psikolojik egoizmi temele aldığı* anlamına gelir. Gerçekten de o, söz konusu psikolojik egoizm bağlamında insanın doğası gereği bencil olduğunu, insanların eylemlerinin sadece bireysel istek ve arzular tarafından güdülendiğini öne sürer. Buna göre, Hobbes öncelikle insanın doğal yapısını çözümleyip, insanın kendi konatif yapısının, onda var olan kendi varlığını sürdürme arzusunun bir sonucu olarak kendi çıkarı, hazzı peşinden koştuğunu, güç ve güvenlik aradığını söyler. İstemeyi yegâne motif, en temel harekete geçirici eğilim olarak sunduktan sonra, bütün insanların isteklerini hayata geçirebilmek için, yetilerin yükseltilmesi ve imkânların artırılması anlamında güçlü olmaya çalıştıklarını iddia eder. Gerçekten de o, kendi varlığını koruma ve devam ettirme isteğinin bütün insanlardaki ilk ve en temel arzu olduğunu, doğa durumunda otoritesizliğin yol açtığı herkesin herkesle veya fiili savaş halinin hayatı tamamen ve sü-

45 G. Williams, "Thomas Hobbes: Moral and Political Philosophy", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (ed. by J. Fieser-B. Dowden), 2005.

rekli olarak tehlikeye attığını savunur. Böyle bir savaş halinden ancak doğal yasaya, birinci ve ikinci doğa yasasına uymak suretiyle çıkılabileceğini ileri sürerken, bu öncüllerden, bu yasalara uymanın aklın veya basiretin, yani öz-çıkarın bir gereği olduğu sonucunu çıkartır.

Demek ki Hobbes, insanın doğası gereği yalnızca kendi çıkarını düşündüğü olgusundan, onun yalnızca kendi yararına olan eylemleri gerçekleştirmekle yükümlü olduğu sonucunu çıkartır ve teorisini etik egoizme dönüştürür. Zira *etik egoizme göre, hiç kimse insandan kendi varlığını feda etmesini bekleyemez*, böyle bir fedakârlığın ahlaki bir ödev olduğunu söyleyemez. Zaten bir eylemin ahlaki bir ödev olabilmesi için, her şeyden önce onun yapılabilir olması gerekir. Oysa kendi varlığını koruyup devam ettirmenin, kendi çıkarına olanı yapmanın özünü oluşturduğu insandan, kendi varlığını feda etmesini istemek açıkça bir çelişki meydana getirir ya da en azından ondan kendi gücünü aşan bir şey yapmasını istemek anlamına gelir.

Aydınlanmış Öz-çıkar: Bencilliğin savunuculuğunu yapan Hobbes, demek ki insanların sıklıkla veya en azından zaman zaman sergiledikleri diğerkâmlık veya başkalarının iyiliğini istemenin, evrensel olduğu ileri sürülen egoist eylem tarzına aykırı düştüğü için, açıklanmaya muhtaç olduğunu görmüş olan biridir. Onun işte bu bağlamda geliştirmiş olduğu açıklama, *diğerkâmlık gibi görünen şeyin gerçekte, öyle ya da böyle öz-çıkarın örtülü bir şekli olduğunu* ortaya koyar. Çünkü bir kılıfa sokulmamış, kılık değiştirmemiş, "aydınlanmış" hale gelmemiş öz-çıkar, kendisini de tamamen tehlikeli hale getirecek bir sosyal savaşa yol açar. İşte böylesi bir savaş korkusu, insanları başkalarına, tamamen öz-çıkara dayalı motiflerle saygı duymaya, onları sahip oldukları ahlaki değerden dolayı olmasa bile, failin çıkarı adına gözetmeye sevk eder.

Yirminci yüzyılın ünlü erdem teorisyeni ve etik tarihçisi Alasdair MacIntyre'ın anlattığı Hobbes'la ilgili bir anekdota göre, onu bir gün St. Paul Katedrali'nin avlusunda, yoksul bir

adama sadaka verirken görmüşler. Onun bu davranışını gören bir Anglikan papazı, sadece kendisinin değil, fakat herkesin gözünde imansız ve ateist biri olan Hobbes'u teorisiyle çelişir görmekten dolayı sevinerek bu davranışının nedenini ve "acaba İsa emretmeseydi, sadaka verir miydin?" sorusunu sormuş. Hobbes papaza "yoksula yardım ettim, çünkü bu onu sevindirdi; onun sevindiğini görmek, beni mutlu etti" diyerek cevap vermiş, yani davranışının kendi çıkarına uygun bir davranış olduğu için iyi bir davranış olduğunu ima etmiş. Başka bir deyişle, davranışını kendi teorisiyle, yani insanın bütün arzularının öz-çıkara dayandığı teorisiyle tutarlı hale getirmeye çalışmış.[46]

Olması gerekeni olandan türetme, başkalarını gözetmeyi öz-çıkar yoluyla temellendirme, kısacası moral olanı bir bütün olarak insanın doğal duygu ve yaşantılarına dayandırma, Hobbes'u rahatsız etmek bir tarafa, tam tamına onun aradığı bir şey olmak durumundadır. Bu, onun etiğinde olduğu kadar siyaset felsefesinde de açıklıkla ortaya çıkar. Çünkü insan davranışlarının aynı sonuçlara yol açması kaçınılmaz olan belli duygu, eğilim ve tutkulardan, dolayısıyla öngörülebilirlik esasından hareketle kavranması yönündeki talep tamamen modern bir taleptir. Söz konusu talep gerçekte Yeniçağ'da politik düşüncenin merkezine yerleşen düzen arayışının zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Zira insan davranışlarının bir nedensellik bağı içinde öngörülebilir olması, insanın ve davranışlarının aynı zamanda denetlenebilir olmasına imkân verirken, insanların, tıpkı doğadaki cansız nesneler gibi, zorunlulukla hesaplanabilir bir tarzda davranacağı koşulları açığa çıkarır.[47]

Doğalcılık: Hobbes, bilimci ve doğalcı bakış açısına bağlı olarak, sadece insanı hareket halindeki parçacıklardan meydana gelen kompleks bir sistem olarak değerlendirmez. İnsan aklını da değer tanıyacak, değer yaratacak veya taşıyacak bir meleke-

46 *Bkz.* A. MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s. 153.
47 *Bkz.* N. Toker Kılınç, *Ahlâk ve Siyaset Kavşağında Hukuk*, s. 69.

den ziyade, *iştihanın veya arzuların muhtemel sonuçlarını hesaplama yetisine indirger*. İnsana üstün veya yüce görüşler ya da ahlaki hakikatler sağlamayan akıl, ona sadece sonuçları daha iyi hesaplama gücü verir. Karar vermeyi, yalnızca insanın en güçlü isteğinin ortaya çıkması; onun yaptığı şeyden çok başına gelen bir şey olarak değerlendiren; bir karara varmayı hareket halindeki cisimlerin daha karmaşık sonuçlarına eşitleyen Hobbes'un yaklaşımında, irade de iştihanın veya arzuların çatışmasının bir sonucuna indirgenir.

O, her şeyden önce insan adı verilen kompleks maddi sistemde, iki tür hareketin söz konusu olduğunu söyler. Bu hareketlerden birincisi, kendisine "kan dolaşımı, nabız, soluk alma, sindirim, beslenme, boşaltım" benzeri örneklerin verilebileceği iradi olmayan veya hayati harekettir.[48] İkincisi "gitmek, konuşmak, elleri veya kolları oynatmak" türünden muhayyilenin katkısı ve iradenin işe karışmasıyla farklılaşan hayvani ya da iradi harekettir.[49] Hayvani hareketin temelinde, kan dolaşımının adeta mekanik hareketinden farklı olarak, onun "insan vücudundaki küçük hareket başlangıçları, fizyolojik süreçler olarak tanımladığı çaba, kendi varlığını koruma çabası" bulunur.[50]

Bu çaba, insan bedeni içindeki harekete ya da fizyolojik süreçlere neden olan şeye yöneldiğinde, Hobbes buna arzu ya da iştah, fakat o şeyden uzaklaştığında, yani çaba bir şeyden kaçınmak şeklinde tezahür ettiği zaman, istikrah ya da nefret adını verir. Başka bir deyişle, insanın rasyonel karar ya da buyruklarıyla fiziki yasalar arasındaki boşluğu arzu ve iradeye ilişkin görüşünü temele alarak kapatmak amacı güden filozof için, istek bir nesneye doğru olan, bedendeki fizyolojik süreçlerin yarattığı hareket, iyi de isteğin kendisine yöneldiği şeydir. Buna göre, istek, arzu ya da aşkın nesnesi her ne olursa olsun, ona iyi; tiksinti ya da nefretinin objesine de kötü diyen öznedir. Tam bir *etik öznel-*

48 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 46.
49 T. Hobbes, *Leviathan*, ss. 46-47.
50 T. Hobbes, *Leviathan*, ss. 46-47.

ciliği ifade eden bu yaklaşıma göre,[51] "mutlak ve basit olarak, yani insandan bağımsız bir biçimde iyi, kötü ve değersiz olan hiçbir şey yoktur."[52]

Buna göre, Hobbes tamamen insan merkezci bir etik anlayışı geliştirirken, insan dışında, insandan bağımsız değerlerden, kaynağı Tanrı'da, nesnel bir özler dünyasında bulunan iyi ve kötüden söz etmenin anlamsız olduğunu öne sürer. İştah ve istikrahın nesneleri, ona göre, bırakınız farklı zaman ve koşullar içindeki farklı insanları, farklı koşullar içinde bulunan aynı insanda, yani aynı insan için, değişik yer ve zamanlarda bile farklılık gösterir. Dolayısıyla, etik değerler, iyi ve kötü mutlak olmayıp, "onların ne olduğu hakkında, nesnelerin kendi doğalarından çıkartılabilecek herhangi bir kural da yoktur."[53]

Ahlaki değerler bağlamında, şu halde, iyinin ve kötünün kişilere, kişinin duygu hallerine göreli olduğunu söyleyen Hobbes, dolayısıyla bu değerlerin, nesnel değil de, öznel olduklarını ifade eder. Zira onlar şeylerin, kişilerin ve eylemlerin, duygulardan bağımsız olarak var olan özellikleri değildirler.[54] İkinci olarak da ahlaki yargıların doğruluk ya da yanlışlıklarından söz edilebilse bile, onların doğruluk veya yanlışlığından gerçekte sadece, ahlak yargılarını, nesnel ahlaki hakikatlerin değil de, öznenin duygularının ifadesi olarak gördüğümüz zaman söz etmek gerekir.

Hobbes, işte bundan sonra, yani insandaki hareket türlerini belirledikten sonra, kaçınılmaz olarak bu hareketlerin ürünü olmak durumunda olan etiğini kurma yoluna gider. Başka bir deyişle, beden içindeki, kendisinin çaba olarak tanımladığı, küçük hareket başlangıçlarını, fizyolojik süreçleri ya da kendi varlığını koruma ve sürdürme güç, eğilimi ya da ilkesini etik ve politik sisteminin temeline yerleştiren Hobbes, onu biri ahlak alanını

51 J. D. Mabbott, *An Introduction to Ethics*, London, 1966, s. 75.
52 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 48.
53 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 48.
54 B. Duignan, *The History of Western Ethics*, New York, Brittannica Educational Publishing, 2011, s. 65.

kurarken, diğeri ahlakı tümden ortadan kaldıran iki farklı şekilde formüle eder. Kendi varlığını koruma eğilimi, ona göre, kendisini barışı koruyup kollayan kurum ve pratikler yoluyla gerçekleşecek sosyal barış isteğinde ya da kişinin hemcinslerine yönelik, kendi öz çıkarını koruma eğilimli, saldırgan eylemlerinde ifade eder:

> Herkesin, onu elde etme umudu olduğu ölçüde, barışı sağlamak için çalışması gerektiği; onu sağlayamıyorsa, savaşın bütün yardım ve yararlarını araması ve kullanması gerektiği ilkesine veya aklın bu genel kuralına varılır. Bu kuralın ilk bölümü, birinci ve temel doğa yasasını içerir: Barışı aramak ve izlemek. İkinci bölümü ise, doğal hakkın özetini verir: Bütün yolları kullanarak kendimizi korumak.[55]

Bunlardan hangisinin geçerli olacağını belirleyecek olan biricik şey, insanın kendisini ahlakı mümkün hale getiren, iyi düzenlenmiş ahenkli bir toplum hali içinde mi yoksa ahlakı imkânsızlaştıran bir doğa hali içinde mi bulacağıdır. Hobbes yine doğalcılığının bir parçası olarak etiği, ahlaki yükümlülüklerle erdemleri metodolojik açıdan da "insanın barışı araması gerektiğini" dile getiren temel doğal yasasından türetir.[56]

Hobbes'un bakış açısından, doğa insanları eşit yaratmıştır; bu eşitlik, bununla birlikte, bütün insanların aynı ölçüde fiziki güce ya da zihinsel yeteneğe sahip oldukları anlamına gelmez. Zira zaman zaman bir başkasına göre bedence çok daha güçlü ya da daha çabuk düşünebilen birisi bulunsa da, her şey göz önüne alındığında, iki insan arasındaki fark bunlardan birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu öne sürmesine yetecek kadar fazla değildir. Hobbes, amaçlarımıza erişme umudu bakımından eşitliğin işte bu doğal eşitlikten veya yetenek eşitliğinden doğduğunu öne sürer. Buna göre, her birey kendi varlığını koruyup sürdürmek ve yaşayışı sırasında olabildiğince

55 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 97.

56 J. Kraye, "Conceptions of Moral Philosophy", *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy* (ed. by D. Garber-M. Ayers), Cambridge, Cambridge University Press, 2011, s. 1305.

keyif almak ister. Ama her bireyin kendi bekasını ve hazzını araması güvensizliğe ve savaşa yol açar.

Gerçekten de Hobbes, doğa durumunda, yani ortak bir otoritenin yokluğunda, daha doğrusu devlet olmadığı zaman, herkes herkese karşı savaş hali içinde olduğunu söyler. Başka bir deyişle, o, insanların ortak bir güç ya da egemenin idaresi altında yaşamaya başlayıncaya kadar, birbirleriyle bir savaş durumu içinde olacakları sonucunu çıkartır. Ve bu savaş hali, bireylerin güvenlikleri için sadece kendi güçlerine dayanıp, uygarlığın bütün nimetlerinden yoksun kaldıkları, ölüm korkusuyla belirlenen bir kaos ve karmaşa halidir. Hobbes bu doğal savaş haliyle insandaki bencilliğe dair görüşlerini insan doğasıyla onun duygu ve tutumlarına, yani konatif yapısına ilişkin bir analizden, var olan toplumlara dair gözlemlerden, uygarlıkların geçmişiyle ilgili tarihsel olgulardan türetir. İçgüdüsel egoizmin, aydınlanmamış bir bencilliğin yol açtığı bu doğa durumu veya doğal savaş halinde, açıktır ki, ahlaka ve etik değerlere de yer yoktur. *Doğal savaş halinde*, Hobbes'a göre, *nesnel ahlaki ayrımlardan söz etmek mümkün değildir*.[57]

Hobbes'a göre, söz konusu doğal savaş halinden çıkmak insanın çıkarına olup, aydınlanmış egoizmin bir gereğidir ve bu kurtuluşu sağlayacak olan şey de doğa yasasıdır. Başka bir deyişle, insan doğası itibariyle duyguları ve aklı olan bir varlıktır; buna göre, insanı savaş haline sürükleyen şey duygularıdır. Ama yine duyguları, fakat özellikle de aklıdır ki, insanı ölüm korkusundan kurtulup, uygarlığın nimetlerinden pay almak, hayatın sağlayacağı hazlardan faydalanmak için, barış ve dinginliği aramaya sevk eder. Aklı insana en temel talebin, kendi varlığını koruma isteminin nasıl etkin hale getirilip hayata geçirilebileceğini gösterir.

Hobbes işte bu bağlamda bir doğa yasasını "akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın

57 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 96.

hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke olarak"[58] tanımlar. Onun teolojik ya da metafiziksel bir temeli bulunmayan ve dolayısıyla, İlk ve Ortaçağ'ın doğa yasası konsepsiyonundan bütünüyle farklılık gösteren doğa yasası anlayışı, insan doğasına ya da insanla ilgili nesnel olgulara dayanır; o insandaki egoist basiretin, bencil uzgörünün bir emri olarak ortaya çıkar. Aynı zamanda ahlakın ve ahlaklılığın yasaları olarak gündeme gelen doğa yasaları, insanın kendi güvenliğini nasıl temin edip çıkarını ne şekilde hayata geçireceğiyle ilgili yasalar olmak durumundadır.[59] Gerçekten de Hobbes'un bakış açısından, her insan doğal ya da içgüdüsel olarak kendi varlığını korumak ister. Bununla birlikte, insan sadece bir dürtü varlığı, salt kör içgüdülerin eseri olan bir yaratık değildir. Kendi varlığını akıl temeli üzerinde, rasyonel bir tarzda koruma diye bir şey vardır.

İşte kendi varlığını rasyonel bir tarzda koruma, içgüdüsel olarak değil de, aydınlanmış bir egoizm bağlamında savunma eylemidir ki, insanı diğer insanlarla bir toplum sözleşmesi yapmaya ve toplum düzeniyle devlet kurmaya götürür. Buna göre, doğa yasaları duygulardan kaynaklanan önyargılarca yönetilecek bir tepi varlığı olmayan akıllı insan varlığının hayata geçirmenin kendi çıkarına olduğunu bildiği kurallardır. Hobbes'a göre, onlar özü itibariyle bencil ve kendi çıkarına düşkün olan insanın dikkate aldığı ve uyduğu kurallardır. Başka bir deyişle, kendi çıkarını akli temeller üzerinde koruyan insanın nasıl davranacağını belirleyen, onun psikolojik kuruluşunun rasyonel ifadesi olan doğa yasaları fiziğin yasalarının ahlak alanındaki karşılığı olmak durumundadır. Doğa durumundan düzenli bir toplum haline geçişi mümkün kılan aksiyomlar olarak bu yasalar, insanın kendi varlığını koruyup, hayatını barış içinde sür-

58 T. Hobbes, *Leviathan*, ss. 96-97.

59 J. B. Schnewind, "Seventeenth and Eighteenth Century Ethics", *A History of Western Ethics* (ed. by L. C. Becker-C. B. Becker), Routledge, London, 2. edit., 2005, s. 80.

dürmek durumundaysa eğer, uymakla yükümlü olduğu kural ya da yasaları ifade ederler.

Bunlardan birincisi, herkesin barışı sağlamak için çalışması gerektiği yasası, ikincisi de "bir insanın, başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumak istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakması ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmesi gerektiğini" söyleyen yasadır.[60] On dokuz doğa yasasından üçüncüsü insanların yaptıkları ahitlere uymaları gerektiğini belirten adalet, dördüncüsü minnettarlık, beşincisi karşılıklı uyumdur.[61] İşte etik, Hobbes'ta ezeli-ebedi olan bütün bu doğa yasalarının bilimidir.

> Bu yasaların bilimi, gerçek ve tek ahlak felsefesidir. Çünkü ahlak felsefesi, insanların konuşmalarında ve toplumlarında, *neyin iyi neyin kötü olduğunun bilimi*nden başka bir şey değildir. İyi ve kötü, insanların değişik huyları, âdetleri ve düşüncelerinde farklı olan eğilimlerimizi ve kaçındığımız şeyleri ifade eden sıfatlardır. Farklı insanlar, sadece tat alma, koklama, işitme, dokunma ve görme duyularıyla neyin hoş neyin nahoş olduğu konusundaki yargılarında değil, ortak hayatın eylemlerinde neyin akla uygun neyin akla aykırı olduğu konusunda da birbirlerinden ayrılırlar. Hatta aynı kişi, farklı zamanlarda farklı olur; bir vakitler övdüğü, yani iyi bulduğu bir şeyi, bir başka vakit yerer, yani kötü bulur; anlaşmazlıklar, çatışmalar ve nihayet savaş işte bundan doğar. Bir insan doğa durumunda bulunduğu sürece, iyinin veya kötünün ölçüsü kişisel zevki olduğu için, bütün insanlar barışın ve barışın yolu ve araçlarının, ki bunların adalet, minnettarlık, hakkaniyet ve diğer doğa yasaları olduğunu daha önce gösterdim, yani ahlaki erdemlerin iyi, bunların karşısında yer alan erdemsizliklerin ise kötü olduğu üstünde anlaşacaktır. Erdem ve erdemsizliğin bilimi, ahlak felsefesidir ve bu nedenle doğa yasalarının gerçek doktrini, gerçek ahlak felsefesidir.[62]

Hobbes'a göre, bütün ahlaki norm ve kurallar, insanların tüm politik ve ahlaki yükümlülükleri, onların hayatlarını sürdürebilmelerinin ve bu arada hazla dolu mutlu bir yaşam sürebilmele-

60 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 97.
61 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 111.
62 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 117.

rinin kaçınılmaz bir yolu olarak birbirleriyle yapmış oldukları bir sözleşmeden doğar. Gerçekten de o, aklının insan varlığına sınırsız özgürlüğünden vazgeçip, merkezi bir gücün, mutlak bir egemenin otoritesine tâbi olmasına yol açan bir sözleşmeye taraf olması öğüdünde bulunduğunu söyler. İnsan bu sözleşmeyi bir kez yaptıktan sonra, kendisini ona uyma yükümlülüğü altında bulur. Ahlaklılığın kökeni de işte buradadır: Ahlaki yükümlülük, zorla değil, fakat iradi bir eylemle taraf olduğumuz sözleşmenin bize getirdiği bir zincirdir.

Demek ki, Hobbes için *ahlaki kural ve yükümlülükler, onlar olmadığında ortaya çıkacak insan için tehlikeli sonuçlardan sakınmanın bir yolundan başka hiçbir şey değildir.* Ahlaki kurallar kendilerinde ve kendi başlarına hoş ve arzu edilir şeyler de değildirler. Yükümlüğün kendisi ise, onun gözünde, gerçekte bir esarettir. İşte bu bağlamda, onun ahlak felsefesi insan varlıklarının niçin kendi içinde arzu edilir olmayan bu esareti bilerek ve isteyerek kabul etmeleri gerektiğini göstermekten meydana gelir. Hobbes'a göre, yükümlülüğün insana getirdiği esaret iki kötüden daha evlâ olanıdır. Bunun alternatifi olan, sözleşmenin ve ahlaklılığın insana getirdiği zincirden azade bir yaşam, güvenlikten yoksun, vahşi, ilkel, yoksul ve kısa bir hayattır. Oysa ahlaki kurallara uyan bir hayat, insana getirdiği yükümlülüklerden dolayı, sınırlanmış bir yaşam olsa bile, insana sadece varlığını koruyup idame ettirme, güvenlik içinde olma değil, fakat mutlu bir hayat sürebilme imkânı sağlar.

Şimdi Hobbes'un felsefesinde varlık ve bilgi ile başlayıp etik üzerinden siyaset felsefesine doğru olan hareketi, buradan hareketle, bir kez daha ifade etmek mümkündür. Ona göre, gerçekten var olan maddeyle hareket olup insan da özü itibariyle hareket halindeki kompleks bir maddi varlıktır. İnsana ilişkin bilgi onun mekân içindeki hareketleriyle ilgili bir bilgidir ve bu bilgi söz konusu hareketleri meydana getiren nedenlerin bilgisidir. Nedenlerin bilgisi o nedenlerden kaynaklanan sonuçların bilgisi olduğuna göre, bilginin nihai amacı, insan davranışlarını

yöneten mekanik yasaların çözümlenmesi yoluyla söz konusu davranışların nasıl denetlenebileceğini, yani yapma bir toplumsal düzenin hangi temeller üzerinde inşa edilebileceğini göstermek olur. Hobbes'un siyaset felsefesi, bu felsefenin özünü meydana getiren doğa durumu ve toplum sözleşmesi teorileri, işte bu amaca adanmıştır.[63]

Siyaset Felsefesi

Hobbes'un bir kez daha yeniyi ya da moderni, bu kez biraz daha yoğun olarak veya güçlü bir biçimde temsil ettiği yer siyaset felsefesidir. Gerçekten de siyaset felsefesinde iki ana ya da büyük gelenekten söz etmek mümkündür. Bunlardan birincisi ve klasik olanı politik yönetim ya da devletin doğal olduğunu öne süren Sokratik gelenektir. Bu geleneğin en önemli temsilcisi, daha önce de işaret ettiğimiz üzere, insanların kendi iyi hayatlarını ancak yurttaş olmak suretiyle hayata geçirebileceklerini, onların kent devletindeki hayata tamamen uygun düştüklerini ileri süren Aristoteles'tir. Oysa modern gelenek, devletin sonradan yaratılmış, doğal olmayan yapımlar olduğunu, insanın toplum hayatına pek uygun düşmediğini ileri sürer. Sosyal varoluşun nihai amacı olarak klasik düşünürlerin iyi hayatı yerine hazla dolu veya keyifli geçen bir hayatı geçiren Hobbes, işte bu ikinci veya modern geleneğin en önemli temsilcisi olmak durumundadır.[64]

O, dahası daha önce de belirttiğimiz üzere, liberalizmin en önemli temsilcilerinden biri, hatta kurucusudur. Gerçekten de Hobbes, Leo Strauss'un da öne sürdüğü gibi temel ahlaki olgu olarak insan haklarının varoluşunu ısrarla öne çıkarırken devletin iyi hayatı tesis etmek yerine, her bir bireyin kişisinde doğal hakkı korumak için var olduğunu öne sürmüştür. O, işte bundan

63 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 117.
64 A. P. Martinich, "Thomas Hobbes", s. 36.

dolayı esas olarak politik düzeni rasyonel, özgür ve eşit kişiler arasında akdedilen bir sözleşme yoluyla meşrulaştırmanın yöntemini ifade eden toplum sözleşmesi öğretisiyle tanınır.[65]

Doğa Durumu: Bununla birlikte, onun toplum sözleşmesi öğretisinin gerisinde bir başka meşhur öğreti olarak doğa durumu öğretisi bulunur. Doğa durumu, insan varlıklarının olduğu, fakat hiçbir yönetim veya politik kurumun, askeriye ya da polis benzeri bir yürütme gücünün bulunmadığı bir hal ya da durumu ifade eder. İşte bu durum, Locke, Rousseau ve Kant benzeri başka filozoflarda da devlet ya da politik otoritenin varlığını meşrulaştırmak amacıyla gündeme getirilir. Hobbes'un "doğa durumu" anlayışının, fiili veya gerçek bir durumu mu yoksa hipotetik bir durumu mu anlattığı çokça tartışılmıştır. O, İngiltere'deki iç savaşı yaşamış biri olarak, doğa durumunu, öyle sanılır ki, kısmen fiilî bir durum, kısmen de hipotetik bir hal olarak alır.[66]

Fakat onun doğa durumuyla ilgili olarak bir düşünce deneyi gerçekleştirdiği kesindir. Başka bir deyişle Hobbes, politik otorite ya da devlet olmadığında, durumun ne olacağını düşünür. Öte yandan, onun sözünü ettiği veya anlattığı doğa durumu, aynı anda hem deskriptif ya da tasviri hem de normatif unsurlar içerir. Söz konusu betimsel unsur, bize doğa durumunda ne olduğunu, onun nasıl bir hal olduğunu söyler. Normatif unsur ise doğa durumunda hangi hak, yasa ve yükümlülüklerin olduğunu dile getirir.[67]

Hiçbir politik yönetim, kurum ve yürütme / yönetim aygıtının bulunmadığı böyle bir doğa durumu, tam bir eşitlik durumudur. Başka bir deyişle o, doğanın insanları eşit yarattığını söyler; bu eşitlik, bununla birlikte, bütün insanların aynı ölçüde fiziki güce ya da zihinsel yeteneğe sahip oldukları anlamına gelmez.[68] Zira

65 S. A. Lloyd, "Hobbes's *Moral and Political Philosophy*", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. by E. N. Zatla), http: / / plato.stanford.edu.
66 G. Newey, *Routledge Philosophy Guidebook to Hobbes and Leviathan,* Routledge, New York, 2008, s. 50.
67 G. Newey, *Routledge Philosophy Guidebook to Hobbes and Leviathan*, s. 50.
68 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 92.

zaman zaman bir başkasına göre bedence çok daha güçlü ya da daha çabuk düşünebilen birisi bulunsa da, her şey göz önüne alındığında, iki insan arasındaki fark, bunlardan birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu öne sürmesine yetecek kadar fazla değildir. Buna göre Hobbes insanların doğa tarafından eşit yaratıldıklarını, yani aynı mekanik yasaların belirlenimi altında, benzer bedensel ve zihinsel yetilerle hareket ettiklerini düşünürken, insanlar arasındaki doğal eşitliğin koşulların ve güçlerin eşitliği olduğunu ima eder. Bu ise elbette, doğa durumundaki tek tek her insanın başka herhangi bir kimseyi öldürebilme yeteneğine sahip olduğu anlamına gelir. Buna göre, doğa durumunda en güçsüz ve en şaşkın insan bile en güçlü ve en zeki insanı, onun uyukladığı zamanı bekleyerek öldürebilme kapasitesine sahiptir. Hobbes insanların söz konusu eşitliğini doğa durumundaki hayatın niteliksizliğiyle sefaletinin önemli bir kaynağı olarak görür. Bu, onun siyaset felsefesinin birinci adım veya aşamasını oluşturur. Yani, Hobbes burada politik yönetimin nasıl ortaya çıktığını, devletin neyin bir sonucu olarak zuhur ettiğini açıklama cihetine gider.

Buna göre, politik yönetimin veya devletin ortaya çıkışına yol açan şey, doğa durumundaki hayatın sefaleti, kısalığı, tehlikesi ve niteliksizliğidir. Bu duruma yol açan şey ise, her insanın başka bir insanı öldürebilme bakımından eşitliğe sahip olmasıdır. Hobbes, bu doğal eşitlikten veya yetenek eşitliğinden "amaçlarımıza erişme umudu bakımından eşitliğin" doğduğunu öne sürer.[69] Bununla birlikte, "amaçlarımıza erişme umudu bakımından eşitlikten", ona göre, insanlar arasında bir güvensizlik ve savaş doğar. Gerçekten de söz konusu eşitlik durumu, her insanın aynı tutkuların etkisi altında davrandığı, her bireyin kendi varlığını koruyup sürdürmek ve yaşayışı sırasında olabildiğince keyif almak istediği bir durumdur. O, herkesin tutkularının peşinden gitme konusunda eşit güce sahip olduğu, dolayısıyla kendi amaçlarına ulaşmayı en az başkaları ka-

69 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 97.

dar haklı nedenlerle umut ettiği koşulları ifade eder. Hobbes'a göre, işte bu koşullar altında güvensizliğin ve savaşın ortaya çıkması kaçınılmazdır:

> Bu yetenek eşitliğinden, amaçlarımıza erişme umudunun eşitliği doğar. Bundan ötürü, iki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ederse, birbirlerine düşman olurlar ve esas olarak varlığını korumak ve bazen de sadece zevk almak olan amaçları uğruna, birbirlerini yok etmeye ve egemenlik altına almaya çalışırlar. ... Herhangi bir kimsenin başkalarına olan güvensizliğinden kurtulması için, kendisi için tehlikeli olabilecek kadar büyük başka bir kuvvet kalmadığını görünceye kadar, cebren veya hileyle, olabildiği kadar çok insanı hâkimiyeti altına almasından başka akla yatkın bir yol yoktur.[70]

Başka bir deyişle, tüm insanların kendi varlıkların korumak ve devam ettirmek istediklerini söyleyen Hobbes'a göre, insan tarafından istenen şey, onun kendi faydasını gözeterek yöneldiği şey, iyi olmak durumundadır. O, benimsediği psikolojik ve etik egoizmin bir sonucu olarak, herkesin kendi iyisini veya çıkarını gözettiğini öne sürmekle kalmaz, fakat bir yandan da bunun bir hak olduğunu ifade eder. Bir doğal hak olarak, her insan kendi varlığını devam ettirip koruma hakkına sahiptir. Doğa durumunda, üstelik insan davranışına kısıtlama getirecek yasa ya da kurallar da yoktur. Bu durumda her insan kendi varlığını koruyup devam ettirme amacı için en iyi yolların neler olduğuna karar verme hakkına sahip olur. Bu ise, burada herkesin her şeye hakkı olduğu anlamına gelir. Böyle bir durumda herkes kendi hayatını koruma ve "kendi muhakemesi ve aklı ile bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak gördüğü her şeyi yapma" konusunda tamamen özgürdür.[71]

Yukarıdaki alıntıda da işaret edildiği üzere, insanlar bazen aynı şeyleri elde etmek için rekabet veya mücadele içinde olabilirler. Bu, doğa durumunda ortaya çıkması muhtemel savaşın birinci nedenidir. Söz konusu potansiyel mücadele ve rekabet

70 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 93.
71 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 96.

durumu, başka herkesi kişi için şüpheli ve güvenilmez hale getirirken, onun kendisi de başkaları için şüpheli güvenilmez bir insan haline getirir. Bu da, Hobbes'a göre, herkesin herkesle olan savaşının ikinci nedenidir. Bunun dışında bazı insanlar başkalarıyla eşit görülmeyi istemezler ve kendileri için şan şeref isterler. Bu da savaşın üçüncü bir nedeni olmak durumundadır.

Söz konusu doğa durumunda, öyleyse, temel insani motifler, tahakküm etme ve ölümden kaçınma arzusu olmak durumundadır. Gerçekten de Hobbes, "insanların, doğumlarından başlayarak göz diktikleri her şey için kavga ettiklerini", "geçilmiş olmanın, geride kalmanın sefalet, bir öndekini geçmenin mutluluk olduğunu ve bu gidişattan vazgeçmenin ölmek anlamına geldiğini" tekrar tekrar söyler. Ona göre, bu motifler tarafından güdülen bireyler, kendilerini nasıl koruyabileceklerini onlara öğreten buyruklar dışında hiçbir kural tanımazlar. Toplum vücut bulmazdan önce, tahakküm için rekabetten başka, tek tek her insanın başka herkese karşı savaşı dışında hiçbir şey yoktur. Yani, ona göre, *ortak bir otoritenin yokluğunda, daha doğrusu toplum ve devlet olmadığı zaman, doğa durumunda herkes herkese karşı savaş hali içinde olur.* Ve bu savaş hali, bireylerin güvenlikleri için sadece kendi güçlerine dayanıp, uygarlığın bütün nimetlerinden yoksun kaldıkları, ölüm korkusuyla belirlenen bir kaos ve karmaşa halidir.

> Herkesin herkese düşman olduğu bir savaş zamanı nelere yol açıyorsa; insanların, kendi güçlerinden ve yaratıcılıklarıyla sağladıkları şeylerden başka güvenceleri olmadan yaşadıkları bir dönem de aynı şeylere yol açar. Böyle bir ortamda çalışmaya yer yoktur, çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir ve dolayısıyla, toprağın işlenmesine de yer yoktur; ne denizcilik ne de deniz yoluyla ihale edilebilecek malların kullanılması; ne rahat yapılar; ne yeryüzü hakkında bilgi; ne zaman hesabı; ne sanat; ne yazı; ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer.[72]

Bu da bizi, onun siyaset felsefesindeki ikinci adım ya da aşamaya götürür. Birinci aşamada politik yönetimlerin nasıl

72 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 94-5.

veya hangi koşulların bir sonucu olarak ortaya çıktığını anlatan Hobbes, bu aşamada onların, yani devletin veya politik yönetimin nasıl meşrulaştırılabileceği sorusuna yanıt vermeye çalışır. Bu ise, elbette hayatın kısa ve niteliksiz bir hayat olmasına neden olan oldukça tehlikeli bir durum olarak doğa durumundan kurtuluşun, onda sadece, tek tek her insanı başka insanlardan veya hemcinslerinden koruyabilecek bir şeyin yaratılmasıyla sağlanabileceği anlamına gelir. Söz konusu şey ise, insanların kendilerinden hareketle yarattıkları, yani amaçları bakımından insana benzeyen, kararlar alabilen ve eylemde bulunan bir varlık olarak devlettir, onun ifadesiyle Leviathan'dır. Bir ejderha olarak Leviathan, yani devlet, demek ki tek tek insanların güvenliklerini tesis etmek için, onlara güvenli bir hayat temin etmek için vardır. O, "çokluktaki birliği" ifade etmek durumundadır.

Başka bir deyişle, doğa durumunda insanlar, bir yandan ahlaki olarak birbirlerinden tamamen tecrit edilmiş ve egoist olup, diğer yandan da sahip bulundukları irâdi güç ve peşine düştükleri amaçlar bakımından eşit, hatta özdeş bir yapıda bulunurlar.[73] Yani, onlar hem bir ayrım, hem de bir özdeşlik içerisinde bulunduklarından, onların aralarındaki ilişki çatışmacı bir nitelik arz eder. Bu ise tamamen içinde bulundukları durumun mantıksal yapısından, yani doğa durumunun mantığından veya rasyonalitesinden kaynaklanır.[74] Buna göre, doğa durumunun mantığını oluşturan şey ayrım ve özdeşlik arasındaki gerilim ise, o zaman doğa durumundan çıkış ancak ve ancak ayrım ve özdeşliğin telif edilmesi sayesinde mümkün olabilir.[75]

Toplum sözleşmesinin anlamı da tam olarak işte bunu ifade eder: Sözleşme, ayrım ve özdeşlik kategorilerini, çatışmacı karakteri hemen *tamamen törpülenmiş olmakla birlikte, mantıksal olarak aynı ölçüde geçerli olan, üstelik bizzat doğa durumunun*

73 N. Toker Kılınç, *Ahlâk ve Siyaset Kavşağında Hukuk*, s. 70.
74 G. Newey, *Routledge Philosophy Guidebook to Hobbes and Leviathan*, s. 50.
75 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 96.

içsel mantığından türetilen yeni bir çerçeve içinde bir araya getirir. O, böylelikle de doğa durumunun rasyonalitesini aşarak, yeni ve sivil bir rasyonalite kurar. Gerçekten de gücünü sözleşmeden alan ve bu yeni rasyonalitenin tezahürü olan egemen, uyruklarının "tüm kişiliğini kendisinde toplaması"[76] bakımından özdeşlik kategorisinin taşıyıcısıdır. Fakat o, "benim olan ile senin olan arasındaki ayrımı"[77] tesis etmesi ve böylelikle de, her bireyin, diğer bireylerden ayrı olarak kendi çıkarlarını güvenlik içerisinde kovalamasını mümkün kılması bakımından da ayrım kategorisinin taşıyıcısıdır.[78] Bu ise elbette, onun "çokluk içerisindeki birlik" olduğu anlamına gelir.[79]

Doğal Hak: Hobbes'un siyaset felsefesinde, politik yönetimi meşrulaştıran ya da bu yeni rasyonalitenin tesisini ve toplum sözleşmesini mümkün kılan şey, doğa durumu ile sivil toplum durumu arasındaki orta terim olarak "doğal hak" kavramıdır. Doğal hak, insanın "kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanması ve kendi muhakemesi ve aklı ile bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapma özgürlüğünü"[80] ifade eder. Doğal hak, bu yönüyle ele alındığında, "herkesin herkese karşı savaşının" zorunlu bir sonucu olup, bu yüzden tam olarak bir ayrım kategorisine karşılık gelir. Bununla birlikte, doğal hak, yalnızca ayrıma değil, fakat aynı zamanda ve en az ayrım kadar geçerli olacak şekilde, özdeşliğe de gönderme yapar. Çünkü o, herkesin bir ve aynı tarzda sahip olduğu "değişmez bir dürtü"nün, "bir taşın aşağıya doğru hareket etmesinden daha değişken olmayan bir itki"nin, "ölümden kaçınma" ve "yaşamını koruma" itkisinin sonucu olmak durumundadır. İşte bu durum, ayrım ve özdeşlik arasındaki gerilimin "doğal hak"ta içerildiği anlamına gelir.

76 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 130.
77 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 92.
78 *Bkz.* N. Toker Kılınç, *Ahlâk ve Siyaset Kavşağında Hukuk*, s. 70.
79 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 119.
80 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 96.

Söz konusu gerilim, Hobbes'a göre, bu sayede kurucu bir nitelik kazanmakta ve doğal haktan "doğa yasası"na geçişi zorunlu kılarak, sözleşmeye giden yolu açmaktadır.[81]

Gerçekten de Hobbes'ta bütün doğa yasaları, tüm sosyal ödev ve politik yükümlülükler doğal hakka tâbi olup, bireyin kendi varlığını koruma doğal hakkından türetilir. Liberalizmin bütün toplumsal ve politik yükümlülüklerinin insanın bireysel haklarından türetildiği ve onun haklarının hizmetinde olduğunu söylediği dikkate alınırsa, onun modern liberalizmin kurucu babası oluşu daha iyi anlaşılabilir. Bireyin doğal haklarından çıkıp, bu hakların bir şekilde hizmetinde olan toplumsal, ahlaki ve politik kurallarla kurumların, o, Platon ve Aristoteles'in ütopik şemalarından daha etkili oldukları kanaatindedir. Çünkü doğal haklar insanların en güçlü bencil arzu ve tutkularından, insanın kendi yaşamını koruma hakkının temelinde bulunan tutkudan çıkar. Bencilliği engelleme ve egoizmi hor görmeyle ilgili geleneksel ahlaki öğretilerin temelleri çöktüğüne göre, Hobbes doğal haklarla aynı zamanda egoizmi meşrulaştırmanın ya da kutsamanın yeni bir yolunu bulur.

> İnsanlık durumu, herkesin herkese karşı savaşı durumu olduğu için ve bu durumda, herkes kendi aklıyla hareket ettiği ve kendi hayatını düşmanlarına karşı korumak için ona yardımcı olabilecek her şeyi kullanabileceği için; böyle bir durumda, herkesin her şeye hakkı vardır; hatta bir başkasının bedenine bile. Dolayısıyla, herkesin her şey üzerindeki bu doğal hakkı devam ettiği sürece, ne kadar güçlü veya akıllı olursa olsun, hiç kimse doğanın normalde insanların yaşamalarına izin verdiği sürenin sonuna kadar hayatta kalma güvencesine sahip olamaz. Dolayısıyla, *herkesin onu elde etme umudu olduğu ölçüde, barışı sağlamak için çalışması gerektiği; onu sağlayamıyorsa, savaşın bütün yardım ve yararlarını kullanması gerektiği* ilkesine veya aklın bu genel kuralına varılır. Bu kuralın ilk bölümü, birinci ve temel doğa yasasını içerir: *barışı aramak ve izlemek*. İkinci bölümü ise, doğal hakkın özetini verir: *Bütün yolları kullanarak kendimizi korumak*.[82]

81 *Bkz.* N. Toker Kılınç, *Ahlâk ve Siyaset Kavşağında Hukuk*, s. 71.

82 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 96.

Hobbes'ta doğa yasası, akıl tarafından insana varlığını koruması noktasında buyrulan kural ya da emirden meydana gelir.[83] Onda rasyonel doğa yasası, hiç kimsenin, başkalarının şiddetine maruz kalarak öldürülme korkusundan azade olmadığı genel savaş koşullarının bir sonucu olarak, bizzat "varlığını koruma" ve "ölümden kaçınma" yönündeki temel tutkunun bir sonucu olarak ortaya konur. Ve baştan sona rasyonel bir inşa olarak gelişir. Çünkü bu durum, iradenin rasyonalitenin kurucusu olması anlamına gelmekte olup, egemenliğin normatif temellerinin ifadesinde merkezi bir rol oynar.[84] Nitekim Hobbes, işte bu bağlamda söz konusu ilk doğa yasasının insandaki ölüm korkusunu dindirmeye yetmediğini söyler; yani ona göre, insanlar uzun vâdeli çıkarlarını, gerçek iyilerini göremeyecek kadar budala ve kör olabilirler. Üstelik "kendimizi karşılıklı olarak birbirimizin saldırısı karşısında güvenceye almak için başka insanlarla uzlaşabilirken, başkalarının bu uzlaşmalara bağlı kalacağından ve bu uzlaşmaları sadece sonradan bize daha büyük bir güçle saldırabilecekleri şekilde bizi sahte bir güvenlik duygusuyla oyalamak için kullanmayacaklarından nasıl emin olabiliriz?"[85] Doğa durumunda, antlaşmaları sağlamlaştırılabilecek hiçbir yaptırım yoktur:

> Bize ne yapılmasını istiyorsak başkalarına da onu yapmak gibi doğa yasaları, bunları uyulmasını sağlayacak bir gücün korkusu olmaksızın, bizi taraf tutmaya, kibre, öç almaya ve benzer şeylere uymaya sürükleyen doğal duygularımıza aykırıdır. Kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez.[86]

Toplum Sözleşmesi: Hobbes'a göre, sözleşmelere kılıcın desteğini vermek için, insanların kendi güçlerini kendileri arasında egemen hale gelen ortak bir güce aktardıkları bir ilk antlaşma olmalıdır. Başka bir deyişle, *doğa yasası sadece barışın tesis edilmesi*

83 S. Zelyut, *Dört Adalı*, s. 23.
84 *Bkz.* N. Toker Kılınç, *Ahlâk ve Siyaset Kavşağında Hukuk*, s. 72.
85 A. MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s.150.
86 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 127.

gerektiğini değil, fakat bunun nasıl yapılacağını da söyler. Doğa durumuna, yani "herkesin herkesle savaşına" son verecek olan şey, her insanın her şey üzerinde sahip olduğu doğal haktan başkalarıyla aynı ölçüde vazgeçmesi, yani sahip olduğu hakkın başkalarının hakkıyla eşit ölçüde sınırlandırılmasına rıza göstermesidir. Bu sınırlandırma, insanların sahip oldukları doğal hakkı karşılıklı olarak tek bir kişiye devretmelerini ve onu egemen olarak tanımalarını öngören bir sözleşme sayesinde gerçekleşir:

> Bu, herkes herkese, senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum demişçesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir. Bu yapıldığında, tek bir kişilik halinde birleşmiş olan bu topluluk, bir DEVLET, Latince *CIVITAS* olarak adlandırılır. İşte o EJDERHA'nın veya daha saygılı konuşursak, ölümsüz tanrının altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o ölümlü tanrının doğuşu böyle olur. Çünkü devletteki her bir kimsenin ona verdiği yetkiyle onun elinde o kadar çok kudret ve güç toplanmış olur ki, o kişi, bu kudret ve gücün dehşetiyle, bütün insanların yurtta barış ve yurt dışında düşmanlara karşı yardımlaşma yönündeki iradelerini birleştirip biçimlendirmeye muktedir hale gelir. İşte devletin özü o kişide toplanmıştır; tanımlamak gerekirse, bu öz, büyük bir topluluğun üyelerinin birbirleriyle yaptıkları ahitlerle, her birinin huzur ve sükûnu ve ortak savunmaları için, içlerinden birinin, onun uygun bulacağı şekilde, hepsinin birden gücünü ve imkânlarını kullanabilmesidir.
>
> Bu kişiliği taşıyana EGEMEN denir ve onun egemenlik kudretine sahip olduğu söylenir.[87]

Hobbes'a göre, bu sözleşmeyle bir egemen güce sahip olur, herkesin herkesle savaş içinde olduğu doğa durumundan hayatlarımızı güvenle sürdürebileceğimiz sivil toplum haline geçeriz. Burada, yalnızca ölüm korkusundan kurtularak güvenlik içinde yaşamakla kalmayız, fakat aynı zamanda rahat ve mutlu yaşama imkânına sahip oluruz. Gerçekten de Hobbes, "insanların, rahat yaşamak için zorunlu türden şeylere duyulan arzudan ve bu tür şeyleri elde etme gayretlerinin yarattığı bir umut"tan ötürü, de-

87 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 130.

vamlı bir doğa durumu içerisinde kalmak yerine, barışa eğilimli olduklarını söyler. Fakat o mutluluğu doğallıkla bir en yüksek iyiye, nihai amaca ideal bir duruma veya manevi değerlere gönderme yaparak elbette açıklayamaz. Ona göre, insan mutluluğu, arzuların tatmininden ve dolayısıyla bir arzudan diğerine geçişten, yani arzunun bir nesneden bir diğerine –ilkine erişmenin yalnızca bir sonrakine geçit olacağı şekilde– sürekli bir ilerleyişinden ibarettir. Ve insanlar "ancak ölümle sona eren daimi ve dur durak bilmez bir güç üstüne güç arzusu" tarafından hareket geçirilirler.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Hobbes politik toplumu kuran, devleti yaratan sözleşme edimini, bu sözleşmenin, herkesin rızasına dayanan karşılıklı bir hak devri olması bakımından, herkes için aynı ölçüde bağlayıcı nesnel bir ölçüt tesis etmesi dolayısıyla, sadece egemenliğin değil, fakat aynı zamanda ahlâk ve adaletin de kurucusu olarak sunar. Bu ise, elbette onda ahlak ve adaletin kendi varlığını korumak ve maddi olarak geliştirmek dışında hiçbir doğal amaç taşımayan bireylerin arzu ve tutkularından çıkarsandığı anlamına gelir. Buna göre, Hobbes'ta, sadece devlet değil, fakat ahlak ve adalet de kurucu bir edime dayanıp, sonradan inşa edilmiş yapılara karşılık gelir. Onlar, her insanda aynı şekilde bulunan ve genel hareket yasaları tarafından belirlenmiş olan mekanik bir iradenin, yani bizzat bencilliğin eseridir.

Demek ki, Hobbes rasyonel bir yapı ve karaktere sahip doğa yasasını, tutkuların ve iradenin dışavurumu olan doğal haktan türetme yoluna gitmiştir. O, söz konusu yönelimle birlikte, bu kez başka bir şekilde ifade edecek olursak, Sokrates'le başlayan klasik düşüncenin irade karşısında akla kategorik bir öncelik taşıyan bakış açısını tersine çevirme durumuna gelmiştir. Onun bu durumda yaptığı şey iradeyi akılsallığın yaratıcısı ya da kurucusu olarak takdim etmek olmuştur. İşte bu, "iyi hayatın" "yaşamın kendisine" tâbi kılınması ve onun ışığı altında değerlendirilmesi anlamına gelir. Nitekim Hobbes için "iyi hayat", "hayatın kendisinin" teminat altına alındığı ve mümkün tüm

araç ve yollarla kolaylaştırıldığı bir hayattır. Başka bir deyişle, "iyi hayat", her şeyden önce "şiddete maruz kalarak öldürülme sürekli korkusu ve tehdidi"nin bertaraf edilmesi, yani güvenliğin sağlanmasıdır. Fakat "iyi yaşam" aynı zamanda, "çalışma" ve "toprağın işlenmesi"dir, "denizcilik", "rahat konutlar" ve "sanatlar"dır; kısacası, insan hayatını bir bütün olarak "yalnız, yoksul, çirkin, vahşi ve kısa süreli" olmaktan çıkaran her şeydir; başka bir deyişle, "iyi hayat", sadece güvenlik değil, fakat aynı zamanda refahtır.

Bütün bu gelişmeler ve sonuç, Hobbes'ta sadece varlığını koruma hakkının mutlak ve vazgeçilmez bir nitelik taşıdığına ve bu haktan türetilen bütün yükümlülük ve ödevlerin ancak hayatı koruma hakkının ihyasına hizmet ettiği ölçüde bağlayıcı olduğuna işaret eder. Bu, ortak iyinin, insanın aklî bir varlık olmasından kaynaklanan amaçlardan ya da bu amaçların hayata geçirilmesine gönderimle düşünülen ödevlerden hareketle kavranamayacağı; onun esas itibariyle ve sadece öz-varlığını koruma hakkı çerçevesinde tanımlanması gerektiği anlamına gelir. Hobbes'un politika felsefesinde, ortak iyinin işte bu şekilde mutlak ve vazgeçilmez bir hak çerçevesinde tanımlanması, aynı zamanda ve kaçınılmaz olarak politikanın amacına ve meşruiyet koşullarına da ışık tutar. *Devletin görevi veya politikanın işlevi, Sokratik gelenek içerisinde yer alan filozofların düşündüğü anlamda erdemli hayatın ihyası değil, fakat herkesin doğal hakkının korunması ve kalıcı bir biçimde teminat altına alınmasıdır. Yani, politik düzen "iyi hayat" için değil, fakat "hayatın kendisi" için vardır ve onun kurucu kavramı ödev değil, fakat haktır.*[88]

Egemenin Hakları: Öyleyse, Hobbes'a göre, toplum sözleşmesi, sadece sözleşmeye girme nedeni olarak güvenlik hayata geçirildiği zaman bağlayıcı olur. Sözleşmeye taraf olan bireyler korunmayı itaatle mübadele ederler. Bununla birlikte, bu, insanların başkalarının adaletsizliklerinden, onlara vereceği zararlardan tamamen azâde oldukları anlamına gelmez. Bu bağlamda,

88 N. Toker Kılınç, *Ahlak ve Siyaset Kavşağında Hukuk*, s. 73.

bir insanın, kendisine zarar vermeye, adaletsizlik etmeye niyet eden bir kimsenin işleyeceği suç karşılığında egemen tarafından verilecek cezadan korkmak durumunda olduğunu bilmesi yeter. O halde, egemenin ya da devletin ilk ve en temel hakkının ceza verme ve polis gücü tesis etme hakkı olduğu söylenebilir.[89] Öte yandan, egemen tek tek bütün uyrukların ya da yurttaşların iradesini temsil ettiği için, egemeni adaletsizlikle suçlamak kişinin kendisini suçlaması anlamına gelir ve kişinin kendisine adaletsizlik etmesi imkânsızdır. Bu yüzden, egemenin yaptığı hiçbir şey uyruk tarafından cezalandırılamaz.[90] Dahası, vergi koyma ve yurttaşları ülkenin savunması için askere çağırma hakkını da içeren, "uygun gördüğü şekilde savaş ve barış yapma hakkı da" egemene ait bir haktır.[91] Çünkü bu haklar, ancak itaat etmeyenleri cezalandırabilme gücüne sahip olanların elinde bir anlam ifade edebilir.

Yasama gücünün de egemene yine aynı nedenle ait olması gerekir; gerçekten de, insanlar kendilerinden korkmak için bir neden olmayanların emirlerine itaat etmezler. Bu yüzden kılıcın gücünün ya da cezalandırma gücüyle yasama gücünün aynı elde toplanması gerekir.[92] Bir ülkenin yasalarının egemenin buyruklarından daha fazla hiçbir şey olmadığını öne süren Hobbes'a göre, bu yasalar özel mülkiyeti belirleyip, bir insanın neye sahip olup neye olamayacağını gösterir; iyiyi, kötüyü, adili, adaletsizi vs. tanımlar:

> Her bir uyruğa diğer uyruklarca engellenmeden yararlanabileceği şeyleri ve yapabileceği eylemleri gösteren kurallar koyma yetkisinin tümü, egemenliğin bir parçasıdır ve bu, insanların *mülkiyet* dedikleri şeydir. Çünkü egemen gücün kuruluşundan önce, bütün insanlar bütün şeyler üzerinde hak sahibi idi; ve bu zorunlu olarak savaşa neden oluyordu: ve dolayısıyla, barış için gerekli olan ve egemen güce bağlı olan bu mülkiyet, kamu barışı amacına yönelik olarak o gücün eylemidir. Bu mülkiyet kuralları, ve uyrukların ey-

89 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 136.
90 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 133.
91 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 135.
92 T. Hobbes, *Leviathan*, ss. 134-35.

lemlerinde iyi, kötü, yasal ve yasal olmayana ilişkin kurallar toplum yasalarıdır, yani, her bir devletin yasalarıdır.[93]

Aynı şekilde yargılama ve yürütme gücünün de egemene ait olması gerektiğini öne süren Hobbes açısından egemenliğin temel ilkeleri; onun "mutlak", "bir", "sürekli" ve "bölünmez" olmasından çıkar. Başka bir deyişle, güçler ayrılığı düşüncesine şiddetle karşı çıkan Hobbes'un gözünde siyasal iktidarın meşruiyeti, "halkın güvenliğinin sağlanmasında yatar; egemen, bu göreve doğa yasasıyla bağlıdır ve bunun hesabını, doğa yasasını yaratan Tanrı'ya ve sadece ona vermekle yükümlüdür". Yani, egemen irade sınırsızdır.

> Egemenliğin esasını oluşturan ve egemen gücün hangi kişide veya heyette olduğunun anlaşılmasına yarayan işaretler, işte bunlardır. Çünkü bunlar devredilemez ve bölünemez. Para bastırma, reşit olmayan mirasçıların mallarını ve kendilerini yönetme; piyasalarda ilk alıcı olma hakkı ve diğer bütün yasal haklar, egemen tarafından devredilebilir; fakat uyruklarını koruma yetkisi bırakılamaz. Fakat *militia*'yı devrederse, yasaları yürütemeyeceği için, yargı yetkisini boşuna elde tutmuş olur; veya vergi toplama yetkisini başkasına verirse, *militia* boşunadır; veya düşüncelerin yönetimini bırakırsa, insanlar ruhların korkusuyla ayaklanmaya itilirler. Bu haklardan hangisini göz önüne alırsak alalım, salt diğerlerinin elde tutulması, bütün devletlerin kuruluş amacı olan barış ve adaletin korunmasında etkisiz kalacaktır. Yetkilerin bu bölünmesi için şu söylenmiştir, *kendi içinde bölünmüş bir krallık ayakta duramaz*: çünkü önceden bu bölünme olmadıkça, karşıt ordulara bölünme asla olmaz. Bu yetkilerin Kral, Lordlar ve Avam kamarası arasında bölünmesi düşüncesi İngiltere'nin çoğunluğu tarafından en başta kabul edilmemiş olsaydı, halk asla bölünmez ve bu iç savaşa sürüklenmezdi.[94]

Egemenliği mutlak, bir, bölünemez ve sürekli olan, dolayısıyla eylemlerinden dolayı, Tanrı dışında hiç kimseye hesap vermek zorunda olmayan siyasal iktidar ya da devletin uyruklarının hayatını korumaktan daha fazlasını yapma, "onların yasaya uygun çalışmalarından kazanacakları maddi refahın tamamını

93 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 135.
94 T. Hobbes, *Leviathan*, ss. 136-37.

teminat altına alma" gibi bir yükümlülüğü de vardır. Ayrıca ticaret, tarım ve üretim sanatlarını destekleyecek yasaların da bulunması gerekir. Kendi suçu olmadığı halde işsiz kalanların da kişisel acıma duygularına terk edilmeyip, kamusal bir destekten yararlanmaları gerektiğini bildiren Hobbes, egemenin işsizliği önlemek için tedbirler alma gibi bir yükümlülüğünün de bulunduğunu söyler.

Uyrukların Hakları: Egemene bu şekilde mutlak ve sınırsız haklar veren, egemenliğin sınırsız olduğunu öne süren Hobbes, devleti bir sözleşme edimi ile yaratmış olan uyrukların da, hiç kuşku yok ki birtakım hakları olduğunu kabul eder. Çünkü bir uyruğun kendi ediminden çıkmayan bir yükümlülüğü olmadığı gibi, onun her ediminin kendi iyiliğini amaçladığı kabul edilir. *Toplum sözleşmesi de dahil olmak üzere, hiçbir sözleşme ediminin yurttaşı hayatından, hayatını koruma araçlarından ve kendisi için iyi olan bir durumdan yoksun bırakacak şekilde oluşturulamamasının nedeni, budur*. Yurttaşın öyleyse, en temel veya hiçbir şekilde devredilemez haklarının başında hayat hakkı gelir.[95]

Gerçekten de, egemenliğin sınırsızlığına vurgu yapan Hobbes, uyrukların siyasal iktidarın hayatlarını ya da onurlarını feda etmelerini talep edecek buyruklarına itaat etmeme özgürlüğü olduğunda ısrar eder. Uyruğun doğrudan doğruya kendi elinde bulunan haklar söz konusu olduğunda ise, Hobbes kendi varlığını koruma, kişiliğini savunma, kendi aleyhine tanıklık etmeme benzeri birtakım asgari hakları sayar.[96] *Yurttaşların söz konusu hak ve özgürlüklerinin varlığı ve ölçüsü, iyi yönetimleri kötü yönetimlerden ayırmak açısından bir standart, yurttaşların egemen otoriteyi meşru bir zemin üzerinde eleştirmeleri, yargılayabilmeleri için bir ölçüt temin eder*. Nitekim Hobbes yurttaşların temel haklarını koruyamayan yönetimlere karşı direnme hakkının doğduğunu kabul eder.[97]

95 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 160.
96 T. Hobbes, *Leviathan*, ss. 160-61.
97 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 163.

Yönetim Biçimleri: Hobbes, egemen iktidarların farklılaşan yapısına göre, üç tür yönetim ya da devlet olduğunu öne sürer. Buna göre, politik iktidar tek kişinin elinde olduğu zaman, bu devlet türü ya da yönetim biçimine monarşi adı verilir. Buna mukabil, siyasal güç her yurttaşın bir oy hakkına sahip olduğu bir meclise verildiği zaman, buna demokrasi, fakat yurttaşlardan sadece bir kısmının oy hakkına sahip olduğu bir meclise verildiği zaman, ona aristokrasi denir. Hobbes, eski Yunanlı ve Romalı yazarların iyi ve kötü yönetimler arasında bir ayrım yaptığını da belirterek, bir adamın kötü yönetimine tiranlık, halkın ya da çoğunluğun kötü yönetimine anarşi, azınlığın kötü yönetimine de oligarşi adı verildiğini söyler.

> *Değişik devlet biçimleri sadece üç tanedir*: Devletler arasındaki fark, egemenin, veya toplumun tümünü ve her bir üyesini temsil eden kişinin farklı oluşunda yatar. Egemenlik ya tek bir kişide ya da bir heyette olduğu için; ve bu heyete, ya herkesin ya da sadece belirli kişilerin girme hakkı olduğu için, sadece üç tür devlet olabileceği gayet açıktır. Çünkü temsilci ya bir kişi veya birden fazla kişi olmalıdır: eğer birden fazla ise, o zaman temsilci, herkesin veya sadece bazılarının heyetidir. Temsilci bir kişi olduğunda, devlet bir MONARŞİ'dir: bir araya gelecek herkesten oluşan bir heyet ise, DEMOKRASİ'dir veya halk devletidir: sadece bir kesimin heyeti olduğunda ise, ARİSTOKRASİ adını alır. Başka türde bir devlet olamaz: çünkü (bölünemez bir bütün olduğunu gösterdiğim) egemen güç ya bir kişide ya birden fazla kişide, ya da herkeste birden olmak zorundadır.
>
> *Tiranlık ve oligarşi, monarşi ve aristokrasinin farklı adlarından ibarettir*. Tarihlerde ve politika kitaplarında, *tiranlık* ve *oligarşi* gibi başka hükümet adları vardır: fakat bunlar, değişik hükümet biçimlerinin adları değil, aynı biçimlere verilmiş kötüleyici adlardır. Çünkü *monarşi* yönetimi altında memnun olmayanlar, ona tiranlık derler; aristokrasiden memnun olmayanlar ise, onu *oligarşi* olarak adlandırırlar; yine, demokrasi yönetiminden zarar gördüklerini düşünenler, ona, yönetimsizlik anlamına gelen *anarşi* adını verirler.[98]

Hobbes'a göre, iyi ve kötü yönetimler birbirlerinden, yöneticilerin veya iktidar sahiplerinin ortak iyiyi veya genel çıkarı ya

98 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 139.

da kendi kişisel çıkarlarını gözeterek yönetmelerine göre ayrılırlar. Bununla birlikte o, söz konusu moral ayrımların sağlam olmadıkları gibi, politik alanda bir geçerliliklerinin olamayacağını ileri sürer. Bu ahlaki ayrımlar sadece onları kullananların öznel beğeni ya da memnuniyetsizliklerini ifade eder. Buna göre, monarşiden hoşnutsuz olanlar, ona tiranlık; demokrasiden rahatsız olanlar, ona anarşi ve aristokrasiden memnuniyetsiz olanlar, ona oligarşi adını verirler. Hobbes, dahası Aristoteles'in uyrukların çıkarını gözeten yönetimlerle, yönetenlerin çıkarlarını gözeten yönetimler arasında yapmış olduğu ayrımı, politik açıdan anlamlı olmadığı, hatta meşru bir monark ile bir zorba arasındaki ayrımı bulanıklaştırdığı gerekçesiyle reddeder. Çünkü devletin veya politik otoritenin ilk ve en büyük faydasını meydana getiren barış ve güvenlikten, sadece yurttaşlar değil, fakat yönetenler de faydalanır. En büyük felaketleri meydana getiren iç savaş ve anarşiden, herkes, yani hem yöneticilerin ve hem de yönetilenlerin zarar görmesi kaçınılmazdır. Dahası, yönetenin gücü ve iktidarı her zaman uyruklarının gücü ve iktidarına bağlı olduğu için,[99] yöneticinin uyruklarını maddi değer ve zenginliklerden yoksun bırakmak suretiyle zayıflatmasından, sadece yönetilenler değil, fakat yöneticiler de zarar görür.[100]

Hobbes'un Aristoteles'in iyi ve kötü yönetim arasında yapmış olduğu ayrımı reddetmesinin çok daha temel bir nedeni, onun hiçbir yönetici ya da egemenden, kendi kişisel çıkarlarını veya ailesinin ve dostlarının çıkarlarını unutmasının veya söz konusu özel çıkarlar karşısında genelin çıkarlarına çok daha fazla önem vermesinin beklenemeyeceğiyle ilgili değişmez kanaatidir. Aslında egemenlik öğretisinin oluşturduğu ana zemin üzerinde, Hobbes'un iyiyle kötüyü haz ve acıya indirgemesini dikkate aldığımız takdirde, eski çağların ya da Yunanlı ve Romalı düşünürlerin en iyi yönetim biçiminin ne olduğuyla ilgili tartışmalarının onda neredeyse bütün önemini yitirdiğini kolaylıkla görebiliriz. Ona göre, bu eski tartışmalar

99 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 140.
100 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 141.

kaçınılmaz olarak toplumun hangi amaca göre, sözgelimi özgürlük amacına mı veya imparatorluğun amaçlarına mı yoksa refah amacına göre mi tesis edilip düzenleneceği sorusuyla ilişkiliydi. Aristoteles ve Cicero'ya ek olarak Hobbes'un halkın yönetimi lehine önyargılı olduklarını düşündüğü başkaca Yunanlı ve Romalı yazarların tersine, o, *yönetimin iktidarı ya da devletin gücüyle yurttaşın özgürlüğünün bütün devlet türleri ya da yönetim biçimlerinde aynı olduğunu öne sürdü.* Egemenlik, gerçekte her yönetim tarzında mutlaktır. Tek tek her yönetim biçiminin amacı aynıdır: Barış ve güvenlik. Dahası, çok belirleyici politik ve pratik meseleler, hemen her yönetim şeklinde teknik ve idarî meselelere dönüşür.

Öyleyse, Hobbes'un yönetim biçimlerine ilişkin tartışmasında şu sonuca varmak sadece mümkün değil, fakat doğru olur: *Egemen otoriteyi elinde bulunduranlar veya yönetim kademesinde bulunanlar, insan olmaları dolayısıyla, kendi kişisel çıkarlarıyla en yüksek derecede ilgili olacakları için, genelin çıkarına en fazla, o özel çıkarla örtüştüğü zaman hizmet edilir.* Bu ise, Hobbes'a göre, en iyi yönetim biçimi olan monarşide söz konusu olur:

> Monarşiyi diğer ikisi ile mukayese edecek olursak, şunları gözlemleyebiliriz; ilkin, halkın kişiliğini temsil eden meclisin bir üyesi olan her kimse, aynı zamanda kendi kişiliğini de temsil eder. Kamu çıkarını sağlamak için siyasî kişiliğinde dikkatli olsa da; kendisinin, ailesinin, akrabalarının ve arkadaşlarının özel çıkarını sağlamakta daha az değil, daha fazla dikkatlidir; ve kamu yararı özel çıkarla çatıştığında da, özel çıkarını tercih eder genellikle: çünkü insanların tutkuları akıllarından çoğunlukla daha baskındır. Buradan kamu ve özel çıkarın birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu yerde, kamu çıkarının en fazla geliştiği sonucu çıkar. Monarşide, özel çıkar kamu çıkarı ile özdeştir. Bir monarkın zenginliği, kudreti ve şerefi, uyruklarının zenginliği, gücü ve şöhretinden gelir sadece. Çünkü düşmanlarına karşı bir savaşı sürdüremeyecek kadar yoksul veya rezil veya yoksulluk veya muhalefet nedeniyle zayıf uyruklara sahip bir kral, ne zengin ne görkemli ne de güvenli olabilir.[101]

101 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 140.

Her insanın ya da yurttaşın egemenliğin bir parçasına sahip bulunduğu, belli bir egemenlik ölçüsünün taşıyıcısı olduğu demokraside ise, kendilerine, genelin çıkarı pahasına hizmet edip zenginleşmeye sadece eğilimli değil, fakat muktedir olanların sayısı en yüksek düzeydedir. Monarşide sadece bir tane Neron olabilir; oysa demokraside pek çok Neron'a yer vardır. Monarşinin birliği temin ettiği yerde, demokrasinin en büyük tehlikesi, halkı hiziplere bölmeye elverişli yapısı nedeniyle, iç savaşa yol açma yüksek potansiyelidir.

Zaten Hobbes'a göre, demokrasi bir kez, o da doğa durumunda söz konusu olabilir. Başka bir deyişle, demokrasinin doğrudan demokrasi olarak, ayrı bireylerin kendileri tarafından kurulabildiği hesaba katılırsa, kurumsallaşan ilk politik yönetimin demokrasi olduğu ortaya çıkar. Çünkü Hobbes'a göre, her şeyden önce insanlar doğa durumunda, fiziki ve zihinsel kapasite bakımından farklılık gösterseler dahi, bir kimsenin başka bir kimseyi öldürebilmesinin her zaman mümkün olabilmesi anlamında birbirleriyle eşittirler. Onlar, dahası doğal hak bakımından da eşittirler. Yükümlülüğün en meşru şeklinin kişinin kendisine karşı olan yükümlülüğü olduğunu söyleyen Hobbes'a göre, toplum sözleşmesinin en temel unsuru ya da ilk ve en önemli parçası, her insanın başka her insanla çoğunluk tarafından seçilen kişi ya da kişilerin egemen olarak kabul edilmesine yönelik mutabakatıdır. Bir kimsenin başka herkesle olan ilk mutabakatı, çoğunluğun demokratik bir halk olarak ortaya çıkışını veya inşasını mümkün kılan bir şey olup, her insanın egemene, tek bir eşit oyla işaret etmesi de demokratik bir edimdir. Demokrasi, öyleyse, insanların doğa durumundaki eşitliğiyle uyumlu olduğu için, doğa durumuna özgü ve onunla sınırlı bir politik yönetim tarzını temsil eder.

Din Felsefesi

Doğa durumundan bir toplum sözleşmesiyle sivil toplum haline geçişte ortaya çıkan politik otoritenin, yani Leviathan'ın

gücünün sınırsız olması gerektiğini söylemeye özen gösteren Hobbes'a göre, bunun nedeni insanların iki efendiye birden itaat edememesidir. Leviathan'ın Tanrı'nın yerini alması, öyleyse, yeryüzü yönetimi ile Tanrı'nın krallığı arasına kapatılması mümkün olmayan bir yarık koymaya çalışan Hobbes[102] açısından kaçınılmazdır.

Onun ateizmi, şu halde, sadece metafiziksel materyalizminden ve bilimciliğinden değil, fakat politika felsefesinden de çıkar. Hobbes'a göre, dinin gerçek bir temeli yoktur; o, gerçekten varolan bir Tanrı'ya dayanmaz; din, sadece insandaki korkuya dayanır. Feuerbach ve Marx'ın iki yüzyıl sonraki ateizmini ve dine dair psikolojik açıklamasını bir anlamda önceleyen filozof, dinin doğuşuyla yerine getirdiği işlevi tamamen psikolojik bir temel üzerinde ve insani terimlerle açıklar. Dinin doğaüstü ve manevi bir temeli veya nedeni olmadığına göre, onun nedenleri ve sonuçları bütünüyle insanda, beşeri alanda olmalıdır:

> Dinin işaretleri ve meyvesi sadece insanda olduğuna göre, dinin kökeninin de sadece insanda olduğu ve diğer canlı yaratıklarda bulunmayan özel bir nitelikten veya bu niteliğin büyükçe bir derecesinden oluştuğundan şüphe etmek için neden yoktur.
>
> İlk olarak, gördüğü olayların nedenlerini merak etmek, insan doğasına özgüdür, bazı insanlarda daha fazla, bazılarında daha az; fakat en azından, bütün insanlar kendi iyi ve kötü talihlerinin nedenlerini bilmek arzusundadırlar.
>
> İkinci olarak, bir başlangıcı olan bir şeyin görülmesi üzerine, er veya geç, onun başlamasını sağlayan bir nedenin olduğunu düşünmek.
>
> Üçüncü olarak, gelecek öngörüsüne hiç veya pek az sahip olmaktan dolayı ve gördükleri şeylerin düzeni, sırası ve birbirlerine bağımlılığını gözlemleyememek ve hafızaya kaydedememekten dolayı, hayvanlar, günlük gıdalarını, rahatlıklarını ve şehvetlerini elde etmekten başka bir mutluluk bilmezlerken, insanoğlu, bir olayın nasıl başka bir olay tarafından meydana getirildiğini gözler; ve onların öncesini ve sonrasını hatırlar; ve şeylerin gerçek nedenlerinden emin olamadığı vakit, ya kendi hayal gücüne dayanarak; ya da arkadaş kabul ettiği veya kendisinden daha akıllı olduğunu düşündüğü başka insanların otoritesine güvenerek, şeyler için nedenler bulur.

102 I. Hampsher-Monk, *age*, s. 93.

> Yukarıdaki ilk iki neden, kaygıya yol açar. Çünkü şimdiye kadar olmuş veya bundan sonra olacak şeylerin nedenleri olduğundan emin olunduğu için; korktuğu kötülüklerden kendini sakınmak ve arzu ettiği iyilikleri elde etmek için devamlı çabalayan insanoğlu, mutlaka sürekli bir gelecek endişesi içindedir. ...
>
> Karanlıkta imişçesine, nedenlerin bilgisinden yoksun olan insanlarda bulunan bu sürekli korkunun bir nesnesi olmalıdır. Dolayısıyla, görülecek bir şey olmadığında, insanın iyi veya kötü talihinden dolayı, bir güç veya görünmez bir varlıktan başka, suçlayacağı bir şey de yoktur; belki bu anlamdadır ki eski şairlerden bazıları tanrıların başlangıçta insanın korkusu tarafından yaratıldığını söylediler: tanrılardan, yani paganların çok sayıdaki tanrılarından bahsediliyorsa, bu çok doğrudur. Ancak, sonu ve başı olmayan, gücü her şeye yeten bir tek Tanrı'nın kabulü; insanın gelecekte başına geleceğinden korktuğu şeylerden duyduğu korkudan ziyade, doğal cisimlerin ve onların değişik özellik ve işleyişlerinin nedenlerini bilmek arzusundan kaynaklanır. Çünkü herhangi bir sonucun vuku bulduğunu gören bir insan, onun dolaysız nedenini ve, buradan da, o nedenin nedenini arayacak ve kendini nedenlerin derinlemesine araştırmasına verecek ve nihayet, sapkın düşünürlerin bile itiraf ettikleri gibi; her şeyi en başta harekete geçirmiş bir güç olduğu; yani, bütün şeylerin bir ilk ve ezeli nedeni olduğu görüşüne varacaktır; işte, insanların Tanrı kavramıyla kastettikleri budur: ve bütün bunlar, yazgılarını düşünmeksizin olur; yazgıdan endişe edilmesi, insanı hem korkuya yöneltir hem de başka şeylerin nedenlerini aramaktan alıkoyar; ve böylece, onları uyduran insanların sayısı kadar tanrılar uydurulmasına yol açar. ...
>
> Şu dört şey, dinin doğal kökenini oluşturur: hayaletlere inanmak, ikincil nedenleri bilmemek, korkulan şeylere bağlılık ve geçici şeyleri haberci olarak kabul etmek.[103]

Ortaçağ'ın dünya görüşüyle modern dünya telakkisi arasındaki karşıtlık, burada Hobbes'un din felsefesinde de bir kez daha bütün açıklığıyla karşımıza çıkar. Onun gözünde dinin ayırıcı bir yönü, kendisini bilimden farklılaştıran ideal bir boyutu veya tinsel özelliği yoktur; o da başka bir cismani veya insani unsura, temel bir itkiye dayanır ve dolayısıyla onun tıpkı, boşaltım ya da sindirimin incelendiği tarzda, değerden bağımsız ve yansız bir araştırma konusu yapılması gerekir. İnsanların dinî alanda de-

103 T. Hobbes, *Leviathan*, ss. 82-5.

neyimledikleri değerlere ve tinsel yaşantılara, gerçek olduğuna inanılan vukuflara gelince, yeni bilimsel yöntemin bu bakımdan söyleyecek, tespit edecek veya ölçecek hiçbir şeyi yoktur.[104] Bu takdirde, onların bilim tarafından doğrulanamadıkları gerekçesiyle ya yok sayılmaları veya büsbütün reddedilmeleri ya da öznel oldukları gerekçesiyle bir kenara bırakılmaları veya nesnel olgulara tâbi hale getirilmeleri gerekir. Hobbes'un gözünde ibadet eden insanın yaşadığı hislerle karnını iyi doyurmuş bir adamın sindirimi arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla, insanların, ona göre gerçekten varolmayan bir Tanrı karşısında duydukları korkuyu, mutlak bir güce sahip bir krala duyulacak korkuya taşımakta veya dönüştürmekte hiçbir mahzur yoktur. Hatta insanda böyle bir itki veya duygu bulunduğuna göre, bunu yapmak doğru ve de zorunludur. Zira düzen ve istikrar ancak bu şekilde sağlanır.

Eleştirisi

Bu da, bizi Hobbes'a yöneltilebilecek en ağır eleştiriye götürür. Hobbes, sadece din felsefesinde değil, fakat etik ve politik felsefesinde de aynı şeyi yapmaktadır: En iyi durumda normatif olanla veya olması gerekenle olanı veya deskriptif olanı birleştirmek ya da olması gereken veya normatif olanı olandan veya deskriptif olandan çıkartmak.

Oysa modern dönemden itibaren bu ikisinin ayrı mantıksal kategorilere ait olmaları nedeniyle bir araya gelmelerinin imkânsız olduğu kabul edilir. Bunu da esas ileri sürenler Hobbes'un başında bulunduğu İngiliz deneyimci geleneğinde yer alan Aydınlanmacı ve pozitivist düşünürlerdir. Nitekim bir süre sona David Hume, yirminci yüzyılda da G. E. Moore, olan ile olması gereken, reel olanla ideal olan, olgusal olan ile değerle ilgili olan arasında hiçbir şekilde kapatılamayacak bir yarık bulunduğunu

104 W. T. Jones, *age*, s. 144.

öne sürer. Bu yarığı Hobbes'un yaptığı gibi, ikincisini birincisine yaklaştırarak, hatta onunla özdeşleştirerek kapatmaya çalışmak, değerin ya da normatif olanın kendine özgülüğünü ortadan kaldırmak dışında, totalitarizme de yol açabilir. Hobbes'un, demokrasi teorisinin kimi temel tezlerini, yararcı temeller üzerinde öncelediği elbette doğrudur. Ama onun, deskriptif olanla normatif olanı politik alanda da birleştirmeye kalkışması, yani bilimci veya doğalcı bir düşünür olarak sadece insanların mutlak bir güce sahip bir egemen isteyip istemediklerini sormakla yetinmek yerine, onların bunu istemeleri gerektiğini, bunun onlar için doğru olduğunu söylemesi önemli güçlüklere ve büyük tehlikelere yol açar.

Bunun da en büyük nedeni, Hobbes felsefesine şekillerde damgasını vuran veya eserinin en azından bazı yerlerinde karşımıza çıkan tutarsızlıktır. Buna göre, o pratik yararı temele alıp insan yararını en yüksek ilke haline getirmişti. Bu yüzden de tıpkı klasik düşünce geleneğinde ya da en azından Aristoteles'te olduğu gibi, politika bilimi ya da sosyal bilimi en önemli bilgi türü olarak ifade etti. İşte bu durumun bir sonucu olarak siyaset felsefesine çok önemli bir vurgu yapmış olan Hobbes, bir siyaset felsefesi geleneği olarak rasyonalist ve idealist geleneği kabul etti. Yine o, idealist gelenekle yöntem bakımından da ortaklık tesis etmişti. Gerçekten de Hobbes yapma bir gerçeklik olan toplumun, ampirik bir yöntemle değil de, yine yapma bir nitelik taşıyan geometrik ve matematik yöntemle bilinebileceğini kabul etmekteydi. Ampirik yöntemin kullanıldığı doğa biliminin amacı betimlemektir; doğa bu yöntemle bilinir ve denetlenir. Oysa toplumsal kurallar ve politik konular kavramsal bir nitelik taşır ve dolayısıyla, ampirik yöntemle değil, fakat kendisi de kavramsal olan bir sistemle bilinebilir. Bu da, gerçekte Hobbes'un esas meselesinin insan olduğu ve insanın makine olmadığını ilan etmesi anlamına gelir.

Fakat Hobbes, siyaset felsefesinin işlevi, yöntemi ve alanı konusunda idealist gelenekle anlaşmakla birlikte, aynı geleneğin

insanın doğası gereği toplumsal olduğu hipotezine dayandığı için başarısız olduğunu düşünür. Klasik rasyonalist geleneği bundan dolayı reddederek, bütün idealist eğilimlerine rağmen, siyaset felsefesinin temeline materyalist bir insan telakkisi oturtur. Sonuçta temelde aldığı asosyal insan doğasının temel niteliğini istek ve nefrette bulan Hobbes, hazcılığa ya da egoizme varmıştır. Bununla birlikte, Hobbes burada kalmayıp, etik hazcılığın da ötesine geçerek, toplumsal ilişkileri özü istek ve nefret olan bir insan doğasına dayandırıp, politik hedonizmi tesis etmiştir. Onun hazcılığının doğal sonucu, bütünüyle modern bir fenomen olarak seküler, hatta ateist bir politika öğretisidir. Onun çağdaşı filozoflar tarafından bile lanetlenmesine neden olan şey, işte budur; sisteminde söz konusu modern unsurun ortaya çıkışıdır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

RENÉ DESCARTES

Modern düşüncenin büyük ve kurucu düşünürlerinden bir başkası da René Descartes'tır. Hatta onun hemen bütün felsefe tarihlerinde, "modern felsefenin kurucusu" olarak geçtiği ve sonraki düşünceye muazzam bir etki yaptığı dikkate alınırsa, onun modernliğin diğer kurucularından bile daha modern olduğu rahatlıkla söylenebilir.[1] Bunun daha ayrıntılı nedenlerine geçmeden önce, Descartes'ın konumunun biraz daha farklı veya en azından nüanslı olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre, on yedinci yüzyıl felsefesiyle geçmiş dönemin felsefesi bir bütün olarak ele alındığında, klasik felsefe ile Ortaçağ felsefesini, değer temelli ve teleolojik bir dünya görüşüne bağlanması, maddeyi ve dolayısıyla bilimi tümden unutup, manevi olanı ve teolojiyi tahta çıkarması dolayısıyla bir uca yerleştirmek mümkündür. Diğer uçta ise değer ve anlam yüklü bakış açısını, dünyanın geleneksel dinî veya teleolojik yorumunu bilimsel dünya görüşü veya yeni mekanik felsefe lehine bütünüyle reddeden Bacon ile Hobbes'un felsefesi bulunur.

Oysa Hobbes'un çağdaşı olan Descartes, bütün modernizmine, mekanizmi ve bilimciliğine rağmen, bu iki karşıt uç arasında bir orta yol bulma, bilimle dini bir şekilde uzlaştırma, modern dünyada bilim ile dini bir şekilde barıştırma çabası içine girmiştir. Bununla birlikte, onun bu çerçeve içinde bulduğu çözüm

1 J. Skirry, "René Descartes: Overview", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (ed. by J. Fieser-B. Dowden), 2008.

fazlasıyla diplomatik bir çözüm olmuştur. O, gerçekliği ikiye bölerken, bilim ile teoloji ya da dinden her ikisini de bir şekilde korumuş, ama dinin yerini oldukça sallantılı hale getirirken, aklı ve bilimi her şeyin nihai yargıcı yapıp, bütünüyle tartışılmaz ve sağlam bir zemine oturtmuştur. Başka bir deyişle, o, pek çok felsefe tarihçisinin de söylediği üzere, gerçek anlamda bir devrimciydi, fakat onun devrimi dinî otorite ikliminde hayata geçirilen bir devrim olmak durumundaydı.[2] Buna göre, artık Galileo ve diğer on yedinci yüzyıl bilim adamlarının fiziki dünyanın doğasıyla ilgili keşiflerinin ışığında görülmeye başlanan dünyada dine bir yer bulmak problemi söz konusu olduğunda,

> Descartes'ın izlediği yol, zemini tamamen istilâcıya terk etmek, Galileo'nun kurallarının hüküm sürdüğü bir yer olarak maddi dünyanın bütünüyle düşünmeyen madde olduğunu, ama maddi dünya kadar, onunla çeşitli şekillerde birleşseler veya irtibat halinde olsalar dahi, katışıksız bir biçimde tinsel kendilikler olarak, maddi dünyadan ayrılmış bireysel ruhlarla Tanrı'nın sonsuz ruhunun da var olduğunu söylemek oldu. Descartes'ın stratejisi bir ülkeyi, diyelim Almanya'yı birbirlerinden kesin sınırlarla ayrılmış iki parçaya bölmekti: Bir parça ya da bölge bilime verilirken, diğeri dine saklandı.[3]

Aslında Descartes, sadece Bacon'dan değil, Hobbes'tan bile daha moderndi. Bacon ve Hobbes gibi, o da geleneği, geleneksel bilgeliği reddetmekle kalmadı; dünyanın mekanizasyonu düşüncesine onlardan daha fazla katkı yaptı. Fazladan dünyanın mekanizasyonuna ve bu arada matematizasyonuna çok daha güçlü bir biçimde vurgu yaparken, felsefede özneden veya birinci şahsın bakış açısından yola çıkıp, modern dünyanın inşasını özne eliyle gerçekleştirdi. Buna göre, bilginin ve bilgiye dayalı modern dünyanın inşasında aradığı sağlam temeli bulabilmek için işe her şeyden şüphe ederek başlayan Descartes, bir yandan üzerine modern felsefenin inşa edileceği ben-bilincinin kesinli-

2 R. C. Solomon-K. M. Higgins, *Felsefenin Kısa Tarihi* (çev. M. Topal), İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 237.

3 B. Magee, *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi* (çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 115.

ğine ulaşırken, bir yandan da bilgiyi açık ve anlaşılabilir şekilde idrak olunanın kesin bilgisi olarak tanımlama imkânı buldu. Söz konusu özbilinç, bütünüyle ayrı bir varlık ya da kendilik olarak zihnin, kendi varlığı dışında her şeyden kuşku duyan, kendisini sadece geleneksel otoritelere değil, fakat maddi dünya ya da nesneye karşı da düşünen, manipüle eden bir özne olarak modern benliğin ilanını ifade ediyordu.[4]

Descartes ben bilincinin kesinliğine dayalı bilgi zemini üzerine başka bilgiler inşa edebilmek ve böylelikle de bir temsil epistemolojisinin yolunu açabilmek için, şüphe eden öznenin kuşku duyulamaz varoluşundan yola çıkarak sonsuz bir yetkin varlığın varoluşuna geçmişti. Fakat burada Tanrı, Ortaçağ düşüncesinde olduğu gibi, insanı ve onun aklını yaratan bir Kadir-i Mutlak'tan ziyade, insan aklı tarafından var kılınan bir varlık olmak durumundaydı. Tanrı, onda artık insanın ben-bilincinden maddi dünyaya geçişin bir aracı, nesnel dünyanın varoluşunun bir garantörü haline gelmişti. Bu, artık bilimle çatışması mümkün olmayan ayrı bir din alanının Tanrı'sıydı.

Descartes, temsil ettiği uzlaşım felsefesiyle, son tahlilde tamamen bilim lehine olacak şekilde çözülecek bilim-din çatışmasına yeni ve diplomatik bir çözüm getirme yaklaşımı dışında, bütünüyle Bacon ve Hobbes'u takip etmiştir. Hatta hemen tüm noktalarda onları aşmıştı. Buna göre Descartes da kurulu düzenin entelektüel otoritelerinin, üniversitelerdeki uzmanların dünyayla ilgili gerçek bir kavrayıştan yoksun oldukları, sadece hiç kimsenin işine yaramayan, eskimiş düşünceleri aktardıkları veya yaydıkları konusunda, Bacon ve Hobbes'la bir ve aynı düşünüyordu. Yine, onlarla ve hatta günümüzün insanıyla hayata, evrene, kısacası her şeye ilişkin sağlam bir bilgi ve kavrayışa ancak doğa bilimi yoluyla ulaşılabileceği düşüncesini paylaşıyordu. O, işte bu çerçeve içinde çağında, öncelikle doğa bilimi diye geçen Doğal Tarih anlayışına, bitkileri gözlemleyip, gözlemlenebilir karakteristikleri, davranışları ve kullanımları temeli üze-

4 A. Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, İstanbul, Say Yayınları, 2012, s. 164.

rinde sınıflayan Aristotelesçi araştırma tarzına karşı çıktı. Bu tür bir araştırma tarzının değersiz olduğunu, dünyaya dair gerçek bir kavrayış vermediğini öne süren Descartes, bilgide tam ve gerçek bir reformu amaçladı; geleneksel bütün kategorileri reddetti. Onların yerine Kepler ve Galileo gibi kimseler tarafından icra edilen bilimin yeni kategorilerini geçirmenin mücadelesini verdi.

Nitekim bu amacı doğrultusunda, gerek ontoloji ve gerekse epistemolojide, modern felsefenin akışını baştan sona belirleyen adımlar attı. Gerçekten de Descartes'a göre, doğal dünya, özellikle de onu görünüşlerin ötesine geçerek, kendisinde olduğu şekliyle ele aldığımız takdirde açıklıkla anlaşılacağı üzere, tek bir şeyden, mekânın her yerine yayılmış olan maddeden meydana geliyordu. Sağduyunun veya Aristotelesçi bilimin farklı nesnelerden veya farklı madde türlerinden oluştuğuna inandığı dünyada, ona göre sadece tek bir töz, yani maddi cevher vardı. Farklı nesneler olarak gördüğümüz şeyler arasında gerçek ya da tözsel hiçbir farklılık bulunmuyordu. Dolayısıyla o, şeyler arasındaki farklılığın, tek bir nesnenin veya maddenin farklı düzenleniş tarzları veya aynı maddenin farklı zamanlarla farklı yerlerdeki farklı eyleme biçimleriyle açıklanması gerektiğine inandı.

Gerçekten de Descartes, Ortaçağ'ın büyük ölçüde Aristoteles'e dayanan bireysel ve genel tözler sistemi olarak dünya görüşünü yıkıp bunun yerine evrenin her yerine yayılmış maddi bir tözden meydana gelen kendi dünya görüşünü geçirirken, modern kültürün belirleyici fikirlerinden birini öne sürerek bugün hemen herkesin sorgusuz sualsiz benimsediği bir iddiada bulundu. Bu dünyadaki herhangi bir şeyi anlamak için, onu her ne ise o yapan gizemli öze, bu biricik bireysel varlığın tikel veya kendine özgü karakteristiklerine bakmak gerekmez. Bunun yerine *genel olarak maddenin doğası ve davranışı yoluyla ortaya konacak evrensel bir açıklamanın peşine düşmemiz gerekir*. Çünkü sıkı, deterministik ve evrensel yasalara göre düzen kazanan maddenin eylem tarzı doğada olup biten her şeyi açıklar.

Descartes için, maddi tözün davranışını ve dolayısıyla evrendeki bütün fiziki süreçleri açıklayan yasalar, elbette hareket yasalarıdır. Buna göre o, dünyadaki belli bir nesne ile hemen yanı başındaki nesne arasındaki farklılığı yaratan şeyin, onların biricik şeyler olmaları veya farklı maddelerden meydana gelmeleri değil de, onları oluşturan aynı evrensel maddenin her birinde farklı şekillerde hareket etmesi olduğunu öne sürmüştü. Descartes, bu yüzden evrenin her yerine yayılmış olan maddenin sahip olduğu yegâne özelliklerin basit mekanik özellikler olup, evrendeki bütün doğal süreçlerin üç temel ve basit mekanik yasasının sonucu olarak ortaya çıktığını ileri sürdü. Bu üç yasa da sırasıyla süredurum, düzgün doğrusal hareket ve hareketin korunumu yasalarıdır. Buna göre, yeryüzünün varlığa gelişi ve yıldızların hareketinden, ışığın yayılımına ve kalp atışına kadar, maddi dünyadaki her şey, maddi tözün farklı alanlarının aynı mekanik yasalara göre etkide veya eylemde bulunma tarzlarının kaçınılmaz bir sonucu olduğundan, bütün doğal süreçler maddenin farklı parçalarının mekanik özellikleri yoluyla açıklanabilir.

Maddi dünyanın mekanizasyonunu bu şekilde, Hobbes'un düşüncesine benzer terimlerle ifade eden Descartes, bundan sonraki noktada söz konusu mekanik özelliklerin, etkileşim ve süreçlerin sadece matematiksel bir dille ortaya konulabileceğini öne sürerken, büyük ölçüde kendi özgünlüğünü ifade edecek şekilde maddi doğanın veya dünyanın matematizasyonunu gerçekleştirir. Maddenin veya dünyadaki bir nesnenin, bilim adamı açısından veya dünyaya ilişkin sağlam bir kavrayış için önemli olan yegâne yön ya da özellikleri, Descartes'a göre, büyüklük, şekil ve harekettir. Dünyanın nihai gerçekliğini maddeyle birlikte ifade eden bu özellikler, ancak duyumsal olmayan, matematiksel bir tasvir yoluyla ortaya konulabilir.

Bu, pek çoklarının söylediği üzere, Descartes'ı modern çağın ilk düşünürü yapan en önemli özellik ya da katkı olmak durumundadır. Aristoteles için, matematik, özellikle doğal dünyada hiçbir kullanımı olmayan bir bilgi türünü temsil etmekteydi.

Zira Aristoteles'e göre, fiziki dünya, form ve maddenin karışımından meydana geldiği için, matematizasyona elverişli değildi. Platon açısından ise matematik gerçekliğe uygulanabilir bir şey olmakla birlikte, gerçekliğin kendisi onun için duyusal ya da fiziki dünyadan başka bir varlık alanında bulunuyordu. Doğanın akılsallığını matematiğe indirgeyen bu yepyeni ve modern bakış,[5] Galileo ve Kopernik gibi bazı bilim adamı-filozoflar bir tarafa bırakılacak olursa, hemen tümüyle Descartes'ın eseridir. Doğanın konuştuğu dil matematiksel bir dil olup çember, üçgen ve doğru çizgi bu dilin heceleridir. Bu dil, ona göre, sadece gözlem verilerini kavramak bakımından yararlı değildir; gerçekliği kavramanın yegâne anahtarı da olmak durumundadır.

Söz konusu deterministik ve matematiksel açıklama modeli, insan vücudu ve hayvanların hayatları da dahil olmak üzere, bütün doğal fenomenler için geçerli olmakla birlikte, bazı beşeri özellikler bu tür bir açıklamaya uygun düşmez. Gerçekten de o, sözgelimi akıl yürütme ve anlama yeteneğinin maddenin parçacıklarının mekanik hareketi ve etkileşimi yoluyla açıklanamayacağını, matematiksel bilginin doğanın mekanik yasaları tarafından hiçbir şekilde vücuda getirilemeyeceğini öne sürüyordu. Salt insana özgü bu karakteristiklerin, mekanik bir biçimde işleyen bedenlerine ek olarak, farklı yasalara tâbi olan başka bir şeye daha, yani bir rasyonel ruha sahip olmaları olgusuyla açıklanabileceğini söylüyordu. Söz konusu rasyonel ruh, maddi olmayan bir gerçeklik olması dolayısıyla, hiçbir mekanik sistemin ortaya çıkaramayacağı birtakım melekelere, irade etme ve anlama yeteneklerine sahip olur. Yine maddesiz olduğu içindir ki, parçalara ayrılıp yok edilemez; bu yüzden, o, Tanrı'nın insan bedenindeki sureti olacak şekilde, ölümsüzdür.

Descartes meşhur uzlaşımını işte böyle gerçekleştirmiş; özellikle de ruhanî otoritenin, yeni bilim telakkisiyle büyük ölçüde Kilisenin kontrolü altındaki mevcut eğitim düzenini altüst ettiği ve dinin temellerini

5 *Bkz.* T. Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1966, s. 41.

sarstığı iddiasına karşı kendisini ancak bu şekilde savunabilmişti. Buna göre o, doğaya ilişkin gerçek bilgi ve kavrayışın duyumsal olmayan, matematiksel bir kavrayış olduğunu iddia etmekle kalmadı. Bir yandan da Aristotelesçilerin duyumsal bilgi anlayışından kaçıp mekanik dünyaya ilişkin matematiksel bir kavrayış ve yoruma geçerken aslında hayvani doğamızdan uzaklaşıp, Tanrı'ya, Tanrı'nın yarattığı varlıkla ilgili bilgisine kendi tarzımızda yaklaştığımızı söylüyordu.

Gerçekten de matematik bir dil sergileyen doğanın karşısına, Descartes, rasyonel ruh veya "düşünen öz" olarak tanımladığı insanı geçirdi. Başka bir deyişle, o *akılsallığını matematiksel diline indirgediği doğanın karşısına, özü aynı matematiği kendisine model alan akla indirgenmiş insanı geçirmişti.* Yegâne sağlam ve güvenilir bilginin matematiğe dayalı bilimsel bilgi olduğunu göstermeyi amaçladığı için, bilme olayında söz konusu olan düşünce boyutunu, duyum, duygu ve imgelem benzeri rasyonel olmayan boyutları tamamen gölgede bırakmak pahasına, insanı insan yapan şey olarak gösterdi. *Dünyayı tam ortadan ikiye ya da iki ilişkisiz töze bölen bu Kartezyen anlayışın veya söz konusu doğa-insan ikileminden çıkan bilimsel-felsefi dünya görüşünün, temel ilkesi "doğayı akıl aracılığıyla alt etme" olan bir teknik uygarlık anlayışı olduğunu söyleyebiliriz.* Descartes'ın bütün gayretlerinin geleneksel bilgi modellerini reddederek, Kopernik ve Galileo gibi bilim adamları tarafından kurulan yeni doğa biliminin ilkelerini metafizik gelenekle uzlaştırmak ve böylelikle de doktrinleştirmek olduğunu düşünecek olursak, bu yeni dünya görüşünde iç içe geçmiş olan bilim ve metafizik boyutlarını daha bir kolaylıkla ayırt edebiliriz.[6]

Hayatı ve Eserleri

René Descartes 31 Mart 1596 yılında Fransa'nın Touraine bölgesinin La Haye kentinde doğmuştur. O, üç çocuklu bir ailenin

6 *Bkz.* N. Toker Kılınç, *Ahlâk ve Siyaset Kavşağında Hukuk*, İzmir, 2005, s. 49.

sonuncu ve en küçük çocuğu olarak dünyaya gelmişti. En büyük çocukları Pierre'in 1589 yılında öldüğü Descartes ailesi, pek çok hekim ve avukat yetiştirmiş bir büyük burjuva ailesinin bir parçasıydı.[7] Babası Joachim de, bu geleneği devam ettiren biri olarak bir yandan avukatlık yapıyor, bir yandan da il genel meclisinde politikayla uğraşıyordu.

Annesi Jeanne Brochard'ı dünyaya gelişinden tam bir yıl sonra kaybeden Descartes, iki kardeşiyle birlikte büyükannesinin yanına gönderilmişti. Babasını onun yoğun işleri nedeniyle pek az görebilen nârin yapılı filozof, bütün bir çocukluğunu büyükannesinin nezareti altında özel bir bakıcının gözetiminde geçirmiştir. Onun bundan dolayı yalnızlığa alışık, içe dönük ve aşırı duyarlı bir çocukluk geçirdiği söylenir.[8]

Entelektüel yetenekleriyle daha çok küçük yaşlarında temayüz eden Descartes, sekiz yaşına kadar özel öğretmenler tarafından yetiştirilmişti. Oğlunun gelecekte kendi işini yapmasını isteyen baba Descartes, René'yi 1606 yılında, o yıl yeni açılan ve bir Cizvit kuruluşu olan La Flèche Kraliyet Yüksek Okulu'na göndermişti. Sonradan Avrupa'nın en önemli eğitim kurumlarından biri haline gelecek olan bu okulda, papazlarla birlikte diğer çocuklar sabah beşte kalkarken, Descartes'a, narinliği ve zayıflığı nedeniyle saat ona kadar uyuyup dinlenmesi için izin verilmişti.

Descartes'ın burada yaklaşık dokuz yıl boyunca olağanüstü iyi bir eğitim gördüğü ve sadece felsefe okumakla kalmayıp, Yunan ve Roma klasiklerini okuduğu, Fransızca, müzik ve tiyatro, binicilik ve eskrim dersleri aldığı söylenir. Gerçekten de öğrencilere okulun ilk beş yılı boyunca bir yandan Latince öğretilirken, temel bir Grekçe bilgisi verilmekte ve bütün önemli felsefe ve edebiyat klasikleri okutulmaktaydı.[9] Sonraki dört yıllık okul

7 G. Rodis-Lewis, "Descartes' Life and the Development of his Philosophy", *Cambridge Companion to Descartes* (ed. by J. Cottingham), Cambridge, Cambridge University Press, 1992, s. 22.

8 *Bkz.* B. Magee, *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, s. 69.

9 S. Gaukroger, "Life and Works", *A Companion to Descartes* (ed. by J. Broughtan-J. Carrieora), Oxford, Blackwell, 2008, s. 4.

müfredatı, oldukça ağır ve üç ayaklı bir ders programından meydana gelmekteydi. Nitekim o, burada bir yandan gramer, retorik ve diyalektik ya da mantıktan meydana gelen söz sanatlarını, bir yandan da aritmetik, müzik, geometri ve astronomiden oluşan matematiksel sanatları okumuştu. Fakat yine de eğitimin ana ayağını bir felsefe programı oluşturuyordu.[10] Söz konusu felsefe programı sırasıyla metafizik, doğa felsefesi ve etikten meydana geliyordu. Burada okutulan felsefe ise tamamen Aristotelesçi bir felsefeydi. Oldukça ağır ve nitelikli olan bu eğitimin, gelenekten veya Aristoteles düşüncesine dayalı Skolastik felsefeden radikal bir kopuşu veya modern dönüşü gerçekleştirecek Descartes için sonraki yıllarda, zaman zaman ağır bir yük olmuş olduğu kabul edilir. Söz konusu geleneksel eğitim, en azından onun bilginin ya da bilimlerin yeni baştan inşası projesinde kullanacağı "şüphe yöntemi" ve kendisini geleneğin etkisinden kurtarma amacı için ciddi bir gerekçe veya bahane teşkil etmiştir.

Descartes, La Flèche'ten sonra, esas olarak babasının arzusu üzerine Poitiers Üniversitesi'ne gidip 1616 yılında buradan hukuk diploması almıştır. Fakat o, bu tarihten sonra babasının kendisi için düşündüğü gelecek tasarımlarından birdenbire kopmuş ve avukatlık yerine, yazarlık ve felsefeyi seçmiştir. "Dünya kitabını incelemek" amacıyla askere giden Descartes, bu görevi dolayısıyla Avrupa'nın çeşitli yerlerini dolaşmıştır. Askerlik sırasında geçirmek zorunda kaldığı kamp yaşamı, bir yandan da Descartes'a aradığı münzevi hayatı ve derin düşünme ortamını sağlamıştır. Askerlik mesleğini seçmesinin birinci nedeni "dünyayı tanımak" olmuş ise, ikinci nedeni çalışmadan yaşamasına yetecek kadar bir para sahibi olmaktı. Nitekim o, bu paraya sahip olduktan sonra, başka hiçbir şeyle meşgul olmadan, kendisini tamamen bilime vermiştir.[11]

10 G. Hatfield, "Rene Descartes", *The Blackwell Guide to Modern Philosophers* (ed. by S. M. Emmanuel), Oxford, Blackwell, 2001, s. 2.

11 R. Droit, *Kısa Felsefe Tarihi* (çev. İ. Yerguz), İstanbul, Say Yayınları, 2013, s. 112.

Onun Macaristan, Almanya, Fransa ve İtalya seyahatleriyle yaklaşık on yıl süre boyunca devam ettirdiği gezgin yaşamının iki önemli olayı vardır. Descartes'ın hayatının akışını baştan aşağı değiştiren, 10 Kasım 1618 tarihli ilk olay, onun Isaac Beeckman isimli bir doktorla tanışmasıdır. Sadece birkaç ay süren bu yakın ilişki süresi içinde, Beeckman Descartes'ı çağdaş bilimdeki yeni birtakım akımlarla, o sıralarda yeniden canlandırılan atomcu düşüncelerle ve matematikle fiziği birleştirme çabalarıyla tanıştırmıştır. Descartes çok önemsediği bu kişiyle tartışmalara girmiş, onun kendisine verdiği problemleri çözmüştür. Uygulamalı matematiğin, matematiksel astronomi ve geometrik optikle birlikte bir dalı olarak gördüğü müzik kuramı üzerine bir araştırma olan ilk yazılı eseri *Compendium Musicae* [Müzik Özeti]'yi, Beeckman'la yaptığı görüşme ve tartışmaların ardından kaleme almıştır. Descartes'ın bununla da kalmayıp eseri ona ithaf etmiş olması, Beeckman'ın Descartes üzerinde bu dönemde yapmış olduğu büyük etkiyi açıklıkla gösterir.[12]

Notlarından anlaşıldığına göre, başına tam bir yıl sonra gelen ve birincisini her yönden tamamlayan ikinci olay, onun Almanya'nın Ulm kentinde görmüş olduğu rüyalardan oluşur. Beeckman'dan ilham alan ve yoğun çalışmaları adeta bir saplantı haline gelen Descartes, yine soğuk bir Kasım günü kendisini sobayla ısıtılan bir odaya kapatır. Descartes, işte bu kendi kendini kapatmışlık hali içinde, gündüz vakti bir, gece de üç kez gördüğü aynı rüyayı matematiğe dayalı bütüncül bir doğa bilimi geliştirme doğrultusunda sürdürmekte olduğu araştırmalarını doğrulayan ilâhî bir işaret olarak yorumlamıştır.[13]

1620'li yıllarda, Descartes'ın, kendisini en nihayetinde analitik geometriye götürecek bir dizi araştırma konusu, aralarında optik ve matematiğin de bulunduğu birçok konu üzerinde çalıştığını görüyoruz. Nitekim o bu sıralarda, Snel'den bağımsız,

12 T. Sorell, *Descartes* (çev. C. Atilla), İstanbul, Altın Kitaplar, 2002, s. 15.

13 *Bkz.* Ş. Yalçın, "Descartes", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), 4. cilt, Ebabil Yayınları, Ankara, 2005, s. 199.

fakat onunla eşzamanlı olarak "ışığın kırılma yasası"nı bulmuş; matematik alanında ise geometri problemlerinin çözümünde cebirin, cebir problemlerinin çözümünde de geometrik konstrüksiyonların nasıl kullanılabileceğini göstermişti.[14]

Descartes'ın daha sonra, 1925 yılında, yaklaşık dört yıl boyunca ikamet edeceği ülkesine geri döndüğü görülür. Onun Paris'te La Flèche'ten sınıf arkadaşı olan Mersenne ile karşılaştığı ve bundan böyle sadece mektup ve tartışma arkadaşı değil, fakat aynı zamanda sekreteri ve temsilcisi olacak keşiş Mersenne'in Descartes'ın görüşlerini o zamanın Parisli entelektüellerine ulaştırdığı ve böylelikle de ciddi tartışmaların başlamasına neden olduğu bilinmektedir. Söz konusu entelektüeller veya düşünürler arasında Antoine Arnauld, Pierre Gassendi ve Thomas Hobbes da bulunmaktadır.

Descartes'ın bilim ve felsefe anlayışını Avrupalı entelektüellere yayma gibi önemli bir misyon üstlenen Mersenne'in ona daha bile büyük hizmeti, bu sıralarda yayınlamayı düşünmediği için yarım bırakacağı *Regulae ad directionem ingenii* [Aklın İdaresi İçin Kurallar] adlı kitabı üzerinde çalışan filozofu dinî çevrelerle ya da ruhanî otoriteyle yakından temasa geçirmek olmuştur. Bu sıralarda Descartes için bilim yapmak esas itibariyle Hıristiyanlığın "hayır" ilkesine uymak, Tanrı'ya hizmet etmek anlamına geliyordu. Bununla birlikte o, yine aynı dönemde yeni mekanik evren tasavvuruna uygun düşen bilimsel araştırmalarının sonuçlarını, yeni mekanik bilim telakkisinin unsurlarını yayınlamakta henüz tereddüt ediyordu. İşte bu sıralarda, öyle sanılır ki 1628 tarihli bir toplantıda, keşiş Mersenne eliyle tanıştırılmış olduğu Kardinal Pierre Bérulle, ona "dine bu kadar yararlı" olan düşünceleri geniş kitlelere yaymanın bir görev olduğunu bildirince Descartes rahatlamıştı.[15]

14 *Bkz.* T. Sorell, "René Descartes", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (general ed. P. Craig), London, version: 2001.

15 *Bkz.* T. Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, s. 35.

Anlaşılan o ki, Descartes bundan sonra felsefesini ortaya koymak, araştırma ve düşünümlerinin sonuçlarını kâğıda dökmek için kapanmak, inzivaya çekilmek ihtiyacı duymuştur.[16] Nitekim o, 1629 baharında Paris'ten ayrılarak Hollanda'ya gitti. Onun yöntem üzerine ilk düşüncelerini geliştirmiş olduğu, Skolastik felsefeye ve yönteme karşı çıkarken, bilgide yöntem bakımından gerçekleşecek bir birliğin savunuculuğunu yaptığı ve ancak ölümünden sonra 1701 yılında yayınlanacak *Regulae ad directionem ingenii* adlı eserini tamamen bir kenara bırakması, işte bu sıralara rastlar. Descartes, işte bu dönemde felsefesinin metafizik temellerine dalar. Gerçekten de onun 1629-30 kışında, felsefesinin temellerini ortaya koymayı amaçlayan metafizikle ilgili bir deneme üzerinde çalıştığı sanılmaktadır. Descartes araştırmacılarına göre, kayıp olan bu eserle ilgili olarak, o, Mersenne'e söz konusu eserinde "Tanrı'nın varoluşu ve ruhun ölümsüzlüğünü kanıtladığını" yazmıştır.[17]

Söz konusu kayıp metafizik kitabını takip eden eser, onun mekanist fizik ve fizyolojisinin yer aldığı bir kitap olarak *Le Monde* [Dünya]'tur. Eser iki kısımdan oluşmakta olup, *Traité de la lumière* [Işık Üzerine Tezler] adını taşıyan birinci kısımda, Descartes bir duyum ile duyuma neden olan farklı büyüklük ve şekilden küçük parçacıkların hareketi arasında bir ayrım yaptıktan sonra, doğa yasalarıyla ilgili bir yorum denemesinde bulunur. Eserin *Traité de l'homme* [İnsan Üzerine Tezler] başlığını taşıyan ikinci kısmı ise Descartes'ın makine insan anlayışından oluşmaktadır. Yaklaşık dört yıllık bir çalışmanın ardından eseri 1633 yılında yayınlamaya hazırlanırken, Kilise'nin Galileo'yu ölüme mahkûm ettiği haberi ulaşınca, o da bunun üzerine Kilise'nin gazabından çekinerek kitabı yayınlamaktan vazgeçmiştir. Onun büyük ölçüde Kopernikçi olan bu eserini yayınlamaktan en azından tedbirli davranmak adına vazgeçtiği sanılmaktadır. Hatta o, bundan sonra hiçbir şey yayınlamamaya karar vermiştir.

16 *Bkz.* T. Sorell, *Descartes*, s. 39.
17 *Bkz.* T. Sorell, *Descartes*, s. 40.

Aslında metodolojisinden metafiziğine, fizik ve biyolojisine sisteminin bütün unsurları, 1633 yılında en azından ana hatlarıyla oluşmuş durumdaydı. Descartes, hiçbir eser yayınlamama ve başını derde sokmama kararına rağmen, fizik ve geometri konusundaki bazı görüşlerini, yeni doğa bilimiyle ilgili kimi hipotezlerini ve Skolastik yaklaşıma yönelik kimi eleştirilerini gizleyerek, *Géométrie* [Geometri], *Dioptrique* [Işık Kırılması] ve *Météors* [Göktaşları] adlı, 1637 yılında yayınladığı üç kitabında topladı. Bu üç kitabı, 1637 yılında yayınlanan *Discours de la Méthode pour bien Conduire sa Raison et Chercher le Vérité* [Aklını İyi Kullanmak ve Bilimlerde Doğruyu Bulmak için Metot Üzerine Konuşma] adlı eser takip etti. Aslında söz konusu metodoloji kitabı da yeni olmayıp, birçok yönden müsvedde halinde bıraktığı *Regulae*'nin bir devamıydı. Descartes, yazar adı verilmeden yayınlanan, bir otobiyografi biçiminde kaleme aldığı bu eserinde, aldığı eğitimin mahiyetinden ve düşünsel gelişiminden bahsettiği gibi, yönteminin ana hatlarını belirterek metafiziğinin de temelini atar.

Dört eserin kazandığı başarının ardından, Descartes 1641 yılında Paris'te ve 1642 yılında da Amsterdam'da, en önemli eseri olarak kabul edilen *Meditationes de Prima Philosophia* [İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler] adlı kitabını Latince, iki ayrı baskı halinde yayınlar. Kısa bir süre sonra Fransızcaya da tercüme edilecek olan bu eserin en önemli özelliği, onun *Metot Üzerine Konuşma*'da yer alan Kartezyen düalist metafiziği çok daha ayrıntılı bir tarzda ortaya koymasıdır. Descartes *Metafizik Düşünceler*'in ilk baskısından yaklaşık üç yıl sonra, 1644 yılında *Principia Philosophiae* [Felsefenin İlkeleri] adlı kitabını da Latince yayınlar. Eserin Fransızca çevirisi, 1647 yılında Descartes tarafından gözden geçirildikten sonra yayınlanır. Dört bölüm ve beş yüz dört maddeden oluşan *Felsefenin İlkeleri*, aslında büsbütün yeni bir eser olmayıp, Descartes'ın daha önceki kitaplarında ifade ettiği görüşlerinin bir açıklamasından yahut tekrarından ibarettir. Örneğin, o, eserin birinci bölümünde *Metafizik Düşünceler*'de öne sürdüğü metafizik görüşleri yeniden ele aldıktan sonra, diğer

bölümlerde fiziğini yeniden ortaya koyup, bütün doğa olaylarını mekanik ilkelere dayalı bir sistem içinde açıklamayı dener.

Ahlak psikolojisiyle etik görüşlerine yer verdiği *Passions de l'Ame* [Ruhun Tutkuları] (1649), onun son eseridir. Descartes, eserin yayınlandığı 1649 yılında İsveç kraliçesi Kristina'nın ısrarlı daveti üzerine, kısa Paris ziyaretleri dışında hayatının yaklaşık son yirmi yılını geçirdiği Hollanda'dan ayrılarak, İsveç'e gider. Eserin bir kopyasını daha önce kendisine göndermiş olduğu Kristina, diğer eserlerinden farklı olarak pek bir ilgi görmeyen kitabı çok beğenmiş olup, ondan etik ve felsefe öğrenme arzusu gösterir. Kendisini Fransa'da saraya bir türlü kabul ettiremeyen Descartes, Stockholm'de sabahın erken saatlerinde kalkıp kraliçeye felsefe dersleri vermeye başlar. Bununla birlikte, İsveç'in soğuğu kendisine pek iyi gelmez. Nitekim soğuğa dayanamayarak bir yıl sonra 11 Şubat 1650'de, 54. yaş gününe günler kala zatürreeden ölür. Descartes, ölmeden kısa bir süre önce bir arkadaşına yazdığı mektupta, "Ayılar Ülkesi" diye nitelediği İsveç'in soğuğunun "insanın düşüncelerini tıpkı su gibi dondurduğunu" yazarak içinde bulunduğu sıkıntıyı anlatmıştır. Bu büyük rasyonalist filozof, kaderin bir cilvesi olarak, akıl çağından önce ölen çocukların gömüldüğü mezarlığa gömülür.[18]

Amaç ve Program

Descartes, yeniyle modernin kısa bir süreç içinde tamamen baskın çıkacak şekilde eskiyle bir arada bulunduğu bir dönüşüm çağında yaşamış büyük bir devrimciydi. Gerçekten de o bir yanda geçmişten gelen bilgeliğin veya Skolastik düşünüşün, diğer tarafta ise hem Francis Bacon gibi filozofların doğru yola girilmesi durumunda, bilime ve teknolojiye çok kısa süre içinde ulaşılacağı inancının ve hem de bütün bilgi iddialarını şüpheyle karşılayan yoğun bir septisizmin hüküm sürdüğü bir çağda yaşamıştı.

18 R. Droit, *Kısa Felsefe Tarihi*, s. 112.

Descartes, işte böyle bir çağda işe sıfırdan başlayıp bilgi ağacını yeni baştan dikmek veya yaratmak istemiştir. Bu dönüşüm çağı, gerçekten de dünyanın çok hızlı değiştiği ve her alanda eski inançların sorgulanarak yerlerine yeni inançların öne sürüldüğü bir çağ idi. Bu dönemde hem Fransa hem de Hollanda, ki birisi Descartes'ın doğduğu, diğeri uzun yıllar yaşadığı ülkelerdir, Katoliklerle Protestanlar arasındaki din savaşlarına sahne olmaktaydı. Aynı şekilde bilim alanında eski zamanlarda kabul edilmiş teoriler reddedilerek, yeni teoriler öne sürülmüştü. Astronomide Kopernik ve Kepler'in yeni teorileri bu çağda ileri sürülmüş, biyoloji alanında Harvey'in buluşları yine aynı çağda gerçekleşmişti. Kısacası, eski inanç ve görüşlerle yenileri arasında her alanda hüküm süren bu kavgaya Descartes'ın kendisi de esas felsefe ve de epistemoloji alanında katılmış ve felsefenin kendisinden sonraki seyrini büyük ölçüde değiştirmiştir. O, bununla da kalmayıp, bütün bir bilgi ağacının üzerinde yükseleceği toprak ya da zemini de yeni baştan oluşturma amacı gütmüştür. Ve o nihayet, bütün bu amaçlarını gerçekleştireceği yeni bir yöntem, bir araştırma yöntemi arayışı içinde olmuştur.[19]

Eğitimli pek çok çağdaşı gibi, Descartes da, görmüş olduğu üzere, Aristoteles felsefesiyle Hıristiyan öğretinin bir sentezinden oluşan Skolastik gelenek içinde yetişmişti. La Flèche'teki Cizvit kolejinden mezun olunca Aristotelesçi felsefeyi reddeden Descartes, bu felsefenin özellikle, cisimlerin hareketini onların içsel eğilimleriyle açıklayan doğa anlayışına karşı çıktı. Aristotelesçi doğa felsefesinin temelinde yatan ve cisimlerin doğuştan getirdikleri davranış eğilimlerine göndermede bulunan anlayışa karşı çıkarken, cisimlerin hareketlerini ve özelliklerini onları meydana getiren küçük parçacıkların şekil, büyüklük ve hareketleriyle açıklayan mekanik dünya görüşüne bağlandı. Düşüncesindeki bu büyük değişime, Cizvit kolejinde öğrendiği hemen

19 B. Magee, "Descartes-B. Williams ile Tartışma", *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi* (çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 72.

her şeyi terk etmiş olmasına rağmen, bir şey ondan hiç ayrılmadı. Bu da bilginin sistematik bir tutarlılığa sahip olduğu görüşü ya da inancıydı. Nitekim Descartes her şeyin birbirine karşılıklı bir ilişki içinde sıkı sıkıya bağlı olduğuna kesin olarak kanaat getirmişti. Bu yüzden bir şeyi diğerlerinden yalıtarak ele almak yerine, her şeyi bir arada öğrenmenin gerekli olduğunu sürdüğü *Felsefenin İlkeleri* adlı eserinde bütün unsurlarıyla tutarlı bir bütün meydana getiren bilgi idealini ortaya koydu. Birbirleriyle bir şekilde ilişkili olmak durumunda olan bütün bilimleri, felsefeyi bir bütün olarak kendisine benzettiği ağaç metaforu üzerinden şu şekilde ortaya koydu:

> Böylece bütün felsefe bir ağaç gibidir: Kökleri metafizik, gövdesi fizik ve bu gövdeden çıkan dallar da diğer bilimlerdir: Tıp, mekanik ve ahlâk. Burada kastettiğim ahlâk diğer bilimlerin tam bir bilgisini isteyen ve hikmetin en son basamağını teşkil eden en olgun ahlâktır. İmdi, nasıl meyveler ağaçların kökünden veya gövdesinden değil de, yalnız dallarından toplanırsa, aynı suretle felsefenin de asıl faydası, en son öğrenilebilen bölümlerinden elde edilir.[20]

Bu yüzden, Skolastik geleneğin bilgi anlayışını reddettikten sonra, Descartes'ın temel amacı veya en büyük projesi, bütünüyle seküler bir araç olan akıl aracılığıyla, sağlam bir köke, apaçık ve tartışılmaz ilkelere dayanan bir doğru önermeler sistemi, parçaları arasında organik ilişkilerin bulunduğu yepyeni bir sistem, bir bilgi ağacı meydana getirmek olmuştur. O, kendisini Skolâstiğin bir tarafıyla Aristotelesçi diğer taraftan Hıristiyan sentezini, temel kavramları madde-form olan bir doğa felsefesine değil de, her şeyin şekil, büyüklük ve hareket aracılığıyla açıklanmak durumunda olduğu mekanist bir cisim anlayışına dayanan bir yapı olarak yeniden ancak böylelikle ortaya koyan biri olarak görme imkânı bulabilmiştir.

Descartes'ın söz konusu bilgi ağacının çok önemli bir özelliği de onun gündeme getirdiği bilgi türlerinin veya bilimler sınıf-

20 R. Descartes, *Felsefenin İlkeleri* (çev. M. Karasan), İstanbul, Maarif Matbaası, 1947, s. 21.

lamasının hiyerarşik organizasyonudur. Birlikli bir bütün meydana getiren; ilişkisiz ve birbirlerinden yalıtlanmış doğrulardan değil de, birbirleriyle karşılıklı olarak ilişkili olan hakikatlerden oluşan bir bilgi sisteminden hayatı boyunca hiç bıkıp usanmadan söz eden Descartes, bu bilgi bütününü bir düzen içinde inşa etme mücadelesi vermiştir. Bilgi veya felsefe ağacı metaforunun da gösterdiği gibi, Descartes açısından bilgi metafizikle, metafiziğin kendisi de benlikle başlar. Bu düzen içinde, o, benlikten daha sonra Tanrı'ya, Tanrı'dan da cismin bilgisine ulaşılacağını dile getirir. Bu, sözgelimi cismin yer kaplama olarak ifade edilen doğası ve doğa yasaları türünden genel hakikatleri, fiziki dünyayla ilgili tikel doğruları temellendiren fiziğin sadece ve sadece metafizik tarafından temellendirilebileceği anlamına gelir. Fiziğin kendisi ise, insan vücudunun bilgisi olarak tıp, makinelerin bilimi olarak mekanik ve cisimleşmiş zihnin bilimi olarak ahlâk türünden uygulamalı bilimleri temellendirir.

Gerçekten de Descartes'ın bir şekilde bütün programını veren bilgi ağacını ayakta tutan kökler metafizikten meydana gelir. Çünkü mutlak olarak kesin ve sağlam epistemolojik temel, onun metafiziğinde keşfedilir. Ben bilinci ya da *cogito*'dan meydana gelen söz konusu ana zemin, cisimlerin geometrik özelliklerinin, fiziğin temelini meydana getiren bilgisini temellendirir. İkinci olarak, doğrudan doğruya köklerden çıkan ve geri kalan bütün diğer bilimlerin temelini oluşturan fizik ağacın gövdesini oluşturur. Üçüncü olarak tıp, mekanik ve ahlak bilimleri fizik adı verilen gövdeden çıkar. Bu ise elbette, bütün bu bilimlerin onun yeni mekanistik biliminin münferit konu alanlarına uygulanmasının bir sonucu oldukları anlamına gelir. Son olarak da felsefe ağacının dallarındaki ürünleri, Descartes açısından insan için en faydalı disiplinler olan söz konusu üç bilim tarafından temsil edilir. Bu ağacı insanın faydasına sunma gibi muazzam bir iş ya da teşebbüs, ona göre, gelişigüzel bir biçimde hayata geçirilemez. Onun, tam tersine olabilecek en sistematik ve düzenli bir biçimde hayata geçirilmesi gerekir. Demek ki bu ağaçtan meyve alma-

ya başlamadan, hatta bir ağaç olarak ortaya çıkarmadan önce, bunu başarmanın bir yönteminin oluşturulması kaçınılmaz bir zorunluluk meydana getirir. Demek ki, onun felsefesi veya programında en öncelikli yeri, Bacon ve Hobbes'ta olduğu gibi, yöntem meselesi tutar.

Buna göre Descartes, söz konusu yeni yöntemi felsefesinin çıkış noktasını oluşturan benliğine veya akla uyguladı. Aslında bunu söylemenin başka bir yolu, Kartezyen programın önemli bir diğer özelliğinin, onun tek bir güç veya seküler otoriteye dayanmasından oluştuğunu ifade etmektir. Ona göre, Aristoteles felsefesiyle Hıristiyan öğretinin Skolastik sentezi, başta duyuların otoritesi, antik metinlerin veya Aristoteles'in otoritesi ve hocaların otoritesi olmak üzere, aynı anda birçok otoriteye dayanmaktaydı. Oysa Descartes, kendi bilgi sisteminde, bunun yerine tek bir otoriteye dayanmak, düşüncesini sadece kendisine ve Tanrı'nın ona vermiş olduğu akla dayandırmak istedi. Onun nokta-i nazarından sadece akıl gerçek kesinliği verdiği için, bu elbette doğru bilginin kesin olduğu anlamına gelmek durumundaydı. Nitekim *Aklın İdaresi İçin Kurallar*'da şöyle yazdı:

> İncelemek istediğimiz şeylerde, ne başkalarının düşündüğünü, ne de kendimizin sandığımızı değil, açık ve apaçıkça görebildiğimizi yahut da şüphesizlikle çıkarabildiğimizi aramak lâzımdır; çünkü bilim başkaca elde edilemez.[21]

Duyuların, antik metinlerin, kadim filozofların ve hocalarının otoritesine dönük bu reddiye, Descartes'ın düşüncesini ve sistemini birkaç yönden çok temel bir biçimde etkilemiştir. Bunların en önemlisi ise, Descartes'ın sisteminin, işte bundan dolayı, benliği bilginin başlangıç noktası olarak öne süren meşhur "*Cogito* argümanı"yla başlamasıdır. Bu her şeyden önce, en azından iki eserinde birinci şahsın ağzından konuşan Descartes'ta, felsefenin benlikten ya da modern özneden yola çıktığı; epistemolojinin ontoloji karşısında öncelik kazandığı anlamına gelir.

---

21 R. Descartes, *Aklın İdaresi için Kurallar* (çev. M. Karasan), İstanbul, Maarif Matbaası, 1945, s. 10.

Onun söz konusu tavrı üç ayrı radikal tez ya da öğeyi içerir: **(1)** Her inancın, doğru olduğu kanıtlanıncaya kadar, yanlış sayılması gerektiği konusunda ve kuşku yöntemi üzerinde ısrar etme. **(2)** Aklı tümüyle ayrı bir alan olarak görme; bu tavır, kendi kişisel deneyimimizin dışındaki, kendi zihin hallerimizden bağımsız bir dünyayı nasıl bilebildiğimizi ve bilebildiğimiz zaman da, dış dünyayı bildiğimizi nasıl bilebildiğimizi açıklama problemine yol açacaktır. **(3)** Deneyim ve bilginin nesnelliğini sağlarken, yine birinci şahsın bakış açısında, birinci şahsın bakış açısından bilgi ve deneyim üzerinde ısrar etme.

Yöntem

Bütün modern düşünürler gibi, gelenekle olan bağını kopartan; felsefeye yeni bir doğa ve bilim anlayışı temeli üzerinde, özneden hareketle yeni bir başlangıç yapmaya kalkışan Descartes, bilgi ağacının farklı unsur ya da dallarının bilgisine ulaşmak için önce yöntem konusunu ele alır. Burada da, tümevarım yöntemi olarak bildiğimiz yeni aracını öne süren Bacon ve Galileo'dan yola çıkarak geometrik yöntemi öne süren Hobbes, kısacası bütün modern düşünürler gibi, Descartes da, esas itibariyle matematikten yola çıkarak yeni bir yöntem önerir. Skolastik felsefenin bilginin bilinen nesnenin yapısına göre farklı türlere ayrıldığı görüşünü reddedip, insanın bilme yetisinin, kendisine neyi konu alırsa alsın, hep aynı kaldığı için, temel bir yapısı olması gerektiğini ve dolayısıyla, *bilgide esas önemli olanın doğru yöntem olduğunu öne sürerken, yöntem bakımından da bilginin birliğini savunur*.

Descartes, bilginin bütün alanlarında geçerli olacak ortak bir yönteme duyulan ihtiyacı, yine aynı eserde şöyle savunur:

> Halbuki bir şey üzerine hakikati metotsuz aramaktansa hiç aramamak daha hayırlıdır: zira şüphesiz, böyle düzensiz araştırmalarla belirsiz düşünceler tabiat ışığını karartır, düşünceyi körletir; ve böylece karanlıklar içinde yürümeye alışanların gözlerinin keskinliği o kadar azalır ki, sonunda güneş ışığına dayanmaz olurlar; tecrübe de bunu gösteriyor; çünkü, vakitlerini asla kitaplarda

> bulunan ilmi öğrenmeye vermemiş olanların karşılaştıkları şeyler üzerinde, bütün ömürlerini *okullarda* geçirmiş olanlardan çok daha sağlam ve seçik bir hüküm sahibi oldukları çokça görülür. İmdi ben metottan şaşmaz ve kolay kuralları kastediyorum, öyle ki onların dediğini tamamıyla yerine getiren kimseler, hiçbir zaman yanlışı doğru yerine almayacak ve boş emeklerle kendilerini yormaksızın, azar azar ilimlerini arttırarak, bilebildikleri bütün şeylerin doğru bilgisine ulaşacaklardır.[22]

Söz konusu yöntemi kullanacak aklın evrenselliği ve gücü açısından tam bir iyimserlik sergileyen rasyonalist Descartes'a göre,

> sağduyu dünyada en iyi paylaştırılmış şeydir, çünkü her insan kendi payının o kadar iyi olduğunu sanır ki, başka her şeyde en güç memnun olanlar bile, kendilerinde bulunan sağduyudan fazlasını arzu etmezler. Herkesin birden bunda aldanmış olmasına ihtimal verilemez: fakat bu, daha çok, özellikle sağduyu ya da akıl denilen iyi hüküm vermek ve doğruyu yanlıştan ayırmak gücünün bütün insanlarda yaradılıştan eşit olduğunu gösterir. Böylece, kanılarımızın başka başka olması bazılarımızın ötekilerden daha akıllı olmasından değil, sadece düşüncelerimizi ayrı ayrı yollardan götürmemizden ve aynı şeyleri göz önünde bulundurmamamızdan ileri gelir. Çünkü sağlam zihinli olmak yetmez, asıl olan onu iyi kullanmaktır.[23]

Yunanlılar, özellikle de Parmenides ve Pythagorasçılarla başlayıp, Sokrates ve Platon üzerinden Aristoteles'e kadar uzanan ana gelenek itibariyle, insanın doğuştan getirdiği bir güç ya da meleke olarak aklın gerçekliği kavramak bakımından uygun ve yeterli bir araç olduğuna, fakat onun bütün insanlarda eşit olmadığına inanmışlardı. Ortaçağ düşüncesi veya Hıristiyan ya da Müslümanlar ise bu ikisinden aklı pek dikkate almazken, esas eşitliği öne çıkardılar; bütün insanların Tanrı tarafından yaratılmış varlıklar olmaları hasebiyle, O'nun karşısında değer bakımından ve ahlâken eşit olduğuna inandılar. Descartes'ın doğru bilgiye ya da hakikate erişmeye uygun bir araç olarak aklı bütün

22 R. Descartes, *Aklın İdaresi için Kurallar*, ss. 15-16.
23 R. Descartes, *Metod Üzerine Konuşma* (çev. S. Sel), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984, s. 7-8.

insanlarda eşit hale getirirken, bütünüyle farklı bu iki vukuftan iyi bir sentez çıkardığı söylenebilir. Onun sentezinin bir tarafında görüş farklılıkları ve yanlışların entelektüel güçlerimizi doğru ve yerinde kullanmamıza imkân verecek iyi bir yönteme sahip olmamamızın, bu güçleri geliştirme fırsatı bulamamamızın bir sonucu olduğu kabulü vardır. Diğer tarafta ise doğru yöntemin bu eksiği gidereceği ve dolayısıyla eğitimin bütün insanları aydınlanmış ve sorumlu yurttaşlar haline getireceği kabulü bulunmaktadır.

Gerçekten de Descartes açısından esas mesele, çok fazla zekâ ve daha yaratıcı bir hayal gücü değil, fakat herkeste bulunan akıl gücünün, doğruyu yanlıştan ayırma kapasitesinin en iyi bir biçimde kullanılmış olmasıdır. Akıl sayesinde herkes belli bir araca, eşit dağıtılmış kaynağa sahiptir. "Sağduyunun bu dünyada en iyi dağıtılmış şey olduğunu" söyleyen Descartes'a göre, hiç kimse yanındaki ya da karşısındaki insandan daha akıllı ya da daha akılsız değildir. Bununla birlikte, kimileri bilim adamı olabilirken, kimileri olmaz; bazıları insanlığa yararlı keşifler yaparken, bazıları yapamaz. İnsanlar arasındaki farklılıkları yaratan şey, Descartes'a göre, ne cinsiyet, ne sosyal sınıf ne de servettir. Başarma isteği ya da yapılan işin niteliği de değildir. Cehalet ve bilgi arasındaki farklılık, sadece ve sadece her birimizde bulunan sınırlı aklın doğru bir şekilde kullanılmasıdır, yani yöntemdir.[24] İşte bu yüzden Descartes, felsefede işe *Aklın İdaresi için Kurallar*'ı yazarak başlamıştır ve onun yayınlanmış ilk eseri *Yöntem Üzerine Konuşma*'dır.

Skolastik Yöntemin Eleştirisi: Yöntem konusuna bu kadar büyük bir önem veren Descartes, bu yöntemi oluşturmaya ya da belirlemeye geçmezden önce, Skolastik yöntemi eleştirir. Bu yöntem, onun gözünde Hıristiyan düşüncesinin Aristoteles'ten miras almış olduğu klasik tasım yöntemiydi. O, Skolastiklerin yine Aristoteles'ten hareketle yaptıkları bir başka büyük hatanın

24 R. Droit, *Kısa Felsefe Tarihi*, s. 110.

bilginin kaynağında deneyimin bulunduğunu kabul etmekten oluştuğu kanaatindeydi. Başka bir deyişle, ona göre, Skolastikler, kesinliğin duyularda bulunduğunu düşünmekle hataya düşmüşlerdi.[25]

Epistemolojisinde bilginin kaynağında aklın olduğunu öne sürecek olan Descartes, tasım mantığının yeni bilgi ve keşiflere götürmediğini, onun en iyi durumda sadece hakikati muhafaza etmeye yaradığını söylemekteydi. Gerçekten de iki öncül bir sonuçtan meydana gelen tasımda sonuç, öncüller doğru olduğu takdirde doğru olur. Bununla birlikte, duyumlara dayanan bu öncüllerin sadece doğru olduklarına inanıldığı zaman bilindikleri sanılır veya varsayılırsa, buradan bilgi ve kesinlik çıkmaz. Zira söz konusu olan sadece birtakım sanı veya kanaatlerdir ve bu sanılardan çıkarsanan sonuçlar da kesinlikten yoksun sanı veya muhtemel bilgiler olur. Bu da, bilgiden ziyade kuşkuyu artırır.[26]

Descartes, bu şüphe, belirsizlik ve güçlüklerden sakınabilmek ve böylelikle de bilgi ağacını inşa edebilmek, yeni bilgi ve keşiflere ulaşabilmek için, kendisine bazen "şüphe metodu", bazen "analitik yöntem", bazen de geometrik yöntem adı verilen yeni bir yöntem geliştirir. Bu yeni yöntem, onun Skolastik yönteme yönelik eleştirisinden de anlaşılacağı üzere, her şeyden önce akıl yürütmenin kendilerinden kuşku duyulamayan öncül veya bilginin ilk ilkelerin kesin bir şekilde bilinmesiyle, sonra da ondan birtakım sonuçlar çıkartmak, içerimlerini veya unsurlarını gözler önüne sermekle ilgili bir yöntem olacaktır. Onun yöntemi, bir keşif metodu olarak analitik yöntemdir. Buna göre, Kartezyen analitik yöntem iki şeyin sentezinden, bir yandan birtakım temel ve basit fikir ya da ilkelerin açığa çıkartılmasında diğer yandan söz konusu "hakikat tohumlarından" başka doğruların türetil-

25 J. Cottingham, *A History of Western Philosophy*, vol. IV, *The Rationalists*, Oxford, Oxford University Press, 1998, s. 32.

26 J. Skirry, "René Descartes: Overview", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (ed. by J. Fieser-B. Dowden), 2008.

mesinden meydana gelir.[27] O, bu yönüyle, yani hakikat tohumları veya temel doğrular üzerine yükselen bir bilgi veya doğrular kümesi meydana getirme amacına dönük olduğu için, aynı zamanda temelci bir yöntemdir. Dahası, Descartes bu temelci ve analitik yönteme özel bir dönüşüm kazandırır, yani aradığı temele, kesin doğruya, "hakikat tohumlarına" erişebilmek için, işe her şeyden kuşku duyarak başlar. Bundan dolayı onun yöntemi aynı zamanda bir kuşku yöntemidir.

Aklın Güçleri: Akıl ya da sağduyunun dünyada en iyi paylaşılan şey olduğunu, insanlar arasında bilgi yönünden gündeme gelen eşitsizliğin yöntemsizlikten kaynaklandığını söyleyen Descartes, yöntemini ortaya koymadan önce, kendisini bir yöntemle teçhiz edeceği aklı analiz eder. Başka bir deyişle, o, kendisine modern bilgi ağacını inşa etmezden önce, kendisine iki hedef belirler: *Aklımızın temel yapısını, sahip olduğumuz entelektüel güçleri ortaya koymak ve bu güçleri, onlara gereği gibi yol gösterecek kurallarla ya da yöntemle teçhiz etmek*. Bir on yedinci yüzyıl rasyonalist düşünürü ve de analitik geometrinin kurucusu olarak Descartes, her ikisi için de matematiğe başvurur. Çünkü o, matematiğin birtakım temel özelliklerinden çok etkilenmiştir. Bu çerçeve içinde, matematikte onu en fazla etkileyen şey matematiğin yöntemsel ve kavramsal bakımdan sergilediği açıklık ve dakiklik, matematiksel kanıtlamaların kesinliği ile matematikteki akıl yürütmenin sağlamlığı ve pekinliği olmuştur. Buna göre, matematikte kullanılan tümdengelimsel yöntem, her şeyden önce kendilerinden hiçbir şekilde şüphe edilemez birkaç önermeyi, kanıtlama söz konusu olmadan, doğru kabul etmekten ve bu önermelerden yola çıkarak adım adım ilerlemekten, yani akıl yürütmekten oluşur. Bu süreç içinde adımların kendilerinden de asla kuşku duyulmaz. Descartes'a göre, bu yöntemi kullanarak, yalnızca basit ve apaçık olan kabullerde bulunmak, yine yalnızca, basit ve apaçık

27 M. Miles, "Descartes' Method", *A Companion to Descartes* (ed. by J. Broughtan-J. Carrieora), Oxford, Blackwell, 2008, s. 154.

olan akıl yürütmeleri gerçekleştirmek ve nihayet ne basit ne de apaçık olan sonuçlara ulaşmak mümkündür.

İkinci olarak, matematikte çıkarımlar, gözlem yapmaya ya da deneyler gerçekleştirmeye bağlı değildir. Matematiğin tümdengelimsel yöntemine göre yapılan çıkarımların geçerli ya da geçersiz oldukları yalnızca akıl yoluyla belirlenir; bu çıkarımların ampirik yöntemlerle test edilmesi diye bir şey söz konusu olamaz. Bu durum, matematiğin temel doğruları için de geçerlidir. İkiyle ikinin toplamının dört yapıp yapmadığı gözlem ve deneyim yoluyla değil de, yalnızca akıl yoluyla bilinir. Matematik ve mantık, Descartes'ın da savunduğu gibi, yalnızca insanın akıl yürütme yetilerine bağlıdır.[28]

Matematiğin ve matematiksel akıl yürütmenin söz konusu iki özelliğinden yola çıkan Descartes, insan zihninin matematikte nasıl işlediğine bakmıştır. Bu incelemesi, ona insan zihninin iki temel gücü bulunduğunu gösterir. Bunlardan birincisi, insan zihnine apaçık doğruları, tartışılmaz ilkeleri, açık ve seçik düşünceleri, hiçbir kuşkuya yer bırakmadan ve dolayımsız olarak bilme imkânı veren *entelektüel sezgi*dir. Bir kavrayış faaliyeti olarak sezgi özel bir duygu olup, ayrıca akıl yürütmelerimizde bize yol gösterir, yanıldığımızı ya da doğru bir sonuca ulaştığımızı bildirir:

> Bence sezgi ne duyuların değişen şahitliği, ne de yalancı bir muhayyilenin aldatıcı hükmüdür, fakat saf ve dikkatli bir zihnin kavrayışıdır ki, anladığımız şey üzerine hiçbir şüphe bırakmaz yahut da aynı şey olan, saf ve dikkatli bir zihinde, yalnız aklın ışığı ile meydana gelen ve çıkarıştan daha basit olduğundan, ondan daha emin olan, sağlam bir kavrayıştır. ... Böylece, sezgiyle herkes kendinin varolduğunu, düşündüğünü, üçgenin yalnız üç çizgi ile sınırlı olduğunu, kürenin yalnız bir yüzeyle çevrildiğini ve zihinlerini bu kadar kolay şeylere doğru çevirmek güçlüğünde bulunmayan birçoklarının sandığından çok daha büyük sayıda bu türlü şeyi görebilir.[29]

28 R. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma* (çev. S. Sel), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984, s. 22-23.

29 R. Descartes, *Aklın İdaresi için Kurallar*, s. 12-3.

Aklın ikinci gücü, sezgi yoluyla bilinen apaçık doğrulardan yeni ve başka doğrular çıkarma ve böylelikle de bilgimizi artırma imkânı veren *dedüksiyon* ya da tümdengelimdir. Matematik, Descartes'a göstermiştir ki, insan zihni birtakım doğruları açık ve seçik olarak kavrayabilmektedir (sezgi). Ve yine, insan zihni bildiği bazı doğrulardan hareket edip düzenli bir şekilde ilerleyerek, bu doğrulardan henüz bilmediği başka doğruları türetebilmektedir (tümdengelim). Buna göre, biz sezgiyle bazı doğruları açık seçik olarak ve doğrudan kavrarız. Tümdengelimde ise bu doğrulardan kalkarak başka doğrulara bir süreçle, zihnin sürekli ve kesintiye uğramayan bir hareketiyle ulaşırız:

> Belki de şimdiden, niçin sezginin yanına dedüksiyon ile yani şüphesizlikle bilinen şeylerden zarurî olarak başkalarını çıkarsadığımız düşünce işi ile elde edilen başka bir bilme tarzı ilâve ettiğimiz sorulacaktır. Fakat bu ilâveyi yapmak zorunda idik: çünkü birçok şey, kendiliğinden apaçık olmadığı halde, her bir şeyi açıkça gören düşüncenin devamlı ve kesilmeyen bir hareketi ile doğru ve belli ilkelerden çıkarıldıkları takdirde, şüphesizlikle bilinmektedir. Böylece bir zincirde ilk halka ile son halkayı birbirine bağlayan bütün ara halkaları tek bir bakışta kavrayamazsak da, birinciden sonuncuya kadar sıra ile hepsini gözden geçirdiğimiz ve her halkanın kendisinden önce gelenle bir sonra gelene bağlı olduğunu hatırladığımız takdirde, sonuncunun birinciye bağlı olduğunu görüyoruz.[30]

Aklın bu iki gücü dışında, Descartes'a göre, başka bir gücü yoktur. Zaten başkasına gerek de bulunmamaktadır:

> İşte ilimle uğraşmak için tamamıyla şaşmaz iki yol. Akıl için bu ikisinden fazlasına lüzum yoktur. Bunların dışında başka bütün yollara da şüpheli ve yanıltıcı gözüyle bakılmalıdır.[31]

Yöntem Kuralları: Hâl böyle olduğuna göre, yapılması gereken şey, ikinci olarak bu iki güce, onların kesin bilgiye ve sağlam sonuçlara ulaşmalarını sağlayacak bir yöntem temin etmek, uyacakları kuralları formüle etmektir. Dört kuraldan oluşan yeni yöntemi, Descartes önce kabaca *Aklın İdaresi için Kurallar*'da, bi-

30 R. Descartes, *Aklın İdaresi için Kurallar*, ss. 13-4.
31 R. Descartes, *Aklın İdaresi için Kurallar*, ss. 13-4.

raz daha gelişmiş ve ayrıntılı olarak da *Metot Üzerine Konuşma*'da ortaya koyar. Kurallardan birincisi, ünlü "*Apaçıklık Kuralı*"dır:

> Birincisi, doğruluğunu apaçık olarak bilmediğim hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek: yani aceleyle yargıya varmaktan ve önyargılara saplanmaktan dikkatle kaçınmak ve vardığım yargılarda, ancak kendilerinden şüphe edilemeyecek derecede açık ve seçik olarak kavradığım şeylere yer vermekti.[32]

İkinci kural ise meşhur "*Analiz kuralı*"dır:

> İkincisi, inceleyeceğim güçlükleri daha iyi çözümlemek için düşüncelerden her birini, mümkün olduğu ve gerektiği kadar bölümlere ayırmaktır.[33]

Üçüncü kural "*Sentez kuralı*", dördüncü kural da "*Sayma kuralı*"dır:

> Üçüncüsü, en basit ve anlaşılması en kolay şeylerden başlayarak, tıpkı bir merdivenden basamak basamak çıkar gibi, en bileşik şeylerin bilgisine yavaş yavaş yükselmek için –hatta doğal olarak, birbirleri ardınca sıralanmayan şeyler arasında bile bir sıra bulunduğunu varsayarak– düşüncelerimi bir sıraya göre yürütmekti.
>
> Sonuncusu ise, hiçbir şeyi atlamadığımdan emin olmak için, her yanda eksiksiz sayımlar ve genel kontroller yapmaktı.[34]

Descartes söz konusu yöntem kuralını aklın daha önce ele aldığımız iki güç ya da kuralına ise şu şekilde bağlar:

> Hakikati arama sanatının bu dört basit kaidesini tatbik eden "düşüncemiz, eşyanın bilgisine, yanlışa düşmekten korkmaksızın, ancak iki işi, yani ameliyesi ile ulaşabilmektedir. Onlar da sezgi ile tümdengelimdir.[35]

Onun sonradan belli bir temelcilik ile metodolojik kuşkuya indirgeyeceği söz konusu yöntemin gerisinde hiç kuşku yok ki birtakım kabuller bulunur. Bir kere, her şeyden önce *bilginin Des-*

32 R. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma* (çev. S. Sel), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984, s. 21.
33 R. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, ss. 21-22.
34 R. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s. 22.
35 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler* (çev. M. Karasan), M. E. B. Yayınları, İstanbul, 2. baskı, 1962, s. 18.

cartes tarafından ortaya konan hiyerarşik yapısıyla, yani bilginin en nihayetinde doğruluğundan şüphe edilemez bir sezgiyle sonuçlanacak metafiziksel bakımından temel birtakım hakikatlere dayanan hiyerarşik bir yapı sergilediği anlayışıyla söz konusu yöntem arasında yakın bir ilişki vardır. Yöntemin gerisinde ikinci olarak belirli hakikatlerin sezgi yoluyla bilinmesi imkânına beslenen sarsılmaz güven, birtakım düşüncelerin doğruluklarının, gözlem veya mantıksal çıkarıma dayandırılmak yerine, dolayımsız olarak bilindiği inancı bulunur. Yöntemin keşfedileceği bu türden bir doğrunun ilk örneği, Descartes'ın kendi varoluşuyla ilgili hakikat olacaktır.

Yöntemin gerisinde, üçüncü ve en önemli husus olarak, aklın doğal ışığına beslenen inanç bulunur. Descartes, aklın sezgi ve tümdengelim güçlerine gönderme yaparken de işaret ettiği üzere, bütün insanların aynı akıl yürütme güçlerine sahip olduğunu ve akıl yürütmüş olmaları durumunda, hepsinin aklın doğal ışığıyla, bütün zamanlardan ve koşullardan bağımsız olarak, aynı sonuçlara erişeceğini düşünür. Onun yöntemi, dördüncü olarak özellikle de analiz kuralı itibariyle, düşüncelerin daha basit, yani mantıksal olarak önce gelen düşüncelere ayrıştırılabilmesini kabul eder. İde ya da düşüncelerle, doğru ya da yanlış olabilen sözcükler kümesi olarak yargı ya da önermeleri anlatmak isteyen Descartes'ta analizin sonucu, tutarlı bir bütün oluşturan bilgi telakkisine koşut bir biçimde birbirlerine mantıksal olarak bağlı düşünceler öbeği olmak durumundadır.

Temelcilik: Epistemolojiye ve felsefeye Descartes'la giren bu yeni yöntem ve bilgi anlayışına göre, bilgi sisteminin, temelleri sağlam olan bir binaya benzer şekilde sağlam temellere dayanması gerekir.[36] Daha doğrusu, temelcilik bir yapının sağlamlığını ve yıkılmazlığını iki şeye bağlar: Sağlam bir temel ve bu temele güçlü sütunlarla dayanan bir üstyapı[37] ya da kesin, tartışılmaz, doğru-

36 E. Sosa, "Foundationalism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (general ed. P. Craig), London, version: 2001..

37 P. Newton, "Descartes's Epistemology", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. by E. N. Zatla), http://plato.stanford.edu.

luğu apaçık ilk ilkelerden oluşan bir temel ve bu temele mutlak geçerli çıkarımlarla bağlanmış doğrulardan oluşan bir üstyapı. Temelciliğe göre, temel bir kez sağlam atıldıktan sonra; geri kalan kısım, yani üstyapı, bu sağlam temelden birtakım mantıksal çıkarımlar yapılmak suretiyle elde edilir. Temeli sağlam olmayan bina nasıl her an çökmeye eğilimli ise aynen bunun gibi çürük (yanlış) temeller üzerine bina edilmiş bir epistemik inanç sistemi de çökmeye mahkûmdur.[38] Descartes'a göre, bilgimizin temelini sağlam kılan şey, sarsılmaz bir kesinlikle inandığımız ilk ilkelerdir.

Başka bir deyişle, Descartes'ın temelci yöntemi bütün bilgi ve inançları, "temel bilgi ya da inançlar" ile "temel olmayan bilgi ya da inançlar" diye ikiye ayırırken, bilginin yapısını aynı zamanda bir ağaç ya da piramide benzetir. Ağacın kökünde veya piramidin en altında temel ilke ya da bilgiler, onun deyimiyle "hakikat tohumları" yer alır; fakat üste doğru gidildikçe birbirini destekleyen -ve bazen "basit olmayan inançlar" veya "kompleks bilgiler" olarak da adlandırılan- "temel olmayan bilgi ya da inançlar" bulunur. Descartes, bilgi yapısı ya da ağacının temelinde bulunan düşünce, bilgi ya da ilkelerin epistemik olarak gerekçelendirilmeleri veya bilgi statüsü elde edebilmeleri için, başka bilgi ya da inançların desteğine ihtiyaçları olmadığını söyler. İmtiyazlı bir epistemik statüye sahip olan bu bilgi ya da inançlar, kendi kendilerini temellendiren, kendiliğinden gerekçelendirilmiş inançlardır. Öznenin sadece bu ilke ya da temel bilgilere sahip olması; onlara gerekçeli olarak inanması ya da onları bilmesi için yeterlidir. Diğer bütün inançların epistemik gerekçesi ve destekleyicisi de, işte bu doğruluğu apaçık, tartışılmaz ve şüphe götürmez olan, yani çıkarımsal olmayan bu temel, altyapı ilkeleri, bilgileri ya da inançlarıdır. Onun temelci yöntemine göre, temel ilke ve inançlar arasında, öznenin kendi varoluşuyla ilgili bilgileri, kendi duyusal ve zihinsel durumları ve bazı *a priori* önermeler bulunur.

38 *Bkz.* Ş. Yalçın, "Descartes", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), 4. cilt, Ebabil Yayınları, Ankara, 2005, s. 201.

Klasik diyebileceğimiz bir temelciliğin savunucusu olan Descartes, bazı bilgilerimizin, genel yöntem telakkisinin ilk kuralında da ifade ettiği üzere, "apaçık" veya "açık" ve "seçik" olduğunu savunur. Ona göre, bu tür bilgi ya da inançlar şüphe edilemez oldukları ve yanılmazlık özelliği sergiledikleri içindir ki, güvenli ve emin bir statüye sahiptirler. Söz konusu temel ilke ya da bilgi inançların güvenli veya kesin olmalarının ve onlardan şüphe edememezin en önemli nedeni, bu bilgilerin ya da inançların içeriğini oluşturan durumları, zihin hallerini "dolayımsız olarak kavradığımız" düşüncesidir. Temel olmayan bilgiler veya inançlar ise, ne kendi kendilerini temellendiren veya gerekçelendiren, ne de epistemik olarak kendilerine yanılmazcasına katıldığımız bilgilerdir. Üstyapıyı oluşturan bu bilgilerin ya da inançların epistemik olarak gerekçelendirilmeleri ve bu işlemin sonucunda bilgi statüsü elde edebilmeleri için, onların temel ilkeler ya da inançlar tarafından çıkarımsal olarak desteklenmeleri gerekir.

Bir rasyonalist olarak Descartes, bu konuda kendisine örnek diye büyük bir hayranlık beslediği Euklides geometrisini almıştır. Gerçekten de Euklides geometrisi, en temelde ya da başta yer alan birkaç ilke ve kavram ile bu ilke ve kavramlardan türetilen ispatlardan oluşur. İlk ilke ve kavramların doğruluğu, temelci anlayışa uygun olarak, onların bizatihi kendilerine dayanırken; ispatların doğruluğu, bu ilk ilkelerde temellenir. İnsan bilgisinin de, yukarıda belirttiğimiz üzere, tıpkı Euklides geometrisi gibi birbirine bağlı olduğunu düşünen Descartes, bilgiyi bu şekilde, temelci bir anlayış doğrultusunda inşa etmeye koyulmuştur.

En önemli özelliği bilginin birtakım ilk ilkelerden ya da başlangıçlardan hareketle sınırsızca genişletilmesi olan bu temelci yöntemin başarıya ulaşabilmesi için, önyargıların ve hatalı inançların temelleri teşhis ve tespit etmeye engel olmamaları gerekir. Başka bir deyişle,

> ben yazılarımda her zaman yöntemimin bir mimarın yöntemi gibi olduğunu belirttim. Bir mimar bir binanın temelini atarken bu temelin sağlam olması için öncelikle kum, çamur gibi zemini yumuşatan şeyleri temizleyerek, daha sağlam bir zemine ulaşmak ama-

> cıyla toprağı kazar. Aynen bunun gibi ben de şüpheli olan her şeyi tıpkı kum gibi atmakla işe başladım

diyen Descartes'ın kendisinin de ifade ettiği üzere, *temelci yöntemin başarıya ulaşması için, başka bir yöntemle, meşhur şüphe yöntemiyle tamamlanması gerekir*. Başka bir deyişle, tıpkı bir binanın temeli atılmadan önce, temelin atılacağı zemindeki gevşek toprağın temizlenmesinin gerekmesi gibi, sağlam bir bilgi sisteminin oluşturulması için de yanlış inançların ayıklanması gerekir. İşte bundan dolayıdır ki, Descartes sahip olduğu tüm inançların elden geçirilmesi ve kendileriyle ilgili en küçük bir kuşku bulunan tüm inançların ayıklanması gerektiğini öne sürmüştür. Demek ki bilgiye sağlam bir zemin oluşturmak amacıyla benimsediği temelci yöntemi ile önyargıları ve yanlışları ayıklamaya yarayacak kuşku yöntemi arasında yakın bir ilişki bulunan Descartes hakikate, paradoksal bir görünüm arz edecek şekilde, bir kuşku yöntemi izleyerek varmaya çalışmıştır.

Yöntemsel Kuşku

Demek ki Descartes, kuşku yöntemini aynı anda birkaç amacı gerçekleştirmek için benimsemiştir. *Kuşku yöntemini, o bir kere her şeyden önce, ana yöntemi olan temelciliği başarıyla hayata geçirebilmek için, yani bilgi ağacının ya da bütün bilgilerin temelini veya ilk ilkelerini bulup çıkarma özel amacının ya da projesinin bir parçası olarak uygulamıştır*. O, yöntemsel kuşkudan şu halde temelciliğini layıkıyla gerçekleştirebilmek veya desteklemek; yeni bir yapıyı veya bilgi ağacını sağlam bir zemin üzerine inşa etmek, çağının bilgilerini organik bir sistem içinde yeni baştan organize etmek için faydalanır. Descartes yöntemsel kuşkuyu ikinci olarak çağının radikal şüpheciliğiyle baş etmek için benimsemiştir. Gerçekten de kuşku yöntemi, doğru olduğu bilinmeyen, bilinmediği için de hakikate zarar veren bütün inançları ayıklamanın yöntemidir;[39] o, bunu

39 J. Shand, *Philosophy and Philosophers: An Introduction to Western Philosophy*, Florence, KY, USA, Routledge, 1993. p. 78.

kendilerinden kuşku duymanın mümkün olduğu bütün inançları ayıklayarak, yanlış olmaları mümkün olan bütün inançları reddederek yapar. Descartes'ın bu yöntemi kendisine, kendi şahsında on yedinci yüzyıla uygulamasının nedeni budur.

Gerçekten de o, zihnini tümden boşaltmaya, çağında şimdiye kadar bilgi diye geçmiş olan her şeyi silmeye ve böylelikle de üzerine bütün bir bilgi sisteminin bina edileceği temel, tartışılmaz doğruyu veya Arşimed noktasını keşfetmeye karar vermiştir. Descartes, işte bu kararlılığın bir sonucu olarak, genel yönteminin en temel birinci kuralını kendi zihnine uyguladığında ortaya "yöntemsel" veya "hiperbolik kuşku" çıkar. Ona göre, mutlak olarak doğru ve kesin olup, yanlış olma olasılığı hiçbir şekilde söz konusu olmayan bir başlangıç noktasına, bir ilk doğruya ulaşmanın tek bir yolu vardır. Onun gözünde bilgide ve felsefede yeni bir döneme başlamanın söz konusu yegâne yolu, insanın sahip olduğu tüm inançları, bir çağda bilgi diye geçen her şeyi bu şekilde sıkı bir biçimde elekten geçirmektir. O, bu kararını şöyle anlatır:

> Epey zaman var ki, çocukluğumdan beri pek çok yanlış kanaati doğru diye kabul ettiğimin ve yine o yaştan beri hiç de sağlam olmayan prensipler üzerine kurduğum şeylerin pek şüpheli ve kesinsiz olabileceklerinin farkına varmış bulunuyorum. Öyle ki, eğer ilimlerde sağlam ve sabit bir şey kurmak istiyorsam, hayatımda bir defa, bu zamana kadar edindiğim kanaatlerimden ayrılarak her şeye yeni baştan temelinden başlamağa ciddî bir surette teşebbüs etmem lâzım geliyordu. Bu teşebbüs bana pek büyük göründüğünden, öyle olgun bir yaşa gelmemi bekledim ki, ondan sonra bu işi yapmaya elverişli diğer bir yaşa gelmem ümidi bulunmasın. Bu bekleme beni o kadar geciktirdi ki (harekete geçmek için) geri kalan pek az zamanımı bir karar vermek için düşünmeye sarf edersem, bir hata işleyeceğimi zannediyorum.[40]
>
> Dünkü düşünce zihnimi o kadar şüphelerle doldurdu ki bundan böyle onları unutmak artık elimde değildir. Bununla beraber bu şüpheleri nasıl çözeceğimi de pek göremiyorum, sanki ansızın çok derin bir suya düşmüş gibi şaşırıyorum; ne ayağımı suyun dibinde sağlam bir yere koyabiliyor ve ne de suyun üzerinde tutuna-

40 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 122.

bilmek için yüzebiliyorum. Böyle olmakla beraber gücüm yettiği kadar uğraşacağım ve dün, kendilerinde en ufak bir şüphe tasavvur ettiğim şeylerden uzaklaşarak, tuttuğum aynı yolda yeniden yürüyeceğim; hatta bunun mutlak olarak yanlış olduğunu bilsem bile, yine yolumda devam edeceğim. Böylece en sonunda şüphe götürmez bir şeyin bulunmadığını öğreninceye kadar daima bu yolda devam edeceğim.

Arşimet yer yuvarlığını yerden oynatmak ve başka bir yere götürmek için sabit ve sağlam bir noktadan başka bir şey istemiyordu. Böylece, eğer kesin ve kendisinden şüphe edilmez tek bir şey bulacak kadar talihli olursam, benim de yüksek ümitler beslemeğe hakkım olacaktır.[41]

Kuşku Konusu olan İnanç ya da Bilgilerin Kategorizasyonu: Descartes'ın bu iş için önerdiği ölçüt, bir inancın, bir görüşün onu kuşkulu hale getirecek bir neden ya da gerekçenin gösterilmesi durumunda reddedilmesi gerektiğini belirtir. Bu ölçüte göre, bir inanç ya da görüşün kendisinden fiilen kuşku duyulan bir inanç olması gerekmez. Buna karşın, bir inancın yanlış olma ya da şüpheli hale gelme olasılığı var ise eğer, ki bu olasılık küçük veya büyük, yakın ya da uzak olabilir, söz konusu inanç reddedilecektir. Tüm inançları ya da bilgileri bu şekilde tek tek ele alıp sorgulamak hiçbir zaman tamamlanamayacak, hiç sonu gelmeyecek bir iş olduğu için, Descartes sahip olduğu tüm inançları ve bilgileri üç başlık altında, genel inanç türleri olarak toplar. Buna göre, birinci sırada duyulara veya duyu-deneyimine dayanan inançlar, ikinci sırada gerçek "basit doğalara" ilişkin bilgi ve üçüncü sırada da akıl yürütmeye dayanan inançlar veya matematiksel doğrular bulunur. Kuşkusuz birinci sıradaki inançlardan üçüncü kategoride yer alan matematiksel doğrulara doğru ilerledikçe radikalleşen Descartes'ın burada benimsemiş olduğu stratejiye göre, bu üç kategoriden sözgelimi duyu-deneyine dayanan inançlar, önermeler genel olarak kuşkulu bulunup reddedildiği takdirde, aynı kategoriye giren tüm diğer inançlar da atılacaktır.

Şu halde, Descartes'ın kuşku yöntemine ilk olarak duyulara dayanan inançlar konu olur, zira bilgilerimizin en önemli kay-

41 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, İkinci Düşünce, s. 131.

naklarından birisi duyulardır. O burada, duyular yoluyla öğrenilen her şeyin doğru ve inanılmaya değer olduğu naif inancına karşı çıkarken, öncelikle bizim görme, işitme, koklama, tat alma ya da dokunma yoluyla kazandığımız bilgilerin bir şekilde yanlış olabilmelerinin mümkün olup olmadıklarını sorar ve hemen ardından duyularımızın bizi zaman zaman yanıltabildiklerini belirtir. Buna göre, uzaktaki bir nesne kendisine uzaktan bakıldığı zaman başka, yanına yaklaşıldığında başka görünür. Aynı nesne geceleyin hafif bir ışık altında başka, gündüz güneş ışınları altında başka görünür. Yine suyun içindeki bir nesne, suda başka, suyun dışında başka görünür. Bir yiyecek ya da içecek hasta olduğumuz, üşüdüğümüz ya da ateşimiz olduğu zaman, sağlıklı olduğumuz zamana göre başka bir tat verir. Descartes işte buradan, yani duyuların bizi zaman zaman yanılttıkları olgusundan yola çıkmak suretiyle, bizim duyulara dayanarak bildiğimizi sandığımız bir şey konusunda hiçbir zaman tam anlamıyla emin olamayacağımız sonucunu çıkartır. Duyularımız bizi zaman zaman yanıltıyorlarsa eğer, onların bizi sürekli olarak yanıltma olasılıkları her zaman vardır. Duyular aracılığıyla kazanılmış bilginin bir bölümü yanlış ve güvenilmez bir bilgi ise, hepsinin birden yanlış olmadığı konusunda bir garantimiz olabilir mi? Bu gibi istisnaî durumlar dışında normal görme, normal işitme diye nitelediğimiz duyumların kendileri de pekâlâ yanıltıcı olabilir:

> Şimdiye kadar, en doğru, en şüphe götürmez olarak kabul ettiğim şeylerin hepsini duyulardan veya duyular yoluyla öğrendim. Halbuki bu duyuların bazen aldatıcı olduklarını kendim tecrübe ettim: bunun için bizi bir defa aldatanlara hiçbir zaman tamamıyla güvenmemek tedbir iktizasındandır.[42]

Descartes'ın verdiği örnekler genellikle belirli özel koşullar altında ortaya çıkan durumlardır. Bu gibi özel durumların dışında, insanlar geri kalan zamanlarda duyuları aracılığıyla kazandıkları bilgiden hiçbir şekilde kuşku duymazlar. Örneğin, tüm insanlar elleri ve ayakları olduğunu düşünürler. Bakmakta ol-

42 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 123.

dukları kâğıdın beyaz olduğunu bilirler ve bildiklerinden emindirler. Bunun gibi konularda, insanlar o kadar büyük bir kesinlik içindedirler ki, yanlışa düşebilmeleri hiçbir zaman mümkün görünmez. Bununla birlikte, Descartes burada da insanların, ne kadar büyük bir kesinlik duygusu içinde olurlarsa olsunlar, pekâlâ yanılmakta olabileceklerine işaret eder. Ona göre, hepimiz bir çeşit delilik hali içinde olan, birtakım kuruntular duyan insanlarla karşılaşmış, böyle insanlarla ilgili haberler okumuşuzdur. Kral ya da cumhurbaşkanı olduğuna inanan, dünyaya bütün kötülüklerin üstesinden gelmek için Tanrı tarafından gönderilmiş elçiler olduğunu savunan ve hissettikleri şeylerden emin olan insanlar yok mudur? Bu tür insanların varlığı, onların yanılmakta oldukları halde kendilerinden ve başka şeylerden emin olduklarını gösteriyorsa eğer, niçin duyuları aracılığıyla bildiklerinden yana tam bir kesinlik duygusu içinde olan başka insanlar da aynı durumda olmasınlar? Böyle bir ihtimal, Descartes'a göre, her zaman söz konusudur:

> Fakat duyular bizi pek az duyulur, pek uzak şeyler hakkında bazen aldatsalar da, belki, onlar vasıtasıyla bilmediğimiz halde, kendilerinden makul bir surette şüphe edilmeyecek başka birçok şeyler de bulunmaktadır: Meselâ, şurada ateşin yanında ev kıyafetine bürünmüş olarak, elimde şu kağıtla, oturmuş olmam ve bu türlü şeyler... Nasıl olur da şu ellerin ve bu vücudun bana ait olduğunu inkâr edebilirim? Meğerki kendimi, dimağları safranın kara buharları ile dumanlanmış ve bozulmuş; yoksulluklarına rağmen durmaksızın kral olduklarını söyleyen, çıplaklıklarına bakmadan altın ve sırmalara bürünmüş olduklarını anlatan, testi oldukları veya camdan bir vücutları olduğunu tasarlayan kaçıklara benzeteyim. Fakat bu adamlar delidirler; eğer kendime onların örneğine göre düzen verecek olursam ben de bu delilerden daha az acayip olmam.[43]

Rüya Argümanı: Descartes delililik ihtimalini bertaraf etse bile, normal deneyimlerimizden, kendilerinden yana emin olduğumuz duyusal bilgilerimizden de kuşku duyma olasılığı bulunduğunu öne sürer. O, tüm duyu-deneyimlerinin gerçekte hayali olabileceklerini söylemektedir. Duyu-deneyimi yoluyla tecrübe

43 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 124.

ettiğimiz her şey, uyurken bir düşte sahip olduğumuz deneyimlere her bakımdan benzer. Uyurken gördüğümüz düşlerde, tıpkı uyanıkken olduğu gibi, belli şeyleri görür, bazı yiyeceklerin tadına bakar, birtakım sesleri işitir ve yaşadığımız bu deneyimlerden kesinlikle emin oluruz. Gerçekten de, uyurken gördüğümüz düşler, uyanık durumdayken sahip olduğumuz deneyimlerden fenomenal veya niteliksel olarak hiçbir farklılık göstermeyebilir. Uyanıklığı uyku halinden ayıracak bir ölçüt bulunmadığına göre, uyanıkken sahip olduğumuz deneyimlerin gerçekte uyku halinde yaşadıklarımızın bir parçası olmadığından nasıl emin olabiliriz? Bütün bir yaşantımız niçin sürekli bir düş olmasın?

> Bununla beraber burada, insan olduğumu ve dolayısıyla uyumak ve düşlerimde, bu kaçıkların uyanıkken tahayyül ettikleri, aynı şeyleri ve hatta bazen daha az muhtemel olanlarını tasavvur etmek alışkanlığında olduğumu göz önünde bulundurmam lâzımdır. Kaç defa rüyamda, çırılçıplak yatağımda olduğum halde, burada ateşin başında giyinmiş olarak bulunduğumu görmek başımdan geçti. Şimdi bana öyle geliyor ki, şu kâğıda asla uyuklayan gözlerle bakmıyorum; salladığım bu baş hiç de uyuşmuş değildir ve şu eli isteyerek, düşünerek uzatıyor ve hissediyorum: uykumda geçen şeyler bunlar kadar açık ve seçiğe benzemiyor. Fakat bunun üzerine iyice düşününce, uyurken, böyle hayaller tarafından aldatıldığımı hatırlıyorum. Böylece bu fikir üzerinde durarak, uyku ile uyanıklığı birbirinden ayırt edecek hiçbir alâmet olmadığını pek açık olarak görüyor ve hayrete düşüyorum; öyle ki, hayretim nerede ise beni uyuduğuma inandıracaktır.[44]

Söz konusu "Rüya argümanı", insanlara gerçekten var olan şeyleri gösteren ya da temsil eden güç ya da yetiler olarak duyulara beslenen naif inancı ya da güveni tamamen ortadan kaldırır. Descartes, aradığı Arşimet noktasını bulabilmek için, bundan sonra bir adım daha atarak bilimsel hakikatlere ve matematiğin doğrularına geçer. Buna göre, diyelim ki duyular aracılığıyla kazanılan bilginin büyük bir bölümünün kuşkuya açık olduğu kabul edilsin. Yine de, duyular aracılığıyla kazandığımız bilginin, kendilerinden tam olarak emin olduğumuz belirli değişmez

44 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 124.

ve güvenilir yönleri vardır. Duyularımız aracılığıyla sahip olduğumuz deneyimlerin, yalnızca bir düşün bir parçası olmayıp, gerçekten var olan bir dünyayla ilgili deneyimler olduklarından emin olamasak bile, deneyimimizin içeriğini meydana getiren çeşitli olgularla ilgili bir kesinlik duygusu içinde olamaz mıyız? İster uyanık isterse uyku hali içinde olalım, karın beyaz, çimenin her zaman yeşil, kargaların siyah olduğunu, cisimlerin hep aşağıya doğru düştüklerini kesin olarak bildiğimizi düşünürüz. Ve aynı anda, doğa bilimlerinin işte duyu-deneyinin sağladığı bu malzemeyle ilgili olduğunu ve bu bilimlerin bize farklı nesnelerin nasıl davrandıkları konusunda yasalar sağladıklarını görürüz. Bu durum dikkate alındığında, duyu-deneyimine dayanan bilimsel bilginin bir şey hakkında olduğundan, bilimlerin bize içinde yaşadığımız dünyanın sabit ve değişmez yönlerini gösterdiğinden de emin olamaz mıyız?

Kötü Cin Hipotezi: Gerçekten de bir şeyle ilgili bir düş gördüğümüz zaman, Descartes'a göre bu şeyin yer kaplama, şekil, sayı, süre ve hareket gibi en basit ve en evrensel kategorilere uyması gerekir. Düşte gördüğümüz şey böyle rüyada gördüğümüz şekliyle var olmasa bile, basit ve evrensel doğaların, yer kaplayan nesnelerin var olması mümkündür. Belli bir şekli olan bir nesne, onu düşte gördüğümüz için, gerçek olmayabilir, ama bu, şekli olan hiçbir nesnenin olmadığının kanıtlanması anlamına gelmez. Özgül şekli olan cisimler, dört ayaklı atlar var olmayabilir, bununla birlikte yer kaplayan cisimlerden oluşan bir dünyanın var olabilmesi kesinlikle mümkündür. Dahası, aritmetikle geometrinin çok daha büyük kesinliği, bu bilimlerin sayı ve şekil benzeri basit doğalarla ve söz konusu doğalar arasındaki, onların var olmalarına bağlı olmayan, zorunlu ilişkileri konu almalarından kaynaklanmaktadır. Bir düş sırasında hayata geçirilen geometrik kanıtlar, onların geçerlilikleri konu aldıkları geometrik nesnelerin varoluşuna bağlı olmadığı için, geçerli olmaya devam ederler.

Demek ki, kuşkunun kendisi olabildiğince ileriye götürülmeye elverişli bir yapıda olsa da, öyle sanılır ki, geriye her şeye

karşın kesin olarak bilebileceğimiz tek bir şey kalmaktadır. Gerçekten de, yaşamın kendisi yalnızca bir düş olsa dahi, olayların sergilendiği bir düzen, olaylar arasında sabit ve değişmez birtakım ilişkiler vardır. Buna göre, deneyimlediğimiz bir şeyin gerçek dünyanın mı yoksa imgelemimizin ya da gördüğümüz düşün mü bir parçası olduğunu kesin olarak bilemesek bile, düşünebileceğimiz her karenin dört kenarı vardır, ikiyle üçün toplamı her zaman beş yapar. İçinde yaşadığımızı sandığımız dünya gerçekten de hayalî olabilir, bununla birlikte, bu dünyada saptadığımız geometrik ve aritmetik ilişkiler sabit, değişmez ilişkiler olup, her tür kuşkudan uzak olan mutlak doğrularla ifade edilirler gibi görünmektedirler:

> Zira ister uyuyayım, ister uyanık olayım, iki ile üç bir araya gelince, her zaman beş sayısını teşkil edecek ve karenin hiçbir zaman dörtten fazla kenarı olmayacaktır; böylece bu kadar apaçık olan hakikatlerin yanlışlık veya kesinsizliğinden şüphe etmek mümkün görünmüyor.[45]

Bununla birlikte, Descartes'a göre, matematiksel doğrulardan da kuşku duymak için geçerli bir nedenimiz var gibi görünmektedir. Burada onun ünlü "Kötü Cin" veya "Aldatan Tanrı Hipotezi" gündeme gelir. Söz konusu varsayıma göre, insanları aldatan bir Tanrı ya da şeytani bir varlık, kötü bir cin var olabilir. Bizim kendisinin ve bizim üzerimizdeki olumsuz etkisinin hiçbir şekilde farkına varmadığımız bu varlığın insanları baştan çıkarmak ve her konuda yanıltmak için yeterli gücü olabilir. Descartes'a göre, böyle bir güç var ise eğer, o bizi sürekli ve sistematik olarak yanıltabilir ve dolayısıyla, bizim hakikate ulaşma yönündeki tüm çabalarımız boşa çıkar. Gerçekten de ikiyle üçün toplamı yirmi üç etmekle birlikte, bu şeytanî varlık bizi ikiyle üçün toplamının beş ettiğini düşünmeye zorluyorsa, biz bu konuda doğruya ulaşabilir miyiz? Bizim ikiyle üçün toplamının beş ettiğinden, karenin dört kenarı olduğundan emin olmamız, başka hiçbir şeyi değil de, yalnız ve yalnızca bu şeytanî varlığın bizi

45 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 126.

yanıltmakta çok başarılı olduğunu kanıtlar. İki ile üçün toplamının beş ettiğini gösteren toplamamızı yeni baştan çok dikkatle yapalım, başkalarından da yardım alarak bulduğumuz sonucun sağlamasını yapalım, hiçbir şey yarar sağlamayacak ve kuşkuyu ortadan kaldırmaya kesinlikle yetmeyecektir. Çünkü kötü cinin olumsuz eylemi, yaptığımız sağlama, uyguladığımız testler için de söz konusu olacaktır. Bu durumda, Descartes'a göre, her şey insanları doğrudan daha da uzaklaştırarak, yanlışı sürekli hale getirir.

> Bununla beraber epey zamandır, her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın var olduğuna ve onun tarafından olduğum gibi yaratılmış ve yapılmış olduğuma dair kafamda bir kanaat vardır. Şimdi, kim bana temin edebilir ki, bu Tanrı, hiçbir yer, hiçbir gök, hiçbir uzamlı cisim, hiçbir şekil, hiçbir büyüklük ve hiçbir mahal var olmadığı halde benim bütün bu şeylerin fikirlerine malik olmam ve onların gördüğümden başka türlü olmadıklarına inanmam için bir şey yapmış olmasın? Ve hatta nasıl başkalarının pek kesinlikle bildiklerini zannettikleri şeyler hakkında bile aldandıklarına bazen hükmedebiliyorsam, olabilir ki Tanrı da iki ile üçü topladığım veya karenin kenarlarını saydığım veya daha kolay bir şey hakkında, eğer bundan daha kolay bir şey varsa, hüküm verdiğim her anda aldanmamı istemiş olsun. Fakat belki Tanrı bu tarzda aldanmış olmamı asla istememiştir, zira mutlak olarak iyidir. Bütün bunlara rağmen, eğer daima aldanacak bir tarzda beni yaratmak onun iyiliğine aykırı ise, bazen aldanmama müsaade etmek de hiçbir suretle ona zıt görünmemektedir. Ve bununla beraber buna müsaade edeceğinden şüphe edemem.[46]
>
> Şimdi hakikatin mutlak kaynağı olan, gerçek bir Tanrı'nın değil de, güçlü olduğundan daha az aldatıcı ve kurnaz olmayan bir kötü cinin beni aldatmak için bütün zanaat ve marifetini kullandığını farz edeceğim. Yer, gök, renkler, şekiller, sesler ve gördüğümüz bütün dış şeylerin, bu cinin safdilliğime tuzak kurmak için kullandığı yanlış ve aldatıcı hayaller olduğunu zannedeceğim. Kendime de ne bir eli, ne gözleri, ne eti, ne kanı ve ne de bir duygusu olmadığı halde, bütün bunlara yanlış olarak malik olduğunu sanan biri gözüyle bakacağım ve bu fikre inat edercesine bağlı kalacağım. Ve eğer bu vasıta ile hiçbir hakikatin bilgisine ulaşmak gücüm dahilinde değilse, hiç olmazsa hükmümü talik etmek iktidarım dahilinde kalacaktır. İşte bunun için bir yanlışa inanmaktan iyice

46 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 126-7.

> çekineceğim ve zihnimi bu büyük aldatıcının hilelerine karşı öyle hazırlayacağım ki, ne kadar kadir ve hileci olursa olsun, katiyen bana zorla hiçbir şey kabul ettiremeyecektir.[47]

Cogito: Descartes bu son noktayla birlikte, daha önceden bildiğini sandığı her şeyin kuşkuya açık olduğunu görerek, tüm inançlarını, tüm bilgilerini bir kıyıya atar. **(i)** Duyu yanılsamaları olasılığı, **(ii)** "rüya argümanı"nın ifade ettiği üzere, tüm deneyimlerin gerçekte gördüğümüz düşün bir parçası olabilmeleri ihtimali ve nihayet **(iii)** "kötü cin hipotezi"nin gündeme getirdiği üzere, insanların sürekli ve sistematik olarak yanıltılmakta olabilmeleri olasılığı, onun bildiğini sandığı her şeyin bilgi olabilmesiyle ilgili çok ciddi kuşkular doğurur. Fakat bu kuşku süreci, ona bir yandan daha önceden kazanmış olduğu tüm bilgilerini atma, bir yandan da sisteminin, üzerinde insan bilgisinin yeni baştan inşa edileceği, kesin ve mutlak başlangıç noktasını verir. Buna göre, her şeyden kuşku duyulabilir, fakat bir şeyden kuşku duyulamaz. Gerçekten de Descartes kuşkularını en son sınıra taşıdığı zaman, her şey kuşkulu olsa bile, bir şeyin doğru olması gerektiğini anlar. Buna göre, maddi dünya gerçekte var olmasa da, Descartes gerçekte sürekli olarak düş görüyor olsa bile, her zaman birileri tarafından yanıltılıyor olsa da, o en azından kendisinin var olması gerektiği sonucuna varır. Neden, nasıl ya da niçin kuşku duyuyor olursa olsun, onun kuşku duyabilmesi için öncelikle var olması gerekir.

Gerçekten de kuşku duyabilmesi için var olması gerektiği sonucu, son çözümlemede kuşkuları dağıtan ve ona sisteminin başlangıç doğrusunu veren çok önemli bir sonuçtur. O, kuşku yöntemini uygulamaya devam ettiğimiz, Kötü Cin Varsayımı'nı kabul ettiğimiz zaman bile, geçerli olan ve hiçbir kuşkunun yanlışlayamayacağı bir sonuçtur. Zira gerçekten de çok güçlü bir cinin var olduğunu ve bu cinin Descartes'ı sürekli olarak yanıltmakta olup, onu gerçekte yanlış olan şeylerin doğru olduğuna inanmasını sağladığını düşünsek bile, bu cin Descartes'ı kendi-

47 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 128-9.

sinin gerçekte var olmadığı zaman, var olduğuna inandıramaz. Descartes'ın söz konusu kötü cin tarafından aldatılabilmesi için, onun her şeyden önce var olması gerekir.

Öyleyse, her şeyden kuşku duyma Descartes'ı kuşku duyabilmesi için öncelikle var olması gerektiği sonucuna götürür. Çünkü kuşku duyma bir tür düşünmedir. Başka bir deyişle, istisnasız her şeyden kuşku duyan bir insan, kuşku duymakta olduğundan kuşku duyamaz, zira kuşku duyarken, kuşku diye bir şeyin var olduğunu, dolayısıyla kuşku duyan "ben"inin var olduğunu açık ve seçik olarak bilir. Kuşku duyma ise bir tür düşünmedir, bir düşünce ya da zihin halidir ve bu halin her tür düşünme için geçerliliği vardır. Nitekim o, böylelikle "Düşünüyorum, o halde varım" sonucuna varır ve dolayısıyla düşünen bir varlık olarak kendi varoluşunu kanıtlar.

> Fakat beni her gün aldatmak için bu kadar hüner ve zanaatını kullanan, pek güçlü ve pek hileci bilmem herhangi bir aldatıcı vardır. Eğer o beni aldatıyorsa, hiç şüphe yok ki ben varım ve o istediği kadar beni aldatsın, ben bir şey olduğumu düşündükçe, hiçbir şey olmadığıma beni kandırmaya hiçbir zaman gücü yetmeyecektir. Böylece bunun üzerine iyice düşünüp ve her şeyi inceden inceye gözden geçirdikten sonra; nihayet şu: ben-im, ben varım sözünün onu söylediğim veya zihnimde kavradığım her defada zarurî olarak doğru olduğunu çıkarmak ve bu neticenin sabit olduğunu kabul etmek lâzımdır.[48]

Bu ben, Descartes'ın, bir beden ve zihinden oluşan bütünsel varlığı değil, fakat sadece zihnidir. Onun felsefesinin Arşimet noktası olan zihin, kendi içeriklerinin dolayımsız olarak bilincinde olup, bütün arızi özelliklerinin kendisinden çıktığı özü, özsel özelliği düşünme olan zihindir. O bundan dolayı, "şüphe ediyorum, yani düşünüyorum, o halde varım" der.

> Fakat şimdi, çok güçlü, kurnaz ve kötülük yapmaktan zevk aldığını söyleyeceğim, beni aldatmak için olanca kuvvet ve hünerini kullanan birisi var olduğunu farz ettiğim bu anda ben kimim, neyim? Yukarda bedenin mahiyetine atfettiğim şeylerin en ufak bir parçasına malik olduğumdan emin olabilir miyim? Bunlar üzerine

48 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 132-3.

> dikkatle düşünmeye koyuluyorum. Bütün bu şeylerin hepsini zihnimden tekrar tekrar geçiriyorum. Fakat bunlardan bende bulunduğunu söyleyeceğim hiçbirisine rast gelmiyorum. Bu şeyleri burada ayrı ayrı saymak için durmama ihtiyaç yoktur. Şimdi ruhun sanlarına, yani sıfatlarına geçelim; bakalım onlardan bazıları bende var mı? Bunların birincileri yemek ve yürümektir, fakat bedenim olmazsa ne yer, ne de yürüyebilirim. Diğer birisi de duymaktır; fakat her ne kadar uykuda birçok şeyleri duyduğumu sanmış ve sonra uyandığımda, gerçekte hiç de, onları hissetmediğimin farkına varmış olsam da, yine bedensiz duymak imkânsızdır. Bir diğeri de düşünmektir; ve burada görüyorum ki, düşünmek bana ait bir sandır, yani sıfattır: yalnız o, benden ayrılmış olamaz. *Ben-im, ben varım*: Bu muhakkak; fakat ne kadar zaman? —Düşündüğüm müddetçe; zira eğer düşünmekten kesilseydim, belki aynı zamanda var olmaktan da kesilirdim.[49]

Descartes'ın "*cogito*"ya veya "Düşünüyorum, o halde varım" sonucuna nasıl ulaştığı konusunda yoğun bir tartışma yaşanmıştır. Onun pek çok yerde "insanların düşünen şeyler olduklarını fark ettikleri zaman, bu sonuca, herhangi bir tasım ya da akıl yürütmeden bağımsız olarak vardıklarını" söylemesinden hareketle, pek çok araştırmacı ya da yorumcu "*cogito* argümanı"nın doğrudan sezgi yoluyla, dolayımsız olarak bilindiği sonucuna ulaşmıştır. Fakat Descartes başka bir yerde, düşünen benliğin varoluşunun bilgisinin bir akıl yürütme veya tasımın sonucu olduğunu ima edecek şekilde, bizim "*cogito*"nun bilgisine ulaşmadan önce, sadece düşünce, varlık ve kesinlik kavramlarını değil, fakat aynı zamanda "düşünen şeyin var olmamasının imkânsız olduğu" önermesini de bilmemiz gerektiğini söyler.[50]

Descartes bu sonuca her nasıl varmış olursa olsun, onun "düşünüyorum, o halde varım" diyerek kendisinin ya da zihninin varoluşunu kanıtlaması, her şeyden önce onu, mekanizmleri ve bilimcilikleri itibariyle Descartes'ın kendisinden bile daha modern olan Francis Bacon ve Thomas Hobbes kadar, hatta onlardan daha fazla modern felsefenin kurucusu yapar. Başka bir deyişle,

49 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 128-9.

50 R. Descartes, *Felsefenin İlkeleri* (çev. M. Karasan), İstanbul, Maarif Matbaası, 1943; I 10, s. 37-38.

Descartes'ın *cogito*su, modern felsefeye zihin-beden düalizmi bağlamında musallat olacak bir temsil problemine işaret etmek benzeri başkaca birçok şey yanında, felsefede yeni bir yaklaşımın ifadesi veya somut örneği olduğu için de büyük bir önem taşır.

Felsefede genel strateji itibariyle iki farklı yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Bunlardan birincisi kendisinden daha önce İlkçağ'ın ve Ortaçağ'ın klasik yaklaşımı diye nitelendirdiğimiz, nesneden yola çıkan ve bilgi teorisi karşısında esas metafiziğe önem veren yaklaşım diye tanımladığımız dışarıdan hareket eden yaklaşımdır. Bu tür bir yaklaşımla belirlenen bir felsefede, filozof işe önce dış dünyaya dair bir yorumla başlar; daha sonra da bilgiyi ve insan zihnini, söz konusu yorum temeli üzerinde açıklar. Örneğin Aristoteles'inki gibi bir felsefede, biz önce dünyanın parçaları arasındaki karşılıklı ilişkilerin potansiyelden aktüele doğru hareketlerden meydana gelen organik bir bütün olduğunu öğreniriz. Bunun ardından ve algıyla bilime dair bir analizden sonra, bilgi teorisi bu dünya görüşüne uydurulur.

Oysa şimdi Descartes'ın *cogito*'yla öncülüğünü yaptığı, *bilgi teorisini temele alan özne çıkışlı bu ikinci yaklaşım, içeriden dışarıya doğru bir yaklaşım olarak tanımlanabilir*. Bu, esas itibariyle Descartes'ın bütün bir dünyayı *cogito*'dan veya düşünen benlikten hareketle kurma veya inşa etme projesine karşılık gelir. Temel olan zihindir, hatta zihinden ziyade, birinci şahsın zihnidir. Bilginin ve felsefenin hareket noktasının Descartes'ta bu şekilde değişmesi, Kartezyen felsefede çok merkezi bir rol oynayan bir husus olarak, otoritenin reddedilmesiyle yakından ilişkilidir. *Descartes'ın benlikten, düşünen benden hareket etmesi, dolayısıyla tarihten ve gelenekten koparılmış bir felsefe oluşturulmasını ifade eder.*

Dolayımsızlığın ve kesinliğin ancak kendisinde olduğu bir temel, bütün felsefesini üzerine inşa edebileceği Arşimet noktası olarak, tarihten ve gelenekten kopuk bir zihne ulaşan Descartes'ın bununla birlikte, burada kalabilmesi mümkün değildir. Çünkü burada kaldığı takdirde, özneden hareketle dünyayı ve bütün bir bilgi ağacını inşa etmeyi amaçlayan Descartes,

zihnin dışına çıkamayan bir solipsist olur. Bu yüzden, Descartes önce "düşünüyorum, o halde varım" önermesini farklılaştıran özelliği arayıp, buna bağlı olarak kendi doğruluk ölçütünü ortaya koyar. Zihin içeriklerini inceleyip, önce ide türlerini ve sonra da bu idelerin kaynaklarını belirler, yani bilgi teorisi yapar. En nihayetinde, bu teoriye uygun bir varlık görüşüne ulaşabilmek için, dış dünyaya geçer. Fakat o, bu sonuncu adımı atabilmek için, kendisini solipsizmden kurtaracak bir Tanrı'ya, bir nevi bir atlama tahtasına ihtiyaç duyar.

Bütün bunlar Descartes'ın başka bir şeyin varoluşunu kanıtlayabilmek için, kendi bilincinden, kendi bilinç içeriklerinden hareket etmesi gerektiği, onun bunu yaparken de transendental bir yöntem izlemek zorunda olduğu ve izlediği bu yol itibariyle, kendisinden sonraki bütün kuşkucu, öznelci ve idealist gelişmelerin kaynağında bulunduğu anlamına gelir. Buna göre, Descartes'ın içeriden dış dünyaya geçmezden önce, gidebileceği tek bir yer vardır, o da Tanrı'dır. Çünkü Tanrı'nın var olduğu ve aldatan bir Tanrı olmadığı kanıtlanmadıkça, onun zihnindeki idelerin kaynağı olarak dış dünyadan veya maddeden söz edebilmesi hiç mümkün değildir. *Ordo cognoscendi*'de, yani bilgi düzeninde düşünen bir şey olarak zihinden sonra sıra, şu halde, Tanrı'dadır. Bu yüzden, o, benliğin ya da zihnin varoluşunu kanıtladıktan sonra, bilginin teminatı, zihinden dış dünyaya geçişin bir aracı olarak Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamaya geçer.

Tanrı

Gerçekten de, Descartes'ın bütün bir bilgi ağacını baştan sona yaratabilmesi, bilginin inşası projesini hayata geçirebilmesi Tanrı'nın var olduğunu ve O'nun aldatan bir varlık olmadığını kanıtlamasındaki başarısına bağlıdır. Nitekim

> bu kanaati tamamıyla ortadan kaldırmak için, ilk fırsatta bir Tanrı'nın var olup olmadığını incelemem icap ediyor. Var olan bir

> Tanrı bulduğum takdirde, onun aldatıcı olup olmadığını da tetkik etmem lazımdır: Zira bu iki hakikate dair bilgi edinmeksizin hiçbir zaman hiçbir şeyden emin olabileceğimi sanmıyorum[51]

diyen Descartes, üç ayrı Tanrı argümanı ortaya koyar.

İlk Argüman: Bunlardan birincisi nedensel bir argüman olup, önce bir şeylerin ideleri ile şeylere ilişkin yargılar,[52] sonra da idelerin formel gerçeklikleriyle nesnel gerçeklikleri arasında yapılan bir ayrımla[53] başlar. İlk ayrım söz konusu olduğunda, denilebilir ki, kişi zihninde sözgelimi bir "şimer", yani "yarı aslan yarı keçi vücutlu ve ejderha kuyruklu bir mitolojik yaratığın", onun varlığını ya da yokluğunu hiç hesaba katmadan, idesine sahip olabilir. İde bağlamında doğruluk ve yanlışlıktan söz edilemeyeceğini öne süren Descartes, hata ve yanılma ihtimalinin kişi idesine sahip olduğu şeyin varoluşuyla, var olan başka şeylerle olan ilişkileriyle ilgili yargılar ortaya koyduğu zaman söz konusu olduğunu söyler. Descartes'ın kendisi zihninde bulunan idelere örnek olarak, söz konusu şimer veya "yarısı at yarısı keçisi mitolojik varlık" idesi dışında, insan, gökyüzü, melek ve Tanrı idelerini verir.[54]

Bu idelerin hepsi mantıksal ve epistemolojik olarak birbirleriyle aynı düzeyde midir? Descartes bu noktada, bazı idelerin diğerlerinden daha fazla nesnel gerçekliğe sahip olduğunu öne sürerken, doğallıkla nesnel gerçekliğin formel gerçeklikten ayrıldığını ve dolayısıyla, hepsinin aynı düzeyde olmadığını ifade eder. Gerçekten de formel gerçeklik gerçek varoluşa işaret eden bir gerçeklik türü olup, bir şeyin formel gerçekliğe sahip olduğunu söylemek onun gerçekten de veya fiilen var olduğuna hükmetmektir. Oysa nesnel gerçeklik doğrudan doğruya fiili varoluşla ilgili değildir. Elbette, var olan her şeyin şu ya da bu derecede bir nesnel gerçekliği olmakla birlikte, nesnel gerçeklik-

51 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 149.
52 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, ss. 149-50.
53 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, ss. 154-55.
54 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 149.

ten söz edildiği zaman, anlatılmak istenen esas itibariyle içeriktir ya da yetkinliktir. Sözgelimi bir melek idesiyle bir şimer idesini kıyaslayalım. Açıktır ki, dinî ya da mitolojik anlamları bir tarafa, bu iki idenin ayrı ayrı gösterdiği şeyler, gerçekten veya olgusal olarak var olmazlar; yani, onların formel gerçeklikleri yoktur. Bununla birlikte, her iki idenin de nesnel bir gerçekliği vardır; fakat melek idesi bir şimer idesiyle kıyaslandığında, ondan daha yetkin bir varlığın idesi olduğu için, şimer idesinden daha büyük bir nesnel gerçekliğe sahiptir.[55]

Demek ki, Descartes nesnel gerçeklik konusunu ele alırken, esas olarak tasvir, resim ya da genel olarak temsillerin içeriklerini gündeme getirir, bir idenin nesnel gerçekliğinden söz ederken de doğallıkla onun sahip olduğu yetkinlik derecesine gönderme yapar. O, işte bu bağlamda bir şeyin bağımsız bir varoluşa sahip olma kapasitesiyle de ilintili olarak üç ayrı ya da temel yetkinlik derecesini veya nesnel gerçekliğin üç ayrı düzeyini birbirinden ayırır. Söz konusu üçlü ayrımın varlığını *Metafizik Düşünceler*'in üçüncü kitabı boyunca bir şekilde hep hissettiren yetkinliğin veya nesnel gerçekliğin en yüksek düzeyinde, hiçbir şeye bağlı olmayan sonsuz bir tözün yetkinliği bulunur. İkinci olarak varoluşu açısından sadece Tanrı'ya bağımlı olan zihin ya da beden gibi sonlu bir tözün; üçüncü olarak da varoluşu için bir töze bağlı bulunan bir özelliğin yetkinliği ya da nesnel gerçekliğinden söz edilebilir.[56]

Gerçekten de, Tanrı idesinin yetkin bir varlığın idesi olmak dolayısıyla başka herhangi bir şeyin idesinden daha büyük bir nesnel gerçekliğe sahip olduğunu dile getiren Descartes, bundan sonra birbiri ardına üç kabulde bulunur: **(i)** "Sahip olduğum idelerin nedenlerinin, onları doğuran sebeplerin olması gerekir."[57] **(ii)** Bir idenin nihai nedeninin formel gerçekliğe sahip olan, yani

55 R. Schacht *Classical Modern Philosophers: Descartes to Kant*, London, Routledge and Kegan Paul, 1984, s. 23.
56 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 154.
57 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, ss. 151-52.

fiilen var olan bir şey olması zorunluluğu vardır.[58] **(iii)** "Fail nedende en az sonuçta olduğu kadar gerçeklik, sadece nesnel değil fakat aynı zamanda formel bir gerçeklik olması gerekir."[59] Bu üç kabul, Descartes'ın nokta-i nazarından, onu zihinde sahip olduğu bir idenin nedeninin son çözümlemede, söz konusu idenin yetkinliğine en azından eşit, fiilen var olan bir şey olması gerektiği sonucuna götürür.

Bu sonucun bununla birlikte, o, esas yeter neden ilkesinden; yani bir sonucu yaratan bir neden olması gerektiği veya bir sonucun nedeninden daha fazla bir şey içeremeyeceği ilkesinden çıktığını ifade eder. Buna göre, Descartes'ın kendisinde bir Tanrı idesi vardır ve bu idenin nesnel gerçekliği veya yetkinliği, onun kendisiyle ilgili idesinin gerçekliğinden çok daha fazladır. Bu yüzden, Descartes'ın kendisine ek olarak, zihnindeki Tanrı idesinin ihtiva ettiği yetkinliklere sahip olan bir şeyin daha var olması gerekir. Zihindeki Tanrı idesiyle birleşen bu yetkinliklerin tümüne birden sahip olan varlık da, açıktır ki Tanrı'nın kendisidir:

> Şimdi, tabiat ışığı ile aşikârdır ki: Tam ve eser meydana getiren illette, yani müessir illette (*causa efficiente*) hiç değilse, eseri kadar olsun, bir gerçeklik bulunmalıdır: zira eser varlığını illetinden değil de nereden elde edebilir? Eğer illette bu gerçeklik yoksa onu eserine nasıl geçirebilir?
>
> Bundan çıkan netice şudur: değil yalnız yokluğun bir şeyi vücuda getirmesi, pek olgun olan, yani kendinde çok daha fazla gerçeklik ihtiva eden, az olgun olanın bir devam ve neticesi olamaz. Bu hakikat, yalnız filozofların aktüel veya formel dedikleri gerçekliğe malik olan eserlerde değil, fakat aynı zamanda sadece objektif adını verdikleri gerçekliğin telkin olunduğu fikirlerde dahi bedihi ve aşikârdır. Meselâ şimdiye kadar mevcut olmayan taş, formel ve en yüksek bir şekilde kendiliğinde taşın terkibine giren şeylere sahip olan, yani kendisinde aynı şeyleri veya taşta olanlardan daha mükemmellerini ihtiva eden başka bir şey tarafından meydana getirilmeksizin, şimdi var olmaya başlamayacağı gibi, hararet de, hiç olmazsa kendisi kadar mükemmel olan bir düzen, derece ve cins-

58 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 153.
59 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 154.

ten bir şey olmaksızın kendisinden mahrum olan bir şeyden meydana gelemez. Diğerleri için de bu böyledir. Fakat bundan başka, hararet ve taş fikri, hiç değilse, taş ve hararette idrak ettiğim gerçeklik kadar bir gerçekliği kendisinde ihtiva eden bir illet tarafından zihnime konulmamışsa, bende mevcut olamaz. Çünkü bu illet hâlâ formel ve fiilî olan kendi gerçekliğinden hiçbir şeyi fikrime nakletmemiş bile olsa, bunun için bu illetin daha az gerçek olduğunu tasavvur etmek lâzım gelmez. Fakat şunu bilmelidir ki, her fikir zihnin bir eseri olduğundan, mahiyeti icabı, zihin veya düşünceden aldığı formel gerçeklikten başka bir gerçeklik istemez ve zihnin sadece bir tavrıdır, yani bir düşünme tarzı veya şeklidir. İmdi, bir fikrin başka bir gerçeklikten ziyade böyle objektif bir gerçeklik ihtiva etmesi için, onun bunu, yani bu gerçekliği, herhangi bir illetten alması lâzımdır. Bu illette de, hiç değilse fikrin ihtiva ettiği objektif gerçeklik kadar olsun formel bir gerçeklik bulunmalıdır. Zira eğer fikirde, illetinde tesadüf edilmeyen bir şey bulunduğunu farz edersek, o zaman bu şeyi fikrin yoktan edinmiş olması lâzımdır; fakat bir şeyin objektif olarak veyahut *tasavvurda fikri ile* müdrikede bu var olma tarzı ne kadar eksik olursa olsun, bununla beraber şüphesiz bu tarz ve tavrın bir şey olmadığı ve ne de, dolayısıyla bu fikrin menşeinin hiç yokluktan geldiği söylenemez. Ve yine bu fikirlerde bulduğum gerçeklik yalnız objektif olmasına rağmen, ne bu gerçekliğin fikirlerinin illetlerinde formel olarak mevcut olması zarurî olduğundan şüphe etmem ve ne de bu gerçekliğin objektif olarak bu fikirlerin bulunmasının kafi olduğunu düşünmem icap eder. Zira nasıl bu objektif olarak mevcut olma tarzı fikirlere, kendi mahiyetleri icabı aitse, aynı suretle formel olarak mevcut olma tarzı da bu fikirlerin illetlerine (hiç değilse birincileri ve başlıcalarına) aittir. Böylece her ne kadar bir fikrin başka bir fikri doğurması vaki olsa bile, bununla beraber bu hâl sonsuz olarak devam edemez; fakat en sonunda illeti bir patron veya orijinale benzeyen ilk bir fikre varmak gerekir: öyle ki, yalnız objektif olarak veya tasavvurla fikirlerde mevcut olan bütün gerçeklik ve olgunluk formel olarak ve gerçekten de bu orijinalde de bulunsun. Böylece, tabiat ışığı bana fikirlerin zihnimde tablolar veya resimler gibi olduklarını ve hakikatte kolayca, kopya edildikleri şeylerin mükemmelliğinden daha az parlak bir vaziyette düşebildiklerini, fakat hiçbir zaman o şeylerden daha büyük ve daha mükemmel hiçbir şeyi ihtiva etmediklerini apaçık olarak bildiriyor.

Bütün bu şeyleri ne kadar etraflıca ve dikkatle incelersem, bunların gerçek olduklarını da o kadar fazla açıklık ve seçiklikle biliyorum. Fakat sonunda bütün bunlardan ne netice çıkaracağım? Şunu: eğer fikirlerimden herhangi birinin, ne formel ve ne de *eminent* yani üstün olarak bende mevcut olmadığını açıkça bildiğim objektif bir

gerçekliği varsa ve dolayısıyla ben bu fikirlerin illeti olamıyorsam, bundan zarurî olarak şu netice çıkıyor ki: ben dünyada yalnız değilim, var olan ve bu fikrin illeti bulunan başka bir şey daha vardır; halbuki bende böyle bir fikir bulunmasa, beni kendimden başka bir şeyin varlığına inandıracak ve kandırabilecek hiçbir delilim olmayacaktır. Zira bütün bu delilleri büyük bir dikkatle araştırdım ve bugüne kadar bundan başkasını bulamadım.[60]

Böylece, benden gelmesine imkân olmayan bir şeyin bulunup bulunmadığını gözden geçirmem lâzım gelen fikir olarak yalnız Tanrı fikri kalıyor. Benim Tanrı adından anladığım şudur: o sonsuz ebedi, değişmez, bağımsız, her şeyi bilir, her şeye gücü yeter bir cevherdir ve var olan başka bütün şeyler (eğer gerçekten var olan şeyler varsa), onun tarafından yaratılmış ve meydana getirilmiştir. İmdi bu üstünlükler o kadar büyük ve yüksektir ki, onları ne kadar fazla dikkatle gözden geçirirsem de o kadar az kanıyorum. Ve böylece, *Tanrı'nın var olduğunu* zarurî olarak bundan önce söylediklerimden çıkarmak gerekiyor. Zira her ne kadar ben bir cevher olduğum için cevher fikri bende bulunsa da, bununla beraber sonlu bir varlık olduğum için, sonsuz bir cevher fikri, gerçekten sonsuz olan bir cevher tarafından bana konmuş olmadıkça, bende bulunamaz.[61]

İkinci Argüman: Descartes'ın ikinci argümanı da, nedenselliğe dayalı kozmolojik bir argüman olup; o, bu kez zihindeki Tanrı idesinden değil, fakat benliğin ya da zihnin İkinci Düşünce'de kanıtlanan varoluşundan yola çıkar. Gerçekten de, kanıtlanan varoluşunu apaçık bir veri ya da sonuç olarak değerlendiren Descartes, bu kanıtta düşünen bir töz ya da zihin olarak varoluşunu kime ya da neye borçlu olduğunu sorar. Sırasıyla kendisi, anne-babası ve "Tanrı'dan daha az yetkin başka bir kaynak" olmak üzere,[62] üç alternatifi gündeme getiren Descartes, bir tür eleme yöntemiyle, bunlardan hiçbirinin kendi varoluşunun nedeni olamayacağını gösterdikten sonra, varlık sebebinin Tanrı olması gerektiği sonucuna varır.

O, burada önce anne ve babasının "düşünen bir töz olarak" kendisinin varlık sebebi olabilmesi alternatifini eler. Çünkü anne

60 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, ss. 154-58.
61 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 161.
62 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 167.

ve babası, en iyi durumda Descartes'ın bedeninin varlık sebebi olabilir, oysa kendisi, bedeninden ayrı ve bağımsız olan düşünen bir şey olmak durumundadır:

> Ana-babama gelince, görünüşte dünyaya gelmemi onlara borçluyum, her ne kadar bu hususta bütün inandıklarım doğru olsa dahi, bununla beraber bundan dolayı düşünen bir şey olarak, beni meydana getiren ve muhafaza eden ana-babam olması gerekmez; çünkü düşünen bir cevherle cismanî bir fiil arasında hiçbir münasebet yoktur.[63]

Descartes'a göre, kendisi de düşünen bir töz olarak kendi varoluşunun nedeni olamaz. Buradan hareketle geliştirilen argümanın adımları şöyledir: **(1)** Düşünen bir töz olarak ben varım; **(2)** her zaman var değildim; **(3)** düşünen bir töz varlığa geldiği zaman, bir şey varlığa hiçlikten gelmiş olur. **(4)** O halde, ben varlığa geldiğim zaman, bir şey varlığa hiçlikten gelmiş olmaktadır.

(5) Bir şeyin hiçten varlığa gelmesine neden olmak için, her şeyin bilgisine, hatta bütün diğer yetkinliklere erişmek için gerekenden daha fazla güce ihtiyaç vardır. **(6)** O halde, varlığa gelmeme bizzat ben kendim yol açtıysam, kendime bütün yetkinlikleri kazandıracak düzeyde olmuş olmam gerekir; **(7)** kişi kendisine bütün yetkinlikleri kazandıracak durumdaysa eğer, bunu yapar. **(8)** O halde, ben kendime bütün yetkinlikleri kazandırabilseydim, onları aktarmış ve dolayısıyla, bugün hepsine sahip durumda olurdum.

(9) Ben birçok bakımdan kusurlu bir varlığım; **(10)** O halde, kendime bütün yetkinlikleri kazandırma gücüne hiçbir zaman sahip olmadım. **(11)** Bu yüzden, kendimi hiçten varlığa getirmek için gerekli (bundan daha bile büyük) güç, bende hiç olmadı. **(12)** Ben, kendi varoluşumun nedeni olmuş olamam.[64]

Descartes, yetkinlik bakımından kendisinden daha fazla, fakat Tanrı'dan daha az olan bir varlığın varoluşunun nedeni

63 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 168.

64 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, ss. 161-7; *Bkz.* R. Schacht, *Classical Modern Philosophers*, ss. 26-7.

olabilme ihtimalini de eledikten sonra, ulaşmak istediği sonucu çıkartır: Descartes'ın varoluşunun nedeni Tanrı'dır.

Üçüncü Argüman: Onun üçüncü Tanrı argümanı, özellikle rasyonalistlerin çok sevdiği bir argüman olarak *ontolojik argüman*dır. Descartes, Aziz Anselmus tarafından geliştirilen bu argümanın felsefe tarihindeki en ünlü versiyonlarından birini oluşturan kendi kanıtına Beşinci Düşünce'de yer verir. Elbette yetkin varlık olarak Tanrı idesinden yola çıkmak suretiyle, sadece akıl yürüterek, var olmayan bir yetkin varlık idesinin çelişikliğinden Tanrı'nın var olması gerektiği sonucunu çıkartır. Argümanın adımları şu şekilde sıralanabilir: **(1)** Bende bir Tanrı, yani en yüksek derecede yetkin olan Varlık idesi var. **(2)** Bir yetkinlikten veya yetkinlik özelliğinden yoksun olan bir varlık, en yüksek derecede yetkin bir varlık olamaz. **(3)** Dolayısıyla, Tanrı'yı hem en yüksek derecede yetkin bir varlık, hem de bir yetkinlik özelliğinden yoksun bir varlık olarak düşünmek bir çelişki olur. **(4)** Varoluş bir yetkinlik özelliğidir. **(5)** Varoluştan yoksun olmak bir yetkinlik özelliğinden yoksun bulunmaktır. **(6)** Tanrı'yı hem en yüksek derecede yetkin bir varlık, hem de var olmayan bir varlık olarak düşünmek bir çelişkidir. **(7)** Öyleyse, Tanrı sadece düşüncede değil, fakat gerçekten var olur:

> Muhakkaktır ki bende Tanrı, yani mutlak ve olgun bir varlık fikri herhangi bir şekil ve sayının fikrinden daha az mevcut değildir. Aktüel ve ebedi bir varlığın onun mahiyetine ait olduğunu, herhangi bir şekil ve sayıya dair ispat ettiğim her şeyin gerçekten o şekil ve sayının mahiyetine ait olduğunu bildiğimden daha az açıklık ve seçiklikle bilmiyorum. Ve dolayısıyla, bundan önceki Düşüncelerde çıkardığım şeylerin hepsi halâ doğru olmasa dahi, bununla beraber, zihnimde Tanrı'nın varlığı, hiç değilse, şimdiye kadar kabul ettiğim, ancak şekil ve sayılara ait matematik hakikatler kadar olsun kesin addedilmelidir; gerçekte bu, ilk bakışta tamamıyla aşikâr olmasa ve bir safsata gibi görünse de. Zira bütün diğer şeylerde öz ile varlık arasında bir tefrik yapmaya alışmış olduğumdan, varlığın Tanrı'nın özünden ayrılmış olabileceğine ve dolayısıyla Tanrı'nın bilfiil mevcut değilmiş gibi idrâk edilebileceğine kolayca kanaat getiriyorum. Fakat bununla beraber, daha dikkatlice düşündüğümde, varlığın Tanrı'nın özünden, tıpkı bir dik üçgenin

özünden üç açısı toplamının iki dik açıya eşit olduğunu gördüğüm veyahut bir dağ fikrinden bir dere fikrinin ayrılmadığı gibi ayrılamaz olduğunu açıkça görüyorum. Böylece kendisinde varlık eksik olan, (yani kendisinde bir olgunluk eksik olan) bir Tanrı'yı, (yani mutlak olgun bir varlığı) idrak etmekte, hiçbir deresi bulunmayan bir dağı idrak etmektekinden daha az aykırılık yok değildir.

Halbuki Tanrı'yı varlıksız idrak edememden yalnız varlığın ondan ayrılmaz olduğu çıkar ve dolayısıyla Tanrı gerçekten vardır; düşüncemin bunun böyle olması için bir şey yapabildiği ve eşyaya zorla bir zaruret koyduğu için değil, fakat tersine, düşüncemin Tanrı'yı bu tarzda idrak etmesini asıl şeyin zarureti tayin ettiği için, bu böyledir. Zira kanatlı veya kanatsız bir at tahayyül etmekte hürüm. Fakat var olmayan bir Tanrı (yani mutlak olgunluğa sahip olmayan mutlak bir varlık) idrak etmekte hür değilim.[65]

Tanrı'nın Doğası: Descartes, aynı argümantasyon tarzıyla bundan böyle, yetkin bir varlık olarak Tanrı'nın, ontolojik delil gereğince, bütün olumlu özelliklere en yüksek derecede sahip olduğunu kolayca gösterme durumuna gelir. Başka bir deyişle, ontolojik argümanın dördüncü öncülünü oluşturan "varoluş bir yetkinlik özelliğidir" önermesi yerine, "her şeyi bilme bir yetkinliktir", "kadir-i mutlaklık bir yetkinlik özelliğidir" önermelerini geçirerek, Tanrı'nın özünü tanımlamaya başlar. Buna göre, Tanrı, gücü her şeye yeten, her şeyi bilen, ezeli ve ebedi, zorunlu vb. varlıktır.

Descartes, bununla birlikte bu noktada kalmaz; yine aynı akıl yürütme biçimiyle, bütün bu yetkinlik özellikleri veya pozitif sıfatların, her biri sadece bir ya da birkaçına sahip olacak şekilde birkaç varlığa bölünmesi yerine, tek bir varlıkta birleşmesinin "yetkin varlığın doğası gereği" olduğunu öne sürer. Çünkü söz konusu yetkinliklerin bir birliği olmadığı takdirde, yetkin bir varlık olarak var olduğu kanıtlanan Tanrı'nın yetkin olabilmesi imkânsız olur:

İlkin, yalnız Tanrı'dan başka özüne zarurî olarak varlık dahil olan başka hiçbir varlık idrak edemiyorum. Sonra aynı tarzda iki veya birçok Tanrı idrak etmek de benim için imkânsızdır. Daha

65 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, ss. 190-91.

> sonra, eğer şimdi var olan bir Tanrı farz edilirse, onun bundan önce bütün ezeliyetçe var olmuş olduğunu ve gelecekte de ebediyen var olacağını açıkça görüyorum ve en sonra eksiltip veya değiştiremediğim başka birçok şeyin Tanrı'da bulunduğunu da biliyorum.[66]

Descartes, varoluşunu üç ayrı argümanla kanıtladığı Tanrı'nın doğası ya da özü bağlamında, üçüncü olarak onun mutlak iyi olduğunu gösterme ihtiyacı hisseder. Çünkü onun akla, itibarını iade ederek zihinden dışarı çıkabilmesi ve böylelikle de dış dünyanın bilgisine ulaşabilmesi için, Tanrı'nın kuşku sürecinde ima ettiğinin tamamen tersine, aldatan bir varlık olmadığını gözler önüne sermesi gerekir. Bu amaçla geliştirdiği ve oldukça yalın olan argümanının adımları şöyledir:[67] **(1)** Tanrı en yüksek derecede yetkin varlıktır. **(2)** En yüksek derecede yetkin bir varlığın hiçbir eksiği ya da kusuru olamaz. **(3)** O halde, Tanrı'nın hiçbir eksiği ya da kusuru yoktur. **(4)** Aldatma zorunlu olarak bir eksiklikten ileri gelir. **(5)** Öyleyse, Tanrı bir aldatıcı olamaz:

> Burada Tanrı'nın varlığını ispat için kullandığım delilin kuvveti, eğer Tanrı gerçekten mevcut olmasaydı; bende fikri bulunan, yani zihnimizin hepsini anlamamakla beraber kendileri hakkında pekâlâ bir fikir edinebildiği bütün bu yüksek olgunluklara sahip olan, hiçbir eksiği olmayan ve herhangi bir eksiklik alâmeti gösteren şeylerle hiçbir ilgisi bulunmayan bu aynı Tanrı mevcut olmasaydı; tabiatımın olduğu gibi olması, yani bende bir Tanrı fikrinin bulunmasının mümkün olmayacağını tanımış olmamdadır.
>
> Böylece pek bedihidir ki Tanrı aldatıcı olamaz; çünkü tabiat ışığı bize aldatmanın zarurî olarak bir eksiklikten geldiğini gösteriyor.[68]

Aldatmanın Tanrı'nın mutlak yetkin doğasıyla bağdaşmaz olduğunu; Tanrı'nın iyi olmaması durumunda, bütünüyle yetkin olamayacağını gösteren Descartes, "bütün güçlerini aldatmak amaçlı kullandığı takdirde, Tanrı iyi olmaz" diyerek, yeniden inşa hareketini başlatır.

---

66 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, Beşinci düşünce, s. 193.

67 Argümanın kuruluşuyla ilgili olarak ayrıca *Bkz.* R. Schacht, *Classical Modern Philosophers*, s. 30.

68 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, Üçüncü düşünce, s. 170.

Aklın Açık Seçik İdelerle Teçhiz Edilmesi

Gerçekten de Descartes, Tanrı'nın doğasını ve mutlak iyiliğini gözler önüne sererken, bir yandan da O'nun yanlışın, insanın düştüğü hataların sorumlusu olamayacağını kanıtlamış olur. Başka bir deyişle, Tanrı'nın aldatan bir varlık olmadığını kanıtlarken, zihinden çıkıp bütün bir dünyayı ve bilgi ağacını inşa etme yolundaki engellerden sadece birisini ortadan kaldıran Descartes, akla bundan sonra hataya düşmemesini garanti edecek şekilde yol göstermek durumunda kalır. Bunun içinse, önce yanlışın ne olduğunun açıklanmasına ihtiyaç duyulur.

Nitekim Dördüncü Düşünce'de Descartes yanlışın, insanın kendisinden, özgür iradenin hatalı edimlerinden kaynaklandığını gösterir. Ona göre, yargılar zihnin iki yeti ya da melekesine, yani bilgi fakültesi veya anlama yetisiyle seçim fakültesi veya irade özgürlüğüne bağlıdır. Başka bir deyişle, bir şey hakkında bir yargı ortaya koyabilmek için, Descartes'a göre, insanda iki yetinin bulunması gerekir. Bu yetiler anlama yetisi ve iradedir. İnsan anlama yetisiyle şeyleri kavrama, idrak etme çabası içinde olur. Oysa iradeyle, şeylerin var olduklarını ya da kendilerinde bulunduğu düşünülen niteliklere sahip olduklarını tasdik ya da inkâr eder. Descartes'a göre, söz konusu her iki yetiyi de insana Tanrı vermiştir. Bununla birlikte, bu yetilerden anlama yetisi, mümkün her şeyin idesine sahip olmamak anlamında sonlu ve sınırlı iken, irade hiçbir şekilde sınırlanmamıştır.

> Tanrı'nın bana oldukça geniş ve mükemmel bir irade veya irade hürriyeti vermediğinden de şikâyet edemem, çünkü irademin pek geniş ve pek yaygın olduğunu ve hiçbir sınırla kapalı bulunmadığını, gerçekte kendim tecrübe ediyorum.[69]... Bende mevcut olan melekeler arasında, kendisinden daha geniş ve daha yaygın bir meleke fikrini tasavvur edemeyeceğim derecede büyük olan yegâne melekenin irade olduğunu tecrübemle biliyorum.[70]

69 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, Dördüncü düşünce, s. 178.
70 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, Dördüncü düşünce, s. 179.

İnsanın Tanrı'ya en çok benzeyen yönünün özgür irade olduğunu dile getiren Descartes, zihindeki parlak ve kudretli bir ışığı iradede güçlü bir eğilimin takip etmesinin ikisi arasındaki doğru ve ideal ilişkiyi oluşturduğunu öne sürer. Ona göre, zihin iradeyi işte bu şekilde belirler; zihnin iradeyi belirlediği ve tasdik etmeye zorladığı bu gibi durumlarda, "zihindeki parlak ve kudretli ışık" ifadesinden de belli olduğu üzere, açık ve seçik bir kavrayış, hakikatin apaçık algısı söz konusu olur. İnsan kendi zihinsel yetilerini, rasyonel güçlerini incelediği zaman, yalnızca açık ve seçik olan şeyleri tasdik etmek ya da onaylamak zorunda olduğunu kolaylıkla anlar. İnsan açık ve seçik bir düşünceyle karşı karşıya olduğu zaman, onu tasdik etmek, yani doğru olduğu açık ve seçik bir biçimde anlaşılan her şeyi kabul etmek zorunda kalır. Her şeye gücü yeten yetkin bir varlık olarak Tanrı insanları açık ve seçik olan düşünceleri tasdik etmeye zorladığı ve O, insanları aldatan bir varlık olmadığı için, insanlar açık ve seçik olan düşüncelere inandıkları, açık ve seçik fikirleri doğru diye tasdik ettikleri zaman yanılmadıklarından emin olabilirler. Yine aynı şekilde, insan açık ve seçik olmayan bir düşünceyi tasdik etmek zorunda olmadığını, bu gibi durumlarda yargıyı askıya alabileceğini bilir. Şu halde, açık ve seçik olmayan konularda, insan bir karara vardığı zaman, onun burada yanlışa düşmesi çok muhtemeldir ve bu yanlışın sorumluluğu, Descartes'a göre, Tanrı'da değil, fakat insandadır. İnsan açık ve seçik düşüncelerin yer aldığı sınırlar içinde yanlışa düşemez, fakat açık ve seçik olmayanı doğru kabul etmeye kalkıştığı zaman, risk alır ve yanlışa düşebilir.

Buna göre, irade, insanın ya anlama yetisinin sınırlılığından ya da kendi dikkatsizliğinden dolayı tam ve iyi, açık ve seçik olarak kavramadığı şeyleri tasdik edebilir ve böylelikle de, yani iradenin kendisini anlama yetisinin açık ve seçik olarak kavradığı şeylerle sınırlamamasından dolayı, ortaya birtakım yanlışlar çıkar.[71] Demek ki, iradesi, insanı açık ve

71 J. L. Watling, "Descartes", *A Critical History of Western Philosophy* (ed. by D. J. O'Connor), New York, 1964, s. 174.

seçik olmayanı onaylamaya zorladığı zaman, o yanlışa düşebilir.

> Şu halde, yanlışlarım nereden geliyor? Yalnız şundan: İrade müdrikeden daha geniş olduğundan, onu aynı sınırlar içinde tutamıyorum. Anlamadığım şeylere de teşmil ediyorum. Halbuki kendi mahiyeti icabı, onlarla alâkası veya ilgisi olmadığından, kolayca yanlışa düşüyor ve dolayısıyla yanlışı doğru, kötüyü iyi yerine alıyor, böylece aldanıyor ve günah işliyorum.[72]

Descartes, söz konusu yanlış analizinin sonucunda, meşhur açık seçik algı ilkesini çok temel bir epistemolojik bir ilke olarak öne sürer; dolayısıyla, açık ve seçik olarak idrak edilen veya algılanan bir şeyin yanlış olabilmesinin imkânsız olduğu sonucuna varır:

> Şimdi, bugüne kadar farkına varmadığım başka bilgilerin bende bulunup bulunmadığını daha tam olarak gözden geçireceğim. Düşünen bir şey olduğumdan eminim. Fakat o halde herhangi bir şeyden emin olmak için lâzım gelen şeyi de biliyor muyum? Bu birinci bilgide bildiğim şeyin açık ve seçik idrakinden başka bir şey yoktur. Ve eğer böyle açık ve seçik olarak idrak ettiğim bir şeyin yanlış olduğu vaki olsaydı, bu idrak hakikaten bu bilginin doğru olduğundan emin olmam için kâfi gelmezdi. Ve böylece şimdiden şu umumi kaideyi kurabileceğimi sanıyorum: pek çok açıklık ve seçiklikle kavradığım ve idrak ettiğim şeylerin hepsi doğrudur.[73]

Bir doğruluk ölçütü, doğru bir önermenin temel özellikleri olarak açıklık ve seçiklik nedir? Açıklık zihne dolayımsız olarak sunulmuş olup, zihin tarafından kolaylıkla bilincine varılan bir şeyin özelliğidir. Buna göre, algılayan zihnin görme alanı içinde olup, göze yeterince güçlü bir biçimde etki eden şeyler, Descartes'a göre açıktır. Onun açıklıkla ilgili olarak verdiği örnekler, ya diş ağrısı örneğinde olduğu gibi canlı duyu deneyimlerinden, ya da arzu etme veya düşünme örneklerinde olduğu gibi, zihinsel edim veya faaliyetlerden, matematiksel kavram ya da düşüncelerden meydana gelir. İnsan bütün bu örneklerde, ister duyu-deneyimlerinde ya da ister zihninde olsun, bir şeyin

72 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, Dördüncü düşünce, s. 180.
73 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, Üçüncü Düşünce, s. 147.

ortaya çıktığını, orada olduğunu fark eder, daha doğrusu fark etmeden yapamaz.

Seçiklik ise Descartes'ta tam ve dakik olup, başka her şeyden farklı olan ve kendisinde yalnızca açık olanı içeren bir şeyin özelliğidir. Ona göre, bir düşünce seçik olmaksızın açık olabilir, fakat aynı zamanda açık olmaksızın seçik olamaz. Şu halde, açıklık ve seçiklik iki ayrı özelliktir. Buna göre, bir duyu-deneyimi ya da düşünce, onun tam anlamıyla bilincinde olduğumuz, fakat gerçek ya da kendisine özgü doğasından emin olamadığımız zaman, açıktır, fakat seçik değildir. Descartes'ın burada verdiği örnek diş ağrısıdır. Dişi ağrıyan bir insan dişinin ağrıdığını bilir, onun dişinin ağrıdığının farkında olamaması söz konusu değildir. Dolayısıyla, onun dişinin ağrısıyla ilgili deneyimi açıktır. Fakat bu deneyim seçik değildir, çünkü insan dişi ağrıdığı zaman, ağrıyan yerini tam olarak gösteremez, ağrının zihinde mi yoksa dişte mi yoksa her ikisinde birden mi olduğunu kesin olarak bilemez. Öyleyse, diş ağrısı örneğinde olduğu gibi, bir şey çok canlı ve güçlü bir biçimde hissedildiği zaman açıktır, fakat başka her şeyden ayrılacak şekilde tanımlanamadığı, onun yeri gösterilemediği ve başka bir şeyle karıştırılabilmesi söz konusu olduğu zaman, seçik değildir. Bir şeyi başka herhangi bir şeyle karıştırılamayacak şekilde tanımladığımız ya da belirlediğimiz zaman, o açık olduktan başka seçik hale gelir.[74] Bir düşünceyi, onu seçik hale getirecek şekilde, yeterince tam, dakik ve kesin bir biçimde tanımladığımız zaman, o aynı zamanda açık olacaktır, zira onu tanımlarken dile getirdiğimiz ayrımları, bu ayrımlar yeterince güçlü bir biçimde algılanmasaydılar eğer, ortaya koyamayacaktık. Bundan dolayı, seçiklik açıklığı içerir. Örneğin, bir daire düşüncesi seçiktir, çünkü daireyi tüm diğer şekillerden ayıracak şekilde tanımlayabiliriz. Öte yandan, daireyi ona ilişkin olarak açık bir düşünceye sahip olduğumuz için tanımlayabiliyoruz. Nitekim o, *Felsefenin İlkeleri*'nde şöyle konuşur:

74 A. Stroll-R. H. Popkin, *Introduction to Philosophy*, New York, 1972, s. 37.

Açık bilgiden, dikkatli bir zihne görünen ve besbelli olan bilgiyi demek istiyorum. Örneğin nesnenin gözlerimize görüneceği, onlar üzerine büyük bir kuvvetle etkide bulunacağı ve böylece onları kendilerine bakacak duruma sokacağı zaman, nesneyi açıkça görüyoruz; seçik bilgiden de, keskin ve başka bilgilerden ayrı bir bilgiyi demek istiyorum. Öyle ki, bu bilgide onu gerektiği gibi gözden geçirene açıkça görünenden başka bir şey bulunmaz.

Bilgi seçik olmadan açık olabilir, ama açık olmadan seçik olamaz.

Örneğin bir kimse yakıcı bir acı duyduğu zaman, bu acıdan edindiği bilgi kendi gözünde açıktır, ancak bundan dolayı her zaman açık değildir, çünkü çoğu zaman bu acıyı yaralanan kısımda bulunduğunu sandığı şeyin niteliği üzerine verdiği yanlış yargıyla karıştırdığı gibi, açık olarak kendinde bulunan duygu ya da belirsiz düşünceden başka şey görmese de, gene yaralanan kısımda varolan şeyin kendi düşüncesinde bulunan acı düşüncesine veya durumuna benzediğini sanır, böylece bilgi bazen seçik olmaksızın açık olabilir, ama açık olmaksızın seçik olamaz.[75]

Dış Dünya

Varılan bu son nokta itibariyle, Descartes'ın düşünen bir şey ve bedenden tamamen bağımsız bir töz olarak kendisinin var olduğunu; ezeli-ebedi, mutlak bir, her şeyi bilen, kadir-i mutlak ve mutlak iyi bir yaratıcı Tanrı'nın var olduğunu tam bir kesinlikle ve açık seçik olarak bildiği ortaya çıkar. Üstelik sağlam bir stratejiye, hakikate erişmek için iyi bir kurala sahiptir. Nitekim Dördüncü Düşünce'nin sonunda şöyle der:

> Hulâsa, bugün yalnız artık bir daha yanlışa düşmemek için kaçınmam lâzım olan şeyleri değil, fakat aynı zamanda doğrunun bilgisine erişmem için ne yapmam gerektiğini de öğrenmiş bulunuyorum. Zira, eğer dikkatimi tam olarak anladığım şeyler üzerinde yettiği kadar durdurur, ve bu şeyleri ancak karanlık ve karışık bir tarzda anladığım öteki şeylerden ayırt edersem, şüphesiz doğrunun bilgisine ulaşacağım.[76]

75 R. Descartes, *Felsefenin İlkeleri* (çev. M. Akın), Say Sayınları, İstanbul, 3. baskı, 1992, s. 85-6.

76 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, Dördüncü Düşünce, s. 185.

Beşinci düşüncenin başında, işte bu zemin üzerinde açık seçik olarak bildiği başka hangi ide, doğru ya da inançların bulunduğunu soruşturan Descartes, dikkatini önce matematiksel doğrulara çevirir. Bu bağlamda sayılarla ve geometrik şekillerle ilgili, açık ve seçik olarak kavradığı idelerinin doğru olduğunu görür; ama elbette sayı ve geometrik şekil türünden nesne ya da kendiliklerin fiziki bir anlam içinde gerçek bir varoluşa sahip olduklarını öne sürmeden. Sayı ve şekillerle ilgili ideler, duyu deneyiminden türetilmiş ampirik ideler değildir; onlar, icat edilmemiş ve insan zihnine bağlı olmayan belirli ve değişmez doğa ya da özlerin ideleridir.[77]

Descartes, bunun böyle olduğunu aritmetikle geometrinin doğrularını, duyular yoluyla değil de, sadece aklın kullanımı yoluyla keşfettiğimizi öne sürerek gösterir; ona göre, insanlar bu doğruları, "yarısı aslan, yarısı keçi" mitolojik veya hayalî yaratıkların ideleri gibi icat etmek yerine, keşfetmektedirler. Gerçekten de, aritmetiğin ve geometrinin doğruları, fiziki cisim ya da nesneler fiilen sahip oldukları özelliklere sahip oldukları için doğru değildir; söz konusu doğrular, bundan bağımsız olarak doğrudurlar; dahası, bu doğruların bilgisine, fiziki varlıkların varoluşu ve doğalarıyla ilgili bilgiden yoksun olunduğu zaman dahi ulaşmak mümkündür. Çünkü Descartes'a göre, biz "3 + 4 = 7"nin veya "bir üçgenin iç açılarının toplamının 180 derece olduğu"nun bilgisine, maddi cisimlerle ilgili gözlemlerimizden hareketle veya tümevarım yoluyla ulaşmıyoruz. Onları daha ziyade sayılar, üçgenler vb. üzerinde düşündüğümüz zaman keşfettiğimiz şeyler sayesinde biliyoruz.[78]

Dış Dünyanın Varoluşu: Peki maddi şeyler, fiziki cisimler hakkında ne diyebiliriz? Daha doğrusu, açık ve seçik idelerden oluşan matematiksel doğruların bilgisine sahip olan insan, bu sınırların ötesine geçerek dış dünyadaki şeylerle ilgili bilgilere de sahip olabilir mi? Örneğin, insan matematiğin bir şeye uy-

77 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, ss. 187-88.
78 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 189.

gulanıp uygulanmadığını söyleyebilir mi? Kendisinin dışında bir dünyanın var olduğunu iddia edebilir mi? Tanrı'nın insanı hiçbir şekilde aldatmadığı olgusuyla kesinlik kazanan matematiksel bilgi insanın kendi zihnindeki düşüncelerle ilgili bir bilgi olduğuna göre, insan kendi zihninin dışındaki bir dünya hakkında bir şey bilebilir mi?

Descartes'a göre, açık seçik ideler arasında, dış dünyadaki fiziki varlıklar bağlamında, yalnızca onların matematiksel özellikleriyle ilgili düşünceler vardır. Bir cismi düşündüğümüz zaman, onun hakkında açık ve seçik bir düşünceye sahip olabilirsek eğer, açık ve seçik düşünce yalnızca o cismi belli bir şekli, belli konumu ve belli bir hacmi olan bir şey olarak düşünmenin sonucu oluşan bir düşünce olabilir. Açık seçik ve kesin olarak bilebildiğimiz her şey matematiksel ilişkiler olduğu için, dış dünyayla ilgili yalnızca nesnelerin matematiksel özelliklerini bilebiliriz. Yani, dış dünyada bulunan nesneler söz konusu olduğu sürece, bu dünyayla ilgili sahip olabileceğimiz açık seçik düşünceler, bu cisimlerin matematiksel özellikleriyle ilgili düşüncelerdir. Fakat bu düşünceler bize onların "var olduklarını" söyleme şansı vermez.

Descartes'a göre, cisimlerin var olup olmadıklarını, doğrudan doğruya sahip olduğumuz düşüncelerden nesnelerin kendine giderek kanıtlayamıyorsak, onların varoluşunu dolaylı bir yoldan kanıtlayabiliriz. Buna göre, insanda hem dış dünyadaki cisimlerle ilgili ide ya da düşünceler, hem de fiziki bir dünyanın var olduğuna, duyu-deneyinin böyle bir dünyayla ilgili düşüncelerden oluştuğuna inanma yönünde doğal bir eğilim vardır. Söz konusu düşüncelerin nedeni sırasıyla insanın kendisi, Tanrı ve dış dünyadaki cisimlerin bizzat kendileri olabilir. Birinci alternatife göre, fiziki dünyadaki cisimlerle ilgili ideleri insanın bizzat kendisi yaratmış olabilir; bu durumda, idelere karşılık gelen cisimler gerçekte var değildirler. Descartes birinci alternatifi, insanda kendi deneyimini istediği gibi oluşturabilme gücü bulunmadığını söyleyerek eler. İkinci ihtimal, dış dünya, bu dün-

yanın içindeki cisimler var olmadığı halde, insandaki cisimlerle ilgili ideleri Tanrı'nın yaratmış olabilmesi ihtimalidir. Tanrı'nın insanî deneyimi, buna karşılık gelen bir dış dünya var olmadığı zaman bile, istediği gibi oluşturabilme gücü olsa da, Descartes daha önce Tanrı'nın insanları aldatmadığını göstermiş olduğu için, bu ihtimali de bertaraf eder. Şu halde, geriye tek bir ihtimal kalır: İnsan zihnindeki, dış dünyayla ve cisimlerle ilgili idelerin nedeni, bizzat dünyanın kendisi, bu dünyadaki cisimlerdir.

> Şimdi bana maddi şeylerin var olup olmadıklarını incelemekten başka bir şey kalmıyor. Şüphesiz şimdiden, yalnız geometri ispatlarının konusu olarak ele alınınca, maddi şeylerin var olduklarını biliyorum, çünkü onları bu tarzda açık ve seçik olarak kavrıyorum. Zira açıkça anlayabileceğim her şeyi yaratmanın Tanrı'nın iktidarı dahilinde olduğundan hiç şüphem yoktur; ve, iyice anlaşılmasında tenakuz bulduğum herhangi bir şeyi yapmanın da Tanrı için imkânsız olduğuna hiçbir zaman hükmetmedim.[79]
>
> Kendimde, yer değiştirme, birçok durumda bulunma ve benzerleri gibi, başka birtakım güçler de görüyorum; ve bu güçleri, yukarıda adları geçenler gibi, bir cevhere bağlı olmaksızın ne kavrayabiliyorum, ve ne de dolayısıyla onlar bu cevhersiz var olabiliyorlar, fakat, eğer gerçekten bu güçler varsa, onların akıllı bir cevhere değil de, tersine cisimli ve uzamlı bir cevhere bağlı olmaları lâzım olduğu pek bedihîdir, çünkü, onların açık ve seçik mefhumlarında bir nevi uzam vardır, fakat katiyen akıl yoktur. Bundan başka, bende herhangi bir şekilde pasif duymak, yani duyulur şeylerin fikirlerini almak ve bilmek gücü de vardır; fakat eğer bende veya benden başka birinde bu fikirleri husule getirmeğe ve teşkil etmeğe muktedir başka aktif bir güç bulunmasaydı, bu pasif gücün bana bir faydası olmazdı. İmdi düşünen bir şeyden başka bir şey olmayan bu aktif güç bende bulunamaz, çünkü onun var olması şart olmadığı gibi, hatta çok zaman bu fikirler benim karışmam olmadan ve birçok zaman bana rağmen, aklıma gelmektedirler. Şu halde bu aktif gücün zarurî olarak benden farklı bir cevherde bulunması lâzımdır, öyle bir cevher ki husule getirdiği fikirlerde objektif olarak var olan bütün varlık, formel ve üstün olarak kendinde bulunsun.
>
> Bu cevher ya bir cisimdir, yani fikirlerde objektif olarak ve tasavvur ile mevcut olan her şeyi formel olarak ve gerçekte kendinde ihtiva eden cisimli bir tabiattır, veya Tanrı'nın kendisidir ve yahut

79 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, Altıncı Düşünce, ss. 199-200.

da cisimden daha asil ve kendinde cismi dahi ihtiva eden başka bir mahlûktur.

İmdi, Tanrı asla aldatıcı olmadığından, bu fikirleri doğrudan doğruya ne bizzat kendisinin, ve ne de bu fikirlerin varlığını gene formel olarak değil, yalnız üstün olarak kendinde ihtiva eden bir mahlûk vasıtasıyla göndermediği de pek aşikârdır. Zira bunun böyle olacağını tanımak için, o, bana hiçbir meleke vermemiş olduğu halde, tersine, bu fikirlerin cisimli şeyler tarafından bana gönderildiğine veya onlardan çıktıklarına inanmak için bana büyük bir temayül verdiği için, eğer gerçekten bu fikirler bana cisimli şeylerden başka illetler tarafından gönderilmiş olsaydı, doğrusu, Tanrı'nın bizi aldatmasını mâzur görmenin nasıl mümkün olacağını pek göremiyorum. Şu halde, netice olarak, *var olan* birtakım cisimli şeyler bulunduğunu söylemek lâzımdır.[80]

Birincil-İkincil Nitelikler Ayrımı: Maddi nesnelerin veya fiziki cisimlerin varoluşunu bu şekilde kanıtlayan Descartes, sıra onların doğaları ya da nitelikleriyle ilgili neyi bilebileceğimiz sorusuna geldiği zaman, maddi nesnelerin birincil nitelikleriyle ikincil nitelikleri arasında bir ayrım yapar. Buna göre, Descartes öncelikle bizim normalde nesnelerin kendilerinde bulunduğunu düşündüğümüz birtakım niteliklerin, gerçekte nesnelerde var olmadığını öne sürer. Tat, ses, koku, renk gibi bu niteliklere Descartes ikincil nitelikler adını verir. *Söz konusu ikincil nitelikler sadece ve sadece zihindeki duyumlar olup, onların şeylerin kendilerinin nitelikleri olduğunu söylemek mümkün değildir*; çünkü bu niteliklerle ilgili algılarımızın duyularımız tarafından koşullandığı ve duyu organlarımızın durumuyla birlikte değiştiği kolaylıkla gösterilebilir. Bunlar şöyle ya da böyle öznel niteliklerdir; kendileriyle ilgili açık ve seçik bir bilgiye erişmemizin mümkün olmadığı bu duyusal niteliklerin bilime, bilimsel araştırmaya konu olabilmeleri, elbette mümkün değildir.

Fakat Descartes, bu noktada kalmayıp, söz konusu ikincil, duyusal ve öznel niteliklerden maddenin birincil ve nesnel niteliklerine gider. Şöyle düşünür: İkincil nitelikler duyularımız tarafından koşullanmak ve duyu organlarımızın durumuna

80 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, Altıncı Düşünce, ss. 207-210.

bağlı olarak değişmek anlamında koşullu ve öznel nitelikler ise eğer, duyu organlarımızın durumunu değişmeden, aynı tutmamız durumunda ne olacağına bakmakta yarar vardır. O, duyu organlarımızın durumu aynı kalıyor ve biz, hâlâ bir renk ya da ısı değişikliği algılamaya devam ediyorsak eğer, nesnede söz konusu değişme algısına tekabül eden bir değişimin vuku bulması gerektiği sonucunu çıkarsamanın son derece doğal ve makul olduğunu savunur. Bununla birlikte, bir yandan da onun tam olarak ne tür bir değişim olduğunu bilemeyebileceğimizi dile getirir. O, Descartes'a göre, algılamakla kalmayıp, maddi nesnelerin fiilî veya gerçek nitelikleri olduğunu söyleyebileceğimiz başka bir nitelik türündeki veya nitelikler öbeğindeki değişmenin bir sonucu olmak durumundadır. Birincil nitelikler, şu halde, ses, renk, koku, tat, sıcaklık benzeri ikincil nitelikler gibi, duyularımız tarafından koşullanmayan niteliklerdir. Bu yüzden, bir nesnenin şeklini tespit ettiğimiz veya belirlediğimiz zaman, onun gerçek veya fiilî bir niteliğini keşfetmekte olduğumuzu öne süren Descartes, ikincil niteliklerde özne tarafından algılanan değişiklikleri de, bir nesne ya da şeyin birincil niteliklerindeki çok küçük değişiklikler yoluyla açıklar. Buna göre, birincil nitelikler maddi nesnelerden veya fiziki cisimlerden ayrılmaz olan, onların ayrılmaz bir parçasını oluşturan nitelikler iken, ikincil nitelikler maddi şeylerin bizde yarattıkları duyumlardan başka hiçbir şey değildir. Maddi nesneler veya fiziki cisimler zihnimizdeki bu duyumları, birincil nitelikleriyle duyu organlarımız arasındaki etkileşim veya temasın bir sonucu olarak yaratırlar.

Descartes'ın söz konusu birincil nitelikleri, hiç kuşku yok ki aynı yüzyılda Locke veya Galileo tarafından, kendi benzer birincil ve ikincil nitelikler ayrımı çerçevesinde ortaya konan birincil niteliklerle tıpatıp aynıdır. Bunlar maddi nesnelerin maddi olabilmeleri için sahip olmaları gereken nitelikler olup, aynen Galileo'da olduğu gibi fizik için gerek ve yeter olan özellikleri ifade ederler. Bu, elbette Descartes'ın maddi dünyanın

kendisine yer kaplama özelliği verildiği veya uzam yüklendiği zaman, onun yeterince iyi bir biçimde karakterize edilmiş olacağını dile getiren görüşüyle tamamen uyumludur. Çünkü duyumlardan başka hiçbir şey olmayan, kendilerine benzer dışsal karşılıklar bulunmayan renk, ses, koku tat benzeri ikincil nitelikler yer kaplamanın farklı biçimleri ya da tarzları arasında yer almazlar.

Demek ki, fiziki dünya ve bu dünyadaki maddi nesne ya da cisimlerle ilgili olarak, insan bir kez daha yalnızca açık ve seçik olanı bilebilir. Buna göre, bizim için cisimlerin yalnızca matematiksel özelliklerini ya da şekil, hareket ve sayı gibi birincil niteliklerini bilebilmek söz konusudur. Buna karşın, cisimlerin renkleri, kokuları ya da tatları, yani birtakım ikincil nitelikleri olup olmadığından emin olamayız, çünkü bu niteliklerle ilgili olarak açık seçik düşüncelere sahip değilizdir. Demek ki, ister canlı ya da ister cansız olsun, dış dünyaya ilişkin bilimsel bilgimiz, bu dünyayı yalnızca yer kaplama ve hareket bakımından ele alan matematiksel fizikle sınırlanmıştır.

Ünlü Descartes yorumcusu Bernard Williams bu konuda şunları söylemektedir:

> İnsan doğal dünyanın bu anlamda parçası değildir, ama yine de onun entelektüel güçleri dünyaya tamamen ve bütünüyle uygun düşer veya mükemmel bir biçimde uyarlanmıştır. İşte bu, bizim bir matematiksel fizik kurup onu sınırsızca geliştirebileceğimiz anlamına gelir. Buna göre, Descartes fiziğin temel ilkelerinden bazılarının bizim felsefî düşünüm adını verdiğimiz refleksiyon türüyle bilinebildiğini düşünmüştür. O özellikle de, bizim böylesi bir refleksiyon yoluyla, fiziğin bir sakınım yasasına sahip bulunmak zorunda olduğunu bilebildiğimizi düşünmekteydi. Değişmez olması veya korunması gereken bir nicelik olmalıydı. Descartes korunacak nicelik veya miktarı aynı kalmak durumunda olan bir şey olarak, belli bir şeyi, yani miktarı korunmayan ve hatta sonraki klasik fiziğin terimleriyle tam ve iyi tanımlanmamış olan maddeyi seçti. Bununla birlikte, düşünce ayan beyan oradaydı ve onun *a priori* olduğu, yani refleksiyon yoluyla bilindiği kabul edildi. Fiziğin *a priori* bir tarzda bilindiğini düşündüğü başka temel ilkeleri de vardı. Fakat fiziğin bunların dışında kalan

doğrularının ampirik olarak keşfedilmek durumunda olduklarını düşünüyordu.[81]

Descartes, fiziğin bu doğrularını, ya da madde veya fiziki dünyanın özelliklerini *Felsefenin İlkeleri*'nde, nitekim şöyle ifade eder:

> 4. Cismin özünü, sertlik, ağırlık, renk, vs. değil, yalnız uzam oluşturur. ... Madde ya da cismin özünü sert, ağır, renkli olması ya da herhangi bir biçimde duyularımıza dokunması değil, yalnız uzunluk, enlilik, ve derinlikçe uzamlı olması oluşturur. ... Böylece cisimlerin özü, bazen onlarla karşılaştığımızda duyumsadığımız sertlik olmadığı gibi, ne de ağırlık, hareket ve bu türden başka özelliklerdir. Zira hangi cismi gözden geçirirsek geçirelim, uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzamlı olduğu zaman, bu özelliklerin hiçbiri onda bulunmasa bile, bununla birlikte, onu cisim yapan her şeyin yine onda var olduğunu açık ve seçik olarak düşünebiliriz.
>
> 10. Yine, yer ya da iç yer, bir yerde bulunan cisim, ancak düşüncemizde birbirinden ayrılır. Çünkü gerçekte, yeri oluşturan uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzam, cismi de oluşturur. ... Çünkü cisim aynı büyüklük ve şekilde kaldığı ve dış cisimlere göre durumunu değiştirmediği sürece, aynı uzamda her zaman orada kaldığını sanıyoruz.
>
> 16. Filozofların anladığı anlamda bir mekân, yani içinde bir töz bulunmayan bir mekânın dünyada var olmadığı açıktır.
>
> 17. Bilinen anlamda boşluk sözcüğünden hacim olmayacağı sonucu çıkartılamaz.
>
> 21. Yine bu dünyanın ya da evreni oluşturan uzamlı maddenin sınırsız olduğunu öğreniyoruz,
>
> 23. Şu halde, bütün evrende aynı madde vardır ve biz onu yalnız uzamlı olmasıyla tanıyoruz. Çünkü onda seçik olarak gördüğümüz tüm özellikler, onun bölünebilir, bölümlerine göre hareket edebilir ve bölümlerin hareketiyle oluşabildiğini gördüğümüz bütün çeşitli durumları alabilir olmasıyla ilgilidir. Çünkü düşüncemizle, bu maddede bu denli bölümler düşleyebilmemizin yanı sıra, düşüncemizin maddede hiçbir şeyi değiştirmeye gücü yetmediği de bellidir ve maddede rastlanan şekillerin tüm değişikliği, mekânda oluşan harekete bağlıdır. Kuşkusuz filozofların gördüğü de bundan başka bir şey değildir. Çünkü onlar, yapıtlarının birçok yerinde, "doğa hareket ve durgunluğun ilkesidir", demişlerdir.

81 B. Magee, "B. Willams ile Söyleşi," *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi* (çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 83.

Doğadan anladıkları da, cisimlerin bizim gördüğümüz şekilde durum almalarını sağlayan ya da oluşturan güçtür.

24. ... Genel olarak bilindiği anlamda hareket, bir cismin bir yerden başka bir yere geçmesi işidir.

26. Hareket için, sükûnete gerekli olandan daha fazla etki gerekli değildir.

37. Her şey başka bir şey onu değiştirmediği sürece, bulunduğu durumda kalır. Bu, doğanın birinci yasasıdır.

39. Doğanın ikinci yasası, şudur: Harekette olan her cisim hareketine doğru bir çizgi doğrultusunda devam etmeye çalışır.

40. Üçüncü yasa da şudur: Harekette olan bir cisim, kendinden daha güçlü bir şeye rastlarsa, hareketinden bir şey yitirmez, ancak harekete geçirebileceği kendinden daha zayıf bir cisimle karşılaşırsa, ona verdiği kadar kendi hareketinden yitirir.[82]

Kartezyen Düalizm ve Uzlaşım

Descartes sırasıyla düşünen şey olarak zihnin veya benliğin, Tanrı'nın ve nihayet fiziki dünyanın ya da maddenin varoluşunu kanıtladıktan sonra, onun her yönüyle modern olan dünyasının ontolojik yapısı da açık hale gelir. Bir kere, Descartes'ın doğruluğunu kabul ettiği temel ontolojik ilkeye göre, var olan her şey ya bir töz ya da bir tözün bir özelliği veya sıfatı olduğundan ve zihin, Tanrı ve madde birer özellik ya da sıfat olmadıkları için, onlardan tek tek her birinin bir töz olması gerekir. Bu ise, eski zamanların tepede tözler tözü olarak Tanrı bulunacak şekilde bir tözler çokluğundan oluştuğu varlık görüşünün; kendisini meydana getiren öğeler arasındaki niteliksel farklılıklara karşın, içindeki her şeyin belli bir yerinin ve işlevinin bulunduğu tek bir canlı organizma şeklinde tasarlanan evren anlayışının yerini düalist bir ontolojinin aldığı anlamına gelir. Organik ve amaçlı evren tasavvurunun yerine kapalı bir yapı içinde her yerde, tıpkı saat gibi mekanik bir düzen sergileyen bir evren telakkisinin geçtiğini ifade eder.

82 R. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, ss. 111-36.

Ünlü felsefe tarihçisi Richard Tarnas, Descartes'ın çok belirleyici bir rol oynayıp etki yaptığı bu geçiş sürecini şu terimlerle anlatır:

> Sadece yaratılmakla kalmayıp aynı zamanda sürekli olarak ve doğrudan şahsi ve faal bir Kadir-i Mutlak Tanrı tarafından idare edilen Ortaçağ Hıristiyan *kosmos* tasavvurunun aksine, modern evren, düzenli tabii yasalar tarafından yönetilen ve münhasıran fizik ve matematik terimleriyle anlaşılabilir gayrı şahsi bir fenomendi. Yaratıcı ve mimar olarak Tanrı, artık fizik evrenden uzaktan uzağa uzaklaştırılmaktaydı ve şimdi sevgi, mucize, kurtuluş ya da tarihi müdahale Tanrı'sı olmaktan ziyade, maddi evreni kuran, değiştirilemez yasalarını koyan ve sonra da evrene doğrudan müdahale etmekten kendisini alıkoyan üstün akıl ve ilk neden Tanrı'sıydı. Ortaçağ *kosmos*u sürekli olarak Tanrı'ya bağımlıyken, daha büyük ontolojik gerçekliğe sahip olan ve ister aşkın, isterse içkin olsun herhangi bir ilahi hakikate ihtiyaç duymayan modern *kosmos*, kendi ayakları üzerinde duruyordu. Sonuçta, görünür dünyayla ilgili bilimsel araştırmalarca desteklenemeyen bu tortu halinde duran ilahî hakikat, topyekün yok olmuştu.[83]

Tanrı-Doğa Düalizmi: Descartes'ın sisteminde aslında üç töz vardır. Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere, bu üç tözden biri olan Tanrı, yaratılmamış bir töz olarak, esasen sistemin dışındadır. Gerçekten de Descartes'ın Tanrı'sı, Ortaçağ'ın bir ucu kendisine uzanan hiyerarşik varlık anlayışında evrene müdahale edebilen, onu himayesi altında bulunduran teistik Tanrı'sı değildir. O, artık Yeniçağ'ın, Descartes'ın ortaya çıkışında çok etkili olduğu, dünyayı ve yasalarını yarattıktan, hareket için gerekli enerjiyi aktardıktan sonra kıyıya çekilen, dolayısıyla dünyaya müdahale etmeyen, mucize yaratmayan, evrenin muhafazası ve himayesi fonksiyonundan yoksun deistik Tanrı anlayışıdır. Yaratılmamış, ezeli-ebedi ve yetkin varlık olarak Tanrı'nın karşısında ise Descartes'ın mekanizminde, canlılıktan, akıldan yoksun kaba bir maddi varlık olarak doğa bulunur. Onda doğa, gerçekten de yaratan yerine yaratılan, yani Tanrı'nın mutlak boyundu-

83 R. Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi: Moderniteden Günümüze Kadar* (çev. Y. Kaplan), İstanbul, Külliyat Yayınları, 2012, s. 93.

ruğu altında hiçbir özerkliği kalmamış edilgen bir alan olarak ortaya çıkar. Bu, Kartezyen düalizmin, Tanrı'yla doğa, etkin varlıkla edilgin varlık karşıtlığından meydana gelen ilk uğrağı olup, ondaki bu düalist yapının söz konusu unsurları arasında artık hiçbir ilişki kalmamış gibidir.

Teistik Tanrı anlayışından deistik Tanrı tasavvuruna geçişi tamamlayan şey, daha önce de belirtildiği üzere, organik doğa tasavvurundan mekanik evren tasarıma geçişti. Gerçekten de Descartes açısından maddi dünya bir makineydi ve bir makineden daha fazla hiçbir şey değildi. Maddede hiçbir amaç, hayat ya da tinsellik bulunmuyordu. Doğa mekanik yasalara göre işlemekteydi ve maddi dünyadaki her şey, Descartes ve diğer modern filozofların "doğalcı dönüş"üne göre, aksamının düzenlenişine ve hareketine bakılarak açıklanabilirdi.[84] Doğanın söz konusu mekanik tasviri, Descartes'ı izleyen dönemde, bilimdeki egemen paradigma olacaktır. O, yirminci yüzyıl fiziğinde vuku bulan kökten değişime gelinceye kadar, doğa olaylarıyla ilgili teorilerin formülleştirilmesine ve bütün bilimsel gözlemlere rehberlik edecektir.[85]

Doğa anlayışında organizmadan makineye doğru vuku bulan bu çarpıcı değişim, elbette insanların doğal çevre karşısındaki tutumları üzerinde de güçlü bir etki yapmıştır. Ortaçağ'ın organik dünya görüşü, belli bir ekolojik davranışa yol açan bir değer sistemini kapsıyordu. Gerçekten de canlı bir organizma ve besleyip büyüten tarzındaki yeryüzü imgesi insanların eylemlerini sınırlayan kültürel bir kısıtlama olarak iş görmüştü. Bir insan, nasıl seve seve annesini katletmez, altın çıkarmak için onun bağırsaklarını deşmez ya da onun bedenini kötürüm etmezse ... canlı ve duygulu bir halde tasavvur edilen yeryüzüne karşı da tahrip edici eylemler icra etmek insanın ahlaki davranışının bir ihlali olarak görülürdü.[86]

---

84 F. Capra, *Batı Düşüncesindeki Dönüm Noktası* (çev. M. Armağan), İstanbul, İnsan Yayınları, 2009, s. 70.

85 J. Cottingham, "Cartesian Dualism: Theology, Metaphysics and Science", *Cambridge Companion to Descartes* (ed. by J. Cottingham), Cambridge, Cambridge University Press, 1992, s. 237.

86 Carolyn Merchant'tan akt., F. Capra, *Batı Düşüncesindeki Dönüm Noktası* (çev. M. Armağan), İstanbul, İnsan Yayınları, 2009, s. 70.

Zihin-Beden Düalizmi: Demek ki doğanın sekülarizasyonunun felsefi temeli, Descartes'ın Tanrı ile doğa düalizminde bulunur. Bu noktada söz konusu Kartezyen düalizmin en az birincisi kadar belirgin ve önemli olan ikinci uğrağının, zihin-beden düalizmi olduğu söylenebilir. Aslında birincisi gibi, ikinci tavrı veya duruşu da Descartes icat etmiş değildir; gerçekten de başta Platon ve Aristoteles olmak üzere, onu daha önce benimsemiş pek çok düşünür olmuştur. Hatta Descartes'ın bağını tamamen koparmaya çalıştığı Skolastik gelenek içinde dahi, hemen bütün düşünürler, insan varlığından ruh adı verilen bir parçanın, beden öldükten sonra da var olmaya devam ettiğini öne sürmüşlerdi. Hâl böyle olmakla birlikte, Descartes'ın zihinle beden arasındaki ayrımı ortaya koyma ve düalizmi ifade etme tarzı, bir kez daha gelenekten ciddi bir kopuşu gündeme getirecek ve modern düşüncenin bundan sonraki seyrini önemli ölçüde değiştirecek kadar farklılık gösterir.

Ayrım birkaç yerde açıklıkla ifade edildiği üzere, *cogito* argümanının bir sonucu olarak, oldukça önemli birtakım gerekçelerle ortaya konur. Buna göre, Descartes ayrımla ilgili olarak Altıncı Düşünce'de şöyle konuşur:

> Böylece ilkin, açık ve seçik olarak idrak ettiğim bütün şeylerin, onları nasıl idrak ediyorsam Tanrı tarafından öylece husule getirilmiş olabileceklerini bildiğim için, bir şeyin diğerinden ayrı veya farklı olduğundan emin olmak için, o şeylerden birini diğeri olmaksızın açık ve seçik olarak idrak edebilmem kâfidir; çünkü bu şeyler hiç olmazsa, Tanrı'nın her şeye yeten gücü ile birbirlerinden ayrılmış olabilirler ve beni onların birbirinden farklı olduklarına hükmetmeye mecbur etmek için, bu ayrılmanın şu veya bu kudret tarafından yapılmış olması pek ehemmiyetli değildir. Ve böylece, sırf var olduğumu kesinlikle bildiğim ve aynı zamanda ancak düşünen bir şeyin zarurî olarak mahiyet veya özüme ait olduğunu gördüğüm için, özümün yalnız ve yalnız düşünen bir şey, veya bütün mahiyet ve özü ancak düşünmek olan bir cevherden ibaret olduğunu pek iyi çıkarıyorum. Ve belki (veya daha ziyade biraz sonra söyleyeceğim gibi, şüphesiz) kendisine pek sıkıca bağlı olduğum bir bedene malik olsam bile; bununla beraber, bir yandan kendi hakkımda, düşünen ve uzamlı olmayan bir şey olarak, açık ve seçik bir fikre malik olmam, öte yandan da beden hakkında,

> uzamlı ve düşünmeyen bir şey olarak açık seçik bir fikre sahip olmam dolayısıyla, bu benim, yani kendisiyle ne isem o olduğum ruhumun, bedenimden bütün bütüne ve gerçekten farklı olduğu ve bedensiz var olabileceği pek şüphesizdir.[87]

Descartes'ın bu argümanında en azından zımnen belli bir töz anlayışı bulunur; bu, *Felsefenin İlkeleri*'nde açıkça "var olmak için", hiç kuşku yok ki Tanrı dışında, "kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan şey"[88] olarak tanımladığı töz görüşüdür. Bu töz anlayışına göre, zihin, bedenden bağımsız olarak var olduğu sürece, tanım gereği bir töz olarak ortaya çıkar. Descartes'ın yine aynı anlayışına göre, *her tözün doğasını karakterize eden bir özü, bütün diğer özelliklerinin kendisinden çıktığı temel bir niteliği, bir ana niteliği vardır*. İnsanı meydana getiren iki tözden biri olan zihnin özü düşünme; oysa diğer töz olan beden, ya da daha genel olarak maddenin özü yer kaplamadır. Her tözün, özüne ek olarak kipleri, varlık tarzları, özlerini örnekleme biçimleri vardır. Buna göre, tikel ide ya da düşünceler, belirli birtakım istemeler ve münferit ihtiraslar zihnin; tikel şekiller, belirli büyüklükler ve münferit hareketler de maddenin kipleri, tezahürleri veya varlık tarzlarıdır.

Descartes'ın işte bu düalist ontolojisi veya zihin-beden anlayışı, Skolastik anlayıştan bu kez tam bir kopuşu ifade eder.[89] Çünkü Aristoteles'e veya Aristotelesçi gelenek içinde çalışan veya akıl yürüten Skolastik düşünür veya teologlara göre, her nesne ya da özel olarak beden bir maddeden ve formdan meydana gelir. Bunlardan madde, değişme boyunca aynı kalan; form ise bedenlere ya da nesnelere sahip oldukları karakteristik özellikleri kazandıran şeydir. Oysa Descartes için, madde, bu ister masanın kendisinden yapılmış olduğu ağaç, ister insan vücudu olsun, hep aynı türdendir; o, sadece geometrik özellikler sergileyen, geometrinin nesnelerinin somutlaştırdığı özelliklere sahip

87 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, Altıncı Düşünce, ss. 207-208.
88 R. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 89.
89 R. T. Sorell, "René Descartes", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. P. Craig), London, version: 2001.

bir tözdür. İşte bu yüzdendir ki, maddenin tikel formlarının, cismin farklı görünümlerinin karakteristik özellikleri onun duyusal olmayan parçalarının şekil, büyüklük ve hareketiyle açıklanır.

Zihin de Aristotelesçiler ve Skolastikler tarafından hayatın açıklanması amacıyla kullanılmıştı. Çünkü Aristoteles'te canlı bedenin formu olarak değerlendirilen ruh, canlı bir vücudu cansız bir şeyden ayıran şeydir. Zihin, bu anlayışta ruhun, insanları karakterize eden aklî parçasıdır; fakat o, birçok durumda Tanrı'nın da inayetiyle, bedenin ölümünden sonra varlığını sürdürebilmekle birlikte, gerçek anlamında bir töz olarak görülmez. Oysa Descartes'ta, zihin bütünüyle gerçek, ayrı ve müstakil bir tözdür; bedenin ölümünden sonra, Tanrı'nın yardımı olmadan ve doğal olarak varlığını devam ettirir. Bununla birlikte, Descartes'ta, insandaki hayati fonksiyonların hemen tamamı organik maddenin veya bedenin fiziki organizasyonu yoluyla açıklanır. Gerçekten de, ona göre, insan bedeninde ve diğer rasyonel olmayan tüm hayvanlarda meydana gelen bütün hareket ve davranışlar, mekanik mikro olaylara başvurularak açıklanabilir.

Başka bir deyişle, Descartes'ın mekanik doğa anlayışı sadece madde alanında, cansız doğada durup kalmaz fakat canlı doğayı da kapsar. Doğa içerisinde bulunan canlı ve cansız tüm varlıklar aynı yapıya sahip oldukları için, aynı yasalara göre işleyerek faaliyetlerini sürdürürler. Sadece "Tanrı'nın kendi elleriyle yapılmış mükemmel bir makineden ibaret" olan canlı varlık, cansız varlığa göre biraz daha karmaşık bir yapı sergiler. Bu yüzden, canlı bir cisimde veya vücutta meydana gelen solunum, beslenme, kan dolaşımı, üreme gibi tüm hayat olaylarının, cansız doğadaki diğer olaylar gibi, aynı nedenlerle açıklanması gerekir.

İnsan ve hayvan bedenini bir makine veya bir otomat olarak tanımlayan Descartes'a göre, söz konusu otomatın işleyişine ve davranışsal tepkilerine herhangi bir "fail ruh", gizli içsel bir güç olarak hiçbir şekilde karışmaz. Bu otomatın işleyişi ve davranışsal tepkilerinin, onu oluşturan içsel parçaların yapısal

organizasyonuna ek olarak, aynı zamanda uygun dışsal uyarımlar yardımıyla da açıklanması gerekir. "Bir otomatın işleyiş ve davranışlarının açıklanmasında bu iki temel faktör daima göz önünde bulundurulmalıdır" diyen Descartes, bedenle ilgili tüm insan faaliyetlerini kendinden hareketli bir makinenin işleyişine benzeterek açıklamaya çalışır. Saat veya değirmen gibi kendinden hareketli bir makine, o makineyi oluşturan ilgili organların eğilimlerine ya da yaradılışlarına bağlı olarak sadece kendi içsel ilkelerine göre hareket edebilme güç ve yeteneğine sahiptir. Otomat, otomata dışsal herhangi bir hareket ettiriciye bağımlı olmadan, kendisini oluşturan parçalarının yapısal organizasyonu doğrultusunda, kendi kendine mekanik olarak hareket eder. Cansız doğayla ilgili mekanik anlayışı, canlı doğayı da tamamen içine alan Descartes'ta bundan dolayıdır ki zihin, yaşam ilkesi değil de düşünce ilkesi olarak ortaya çıkar. Kartezyen zihin, tıpkı Aristotelesçilerin rasyonel ruhu gibi, aklı içerir ama akla ek olarak düşünmenin, Aristotelesçilerin irrasyonel ruha yerleştirdikleri başka tarzlarını da ihtiva eder.

Descartes'ta zihin ve beden, sonuç olarak, aralarında ortak hiçbir nokta olmadığı için, birbirinden tamamen bağımsızdır. Onlar bütünüyle farklı türden şeyler veya tamamen ayrı tözler olduklarından, zihin ve bedenden her biriyle ilgili temel hakikatler o tözün kendi ayrı doğasından çıkar; bu yüzden, *zihinlerin bilimiyle cisimlerin biliminin çatışması, onların birbirlerinin alanlarına müdahale edebilmeleri imkânsızdır*. Descartes'ın bu anlayışından çıkan en önemli sonuç, ilâhiyatçıların bilim adamlarına ya da fizikçilere, bırakınız işkence etmeyi, müdahale etmelerinin, yeni matematiksel fiziğe karşı çıkmalarının gerekmemesi, böyle bir şeyin hiç söz konusu dahi olmamasıdır. Aynı şekilde, bilim adamları veya fizikçilerin de manevi hakikatlerle ilgili hüküm vermeleri, fikir beyan etmeleri, uzmanlık taslamaları doğru değildir. Dahası, insanların irade özgürlüğünün, ahlâkî sorumluluğun ve Tanrı'nın varoluşunun bütünüyle maddi bir evrendeki öznel yanılsamalar olmalarından korkmaları da hiç gerekmez.

Bilim ve dinden her biri kendi alanında mutlak yargıç ve egemen olduğuna göre, ikisi arasında asla bir çatışma olamaz. Zihin veya ruhlarla ilgili hakikatler, tıpkı madde veya cisimlerle ilgili doğruların salt madde için geçerli olan hakikatler olmaları gibi, sadece zihinlerle ilgili hakikatler olarak kalırlar.

Bu, on yedinci yüzyılda modern bilimin doğuşuyla birlikte zuhur eden ve her geçen gün yoğunluk ya da ivme kazanan bilim-din çatışmasına Descartes'ın getirdiği, Kartezyen uzlaşım olarak bilinen ünlü çözümdür. Oldukça nazik bir dengeye dayanan bu çözüm, mantıksal bakımdan imkânsız olan etkileşimin gerçekten de olmamasına bağlıdır. Gerçekten de iki töz arasında yer kaplayan, fakat düşünemeyen maddenin yer kaplamayan ama düşünen zihni veya özü düşünme olan zihnin özü yer kaplama olan cismi ya da bedeni harekete geçirmesi veya etkilemesi, olguda veya fiilen değilse bile, düşüncede ihtimal dışıdır. Çünkü iki töz arasında bir etkileşim olursa, maddi evrendeki cisimlerin davranışı yeni bilimin istediği şekilde tamamen kendilerinden önceki maddi nedenler tarafından belirlenmiş olmaz. Buna göre sözgelimi maddi olmayan, kendiliğinden bir neden olarak zihin ya da ruh kendi bedenini harekete geçirir ve böylelikle de evrendeki diğer nesneler üzerinde eylemde bulunursa, bundan fizik zarar görür. Etkileşim tersi yönde olduğunda, yani maddi evrenin yeni bilimin talep ettiği şekilde bütünüyle deterministik bir sistem meydana getirmesi durumunda, bu kez insan, Hobbes'un söylediği şekilde hareket halindeki maddeden daha fazla hiçbir şey olmazsa, o zaman da irade özgürlüğü bir yanılsamadan ibaret olur. Descartes insanın irade özgürlüğüne sahip olduğunu söyler, ama biraz da söz konusu nazik dengenin, önerdiği diplomatik çözümün bir gereği olarak, bilimi ve araçsal rasyonalizmi hem egemen hem de dinden bütünüyle bağımsız hale getirir:

> Dahası, düşünen töz ile yer kaplayan töz arasındaki esasa müteallik dikotomisini ifade etmekle Descartes, maddi dünyayı, dinî inançla olan, uzunca bir zamandır var olagelen irtibatından koparmıştı; bilimi, bu dünyanın analizini ruhî ya da beşerî nitelik-

ler tarafından lekelenmemiş ve teolojik dogma tarafından sınırlandırılmamış bir şekilde gerçekleştirme çabası olarak mümkün hale getirmişti. Şimdi hem insan zihni hem de tabii dünya, önceden olmadığı kadar birbirlerinden özerk yerlerde, Tanrı'dan ve birbirlerinden koparılmış olarak duruyorlardı.

Bütünüyle ayrık, kendi kendini tanımlayan bir kendilik olarak kurulan kendi alıcı ben-bilinci, mutlak olarak birincil olan; kendisinden başka her şeyden şüphe eden, kendisini yalnızca geleneksel otoritelere karşı değil, fakat maddi dünyaya karşı da konumlayan, nesneye karşı özne, düşünen, gözlemleyen, ölçümleyen, manipüle eden bir varlık, objektif bir Tanrı'dan ve dış dünyadan tastamam ayrı bir mevcudiyet olarak belirleyen modern ben'in prototipik ilanı buydu işte.

Rasyonel özne ile maddi dünya arasındaki düalizmin meyvesi, bilimdi. Bu dünyanın kesin bilgisini taşıma ve insanı "tabiatın sahibi ve efendisi" kılma otoritesine sahip olan bilimdi. Descartes'ın görüşünde bilim, ilerleme, akıl, epistemolojik kesinlik, bütün bunların hepsi birbirleriyle ve yanı sıra da objektif, mekanistik evren algısıyla etle tırnak gibi iç içe geçmişti; ve işte, modern düşüncenin ve zihniyetin paradigmatik karakteri bu temel üzerine bina edilmişti.[90]

Gerçekten de Descartes, çağının meşhur bilim-din çatışmasına, hem dini hem de bilimi nazik bir denge üzerinde koruyan, önemli bir çözüm getirmiş, pek çok yönüyle özel bir uzlaşma gerçekleştirmişti. Ama bu, çözüm, modernitenin ruhuna uygun olarak, bilime ağırlık veren, zemini tamamen akla ve bilime terk eden bir uzlaşım olmuştu. Pek çok felsefe ve kültür tarihçisi gibi, Paul Hasard da bu görüşü, kendisine özgü bir dille ifade eder:

Bir doktrinin, kendi yolunda ilerlerken, bir zaman gelip de başlangıçta söylediklerine tamamen aykırı fikirler ortaya atması hiç görülmüş şey midir? Ama böyle bir hadise öyle su götürmez bir şekilde meydana gelmiştir ki, şaşkınlığımızı ifade etmekten başka yapılacak şey kalmıyor. Kartezyen felsefe, başlangıçta din için çok kıymetli bir destek temin etti; ama aynı felsefe kendi içinde zamanla gün ışığına çıkıp tesirlerini gösteren bir tohum taşıyordu ki, bu tohum dinin temellerini sarsmak için kullanılmıştır. Kartezyen felsefe bir katiyyet, bir güvenirlik getirmişti; şüphecilerin "hayır"ına

90 H. Tarnass, *Batı Düşüncesi Tarihi*, s. 87.

> karşı, o "evet"le cevap veriyordu. Tanrı'nın varlığını ve ruhun maddi bir şey olmadığını gösterdi. Düşünce ile hayyizi, yüksek fikirlerle basit ihsasları birbirinden ayırdı; iradenin insiyaka karşı zaferini ilan etti; kısacası, hür düşünürlere karşı sağlam bir kale oldu. Ama durun bakalım! Aslında o, hür düşünürlere düpedüz yardım ediyordu, çünkü başlıca önem verdiği şeyler araştırma, inceleme ve tenkit idi; otoritenin o güne kadar ispat ve delil konusu olmadığını iddia ettiği konularda bile bir ispat ve delil arıyordu. Böylece dini barındırmak üzere kurmuş olduğu geçici binayı yine kendi elleriyle yıkmaya kalktı. İster isteyin ister istemeyin, ama hakikate karşı bile bile göz yumamazsanız bu gidişin neticede nereye varacağını görebilirdiniz: Sadece dinî dogmalar değil, bu dogmaların dayandığı temel prensipler de münakaşa edilecekti. Önce Aristo sahneden kovuldu: "Zavallı Meşşaîler ve Aristo'nun tilmizleri, şu günlerde Ebedî Söz'ün Kartezyen felsefe haline geldiğini görünce herhalde pek huzursuz olurlar." Ama biraz daha beklerseniz, Kartezyen düşüncenin sizi nereye kadar götüreceğini görürsünüz: "Descartes, şimdi tekrar dünyaya gelseydi pek şaşırırdınız. Herhalde onun şahsında Hıristiyanlığın en korkunç düşmanını bulurdunuz."[91]

Etkileşimcilik: Bu sonucun da ima ettiği üzere, şimdiye kadar zihin ve bedenin ayrı olarak var olabildikleri için, birbirlerinden ayrı ve bağımsız tözler olduklarını öne süren Descartes, yine de onların bu dünyada ayrı olmadıklarını söyler:

> Tabiat bana, bu acı, açlık, susuzluk vb. duyumları ile şunu da öğretmektedir ki, ben bedenimde, sadece bir pilotun bir gemide oturduğu gibi oturmuyorum, fakat fazla olarak, ona pek sıkıca bağlıyım ve onunla o kadar birleşmiş ve karışmışım ki sanki tek bir bütün teşkil ediyoruz.[92]

Descartes iki tözün bu dünyadaki birliği sonucuna, zihnin özü olan "düşünme"yle ilgili çözümlemesinden yola çıkarak varır. Buna göre, kendisinin düşünen bir şey olduğunu kanıtlayan Descartes, "düşünen şeyin ne olduğu" sorusuna

> düşünen bir şey: şüphe eden, anlayan, kavrayan, inkâr eden, isteyen, istemeyen, tahayyül de eden ve duyan bir şeydir[93]

---

91 P. Hasard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme* (çev. E. Güngör), İstanbul, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, 1972, ss. 155-156.

92 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, Altıncı Düşünce, s. 211.

93 R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, İkinci Düşünce, s. 137.

yanıtını verir. Düşünmenin etkin tarzları ya da kipleriyle (irade) edilgin tarzları (anlama, kavrama) arasında bir ayrım yapan Descartes, düşüncenin listede yer verilen son iki tarzı ya da moduna, hayal gücü ve duyumlamaya özel bir önem verir. Çünkü insanın hayal gücü ve duyumsal deneyimlerinin doğası, onu iki bağdaşmaz unsurun, bir yandan mekanik yapılı bedensel töz ile diğer yandan cisimsel olmayan zihnin birleşmesinden oluşan bir karışım olmaktan çıkarıp, onun "zihin-beden tözsel birliğinden" oluşan organik bir bütün olduğuna tanıklık eder. Gerçekten de, düşünen bir töz bir bedenle birleştiği zaman, insan oldukça farklı bir duyusal deneyime sahip olur. Söz konusu özel deneyim, ne yalnızca zihne ne de yalnızca bedene izafe edilebilir; o, Descartes'ın gözünde sadece "ruh-beden tözsel birliğinden" meydana gelmiş melez bir varlık olan insana ait olabilir.

Descartes kendisinden sonra zihin felsefesinde önemli bir problem haline gelecek "*zihin ile beden arasındaki tözsel ilişki" problemini, "etkileşimcilik" adı verilen bir yaklaşımla, iki ayrı töz arasındaki bir çalışma birliği olarak tasarlayıp değerlendirir*. Buna göre, zihin, bedende meydana gelen birtakım uyarımları dolayımsız olarak almak suretiyle, onlara birtakım duyumlarla tepki verir; beden ise ruhun birtakım eğilim ve isteklerini bazı hareketler olarak gerçekleştirir. Zihinle beden arasındaki bu karşılıklı etki bağı ve etkileşimin, Descartes, beynin iç kısmında bir yerlerde, "kozalaksı bez"de gerçekleştiğini öne sürer. Söz konusu kozalaksı bezin "zihinde bir faks makinesi" gibi işlev gördüğünü söyleyen Descartes, bu konuda *Ruhun İhtirasları* adlı eserinde şunları yazar:

> Fakat şeyleri dikkatlice tetkik edince, şunu apaçık gördüğümü sanıyorum ki, ruhun doğrudan doğruya fonksiyonlarını icra ettiği organ hiç de yürek değildir; ne de hatta bütün dimağdır; fakat yalnız dimağın iç bölümlerinden biridir; bu da küçük bir bezdir. Bu bez dimağ maddesinin tam ortasında bulunur. Ve dimağın ön kovuklarında bulunan hayvan ruhları ile arka kovuklarda bulunan hayvan ruhları arasındaki akıntıları sağlayan boru üstünde o

> şekilde asılı bulunur ki, onda bulunan en ufak hareketler ruhların akıntısını değiştirmeye çok tesir edebildiği gibi, karşılıklı olarak da, ruhların akışında vukua gelen en ufak değişmeler de, bu bezin hareketlerini değiştirmekte çok etkili olabilirler.[94]

Descartes, bunun en temel gerekçesi ya da kanıtlaması olarak, tek bir nesneden gelen iki izlenimin iki gözün, ya da diğer herhangi bir duyumun çift organı aracılığıyla zihne ulaşmadan önce, tek bir imge veya izlenim olarak bir araya getirilebilmeleri için tek bir noktanın zorunlu olması olgusunu verir. Zihne ancak böylelikle iki yerine tek bir nesne verilmiş olabileceğine işaret eder.[95] Buna göre o, duyumlamanın veya duyumsal algının, zihnin "epifez bezi" ya da "kozalaksı bez" üzerine "basılan" bir imge ya da sureti görmesi veya denetlemesi sonucunda meydana geldiğini düşünür.

Etiği

Esas amacı insan doğasıyla ilgili gerçek bir bilimin kurulup gelişmesine bağlı olarak önerebileceği bir bilimsel etik olan, fakat bilimsel gelişme sürecinde henüz bu aşamaya varılamadığı veya yeni *ethos*un toplumsal dayanakları pek olmadığı için, geçici veya eğreti bir etikle yetinen Descartes, ilk önce irade özgürlüğünün bütünüyle mümkün olduğunu savunur. İnsanın özgürlüğünün farkına varması, ilk ve en temel veridir:

> Bizi yaratan her istediğini yapsa, hatta bizi aldatmaktan zevk bile duysa, kendimizde özgürlüğün varlığını duymaktan geri kalmayız. Bu öyle bir özgürlük anlayışıdır ki, onunla biz, istediğimiz zaman, iyice bilmediğimiz şeylere inanmaktan kaçınarak, aldanmamızın önüne geçebiliriz.[96]

İnsanın özgür olduğu dahası, Descartes'a göre, apaçık bir şeydir. Zira onun şüphe edebilmesi, yöntemsel kuşkuyu uygula-

94 R. Descartes, *Ruhun İhtirasları* (çev. M. Karasan), Ankara, Milli Eğitim Basımevi, 1972, madde 31, s. 29.
95 R. Descartes, *Ruhun İhtirasları*, madde 32, s. 29-30.
96 R. Descartes, *Felsefenin İlkeleri* (çev. M. Akın), I, 6, s. 56.

yabilmesi tamamen özgür olabilmesine bağlıdır. İnsanın, düşünen varlık olmak dışında, ahlâklı bir varlık olmasını da mümkün hale getiren bu özgürlüktür ki, ona göre, insanın yegâne yetkinliğini meydana getirir:

> İstencimizin özgürlüğü, yalnızca kendinden edindiğimiz deneyimle kanıtsız olarak bellidir.
>
> İstediği zaman onaylamaya ya da yadsımaya sahip olan bir istencimizin varolduğu o denli açıktır ki, bu bizim en temel genel kavramlarımızdan biri sayılabilir.
>
> Bundan önce bunun oldukça açık bir kanıtını gördük. Zira her şeyden kuşkulandığımız ve hatta bizi yaratanın gücünü her biçimde bizi aldatmak için kullandığını varsaydığımızda bile, kendimizde henüz tam olarak bilmediğimiz şeye inanmaktan sakınacak kadar büyük bir özgürlük görmüştük. Bu denli açık bir biçimde gördüğümüz ve yargımızı bu denli genel bir biçimde ertelediğimiz anda kendinden kuşkulanamadığımız şey, bilebileceğimiz herhangi bir şey kadar kesindir.[97]
>
> İnsanın başlıca olgunluğu özgür bir istence sahip olmasıdır ve onu övülür ve yerilir kılan da budur.[98]

Descartes, özgürlük bağlamında, her şeyden şüphe ederken ifade ettiği şeylerin ve Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamadan önce söylediklerinin Tanrı'nın varoluşunu kanıtladıktan sonra da geçerli olduğunu, insanın özgürlüğünün her şeyi bilen ve kudreti her şeye yeten bir Tanrı'nın varoluşuyla bağdaşmaz olmadığını belirtmeye dikkat eder. O, bu konuda bir analoji kurarak düşüncelerini şöyle ifade eder:

> Altesinizin cüzî irade üzerine ortaya attığı soruyu, cüzî iradenin bağımlılık ve hürlüğünü bir kıyaslama ile açıklamayı deneyerek, çözmeye çalışacağım. Ülkesinde düelloyu yasak eden, bununla beraber, tebaalarından başka başka şehirlerde oturan iki asilzadenin birbiriyle kavgalı olduğunu, birbirine rastlayınca dövüşmelerine hiçbir şeyin engel olmayacağını pek sağlam olarak bilen bir kral, bir gün ikisinden birini bir iş için, ötekinin bulunduğu yere yolladığı zaman, bunların birbirleriyle karşılaşarak dövüşmekten, dolayısıyla da yasağına karşı gelmekten geri kalmayacaklarını kesin olarak bilir. Fakat bundan dolayı onları düelloya zorlamış

97 R. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, I, 39, s. 82.
98 R. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, I, 37, ss. 79-80

> da değildir; bilgisi, hatta onları bu şekilde yola çıkarmak istemesi, birbirlerine rastladıkları zaman, o hiçbir şey bilmediği ve başka bir tesadüfle karşılaştıkları zaman olduğu kadar, isteyerek ve hür olarak dövüşmelerine engel olamaz ve yasağına karşı geldikleri için, birinci halde olduğu kadar haklı olarak cezalandırılabilirler. İmdi, bir kralın tebaalarının bazı hareketleri için yapabileceği şeyi, her şeyi insanlardan önce bilen ve sonsuz bir gücü olan Tanrı insanların bütün hareketleri için şaşmaz bir şekilde yapar. Böylece bizi bu dünyaya göndermeden önce, irademizin bütün meyillerinin neler olacağını tamı tamına biliyordu; o meyilleri bize verirken, dışımızda bulunan bütün şeyleri de, şu veya bu zamanda duyularımıza çarpacak şekilde düzenlemiştir ve onlar vesilesiyle cüzî irademizin şu veya bu şeye karar vereceğini bilmiştir. Tanrı böyle istemiştir, ama cüzî irademizi buna zorlamamıştır.[99]

İrade özgürlüğünün her koşul altında mümkün olduğunu ortaya koyan Descartes, daha sonra geçici etiğinin temel öğe ve kurallarını ortaya koyar. Bu etik, her şeyden önce insan hayatının nihai ve en yüksek amacının mutluluk olduğunu öne sürdüğü için, sonuççu veya teleolojik bir etik anlayışıdır. Bununla birlikte, bu saadet Ortaçağ'ın etik anlayışlarında olduğu gibi, bir edebi saadet olmayıp, doğal dünyanın sınırları içinde gerçekleşecek dünyevi bir mutluluktur. Bu mutluluk insanın, kendi çaba ve gayretlerine, erdemli yaşayışına bağlı olan, bir ruh dinginliği veya sükûnetinden oluşur. Nitekim o, Prenses Elisabeth'e yazdığı 4 Ağustos 1645 tarihli mektupta, Romalı düşünür Seneca'ya da atıfta bulunarak, saadeti şöyle tanımlar:

> Halbuki saadet tam bir ruh memnunluğu ile iç hoşnutluğundan ibarettir, bu ise talihin lütfuna en fazla mazhar olanlarda bulunmaz da, talihten yardım görmeyen bilgelerde bolca bulunur. Böylece, mesut yaşamak, bence, ruhu memnun ve hoşnut yaşamaktan başka bir şey değildir.[100]

Ruhun memnun ve hoşnut yaşaması ise, iki şeye, iki farklı değer ya da öğeye bağlıdır. Başka bir deyişle, Descartes iyileri

99 R. Descartes, *Prenses Elisabeth'e Ocak 1646 tarihli Mektup, Ahlâk Üzerine Mektuplar* (çev. M. Karasan), M. E. B. yayınları, İstanbul, 1992, ss. 68-9

100 R. Descartes, *Prenses Elisabeth'e Ocak 1646 tarihli Mektup, Ahlâk Üzerine Mektuplar*, s. 29.

insana bağlı olan iyiler ve insanın hiçbir şekilde etki ve kontrol edemediği iyiler diye ikiye ayırır ve böylelikle de teleolojik etiğini bir ahlaki değer teorisi veya erdem etiğiyle zenginleştirir. O, işte bu çerçeve içinde saadeti yaratacak kurallı ya da ilkeli eylemlerden önce, bu iyileri, yani mutluluğu meydana getiren şeyleri şöyle tasnif edip, tanımlar:

> Saadeti vücuda getirenin ne olduğunu, yani bize bu en yüksek memnunluğu veren şeylerin neler olduğunu gözden geçirdiğimde, bunların iki türlü olduğunu görüyorum. Fazilet ve bilgelik gibi elimizde olanlarla itibar, servet ve sağlık gibi elimizde olmayanlar: zira hasta olmadığı halde hiçbir şeyden mahrum da bulunmayan, fakat bunun yanında fakir, hasta ve sakat bir başkası kadar da bilge ve faziletli olan asil bir adam ötekinden daha tam bir memnunluk duyabilir. Bununla beraber, küçük bir vazo, içinde daha az şarap bulunmasına rağmen, büyük bir vazo gibi dolu olabilir, böylece her birinin memnunluğunu, akla göre ayar edilen arzularının doluluk ve tamlığı olarak aldığımda, en fakir ve talih veya tabiatın en çok gadrine uğrayanların da, birçok nimetlerden istifade edemeseler bile, yine başkaları kadar memnun ve hoşnut olacaklarından şüphe edemem. Burada söylediğim de ancak bu türlü memnunluktur: zira başka türlüsünü aramak beyhudedir, çünkü hiçbir suretle elimizde değildir.[101]

İnsana mutluluk veren şeyleri, onun elinde olan ve olmayan şeyler olarak ikiye ayıran; gerçek mutluluğun insanın elinde olan şeylerden, esas itibariyle erdem ve bilgelikten geldiğini söyleyen Descartes, aslında antik Yunanlıların ihtiraslar ile erdemler arasında yaptığı ayrımın yerine iyi ihtiraslar ile kötü ihtiraslar arasındaki ayrımı geçirir. Bundan sonra da söz konusu yeniliğin bir sonucu olarak erdemleri gerçek erdemler ve gerçek olmayan erdemler diye ikiye ayırır. Erdemi "ruhun, aklın neyin gerçekten iyi olduğuna dair yargılarıyla uyumlu seçme yeteneği ya da yönelimi" olarak tanımlayan Descartes'a göre, gerçek erdemlerle gerçek olmayan erdemler arasında bir ayrım bulunduğu gibi, hakikatin tam ve gerçek bilgisiyle kazanılan erdemler

101 R. Descartes, *Prenses Elisabeth'e Ocak 1646 tarihli mektup*, *Ahlâk Üzerine Mektuplar*, s. 29.

ve bilgisizlik veya yanlışla karışık erdemler arasında da ayrım vardır. Onun "yalancı" diye nitelediği erdemler, bilgisizlik ya da yanlışla karışmış erdemlerdir. Salt iyiliğin bilgisi dışında hiçbir şeyden gelmeyecek ölçüde katkısız ve eksiksiz olan erdemlerin tümü aynı içerikte olup, bilgelik adı altında toplanabilirler. Ona göre, aklını her zaman gücü yettiği ölçüde iyi kullanabilen ve tüm işlerinde en iyi olduğuna inandığı şeyi yapmak için sağlam ve istikrarlı bir iradeye sahip olan kişi, doğasının elverdiği oranda, gerçekten bilge biridir. Fakat o, buna ek olarak aynı zamanda doğru, yürekli ve ölçülü olup diğer bütün erdemlere sahiptir.

Buradan da anlaşılacağı üzere, erdemin mutluluk için sadece araçsal bir değere sahip olduğu görüşüne karşı çıkıp, mutluluk için bir başına erdemin yeterli olduğunu savunan Descartes'a göre, erdem insan doğasının mutlak ya da koşulsuz olarak iyi olan bir boyutunda temellenir. Bu boyut da, ruhun, insanı kendi kendisinin efendisi yapmak suretiyle belli ölçüler içinde Tanrı'ya benzer hale getiren yetkinliği olarak irade özgürlüğüdür. Bu boyutun farkına varılması, söz konusu olgunun tanınması, onun en yüksek erdem, en soylu ihtiras adını verdiği "âlicenaplık" veya "yüce gönüllülük"ten oluşan ahlaki idealin temelini oluşturur. Çünkü yüce gönüllülük, hem zihnin ve hem de iradenin yetkinliğinin cisimleşmesini, erdem ile bilgeliğin birliğini temsil eder:

> Gerçek âlicenaplık, yani bir insanın kendini haklı olarak takdir edebileceği en yüksek noktada takdir edebilmesi olan âlicenaplık, yalnız kısmen iradesini hür olarak kullanabilmesinden başka hiçbir şeyin gerçekten kendine ait olmadığını ve bu iradeyi iyi veya kötü kullandığına göre de övülmesi veya yerilmesi gerektiğini bilmesinden ve kısmen de, onları iyi kullanmak için kendinde sağlam ve sabit bir karar hissetmesinden, yani en iyi olduğuna hükmettiği bütün şeylere teşebbüs etmek ve onları icra etmek için hiçbir zaman iradesini elinden eksik etmemesinden ibarettir.[102]

Descartes buraya kadar bireysel bir etik anlayışından söz etmiştir. Onun bakış açısına göre, insanın ihtiraslarından doğru yararlanması, bu tutkuları kendisini severek sevmesi gerekir.

102 R. Descartes, *Ruhun İhtirasları*, madde 153, ss. 121-22.

Mutlu yaşamın söz konusu anahtarı gerçekte bir erdem olmadığı gibi, genel bir yaşam tarzı da değildir. O, daha ziyade insanın kendisini gerçek anlamda sevmesi, kendisinden hoşnut olması ve kendini olduğu gibi kabul etmesidir. Descartes'ın bakış açısından bunun egoizmle ve kişinin bencillik içinde kendi içine kapanmasıyla ilgisi yoktur.[103] Descartes'ın ahlak anlayışının temelini oluşturan bu yüce gönüllü duygusallık erdemli davranış biçimine dayanır.

Gerçekten de "böyle yaşayan bir insan iyi olduğuna inandığı şeyleri yaptığından vicdanen rahattır, dolayısıyla kendisiyle barışıktır ve çok mutludur" diyen Descartes açısından söz konusu tatmin duygusu yerine getirilmiş ödev duygusuyla aynı değildir. O, Sokrates ya da Aristoteles gibi, mutlu olmak için ahlaklı olmayı önermez. Daha ziyade erdemli bir yaşam sürebilmek için mutlu ve yüce gönüllü olmayı önerir.[104] Başka bir deyişle, o, kendimizle ve toplumumuzla uyum içinde olmamız için, dışarıdan bir zorlamanın söz konusu olamayacağını ifade eder. Önce eğilimlerin oluşması gerekir, erdemler arkadan gelecektir.

Şimdiye kadar bireysel bir ahlakın temel unsurlarını ortaya koyan, yüce gönüllülük üzerinden bireysel bir ahlaki yetkinlik idealini öne çıkartan Descartes, bununla kalmaz ve yüce gönüllülükten başkalarıyla olan ilişkilerimizle ilgili önemli bir sonuç çıkartır. Buna göre, yüce gönüllü kişi kendisinde koşulsuz bir değere sahip olan yönün ya da boyutun bilincine vardıktan sonra, bu kavrayışını başkalarını da kapsayacak şekilde genişletir:

> Kendileri hakkında bu bilgiye ve bu duyguya sahip olanlar, başka insanların da kendi benlikleri hakkında bunlara sahip olabileceklerine kolayca kanaat getirebilirler. Bundan ötürü de onlar kimseyi hor görmezler; her ne kadar çoğu zaman başkalarının zaaflarını meydana çıkaran hatalar işlediklerini görseler de, onları yermekten ziyade bağışlamaya ve hataları irade eksikliğinden ziyade bilgi eksikliğinden dolayı işlediklerine inanmaya meyillidirler; kendilerinden fazla mal veya itibar veya hatta fazla zekâ,

103 L. Shapiro, "Descartes' Ethics", *A Companion to Descartes* (ed. by J. Broughtan-J. Carrieora), Oxford, Blackwell, 2008, s. 447.

104 R. Droit, *Kısa Felsefe Tarihi*, s. 113.

> fazla bilgi, fazla güzellik sahibi olan yahut da kendilerini genellikle başka olgunluklardan aşan kimselerden kendilerini pek aşağı sanmadıkları gibi, üstün oldukları, seviyelerini aştıkları başka kimselerden de kendilerini hiç üstün görmezler; çünkü bütün bu şeyler, onların gözünde, biricik değer verdikleri ve başka insanlardan her birinde bulunduğunu veya bulunabileceğini farz ettikleri irade ile kıyaslanınca pek az önemli şeylerdir.[105]

Descartes, bireysel bir ahlaki ideal olarak, bilgelik ile erdemin birliği, zihin ile iradenin birliğinin yetkin cisimleşmesi diye tanımladığı yüce gönüllülüğü, sonradan başkalarıyla ilintili toplumsal bir erdem biçiminde ortaya koyduktan sonra, onun farklı eylem tarzlarında nasıl gerçekleştiğini gözler önüne sermeye geçer. O, insanı mutluluğa götürecek eylem ya da yaşama kurallarını iki farklı eserinde iki farklı şekilde formüle eder. Geçici ahlakın temel kural ya da ilkelerinin *Metot Üzerine Konuşma*'da yer alan ilk versiyonu şöyledir:

> Aynı şekilde akıl beni yargılarımda kararsız kalmaya zorlarken eylemlerimde kararsız kalmamam gerektiği ve hayatımı elimden geldiğince mutlu sürdürmeyi ihmal edemeyeceğim için, bizzat, size saymak istediğim en fazla üç ya da dört maksimden ibaret eğreti bir ahlâk akidesi oluşturdum.
>
> Birincisi, ülkemin yasalarına ve göreneklerine itaat etmek. Tanrı'nın lütfuyla çocukluğumdan beri içerisinde yetiştirildiğim dine sebatla bağlanmak ve başka tüm konularda mahiyeti en ılımlı ve temas kurabildiğim kimselerin en akıllılarınca kabul edilip hayata geçirilenler içinde aşırılıktan en uzak kanılara göre davranışımı yönlendirmekti...
>
> İkinci maksimim, eylemlerimde elimden geldiğince kararlı ve sebatkâr olmak ve en kuşkulu kanılara bile, bir kez onlar hakkında kararımı verdim mi, en azından kuşku götürmezlermiş gibi inançla riayet etmekti..
>
> Üçüncü maksimim, kaderden çok daima kendimi yenmeye çalışmak ve dünyanın düzenini değiştirmekten çok kendi arzularımı değiştirmek ve genel olarak düşüncelerimiz dışında hiçbir şeyin bütünüyle gücümüz dahilinde olmadığına kendimi inandırmaya alışmaktı: öyle ki bizim dışımızda olan şeylere ilişkin yapabileceğimiz en iyi şeyi yaptıktan sonra eğer başarılı olamazsak, bunun

105 R. Descartes, *Ruhun İhtirasları*, madde 154, ss. 122-23.

kendimizdeki bir eksiklikten kaynaklanma ihtimali bulunmasın...

Ve bu ahlaki akideyi bir sonuca bağlarken en sonuncu olarak da, aralarında en iyi olanı seçmeye çalışmak maksadıyla bu hayatta insanların çeşitli meşguliyetlerini yeniden gözden geçirmeyi kendime görev hissettim ve başkalarının işi hakkında herhangi bir şey söylemek istemeksizin, düşündüm ki, kendimi bağlı bulduğum bir işte, yani bütün hayatımı aklımı geliştirmeye harcamakta ve kendime koyduğum yönteme göre kendimi hakikatin bilgisinde mümkün olabildiğince ilerletmekte devam etmekten daha iyisini yapamazdım.[106]

Bu kuralların ikinci formülasyonunun bulunduğu *Ahlâk Üzerine Mektuplar*'da, Descartes, maksimlerin sayısını üçe indirir. Kaybolan maksimlerin en önemlileri arasında ise "dine sebatla bağlanma"nın, "ülkenin yasalarına ve göreneklerine itaat etme"nin ve "en akıllıların kanılarına göre davranma"nın bulunması, dikkat çekicidir:[107]

İmdi, bana öyle geliyor ki, herkes *Metot Üzerine Konuşma*'da söylediğim üç ahlâk kuralına ait olan üç şeye riayet ettiği takdirde, başka yerden bir şey beklemeksizin, kendini kendinden memnun kılabilir.

Birincisi hayatın her fırsatında, yapmak veya yapmamak gerekeni bilmek için, her zaman elden geldiği kadar, düşünceyi kullanmaya çalışmaktır.

İkincisi, aklın öğütlediği her şeyi ihtiras veya iştihalara kapılmaksızın yerine getirmek için, sağlam ve sabit bir karar sahibi olmaktır. Bence fazilet bu karar sağlamlığı olsa gerektir. ...

Üçüncüsü, böyle elden geldiği kadar, akla göre hareket ederken, elde olmayan bütün nimetlere tamamıyla gücümüzün dışında şeyler gözüyle bakmak ve bu yolla, onları hiç arzu etmemeye alışmaktır; zira memnun olmamıza engel olan biricik şey arzu, esef veya nedamettir. Ama her zaman aklımızın emrettiğini yapacak olursak, sonradan olaylara nâdim olmak için asla hiçbir sebep bulunmayacaktır.[108]

106 R. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma* (çev. K. S. Sel), Sosyal Yayınlar, İstanbul, İstanbul, 1984, ss. 25-6. Bununla birlikte, burada alıntılanan çeviri metin ilgili bölümü özetleyerek tercüme eden Hakkı Hünler'den alınmıştır. *Bkz.* H. Hünler, *Estetiğin Kısa Tarihi*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 45.

107 H. Hünler, *Estetiğin Kısa Tarihi*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 47.

108 R. Descartes, *Ahlâk Üzerine Mektuplar*, ss. 29-31.

Bu değişikliğin, Descartes'ın geçici ahlakında çok daha belirgin hale gelen entelektüalist dönüşümün hiç kuşku yok ki birtakım nedenleri vardır. Bu nedenlerin başında, yeni değerlere bağlanan, yeni bir *ethos*un öncülüğünü ya da savunuculuğunu yapan filozofun, değeri her ne kadar olgudan bağımsız bırakırken, etiği bir şekilde bilime tâbi hale getirme yoluna girmesidir. *Onun bilgi ağacının en önemli dalı olan etik, sağlam ve gerçek bir disiplin haline ancak insan doğasının kesin bir bilimi kurulup gelişince gelebilecektir.*

Bununla ilintili çok daha önemli bir neden ise, bilgi ağacının bir dalını oluşturan pratik bir disiplin olarak etiğin fizik benzeri daha temeldeki bilimleri varsaymasına benzer bir biçimde, *irade ile bilgeliğin bir birliği olarak yüce gönüllülüğün aynı zamanda teorik bir anlamı olmasıdır. Onun sadece bireysel bir erdem olarak kişinin kendisinin efendisi olmasını değil, bilim ve teknoloji yoluyla doğa üzerinde gerçekleşecek egemenliği de bir şekilde gerektirmesidir.* Gerçekten de, en yüksek erdem olarak yüce gönüllülüğün, nihai ve en yüksek amacı doğaya egemen olmak olduğundan, teoriyle pratik arasındaki ayrım bulanıklaşır ve birçok durumda pratik teorinin buyruğu altına girer.[109] Klasik ruh anlayışından ve bu arada Yunanlıların ruhtaki doğal düzen telakkisinden yoksun bulunan Descartes'ta da, akıl, tıpkı Hobbes'da olduğu gibi, erdeme eşitlenen ihtirasların hizmetinde olmak durumundadır. *İnsanla hayvan arasında yapılacak bir karşılaştırmada, insanı hayvandan ayıran yegâne şey, belirli ya da özgül bir amaçtan ziyade, salt bir araç olarak akıl olmak durumundadır. Durum böyle olduğuna göre yüce gönüllülük, Descartes'ta aynı zamanda toplumun doğası gereği kudretli ve üstün zihinler tarafından bilim yoluyla reformasyonunu veya düzene sokulmasını temin etmeye matuf politik bir erdem haline gelir.*[110]

109 R. Kennington, "Descartes", *History of Political Philosophy* (ed. by L. Strauss-J. Cropsey), The University of Chicago Press, Chicago, s. 433.

110 R. Kennington, "Descartes", s. 433.

Mirası

Descartes, tüm modern düşünürler içinde, kendisinden sonraki felsefeye, kesinlikle en fazla etkiyi yapmış olan düşünürdür. Gerçekten de bu etki, felsefenin bundan sonraki yapısını, seyrini ve hatta felsefe yapma tarzını baştan aşağı değiştirecek kadar büyük bir etkidir. Nitekim Alfred N. Whitehead'in bütün bir felsefe tarihinin Platon'a düşülmüş dipnotlarından meydana geldiğini söylemesine benzer şekilde, modern felsefenin tarihinin de Kartezyen felsefeye düşülen dipnotlarından ibaret olduğu söylenebilir.

İşte bu noktada Kartezyen felsefenin Batı kültürü üzerinde yaptığı, daha önce yeri geldikçe değinilen çok yönlü etkiler bir tarafa bırakılıp, kendimizi sadece felsefenin konu ve problemleriyle sınırladığımız takdirde, onun en büyük etkisinin epistemoloji alanında ortaya çıktığı söylenebilir. Buna göre o, felsefede "epistemolojik dönüşü" hayata geçirmiş olan filozoftur.[111] Gerçekten de felsefenin ondan sonraki gelişimi çok büyük ölçüde bilgi teorisiyle ilişkili sorular tarafından belirlenmiştir.[112] Sözgelimi bütün bir İngiliz ampirik geleneğini oluşturan filozoflar öncelikle epistemolojik sorulardan ya da problemlerden yola çıkmıştır. Modern felsefenin erken döneminin sonlarında ise Kant, rasyonalizm ile ampirizmin sentezini yaparken, kendisinin "transendental soru" adını verdiği, "sentetik *a priori* bilginin nasıl mümkün olduğu" sorusunu soracaktır. Kant'ın bu soruya verdiği yanıtın belli bir versiyonunu sonradan sadece Alman idealizmini harekete geçirmekle kalmayıp felsefeyi esas pozitivizm üzerinden yirminci yüzyılın mantıkçı pozitivizmine taşıyacaktır.

Descartes'ı gerçekleştirmiş olduğu "epistemolojik dönüş"e sevk eden şey, aslında kesinlik arayışıydı.[113] Onun söz konusu

111 T. M. Lennon, "Descartes' Legacy in the Seventeeth Century: Problems and Polemic", *A Companion to Descartes* (ed. by J. Broughtan-J. Carrieora), Oxford, Blackwell, 2008, s. 468.

112 J. Almog, *Cogito: Descartes and Thinking the World*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

113 W. M. Martin, "Descartes and Phenomenological Tradition", *A Companion to Descartes* (ed. by J. Broughtan-J. Carrieora), Oxford, Blackwell, 2008, s. 502.

kesinlik arayışının temelinde, elbette, kullandığı şüphe yöntemine rağmen şiddetle karşı çıktığı kuşkuculuğun yıkıcı sonuçlarına dönük bir endişe ve alaka vardı. Ama esas bilimi teolojiden, düşünceyi kendisine ayak bağı olan gelenekten kopartıp sağlam bir temel ya da zemine oturtma, modern bilimsel uygarlığı bilim ve teknoloji üzerinden inşa etme teşebbüsü vardı. Kesinlik arayışı, Descartes'ı dolayısıyla, klasik dünyanın çok tözlü veya plüralist evren görüşünün yerine bir zihin-beden düalizmi öne sürmeye ve bulduğu kesinliği öznel bilince oturtmaya sevk etmiştir.

Onda söz konusu öznelliğin ya güçlü bir bireyselliğin ve özgürlüğün savunulması ya da kişinin kendi düşüncesi ve deneyiminin başkalarının otoritesi ve öğretileri kadar yetkili olduğu anlamına geldiği kabul edilir.[114] Hangi anlamıyla alınırsa alınsın, onun öznel bilince veya öznelliğe yaptığı vurgunun sonraki üç yüzyıl boyunca felsefedeki pek çok temel gelişmeye temel sağladığı söylenebilir.[115] Fakat her şey bundan ibaret değildir. Çünkü Descartes'ın kesinliği kendisinde bulduğu öznel bilinç ile nesne veya öznenin konusu arasındaki bilişsel boşluğu kapatmak için epistemoloji alanında yepyeni bir teori olarak ideler kuramına veya bilinçten özneye geçebilmek için yeni bir yol olarak "ideler yolu"na başvurmak durumunda kalmıştır.[116]

Buradan da anlaşılacağı üzere, Descartes'ın modern felsefenin sonraki seyrini belirleyen en önemli yönlerinden birisinin, onun bu şekilde "epistemolojik dönüş" ve kesinlik arayışı dolayımıyla gündeme gelen temelciliği olduğu söylenebilir. Temelcilik, daha önce de işaret ettiğimiz üzere, gerçek bilginin sağlam bir zemine oturtulmaya ihtiyaç duyduğu veya hakiki anlamda bilginin kesin ve sarsılmaz bir temele oturtulması gerektiği görüşünden meydana gelir. Buna göre kesinliğin sağlam belli bir temele dayandırılması gerektiğini savunan Descartes, aradığı bu

114 R. C. Solomon-K. M. Higgins, *Felsefenin Kısa Tarihi* (çev. M. Topal), ss. 242-243.

115 R. C. Solomon-K. M. Higgins, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s. 242.

116 T. M. Lennon, "Descartes' Legacy in the Seventeeth Century: Problems and Polemic", ss. 473-474.

temeli öznede bulmuş ve dolayısıyla sonraki tüm felsefenin gündemini oluşturacak şekilde zihin beden düalizmiyle öznelciliğini formüle etmiştir. Onun söz konusu epistemolojik dönüşünün, bütün bunların ardından felsefeyi "ne bildiğim" sorusundan ziyade, "bildiğimi nasıl bildiğim" sorusuna yanıt vermeye sevk ettiği söylenebilir.[117] Bütün bu dönüşüm ve manevraların felsefeyi ve esas olarak da epistemolojiyi götüreceği yol, elbette "ideler yolu" olacaktır. Onun söz konusu düalizm bağlamında, ayrıca zihin felsefesinin en önemli figürlerinden biri, hatta felsefenin söz konusu alt dalının kurucusu olduğu kabul edilir.

Buna göre onun zihin-beden düalizminde üç ayrı görüşün ve birtakım neredeyse çözümsüz problemlerin çıktığı ve bunların son üç yüzyıl boyunca felsefenin gündemini çok açık bir biçimde belirlediği söylenebilir. Bunlardan birincisi, zihin-beden problemi veya tözsel düalizmdir ki, "doğanın ikiye bölünmesi" ve insan tarafından tahakküm altına alınmasıyla sonuçlanmıştır. İkincisi, kişinin zihinsel dünyası veya entelektüel fenomenlerinin doğal ve sosyal dünyalardan bütünüyle bağımsız olduğunu bildiren görüş olarak bireyciliktir. Üçüncüsü ise kişinin kendi zihinsel dünyasına giriş noktasında mutlak bir ayrıcalığa sahip olduğunu bildiren "imtiyazlı nüfuz öğretisi"dir.[118] Farklı filozoflar, ama özellikle de pozitivist görüşe bağlanmış veya analitik felsefe anlayışına mensup filozoflar tarafından benimsenmiş olan söz konusu üç öğreti, başta Heidegger olmak üzere, özellikle Kıta felsefesi düşünürlerince sert bir şekilde eleştirilmiştir.

Hatta Descartes, sonradan kendisini yoğun bir şekilde eleştirecek olan Heidegger'in hocası meşhur Husserl'i yoğun bir şekilde etkilemiştir. Gerçekten de onun en azından "bilimlerin krizi", "radikal bir felsefe kavrayışı", "öznede temellenen bir felsefe anlayışı", "*cogito* ve *ego*" ve "kuşku yöntemi" konularında

117 T. M. Lennon, "Descartes' Legacy in the Seventeeth Century", s. 469.

118 Q. Cassam, "Contemporary Reactions to Descartes' Philosophy", *A Companion to Descartes* (ed. by J. Broughtan-J. Carrieora), Oxford, Blackwell, 2008, s. 482.

güçlü bir Kartezyen etkiye maruz kaldığı kabul edilir.[119] Oysa aynı fenomenolojik gelenekten gelen Heidegger, Descartes'a önce ontolojik bir kritik yöneltir, sonra da uzun uzadıya içerideki zihin ve dışarıdaki dünya karşıtlığı üzerine kurulan bütün bir Kartezyen ontolojinin neden dolayı ve nasıl terk edilmesi gerektiğini açıklar. Gerçekten de Heidegger, Descartes'ın ontolojiyi nasıl ihmal ettiğini gözler önüne serdikten ve dünyadan kopuk, düşünen töz veya dünya üzerine gözlemci öznesini reddettikten sonra, yerine kendisinin varoluş veya dünya içindeki varlık olarak insan anlayışını geçirmiştir

119 W. M. Martin, "Descartes and Phenomenological Tradition", ss. 498-502.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BLAISE PASCAL

Modernliğin üç büyük kurucusu, bilimsel bir uygarlığın "peygamber"leri, cahil geçmişe başkaldıranlar ve doğanın inançlı öğrencileri olarak Bacon, Hobbes ve Descartes'tı. Bu üç düşünür, modern Batı uygarlığını yaratacak en önemli adımları atarken, bir yandan da modern düşüncenin ikiz epistemolojik temelini ilan ettiler. Onların ampirist ve rasyonalist manifestoları üzerinde zaferini yavaş yavaş ilan etmeye başlayan şey, elbette ki bilim ve felsefe olmak durumundaydı.[1] İşte bu çerçevede Newton'un muazzam başarısının, sistematik olarak Hobbes ve Bacon'un tümevarımsal ampirizmiyle Descartes'ın matematiğe dayalı tümdengelimsel rasyonalizminin pratik sentezini kullanmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Newton'dan sonra bilim, dinin yavaş yavaş geri çekildiği bir yerde, evrenin yegâne belirleyici ve tanımlayıcı gücü olacaktır. Felsefe ise kendisini bilime göre tarif etmek durumunda kalacaktır. Newton'un özellikle Bacon ve Descartes'ın çalışmaları ve vizyonu yoluyla mümkün kılınan başarısı ise iki şeyi çok belirgin olarak ortaya çıkaracaktır. Bunlardan birincisi, özellikle Hobbes ve Descartes'ın aşikâr katkısı sayesinde ortaya çıkan bir şey olarak, dili matematiksel olan, beşeri veya manevi özelliklerden yoksun, maddi ve mekanik ve yapısı itibariyle Hıristi-

1 H. Tarnass, *Batı Düşüncesi Tarihi*, s. 87.

yan olmayan bir evren tasavvuruydu. İkincisi ise modern insan anlayışıydı.[2] Söz konusu modern insan, aklıyla fiziki evreni veya doğal düzeni kavrayan varlık olmak durumundaydı. O, artık Kitab-ı Mukaddes'te vahyedildiği haliyle ilahî bir planın odak noktası olması yüzünden kutsanmıyordu. Tam tersine, doğanın temellerini belirleyen mantığı kavraması ve doğal güçler üzerinde hâkimiyet kurmasını mümkün kılan aklı nedeniyle üstün ve asil bir varlık olarak kabul edilmekteydi.

Bu tablo en azından on dokuzuncu yüzyıla kadar, felsefeye tamamen hâkim olacak ve filozoflar ekseriyetle bu bilimci ve ilerlemeci şemayı çeşitli şekillerde meşrulaştırmak veya temellendirmek için çalışacaklardır. Bununla birlikte, söz konusu tablonun ya tamamına ya da belli bölümlerine itiraz eden filozoflar da olacaktır. Bunlardan biri de Pascal'dır. O, aslında doğanın sekülarizasyonu ve mekanizasyonuna da karşı çıkar. Gerçekten de tanrısız, manevi boyutları olmayan bir evren tasavvuruna da muhalefet eden Pascal, esas modern insan telakkisine meydan okur. Nitekim o, hakikatin sadece gösterilebilen ve ispatlanabilen tarafını gördüğü ve Tanrı'nın yalnızca matematikçi olmadığını anlamadığı için Descartes'ı eleştirmiş ve onun "yararsız ve kuşkulu biri olduğunu" söylemiştir.[3] Tanrı'nın inayetini öne çıkartan, aklın yetersizliğine vurgu yapan Pascal, Hobbes ve Descartes'ın aksine, ilkelere karşı mesafeli davranır. Değişmez bir birlik, homojen bir gerçeklik ve sabit bir özellik formu yerine farklı deneyimlere uygun düşen ayrı alan ve gerçekliklerden söz eder.

Gerçekten de o, özellikle Kartezyen akılcılığa karşı çıkarken, üç ayrı bilgi kapasitesi ve insan tipini birbirinden ayırır. Sözgelimi vücut düzleminde boyutlar görülebilir, farklılıklar göze çarpar. Falanca insan filanca insana göre vücut yönünden daha güçlüdür, maddi bakımdan daha zengindir vs. Bu, görülebilir

2 H. Tarnass, *Batı Düşüncesi Tarihi*, s. 88.
3 B. Pascal, *Pensées* (trans. by W. F. Trotter), www.ccel.org/ccel/pascal/pensees.html, created 2002, 78, s. 14.

bir şekilde ortadadır. Maddi güç ve sosyal statü farkı, aşikâr bir şekilde ortadadır.[4] Lakin aynı şeyi düşünce düzeyinde söylemek mümkün olmaz. Buna göre çoğu zaman yoksul olan büyük âlimlerin görünüşleri berbat olup, onlar pek çok kamusal işte aptal yerine konulabilirler. Pascal için böyle bir adam, rasyonel bilim adamı veya filozoftur; söz konusu tip, Aristoteles ve Descartes gibi filozoflar, Galileo gibi bilim adamları tarafından temsil edilir. O, bununla birlikte, bedenin değil de, aklın gözüyle görülebilir, zekâ ve kanıtlamayla ayırt edilir.

Pascal, felsefesinde, hakikatin farklı düzeyleriyle hakikati açımlamanın alternatif yollarına bir üçüncüsünü ekler. Bu düzeyde, fiziki ve entelektüel özelliklerin ötesinde, aşk, merhamet ve duyarlılık benzeri manevi yücelikler gündeme gelir. Söz konusu yürek düzleminde, ona göre, artık ortalama güçlü ve zengin insan veya kral ve bu arada âlim değil de, azizler hüküm sürer. Buradaki model ise elbette, İsa'dır. Hakikatin kendisi ve ifadesi bağlamında bu üç ayrı düzeyde kesin olarak birbirinden ayrıldığını savunan Pascal açısından, aklın gördüğü şey gözle görülemediği gibi, yüreğin hissettiği şey de ne beden ne de akıl tarafından kavranabilir. Filozof kariyerinin ikinci döneminde, bilim adamı ve filozof ile aziz, akıl ile sezgi arasındaki karşıtlığı, yüreğe belirgin bir öncelik ve üstünlük verirken, sezgiyi ve yüreği öne çıkartmış olan Pascal'ın hayatı ve kariyerinin iki farklı döneminde görmek mümkündür.

Gerçekten de bu durum, en iyi onun Descartes ile olan karşıtlığı üzerinden ifade edilebilir. Kariyerinin birinci döneminde neredeyse tamamen bilimle ve özellikle de matematikle ve bu arada rasyonel bir felsefeyle meşgul olan Pascal, kariyerinin ikinci ve olgunluk döneminde, Descartes'ın yaptığı türden bir felsefeyi reddetmiştir. O, dolayısıyla bu büyük filozofun tamamen maddi dünya ve bu dünyanın fethiyle meşgul olurken, insanın hakiki bilgeliğinin kendisine yönelmesi gereken "en önemli şey"i ne-

4 R. Droit, *Kısa Felsefe Tarihi*, s. 118.

redeyse bütünüyle ihmal ettiğini savunmuştur.[5] Buna göre o, Katolik olan bir filozoftu; ama imanın hakikatlerini rasyonel bir şekilde savunma gayreti içine girmiş bir Katolik filozof değildi. Pascal daha ziyade, insanın beşeri durumundan neşet eden problemlerin ancak Hıristiyan vahyi ile çözüme kavuşturabileceğine inanan bir düşünürdü. Başka bir deyişle, Pascal, on dokuzuncu yüzyıl düşünürü Kierkegaard'ı belli bir anlamda önceleyecek şekilde, bir varoluş filozofuydu.[6]

Hayatı ve Eserleri

Pascal, 1623 yılında, Clermont'da dünyaya geldi. O da, tıpkı Descartes gibi, annesini çok erken yaşta kaybetmiştir. Annesi öldüğünde, Pascal üç yaşındaydı. Onu, iki kız kardeşiyle birlikte büyütüp yetiştiren babası Etienne Pascal olmuştur. Avukatlar ve kamu görevlileri grubunun en önde gelen üyelerinden biri olan Etienne önemli bir âlim, iyi bir hukukçu, matematikçi ve müzisyendi.[7] Doğal olarak Pascal'ın eğitimiyle çok yakından ilgilenmiş ve onun entelektüel gelişmesine büyük bir itina göstermiştir.[8] Kapasitesi veya yeteneklerinin çok erken farkına vardığı oğluna tamamen "çocuk merkezli" bir eğitim uygulamıştı. Bu eğitim, klasik bir eğitimden veya bir teoloji eğitiminden ziyade, klasik diller ve matematik odaklı hümanist bir eğitim olmuştur.[9]

Bununla birlikte, bu üstün yetenekli çocuğun ağır bir sorunu vardır. Pascal, bütün bir çocukluğunu, gençliğini, gerçekte iki yaşından başlayarak kısa sayılabilecek bütün bir ömrünü hasta-

5 F. Coplestone, *A History of Philosophy*, vol. IV., *Descartes to Leibniz*, London, 1958, s. 154.
6 F. Coplestone, *Descartes to Leibniz*, s. 153.
7 B. Rogers, "Pascal's Life and Times", *The Cambridge Companion to Pascal* (ed. by N. Hammond), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, s. 5.
8 D. Clarke, "Blaise Pascal", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./,2011.
9 D. Clarke, "Blaise Pascal".

lıklarla geçirecek, son derece narin birisidir. Onun özel bakımını üstlenecek bir kadın bulunur ve ona, bu süreçte Pascal'ın iki kız kardeşi yardım eder. Kimi kaynaklara göre, hastalıkla geçmeyen tek bir günü dahi olmamıştır. Yirmi dört yaşına geldiğinde ise hastalıkları sadece sıvı yiyecekler yemesine izin verecek boyuta ulaşmıştır.

Fiziki yönden son derece sıkıntılı bir hayat geçiren Pascal'ın zihinsel yönden, bunun tam aksine son derece üstün ve güçlü olduğu söylenebilir. Tanrı, ona öyle görünmektedir; fiziksel yönden esirgediklerini entelektüel olarak çok fazlasıyla vermiş, adaletin böyle tecelli etmesini istemiştir. Gerçekten de onun, çok erken bir yaştan itibaren sıra dışı entelektüel kapasitesiyle dikkat çektiği söylenir.[10] Nitekim daha on bir yaşındayken matematik konusundaki ilk çalışmasını, *Sesler Üzerine İnceleme* adıyla yayınlayan Pascal, on iki yaşında, kendi başına Pythagoras teoremini bulmuş, bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olduğunu keşfetmiştir. On yedi yaşına geldiğinde zamanın matematiğiyle ilgili çok temel problemleri çözümlediği *Konikler Üstüne Deneme*'sini tamamlamıştır. Eserin mükemmelliği karşısında Descartes'ın, böyle bir kitabın Pascal gibi genç biri tarafından yazılmış olduğuna inanmakta büyük bir güçlük yaşadığı anlatılır.

O, kariyerinin bu ilk döneminde, içerikle ilgili yaptığı katkılar kadar, yöntemiyle de dikkat çeker. Gerçekten de genel konular üzerinde çalışmaktan ziyade, deyim yerindeyse "ısmarlama işler" yapan Pascal, her araştırma konusu için özel bir yöntem uygular.[11] Sözgelimi konikler türünden karşısına çıkan problemlerden hareket eder ve salt bu probleme uygun düşen bir yöntem oluşturur. Böylelikle bütün koniklerin, kendisinin "mistik heksagram" adını verdiği bir heksagram içinde yer aldıklarını keşfeder. Sonuçta ortaya çıkan, bugün Pascal teoremi olarak bildiğimiz, meşhur teoremdir. Yine diş ağrısından uyuyamadığı

10 R. Droit, *Kısa Felsefe Tarihi*, s. 119.
11 R. Droit, *Kısa Felsefe Tarihi*, s. 120.

bir gece, rulet oyunu ve sikloid üzerine düşünüp sikloid eğrisinin özelliklerini keşfetmiştir. Pascal üçgeninin keşfi de, olasılık teorisini kuran, Binom açılımında katsayıları vermeye başaran Pascal'a aittir.[12]

O, daha on dokuz yaşındayken, zaman zaman halktan toplanan vergi işiyle de meşgul olan babasına yardımcı olmak üzere, aritmetik işlemleri mekanik olarak yapan ilk hesap makinesini icat etmiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Pascal, sadece matematikle veya teorik bilimlerle uğraşmamış, fakat pratik ve deneysel çalışmalarla da temayüz etmişti. Nitekim , 1646 yılında, yani yirmi üç yaşındayken, Toricelli'nin deneyini tekrarlamış ve bir dağa çıkartılan barometredeki cıva sütununun düştüğünü, yani yükseğe çıktıkça hava basıncının azaldığını göstererek, atmosfer basıncının varlığını kanıtlamıştır.[13] Buradan hareketle birtakım eleştirmenlerin, Pascal'ın dindarlığı ile asketik hayatının onu bu dünya ile ilgili çalışmalardan uzaklaştırıp matematiksel dehasının tam olarak hayata geçmesini engellediği yorumlarının hatalı olduğu söylenebilir.[14]

Bununla birlikte, Pascal'in iç dünyası ve düşünceleri, *Mémorial* [Hatıralar] adlı eserinde de belirttiği üzere, yaşadığı bir deneyimin ardından, belli ölçüler içinde değişmeye başlar. Bu dönüşümün ardından, din ve Hıristiyan inancı hayatına çok daha güçlü bir biçimde damga vurmaya başlar. Bununla birlikte, o, bu dönemde de bilimsel çalışmalarından vazgeçmez. Sadece bilimsel faaliyetlerini yeni bir ışık altında, Tanrı'ya hizmetin bir parçası olarak değerlendirmeye başlar. Fakat 23 Kasım 1654 gecesi yaşadığı çok daha derin bir mistik deneyimin ardından, düşünceleri tamamen değişir ve bu tarihten başlayarak hayatının ya da kariyerinin dinî diye nitelenebilecek ikinci evresi başlar. O, bu derunî tecrübeyle birlikte, Tanrı gerçeğini bütün varlığıyla hissettiğini yazar. Pascal'ın Tanrı'sı artık filo-

12 D. Clarke, "Blaise Pascal".
13 B. Rogers, "Pascal's Life and Times", s. 9.
14 F. Coplestone, *Descartes to Leibniz*, s. 155.

zofların bir kavramdan ibaret olan Tanrı'sı değildir; kendi deyimiyle "İbrahim'in, İshak'ın ve Yakub'un", insanların kendi içlerinde buldukları, Tanrı'sıdır.

Pascal, bilimsel çalışma ve araştırmalarından bu dönemde de vazgeçmez, ama ilgileri artık bilimselden ziyade teolojiktir. Nitekim , tüm zamanlarını düşünmeye ve öğrenmeye adamış fanatik Hıristiyanların toplandığı Port-Royal münzevilerinin yanına gider. Yine aynı dönemde, kendisi her ne kadar bunu yani bir Jansenist olduğunu kabul etmese de Cizvitlere karşı çıkarken, klasik dinî inanca dönme, sahici bir Hıristiyanlığı yaşama noktasında Jansenistlere sempati duyar. Bu dönemin temel eseri, *Lettres provinciales* [Taşra Mektupları]'dır. Pascal, bu eserinde, karşımıza artık bir filozof ya da bilim adamından ziyade, bir polemikçi, bir pedagog ve bir vaiz olarak çıkar.[15] Coşkulu, ateşli, yoğun ve etkileyici üslubuyla da dikkat çeken eserde, Pascal irade özgürlüğü, ahiretin kazanılması ve Tanrı'nın inayetiyle ilgili konular üzerinde yoğunlaşır. İnsanın zayıflığı ve bozuluşu, ilahî inayetin gücü ve Hıristiyan ideallerin en saf şekliyle yaşanmasının önemi üzerinde duran Pascal'ın *Mektuplar*'ı, aslında Cizvitlerin ahlaki teolojilerine yönelik güçlü bir saldırı niteliği taşır.[16] Cizvitler, modern dünyada Hıristiyanlığın insani ya da hümanistik boyutuna vurgu yaparken, insanların vicdanlarına hitap etmekten ziyade, mümkün olduğunca çok insanı Hıristiyanların saflarına dahil etmenin mücadelesini veriyorlardı. Oysa Pascal açısından, hümanizm paganizm ile eşdeğerdir, dolayısıyla o Cizvitleri iki yüzlülükle suçlar. Tartışmayı ya da polemiği kısa vadede, etkili üslubundan ve ikna edici gücünden dolayı kazanan Pascal olacaktır. Ama uzun vadede kazanan, onun muhalefet ettiği kişi ve anlayışlar olmak durumundadır.[17]

---

15 *Bkz.* B. Pascal, *The Provincial Lettres* (trans. by T. M'Crie), The University of Adealide, updated 2103.

16 R. Parish, "Pascal's *Lettres provinciales*: from Flippancy to Fundamentals", *The Cambridge Companion to Pascal* (ed. by N. Hammond), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, s. 183.

17 F. Coplestone, *Descartes to Leibniz*, ss. 156-157.

Pascal'ın, yaşadığı bu ikinci mistik deneyimin veya derunî tecrübenin ardından, kendisini tamamen, esas olarak İsa'nın emirlerine uygun yaşamayan Katolikleri olduğu kadar, zamanının hür düşünürleriyle septiklerini de gerçek Hıristiyanlığa döndürmek amacıyla, Hıristiyan inancının bir savunmasını yapmaya verdiğini söylemek yanlış olmaz. Bu çerçevede kaleme alınan bin kadar fragman yanında, *Taşra Mektupları*'ndan sonra çıkan ikinci kitap *Vérité de la religion chrétienne* [Hıristiyan Dininin Hakikati]'dir. Bu da, dinsizlerin en kuşkucularını dine döndürmeye yönelik bir mücadele veya polemik kitabıdır. Zira o, burada da önyargılardan, dinî düşüncelerden arınmış, bağımsız yargılama gücü isteyen hür düşüncelilere, inançlarını yitirenlere ve maneviyatla hiçbir ilgisi kalmamış olanlara seslenir.[18]

39 yaşında kansere yenik düşerek Paris'te ölen Pascal'ın diğer iki eserinin, onun hayatının son döneminde kaleme almış olduğu, nihayetlenmemiş fragmanlardan derlenmiş olduğu bilinmektedir. Bunlardan birincisi, onun en tanınmış eseri olan *Pensées* [Düşünceler]'dir. Eserinde, üç ayrı insan tipolojisinden yararlanarak herkese hitap eder:

> Üç tür insan vardır. Allah'ı bulanlar ve O'na hizmet edenler. O'nu aramakla meşgul olup henüz bulamayanlar; O'nu ne arayan, ne bulan, zaten arayıp bulma çabası olmadan yaşayanlar. İlk gruba girenler makul ve mutlu, sonuncu grubun insanları aptal ve mutsuz, ortadakiler ise mutsuz ve makuldür.[19]

Yine de onun esas olarak bunlardan ikinci ve üçüncü tip insanlara hitap ettiği söylenebilir.[20] Amacı da, şu halde, gayet açıktır: Şaşkınlara kurtuluş yolunu göstermek, onları gerçek imanın yoluna sokmak.

---

18 R. Droit, *Kısa Felsefe Tarihi*, s. 119.

19 B. Pascal, *Düşünceler* (çev. M. Karabaşoğlu), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 4. Baskı, 2003, s. 74 ve Pascal, *Pensées* (trans. by A. J. Krailsheimer), Harmondsworth, Penguin Classics, 1966, 12, 160, s. 82.

20 N. Hammond, "Pascal's Pensées and the Art of Persuasion", *The Cambridge Companion to Pascal* (ed. by N. Hammond), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, s. 239.

Pascal bu amaca ulaşabilmek için, hayatı boyunca kazanmış olduğu bütün deneyimleri seferber eder, başta Aziz Augustinus olmak üzere bütün etkili entelektüel kaynaklardan faydalanır, Montaigne ve Descartes'ın düşünce ve hatalarını gündeme getirir. Zira bilmektedir ki, kendisinin kalkıştığı, ikna etme ve inançsızları dine döndürme amacına yönelik bu geniş kapsamlı teşebbüs daha önceki benzer girişimlerden bağımsız ve kopuk değildir.[21] Bu yüzden o, hayatının daha önceki dönemlerini bir şekilde bir araya getirir, eski dönemlere ait bilimsel, siyasal ya da felsefi düşüncelerini özetler ve okuyucusunu bu deneyimlere ortak olmaya, kendisiyle birlikte düşünmeye davet eder. Adeta onun, kendi sıcaklığına yaklaşmasını, eserde ortaya konan şu ya da bu tutumla özdeşleşmesini ister.[22] Pascal gerçekte bu yakınlıktan hareketle, okuyucuda onu uyandırmaya yönelik bir tür kafa karışıklığı, zihinsel bir istikrarsızlık yaratmak ister. Eserde sıklıkla çelişkilerden söz eden Pascal'ın temel tutumu, aslında felsefi hakikatlerin nasıl hem çok güçlü hem de kırılgan, bir yandan tam bir yandan da eksik olduğunu göstermekten meydana gelir.[23]

Aynı tutumu, ölümünden sonra yayınlanan bir başka eser olan *Entretien avec Monsieur de Sacy sur Epictète et Montaigne* [Mösyö de Sacy ile Epiktetos ve Montaigne Üzerine Konuşma]'da da devam ettirir. Gerçekten de iki felsefi tutum arasındaki karşıtlık, ancak mükemmel diye nitelenebilecek olan bir dramaturjiyle ortaya konur.[24] Ona göre, bilge Stoacı Epiktetos insanın büyüklüğünü ve soyluluğunu görmüştür. Montaigne ise, tam tersine, insanın yetersizliğine, zaaflarına, sınırlarına ve kötülüğüne işaret eder. Pascal'ın bakış açısından, bu iki önemli filozoftan birinin görmediği beşeri bir özelliği diğeri öne çıkartır. İkisi arasında radikal bir karşıtlık bulunduğundan, onların birbirlerini tamamlamaları hiçbir şekilde mümkün olmaz. Pascal'a göre, Montaigne'deki kuşkuculuğun iç tutarlılığı başka, Stoacı felsefenin kendi iç tu-

21 R. Droit, *Kısa Felsefe Tarihi*, s. 122.
22 N. Hammond, "Pascal's Pensées and the Art of Persuasion", s. 241.
23 N. Hammond, "Pascal's Pensées and the Art of Persuasion", s. 244.
24 R. Droit, *Kısa Felsefe Tarihi*, s. 123.

tarlılığı daha başkadır. Bu iki öğreti, insanın büyük ya da sefil, erdemli ya da ahlaksız olması durumuyla ilgili olarak kendi tarzında bir şeyler söyler.[25]

Pascal işte bu noktada, yani sürekli değişebilen bu pozitif ve negatif tutumlardan hareketle, mantıksal ya da rasyonel çerçevenin dışına çıkan bir çözüm önerir. Ona göre önce Musa, sonra da İsa tarafından bildirilen beşeri durumu, insanın erdemli ya da ahlaksız halini anlama imkânını sadece vahiy ve yürek temin edebilir. Buna göre insan, Tanrı tarafından onun kendi suretinden yaratılmış olduğu için, yüce ve onurlu bir varlıktır. Fakat o, bir yandan da ilk günahın kendisini kusurlu ve eksik bir yaratık haline getirmiş olduğu, günahkâr bir varlık olmak durumundadır. Pascal burada, "kabul" ya da "karşı çıkışlar"ın sürekli değişmesiyle inançları sarsar. Amaç, kurtulmanın mümkün olmadığı bir tuzak kurmak, okuyucuyu bu ağın içine düşürmektir. Sürekli bir biçimde bir bakış açısından diğerine gidip gelinerek, en fazla karşıt olduğuna inanılan bir şeyle işbirliği yapılarak, sonunda aynı nitelikte olmayan bir üst gerçekliğe geçilir.[26]

Beşeri Durum Üzerine Düşünceleri

Özellikle *Düşünceler*'de beşeri durum veya insanla ilgili söylediklerinden hareket edildiğinde, Pascal, daha önce de işaret edildiği üzere, pek çok araştırmacı ve felsefe tarihçisi tarafından bir varoluşçu, egzistansiyalizmin öncülerinden biri olarak gösterilmiştir. Bu, bir yönüyle doğru, bir yönüyle de yanlış olan bir görüş olmak durumundadır. Zira onu varoluşçu bir filozof olarak göstermek, en azından bir anakronizm meydana getirir. Fakat onun beşeri durumla, insan hayatının kırılganlığı ve beşeri varoluşun anlamsızlığı bağlamında söylediklerileyle çoğu varoluşçu düşünürün İkinci Dünya Savaşı ertesinde yazdıkları arasında büyük benzer-

25 R. Droit, *Kısa Felsefe Tarihi*, s. 123.
26 R. Droit, *Kısa Felsefe Tarihi*, s. 124.

likler vardır. Dahası o, teolojisinin bir parçası olarak, kurtuluşa mı ereceğimizi yoksa cehennem ateşine mi mahkûm olacağımızı bilmediğimiz için, insanın bilinmeyen bir gelecek karşısındaki kaygılı durumuna sürekli olarak vurgu yapar. İnsanın kendi sınırlı gücünü çok aşan doğal ve politik güçlerin hâkimiyeti altındaki çırpınışına bıkıp usanmadan işaret eder. Lakin Pascal, bireysel insan hayatının doğal anlamsızlığından beşeri varoluşun bütünüyle anlamsız olduğu sonucunu çıkartmaz. Tıpkı Hıristiyan varoluşçularının yaptığı gibi, insan aklı ve düşüncelerinin sınırlarını aşan bir anlam kaynağına işaret eder.[27]

Pascal, şu halde, beşeri durumun çaresiz ve kırılgan yapısına işaret ederek başlar. Daha doğrusu o, önce Tanrısız, yani kendi deyimiyle bozulmuş insan doğasını anlatarak yola çıkar:

> Doğadaki insan gerçekte nedir? Sonsuz olanla kıyaslandığında koca bir hiçlik, hiçlikle karşılaştırıldığında ise her şeydir, yani hiçbir şey ile her şey arasındaki bir ortadır. O, her iki ucu da anlamaktan uzak olup şeylerin başlangıcı ve sonu, ondan nüfuz edilmesi imkânsız bir gizem içinde umutsuzca saklanmıştır. O, içinden çıktığı hiçliği olduğu kadar kuşatılmış olduğu sonsuzluğu da anlayabilmenin eşit ölçüde uzağındadır.[28]

Pascal'a göre, ne sonsuzca büyük ne de sonsuzca küçük olanı bilebilen insan gerçekte bu iki uç arasında kalan şeyleri de bilememektedir. Bunun da nedeni, her şeyin karşılıklı bir ilişki içinde olması, tek bir parçaya ilişkin tam, doğru bir bilginin bütünün bilgisini gerekli kılmasıdır. Dahası, insanın entelektüel kapasitesi sınırlı olup, o çoğu zaman duyular ve hayal gücü tarafından yoldan çıkarılır.[29] Öte yandan insan alışkanlıkları ve görenekleri doğa yasasıyla, gücün idaresini adaletin yönetimiyle karıştırır.[30] Onda baskın çıkan şey bencillik ve öz çıkardır. İnsandaki ken-

27 D. Clarke, "Blaise Pascal".

28 B. Pascal, *Pensées* (trans. by W. F. Trotter), 2, 60, s. 11 [çeviri bana ait].

29 J. Khalfa, "Pascal's Theory of Knowledge", *The Cambridge Companion to Pascal* (ed. by N. Hammond), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, ss. 126-128.

30 B. Pascal, *Düşünceler* (çev. M. Karabaşoğlu), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 4. baskı, 2003, ss. 34-35.

di çıkarına doğru olan bu yönelim, onun gözlerini hakiki adalet karşısında körleştirirken, sosyal ve politik hayattaki düzensizliklerin en önemli nedeni olarak ortaya çıkar. Öte yandan insan çelişkilerle doludur ve kendisi için bile bir muamma meydana getirir.

Fakat her şey bundan ibaret değildir. İnsanın söz konusu zavallılığı ve biçareliği yanında, bir de büyüklüğünden söz etmek gerekir. Onun büyüklüğü ise, Pascal'a göre, doğrudan doğruya onun acziyeti veya zavallılığından çıkar.

> İnsanın ulvîliği o kadar aşikârdır ki, bunu onun acizliğinden dahi çıkarmak mümkündür. Bir kere, hayvanî içgüdülerin insandaki tezahürüne acziyet diyoruz; böyle yapmakla, insanın bugünkü tabiatı hayvanınkini andırmakla beraber, onun vaktiyle daha mükemmel bir halde olduğunu ve şimdiki hale sonradan düştüğünü zımnen kabul ediyoruz demektir.
>
> Zira bugün kral olmayışına en fazla üzülen kimse, tacını tahtını vaktiyle yitirmiş gerçek bir kraldan başka kim olabilir? Meselâ Paulus Emilius konsüllüğü bittikten sonra mutsuz ve umutsuz olmuş muydu? Bilakis konsüllük kalıcı bir makam olmadığı için, sonrasında, bir dönem için o makama çıkmış olmakla iftihar ediyordu. Halbuki [Paulus Emilius'un yendiği Makedonya kralı] Perseus tacı tahtı elinden gittiği için mutsuzdu. O kadar ki, herkes, krallığını yitirdikten sonra bu hayata nasıl tahammül edebiliyor diye şaşırıyordu. Çünkü onun nasibi daima kral olarak kalmaktı. Bir tane ağzım var diye teessüf eden bir insan var mıdır? Halbuki, gözünün birini yitirip tek gözle kaldığında, kim bundan dolayı müteessir olmaz? Üç tane göze sahip olmayı istemek, belki de hiç kimsenin aklından geçmemiştir, fakat büsbütün gözsüz kalmak da şüphesiz kimsenin tahammül edemeyeceği bir haldir.[31]

Pascal'a göre, insanın büyüklüğü doğrudan doğruya onun acziyeti veya sefilliğini bilmesinden doğar:

> İnsanın ulvîliği acizliğini bilmesinden gelir: bir ağaç aciz olduğunu bilmez. Bu yüzden ağaç, aciz olan birinin aciz olduğunu bilmekten acizdir, oysa aciz olan birinin acizliğini bilmesinde ulvîlik vardır.[32]

31 B. Pascal, *Düşünceler*, s. 46.
32 B. Pascal, *Düşünceler*, s. 45.

> Gerek acizlik ulvîliğin, gerek ulvîlik acizliğin sonucu olabildiğinden, bazı insanların şöyle bir yargıya ulaşma eğiliminde olduğu görülür: İnsan acizdir, zira bunu ispat etmek için ulvîliğini kullanır. Başka bazı insanlar ise, daha inandırıcı bir şekilde, onun acizliğine dair delillerine dayanarak ulvîliğine hükmederler. Bir tarafın ulviyet delili olarak ileri sürdüğü şeylerin tümü, diğer taraf için onun acziyetine hükmetmeye vesile olan bir kanıt hizmeti gördüğünden, ulvîlik iddiasında daha da ileri giden biri, daha da yücelir. İnsanın bu iki halinden biri, sonsuz bir daire içinde diğerini izlemiştir. Çünkü insanın bakış açısı ne kadar genişlerse, kendi içerisinde o kadar ulviyet ve acziyet bulur; bu, kesinlikle böyledir. Bir bakıma insan aciz olduğunu bilir.
>
> Bu bakımdan acizdir, çünkü öyledir, çünkü öyle olduğunu da bilir.[33]

Pascal, insanın bu durumun farkında olmasını sağlayan şeyin düşünce olduğunu ileri sürer. Zira ancak düşünce veya tefekkür bu karşıtları bir araya getirebilir. İnsanın büyüklüğü, şu halde, tefekkürden kaynaklanmaktadır:

> İnsan yalnızca bir kamıştır, tabiatın sinesindeki en zayıf kamış —ama düşünen bir kamış. Onu mahvetmek için kâinattaki bütün kuvvetlerin bir araya gelmesine gerek yoktur: bir buhar veya bir damla su, onu öldürmeye kâfi gelir. Fakat kâinat onu mahvedecek bile olsa, insan kendini yok eden o muazzam kuvvetten daha asil sayılacaktır. Çünkü insan öldüğünün farkındadır. Oysa kâinat hiçbir şeyin farkında değildir. İşte aradaki fark.
>
> Demek ki bizim bütün izzet ve şerefimiz, tefekkürdedir. İnsanın ulviyeti işte bu esas dayanmalı —varlığımızın kesinlikle doldurmaya yetmeyeceği zaman ve mekâna değil. Adam gibi tefekkür etmeye gayret edelim; ahlakın en birinci ilkesi işte budur.[34]

Din Felsefesi

Pascal, işte bu şekilde ortaya koyduğu beşeri durumun insanın bozulmuş doğasının bir eseri olduğunu söyler. Başka bir deyişle, o, yukarıda *Düşünceler*'den yapılan alıntılardan da anlaşılacağı

33 B. Pascal, *Düşünceler*, s. 48.
34 B. Pascal, *Düşünceler*, s. 89.

üzere, insanın halihazırdaki doğasının her ne kadar hayvanı andırsa da, daha önce yetkin bir durumda olduğunu, mevcut haline sonradan düştüğünü söyler.[35] Bu ise, onun kendisini çokça etkileyen Augustinus'tan yola çıkarak, ilk günah öğretisini tüm unsurlarıyla kabul ettiği anlamına gelir:[36]

> İlahî hikmet diyor ki, "insanlar insanlardan ne hakikat bekler, ne de hikmet. Siz yaratan Ben'im ve yalnız Ben ne olduğunuzu size öğretebilirim.
>
> Fakat siz Ben'im sizi yarattığım halde değilsiniz artık. Ben insanı kutsî, masum ve mükemmel olarak yarattım. Onun dünyasını nurla, ışıkla ve anlayışla doldurdum. Ona şanımı, celâlimi ve kudretimin harikalarını gösterdim. İnsan, Allah'ın azametini kendi gözüyle gördü. O sıralar, şimdi bakışını körelten bu koyu karanlık içinde değildi insan; ona elem veren ölüme, çeşit çeşit sefalet ve felakete de maruz değildi.
>
> Fakat insan ona bahşettiğimiz bu büyük şerefi, haddini bilmeme hatasına düşmeksizin yüklenemedi. Kendisini kendisinin merkezi kılmak ve bunu Ben'im yardımım olmadan yapmak istedi. Hükümlerimden uzaklaştı, mutluluğu kendi başına bulmak arzusuyla kendisini Ben'im eşitim kılmaya ve Ban'a benzemeye kalkıştı.[37]

Pascal, yine Augustinus'tan hareketle,[38] insanın bu bozuk ve sefil halinden kendi başına çıkamayacağını, doğal yollarla veya kendi çabası iyileşemeyeceğini,[39] kurtuluşun ancak Tanrı'nın inayetiyle mümkün olabileceğini kabul eder. Diğer dinlerden de umutlu olmayan Pascal, çözümü Tanrı'ya teslimiyette bulur:

> Aklın atacağı son adım, onun kavrayış kapasitesini aşan sonsuz sayıda şeyin varlığını kabul etmektir. Doğrusu, bunu idrak etme düzeyine gelemeyen bir akıl, kelimenin tam anlamıyla zavallı bir akıldır.[40]

35 B. Pascal, *Düşünceler*, s. 46.
36 M. Moriarty, "Grace and Religous Belief in Pascal", *The Cambridge Companion to Pascal* (ed. by N. Hammond), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, s. 145.
37 B. Pascal, *Düşünceler*, s. 68.
38 *Bkz.* B. Pascal, *The Provincial Lettres.*
39 B. Pascal, *Düşünceler*, s. 69.
40 B. Pascal, *Düşünceler*, s. 77.

İnsan tabiatı itibariyle hata dolu olan bir nesneden öte bir şey değildir ve bu halden ancak Allah'ın inayeti sayesinde kurtulabilir.[41]

Bununla birlikte Pascal, on yedinci yüzyılın hâkim deizmini, rasyonel inanç anlayışını hiçbir şekilde kabul etmez. Gerçekten de bu yüzyılda başta Descartes, John Locke ve John Toland olmak üzere, pek çok filozof, bir Hıristiyandan inanması istenen şeyin makul, akıl yoluyla kavranılabilmesi mümkün bir şey olması gerektiğini savunuyordu. Buna göre, dinî inanç, sadece belli bir önermeyi destekleyecek delillerin yokluğunu telafi ederken, bir Hıristiyanın onu doğru kabul etmesini mümkün kılan bir şey düzeyine indirgenmişti. Pascal, böyle bir inanca ve Hıristiyanlık anlayışına şiddetle karşı çıkar.[42]

İnsan, sadece kesinlikten yoksun hakikatlere değil, fakat aklın sınırlarını aşan gerçekliklere, ona göre, gerçek Hıristiyanlıkla, hakiki dine özgü iman armağanıyla bezendiği takdirde ulaşabilir. Onun rasyonel bir inanca karşı çıkmasının, Tanrı'ya dair saf felsefi bir bilgiyi reddetmesinin nedeni budur. Onun aradığı Tanrı bilgisi, aracı ve kurtarıcı olarak İsa'ya vahyedilen ilahî bilgidir, insanın kendi aczine ve sefaletine dair bilincinin ihtiyaç duyduğu, ona gerçekten deva olacak bilgidir.[43] Bu bilgi olmadan, yani sadece akla dayalı olarak elde edilen Tanrı bilgisi, Pascal'a göre, ne insanın ihtiyacına, ne kurtuluşa, ne de kurtarıcıya dair bir bilgi ihtiva eder:

> [Aziz Augustinus, "Vaazlar'ında der ki] *Tecessüs ve merak sayesinde kendilerine ihsan edileni gururlarıyla yitirdiler.*
>
> İsa'yı tanımadan Tanrı'yı bilmenin, diğer bir deyişle bir resul olmadan bilinen bir Tanrı'yla bir resule başvurmaksızın iletişim kurmanın sonucu işte budur. Allah'ı resulünün aracılığıyla bilenler ise, kendilerinin acizliğini de bilirler.
>
> İsa'yı tanımaksızın Allah'ı bilmek imkânsız olduğu gibi, yararsızdır da. Bu durumdakiler Allah'a yakın olmak bir yana, Allah'tan daha da uzaklaşırlar. Çünkü Allah'ı bulmalarına karşılık, tevazu ve mahviyet duymazlar.

41 B. Pascal, *Düşünceler*, s. 30.
42 D. Clarke, "Blaise Pascal".
43 F. Coplestone, *Descartes to Leibniz*, s. 161.

> Kendi acziyetimizi bilmeden Allah'ı bilmek bizi gurura sevk eder. Allah'ı bilmeden kendi acziyetimizi bilmek bizi ümitsizliğe düşürür. İsa Mesih'i tanımak ise dengeyi sağlar, çünkü o, bize hem Allah'ı, hem de kendi acizliğimizi göstermektedir.[44]

Aradığı gerçek imanı veya Tanrı bilgisini bu şekilde ortaya koyan Pascal'a göre, felsefenin ve filozofların insana bu konuda hemen hiçbir yardımı olmaz.[45] O, felsefeyle esas olarak doğa felsefesini ve bilimini, yani dış dünyadaki şeylerin bilgisini anlar. Burası aklın alanıdır. Fakat felsefenin ya da aklın insana dair bilgi veya bir insan bilimi konusunda, yani insanın doğası, doğaüstü boyutu, Tanrı'yla olması gereken ilişkisi ve kaderiyle ilgili hakikatler bağlamında söyleyebileceği hiçbir şey yoktur. Gerçekten de, adaletin ne olduğunu ortaya koyamayan filozoflar, ona göre, insana gerçek mutluluğun nerede olduğunu da gösterememişlerdir:

> Stoacılar diyorlar ki: "Kendine dön, huzur bulacağın yer orasıdır." Oysa bu doğru değildir.
>
> Başkaları diyorlar ki: "Dışarı çık: mutluluğu eğlenip oyalanmada bulacaksın." Bu da doğru değildir: böyle davranmak bizi belki hasta yapar, ama mutlu değil.
>
> Mutluluk ne dışarıdadır, ne de bizim içimizde: Mutluluk Allah'tadır. Hem dışarıda, hem içimizde olan, her yerde hâzır ve nâzır durumdaki Allah'a inanmakta.[46]

Pascal, felsefenin veya filozofların Tanrı konusunda da hiçbir katkılarının olamayacağını ileri sürer. Dolayısıyla aynı çağın Descartes, Locke, Leibniz ve Malebranche gibi filozoflarının tam tersine, Tanrı'nın varoluşunun akıl yoluyla kanıtlanabileceğini kabul etmez. Nitekim bu çerçeve içinde geliştirilmiş olan bilumum Tanrı'nın argümanlarına karşı çıkar.[47]

Tanrı'nın varlığına ilişkin söz konusu metafizik argümanlar, Pascal'a göre, katı bir tutum sergileyen veya Tanrı'nın var olmadığına kanaat getirmiş ateistleri ikna etmekten uzaktır. Bu argü-

44 B. Pascal, *Düşünceler*, s. 68.
45 B. Pascal, *Düşünceler*, s. 64, 98.
46 B. Pascal, *Düşünceler*, s. 106.
47 D. Clarke, "Blaise Pascal".

manların hemen hiçbir işe yaramadığını ileri süren Pascal, onların bir yarar temin etseler bile, insanı en fazla "resulü olmayan Allah'ın", "İsa'dan yoksun bir Tanrı'nın" bilgisine götürdüklerini söyler. Bu ise, hakiki Hıristiyanlık olmayıp, deizmden başka bir şey değildir. Oysa Pascal, filozofların akıl yoluyla bulunmuş Tanrı'sını değil de, İsa Mesih'e vahyolunan, insanın doğaüstü amacı, en nihayetinde vâsıl olacağı yüce varlık olarak Tanrı'yı öne çıkarır. Onun Tanrı anlayışı, buradan da anlaşılacağı üzere, sadece doğal din anlayışını değil, fakat felsefi bir teizmi de dışlar. Zira bu Tanrı, inayeti ve mucizeleriyle, insan aklının sınırlarını aşan,[48] aklın veya geometrik yöntemin kullanılması suretiyle varılamayacak olan, imanın Tanrı'sıdır.

> Hıristiyanların Allah'ı yalnızca matematik hakikatlerin ve elementlerin düzeninin müellifi olan bir Tanrı'dan ibaret değildir. Böyle bir Tanrı kâfirlerin ve Epikürcülerin tanrısı olabilir yalnızca. Onların Allah'ı insanların hayatı ve malik oldukları üzerindeki tasarrufunu, Kendisine ibadet edenlere mutlu yıllar bahşedecek kadar genişleten bir Tanrı'dan da ibaret değildir. Bu, Yahudilerin Tanrı'sı olarak kalır. İbrahim'in Rabbi, İshak'ın Rabbi, Yakub'un Rabbi, Hıristiyanların Rabbi, sevgi ve teselli bahşeden bir ilahtır. Ruhu ve kalbi malik olduklarıyla dolduran bir ilahtır. İnsanları kendilerinin acziyetinden ve O'nun sonsuz merhametinden derunî bir şekilde haberdar eden, onları bunun şuuruna erdiren bir tanrıdır.
>
> Kendini ruhlarının derinliklerinde insanlarla birleştiren; insan ruhunu tevazu, neşe, emniyet ve sevgiyle dolduran; onları O'ndan başka herhangi bir gayeye dönüp bakmaz hale getiren bir tanrıdır.
>
> İsa'dan ayrı olarak Allah'ı arayanlar ve fıtratlarını bir adım olsun ileri götürmeyenler, ya onları tatmin edecek hiçbir ışık bulamazlar veya bir elçi olmadan Allah'ı bilme ve O'na hizmet etme vesilesi icat etmeye başlarlar. Bu yüzden Hıristiyanlık açısından hemen hemen eşit derecede menfur iki şey olan ateizme veya deizme düşerler. (...)
>
> Gerçek din insanın yüceliğini ve acizliğini, nefsine itimadı ve nefsini hakir görmeyi, aşkı ve nefreti öğretmek zorundadır.[49]

48 B. Pascal, *Düşünceler*, s. 78.
49 B. Pascal, *Düşünceler*, s. 68.

Pascal, işte bu noktadan sonra teoloji veya din felsefesinin en meşhur argümanlardan biri olarak, kendisiyle özdeşleşmiş "kumarbaz argümanı"nı öne sürer. Gerek ateistlerin Tanrı'nın var olmadığını göstermeye çalışan argümanlarını gerekse deistlerin Tanrı'nın varoluşunu ispata çalışan argümanlarını reddeden Pascal, söz konusu argümanında bu durum karşısında benimsenebilecek en iyi çözümün, tıpkı iyi bir kumarbazın kendisine en fazla kazandıracak şeye oynaması gibi, Tanrı'nın var olduğuna inanmak olduğunu belirtir. O, burada bir bilinemezcinin (agnostik) bakış açısından hareket etmektedir. Bilinemezci, Tanrı'nın var olma ihtimalinin bulunduğuna inanmakla birlikte, elimizdeki deliller, ona göre, bu konuda kesin bir karara varmak için yeterli değildir. Bir ateist ise Tanrı'nın var olmadığını gösteren kesin sonuçlu kanıtlar bulunduğunu öne sürer. Pascal'a göre, insan Tanrı'nın var olup olmadığını kesin olarak bilemiyorsa, iyi bir kumarbaz gibi hareket etmeli ve Tanrı'nın varoluşu konusunda, kaybı olabildiğince aza indirerek, mümkün en büyük kazancı elde etmeye çalışmalıdır. Pascal'a göre, bu, Tanrı'nın var olduğuna inanmakla mümkün olur.

Tanrı'nın varoluşu ve bizim bu durum karşısındaki seçimimizle ilgili dört alternatif söz konusudur. Birinci alternatifte Tanrı'nın var olduğuna karar verir ve kazanırsak (yani, Tanrı gerçekten de var ise eğer), insan başka hiçbir şeyle kıyaslanamayacak bir ödül elde eder. Bu ödül ise, ebedi hayattır. İkinci alternatifte Tanrı'nın var olduğuna karar verir, fakat Tanrı'nın var olmadığı ortaya çıkarsa, bu takdirde kaybetmişiz demektir; bununla birlikte, kaybımız, ebedi hayat ödülüyle kıyaslandığında, çok büyük olmaz. Sadece birtakım dünyevi hazlardan uzak kalmakla, bazı değerli saatleri ibadet için geçirmekle sınırlı kalır.

Pascal üçüncü alternatifte, Tanrı'nın var olmadığına karar vermiş ve kazanmışsak (yani, Tanrı'nın gerçekten de var olmadığı ortaya çıkmışsa), bu takdirde, yaşantımızı bir yanılsama olmadan sürdüreceğimizi bildirir. Burada, Tanrı yanılsaması olmadan sürdürülecek bir hayat ve ibadet için harcanacak değerli

saatler başta olmak üzere, elbette ebedi hayat ödülüyle kıyaslandığında, sınırlı da olsa bir kazanç söz konusu olur. Dördüncü alternatifte, Tanrı'nın var olmadığına karar vermişsek ve kaybetmişsek (yani, Tanrı'nın gerçekte var olduğu ortaya çıkarsa), ebedi hayat ödülünü kaybettiğimiz gibi, belki Tanrı tarafından cezalandırılma tehlikesiyle de karşı karşıya kalabiliriz. Pascal, bu durumda, yani Tanrı'nın varoluşuyla ya da yokluğuyla ilgili delillerin olmaması durumunda, yapılması gerekenin birinci alternatife oynamak, Tanrı'ya iman etmek olduğunu ileri sürer:

> Doğru, fakat bahse girmek zorundasınız. Bu hal bizim irademize bırakılmış değil. Bahse girip girmeme gibi bir şık yok önümüzde. Bir kere yola çıkmışsınız; yaşıyorsunuz. Acaba hangi tarafı seçeceksiniz? Beraberce görelim: Mademki bir şıkkı seçme zorunluluğu var, öncelikle menfaatimize en uygun şıkkı arayalım. Sizin için kaybedilecek iki şey var: hakikat ve hayır. İki şey ortaya koyuyorsunuz: aklınız ve iradeniz, bilginiz ve mutluluğunuz. Ve fıtratınız gereği iki şeyden de kaçınıyorsunuz: hata ve acziyet. Bir kere mademki seçme zorunluluğunuz var, iki taraftan birini tercih etmiş olmak insanı küçük düşürmez. Bu, apaçık ortada olan bir mesele.
>
> Peki mutluluğunuz ne olacak? Allah'ın varlığı şıkkını seçtiğiniz takdirde ne kazanıp ne kaybedeceğinizi tartalım. Bu şıkkı seçerek bahsi kazanmış olursanız, her şeyi kazanmış olacaksınız. Kaybetmiş olursanız, hiçbir şey kaybetmiş olmayacaksınız. O halde hiç tereddüt etmeyin. Allah'ın varlığı lehine bahse girin.
>
> "Bu muhakemeniz harika. Evet, bahse girmeliyim, fakat belki de kazancım bana haddinden fazla pahalıya mal olacak."
>
> Görelim: Kazanma ve kaybetme şansı eşit olduğundan, yalnızca bire iki hayat kazanmaya talip olduğunuzda, hâlâ bahse girebilirsiniz. Peki ya bire üç kazanmaya talip olduğunuz takdirde?
>
> İster istemez bahse girmek zorundasınız. Ve bir kere oynamaya yükümlü olduktan sonra, içinde eşit kaybetme ve kazanma şansı olan bir oyunda bir hayata karşılık üç hayat kazanmak için riske girmemek sizin için hikmetsiz bir tercih olacaktır. Üstelik karşınızda sonsuz bir hayat ve sonsuz bir mutluluk var. Öyle olunca, yalnızca biri sizin lehinize olan sonsuz sayıda şans var olsaydı bile, iki kazanmak için bir bahse girmek hâlâ doğru olacaktı. Ve eğer kazanılacak olan şey sonsuz derecede mutlu bir hayatın sonsuzluğu idiyse, oynamaya mecbur olduğunuz ve sonsuz sayıdaki ihtimalden yalnızca bir ihtimalin sizin lehinize olduğu bir oyunda üçe karşı bir hayatı bahse koymayı reddederek yanlış bir şekilde

davranıyor olacaktınız. Fakat burada sonsuz derecede mutlu bir hayatın sonsuzluğu var; sonlu sayıda bir kaybetme şansına karşı bir sonsuzu kazanma şansı ve bahse koyduğunuz şey de sonlu. Bu durum bir tercihe mahal bırakmıyor; ortada bir sonsuzluk var olduğundan ve kazanma şansına karşı kaybetme şansı sonsuz olmadığından, şüpheye hiç gerek yok, her şeyi vermelisiniz. İşte bu bakımdan, oynamaya yükümlü olduğunuz bu hayat oyununda, şu sonlu hayatınızı sonsuz bir hayatı kazanmak için riske atmak yerine sonu hiçliğe varan diğer şıkkı tercih ediyorsanız, akıldan istifa etmeniz gerekir.

Buna karşılık kazancın şüpheli olduğunu, her şeyin talih ve tesadüfe bırakıldığını söylemenin; göze alınan sefaletlerin belirli oluşuyla kazancın belirsizliği arasındaki sonsuz mesafeyi mütalaa edince, kesin olarak tehlikeye attığımız şu sonlu hayatın şüpheli olan bir sonsuzlukla aynı tutulmuş olduğunu ileri sürmenin iler tutar bir tarafı yoktur. Durum bu değildir. Bu talih oyununa giren herkes ortaya kesin bir şey koyarak talihini denediği halde, kazanacağı her zaman için şüphelidir. Onun, böyle yapmakla, aklı rencide etmeksizin sınırlı ve cüz'i bir şeyi tehlikeye koyduğu aşikârdır.

Bu bahsimizde ise belirli bir risk ile belirsiz bir kazanç arasında sonsuz bir uzaklık yoktur: bu doğru değildir. Gerçekte kazanmanın kesinliği ile kaybetmenin kesinliği arasında sonsuz bir uzaklık vardır, fakat kazanmanın belirsizliği ile riske atılan şeyin belirliliği arasındaki oran, kazanma ve kaybetme şanslarıyla uyum içindedir. Ve bu yüzden, eğer bir tarafta diğeri kadar çok şans varsa, siz teke karşı çift oynuyorsunuz. Ve bu durumda, riske attığınız şeyin belirliliği, kazanabileceğiniz şeyin belirsizliğine eşittir; o, hiçbir surette ondan sonsuz derecede uzak değildir. Bu yüzden argümanımız, kazanma ve kaybetme şansının eşit olduğu ve kazanılacak olan sonsuz bir ödülün var olduğu bir oyunda bahisler sonlu olduğunda, sonsuz bir ağırlık taşır.

Bu, kesin ve inandırıcı bir ispat yoludur ve insanlar Allah'ın varlığını kabul edip ona göre yaşama gereğini, ancak bu şekilde anlayabilirler.[50]

Pascal'ın söz konusu "kumarbaz argümanı", şu halde kesin sonuçlu delillerin veya sağlam delillerin yokluğunda, Tanrı'nın varlığına inanmanın pragmatik yönden akılcı bir davranış olduğunu dile getirir. Buna göre, pragmatik açıdan rasyonel eylemi onu hayata geçirmenin failin çıkarına olduğu bir eylem olarak

50 B. Pascal, *Düşünceler*, ss. 111-113.

ortaya koyan Pascal, argümanda epistemolojik aklın yerine yeterince basiret sahibi olan bir aklı geçirir.[51] Gerçekten de epistemolojik akıl Tanrı'nın var olup olmadığına karar veremediği için, yerini basiret ya da sağduyu sahibi akla bırakır. Pascal bu nedenle, inancın rasyonalitesini ortaya koyarken, inançsızlığın akıl dışılığını gözler önüne serer.

Fakat argümanla güdülen amaç, sadece, Tanrı inancının rasyonalitesini ifade etmek değildir. *Düşünceler*'in neredeyse tamamı boyunca, klasik Tanrı argümanlarına, deizme veya akıl dinine karşı çıkarken klasik Katolik Hıristiyan inancının savunuculuğunu yapan Pascal'ın argümanı veya görüşü iki aşamalı bir argüman ya da görüşten meydana gelmek durumundadır.[52] Buna göre, o öncelikle veya birinci evrede Tanrı'nın varlığını ortaya koyar ya da Tanrı'nın varlığına inanmanın doğru, inanan için faydalı bir şey olduğunu savunur. Fakat sadece var olan, hatta âlemi yarattıktan sonra ona hiçbir şekilde müdahale etmeyen bir Tanrı, Pascal'ın ölümden sonraki hayatla ilgili olarak belli birtakım düşüncelere sahip olması gereken kumarbazını harekete geçirmeye, onu inanç yoluna döndürmeye yetmez.[53] Bu Tanrı'nın vahiy indiren, yarattığı kullarına yol göstermek üzere bir ahlak sistemi ya da yasası gönderen, onları yaptıklarına göre ödüllendiren veya cezalandıran bir Tanrı olması gerekir. Aksi takdirde Pascal'ın argümanı veya iman savunusu boşlukta kalır veya en azından kendisinin gözettiği amaca ulaşmaz. Okuyucusunu Hıristiyanlığa yöneltmek amacı güden Pascal, argümanının ikinci adımında var olan Tanrı'nın ne tür bir Tanrı olduğunu gösterir.[54]

Başka türlü söylendiğinde, Pascal'ın argümanı, deizm veya sınırlı bir teizm ile geniş kapsamlı bir teizm arasında yapılacak bir ayrımı varsayar. Bunlardan deizm ya da sınırlı teizm, başkaca dinî iddia ya da inançlardan bağımsız olarak, sadece

51 J. Jordan, *Pascal's Wager*, Oxford, Clarendon Press, 2006, ss. 7-8.
52 J. Jordan, *Pascal's Wager*, s. 9.
53 M. Moriarty, "Grace and Religous Belief in Pascal", s. 154.
54 J. Jordan, *Pascal's Wager*, s. 10.

Tanrı'nın var olduğunu ileri sürer. Oysa Pascal'ın savunduğu Tanrı veya tereddüt içinde olanları çekmeye çalıştığı inanç anlayışı geniş kapsamlı bir teizm olup klasik Hıristiyan inancına karşılık gelir. Böyle bir anlayış ise sadece Tanrı'nın var olduğunu öne sürmekle olmaz, kurtuluşun imkânı ve yolu, ahiret hayatı, yaratıcının mucizeleri, İsa Mesih de dahil olmak üzere, pek çok dinî iddiayı içerir. Pascal "kumarbaz argümanı" boyunca böyle bir inanç anlayışının savunuculuğunu yaptığı için, onun yapılması istediği bahis natüralizm veya doğalcılık ile geniş kapsamlı teizm arasında yapılacak bir bahistir ve o, inanan kişinin çıkarına veya faydasına olan seçimin bunlardan ikincisi olduğunu ileri sürer.

Bilgi Teorisi

Pascal'ın epistemolojiye ve bilim felsefesine dair görüşleri, çok büyük ölçüde onun din felsefesine, Tanrı'nın inayetine dair görüşlerine bağlı olmak durumundadır.[55] Hatta biraz daha ileri gidilerek, onun görüşlerinin burada da Kartezyen epistemoloji ve metodoloji anlayışına önemli ölçüde karşıt olduğu söylenebilir. Buna göre Descartes evrensel bir geçerliliği olup bütün alanlara uygulanabilir olan tek bir yöntemin bulunduğuna ve bu yöntemin de analitik, tümdengelimsel geometrik yöntem olduğuna inanıyordu. Esas olarak matematiksel bilimler alanında geçerli olan bu yöntemi tüm bilimlere ve bu arada felsefeye uygulayan Descartes gibi Pascal da matematiksel veya geometrik yöntemin önemini veya üstünlüğünü kabul eder.[56] Fakat o, bir yandan geometrik yöntemin ideal bir yöntem olmasına karşı çıkarken, diğer yandan onun uygulanabilirliği evrensel olan bir yöntem olabilmesini kabul etmez.

55 D. Clarke, "Blaise Pascal".

56 D. M. Clarke, "Pascal's Philosophy of Science",*The Cambridge Companion to Pascal* (ed. by N. Hammond), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, s. 104.

İdeal bir yöntemin insan için hiçbir şekilde erişilebilir olmadığını ileri süren Pascal'a göre, matematiksel ya da geometrik yöntemin ideal bir yöntem olabilmesi için, bütün terimlerinin tanımlanması ve bütün önermelerinin ispatlanması gerekir. Oysa geometrici mekân, sayı, nicelik, eşitlik benzeri terimleri hiçbir zaman tanımlayamaz.[57] Önermelerin ispatlanmasına gelince, Pascal, tıpkı Platon'un iki bin yıl önce söylediği üzere, çok haklı olarak geometride bütün önermelerin ispatlanmadığını dile getirir.[58] Çünkü geometri veya matematiğin bazı önermeleri, apaçık oldukları gerekçesiyle doğru kabul edilir veya sezgi yoluyla bilinir.

O, burada da kalmaz. Başka bir deyişle, dedüksiyon ve ispat açısından geometrik yöntemin üstünlüğünü kabul eden Pascal, onun bütün alanlara uygulanabilirliğine karşı çıkarken, sözgelimi doğa bilimlerinin geometrik yöntemle veya tamamen *a priori* bir tarzda kurulamayacağını kabul eder. Pascal'a göre, onun metafiziksel alanda, sözgelimi Tanrı'ya ilişkin bilgide de insana hemen hiçbir faydası olmaz.

> Bir sonsuzun olduğunu biliyoruz, ama onun doğasından yana bilgisizlik içindeyiz. Sayıların sonlu olduğunun yanlış olduğunu bildiğimiz için, sayı bakımından bir sonsuzluğun olduğu doğrudur. (...) Dolayısıyla, bir Tanrı'nın var olduğunu, O'nun ne olduğunu bilmeden, pekâlâ bilebiliriz. Kendilerinde hakikat olmayan bu kadar çok şeyin var olduğunu gördüğümüze göre, tek bir özsel hakikat yok mudur?
>
> Kendimiz de sonlu olduğumuz ve bir uzama sahip bulunduğumuz için, sonlunun varoluşunu ve doğasını biliyoruz. Sonsuz olanın da, bizim gibi bir uzama sahip olduğu, ama sınırları bulunmadığı için, varoluşunu biliyoruz, lakin doğasını bilmiyoruz. Yer kaplamadığı ve sınırları da bulunmadığı için, Tanrı'nın ne varoluşunu ne de doğasını biliyoruz.
>
> O'nun varoluşunu iman yoluyla biliyoruz; ışık sayesinde, belki doğasını da bilebileceğiz. Zira bir şeyin doğasını bilmeden varoluşunu pekâlâ bilebiliriz.

57 J. Khalfa, "Pascal's Theory of Knowledge", s. 131.
58 F. Coplestone, *Descartes to Leibniz*, s. 158.

> Şimdi doğal ışığa uygun bir tarzda konuşalım.
> Bir Tanrı varsa eğer, ne parçaları ne de sınırları olduğundan, O, bizim için sonsuza kadar bilinemez kalır. O'nun bizimle hiçbir benzerliği yoktur. Bu yüzden O'nun var olup olmadığını veya ne olduğunu bilmeye muktedir değiliz.[59]

Buradan da anlaşılacağı üzere, Pascal farklı bilgi türleri ve bu bilgi türlerine uygun düşen farklı yöntemler olduğunu ileri sürer. O, her ne kadar alıntıladığımız pasajda Tanrı'nın varoluşuyla doğasını bilmenin imkânsız olduğunu ileri sürse de, iki ayrı bilgi türünden söz eder. Bunlardan birincisi doğal veya bilimsel bilgidir, ikincisi ise teolojik ya da metafiziksel bilgidir. Pascal açısından söz konusu teolojik bilgi veya ilahî hakikatlerin bilgisinin kaynağı otorite olmak durumundadır. Bunun nedeni ise imanın gizlerinin aklın sınırlarını aşmasıdır. Otorite ise belleğe dayanır ve onda amaç söylenmiş ya da yazılmış olanı ortaya çıkarıp bilmek olduğu için, bütünüyle tarihsel bir zemin üzerine yükselir.[60] Vahyedilmiş hakikatleri konu alan, doğaüstü dünyaya yönelmiş teolojik bilginin tersine, doğal dünyayı konu alan seküler ya da bilimsel bilgi söz konusu olduğunda, burada iki kaynak vardır: Duyular ve akıl. Gerçekten de "deneyimlerin fiziğin temeli, yegâne ilkeleri olduğunu" söyleyen Pascal, *Taşra Mektupları* adlı eserinde, kendisine sorduğu soruya şöyle yanıt verir:

> O halde, olgularla ilgili hakikati ne şekilde öğrenebiliriz? Tıpkı aklın doğal ve akledilir şeylerin, yüreğin de doğaüstü ve vahyedilmiş şeylerin uygun yargıçları olmaları gibi, olgusal hakikatlerin gözler yoluyla bilinmesi gerekir. Zira, beni tartışmaya siz zorladığınıza göre, söylememe izin vermeniz gerekir ki, Kilisenin en büyük iki âlimi olan Aziz Augustinus ve Aquinalı Aziz Thomas'ın kanaatlerine göre, bilgimizin bu üç ilkesinin, duyuların, aklın ve yüreğin ayrı konuları ve kendilerine özgü kesinlik dereceleri vardır.[61]

59 B. Pascal, *Pensées*, 3, 233, s. 38 [çeviri bana ait].
60 J. Khalfa, "Pascal's Theory of Knowledge", s. 131.
61 *Bkz.* B. Pascal, *The Provincial Lettres* (trans. by T. M'Crie), The University of Adealide, updated 2103, I, 454, s. 172.

> Olgularla ilgili hakikatler sadece duyularla ispatlanabilir. Savunduğunuz şeyin doğru olduğuna inanıyorsanız, bunu gösterin, aksi takdirde hiç kimseden ona inanmasını istemeyin, zira bunun hiçbir anlamı olmayacaktır. Dünya üzerindeki hiçbir güç, otoritenin zoruyla, bir olguyu değiştiremediği gibi, onunla ilgili bir yanlışa bizi ikna edemez; çünkü hiçbir şey gerçekte var olan bir şeyi yok edemez.[62]

Descartes'tan farklı olarak olgularla ilgili bir kesinliğin var olduğuna kanaat getiren Pascal, olgusal meselelerle vahyedilmiş hakikatlerin en otoriter öğretmeni olduğuna inandığı Papa'nın bile yanılıp hiçbir şekilde otorite olamayacağını ileri sürer. Ona göre, olgusal bir meseleyle ilgili bir otoriteye başvurmanın hiçbir yararı olmaz. Cizvitlerin güneş merkezli teori ve dolayısıyla Galileo için, bir "geçersizlik ilamı" çıkartmalarının hiçbir anlamı yoktur. Bu bağlamda başka bir örnek verilecek olursa, Descartes'ın, Aristotelesçi Skolastik filozofların inançlarını doğrulayacak şekilde, doğada bir boşluğun var olmadığını, saf akla dayanarak öne sürmüş olduğu söylenebilir. Oysa Torricelli deneyini tekrarlayarak bunun aksini gösteren Pascal'a göre, fiziki bir fenomen sadece fiziki araçlarla, yani araçların fiilen kaydettiği şeylerin duyular üzerinden doğru okunması yoluyla ele alınıp incelenebilir.[63]

Olgular duyular veya gözlem yoluyla bilinebilseler dahi, doğal fenomenlerin açıklanması, doğanın insandan saklanmış olan gizlerinin anlaşılabilmesi için akla ihtiyaç duyulur. Başka bir deyişle, olgular ortaya konulduktan sonra, onları kodlayıp analiz etmek, duyuların test edeceği hipotezleri oluşturmak akla düşer. Pascal, gerçekten de doğanın gizlerinin çözülebilmesi için, akıl tarafından birtakım hipotezlerin oluşturulması gerektiğini ileri sürer. Duyular tarafından sınanmak üzere hipotezler oluşturan, bu hipotezlerden çıkan sonuçları ortaya koyan akılla, o, elbet-

62 *Bkz.* B. Pascal, *The Provincial Lettres* (trans. by T. M'Crie), The University of Adealide, updated 2103, I, 810, s. 174.

63 A. J. Krailsheimer, "Introduction", *Pensées*, Harmondsworth, Penguin Classics, 1966, 12, 160, s. 23.

te zihnin analitik ve tümdengelimsel işleyişini anlar.[64] Böyle bir akıl aracılığıyla, sadece geometri veya matematik alanında değil, fakat fizik alanında da sağlam bilimsel sonuçlara ulaşmak mümkündür.

Pascal aklın önemini kabul etmekle, bilimsel ilerlemeye inanmakla birlikte,[65] onu eleştirmekten de geri durmaz. Bu eleştiri yoluyla onun esas olarak iki şeyi göstermek veya iki hususa vurgu yapmak istediği söylenebilir. Bunlardan birincisi, geometrik veya matematiksel yöntemle, ona öykünen bilimsel yöntemin, hakikate ulaşmanın yegâne yolları olmadığı hususudur. İkincisinde ise, Pascal matematiksel ve bilimsel hakikatlerin insanın bilmesi gereken en önemli hakikatler olmadıklarını dile getirir:

> Fiziksel bilimlerle ilgili olarak edindiğim hiçbir bilgi, elem ve ıstırap anında, maneviyatın cahili olmama karşı benim için bir teselli unsuru olmayacaktır. Ama maneviyatla ilgili ilmim, fiziki bilimlerin cahili olmama karşı benim için daima bir teselli unsurudur.[66]

Başka türlü ifade edildiğinde, Pascal, tıpkı doğruların, dörtgenlerin ve küplerin farklı türden veya düzenden şeyler olmaları nedeniyle birbirleriyle toplanamamaları gibi, insan bilgisinin de bedene ya da duyulara, zihne veya akla ve nihayet yüreğe özgü bilgilerinin birbirinden ayrılması gerektiğini öne sürer. Bunlardan yürek, duygusal ve estetik deneyimler için olduğu kadar, sezgisel bilgi için, ilk ilkelerin kavranması ve aklı aşan hakikatlere erişilebilmesi için, sağlam bir kanal oluşturur:

> Biz hakikati yalnızca akıl sayesinde değil, kalp sayesinde de biliyoruz. İlk prensipleri bilmemiz kalpten geliyor ve bunlarda hiçbir hissesi olmayan akıl onlarla boşu boşuna mücadele ediyor. Yegâne hedefleri bu ilk prensipleri eleştirmekten ibaret olan şüpheciler, onlarla boşuna uğraşıyorlar. İlk prensipleri kabul ederken vehim içinde olmadığımızın farkındayız; bunu aklen ispat etme hususunda ne kadar aciz olursak olalım, bu acizlik şüphecilerin iddia ettiği üzere, bilgilerimizin kesinlikten ve yakînden uzaklığını göstermiyor. Aksine, aklın zayıflığını gösteriyor. Zira

64 J. Khalfa, "Pascal's Theory of Knowledge", s. 131.
65 D. Clarke, "Blaise Pascal".
66 B. Pascal, *Düşünceler*, s. 21.

ilk prensiplerin bilinişi, çıkarımlarımızın bize öğrettiği şeylerin hepsinden daha sağlamdır. Akıl, kalbin ve içgüdünün verdiği bu ilk prensiplere dayanmakta ve argümanlarını onlar üzerine bina etmektedir. Kalp, mekânda üç boyut vardır ve sonsuz bir sayılar dizisi mevcuttur, diye hisseder. Bundan sonra akıl, her ikisi de tam kare olup biri diğerinin iki misli olmak üzere iki sayı bulunamayacağını ispat eder. Prensipler hissedilirler, önermeler ise bir neticeye varılacak şekilde, çözümleme yoluyla zincirlenirler. Aklın kalbin ilk prensiplerini kabul etmek için ondan deliller ve ispatlar istemesi ne kadar faydasız ve gülünç ise, kalbin de akıldan ispat edilen önermeleri benimsemek üzere sezgi istemesi o kadar anlamsızdır.

Velhasıl, bu acizlik, sanki kendisinden başka bize bilgi veren şey yokmuş gibi her hususta hüküm vermeye kalkışan aklı zillete düşürüyor olsa gerektir. Keşke Allah verseydi de, her şeyi yalnız duygu ve içgüdü ile öğrenseydik, akla ihtiyacımız olmasaydı! Fakat tabiat bizden böyle bir lütfu esirgemiş, bize ilk prensipler sınıfından çok az bilgi vermiştir. Diğer tüm bilgiler ise ancak muhakeme ve istidlâl yoluyla kazanılabilmektedir.

Bunun içindir ki, Allah'ın bir ihsanı olarak imanı kalplerine sindirmiş kimseler çok talihlidirler. Fakat bu duruma erişmiş olmayanlara da böyle bir imanın nasip olması ancak akıl yürütmeyle mümkün olabilir. Bu insanların kalplerine, o olmadan imanın yalnızca beşerî kaldığı ve kurtuluşa erme noktasında işe yaramadığı teselli verici bir ilham Allah tarafından gönderilinceye kadar, onları muhakeme ve istidlal yoluyla ikna etmeye çalışıyoruz.[67]

Ampirik ve rasyonel bilgiye ek olarak, şu halde, bir üçüncü ve en yüksek bilgi türü olarak sezgisel bilgiden söz eden Pascal, bu sonuncu bilgi türünün kaynağına işaret ederken, metinden de anlaşılacağı üzere, "kalp", "içgüdü" ve "his" terimlerini kullanır. Bu terimler, elbette doğrudan, spontane ve aracısız bir idrak ya da kavrayışı akla getirir. Bu özel yeti sayesinde, insan, ona göre, sözgelimi matematiksel veya bilimsel bilgi düzeyinde, ilk ilkeleri bilir. Burada bir ispat olmamasına rağmen, yüksek bir kesinliğe erişir. İnsan, ahlaki hayat düzeyinde, yine aynı yeti sayesinde, değerleri dolayımsız olarak idrak eder. Dinî hayat düzeyinde ise, samimi ve gerçek mümin Tanrı'ya ilişkin aşk dolu

67 B. Pascal, *Düşünceler*, ss. 44-45.

bir kavrayışa erişir. Buna göre, "kalp", ruhun en derinlerine kök salmış bulunan bir tür içgüdü olmak durumundadır:

> Allah'ı hisseden akıl değil, kalptir. İmanın ne olduğunun cevabı budur: Allah'ı kalben algılamak, aklen değil.[68]

Etiği

Pascal'ın etiği de, çok büyük ölçüde, hatta neredeyse tamamen teolojik bir etik olarak gelişmiştir. Yani o, modern filozofların büyük bir bölümünden farklı olarak, ilahî bir temel üzerine oturtur. Başka bir deyişle o, ahlaklılığı, Hobbes benzeri modern filozofların yaptığı gibi, insandan veya toplumdan hareketle ele almak, değerleri ve ahlaki eylemleri insana ve topluma tabi kılmak yerine, Tanrı'dan, O'nun doğal yasasından hareketle tanımlar. Bu ise onun, felsefi, dinden bağımsız, seküler bir etikten ziyade, dinî bir etik anlayışı geliştirmiş olduğu anlamına gelir.[69]

Buradan da anlaşılacağı üzere, evrensel değer ve moral yükümlülüklerin varoluşuna inanan Pascal'ın etik anlayışı, aynı zamanda deontolojik bir etik meydana getirir. Nitekim o, eylemlerin ahlaki değerini sonuçlarıyla değil de niyetleriyle, doğal yasaya veya ahlak yasasına uygun düşme yönünden yargılar. Pascal'ın etiği, bununla birlikte insan hayatına nihai bir hedef koyma anlamında, sonuççu veya teleolojik bir etiktir. Gerçekten de o, sürekli bir istikrarsızlık, sıkıntı ve kaygı hali olarak tanımladığı beşeri durumda, ortalama insanın bu sıkıntı ve kaygının üstesinden gelebilmek adına, kendi içinde çok da anlamlı olmayan sürekli bir faaliyetin uyuşturduğu düşüncesiz bir hayat sürdüğünü, daha ziyade hazza dayalı bir mutluluğun peşine düştüğünü dile getirir. Ona göre, en yüksek iyiye dönük arayışlarında, yegâne amaçları dünyevî mutluluk olan insanlardan hareket eden filozofların durumu da ortalama insanın durumun-

68 B. Pascal, *Düşünceler*, s. 116.
69 D. Clarke, "Blaise Pascal".

dan daha iyi değildir.[70] Pascal, insanın bu dünyada mutluluğu aramasının, gerçekte geçmişteki, yani ilk günah öncesi saadet halinden küçük de olsa bir iz veya hatıranın kalmasına bağlar. Sadece problemin kendisi değil, fakat sorunu aşmak için gerekli olan yönelim ve çaba da insanda olmak durumundadır. Zira kusur, eksiklik ve hatalar sadece yetkinlikten yoksun, kusurlu bir varlıkta bulunabilir; insan, işte bundan dolayı, problemin kendisinin dışına çıkmadıkça, yani nihai hedef olarak yetkin olana vasıl olmayı koymadıkça çözemez ve huzur bulamaz.[71]

> İmansız insan ne gerçek iyiyi bilebilir, ne de adaleti.
>
> Bütün insanlar mutluluğu arıyor. Bunun hiçbir istisnası yok. Kullanılan araçlar farklı olmakla beraber, herkes bu amaca ulaşmaya çalışıyor. Kimilerinin savaşa gidip kimilerinin gitmemesinin ardında da, iki farklı şekilde yorumlanan aynı arzu var. İrade, mutlu olma hedefini hariçte tutarak tek bir adım bile atmıyor, en ufak hareketini dahi ancak bu hedefe varmak için yapıyor. Kendini asarak intihar edenlere varıncaya kadar, bütün insanların fiillerinin ardındaki saik bu: Mutluluk.
>
> Fakat çok uzun yıllardan beri, herkesin durmaksızın elde etmeye çalıştığı bu hedefe iman olmadan varan hiç kimse yoktur. Her zaman ve her yerde, her yaştan insan şikâyet halindedir. İçinde bulunduğu mevki ve şartlar ne olursa olsun; prens, teb'a, asil ayaktakımı, ihtiyar, genç, kuvvetli, zayıf, âlim, cahil, sıhhatli, hasta... velhasıl tüm insanlar halinden şikayetçidir.
>
> Bu kadar uzun, dur-durak bilmeyen yeknesak bir çabalama, bize, arzu ettiğimiz mutluluğa sırf kendi gayretimizle ulaşma noktasındaki aczimizi çoktan anlatmış olmalıydı. Ne var ki, gördüğümüz örneklerden hisse kaptığımız anlara ender rastlanıyor. Zaten, bu örnekler kendi halimize ne kadar benzerse benzesin, daima arada çok ince bir fark mevcuttur. Ve işte bu farktan dolayı, bu seferki beklentilerimizin, geçen seferki beklentiler gibi aldatıcı olmayacağına inanırız. Velhasıl, mevcut hal bizi asla tatmin etmediğinden, yeni denemeler yapma merakına kapılırız. Bu merak ise, bizi felaketten felakete atar ve en sonunda felaketlerin en ebedisi olan ölüme kadar sürükler.
>
> Bu hevesi ve aczi, vaktiyle insanın içinde gerçek bir mutluluk bulunduğu halde şimdi o mutluluktan ancak boş bir iz ve nişane kalmış olduğu vakıası kadar açık bir şekilde izah edebilen bir şey

70 A. J. Krailsheimer, "Introduction", s. 24.

71 B. Pascal, *Düşünceler*, s. 55.

var mı? İnsan bu boşluğu etrafını saran şeylerle doldurmak için boş yere uğraşıyor. Hazır ve mevcut olan şeylerden elde edemediği yardımı, ortada olmayan ve olup olmayacağı da belirsiz şeylerden umuyor. Oysa o şeylerin tümü böyle bir yardımda bulunmaktan acizdir. Çünkü sonsuz bir uçurum ancak sonsuz ve baki bir Varlıkla, açıkçası ancak Allah'la doldurulabilir.

İnsan için gerçek hayır, gerçek iyilik ve gerçek mutluluk yalnız O'nunla kaimdir. Nitekim insanın Allah'ı terk ettiği günlerden beri, yıldızlar, gök, yeri çeşit çeşit unsurlar, bitkiler, lahana, pırasa, hayvanlar, haşereler, inek, yılan, humma, veba, savaş, kıtlık, ayıp, fuhuş, aile içi zina gibi muhtelif dinlerin, muhtelif devirlerde ilahlaştırdığı şeylerden hiçbiri O'nun yerini tutamamıştır. Gerçek hayrı ve iyiyi yitirdiğinden beri, her şey, hatta –Allah'a, akla ve tabiata aykırı olmasına rağmen –intihar bile, insana bir mutluluk ve hayır kaynağı olarak görünebilmiştir.

İnsanların bazıları iyiyi ve hayrı otoritede, bazıları entelektüel araştırma ve bilgide, bazıları da şehvette aramışlardır.

Gerçek iyiye ve hayra en fazla yaklaşan kimi insanlar ise bir insanın her şeyi değil, ancak bazı özel şeyleri sahiplenebildiğini, bütün insanların sahip olmayı istediği küllî hayrın, en üstün iyinin ve gerçek mutluluğun ise bu özel şeylerin hiçbirinde bulunmadığını, var olan her şeyin paylaşımı noktasında insanı elem ve acıya garkeden asıl şeyin ise, sahibi olmadığı kısımların başka ellerde bulunmasından ziyade, kendisine ait olan şeylerin tatmin edici olmayışından kaynaklandığını görmüşlerdir. Gerçek hayrın, iyinin ve mutluluğun, ne bir küçültme, ne de haset etme tavrına girmeksizin herkesin aynı anda sahip olabildiği ve hiç kimsenin kendi iradesi hilafına elinden kaçırmasına imkân bulunmayan bir şey olması gerektiğini anlamışlardır. Bu kanaatlerinin ardındaki gerekçe ise, bütün insanlar kaçınılmaz bir şekilde bu iyilik ve mutluluk ihtiyacını hissettiğine göre, mutluluk arzusunun fıtrî bir arzu oluşudur. Öyle ki, insan için olmazsa olmaz bir arzudur, bu.[72]

Demek ki ilahî bir zemin üzerine oturttuğu, nihai amaç olarak ebedi saadeti öne sürdüğü etiğinde, Pascal, işe irade özgürlüğü konusunu ele alarak başlar. İrade hürriyeti veya ahlaki özgürlük, çok genel anlamda alternatiflerin varlığını ve insanda ikili bir yapıyı gerektirdiği için, o, burada da kaçınılmaz olarak düalist bir metafizikle birlikte, düalist bir antropolojiye dayanır. Gerçekten de Pascal, bir bütün olarak varlık alanını madde ve

72 B. Pascal, *Düşünceler*, ss. 65-67.

mana, gelip geçici bir görünüşler dünyasıyla kalıcı bir manevi gerçeklik olarak ikiye bölmekle kalmaz. Bu ayrım ya da bölünmenin aynısı insan için de geçerlidir: Hem aciz hem de ulvî bir varlık olarak insan da bir yönüyle maddi, diğer yönüyle manevi bir boyuta sahiptir. İnsanın doğasının hakiki din ile ona tabi bir etik tarafından çözülmesi gereken bir muamma olduğunu kabul eden Pascal'ın yanıtı, ilk günah öğretisi ve buna bağlı olarak gelişen ilahî inayet anlayışıdır. Buna göre ilk günah ve dolayısıyla Tanrı'nın cennetinden kovuluş olmasaydı, insan mutlu olmaya devam edecekti; kurtuluş imkânı olmasaydı, o, bu kez sürekli bir acziyet ve sefalet içinde kalacaktı.

Başka bir deyişle, maddi varlığının insanı maddeye, şehvete ve günaha meyilli hale getirdiğini ileri süren Pascal, önce insanın seçimleriyle ilgili doğalcı bir açıklama getirir. Yani ona göre, "insani seçim" denilen şey, aslında bireylerin hâkim arzuları tarafından belirlenmiştir. Maddi ve dünyevi tercihler bağlamında doğalcı bir yaklaşım benimseyen ve ilk bakışta irade özgürlüğüne izin vermeyen Pascal'ı esas ilgilendiren şey, esas olarak insanın ahlaki bir biçimde mi yoksa ahlaksızca mı eyleyeceğiyle ilgili tercihi olmuştur.[73]

Aslında kurtuluşun insanın elinde olmayıp Tanrı'nın inayetine bağlı olduğunu savunan Pascal, ahlaki özgürlük bağlamında burada da zorlanmasına rağmen, Tanrı'nın inayeti, güçlü lütfu tarafından harekete geçirilen iradenin seçiminin özgür bir tercih olduğunu ifade eder. Gerçekten de o, insanda doğası itibariyle günaha girme ve Tanrı'nın inayetine karşı koyma gücünün bulunduğunu kabul eder ve özellikle ilk günahtan sonra, şehvetin etkisi altında bu direniş gücünün arttığını ileri sürer. Pascal, bu noktada insanın iradesinin zayıf olduğunu, onun ahlaki açıdan kurtuluşunun Tanrı'nın inayetine mazhar olmaktan ve koyduğu yasaya itaat etmekten meydana geldiğini ifade eder.[74]

73 D. Clarke, "Blaise Pascal".
74 D. Clarke, "Blaise Pascal".

Gerçekten de o özellikle *Taşra Mektupları*'nda, birtakım eylemleri ahlaka aykırı veya ahlaksızca eylemler olarak tanımlarken, bazı eylemleri de ahlaklı eylemler, birtakım erdemleri cisimleştiren davranışlar olarak niteler. Sözgelimi, meşru müdafaa veya adil savaş durumları dışında, adam öldürmek ahlaksızca bir şeydir. Başkalarının haklarına saygı göstermeme, adalete aykırı davranma, verilen sözü tutmama benzeri eylemleri, o, hep ahlaki olmayan eylemler olarak sayar. Söz konusu eylemlerin ahlaksızca eylemler olmalarının en önemli nedeni, Pascal'a göre, onların "doğal ışığa", "sağduyuya", aykırı olmaları, daha doğrusu "doğal yasayı" çiğnemeleridir. Pascal, söz konusu doğa yasasının akıl tarafından keşfedilebileceğine inanmadığı gibi, bu yasanın zorlayıcı gücünü beşeri uzlaşım veya anlaşmalardan aldığını da düşünmez. Onun bakış açısından, insanın ilk günahtan sonra doğası bozulmuş olup aklı da artık güvenilebilir bir rehber değildir.[75]

Pascal, bu noktada, yanlarına gitmiş olduğu Jansenistlerle birlikte, Tanrı'nın ilk günah öncesi durumda, insanlara sağlam ve her bakımdan mükemmel bir rehberlik sağladığını, Tanrı'nın yasasının insanın bozulmuş doğasında ancak kırıntılar halinde var olduğunu kabul eder. Doğal yasa, şu halde, ilahî yasadan, insanın sonradan şehvetle belirlenen doğasında varlığını küçük kırıntılar halinde de olsa sürdüren kalıntıdan ibarettir. Tanrı'nın işte bu yasası uyarınca, bazı eylemler özleri itibariyle iyi, bazıları da, bu yasayla ters düştükleri için, doğaları gereği kötüdür. O, bu noktada iyi eylemler arasında, en baş sırayı yoksullara yardım etmeye verirken, en temel erdem olarak da adaleti öne sürer.

Siyaset Felsefesi

Pascal'ın antropolojisiyle teolojisinin tutarlı bir sistem veya sentez içinde bir araya geldiği bir başka yer de, onun siyaset veya

75 B. Pascal, *Düşünceler*, s. 30.

daha geniş bir perspektiften ele alınacak olursa, sosyal felsefesidir. Çünkü Pascal'a göre, insanlar şimdi oldukları gibi oluyor, eyledikleri şekliyle eylemde bulunuyor ve nihayet adaletsizlik ve düzensizliğin hüküm sürdüğü bir dünyada yaşıyorlar eğer, bu, onların hem Tanrı tarafından yaratılmış hem de ilk günahla birlikte, Tanrı'yı terk etmiş olmalarının bir sonucu olmak durumundadır.[76] Nitekim o, sosyal dünyanın inşasını, politik toplumun tesisiyle iktidarın mahiyetini, her seferinde teolojisi ya da din felsefesinin bu en temel görüşünden hareketle açıklama cihetine gider.

Gerçekten de insanlar, ona göre, ilk günahın ardından, yani Tanrı tarafından terk edildikten sonra, var olan her şeyi, Tanrı'yla olan ilişkisini unutarak, kendileriyle ilişki içinde yargılamaya başlamış ve böylelikle de yanlışın ve kötülüğün doğuşuna neden olmuşlardır. Bu ise, Pascal'ın bakış açısından, elbette onların kendilerinde her ne kadar sadece kırıntı halinde bulunsa da erişmeye bir şekilde muktedir oldukları hakikatin ve iyiliğin yerine, kaçınılmaz olarak yanlışı ve kötülüğü ikame ettikleri anlamına gelir.[77]

Aslında Pascal, burada da bir kez daha Aziz Augustinus'tan yola çıkar.[78] Buna göre, Tanrı tarafından ve Tanrı'yı sonsuzca sevecek şekilde yaratılmış olan insan, büyük günahla birlikte, kendisine tapmaya başlamış, kendisi için her şey olurken, kendini her şeyin merkezinde görmeye başlamıştır.[79] Politik düzenin veya Tanrı'dan ve dolayısıyla hakikatten ve iyilikten yoksun kalmanın bir sonucu olan düzensizliğin kaynağında bu durum vardır. Buna göre, şeylerin uygun ya da doğru düzeninden yana bilgisizlik içinde olan insan kendisini her şeyin merkezine koyarken, mutlak veya evrensel bir hâkimiyet iddiasıyla ortaya çıkar ve başkalarının hakkı olana da el uzatır. Pascal'ın kendi

76 H. Bouchilloux, "Pascal and the Social World", *The Cambridge Companion to Pascal* (ed. by N. Hammond), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, s. 201.
77 B. Pascal, *Pensées*, 2, 72, s. 10.
78 H. Bouchilloux, "Pascal and the Social World", s. 202.
79 B. Pascal, *Pensées*, 2, 72, s. 10.

içinde adaletsiz, başkaları için de zararlı olduğu gerekçesiyle pek çok kötülüğün kaynağı olarak gördüğü benlik, işte bu günahkâr benliktir:

> İçindeki benlik sevdasından ve insanın kendini ilahlaştırmasına yol açan içgüdüden nefret etmeyen biri, gerçekte kör olmalıdır. Adalete ve hakikate bu denli zıt olan başka hiçbir şey yoktur. Peki, bunun böyle olduğunu görmeyi kim beceremiyor? Bu konuma layık olduğumuz ve ona erişmenin ise adalete aykırı ve imkânsız olduğu iddiası doğru değildir; zira her insan aynı şeyi talep ediyor. Bu bakımdan, aşikâr bir biçimde şu görülebilir: Bizler, kendisinden kaçamadığımız, ama kaçmamız gereken, gayri adil bir durum içerisine doğmuşuz.[80]

Pascal'a göre, gerçekten de bu benliklerden her biri başka herkesin düşmanı olmak durumundadır, çünkü kendisini her şeyin merkezine koyarken, başkalarıyla bir düşmanlık ve rekabete neden olur.[81] Başka bir deyişle, her benliğin, başkaları üzerinde bir zorba gibi davranması kaçınılmazdır. Zira yeni bir eşitlik türüne yol açan bu rekabet ve düşmanlık durumunda bile, her benlik başka herkesten kendisini sevmesini, her şeyin merkezi olarak görmesini ister, ondan tanınma talebinde bulunur. Pascal'a göre bu, çelişik ve imkânsız bir şeydir. Çünkü insan, başka her şey bir tarafa, başka insanlar olmadan yapamaz, yani onlara muhtaçtır. Ama kendisini, gerçekte Tanrı için duyulması gereken sınırsız bir aşkla severken, başka hiç kimseyi sevemez.

> Başkaları tarafından sevilmeye lâyık olduğumuz iddiası doğru değildir. Böyle bir şeyi istiyorsak bile, bu haklı bir istek değildir. Kendimizi ve başkalarını bilir bir vaziyette, aklını kullanabilen ve de insaflı bir varlık olarak doğduysak, isteklerimizi bu yöne vermememiz gerekiyor. Ne var ki biz kendini sever bir vaziyette doğduk ve bu yüzden haksız doğduk.
>
> Her şey kendine meyleder: bu ise tüm düzene aykırıdır.
>
> Eğilim genele doğru olmalıdır. Kendine meyletme bütün düzensizliklerin, –savaşta, siyasette, ekonomide, insanın kendi vücudunda– bütün karmaşaların başlangıcıdır. Bu durumda irade ifsat edilmiş olur.

80 B. Pascal, *Düşünceler*, s. 169.
81 H. Bouchilloux, "Pascal and the Social World", s. 202.

> Eğer doğal ve sivil toplulukların üyeleri ait oldukları bütünün hayrına meylederse, bu toplulukların kendileri de üyeleri oldukları daha genel başka bir bütüne doğru meyledeceklerdir. Bu yüzden haksız ve ahlakı bozuk doğmuşuz.[82]

İnsanın kendisine duyduğu kontrolsüz aşktan başka hiçbir şey olmayan izzeti nefis, böylelikle insanlar arasında, kendilerindeki zorbalık yönelimine ve aralarındaki çatışmacı rekabet ilişkilerine rağmen, birtakım bağlar meydana getirir. Pascal'a göre, toplum böyle kurulur ve onun kaynağında ya ete veya maddeye ölçüsüzce sahip olma arzusu olarak şehvet ya da kuvvet bulunur:

> Şehvet ve kuvvet bütün eylemlerimizin kaynağıdır. Gönüllü olarak yaptığımız eylemlerin sebebi şehvettir; gönülsüzce yaptıklarımızın sebebi ise kuvvet.[83]

Bunlardan birincisinde insan başkalarını kendisine tabi olmaya zorlar, oysa ikincisinde insan kendisinden daha güçlü olana, gücünün kendisine yetmediği kişiye tabi olur. Pascal, bu noktadan itibaren toplumsal yaşamın ortak bir biçimde benimsenen kurallara bağlı olduğunu ileri sürer. Bu kuralların herkes tarafından kabul edilmesi, sorgusuz sualsiz benimsenmesi, onların bir otorite tarafından konulmuş olmasına bağlıdır. Peki, bu otorite kim olacaktır? Pascal, söz konusu otorite için iki ayrı aday bulunduğunu, yani bu konuda iki ayrı paradigmanın söz konusu olduğunu söyler.[84] Bunlardan birinci paradigma, Platon'un geliştirdiği paradigma olup, otoritenin en bilge kişi olmasını gerekli kılar.[85] Pascal, bunun hiçbir şekilde mümkün olmadığını kabul eder. Bunun nedeni de, Tanrı'dan bağımsız, doğal bir bilgeliğin mümkün olmaması, insanın ilahî akıldan yoksun bulunmasıdır. Buna göre insan, kendisini Tanrı'nın tahtına oturturken, gerçekten iyi ve doğru olanın bilgisi yerine kendi bireysel yargısını geçirmiştir. Dahası, iyi ve doğrunun bilgisine Tanrı'nın bilgisine sahip olmadan ulaşmak mümkün değildir. Tanrı'nın bilgisi de

82 B. Pascal, *Düşünceler*, s. 115.
83 B. Pascal, *Düşünceler*, s. 41.
84 H. Bouchilloux, "Pascal and the Social World", s. 202.
85 B. Pascal, *Düşünceler*, s. 115.

ancak Tanrı'ya duyulacak aşkla mümkün olabilir. İşte bu yüzden en bilge olanın yönetici güç veya politik otorite olabilmesi mümkün değildir. Başka bir deyişle, politik yönetimler bilgiye dayanmazlar:

> Kralların iktidarı hem akla, hem de ahalinin ahmaklığına, ama bilhassa ikincisine dayalıdır. Dünyadaki en büyük ve en önemli şey, zayıflık üzerine kuruludur. Bu hayli emniyetli bir temeldir, çünkü ahalinin zayıf olacağından daha kesin hiçbir şey yoktur. Sağlam bir akıl ve mantık üzerine kurulan, hikmete karşı saygılı olmak gibi şeylerin temelleri ise çok çürüktür.[86]

Geriye ikinci alternatif, yani güçlü olanın veya kuvvetin otorite olması alternatifi kalır. Pascal işte bu noktada, güç ile adalet, kuvvet ile hak arasında bir karşıtlık ilişkisi kurar ve bu ikisinin, biri olmadan diğerinin de olamaması anlamında birbirine bağımlı olduğunu ileri sürer:

> Hakkın izinin sürülmesi doğru olduğu gibi, kuvvetin izinin sürülmesi de zorunludur.
>
> Kuvvetsiz hak acizdir, haksız kuvvet ise zorbalıktır.
>
> Kuvvetsiz hak, dünyada her zaman habis ruhlu ve bozguncu insanlar var olacağı için, meydan okumalara maruz kalacaktır. Haksız kuvvet ise suçlamalara açıktır. O halde, hak ve kuvveti meczetmemiz gerekir; bunun için de hakkın kuvvetli olmasını, kuvvetin de hak dairesinde işlemesini temin etmemiz gerekir.
>
> Hak tartışmaya açıktır, kuvvet kolayca kabul edilir ve tartışmanın ötesindedir. O halde, hakkın adil olmadığını ileri sürüp kendisinin adil olduğunu iddia eden kuvvet hakka meydan okuduğunda, hak kuvvetli kılınamaz demektir.
>
> Bu yüzden hakkı kuvvetli kılmak yetmez, kuvveti de hak üzerine inşa etmemiz gerekmektedir.[87]

Buna göre, güç olmadan adalet, acizlik dışında hiçbir anlam ifade etmediği gibi, adalet olmadan da güç zorbalıktan başka hiçbir şey olamaz. Bu yüzden ya adaletin güçle ya da gücün adaletle desteklenmesi gerekir. Adalet, Pascal'a göre, öznesi adaletsiz veya konumu tartışmalı olduğu için, güçle meşrulaştırılamaz. Bu durumda özünde adaletsizlik bulunan insanlığın

86 B. Pascal, *Düşünceler*, s. 21.
87 B. Pascal, *Düşünceler*, s. 42.

dünyasında, gücün adaletle desteklenmesi veya temellendirilmesi gerekir.

Pascal, işte bu sonuncusunun nasıl mümkün olabildiğini göstermek amacıyla, önce güce dayalı otoritenin nasıl ortaya çıktığını açıklar. Onun buradaki çıkış noktası, ilk günah sonrası bozulmuş insanı karakterize eden bir şey olarak hükmetme arzusudur. Bunu bütün insanlar istemekle beraber, hepsi başaramaz. Bu durumun doğal sonucu, insanların bir egemen ortaya çıkıp başka herkesi kendisine boyun eğdirinceye kadar birbirleriyle savaşmalarıdır. Hakimiyet için verilen savaş bitince, egemen olan kişinin başkalarının ellerine yeniden silah almalarını ve yeni bir mücadele içine girmelerini engellemesi gerekir. Bu ise başkaları üzerindeki hâkimiyetin, ancak belli kurallara göre tesis edilebileceği anlamına gelir. Dahası, bu kurallar gerçekte adil olmasalar bile, insanların onların adil olduğuna, güce bir şekilde adalet katıldığına inanmaları gerekir. İşte bundan dolayı, daha önce de göstermiş olduğumuz üzere, politik iktidarın temelinde halkın ahmaklığının bulunduğunu söyleyen Pascal'a göre, bu konuda Montaigne bile hataya düşmüştür:

> Montaigne hatalıdır. Örf ve âdetlerin takip edilmesinin yegâne sebebi, onların makul veya adil olmaları değil, fakat örf ve âdet olmalarıdır. Fakat halk onlara makul veya adil olduklarını zannettiği için uyar. Eğer böyle olmasaydı, örf ve âdet olmalarına rağmen, insanlar onları uygulamayacaktı; zira hiç kimse hatt-ı hareketinde akıl ve adaletten başka bir şeye tâbi olmak istemez. Öyle ki akıl ve adalet esasına dayanmayan bir örf ve âdet halk için bir istibdat sayılır. Zira akıl ve adalet, zevk ve eğlence gibi, insanda fıtraten bulunan ilkelerdendir; onların hükümranlıkları hususunda da, zevk ve eğlenceninkinden daha müstebittir denilemez.
>
> O halde kanunlara, örf ve âdetlere kanun oldukları için itaat etmek bizim için iyi bir şeydir (Bu durumda biz asla başkaldırmayız, ama itaat etme noktasında isteksizlik hissediyor olabiliriz; bunun ardındaki neden ise her zaman için doğru olanı arıyor olmamızdır). İnsan bu gibi mevzular hakkında hiçbir şey bilmediğini ve bunların adil ve makul oldukları için getirilmiş olduğunu bilmeli ve sonuç olarak, onları yalnızca zaten kabul etmiş olanlar bu kanunlara itaat etmelidir. İşte böyle yapılırsa, kanunları istikrarı muhafaza edilmiş olur. Fakat halk bu doktrini kavrayacak seviyede değildir; kanunlarda, örf ve âdetlerde bir hakikat ve adalet bulun-

> duğuna inanır. Kanunların uzun zamandan beri tatbik edilmekte oluşunu bu hakikatin delili olarak kabul eder. Sözün kısası, halk da kanunlara itaat etmektedir; fakat kendisine kanunların değersiz olduğu gösterilirse, bir gün isyan etmesi muhtemeldir.[88]

Bu noktaya kadar daha ziyade olanla meşgul olan, işte bu çerçevede politik olgulara belli bir açıklama getiren Pascal, daha sonra normatif açıklamalara geçer. Onun bu bağlamda sorduğu iki sorudan biri iyi bir tebaa ya da uyruğun, diğeri de iyi bir yöneticinin nasıl olması gerektiği sorusudur. İyi bir uyruk, yasalara, onların kendi içlerinde makul ve adil olmadıklarını bildikleri zaman bile, akıl ve adalet adına itaat eden kişidir. Oysa kötü bir uyruk, zamanının mezhep savaşlarıyla, hiç sonu gelmeyen çatışmalarına tanık olduğu için "en büyük kötülüğün iç savaş olduğunu" ileri süren Pascal açısından yasalara itaatsizlik eden kişidir.

Pascal'a göre, tıpkı iyi bir tebaanın ne adına ve neden itaat etmesi gerektiğini bilen birisi olması gibi, iyi bir kral da kim ve ne adına yönetmesi gerektiğini iyi bilen birisi olmak durumundadır. Dolayısıyla, iyi bir kral aynı zamanda, kendisini ona yönetme imkânı veren, onu fiilen kral yapan şeylerin ne olduğu konusunda aldatmaması gereken birisi olacaktır. Buna göre, onun her şeyden önce, Pascal'ın verdiği adla, "şehvetin kralı" olduğunu bilmesi gerekir. O, işte bu noktada kamusal ya da politik düzenin, birbirlerine zarar vermemeleri için insanların şehvetlerini, tahakküm etme iradelerini en azından törpülemek amacıyla var olduğunu bilmek durumundadır. İyi bir kralın yine, iktidarın güç yoluyla ilk ele geçirilişinin ardından düzeni koruyacak, gücü kısmen de olsa dağıtacak, yönetim sırasını belirleyecek vs. birtakım genel kurallar oluşturmanın, yasaları çıkartmanın kaçınılmaz olduğunu bilmesi gerekir.[89]

Çok daha önemlisi, şehvetin adalet duygusunu büsbütün ortadan kaldıramadığını, fakat geride adaletin sadece imgesini

88 B. Pascal, *Düşünceler*, ss. 148-149.
89 H. Bouchilloux, "Pascal and the Social World", s. 210.

hayalini bıraktığını ileri süren Pascal'a göre, iyi bir kral, işte bu yüzden adaletin tesisinden ziyade, beşeri kurumların istikrarı üzerinden kamusal düzeni tesis etmeyi amaçlamalıdır. Bu ise, aslında "şehvetin veya maddenin kralı" olan iyi bir kralın yönettiği düzenin karma bir düzen olduğu anlamına gelir. Söz konusu karma düzen, buna göre ne saf gücün ne de katışıksız adaletin düzeni olmayıp, adaletin hayali üzerinden güç yoluyla tesis edilmiş bir düzendir. Dolayısıyla, iyi bir kralın, kendisini hiçbir şekilde Tanrı'nın yerine koymaksızın, bütün bir evreni kusursuz bir adaletle idare eden Tanrı gibi yönetmesi gerekir. Lakin Tanrı'nın adaletinin mutlak ve kusursuz olduğu yerde, iyi bir kralın adaleti onun sadece hayali olabilir. O, işte bundan dolayı yeryüzündeki yönetim ve ilahi adaletin Tanrı'nın idaresi ve ilahî adalet ile karşılaştırılması gerektiğini ileri sürer.

BEŞİNCİ BÖLÜM

BARUCH SPINOZA

Spinoza, düşünce tarihlerinde veya modern felsefenin tarihini yazan kitaplarda, Descartes ve Leibniz'le birlikte, "rasyonalist" bir filozof olarak sınıflanır. *Bu üç filozofun rasyonalist filozoflar olarak sınıflanmalarını haklı kılan neden, onların sistemlerinde, dünyanın insan varlığı için nasıl anlaşılır hale getirileceğinin yollarını aramalarıdır.* Bu üç filozof, belli bir bilimsel bilgi modeli geliştirip, dünyayı anlaşılır kılma işinde kullanılacak rasyonel bir yöntemin ana hatlarını ortaya koymuştur. Descartes, Spinoza ve Leibniz, batıl inançların, vahyin gizlerine karşı çıkarak, aklın ve rasyonel yöntemlerin gücünü yüceltmişlerdir. Rasyonel yöntem ya da yetkin bilgi modeli olarak matematiği gören bu filozoflara göre, saf akıl yalnızca matematikte tek hakem olarak görülür ve akla yalnızca matematikte kendi başına iş görme izni verilir. Bu üç filozof, matematikçinin kanıtlamalarının hiçbir kuşkuya ya da en küçük bir tartışmaya bile yer bırakmayacak şekilde düzenlendiğini, matematikte söz konusu olabilecek herhangi bir yanlışın hemen ve kesinlikle yakalandığını savunur. Onlara göre geleneksel felsefede çok sık rastlanan bir sıkıntı, yani görüşlerin birbirleriyle çatışması ve tartışmaların bir karara bağlanamaması diye bir şey matematikte söz konusu olmaz. *Söz konusu üç filozofun programı, matematiksel akıl yürütme yöntemini genelleştirmek ve onu, hiçbir sınırlama olmaksızın, felsefe ve bilimin tüm problemlerine uygulamaktan meydana gelir.* Bu durum, deneyime hiç başvurmayan, imgelemi

zihindeki karışıklık ve bulanıklığın en önemli kaynağı olarak görüp, matematiksel ya da geometrik yöntemi ahlak alanına bile uygulamaktan çekinmeyen Spinoza için de, en yüksek ölçüde geçerlidir.

Akıl yürütmelerinde, saf aklın doğal ışığına değil de, hayal gücüne dayandıkları için, birçok filozofun kafasının umutsuzca karışmış olduğunu söyleyen rasyonalist düşünürlerin ikinci ortak noktaları, düşünce ve kafa karışıklığının ve dolayısıyla yanlışın ilk ve en önemli kaynağını imgelem olarak görmeleridir. Saf akılla tahayyül gücü arasında bir ayrım yapan bu üç filozof, felsefe ve doğa bilimlerinde de, matematiktekine benzer bir açıklık, dakiklik ve kesinliğe ulaşılmak isteniyorsa eğer, felsefe ve doğa bilimlerinin terimlerinin her şeyden önce, gündelik söylemin tüm figüratif ve öznel çağrışımlarından arındırılmasının kaçınılmaz olduğunu savunur. Sözgelimi Spinoza gündelik konuşmada geçen terimlerin kavrayış gücümüz, anlama yetimiz açısından çoğu zaman vazgeçilmez bir önem taşıdığını söyler. Bu, felsefe ve din açısından daha da büyük bir önem kazanır. O, bu bağlamda Tanrı kavramımız çoğunlukla antropomorfik bir Tanrı kavrayışı olduğunu, imgelerle antropomorfizmden vazgeçilmesi durumunda, "Tanrı" sözcüğünün, tektanrılı dinlerde söz konusu olan anlam ve çağrışımlarını yitirip, mümin için, geriye, kişisel olmayıp en yüksek derecede soyut olan bir Yaradan düşüncesi kalacağını ileri sürer. O, böylesi bir analiz ve sorgulamayı sadece Tanrı kavramı ve onunla ilgili hakikat için yapmamıştı. Benzer bir analiz ve incelemeyi, doğa ve kendimizle ilgili hakikat, toplumun en yüksek ilkeleri, dinî hayatın özü ve iyi hayatın doğası için de gerçekleştirdi. İşte bu yüzden Spinoza, zihinle hayal gücü ve saf mantıksal düşünmeyle düşünceleri karmakarışık bir biçimde bir araya getirme arasında yaptığı ayrımı, felsefesinin vazgeçilmez temellerinden biri yaparken, hemen her alanda olağanüstü bir açıklık ve anlaşılırlık temin etmişti.

Aristoteles'ten beri süregelen organik doğa anlayışından vazgeçip mekanik evren tasavvuruna geçen on yedinci yüzyıl

rasyonalist düşünürleri, üçüncü bir ortak nokta olarak *doğal süreçlerin niceliksel terimlerle ifade edilmek durumunda olan doğalarıyla açıklanması gerektiği görüşünü benimsediler*. Nesnelerin ölçülebilen niceliksel yönlerinin gerçek olduğunu savunan rasyonalistler, evrenin rasyonel bir biçimde düzenlendiğini düşünerek, her olayın zorunlulukla bütünün içinde bir yeri olduğunu söylemişlerdir. *Bu ortak görüş, öncelikle felsefede aklı kullanmak suretiyle, sağdu yunun dünya görüşünün aşılabileceği, nesnelerin ikincil niteliklerinin gerisindeki matematiksel olarak ölçülebilecek yönlerine, görünüş ya da fenomenlerin gerisindeki gerçekliğe ulaşılabileceği fikrini doğurmuştur. O, ikinci olarak doğada zorunlu bağıntılar bulunduğu için, evrendeki her yönün ya da öğenin ilkece akıl yoluyla bilinebileceği anlayışına vücut vermiştir. Ve o, nihayet felsefi ve bilimsel hakikatlerin zorunlu doğrular olup, olduğundan başka türlü olamayanı ifade etmesi gerektiği tezine ve ayrıca, determinizme ve doğadaki zorunluluğa dayalı bir özgürlük kavrayışına yol açmıştır*. Bu durum, yer kaplama ana niteliği ve hareket-sükûnet tarzları ya da *modüs*leriyle, varolanların ölçülebilir birincil niteliklerine yönelen, determinist bir doğa görüşü geliştirip, özgürlüğü zorunluluğa ilişkin bilgiyle özdeşleştiren Spinoza için de fazlasıyla geçerlidir.

Bu üçlü arasında gündemi belirleyenin çok büyük ölçüde Descartes olduğu söylenebilir. Nitekim Spinoza onun açtığı yoldan yürümüştür. Gerçekten de Spinoza'nın düşüncesi mutlak ya da radikal bir rasyonalizm olarak tanımlanabilir. Zira o da, tıpkı Descartes gibi, *en azından metafiziksel, epistemolojik ve etik anlamda rasyonalist bir düşünürdür. Buna göre, Spinoza evrenin zorunlu bir rasyonel düzen sergilediğine; bu düzenin insan zihni tarafından ilke olarak bilinebilir olduğuna; ve insan varlıkları için gerçekten iyi olanın bu düzenin bilgisiyle söz konusu bilgi tarafından yönetilen bir hayat olduğuna inanır*.[1]

Bununla birlikte, o esas olarak Descartes'ın bilim ve felsefenin görevinin sokaktaki insana göründüğü ve geleneksel bilge-

1 H. E. Allison, "Benedict de Spinoza", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. P. Craig), London, version: 2001.

lik tarafından betimlendiği şekliyle dünyanın ötesine geçerek, gündelik deneyim diliyle betimlenebilir olmayan temel gerçekliği kavramak olduğu inancından etkilenmişti. Bununla birlikte Spinoza'nın, söz konusu ortak zemine rağmen, Kartezyen düşünceyi iki noktada ya da alanda aşmaya kalkıştığı söylenebilir. Gerçekten de, *o her şeyden önce Descartes'ın insan ruhunun doğal düzenin bütünüyle dışında olduğu inancının saçma olduğu kanaatindeydi*; dahası, söz konusu inancın ya da bakış açısının insan varlıklarının dünyadaki yerleri ve hayatlarını en iyi bir biçimde nasıl yaşayacakları konusunda bizlere nesnel ve sağlam bir kavrayış sağlamasının imkânsız olduğunu düşünüyordu. *Spinoza, ikinci olarak Descartes'ın Hıristiyanlığın geleneksel Tanrı'sına beslediği inancın, onun bilim ile dini hiçbir zaman uzlaştıramayacağı, bilimsel sonuçlar ile dinî hayatı hiçbir şekilde barıştıramayacağı anlamına geldiği kanaatindeydi.* Onun bilim ile din, madde ile mana arasında gerçekleştirmiş olduğu uzlaşım, bütünüyle bilim ve madde üzerinde yoğunlaşmış, dini tamamen dışlamıştı. Pascal'dan da çok etkilenmiş olan Spinoza, imanı neredeyse rasyonelleştirirken, Tanrı'ya çok daha büyük bir yer açtı. Batı düşüncesinin o zamandan beri Kartezyen fikirlerle şekillenen tarihi, pek çoklarına göre, en azından Spinoza'nın Descartes eleştirisinin haklılığına işaret eder.

Başka bir deyişle, Descartes'ın modernizminden çok etkilenen Spinoza, onun bilimin varlığın ya da dünyanın gerçekliğini açığa çıkardığı inancını tamamen paylaşmaktaydı. İşte bu yüzden, bilimin dünyasını, düalist Descartes'ın dışta bıraktığı iki şeyi, insan varlıklarıyla bütün bir maneviyat alanını da kapsayacak şekilde alabildiğine genişletti. Descartes, mekaniğin yasalarının beşerî olmayan, bütün fiziki fenomenleri açıkladığını düşünüyordu. Ama Spinoza daha da ileri gitti ve doğayla Tanrı'yı özdeşleştirirken, bütün bir varlık alanının, insanî veya fiziki, doğal veya ilahî, var olan her şeyin davranışını yöneten birkaç yasa tarafından açıklanması gerektiğini öne sürdü. Fakat evren adı verilen kapalı sistemin dışına epeyce bir süreden beri atılmış olan Tanrı'yı, sistemin içine çektiği için, hemen her tarafın gazabına uğradı.

Gerçekten de Spinoza, sadece on yedinci yüzyıl düşüncesinin değil, fakat bir bütün olarak düşünce tarihinin en etkili, ama bir o kadar şaşırtıcı ve paradokslarla dolu düşünürü olmuştur. Felsefede onunki gibi hem beğenilen hem de dışlanan çok az sayıda eser olmuştur. Gerçekten de onun eserleri, elbette başta *Etika* olmak üzere, hem hayranlık uyandırmış hem küçümsenmiş, hem iyi incelenmiş hem de görmezden gelinmiştir.[2] Spinoza'nın kendisi de bir yandan bir bilge olarak yüceltilirken, bir yandan da kurulu düzeni ya da düşünceyi tehdit eden bir şeytan gibi dışlanmıştır. O, sözgelimi din alanında kimileri tarafından sinsi bir ateist, kimileri tarafından da derin bir mistik olarak görülmüştür. Yahudiler onu zavallı ve aciz bir isyankâr olarak görüp cemaatten aforoz ederken, pek çok insan da onun kafayı Tanrı'yla bozduğunu düşünmüştür. Aynı ikilik onun siyasal fikirleri için de geçerli olmak durumundadır. Gerçekten de o, aynı zamanda hem çok radikal, ilerici bir düşünür, hem de muhafazakâr biri olarak görülmüştür.

Görüşlerinin veya eserlerinin yarattığı bu ikilik ya da paradokslarla, aslında Spinoza'nın kendi hayatında da karşılaşılır. Özellikle aforoz edildikten sonra oldukça yoksul bir hayat süren filozofa o zamanın en büyük üniversitelerinde kürsüler teklif edilmiştir. Herkes tarafından dışlandığı gibi kendisi de inzivaya çekilen Spinoza, daha yaşadığı sıralarda muazzam bir şöhret elde etmişti. Kitapları bazı çevrelerde yakılırken, Kral 14. Louis ondan bir kitabını kendisine ithaf etmesini istemişti.

Hayatı ve Eserleri

On yedinci yüzyıl rasyonalizminin ikinci büyük filozofu olan Baruch Spinoza, 24 Kasım 1632 yılında Amsterdam'da doğmuştur. Spinoza, Engizisyon baskısından dolayı, yaşadığı toprakları, İberik yarımadasını terk ederek, Avrupa'nın o zamanlar en

2 R. Droit, *Kısa Felsefe Tarihi*, s. 128.

özgür ülkesi olan Hollanda'ya yerleşmiş bir Yahudi ailesinin çocuğuydu. Babası Michael, İspanya ve Kanarya Adaları'ndan gelen zeytinyağı ve kuruyemiş ticaretiyle uğraşan zengin bir tüccardı. Üç kez evlenmişti, Spinoza'nın annesi Hana Debora onun ikinci eşiydi.[3] Annesi, Spinoza henüz çok küçük bir yaştayken ölmüştü.

Michael Spinoza, oğluna Baruch adını vermişti; aile içinde Bento diye çağırılan oğul Spinoza'nın Latinceleştirilmiş ismi ise "Benedictus"tu. Bunların hepsi de "mübarek kişi" anlamına gelmekteydi.[4] O zamanlar Amsterdam'da dilini ve kültürünü çok iyi koruyup alabildiğine iyi ve etkili bir biçimde örgütlenmiş Musevî cemaatinin etkili bir üyesiydi. Babasının bir haham olmasını istediği Spinoza, bu yüzden eğitimine cemaatin Yahudi okulunda teoloji tahsil ederek başladı. Bu okul, Portekiz Yahudilerinin Amsterdam'da, 1616 yılında "Talmud Torah" adıyla kurdukları dinî eğitim veren bir okuldu. Burada Amsterdam'ın Ortodoks Başhahamı Saul Morteira ve oldukça geniş bir bilgi dağarına sahip Haham Manasseh ben İsrael gibi kimselerin öğrencisi olan Spinoza, temel dinî kitaplarla, Eski Ahid ve Talmud'la, Yahudî skolastiklerinin yapıtlarıyla tanışmıştı. O, daha on yedi yaşında Kabbala'yı, Yahudi mistisizmini ve Maimonides'i (İbn Meymun) öğrenmiş, birkaç dili aynı ölçüde iyi bir biçimde kullanma rahatlığına sahip olmakla ün kazanmıştı.

Ana dili olarak İspanyolcaı konuşan, yaşadığı ülkenin dili Flemenkçeyi bilen ve Portekizceyi de Amsterdam'daki göçmenlerden öğrenen Spinoza, daha ileriki yıllarda, sadece Fransızca ve Almanca değil, fakat Yunanca da öğrenecekti.[5] Çok başarılı olduğu, gelecekteki dinî uzmanlık eğitimi için çok umut verdiği temel ilahiyat eğitiminin ardından, Spinoza din adamı ya da ha-

3 S. Nadler, *An Introduction to Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, s. 3.

4 W. N. A. Klever, "Spinoza's Life and Works", *The Cambridge Companion to Spinoza* (ed. by D. Garrett), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, s. 13.

5 M. A. Ağaoğulları-F. Ç. Zapçı-R. Ergün, *Kral Devletten Ulus-Devlete*, Ankara, İmge Kitabevi, 2005, s. 15.

ham olma yolunda ilerlemeyi seçmedi. Daha doğrusu okuldan ya bilerek ve isteyerek, ya da bir zorunluluğun sonucu olarak ayrıldı. Babasının 1654 yılındaki ölümünün ardından, aile ticarethanesinin başına geçip kardeşi Gabriel ile birlikte ticarete başladı.

Amsterdam'daki Yahudi cemaati, aslında pek de kapalı bir cemaat değildi; buna rağmen, Spinoza esas olarak okuldan ayrıldıktan sonra ve ticarî faaliyetleri sayesinde, çok çeşitli düşünce akımlarıyla temas etme imkânı buldu. Bu akım ya da hareketlerden en önemlisinin, o zamanlar "hür düşünceli Protestanlar" diye anılan entelektüel çevre olduğu, pek çok kimse tarafından kabul edilir. Bu çevre içinde yer alan insanların en büyük yenilikleri, en azından Spinoza'nın hayatı üzerindeki büyük önemleri, onların teoloji ile ilgili meselelere olduğu kadar, bilim ve felsefedeki yeni gelişmelere de çok canlı ve yoğun bir ilgi göstermelerinden oluşuyordu. Bilim ve felsefedeki yeni gelişmeler içinde ise başı hemen herkesin Skolastisizme karşı son zamanlarda ortaya konmuş en umut verici alternatif olarak değerlendirdiği Kartezyen felsefe çekmekteydi. Küçük gruplar halinde örgütlenen bu Protestan entelektüeller düzenli toplantılarda bilim ve felsefe konuları tartışıyorlardı. İşte bu toplantılara katılan Spinoza, Descartes felsefesini burada öğrendi.

Entelektüel ufku alabildiğine genişleyen Spinoza, bunun karşılığında ağır bir bedel ödemek zorunda kaldı. Gerçekten de bu etki ve gelişmelerin ardından gözleri yeni bir entelektüel dünyaya açılan, görüşleriyle yaşlı Yahudilerin görüşlerinden giderek daha çok farklılaşan Spinoza'nın, ortodoks Musevî görüşün katı dogmatizmiyle ters düşmesi kaçınılmazdı.[6] Nitekim henüz hiçbir şey kaleme almamış olmasına rağmen, cemaat dışında Kartezyen çevrelerle kurduğu entelektüel ilişkiler ve bu arada dinî kurallarla Kutsal Kitap'a karşı takındığı sorgulayıcı tavır Yahudi cemaatini kızdırdı. Ondaki gelişmelerden rahatsızlık duyan

6 G. Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy* (trans. by R. Hurley), San Francisco, 1988, s. 6.

hahamlar, Spinoza'nın havraya gelmeyişini gerekçe göstererek kendisini sorguya çektiler. Spinoza'ya susması ve dinine harfiyen bağlı kalması koşuluyla maaş bağlamayı teklif eden Musevi cemaati, filozofun buna razı olmaması üzerine, onu sapkınlıkla suçlayarak 1656 yılında, henüz 24 yaşındayken Yahudi cemaatinden aforoz etti. Aforoz edilirken, kendisiyle ilgili çok sert bir metin kaleme alınır. Metinde şöyle denmektedir:

> Baruch de Spinoza'yı cemaatten çıkarıyor, dışlıyor ve lanetliyoruz. [...]. Onu gündüz ve gecede, uyuduğunda ve uyandığında, sokağa çıktığında ve evine döndüğünde lanetliyoruz. Tanrı onu kendisinden esirgemesin, Tanrı'nın öfkesi ve kıskançlığı üzerinde olsun; Tanrı'nın laneti onu süründürsün, bu kitapta yazılan tüm lanetler onun üstüne olsun ve O'nun cennetinde yer bulamasın. Kutsal Kitap'ta anlatılan tüm lanetlerle Tanrı onun tüm İsrailoğullarından uzak tutsun.[7]
>
> Spinoza'yla yazılı, sözlü hiçbir ilişkiye girilmeyecektir. Ona hiçbir hizmet verilmeyecektir ve herkes kesinlikle onun iki metre uzağında duracaktır. Hiç kimse onunla aynı çatı altında bulunmayacaktır ve hiç kimse yazdığı hiçbir şeyi okumayacaktır.[8]

Hahamların Spinoza'nın farklı görüşlerine ve eksantrik yaşam biçimine karşı aşırı bir tepki gösterdikleri ve cemaatin amaçlarını önemseyecek karakterden yoksun birinin dışlanmasını sağlamak suretiyle, Yahudi davasına daha iyi hizmet edebileceklerini düşündükleri, pek çok Spinoza yorumcusu tarafından kabul edilmektedir.[9] Bu olayın, Spinoza'nın yaşamında gerçek bir dönüm noktası oluşturduğu ve onun kendisini bir türlü soyutlayamadığı camia ve bağlardan kurtararak, gerçek bir özgürlüğe ulaşması yolunda vesile olduğu söylenebilir. Fakat o, bir yandan da kardeşleriyle olan ilişkileri koptuğu ve ticareti de engellendiği için, yaşam koşulları bakımından zorluk çekmeye başlamıştır.

Zira onun Yahudiler arasında iş bulma imkânı kalmamıştı. Bir Musevi vatandaşı olarak, dönemin Hıristiyanları arasında iş bulma şansı zaten yoktu. Elinden çıktığı sanılan bazı taslaklara

7 R. Scruton, *Spinoza*, Oxford, Oxford University Press, 1996, s. 8.
8 R. Droit, *Kısa Felsefe Tarihi*, s. 130.
9 R. Scruton, *Spinoza* (çev. C. Atilla), İstanbul, Altın Kitaplar, 2002, s. 16.

bakılırsa, Spinoza'nın o sıralarda muhtemelen ressam olmayı düşündüğü sonucuna varılabilir. En nihayetinde hür düşüncelilere yakın, İkinci Reform karşıtı bazı Hıristiyan cemaatleri tarafından korunup barındırılır. Burası onun zanaata yöneldiği bir yer olmuştur. Gerçekten de Spinoza, işte bu sıralarda optik cam, gök dürbünleriyle teleskoplar için mercek yapma sanatını öğrenmek ve hayatını bu şekilde kazanmak durumunda kalmıştır. Onun bu alanda, ürünleri alanda zamanın bilim adamları tarafından çok beğenilen bir zanaatkâr olup çıktığı söylenir.

Bu iş filozofun yaşamının bundan sonraki bölümünde, onun yegâne gelir kaynağı olacak ve o, oldukça sade olan yaşamını mercek yaparak kazanacaktır. Küçük işi dışında tüm zamanını felsefeye ayıran Spinoza, Amsterdam'dan ayrılacağı 1661 yılına kadar geçen beş yıl boyunca, Cizvit eğitimi almakla beraber tarikattan atılmış, kentte iyi yetişmiş kızlarının da yardımıyla Latince okulu açmış bir hekim olan Francis van der Ende'nin öğrencisi olur. Radikal bir demokrasinin ya da demokratik ideallerin savunuculuğunu yapan Ende'den Latince yanında, pek çok şey öğrenir.[10]

1661 yılında Lahey yakınlarında küçük bir kasaba olan Rijnsburg'a yerleşen Spinoza'nın, burada düzenini bozacak her türlü iş ve yardım teklifini geri çevirdiği sanılmaktadır. Kendileriyle metafiziksel, bilimsel ve ahlaki konularda tartışmalar yaptığı küçük bir dost meclisinin içinde olur. Çoğunlukla Descartesçı entelektüellerden oluşan bu çevre içinde Jarig Jelles, Pieter Balling, *Royal Society*'nin ilk sekreteri olan Henry Oldenburg ve ünlü yayıncı Jan Rieuwertz gibi kimseler vardır. Kendisine karşı büyük bir saygı ve hayranlık beslemekle kalmayıp, maddi destek önerisinde de bulunan Amsterdamlı tüccar dostu Simon de Vries'le de, Spinoza bu dost meclisinde tanışır.

Spinoza, eser vermeye de, işte bu dönemde başlar. İlk eseri *Tractatus de intellectus emendatione* [Zihnin Düzeltilmesi Üzerine Deneme] adını taşır. Bilinmeyen birtakım nedenlerle tamamlan-

10 J. Moreau, *Spinoza et le Spinozisme*, Paris, 2. édit., 1971, s. 7.

madan bırakılan bu eser, ancak onun ölümünden sonra basılmıştır; kitap, zihnin gelişme ve yetkinleşme doğrultusunda, açık seçik fikirler oluşturmasını mümkün kılacak felsefi bir yöntem ortaya koyma yönünde bir teşebbüsün ifadesi olup, bu yüzden daha ziyade metodolojik bir eser niteliği taşır. Gerçekten de upuygun fikirlere ve doğru bilgiye ulaşmanın yöntemini gözler önüne seren bu kitabında, insan zihninin hakikat arayışında nasıl yönlendirileceğini betimleyen filozof, bir yandan da felsefeyle ilgili bir program ortaya koyarak, felsefenin amaçlarını belirtir. Nitekim adı geçen eserinde, kendisinin esas amacının zihinle bütün bir doğanın birliğine ilişkin bilgiye ulaşmak olduğunu ifade ederek, bu amacı gerçekleştirebilmek için, doğaya ilişkin sağlam bir kavrayışa ulaşmanın, birçok insana söz konusu bilgiye ulaşma imkânı verecek bir toplum düzeni kurmanın, ahlak felsefesine özel bir önem vermenin zorunlu olduğunu söyler.

Spinoza ilk eserinden çok kısa bir süre sonra *Tractatus brevis de Deo et homine ejusque felicitate* [Tanrı, İnsan ve İnsanın Mutluluğu Üzerine Kısa bir İnceleme] adını taşıyan ikinci bir eser daha kaleme alır. Bildik nedenlerle yayınlanmayan, fakat sadece arkadaşları tarafından okunabilen bu eserde, Spinoza olgunluk dönemi eseri *Etika*'nın pek çok temasını ilk kez olarak ortaya koyup, bir bakıma önceler. Doğayla Tanrı özdeşliği tezinin ifade edildiği ilk eser, söz konusu *İnceleme*'dir.

Spinoza, Rijnsburg'da çok uzun kalmaz ve 1663 ilkbaharında Lahey yakınlarındaki Voorburg kasabasına taşınır. Söz konusu yer değişikliğinin sebebi, dostlarının hemen tamamının Lahey'de yaşaması ve onun da Lahey'e veya Lahey yakınlarında bir yere gelmesini istemeleridir.[11] İşte bu sıralarda uzun bir süreden beri üzerinde çalışmakta olduğu Descartes felsefesini tanıtıp tartışma amacı güden bir kitap kaleme alır. Descartes felsefesinin temel ilkelerini geometrik bir tarzda serimlediği *Renati res Cartes Principiorum philosophiae partes prima et secunda more geometrico*

11 M. A. Ağaoğulları-F. Ç. Zapçı-R. Ergün, *Kral Devletten Ulus-Devlete*, ss. 17-18.

demonstrate. Accesserunt Cogitata metaphysica [Descartes Felsefesinin İlkeleri] adlı bu kitap yayıncı dostu Rieuwertz tarafından yayınlanır. Descartes'a beslediği derin saygı ve muhabbete rağmen, bir Kartezyen olarak görünmek istemeyen Spinoza'nın bu eserinin en önemli tarafı, onun felsefede bir yöntem olarak geometrik yöntemin kullanılmasına duyduğu ilgiyi gözler önüne sermesidir.

Zaten o, bir süredir temel eseri *Etika*'yı böyle bir yöntemle kaleme almaya başlamıştır, ama dönemin dinî ve politik bakımdan hayli kasvetli ve ağır atmosferi nedeniyle, eseri tamamlamayı bir süre için erteler. Onun yerine 1670 yılında tamamlayıp hemen yayınlayacağı *Tractatus theologico-politicus* [Teolojik-Politik Deneme] adlı eseri üzerinde yoğunlaşır. Tolerans, ifade ve inanç özgürlüğü gibi konularla ilgili olan, din alanında hoşgörüsüzlük ve şiddetin egemen olduğu bir çağda, inanç özgürlüğüyle bireyin politik özgürlüğünü büyük bir güçle savunan bu eser, hiç kuşku yok ki onun *Etika*'dan sonra en önemli eseridir. Eser bir giriş ve yirmi bölümden meydana gelmektedir.

Eserin en genel anlamda amacı, Tanrı'ya inanma ve bağlanma tarzı da dahil olmak üzere, insanların istisnasız her konuda özgürce düşünme ve hüküm verme özgürlüklerinin bir toplumdaki en temel yapıtaşı, belirleyici unsur olduğunu göstermektir. Spinoza, eser boyunca söz konusu özgürlüğün, sanılanın aksine, dinî inanca ve devletin huzuruna zarar vermeden tanınabileceğidir.[12] Gerçekten de o, eserde, kendi alanının dışında da bir otorite iddiasıyla ortaya çıkan teolojiye ilişkin ciddi bir eleştiriyi ifade eder. Teologların hoşgörüsüzlüğü karşısında, düşünme özgürlüğünü ve dinî otoritenin sivil iktidara tâbi olması gerektiği tezini büyük bir güçle savunup belli bir politik iktidar öğretisi geliştirir. Okuyucuya yazar ismi verilmeden ulaştırılan kitap, hemen büyük bir karışıklığa, ortalığın altüst olmasına yol açar. Hobbes'un bile bu eseri okuduktan sonra, "kendisinin böyle

12 Ç. Balanuye, *Spinoza*, İstanbul, Say Yayınları, 2012, s. 211.

bir şey yazmaya asla cesaret edemeyeceğini" söylediği belirtilir.[13] Bu karışıklık içinde yazarın kimliği de uzun süre saklı kalamaz; Spinoza ismi öğrenilir öğrenmez, filozof tüm şimşekleri üzerine çekmeye başlar. Eserin Descartesçılar da dahil olmak üzere hemen her çevreden aldığı tepkiler, yaşanan politik karışıklıklar sırasında en önemli destekçilerinden Jan de Witt ile kardeşinin öldürülmesi, Spinoza'da demokrasi ve fikir hürriyeti konusunda büyük bir hayal kırıklığına yol açar.

O, işte bu yüzden bir kez daha yerinden olmak, hayatının bundan sonraki bölümünü geçireceği Hague'a taşınmak zorunda kalır. Kendisine bağlanmış küçük bir emekli maaşıyla geçinen filozof, tüm zamanını uzun bir süreden beri üzerinde çalıştığı *Ethica ordine geometrico demonstrata* [Geometrik Bir Tarzda Kanıtlanmış Etik] adlı kitabını tamamlama işine adamıştır. Onun kariyerinin bu son döneminde kaleme aldığı bir diğer eser de *Tractatus Politicus* [Politik Deneme] adlı kitaptır. Tamamlayamadan öldüğü bu eserde, Spinoza bir yandan farklı yönetim biçimlerinin nasıl geliştirilebileceğini göstermeye çalışırken, diğer yandan demokrasinin diğer politik örgütlenmeler karşısındaki açık üstünlüğünü kanıtlamaya çalışır. Machiavelli ve Hobbes'un önderlik ettiği modern politik gelenek içinde yer alan Spinoza, burada aynı zamanda hak-güç özdeşliğine dayalı bir doğal haklar öğretisi geliştirir.

Eser, birtakım nüans ya da vurgu farklarına rağmen, *Teolojik-Politik Deneme*'nin bir devamı olarak değerlendirilmiştir.[14] Dahası, o da *Etika'da* ortaya konan epistemoloji ve ontolojiyi tamamlayan *praksis*'in bir parçası olarak etik ile politika arasında yakın bir ilişki olduğu görüşünü devam ettirir. Nitekim *Politik Deneme* devletin amacını barış ve güvenlik olarak ifade ederken, egemenin devletin gücünü söz konusu amaçları hayata geçirecek şekilde nasıl örgütlenmesi gerektiğini tartışır. Onda özellikle epistemoloji, etik ve politika arasındaki yakın ilişkinin ortaya çıktığı

13 M. A. Ağaoğulları-F. Ç. Zapçı-R. Ergün, *Kral Devletten Ulus-Devlete*, s. 19.
14 Ç. Balanuye, *Spinoza*, s. 264.

pek çok yerden biri de burasıdır. O, nitekim *Politik Deneme*'de şöyle yazar:

> En iyi devletin içinde insanların dirlik ve düzen içinde yaşadığı devlet olduğunu söylediğimiz zaman kastettiğim şey, bu insanların, tam anlamıyla insanca bir hayat, fakat kan dolaşımı ve diğer tüm hayvanlarda ortak olan diğer işlevlerin yerine getirilmesiyle değil, asli olarak akılla, ruhun erdemiyle ve gerçek yaşamla tanımlanan bir hayat sürdürdükleridir.[15]

Spinoza'nın hayatının bu son dönemiyle ilgili bir diğer bilgi de onun kendisine 1673 yılında yapılan, Heidelberg Üniversitesi'nde ders verme teklifini geri çevirmiş olmasıdır. Teklifi geri çevirmesinin en önemli nedeni, dersler nedeniyle felsefe çalışmalarına ara vermek istememesi ve dolayısıyla, çok önemsediği felsefe yapma özgürlüğüne kısıtlama getirmeme arzusu göstermesidir. 1676 yılında, rasyonalizmin kendisinden sonraki üçüncü büyük ve son düşünürü olan Leibniz tarafından ziyaret edilen Spinoza'ya yine bu dönemde, mevcut ateizm ve dinsizlik suçlamalarına ek olarak, politika felsefesi nedeniyle hainlik suçlaması da yöneltilir.

21 Şubat 1677 tarihinde, henüz kırk beş yaşındayken, uzun süredir mustarip olduğu verem hastalığından hayata veda eder. Ölümü de hayatı gibi sessiz sedasız olur. Cemaatinden koparılmış, hiçbir toplum içinde yer almamış bir Musevi olarak Spinoza hep özgür ve yalnız yaşamış, onun hayatının hiçbir döneminde, şu ya da bu türden hiçbir bağı olmamıştır. O, bilinçli bir tavırla güçlendirmeye ve korumaya çalıştığı bu özgürlük ve yalnızlık içinde, kendini, saf akla dayanarak, kesinlikle nihai ve doğru olacağına inandığı bir felsefeyi kurma işine vermiştir.

Gerçekten de onunla ilgili, öğrenmiş olduğu mercek yapma sanatı sayesinde, atölyesinin yanındaki küçük bir odada kendisi için en önemli amacı gerçekleştirme imkânı bulduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu amaç da tüm âlemi, bütün bir hayatı ve beşeri

15 B. Spinoza, "Political Treatise", *Complete Works of Spinoza* (trans. by S. Shirley; ed. by M. L. Morgan), Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2002,V, 5, s.699.

eylemleri kapsayabilecek bir felsefi sistem inşa edilmesiyle ilgiliydi. Başka bir deyişle, saf filozofun en kusursuz timsallerinden biri olan Spinoza, herkesten uzaklaşarak hayata geçirilen metafiziksel düşünceye, derin tefekküre yatkın bir zihin ve mizaç sergilemiştir. *O, evreni anlaşılır hale getirmeyi ve insanın evren içindeki yerini açıklamayı en önemli görevi olarak düşünmüş ve tüm yaşamını, bu tasarıyı gerçekleştirme işine adamıştır.* Bu amaca ulaşabilmek için yalnızca mantıksal akıl yürütme gücüne dayanabileceğini düşünen filozof, ne sağduyunun ortak onayına, ne edebî ustalığa ve ne de tutkulara başvurmuştur.

Dışarıdan bakıldığında, onun bütün bir hayatının ve yaşam güzergâhının, hiç terk etmediği ülke olan Hollanda'daki birkaç evde ve bu evlerin çevresinde geçtiği söylenebilir. Çok yoğun, çok disiplinli bir hayat sürmüş ve çok az şeyle yetinerek yaşamıştır. Söylentiye göre, cemaatten kovulduktan sonra, bir fanatiğin kalkıştığı bir cinayet teşebbüsünün hatırası olan bıçakla delinmiş bir paltoyu giymiştir.[16] Onun yakından şiddet gördüğü tek olay bu değildir. Leibniz'in anlattığına göre, Spinoza, De Witt kardeşlerin linç edilmelerinden sonra, kentin duvarlarına *Ultimi barbororum* (En Kötü Barbarlar) yazılı levhalar asmak istemiştir. Spinoza, çok muhtemelen evinin yağmalanacağından korkan ev sahibi tarafından bu teşebbüsünden vazgeçirilmiştir.

Bütün bunlardan hareketle, onun hayatının şiddet ve fanatizm temeli üzerinde kesişen münzevi, sessiz ve tefekküre adanmış bir hayat olduğunu söyleyebiliriz. O, işte bunu doğrularcasına, *Tractatus de intellectus emendatione*'nin ilk cümlesine "Deneyimlerim bana gündelik hayatta sık sık olup biten şeylerin boş ve yararsız olduğunu öğrettikten sonra,..."[17] diyerek başlamıştır. İşte bu yüzden, Spinoza felsefeyi boş ve yararsız olmayan şeylerin öğrenileceği veya keşfedileceği bir alan olarak görmüş-

16 R. Droit, *Kısa Felsefe Tarihi*, s. 130.

17 B. Spinoza, "Treatise on the Emendation of the Intellect", *Complete Works of Spinoza* (trans. by S. Shirley; ed. by M. L. Morgan), Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2002, s. 3.

tür. Nitekim temel eseri *Etika*'nın son cümlesinde "Güzel olan her şey zordur ve ender bulunur" diye yazar.

Aldığı Etkiler

Spinoza'nın düşüncesi de, bütün filozoflarda olduğu gibi, zamanın ruhu, kendisinin dünyaya bakış açısı ve almış olduğu etkilerden meydana gelen üç ayrı faktörün bir bileşkesi olarak ortaya çıkmıştır. O, düşüncesinin bütün özgünlüğüne, yeniliğine ve farklılığına rağmen, pek çok etki almıştı.[18] Bu etki kaynakları bir yanıyla Kabala, Eski Ahit ve Talmud gibi dinî metin ve öğretilerin, diğer yanıyla da Maimonides ve Gersonides gibi düşünürlerin görüşlerinin belirlediği Yahudi gelenekten panteizmin erken versiyonlarından birini yaratmış olan Giordano Bruno'ya uzanacak kadar çok ve çeşitlidir. O, determinizmiyle uyumlu metafiziksel özgürlük tanımı ve etik anlayışında, sözgelimi Stoacılardan da etkilenmişti.[19]

Gerçekten de, onun etik anlayışı açısından en çok Stoacılardan etkilendiği kabul edilir. Etiğinde, hemen bütün ahlak filozofları gibi, insana mutluluğa giden yolu gösterme amacı güden Spinoza, burada insanın mutluluğa ve zihinsel yönden huzura, toplumsal, politik ve maddi koşullarından bağımsız olarak, tamamen kendi kaynaklarından hareketle varabileceği sonucuna ulaştı.[20] O, bu noktada bir Stoacı gibi, insanın kendi kaderinden ibaret olduğunu ve sefaletiyle mutluluğunu kendisine borçlu olduğunu düşünüyordu.

Ortaçağ'ın bütün Hıristiyan ve Musevi düşünürlerini iyi bilen Spinoza, en çok da Maimonides'ten etkilenmişti. Maimonides onu en çok Tanrı tasavvuru veya kavrayışında antropo-

18 S. Nadler, "Baruch Spinoza", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./, 2013.

19 S. Rosen, "Benedict Spinoza", *History of Political Philosophy* (ed. by L. Strauss-J. Cropsey), The University of Chicago Press, Chicago, s. 457.

20 R. Scruton, *Spinoza*, ss. 25-26.

morfizm tuzağına düşmenin filozofları ve insanları Tanrı'ya anlamaktan nasıl uzaklaştırdığı noktasında etki etmiştir. Gerçekten de o, klasik Museviliğin Tanrı'yı tanımlamakta kullandığı terimlerin, öznesini ne kadar yüceltici ve temsil edici olursa olsun, yetersiz, hatalı ve yanıltıcı olduğu sonucuna varmıştı. Bu yüzden, Tanrı'nın ne olduğunu söylemekten ziyade, ne olmadığını söyleme düşünce üzerine yükselen negatif teolojinin en önemli temsilcilerinden biri olmuştu. Onun Spinoza'da bu konuda bir farkındalık yaratan kişi olduğu söylenebilir. Nitekim bu farkındalık sonraları Spinoza'nın düşüncesinde Tanrı'nın "yaratan-yaratılan ikiliği" üzerinden anlaşılamayacağı düşüncesine yol açacaktır.[21]

Onun, diğer rasyonalist çağdaşları gibi, Aziz Anselmus'un ontolojik Tanrı argümanından etkilendiği kabul edilir. Bununla birlikte, *Spinoza esas olarak modern bir düşünür olduğu için, Rönesans'tan itibaren şekillenen yeni dünya görüşü çerçevesi içinde düşündü ve çalıştı. Onun bu bağlamda, en çok Descartes ve Hobbes'tan etkilendiği söylenebilir.* Metafiziksel, epistemolojik ve etik rasyonalizmini önemli ölçüde Descartes'tan hareketle oluşturan Spinoza, rasyonalist programı belirleyen ustanın dinî hayat ile bilimsel hayatı bağdaştırma ve insanın dünyadaki yeriyle ahlaki hayatını tatmin edici bir biçimde açıklama noktasında başarısız olduğuna kanaat getirmişti. Dolayısıyla bütün bir felsefesini bu problemlere sağlıklı bir çözüm getirme amacı doğrultusunda şekillendirdi.

Buna göre, Spinoza, düşüncesinin oluşumunda en büyük etkiyi yapan Descartes ve Hobbes ile tam bir uyuşma içinde ve hiç kuşku yok ki bilimsel devrimin ruhuna uygun olarak, *gerçekliğin bilgisine ulaştıracak yöntemin anahtarının matematikte olduğuna inandı.* Filozofun *Etika* adlı eserinde somutlaşan bu inanç, onda gerçek bilgiyi belirleyecek şekilde çok daha derinlere gitmekteydi. Zira onun söz konusu inancı, herhangi bir şeye ilişkin sağlam bir kavrayışın, tıpkı geometrik bir şeklin özelliklerinin sadece ve

21 Ç. Balanuye, *Spinoza*, s. 50.

sadece bu özelliklerin, söz konusu şeklin tanımının mantıksal bir sonucu olarak görüldüğü zaman anlaşılması gibi, o şeyi gerçek nedeninin mantıksal bir sonucu olarak ele alıp değerlendirmekten oluştuğu anlamına geliyordu.[22] Bu yüzden de, ereksel neden anlayışını, yani doğadaki şeylerin bir amacı olduğunu, belli bir amaca hizmet ettiklerini, söz konusu doğal şeylere ilişkin bir bilgi ve kavrayışın onların amaçlarını öğrenmekten geçtiğini savunan geleneksel görüşü reddetti. Descartes'ın mekanizmini devam ettiren Spinoza, final ya da ereksel nedenlere, sadece bilimsel olmadıkları gerekçesiyle değil, fakat aynı zamanda gerçek bilginin önünde bir engel oluşturdukları gerekçesiyle karşı çıkmaktaydı.

O, aynı tavrını Hobbes etkisinin biraz daha öne çıktığı pratik felsefe alanında da devam ettirdi. Etiko-politik alanda, insan doğasına ilişkin dikkatli ve titiz bir analizden yola çıkan Spinoza, geleneksel etik düşünürlerle tam bir karşıtlık içinde, insanın istek ve arzularından bağımsız olan mutlak değerlere müracaat edilmesine şiddetle karşı çıktı. Tıpkı Hobbes gibi, o da her varlığın en temel isteğinin, en belirleyici arzu veya içgüdüsünün, kendini, kendi varlığını koruma arzusu olduğunu öne sürdü; bundan dolayı da, erdemi canlı varlığın kendini koruma kapasitesiyle, ahlaken iyi olanı bu bakımdan faydalı olanla, kötüyü de bu açıdan zararlı olanla özdeşleştirdi. İnsan varlıkları gündeme geldiği zaman, Spinoza, bu kez Kartezyen entelektüalizmin etkisi açıkça görülecek şekilde, gerçekten iyi olanın bilgi olduğunu, erdemin esas itibariyle bilgelikten meydana geldiğini öne sürdü. Fakat erdemin bilgi olmasını Spinoza, Descartes'tan farklılaştığı bir noktada, bilginin ihtiraslar karşısında en önemli silah olması olgusuyla açıklamaktaydı.[23]

Kendisini çokça etkilemiş olan bu iki filozofla Spinoza arasında, daha önce belirttiğimiz üzere derin ayrılıklar da vardı. Örneğin onunla Descartes arasındaki derin ayrılık, Descartes'ın

22 H. E. Allison, "Benedict de Spinoza".
23 H. E. Allison, "Benedict de Spinoza".

"ayırıcı" olduğu yerde, Spinoza'nın "birleştirici" olduğu söylenerek ifade edilir.[24] Descartes ile aynı rasyonalist gelenek içinde yer alan Spinoza, politik iktidarı veya modern devleti meşrulaştırma noktasında, bu kez Hobbes ile sözleşmeci gelenek içinde yer alır. Burada da Hobbes'un görüşlerinden önemli ölçüde ayrılır. Sözgelimi doğal hakkı genel yararın tesis edilmesiyle birlikte fesh eden Hobbes'tan farklı olarak, o doğal hakkı hep muhafaza eder. Onda, birey-bedenin doğal hakkından kaynaklanan gücünü, geri almamak üzere devlete devretmesi hiçbir şekilde söz konusu olmaz [25]

Felsefe ve Yöntem Anlayışı

Spinoza'ya göre, felsefe, diğer disiplinler arasında herhangi bir disiplin veya özel bilimleri tamamlayan yararlı bir disiplin değil, fakat tüm diğer disiplinlerin kendisine tâbi olduğu tek tam ve temel bilgi türüdür. Onun gözünde felsefe bilgeliğin peşinden koşma ve doğru hayat tarzına ilişkin bilgiyi arama faaliyetidir. Felsefenin amacı ve kapsamıyla ilgili, tıpkı Platon gibi, hayli iddialı ve geniş kapsamlı bir görüş sergileyen Spinoza, teori-pratik ilişkisiyle ilgili olarak da, tıpkı Sokrates gibi, *entelektüalist bir tavırla, bizim gerçek nedenleri ve doğru felsefeyi bildiğimiz zaman, nasıl yaşamamız gerektiğini bileceğimizi öne sürmüştür*. Nitekim *Tractatus de intellectus emendation* adlı eserinin, daha önce de sözünü ettiğimiz girişinde,

> deneyimlerim bana, normalde, gündelik yaşamda karşı karşıya kaldığım pek çok şeyin boş ve değersiz olduğunu ve korktuğum hâl ve durumların ise iyi ya da kötü oluşlarını kişi üzerindeki etkilerine bağlı olduklarını öğrettikten sonra, gerçekten iyi olan, ve zihnin başka her şeyi bırakarak, yalnızca kendisinden etkilenebileceği, kendi varlığını duyurmaya muktedir bir şey bulunup bulunmadığını, kendisini bulduğum ve elde ettiğim zaman, beni sürekli ve ebedi bir mutluluk hali içine sokacak bir şeyin gerçekten de va-

24 Ç. Balanuye, *Spinoza*, s. 61.
25 Ç. Balanuye, *Spinoza*, s. 58.

> rolup olmadığını ve bunun elde edilip edilemeyeceğini araştırmaya karar verdim[26]

diyen Spinoza için gerçek felsefe, "hakiki iyi"nin keşfedilmesinden başka bir şey değildir. Onun gözünde, insanın mutluluğa erişebilmesi, gerçek nedenlerin bilgisine, neyin gerçekten iyi olduğuna ilişkin bilgiye bağlıdır. Mutluluk bu tür bir bilgi olmadan, imkânsızdır. Bundan dolayı, felsefe, yalnızca entelektüel ya da teorik bir faaliyetten alınan haz olmayıp, pratik bir nitelik arz eden bir ihtiyaç veya zorunluluğun ifadesidir.

Geometrik Yöntem: Spinoza'nın yöntemine gelince... Onun felsefesinin seriminde, sisteminin bütün unsurlarını ortaya koyan *Etika* adlı eserinde kullandığı yöntem, geometrik yöntemdir. Bu, bir yönüyle onun aldığı etkilerin veya yaşadığı çağın koşullarının bir sonucu, bir yönüyle de filozofun düşüncesinin veya sisteminin bir gereği olarak anlaşılabilir.[27] Gerçekten de Spinoza, tıpkı Descartes gibi gerçekliğin rasyonel olduğuna, dünyanın evrensel yasalarla yönetilen ve parçaları arasında tam bir süreklilik bulunan, birlikli bir sistem meydana getirdiğine ve hepsinden de önemlisi düşünce düzeniyle varlık düzeninin bir ve aynı olduğuna inanıyordu. O, işte bundan dolayı, tıpkı gerçekliğin bir bütün olarak Tanrı'dan çıkması gibi, bu gerçekliği yorumlayan felsefi düşüncenin de, Tanrı'nın özü ve varoluşuna dair ispatla işe başlayıp, tümdengelimsel bir tarzda ortaya konulabileceğini kabul etmişti.[28]

Yöntemi Belirleyen Etkenler: Zaten onun yaşadığı çağda kesin bilgi modeli, Hobbes ve Descartes'ın felsefelerinde de görmüş olduğumuz üzere, matematikti. Çünkü özellikle de rasyonalist bilgi anlayışı bakımından, matematiğin önermeleri açık seçik olarak tanımlanmış, ispatları tartışılmaz ve yöntemleri de kusursuzdu. Matematiğin paradigması da Euklides'in yirmi

26 B. Spinoza, *Kavrayış Gücünün Gelişimi* (çev. C. Şahan), Kuram Yayınları, İstanbul, 1977, s. 21.
27 S. Nadler, *An Introduction to Spinoza's Ethics*, s. 38.
28 G. Lloyd, *Spinoza and the Ethics*, London, 1996, s. 20.

üç temel önermeden, beş postulat ve beş aksiyomdan yola çıkan *Elemanlar* adlı eseriydi. Söz konusu doğru ve basit araçları kullanarak, Euklides düzlem şekilleri ve onların özellikleriyle ilgili, bazıları alabildiğine kompleks birtakım önermeleri ispatlamaya geçmişti. Buna göre, böyle bir aksiyomatik sistemde, her bir önermenin ispatında, tanımlar, postülatlar ve aksiyomlar dışında, sadece daha önce ispatlanmış önermeler kullanılır. İspatlara kanıtlanmamış hiçbir teorem dahil edilmediği gibi, başlangıçta apaçık kabul edilen veya sonradan ispat yoluyla bilinen dışında hiçbir şey doğru da kabul edilmez. Onda doğrulanmamış ya da kendinden açık olmayan hiçbir şey doğru kabul edilmediği için, sonuçların da mutlak olarak kesin ve doğru olmaları sağlanır. Euklides geometride sonuçların mutlak olarak kesin olmalarının, ancak bu şekilde sağlanabileceğini düşünmüştü.

Spinoza, Descartes'ın bilimlerle felsefede olabilecek en yüksek kesinliğe ulaşma düşünü hayata geçirmeye, hatta genişleterek gerçekleştirmeye yöneldiği zaman aklında bu yöntem vardı. Çünkü o da tıpkı Descartes gibi, felsefede de matematiktekinin aynısı olmasa bile yakın düşecek bir kesinliğe ve dakikliğe ulaşmanın mümkün olduğunu düşünüyordu. Hatta, bu konuda Descartes'ın bile ötesine geçti. Bunun nedeni ise Euklides'in geometri için yaptığını, metafizik, epistemoloji, psikoloji ve hatta etik için yapmaya kalkışmasıydı. İnsanlara mutluluk yolunu göstermesi gereken disiplin olarak felsefe, ancak bu şekilde sonuçlarının geçerliliği garanti altına alınmış bütünüyle sistematik bir düşünce sistemi haline gelebilirdi. Bu ise, hiç kuşku yok ki metafiziği ve etik benzeri diğer felsefe disiplinlerini, Euklides'in malzemesini düzenleme şekline ya da tarzına büründürmek anlamına geliyordu.[29]

Öte yandan, yine on yedinci yüzyıl rasyonalist programının bir sonucu olarak, Spinoza'nın sisteminde içerik belli bir formu adeta kendiliğinden varsaymaktaydı. Nitekim Spinoza felsefede

29 S. Nadler, *Spinoza's Ethics*, s. 38.

yöntemin amacının zihindeki düşüncelerin düzeni ve bağlantısının gerçeklikte var olan şeylerin düzeni ve bağlantısını yansıtmak olduğu kanaatindeydi. Ona göre, matematiksel bir zorunluluğu dışa vuran doğadaki düzeni yansıtacak düşüncelere de matematiksel bir zorunlulukla düzen kazandırılmış olması gerekiyordu.

Geometrik Yöntemin Öğeleri: İşte bütün bu ilintili nedenlerin bir sonucu olarak, Spinoza metafiziğini, bilgi görüşlerini ve pratik felsefesini ortaya koyduğu eseri *Etika*'yı, tıpkı Euklides'in *Elemanlar*'ı gibi, geometrik bir yöntemle kaleme aldı. Nitekim o *Etika*'nın her bölümüne bir tanımlar ve aksiyomlar kümesiyle başlar; bu kümeleri bir önermeler dizisiyle söz konusu önermelerin ispatları takip eder. Önermelerin ispatlarında sadece tanımlarla ve aksiyomlarla daha önce kanıtlanmış önermelere dayanır. Örneğin, Birinci Bölüm'ün ilk önermesinin sadece aynı bölümün iki tanımından çıktığı, öte yandan beşinci önermenin, altıncı aksiyomla birinci, üçüncü ve dördüncü tanımlar yoluyla kanıtlandığı kabul edilir.

Demek ki, Spinoza'da yöntem, kendi üzerine dönen düşüncenin oluşturduğu refleksif bir bilgiyle, *a priori* bir biçimde oluşturulan tanım, aksiyom ve postulatlardan sonuç çıkarmayla belirlenir. Buna göre, o düşünce düzeninin veya bilginin, tanımları ve aksiyomları ortaya konulduktan sonra, teoremlerinin kanıtlanacağı tümdengelimsel bir sistem meydana getirdiğini öne sürer. İşte bundan dolayı, onun yöntem anlayışında, apaçık ve genel doğruları ifade eden aksiyomlardan ve postulatlardan, aksiyomları ifade ederken kullanılan kavramları açıklayan tanımlardan yola çıkılır. Sonra da dedüksiyon yoluyla, kendilerinden şüphe etmenin mümkün olmadığı mantıksal adımlardan geçilerek, türetilmiş oldukları aksiyomlar kadar kesin ve yanlıştan bağışık olan teoremlere ulaşılır. Sezgiye, dedüksiyona ve açık seçikliğe en az Descartes kadar önem veren Spinoza'da farklı olan noktalar, şüpheye hiç yer verilmemesi ve analiz yerine sentezin ön plana çıkmasıdır.

Buna göre, Descartes her inancın, doğru olduğu kanıtlanıncaya kadar yanlış sayılması gerektiği konusunda ısrarlı olmuş ve zihni tümüyle ayrı bir alan olarak görmüştü. O, bundan dolayı kendi kişisel deneyimine veya bilinç içeriklerine aşkın, kendi zihin hallerinden bağımsız bir dünyayı nasıl bilebildiğini açıklama, kendi bilincinin dışına çıkamama güçlüğüyle karşı karşıya kalmıştı. Descartes'ın birinci şahsın bakış açısında ısrarlı olduğu, Tanrı'ya ancak dış dünyaya ilişkin bilgisini temellendirmek için gittiği yerde, *Spinoza işe Tanrı bilgisiyle başladığından, onda kuşkuya yer kalmamıştır*. Nitekim o, Descartes'ın zihinden yola çıktığı yerde, kendisinin Tanrı'dan hareket ettiğini söyler. Doğada nedenlerin nedenlerine doğru gidildiği takdirde, kendi kendisinin nedeni olana ulaşılacağını, bu varlığın her şeyin başlangıcı olduğunu ve bilginin de buradan başlaması gerektiğini öne süren Spinoza'ya göre, bütün bilgilerimiz Tanrı bilgisinden türemektedir. Tanrı bilgisi her türlü şüpheden uzak olup, kuşkunun her türünü uzaklaştırır, zira bu bilgi kesin ve güvenilir bir bilgi olmaya ek olarak, başka her şeyle ilgili kesin ve güvenilir bilgileri sağlayacağımız temel dayanak olmak durumundadır.

Spinoza'nın yönteminde analizin hiç gündeme gelmemesinin nedeni ise, daha önce de belirttiğimiz üzere, onun rasyonalist bir bakış açısıyla, gerçekliği birlikli ve rasyonel bir biçimde düzenlenmiş, bütünlüğü olan bir sistem olarak görmesiydi. O, her olay ve nesnenin bu bütünde zorunlu birtakım bağıntılar içinde olduğunu savunmaktaydı. Bununla birlikte, bu, elbette yeterli değildi. Formla içeriğin, yani geometrik yöntemin zorunlu dedüktif yapısıyla söz konusu yöntemin kendisine uygulandığı varlık düzenindeki zorunluluğun birbirini tamamladığına inanan filozofta, bilgi düzeni varlık düzenini yansıtmak durumundadır. Bu nedenle, onda analiz yerine, doğa düzenini Tanrı'dan hareketle kurmak, tek tözün zorunlu sonuçlarını ortaya koymak, yani sentez söz konusu olur. Buna göre, yapılacak şey, evreni, temel tanımlardan yola çıkarak, bütün zorunlu bağıntılarıyla bilgi düzeninde yeniden inşa etmektir.

Tanımlar: Spinoza'nın yönteminin veya söz konusu geometrik yöntemin serimlemeyi amaçladığı felsefi sistemin temelinde tanımlar bulunur. Bu tanımlar, onun metafiziğinin veya gerçekten var olanın ne olduğuyla ilgili görüşünün temel unsurlarını ortaya koyar; bilgi teorisiyle psikolojisinin temel öğelerini açıklar ve varlığın en temel öğelerinin birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde olduğunu gözler önüne serer.

Tanımlar, onun sisteminin harekete geçirici unsurları olup, sonraki tanımları ve ispatları mümkün kılarlar. Gerçekten de Spinoza'nın sisteminde tanımlar, bir şeyin özünü ortaya koyar; sözgelimi bir töz, bir neden olmanın ne olduğunu ortaya koyar ve böylelikle de, kişinin tanımın konusuna zorunlulukla ait olan özellikleri çıkarsamasını mümkün kılar. Bu yüzden tanımlar onun ontolojisinde veya neyin gerçekten var olduğuyla ilgili görüşünde çok merkezi bir yer tutarlar.[30] Gerçekten de tanımlar, Spinoza'nın metodolojisinin adeta küçük bir taslağını oluşturur. Hatta o, biraz daha ileri giderek felsefede gerçek yöntemin, "bir şeyin, özelliklerinden herhangi birini değil de, en içsel özünü ortaya koyan" ya da açıklayan yetkin tanımlar oluşturmak olduğunu söyler.[31] Zira yetkin bir tanımda, biz yalnızca tanımlanan şeyin özünü veya gerçek, özsel özelliğini bilmekle kalmayıp, tanımı kendi başına değerlendirdiğimizde, o şeyin tüm diğer özelliklerini türetebiliriz.[32] Onun sisteminde çok yaratıcı, üretici bir güçleri ve yerleri bulunan tanımlar,[33] her zihinde bulunmak durumunda olan temel yapılar, bilgi için gerekli alet ya da tohumlardır. Yöntem bakımından sonsuzca bir geriye gidişin olmadığını savunan Spinoza, bu konuda şunları söyler:

> İnsanlar, doğa tarafından sağlanan âletlerle, çok yorucu ve kusurlu da olsa, bazı basit nesneleri yapmaya başladılar. Onları yaptıktan sonra daha kusursuz olarak daha güç nesneleri yaratabildiler ve böylece basit nesnelerden âletlere ve âletlerden öteki

30 S. Nadler, *Spinoza's Ethics*, s. 44.
31 B. Spinoza, *Kavrayış Gücünün Gelişimi*, s. 52.
32 B. Spinoza, *Kavrayış Gücünün Gelişimi*, s. 53.
33 J. Cottingham, *The Rationalists*, Oxford, 1988, s. 57.

> nesnelere ve âletlere doğru ilerlediler, sonunda da az çalışmayla çok sayıda güç nesneleri yaratma aşamasına vardılar. İnsan zihni de aynı şekilde, kendi doğal güçleriyle işe başlar ve böylelikle ilk entelektüel âletlerini yaratır. Bunlar aracılığıyla, araştırmalarını bilgeliğin doruğuna derece derece ulaştıracak daha ileri âletleri ve gücü kazanır.[34]

Spinoza, sisteminin temel varlık ya da varlıklarına ilişkin açıklamalardan meydana gelen tanımlarının, hiçbir şekilde keyfi tanımlar olmadıklarına inanır. Tanımlar, esas itibariyle "ad tanımları" ve "nesne ya da öz tanımları" diye ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan birinciler, kavramların veya terimlerin nasıl kullanılacaklarıyla ilgili açıklamalardan oluşur; bu yüzden onların doğruluklarından veya yanlışlıklarından pek söz edilmez. Buna mukabil, ikinciler, sözcüklerin değil de, gerçekten varolan şeylerin tanımları olup, bir şeyin kendisinde gerçekte ne olduğunu ortaya koymak amacı güderler. Şeylerin tam ve dakik bir temsili olmayı amaçlayan nesne tanımları, bu yüzden bir doğruluk değeri alır.

Spinoza'nın pek çok tanımını "diyorum" diye bitirdiği dikkate alınarak, onun tanımlarının da "ad tanımı" olduğu düşünülebilirdi. Bununla birlikte, Spinoza tam tersine, *Etika*'yı hakikati ortaya koyan bir eser olarak görür. Kitap gerçeklikle; gerçekliğin doğası, yapısı ve bütün bunların insanın mutluluğu için ne türden sonuçlar yarattığıyla ilgili bir eserdir. Dahası, Spinoza konuşmakta olduğu şey ya da şeyler hakkında doğru ve uygun bir kavrayışa, upuygun fikirlere sahip olan herkesin, ele alınan varlıklara ilişkin kendi tanımlarının doğru tanımlar olduğunu kabul edeceğini belirtir. Doğru bir fikir ya da düşünce, kendisinin idesi olduğu şeyle uyuşan bir düşünce olduğu için, tanımlar nesnel varlık ya da varlıklara karşılık gelir; onlardan yola çıkan dedüktif bir sistem ise, varolanı olduğu gibi yansıtır.

Varlığı, nedeni kendisi olan varlık (*causa sui*) ve varoluşunu başka bir şeye borçlu olan varlık, salt özleri aracılığıyla bilinen

34 B. Spinoza, *Kavrayış Gücünün Gelişimi*, ss. 30-31.

şeyler ve yakın nedenleri aracılığıyla bilinen şeyler, ya da yaratılmamış varlık ve yaratılmış şeyler diye ikiye ayıran Spinoza, bu ayrıma koşut olarak, farklı varlık türleri için farklı tanım kuralları koyar. Yaratılmış şeyler söz konusu olduğunda, tanım her şeyden önce "yakın neden"i ortaya koymalıdır.[35] Yine, yaratılmış bir şeyin tanımının, o şeyin tüm özelliklerinin kendisinden çıkarsanabileceği bir tanım olması gerekir.[36] Spinoza'da bu, dedüktif bakımdan verimli olan tanımların, en iyi tanımlar olduğu anlamına gelmektedir.[37]

> 1) Yaratılmış bir şeyin tanımı, söylediğim gibi, en yakın nedenini içermelidir. Bu kurala göre bir daire, örneğin bir ucu sabit ve diğeri hareket edebilir bir doğru tarafından belirlenmiş bir şekil olarak tanımlanmalıdır.
>
> 2) Bir şeyin tanımı ya da kavramı, kuşkusuz öteki şeyler ile bağlantısı içinde değil de, kendi başına ele alınmış olarak, o şeyin şimdiye kadarki tüm özelliklerini çıkarsamamızı sağlamalıdır. Bu, daire tanımımız ile gösterilebilir. Bu tanımdan merkezden çevreye çizilmiş tüm doğruların eşit olduğu sonucu yanlışsız çıkarılır.[38]

Yaratılmış şeylerle ilgili tanımdan, onların tüm özelliklerini tümdengelimsel olarak çıkarsamayı amaçlayan Spinoza bu kez yaratılmamış varlığın tanımıyla ilgili olarak, bu tanımın hiçbir nedene yer vermemesi gerektiğini öne sürer. Başka bir deyişle, yaratılmamış şeyin, tanım gereği, nedeni olmamalıdır. İkinci olarak, tanım, tanımlanan şeyin var olduğu konusunda hiçbir kuşkuya yer bırakmamalıdır. Üçüncü olarak, tanım, Spinoza'ya göre, sıfatları isimlere dönüştürmemeli, yani hayal gücünü işin içine karıştırmayıp, soyutlama içermemelidir. Yaratılmamış şeyin tanımının, dördüncü ve sonuncu özelliği, onun tanımlanan şeyin bütün özelliklerinin kendisinden çıkartılabileceği bir tanım olmasıdır.

Yaratılmamış bir şeyin tanımı için aşağıdaki kurallar izlenmelidir.

---

35 B. Spinoza, *Kavrayış Gücünün Gelişimi*, s. 59.
36 B. Spinoza, *Kavrayış Gücünün Gelişimi*, s. 60.
37 G. H. R. Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford, 1954, s. 24.
38 B. Spinoza, *Kavrayış Gücünün Gelişimi*, s. 60.

1) Nedensel hiçbir açıklama olmamalıdır, yani nesne yalnızca kendi varlığına gönderme yapılarak açıklanmalıdır.

2) Nesnenin var olup olmadığına ilişkin hiçbir kuşku olmamalıdır.

3) Tanım sıfatları isimlere dönüştürmemeli, yani o, soyutlamalar içermemelidir.

4) Tanım tanımlanan nesnenin tüm özelliklerini çıkarsamamıza izin vermelidir.[39]

Spinoza geometrik yöntemini, bu şekilde açıkladığı tanım, aksiyom ve postülaları kullanarak, *Etika* adlı eserinde kullanır. Buna göre, o, burada birtakım apaçık metafizik hakikatlerle işe başlar ve bu hakikatlerde içerilen çeşitli teoremleri ispatlamak suretiyle, kendisine göre mutlak olarak kesin olan bir gerçeklik bilimi geliştirir.

Aksiyomlar: Aksiyomlarla var olan bir şey için herhangi bir bilgi vermeyen, fakat tüm nesneler için geçerli olan genel doğruları anlayan Spinoza'ya göre, bir aksiyom, yalnızca içinde geçen terimlerin anlamını kavrayan bir insanın tasdik etmeden yapamayacağı apaçık önermelerdir. Buna göre, aksiyomlar, her türlü şüphenin ötesinde olan, onaylanmak ya da reddedilmek durumunda olup ispatlanamayan, fakat tüm ispatların başlangıç noktasını oluşturan genel düşünceler, açık doğrulardır.

Spinoza'nın sisteminde, bir aksiyom, tanımlarda söz konusu olan, birinci tekil şahsın ifadesi olma ve var olanlarla ilgili bilgi verme özelliğinden yoksun olup, genel yargılar olarak ortaya çıkar. Aksiyomlar, onun varlık sistemi veya metafiziğinde, var olan şeyler, yani yaratılmış ve yaratılmamış şeyler arasındaki temel ilişkileri ifade eder. Buna göre, töz ve tözün sıfatlarıyla ilgili belli doğruları dile getirmek, aksiyomlardan yola çıkmak suretiyle mümkün olur.

Gerçekten de, bilginin bütün diğer dallarında olduğu gibi, onun metafiziğinde de, aksiyomlar şeylerle ilgili genel ilkelere karşılık gelir. Genel ontolojik ve epistemolojik doğruları ifade eden

39 B. Spinoza, *Kavrayış Gücünün Gelişimi*, s. 61.

bu temel ve soyut önermeler, kapsamları içine giren bütün tikeller için geçerli olmakla birlikte, Spinoza birçok yerde, onlardan hareketle bireysel bir şeyin varoluşuyla ve doğasıyla ilgili münferit bir hakikat çıkartılamayacağını belirtmeye özen gösterir. Bazıları ezeli-ebedi hakikatleri ortaya koyan, bazıları *a priori* ilkeler olan, bir kısmı da temel doğa yasalarını ifade eden aksiyomlar, onun önermelerinin ispatı açısından çok temel bir rol oynar. Bununla birlikte, onlar tanımlar kadar temel olmayıp, zaman zaman tanımların doğruluğunu gerekli kılarlar. Mutlak olarak doğru olan, kendinden açık ilkeler olarak aksiyomlar, gerçek ispatın ilkeleri olarak tasarlanır. Onlar, Spinoza'nın çıkarımlarında, dedüksiyon silsilesini kurma fonksiyonunu haiz analitik ifadelerdir.

Önermeler: Spinoza'nın dedüktif sisteminin son unsurları, yöntemin meyveleri durumundaki önermelerdir. Onlar, Spinoza'nın Tanrı, doğa ve insan varlığıyla ilgili kanıtlamış olduğu temel felsefi sonuçları ifade ederler. Ontoloji, epistemoloji, siyaset felsefesi ve etikle ilgili bu kanıtlanmış doğrular, eserde toplam 259 tane olup pek de ortodoks olmayan tezleri ya da sonuçları ifade ederler. Tanımların ve aksiyomların apaçık olduğunu düşünen Spinoza, bununla birlikte önermeler için aynı iddiada bulunmaz. Buna göre, her önerme "Tanrı dışında hiçbir töz var olamaz veya kavranamaz" gibi temel, göreli olarak basit bir iddia ortaya koyan bir teoremdir. Bu önermelerden bazıları felsefî, bazıları da ampirik olarak anlaşılabilir, alabildiğine akla uygun tezler içerir. Buna rağmen, her önermeye, onun doğruluğunu gözler önüne sermeyi amaçlayan bir ispat eşlik eder.

Metafiziği

Spinoza işte bu geometrik yöntemi uygularken, *Etika*'nın birinci bölümünde, bir dizi tanıma ve metafiziğinin çeşitli temel kavramlarına ilişkin bazı açıklamalar, yani aksiyomlar ortaya koyar. Buna göre, o birbirleriyle mantıksal bir bağlantı içinde bulunan

temel kavramlar yardımıyla oluşturduğu gerçeklik görüşünde, önce Tanrı'yla ya da doğayla anlatmak istediği şeyi tanımlar. Onun, sisteminin temelini ve hareket noktasını oluşturan tanımlarının, kesinlikle keyfi ve uzlaşımsal tanımlar, gelişi güzel oluşturulmuş açıklamalar olmadığını ısrarla öne sürdüğünü bir kez daha belirtmekte yarar vardır. Gerçekten de onun tanımları, töz, neden ve Tanrı'ya ilişkin, birbirlerine alternatif olan mümkün ve uygun tanım öbeklerinden biri olarak değil de, mümkün ya da tutarlı tanımlardan oluşan tek tanım öbeği olarak ortaya konur. Spinoza'ya göre, dünya, yalnızca bu şekilde tanımlanan kavramlar ve fikirler aracılığıyla kavranabilir, aksi takdirde dünyaya ilişkin gerçek bir kavrayışa ulaşılamaz. Ya çelişkiye düşülür ya da sözcükler, onlara açık bir anlam yüklenilmeden kullanılır. Spinoza'nın sözünü ettiği kavramların en başında töz kavramı bulunmaktadır, zira bu kavramın, tüm diğer kavramlar karşısında, mantıksal ve ontolojik açıdan önceliği vardır.[40]

Tek Töz Olarak Tanrı: Spinoza da elbette, töz metafiziğinden meydana gelen ontolojik gelenek içinde yer alır. Bununla birlikte, onu bu geleneğin klasik değil de, Descartes'la başlayan modern versiyonunda görürüz.[41] Spinoza, bu yüzden Descartes'ın rasyonalist karakterli töz ontolojisini çok büyük ölçüde takip eder ve o da töz kavramını geleneksel anlamıyla alıp, onu "var olmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan varlık" olarak tanımlar. Aslında Aristoteles'ten gelip Spinoza tarafından da benimsenen bu töz yorumunda, "töz" başka her şeyden bağımsız olan varlık olmak durumundadır. O, tikel ya da münferit özelliklerinin varsaydığı, ancak kendisinde var olabildikleri şey olmak durumundadır.

Spinoza "var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan varlık" olarak söz konusu töz tanımının yalnızca Tanrı, yani Descartes'ın yaratılmamış tözü için geçerli olduğunu

40 G. Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, s. 108.
41 M. D. Rocca, *Spinoza*, London, Routledege, 2008, s. 42

kabul eder. Dolayısıyla o, "yaratılmış töz" düşüncesinin kendi kendisiyle çelişik bir fikir olduğunu öne sürer. Buna göre, bir şeyin aynı anda, tanım gereği, var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaması ve hem de başka bir şey tarafından yaratılmış olması söz konusu olamaz. Öyleyse, Spinoza metafiziğinde, sadece unsurları yaratılmış töz ile yaratılmamış töz veya ampirik yollarla bilinen varlık ile aşkın varlık olan tözsel düalizme karşı çıkmaz. Bir tözler çokluğunun varoluşunu öne süren tözsel plüralizme de karşı çıkar ve bunların yerine, sadece tek bir tözün var olduğunu ileri süren bir tözsel monizm geliştirir. Söz konusu monizmin tözü ise, madde veya ruh değil, fakat Tanrı'dır. Çünkü her şey bir yana "var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan varlık" tanımına, yalnızca Tanrı uyar. İkinci olarak, "tüm nitelik ve değişimleri, kendi özsel doğasından çıkarsanabilen kendilik" fikrine, Spinoza'ya göre, yalnızca Tanrı uygun düşer. Bu tek tözün "kendi kendisinin nedeni olan"(*causa sui*) varlık olarak betimlenebileceği, bu biricik tözün bir bütün olarak anlaşılan evrenle özdeşleştirilmesi gerektiği, *Etika*'nın I. Bölümünde, Spinoza'nın metafiziğinin en temel tezi olarak karşımıza çıkar. O, işte bu çerçevede, her şeyi kucaklayan bu biricik bütüne, "Tanrı ya da Doğa" (*Deus sive Natura*) adını verir.[42]

> Töz ile kendinde var olanı ve kendisi yoluyla kavrananı, yani kavramı başka bir şeyin kavramından bağımsız olarak oluşturulanı[43]

dile getiren Spinoza'ya göre, kendi başına, salt kendisi aracılığıyla bilinebilen bir şey, kendi dışında bir nedeni olmayan, kendi kendisinin nedeni olan bir varlıktır. Çünkü bir şeyi bilmek, o şeyin nedenini bilmektir, yani rasyonel bir kavrayış ve bilgi, yalnızca nedenlerin bilgisinden oluşur.[44] Töz, kendi başına

42 A. MacIntyre, "Benedict (Baruch) Spinoza", *The Encycyopedia of Philosophy* (ed. by Paul Edwards), New York, 1967, vol. VII, s. 533.

43 B. Spinoza, *Ethics* (trans by A. Boyle, revised by G. H. R. Parkinson with an and Introduction and Notes by G. H. R. Parkinson), London, 1993, I. bölüm, 3. tanım.

44 B. Spinoza, *Etika* (çev. H. Z. Ülken), Ankara, Dost Kitabevi, 2009, I. böl. IV. aksiyom.

ve kendisi aracılığıyla, kendisinin dışındaki bir nedene başvurulmaksızın bilindiğinden, bu, O'nun yalnızca kendisine bağımlı ve her şeyden bağımsız olduğu anlamına gelir.

Gerçekten de, *Etika*'nın ilk on dört önermesi, "Tanrı dışında hiçbir tözün var olamayacağı veya kavranamayacağı"[45] sonucunu ortaya koymaya çalışan çok temel bir argümandan meydana gelir. Söz konusu argüman çok büyük ölçüde, yukarıda ifade ettiğimiz töz tanımına, "kendi başına var olan ve salt kendisi aracılığıyla kavranan", yani kavramı başka bir şeyin kavramını gerektirmeyen varlık olarak tanımlanan töz kavramının analizine dayanır. Söz konusu töz tanımı, kolayca görüleceği üzere, kendisi de bağımsız varoluş kapasitesini tözün bir ölçütü yapan Descartes'ın töz tanımına çok yakındır.[46] Bununla birlikte, Spinoza ve Descartes, benzer tanımlardan bütünüyle farklı, hatta tamamen karşıt sonuçlara ulaşmışlardır. Tanrı'nın, töz kavramının ilk ve temel anlamı içinde, bir töz olduğunu öne süren Descartes, Tanrı dışında, varoluşları için birbirlerine değil, fakat sadece Tanrı'ya muhtaç olan iki töz türünün daha olduğunu öne sürmüştü.

Oysa Spinoza söz konusu töz tanımının sadece Tanrı'ya uygun düşmesi nedeniyle, tek bir tözün var olduğunu öne sürer. O, pek çok Spinoza yorumcusuna göre,[47] tözsel monizme veya tek töz anlayışına, bir töz metafiziğinin geliştirebileceği iki ana alternatifi eleştirmek suretiyle varır. Bu alternatif görüşlerden birincisi aynı doğaya ya da ana niteliğe sahip bir tözler çokluğunun varoluşunu öne süren ontolojik anlayıştır. Oysa ikincisi farklı doğaya ya da ana niteliklere sahip bir tözler çokluğunun var olduğunu öne süren varlık görüşüne tekabül eder. *Kartezyen felsefenin söz konusu iki plüralist anlayışı da bir şekilde kabul ettiğini düşünen Spinoza, bu yüzden monizminde doğrudan doğruya Descartes'ı hedef alır. Bununla birlikte, onun hedefinde sadece Descartes bulunmaz, fa-*

45 B. Spinoza, *Etika*, I. böl. XIV. Önerme.

46 R. S. Woolhouse, *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics*, London, Routledge and Kegan Paul, 1993, s. 29.

47 *Bkz.* örneğin H. E. Allison, "Benedict de Spinoza".

kat evreni Tanrı tarafından yaratılmış sonlu, ama çok sayıda tözden meydana gelen bir varlık alanı olarak gören bütün bir Ortaçağ teolojik ve felsefi geleneği de bulunur.

Tanrı'nın Varoluşu: Tek tözle ilgili bu temel ve genel bilgilerden, Spinoza daha sonra bu tözün varoluşunu kanıtlamaya geçer. O, bütün diğer rasyonalistler gibi, dış dünyadan hareket edecek şekilde ampirik Tanrı argümanlarını kullanma noktasında zorluğa düşer. Yani teleolojik argümanı kullanamadığı kadar kozmolojik argümanı da kullanamaz. Bu yüzden, doğallıkla da ontolojik argümanın belli bir versiyonuna başvurur. Ona göre, tek töz ya da *Tanrı, zorunlulukla var olur.*[48] Başka bir deyişle, varoluş Tanrı tanımında içerildiği için, Tanrı'nın var olduğu yargısı, analitik bir doğru olarak ortaya çıkar. Tanrı, var olmaması düşünülemeyen varlıktır. Spinoza, bu görüşünü kanıtlamak için, tözü Tanrı'yla özdeşleştirdikten,[49] Tanrı'yı düşünmenin tözü düşünmek olduğunu ifade ettikten sonra, varoluşun tözün özünün bir gereği olduğunu belirtir.[50] Tanrı'yı var olmayan bir şey olarak düşünmenin saçma olduğu, O'nun varoluşunu yadsımanın bir çelişki içerdiği sonucunu çıkarsamayı bize bırakır. Gerçekten de onun ontolojik argümanı, eserde *reductio ad absurdum* formu alır ya da saçmaya indirgeme şeklinde ortaya çıkar. Yani, ontolojik argüman temel tezi olan "Tanrı'nın zorunlulukla var olduğu" tezini, onun olumsuzundan saçma bir sonuç çıktığını göstererek doğrular.[51]

Yine aynı bağlamda, Tanrı'nın ve yalnızca Tanrı'nın varoluşunun onun özünü ve Tanrı'nın özünün onun varoluşunu içerdiği söylenebilir ve yalnızca *Tanrı söz konusu olduğunda, öz ve varoluş birbirine eşdeğerdir.*[52] "Tanrı'nın varoluşuyla özünün, bir ve aynı olduğunu" ifade eden önerme, Tanrı'nın var olduğunu bil-

48 B. Spinoza, *Ethica* (çev. Ç. Dürüşken), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2012, I. Böl., XI. Önerme.
49 B. Spinoza, *Etika*, I. Böl., 6. tanım.
50 B. Spinoza, *Etika*, I. Böl., VII. Önerme.
51 C. E. Jarrett, *Spinoza*, London, Continuum, 2007, s. 44.
52 B. Spinoza, *Etika*, I. Böl., XX. Önerme.

menin, onun sıfatlarını bilmekle ve bu sonuncusunun da, onun var olduğunu bilmekle aynı olduğunu söylemenin çok temelli bir yoludur. Bununla birlikte, bir dörtgenin temel niteliklerini bilmek zorunlulukla, bu niteliklere sahip olan dörtgenlerin var olduğunu bilmek anlamına gelmez. Bu çerçevede, Tanrı'nın dışında kalan bir şey söz konusu olduğunda, bu şeylerin varoluşlarına ilişkin bilgi, zorunlu olarak, onların varoluşlarının nedeni olan başka şeylerin bilgisini içerir.

Tanrı'nın Sıfatları: *Tanrı, ayrıca sonsuzdur.* Her tözün zorunlu olarak sonsuz olduğunu belirten[53] Spinoza'ya göre, doğası aynı olan başka bir varlık tarafından sınırlanan bir şey, kendi türü içinde sınırlı olan bir şeydir.[54] Buna göre, örneğin bir cisim, başka bir cisim tarafından sınırlanabildiği ya da ondan daha büyük bir cisim tasarlayabildiğimiz için, kendi türü içinde sınırlı olmak durumundadır. Aynı şekilde, bir düşüncenin, başka bir düşünce tarafından sınırlanabildiği, başka bir düşünceyle belirlendiği için, sınırlı olması gerekir. Yani, bir tözün sınırlı olması, onu sınırlayan ya da onun sınırı olan bir şeyin bulunduğunu ifade eder. Bir tözün sınırlılığı, onun dışında bulunan, ondan başka bir şeyin var olduğunu ortaya koyar; ondan ayırt edilebilir olup, onun üzerinde eylemde bulunan ya da onu değiştirebilen bir şeyin bulunduğu anlamına gelir.

Fakat bu, Spinoza'ya göre, Tanrı için, hiçbir şekilde söz konusu olamaz. Çünkü bir töz aynı türden başka bir varlık tarafından sınırlanırsa, o töz, tanıma uygun olarak, kendi türünde sınırlı olan bir töz olur. Fakat bu, onun istenen türden bir töz, yani kendisi aracılığıyla kavranan bir şey olarak töz olmadığı anlamına gelir. Zira o, artık kendisi aracılığıyla değil de, kendisini sınırlayan şeye veya hem kendisine ve hem de kendisini sınırlayan şeye ortak olan "doğa" aracılığıyla bilinir. Kendi nedeniyle değil de, kendisini belirleyen, kendi dışındaki neden aracılığıyla

53 B. Spinoza, *Etika*, I. Böl., VII. Önerme.
54 B. Spinoza, *Etika*, I. Böl., 2. Tanım.

kavranır. Bu, Spinoza'ya göre, tanım gereği kendisi aracılığıyla kavranan bir şey olarak töz için söz konusu olmadığından, Tanrı kendi türünde sonsuzdur.

Bununla birlikte, Spinoza, Tanrı'nın yalnızca kendi türünde değil, fakat mutlak bir biçimde sonsuz olduğunu söyler.[55] Daha doğrusu, kendi türünde sonsuz olma özelliğini ana nitelikler için saklayan Spinoza, töz ya da Tanrı'nın mutlak olarak sonsuz olduğunu öne sürer. Buna göre, bir şey kendi türünde sonsuz olabilir, fakat onun hakkında birtakım sonsuz sıfatlar tasdik edilemez. Öte yandan, bir şey kendi türünde sonsuz olabilmekle birlikte, kendi türünde sonsuz olan başka şeyler de olabileceği için, mutlak olarak sonsuz olamaz.[56] Bu nedenle, Tanrı'nın mutlak olarak sonsuz olduğu, buna karşın onun düşünce ve yer kaplama gibi sıfat ya da ana niteliklerinin kendi türlerinde sonsuz olduğu kabul edilmelidir.

Tek töz ya da Tanrı'nın zorunlulukla var olup sonsuz olduğunu savunan Spinoza, daha sonra onun bölünemez olduğunu göstermeye geçer.[57] Spinoza'nın burada kullandığı argümana göre, mutlak bir biçimde sonsuz olan töz bölündüğü takdirde, onun bölündüğü parçalar, sonsuz tözün doğasını ya korur ya da bundan böyle koruyamaz. Birinci alternatif söz konusu olursa, o zaman aynı türden, doğası aynı olan birçok töz olur ki, bu Spinoza'nın da işaret ettiği gibi,[58] evrende doğası ya da ana nitelikleri aynı olan iki ya da daha fazla tözün var olamayacağını dile getiren önermeye göre, yanlış ya da saçma olur. Buna karşın, tözün bölünen parçaları onun doğasını korumazsa, mutlak bir biçimde sonsuz olan töz artık daha fazla var olmaz. Tözün var olmayacağını, parçaları tarafından sınırlandığında, sonsuz olmaktan çıkacağını dile getiren bu sonuç, tözün zorunlu olarak var olmak durumunda olduğunu dile getiren doğruya ve varoluşun tözün

55 B. Spinoza, *Etika*, I. Böl., 6. Tanım.
56 B. Spinoza, *Etika*, I. Böl., 6. Tanıma ilişkin açıklama.
57 B. Spinoza, *Etika*, I. Böl., XIII. Önerme.
58 B. Spinoza, *Etika*, I. Böl., XIII. Önermeye ilişkin kanıtlama.

doğasının ayrılmaz bir parçası olduğunu öne süren önermeye ters düşer.

Spinoza'nın tözsel monizminde, tek töz olan Tanrı'yla ilgili başka bir hakikat de, Tanrı'nın mutlak bir biçimde sonsuz olması durumunda, Tanrı'dan başka bir töz olamayacağını ifade eder.[59] Buna göre, başka bir töz var olursa, bu ikinci töz Tanrı'yı sınırlayacağı için, Tanrı'nın mutlak bir biçimde sınırsız ya da sonsuz olmasını imkânsız hale getirir. Ayrıca Tanrı dışında başka bir töz var olsa, bu töz Tanrı'nın sıfat ya da ana niteliklerinden biri aracılığıyla açıklanacaktır; bu ise evrende aynı ana niteliğe sahip iki tözün var olacağı anlamına gelir. Oysa bu, doğası aynı olan veya aynı ana niteliğe sahip bulunan iki töz olamayacağını dile getiren, Spinoza'nın daha önce ispatladığı, önermeye ters düşer. Bundan dolayı, evrende Tanrı dışında hiçbir töz olamaz. Yani, Tanrı gerçekten de biriciktir.[60] Evrende yalnızca tek bir töz var olabilir ve bu biricik tözden ayrı ya da bağımsız olarak hiçbir şey var olamaz. Var olan her şey, Spinoza'nın panteizminde, bu biricik tözün, bir niteliği ya da değişimi ya da onda bir şekilde mevcut olan bir şey olarak anlaşılmak durumundadır.

Spinoza, töz ya da Tanrı'nın mutlak bir biçimde sonsuz olduğu tezinden daha sonra, panteizmine uygun olarak *her şeyin Tanrı'da olduğu ve hiçbir şeyin Tanrı olmadan var olamayacağı ya da kavranamayacağı sonucunu çıkartır*.[61] Bu görüş onun, Tanrı'yla evrenin bir ve aynı olduğunu dile getiren panteizminin mantıksal temelini oluşturur. Bu görüş açısından kendinde var olan ve kendisi aracılığıyla kavranan mutlak olarak sonsuz Tanrı dışında hiçbir töz var olamayacağından, var olan her şey Tanrı'nın bir tezahürü ya da *modüs*ü, yani hal veya değişimi olmak durumundadır.[62] Bir *modüs* ise tanım gereği,[63] bir şeyin, eşdeyişle Tanrı'nın *modüs*ü, hal ya da değişimi olduğundan, o Tanrı olmadan var olamaz ve anlaşılamaz.

59 B. Spinoza, *Etika*, I. Böl., XIV. Önerme.
60 B. Spinoza, *Etika*, I. Böl., XIV. Önermeye ilişkin kanıtlama.
61 B. Spinoza, *Etika*, I. Böl., XV. Önerme.
62 B. Spinoza, *Etika*, I. Böl., XV. Önermeye ilişkin kanıtlama.
63 B. Spinoza, *Etika*, I. Böl., 5. Tanım.

Spinoza'nın görüşünde salt tek töz üzerine düşünmenin sonucu olan soyut doğrular arasında, bundan sonra Tanrı'nın "başka bir şeyin zorlamasıyla değil de, yalnızca kendi doğasının yasalarına göre eylemde bulunan"[64] bir varlık olarak "özgür bir neden" olduğu doğrusu yer alır. *Tanrı, özgür ve yaratıcı nedendir, dahası o, kendi kendisini yaratan tek neden olduğu için, tek özgür nedendir*. Buna göre, Tanrı kendi kendini belirleyen, salt kendi doğasının zorunluluğundan dolayı var olan, eyleme kendisi tarafından zorlanan varlıktır.[65] Spinoza'nın bakış açısından Tanrı'nın özgürlüğü, şu halde onun kendi doğasına içkindir.

Bununla birlikte, Spinoza'ya göre, Tanrı özgür bir neden olarak tanımlandığında, "özgür" sözcüğünün, insanın faaliyetleri için kullanıldığı zamanki anlama sahip olduğu düşünülmemelidir. Tanrı, özgür ve yaratıcı bir neden ya da yaratıcı olarak anlaşıldığı zaman, burada söz konusu olan karışıklık ve yanlış, "özgür" ve "isteyerek" sözcüklerini birbirine karıştırmaktan ve iki sözcüğün aynı anlama sahip olduğunu düşünmekten doğan bir karışıklıktır. Buna göre, insanın eyleminden özgür bir eylem diye söz ettiğimiz zaman, "özgür" eylemle, genel olarak "bilerek ve isteyerek" yapılan bir eylemi anlatmak isteriz. Fakat Tanrı'yı, isteyerek ya da istemeye istemeye eyleyen bir varlık olarak tasvir etmek kesinlikle anlamsızdır. Tanrı zorunlulukla eylediği için, özgürce eyler ya da yaratır. Nitekim Spinoza, *Ethika*'nın birinci bölümünün ünlü 33. önermesinde şöyle der:

> Şeyler, Tanrı tarafından, varlığa getirilmiş oldukları şekil ya da düzenden başka bir şekil ya da düzende varlığa getirilemezlerdi.

Spinoza'ya göre, Tanrı kendi kendisini belirlemiş olduğu için, özgürdür. Özgür sözcüğünü, sonlu ve bağımlı bir varlık olan insan varlığı için değil de, sonsuz ve kendi kendisini belirleyen töz olan Tanrı için kullandığımız zaman, onu Spinoza'ya göre, "istek", "arzu", "aşk" gibi sözcüklerin çağrışımlardan soyutla-

64 B. Spinoza, *Etika*, I. Böl., XVII. Önerme.
65 B. Spinoza, *Etika*, I. Böl., 7. Tanım.

mamız gerekir. Akıl ve irade, Tanrı'nın özünün bir parçasıysa eğer, bu yeti ve faaliyetlerin isimleri, burada, insanların onları genel olarak kullandıkları anlam içinde kullanılamaz. Çünkü Tanrı'nın özünü meydana getirecek olan akıl ve irade, bizim akıl ve irademizden bütünüyle farklı olmak durumunda olacaktır ve bizdeki akıl ve iradeye, isim dışında, başka hiçbir bakımdan benzeyemez.

Panteizm: Spinoza, *Etika* adlı eserinde, bundan sonra *Tanrı'nın var olan her şeyin, aşkın ve geçici değil de, içkin ve kalıcı nedeni olduğunu ifade eder.*[66] Buna göre, var olan her şey, Tanrı'da olmak, Tanrı'nın bir tezahürü, bir *modüs*ü, yani hali, değişimi olarak var olmak durumunda olduğundan, Tanrı neden olduğu şeylere aşkın, onların dışında olamaz. Bu düşünce, Spinoza'nın panteizminin en açık ifadesidir.

Buna göre teist ya da deist bir Tanrı görüşüne karşı çıkan filozof, Tanrı'nın evrenin dışında, evrenden ve insandan uzak bir varlık olamayacağını savunur. Ona göre, Tanrı, Evreni "Ol!" buyruğuyla yaratıp, sonra kıyıya çekilmiş bir yaratıcı, var olan her şeyi tek bir eylemle harekete geçiren fail neden olarak anlaşılırsa, o zaman sadece yaradılışın geçici nedeni olur. Spinoza açısından bu, çelişik bir düşüncedir. Çünkü bu anlayışta Tanrı'nın nedensel faaliyeti, tıpkı insanların faaliyetleri gibi, belli bir zamanda başlamış ve daha sonra sona ermiş geçici bir faaliyet olup çıkar. Onun karşı çıktığı bu anlayış söz konusu olduğunda, nitekim Tanrı'nın etkinliğinin ezeli-ebedi bir faaliyet olmadığı ortaya konmuştur. Tanrı, İlk Neden ya da İlk Hareket Ettirici olarak evreni ve evreni yöneten değişmez yasaları yaratmıştır. Tanrı yaradılışa, yarattığı evrene hiçbir şekilde içkin olmayıp, tıpkı bir saatçinin, saatini imal edip kurduktan sonra, saatiyle bir ilişkisinin kalmaması gibi, evrene aşkın bir varlıktır ve evrene hiçbir şekilde müdahale etmez. Bundan dolayı, varlık alanındaki değişmeye ilişkin açıklamalarımızda, değişmeleri onların İlk

66 B. Spinoza, *Etika*, I. Böl., XVIII. Önerme.

Neden'ine geri götürdüğümüz zaman dışında, Tanrı'yı dikkate almamız gerekmez. Tanrı'nın yaratma eylemi dışında kalan zamanlarda, evreni mekanik bir tarzda açıklayabiliriz.

Evreni değişmez hareket yasalarına uygun olarak harekete geçiren İlk Hareket Ettirici, geçici neden olarak bu Tanrı anlayışı, Avrupa'da on yedinci yüzyılın ikinci yarısından başlayarak, özellikle bilimsel çevrelerde oldukça yaygın bir kabul görmüştür. Çünkü evreni, dev bir saatin İlahî Saatçi tarafından kendi amacına ve hareket yasalarına uygun olarak bir kez kurulup harekete geçirildikten sonra, kendi başına dönen parçalarının sergilediği mekanizmaya benzetmek, Descartes'ın gerçekleştirdiği uzlaşıma uygun olarak, bilimin bakış açısına ve pratiğine fazlasıyla uygun düşmüştü. Sağduyunun dünya görüşüne de uygun gelen bu anlayışın en büyük avantajı, onun, bilimin büyük bir gelişme kaydettiği on yedinci yüzyılda, bilim adamlarıyla din adamlarına, öğretilerini ve keşiflerini, karşılıklı bir tecavüz ya da çatışma tehlikesi olmaksızın ifade edebilme imkânı vermiş olmasından oluşur. Gerçekten de bilim adamı, bu çerçeve içinde ve söz konusu anlayışa bağlı olarak doğa yasalarını, zahmetli araştırmalarıyla keşfettiği yasaların Tanrı'nın düzeninin bir delili olduğunu öne sürerek, araştırdığını söyleyebiliyordu. İlahiyatçı ise, doğa yasalarının varoluşunu Tanrı'nın kurduğu düzenin delili diye kabul ederken, yaratma eyleminden bir gizem ve imanla ilgili bir konu diye söz edebilmekteydi.

Spinoza'nın bu görüşe bütünüyle karşıt olan içkin neden olarak Tanrı anlayışı, Tanrı'nın her şeyin ezeli-ebedi nedeni olarak anlaşılması gerektiğine işaret eder. Buna göre, o Tanrı'nın nedensel faaliyetini ya da yaratma eylemini belli bir tarihe bağlamaz. Spinoza içkin neden olarak Tanrı görüşüyle, doğal şeylerin ya da olayların, aşkın nedenlerle ya da aşkın bir nedenle açıklanamayacağını belirtir. Bu çerçeve içinde, Tanrı'nın her şeyin içkin nedeni olduğunu söylemek gerçekte, var olan ya da ortaya çıkan her şeyin, doğa ya da evren adı verilen ve Tanrı'yla özdeş olan biricik ve her şeyi kapsayıcı sistemin bir parçası olarak açıklanmak durumunda ol-

duğunu ifade etmenin başka bir yoludur. O, yine hiçbir nedenin, hatta Tanrı'nın bile, doğal düzenin bir şekilde dışında olan ya da doğa düzeninden bağımsız olan bir neden olarak anlaşılamayacağı anlamına gelir. "Aşkın" yalnızca "doğa düzeninin dışında olan" anlamına geldiği için, aşkın bir Tanrı öğretisi ya da yarattığı varlıktan ayrı bir geçici neden olarak Yaratıcı Tanrı öğretisi, söz konusu imkânsızlığı, yani bir nedenin bir şekilde doğa düzeninin dışında olmasını ihtiva eder. Çünkü aşkın Tanrı öğretisi, doğadaki olayların düzeninin bir şekilde dışında olan bir eylem olarak, açıklanamaz bir yaratma eyleminin gizemine başvurur.

Tanrı, aynı zamanda ezeli-ebedidir.[67] Spinoza, bunu da tek töz ya da Tanrı'yla ilgili analitik bir doğru olarak ifade eder, çünkü *Etika*'nın birinci bölümünün sekizinci tanımına göre, ezeli-ebedilik varoluşun kendisidir ve varoluş Tanrı'nın zorunlu bir özelliğidir. O, bundan sonra, Tanrı'nın her şeyin varoluşuna ve her varlığın kendisinde bulunan niteliklere sahip oluşuna, ezeli-ebedi olarak neden olduğunu, her şeyin tanrısal doğanın zorunluluğuyla belirlendiğini söyler.[68] Onun panteist görüşüne göre, bu önerme, şeylerin fiilen sahip oldukları özelliklere niçin sahip olduklarını açıklamak için, onların bu özelliklere sahip oluşlarının, son çözümlemede doğanın bütününden, yani Tanrı'nın özsel niteliklerinden ve görünümlerinden çıkarsanabilir olduğunu göstermemiz gerektiğine işaret eder.

Spinoza'ya göre, yarattığı varlıktan ayrı olan aşkın yaratıcı olarak geleneksel Tanrı anlayışı, Musevi ve Hıristiyan filozofların (özellikle de Descartes ve Leibniz'in), yaratıcı olarak Tanrı'nın gücünün sınırları konusunda, birtakım güçlükler içinde kalmalarına neden olmuştur. Bir kere, Spinoza'ya göre, Descartes, böyle bir aşkın Tanrı anlayışıyla, dinî hayatla bilimin hayatını, din ile bilimi uzlaştırmayı başaramamıştır. O, problemin bu kez Leibniz'de ortaya çıkacak olan versiyonuna işaret etmek üzere, şöyle düşünelim der: Tanrı, tanım gereği, gücü her şeye

67 B. Spinoza, *Etika*, I. Böl., XIX. Önerme.
68 B. Spinoza, *Etika*, I. Böl., XXIX. Önerme.

yeten varlıktır; ama onun yaratıcı olarak kudretinin sınırsız olduğunu söylemekte çok temel bir güçlük vardır. Çünkü onun bizim de içinde yaşadığımız dünyayı seçip yaratması özgür bir seçim değildir. Başka bir deyişle, Tanrı'nın içinde yaşadığımız fiili dünyayı seçmesinin, niteliklerin tüm birleşimlerinin mantıksal olarak mümkün olduğu sonucuyla birlikte, bütünüyle özgür bir seçim olduğu kabul edilemez. Çünkü bir özler ya da gerçek doğalar öğretisi savunulmak durumundaysa, bazı nitelikler zorunlu olarak başka bazı niteliklerle bağlantılı olurken, bazıları da diğer niteliklerle mantıksal bakımdan uyuşmaz olmalıdır. Tanrı'yı aşkın yaratıcı olarak düşünenler için, öyleyse, ortaya bir ikilem çıkar.[69]

Bu ikileme göre, ya Tanrı'nın dünyayı istediği gibi yaratmakta mutlak olarak özgür olan varlık olarak anlaşılması gerekir. Ki, bu durumda sağlam ve kesin bilgi imkânının kendisine dayandığı, doğada mutlak olarak değişmez olan özlerin var olduğunu savunan öğretiden vazgeçilmesi kaçınılmaz olur. Bu alternatif söz konusu olduğunda, doğada her şeyin aşkın bir yaratıcının özgür yaratma faaliyeti sonucunda, gelişigüzel bir araya gelmiş olduğunun ve var olanlarla nitelikleri arasında zorunlu hiçbir bağlantı bulunmadığının savunulması gerekir. Buna göre, doğada birbirleriyle bağlantılı olan nitelikler, Tanrı'nın özgür seçimine bağlı olup, hangi niteliklerin birbirleriyle bağlantılı olduğu, katışıksız bir biçimde mantıksal olan bir analizle keşfedilemez.

Böyle bir şey kabul edilirse, mantıksal olarak zorunlu olanla yalnızca olumsal olan arasındaki ayrım, Tanrı'nın keyfî kararının ürünü olmak açısından her şey son çözümlemede olumsal olduğu için, mutlak olarak geçerli bir ayrım olmaktan çıkar. Mantıksal zorunluluklarla ilgili *a priori* bir kavrayışa dayanamayacağımız için, bize burada, yalnızca Tanrı'nın istemiş ya da seçmiş olduğu şeyi, deneysel yöntemlerle araştırmak düşer. Böyle bir sonuç, aklın doğaya ilişkin kesin bir bilgiye ulaşabileceğini,

69 *Bkz.* S. Hampshire, *Spinoza*, Penguin Books, Harmondswordth, 1951, ss. 51-53.

insan zihninin gerçekliğin kesin ve mutlak bir bilgisini deneyime hiç dayanmadan elde edebileceğini savunan rasyonalist bir görüş, özellikle de Spinoza için hiçbir şekilde kabul edilebilir değildir.

Buna karşın, diğer alternatif söz konusu olduğunda, Leibniz gibi, insanın bilgisi açısından mantıksal olarak zorunlu olanla yalnızca olumsal olan arasındaki ayrım korunmak istenirse, bu durumda Tanrı'nın, özelliklerin keyfî bir birleşiminden oluşan bir dünyayı yaratmak bakımından mutlak olarak özgür olmadığı ortaya çıkar. Bu durumda onun yalnızca, mümkün dünyaların en iyisini seçmek bakımından özgür olduğunun söylenmesi gerekir. Tanrı'nın seçimi, mantıksal olarak en iyi olanla sınırlanmış olup, bu seçime, en iyiye yönelmiş olan bir tercih tarafından yol gösterilir. Burada, doğanın düzeniyle ilgili rasyonel bir açıklama imkânı hiçbir şekilde dışta bırakılmazken, Tanrı'nın, dünyanın yaradılışındaki özgürlüğünü korumak için, aktüel dünyayı seçtiği veya bu dünyayı yaratırken, yeterli nedenlere sahip olduğu söylenebilir. Leibniz'in de söylemiş olduğu gibi, Tanrı'nın, onu böyle bir seçimde bulunmaya meylettiren fakat seçimini zorunlu kılmayan nedenleri olmuştur. Tanrı için, mantıksal olarak elbette ki başka seçimler de imkân dahilindeydi.

Leibniz tarafından ifade edilen bu görüş, her şeyden önce ortodoks teolojinin gereklerini, rasyonel bilimin iddialarıyla uzlaştırmaya çalıştığı ya da uzlaştırır göründüğü için, Spinoza'nın gözünde, hassas ve kaypak bir uzlaşıma karşılık gelir. Buna göre, Tanrı, dünyayı, iradesinin özgür bir eylemiyle yaratmıştır fakat onun yaratma faaliyeti, rehberleri çelişmezlik ilkesiyle yeter sebep ilkesi olan, doğaya ilişkin araştırmasında bu ilkeleri kullanan aklın yardımıyla anlaşılabilir.

Tanrı'nın yaradılıştaki özgürlüğünün doğasıyla ve sınırlarıyla ilgili bu türden spekülasyonlar, belli bir değerden yoksun, temelsiz ve ilgisiz spekülasyonlar olarak görülebilir. Söz konusu görüşler, metafizik ya da teoloji alanıyla sınırlanmak durumunda olup, fiili problemlere uygulanma şansı bulunmayan

kaçamaklı sözler olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte, bütün bu spekülasyonlar ve teolojik terimler arasında, bilimsel bilginin temelleriyle ilgili çok temelli mantıksal bir problem gizlenmiş durumdadır. Tanrı'nın nedenselliği ve gücü problemi, hiç kuşku yok ki yalnızca rasyonalist bir filozofun problemi olarak ortaya çıkar. Bu noktada doğada var olan her şeyin özelliklerini, bütün bir Doğa düzenini yansıtan tek bir dedüktif sistem içinde, insan aklı için en yüksek derecede anlaşılabilir özellikler olarak göstermenin mümkün olup olmadığı sorulabilir. Yoksa doğada bulunup da salt akıl tarafından açıklanabilir olmayan şeyleri açıklamak için, en azından bazı noktalarda, Tanrı'nın iradesinin gizemleriyle ilgili vahye mi dayanmamız gerekir?

On yedinci yüzyılın başlarında, doğa biliminin programını düzenleyen felsefeler için, çok büyük bir önem taşıyan bu soru, Spinoza'nın Tanrı'nın içkin nedenselliğiyle ilgili öğretisinin arka plânını oluşturur.[70] Tam bir rasyonalist olarak Spinoza, bu alternatiflerden birincisini kabul eder. Yani, var olan her şeyin ilahî doğanın, özgürlüğüyle değil de, zorunluluğuyla belirlendiği ve dolayısıyla onların özelliklerinin, tüm bir doğa düzenini yansıtan tümdengelimsel bir sistem içinde ifade edilebileceği görüşünü benimser. Buna ek olarak, söz konusu görüşten çıkan bütün teolojik sonuçları kabul eder; o, böylelikle de, Spinoza'yı bilen herkese çok aykırı gelen, ateist etiketini kazanır.

Spinoza'nın ateist damgasını yemesine neden olan Tanrı'yla ilgili, geleneksel Tanrı tasavvurlarına tamamen aykırı olan radikal görüşü, panteizmi temele alınarak, öyleyse şu şekilde özetlenebilir. Tanrı'nın duyguları, plan ya da amaçları yoktur; dahası onun özgür bir iradesi de bulunmamaktadır. Tanrı, zihinsel olduğu kadar fiziksel bir varlık olup, dünyadan hiçbir şekilde ayrı değildir. Onun adalet veya iyilik benzeri birtakım asli ahlaki özellikleri bulunmamaktadır. Tanrı'nın bizim tarafımızdan

70 *Bkz.* P. H. Nidditch, "Spinoza", *A Critical History of Western Philosophy* (ed. D. J. Connor), New York, 1964, s. 195.

özü itibariyle tam olarak bilinebileceğini dile getiren bu görüş, nihayet Tanrı için tek bir anla sınırlanabilen bir yaratmadan söz edilemeyeceğini dile getirir.[71]

Sonsuz Ana Nitelikler: Tözler çokluğuna ya da Descartes'ta söz konusu olan düalist bir görüşe karşı çıkan Spinoza, bir olduğunu söylediği ve doğayla özdeşleştirdiği Tanrı'yla ilgili, şimdiye kadar töz tanımından çıkan genel hatta analitik doğruları ifade etmiş, fakat O'nunla ilgili somut bir şey söylememiştir. Spinoza, şimdi, doğayı, yer kaplama ve düşüncenin birliğini, insan kişiliğini açıklamak, Tanrı ya da doğada içerilen veya tanrısal doğadan zorunlulukla çıkan şeyleri ifade etmek için, ünlü sıfatlar ya da ana nitelikler öğretisini öne sürer. Buna göre, ana nitelik, tek tözün özünü meydana getiren sıfat ya da özelliktir. Nitekim

> ana nitelikle, zihnin, tözün özsel doğasını meydana getiren şey olarak algıladığı şeyi anlatmak istiyorum [72]

diyen Spinoza'ya göre, tek töz her şeyi kapsadığı ya da sonsuz olduğu için, Tanrı'nın özü ya da doğası, sonlu bir nitelikler listesiyle tüketilemez. Başka bir deyişle, doğa ya da evrenle bir ve aynı olan Tanrı'nın her şeyi kapsadığını ve sonsuz olduğunu düşünmek, Spinoza'ya göre, Tanrı'yı sonsuz niteliğe sahip bir varlık olarak görmek anlamına gelir. Tözün ana nitelikleri, Tanrı'nın, zihin tarafından kavrandığı şekliyle doğasını meydana getirmektedir. Öte yandan, Tanrı ya da tözü entelektüel olarak kavramak Tanrı ya da töze özsel bir doğa atfetmek olduğu için, zihnin tözün özünü meydana getirdiğini düşündüğü sıfatlar, "ana nitelikler" olarak adlandırılır. Bununla birlikte, Tanrı özü veya doğası sonsuz olduğu için, zihin tarafından sonsuz şekilde kavranabilir. Bundan dolayı, Spinoza Tanrı'nın ana niteliklerinin de sonsuz sayıda olduğunun kabul edilmesi gerektiğini söyler.

Spinoza *ana niteliklerin, yani tözün özünü veya doğasını meydana getiren sıfatların sonsuz olduğu görüşünü, ayrıca bir şeyin ana nite-*

71 C. E. Jarrett, *Spinoza*, s. 27.
72 B. Spinoza, *Ethika*, I. Böl., 4. Tanım.

liği ya da sıfat sayısı arttıkça, o şeyin gerçekliğinin de arttığı teziyle temellendirir.[73] Buna göre, iki ana niteliği ya da sıfatı olan bir varlık, tek bir niteliği olan varlıktan daha gerçektir. Mutlak bir biçimde sonsuz ve en yetkin varlık olan Tanrı, aynı zamanda en gerçek varlık olduğu için,[74] Spinoza'nın bakış açısından, en yüksek sayıda ana niteliğe, sonsuz sıfata sahip olmak durumundadır. Bununla birlikte, sınırlı bir kavrayış ya da zihni olan insan, bu niteliklerden yalnızca iki tanesini bilebilir. Peki, insan yalnızca iki tanesini bilebiliyorsa eğer, Tanrı'nın sonsuz sayıda ana nitelik ya da sıfata sahip olduğunu söylemenin ne gereği vardır?

Spinoza'ya göre, Tanrı'yı düşünmek ya da kavramak, bir tözü belli bir ana niteliğe sahip bir şey olarak düşünmekten başka bir şey değildir. Bir önerme belli bir yüklemi bir özneye yüklediğine göre, bu, Tanrı'yı düşünmenin, öznesi Tanrı olan bir hüküm vermek olduğunu söylemekten başka hiçbir şey olamaz. Öznesi Tanrı olan bir önerme ise, ya inkârı kendi kendisiyle çelişik olacak şekilde, zorunlu olarak doğru olan ya da kendi kendisiyle çelişik bir önermedir. Spinoza'ya göre, buradan, Tanrı'nın bir ana niteliğe sahip olduğunu inkâr edemeyeceğimiz ya da Tanrı'yı olumsuz bir önermenin öznesi yapamayacağımız sonucu çıkar. Bundan dolayı, Tanrı'yı belli sayıda ana nitelikle sınırlamak, bu niteliklerin onun sahip olduğu biricik nitelikler olduğunu söylemek mümkün değildir. Tanrı yetkin bir varlık olduğu için, tüm olumlu niteliklere sahiptir. Tanrı'nın sonsuz sayıda ana niteliğe sahip olduğunu söylemenin mantığı, budur. Tanrı hakkında sınırlama getirilemez, O'nun hakkında olumsuz bir hüküm verilemez. Çünkü olumsuz bir önermeyle, onun gücü, gerçekliği ya da yetkinliği sınırlanmış olur.

Tek töz olan ve doğayla özdeşleştirilen Tanrı'nın özünü ifade eden sonsuz sayıda ana niteliği olsa da, sınırlı insan zihni bunlardan sadece iki tanesini bilebilmektedir. Onun bu yüzden, son çözümlemede iki ana niteliğinin olduğu söylenebilir. Tanrı'nın

73 B. Spinoza, *Ethika*, I. Böl., IX. Önerme.
74 B. Spinoza, *Ethika*, I. Böl., XI. Önermeye ilişkin ikinci kanıtlama.

insan zihni tarafından kavranabilme yollarına ya da şekillerine bir sınır getiremesek bile, şeylerin toplamı, bireysel nesnelerin bütünü olarak doğa düşüncesini analiz ettiğimiz zaman, doğayı iki şekilde düşünebileceğimizi görürüz. Başka bir deyişle Tanrı'yı hem fiziki bir düzende ya da mekânda yer kaplayan şeylerin meydana getirdiği bir sistem ve hem de zihinlerden ya da düşüncelerden meydana gelen bir sistem olarak idrak edebileceğimizi anlarız. Yer kaplama ve düşünce, kendisini fiilen sınırlı insan zihnine sunduğu şekliyle, kendi kendisini yaratan evrenin her şeye yayılmış iki ana niteliğidir.

Buna göre, tek töz olan Tanrı, iki ana nitelikle, yani yer kaplama ve düşünce sıfatlarıyla, yer kaplayan töz ve düşünen töz olarak ifade edilebilir. Başka bir deyişle, evren ya yer kaplayan cisimlerden oluşan bir sistem veya bütün, sonlu bir mekânsal sistem olarak ya da bir düşünce sistemi şeklinde düşünülebilir. Yer kaplama ana niteliğiyle belirlenen evren ya da doğa gibi, düşüncelerden oluşan bir sistem olarak dünyada da, Spinoza'ya göre, zorunluluk söz konusudur. Bunlardan her iki evren anlayışı da, kendi içlerinde tam olup, biri diğerine indirgenemez; düşünceyi değişime uğramış bir yer kaplama olarak düşünemeyeceğimiz gibi, yer kaplamayı da düşüncenin bir değişimi olarak göremeyiz. Başka bir deyişle, bu iki alan hiçbir şekilde birbirine indirgenemez.

Çifte Yön Öğretisi: Sonsuz ana nitelikler öğretisi, şu halde, Descartes'ın düalist töz anlayışına karşı, tek tözden meydana gelen panteist bir sistemin sıfatsal düalizmini ifade eder. Tek tözün, düşünen töz ve yer kaplayan töz olarak iki farklı dünya meydana getirdiğini savunan bu görüş, aynı zamanda Descartes'ın düalizminin yol açtığı güçlükleri aşma yolunda özgün bir teşebbüs olarak büyük bir önem kazanır.

Bilindiği üzere, hem felsefede, hem de sağduyunun bakış açısından, ruhla madde, zihinle beden arasında bir ayrım yapılır ve bunlar ayrı tözler olarak kabul edilirler. Felsefe tarihinde Platon'dan başlayarak öne sürülmeye başlanan bu görüş genel

olarak düalizm, özel olarak da zihin-beden düalizmi diye bilinmektedir. Modern felsefenin ve on yedinci yüzyıl rasyonalist felsefesinin kurucusu olan Descartes söz konusu ruh-madde veya zihin-beden düalizminin, daha önce de görmüş olduğumuz üzere, geliştirmiş olduğu meşhur uzlaşıma uygun olarak, radikal bir versiyonunun savunuculuğunu yapmıştı. O, bu çerçevede, zihin ve bedenden ya da ruh ve maddeden her ikisini de kendinden-kaim, varoluşları için başka bir temele gerek duymayan, özellikler için temel ya da dayanak olabilen tözler olarak görmüş, bedenlerle zihinleri, maddeyle ruhu birbirleriyle tamı tamına aynı düzeyde olan şeyler olarak değerlendirmişti. Buna göre, beden fiziki evrenin bir parçası olup, fiziki evrendeki her şey gibi, işlemleri, hareketleri ve faaliyetleri itibariyle mekanik bir nitelik taşır. Buradan da anlaşılacağı üzere, her tözün özünü veren temel bir özelliği vardır. Buna göre, maddenin özü, yer kaplamadır. Buna karşın, ruh ya da zihnin özü düşünmeden oluşur, düşünmeyle belirlenir.

Descartes'a göre, maddenin özünü ifade eden yer kaplama kabaca, gündelik dilde fiziki nesneler adını verdiğimiz şey ya da varlıkların meydana getirdiği sisteme, mekânda bir yer işgal eden nesnelerin dünyasına eşitlenebilir. Onun görüşü açısından, bir olayı fiziki bir olay diye sınıflamak, genel olarak o şeyin mekân içinde bir yer işgal ettiğini söylemekten, buna karşın bir olayı zihinsel bir olay diye sınıflamak da, bu olayın mekân içinde bir yer işgal etmediğini söylemekten başka hiçbir şey değildir. Şu halde, Descartes yer kaplayan bir şeyle mekânsal özelliklere sahip olan bir şeyi, daha genel bir biçimde anlaşılıp tanımlanan yer kaplamayla da, mekân ve mekânsal ilişkilerden meydana gelen ve günlük dilde fiziki dünya diye adlandırılan, aktüel sistemin bütününü anlatmak ister. Zihin ya da ruh ise, her ne kadar bedenin her parçasıyla ilişki içinde olsa bile, faaliyet ya da fonksiyonlarını, bedenden bağımsız olarak gerçekleştirir. Zihnin özü düşünmedir, kendisini düşünme faaliyetiyle gerçekleştirir.

Descartes, gerçekliğin söz konusu iki ayrı bölmesi, yani yer kaplamayla düşünce, maddeyle ruh arasındaki söz konusu ayrımı büyük bir güç ve özenle vurgulamıştı. Söz konusu vurgudan sonra düalizmin bu radikal versiyonu, yer kaplayan şeylerin dünyasıyla düşünce dünyası arasında, aklın ışığıyla anlaşılabilir olan zorunlu hiçbir bağıntı, özü düşünme olan zihinle, özü yer kaplama olan beden arasında ortak hiçbir nokta bırakmadı. Onun metafiziğinde, bunlardan her biri kendi içinde kapalı ve kendine yeten sistemler meydana getirip, birbirine hiçbir şekilde indirgenemiyordu. Başka bir söyleyişle Descartes tarafından benimsenen söz konusu radikal düalizm, özellikle zihin ve beden arasındaki ilişkinin ne olduğu, insanın iki farklı tözden meydana gelişi dikkate alınırsa, bir insanı nasıl olup da birlikli ve homojen bir varlık olarak düşünebileceğimiz hususlarını ele aldığımız zaman, önemli birtakım güçlüklerle karşı karşıya kalmıştı. Buna göre, zihnin fonksiyonlarını mekânda bir yer işgal etmeden gerçekleştirdiği kabul edilebilse bile, onun bedenle olan karşılıklı etkileşimi, zorunlulukla esrarengiz bir şey olarak kalmaya devam eder, çünkü aralarında ortak hiçbir özellik bulunmayan iki tözün birbirleri üzerinde bir etkide bulunabilmeleri hiçbir şekilde söz konusu olamaz.

Bununla birlikte, yalnızca felsefî bir bakış açısından değil, fakat sağduyunun bakış açısından da, zihin ve beden arasında karşılıklı bir etkileşim bulunur; bunlardan her birindeki değişimler normal olarak, diğeri aracılığıyla, ya da en azından diğer tözdeki değişmeler temele alınarak açıklanabilir. Ama zihin ve bedeni, düşünce ve yer kaplamayı iki ayrı töz şeklinde düşünmek mantıksal olarak, "neden" sözcüğünün eski rasyonalist anlamı içinde, ikisi arasındaki karşılıklı sıkı nedensel ilişki imkânını dışta bırakmaktan başka bir şey değildir. Buna göre, yer kaplayan şeylerin dünyasındaki bir değişme düşüncedeki bir değişmenin, en azından fiziki bir olayın ya da maddi bir değişikliğin başka bir fiziki olay ya da maddi değişmenin nedeni olması anlamında, bir nedeni olamaz.

Descartes bu güçlük karşısında, zaman zaman iki töz arasındaki etkileşimin insan aklı için tümüyle anlaşılır hale getirilemeyen bir gizem, sır olduğunu söylemiş, zaman zaman da zihnin fonksiyonlarını beyinde belli bir merkezde gerçekleştirdiği görüşünü öne sürmüştü. Yine o, zihnin, sinirler ve kan damarları aracılığıyla bedensel organları etkilediğini ve aynı şekilde onlardan etki aldığını savunmuş, ikisi arasındaki etkileşimin beynin arkasında bir yerlerde, kozalaksı bezde gerçekleştiğini belirtmişti.

Descartes'ı birçok bakımdan izleyen Malebranche gibi düşünürler, fiziki ve zihinsel olaylar, beden ve zihin arasındaki karşılıklı etkileşimin, beden ya da zihinden birinin diğerinin nedeni olduğu söylenerek değil de, birinin diğerinin ara nedeni, birinin diğeri için bir vesile olabileceği söylenerek açıklanması gerektiğini ileri sürdüler. Okkasyonalist görüş olarak da bilinen bu anlayışa göre, Tanrı, zihin ve bedeni, zihinsel dünya ile fiziki dünyayı birbirine bağlar ve onların faaliyetlerini birbirlerine uyumlu hale getirir. Zihin ve beden arasında var gibi görünen doğrudan etkileşimi, bedeni, zihnin istemesi üzerine harekete geçiren ve bedenin öteki maddi nesnelerle karşı karşıya gelmesi üzerine zihne düşünceleri yerleştiren Tanrı'dır . Örneğin, eline bir portakal almak isteyen kişi, bu isteğini gerçekleştirirken, onun zihninin bedeni üzerinde doğrudan bir etkisi olmaz; onun bu eylemi istemesi, Tanrı'nın o kişiye kolunu uzattırması için bir ara neden meydana getirmesiyle olur. Onun eli portakalı kavradığı zaman da, bu kez portakalın zihin üzerinde doğrudan etkisi olamaz. Bu dokunma, Tanrı'nın portakalın tadını ve serinliğini ona iletmesi için bir ara nedendir. Bu tür bir açıklama, ilâhî müdahalenin ya da faaliyetin, insan aklı tarafından hiçbir şekilde anlaşılamayacak gizemini gündeme getirdiği ve bunun da ötesinde doğal olayların meydana getirdiği düzenin muhafazası Tanrı'nın sürekli müdahalesini gerektirir gibi göründüğü için, genelde kabul görmüş, on yedinci yüzyılda hemen hiçbir ciddi itirazla karşılaşmamıştı.[75]

75 D. Radner, "Occasionalism", *The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism* (ed, by G. H. R. Parkinson), Routledge, New York, 1993, ss. 320-352.

Oysa Spinoza, kendi metafiziğinde Tanrı'nın akıl yoluyla tahkik edilemez iradesine ya da teolojik gizemlere başvurmayı hiçbir şekilde kabul etmez. O, bedenin hareketlerine kozalaksı bezde yol açan maddi olmayan bir ruh fikrine, "makine içindeki hayalet anlayışına", Leibniz'de olduğu gibi, "Tanrı tarafından önceden kurulmuş uyum" düşüncesine de şiddetle karşı çıkar. O, biraz da bundan dolayı, evrende tek bir tözün var olduğunu, bu tözün iki ana niteliği olduğunu, yani onun kendisini iki ayrı evrenle ya da sistemle ifade ettiğini belirtir. Başka bir deyişle, o evrenin iki temel ve geniş kapsamlı yönünden birinin, yer kaplayan ya da mekânda bir yer işgal eden şeylerden meydana gelen bir sistem olarak fiziki dünya ya da evrenin kuşatıcı tek bir gerçekliğin iki boyutundan ya da yönünden biri olduğunu söyler. Onun ikinci yönü ya da boyutu ise bir düşünce ya da ideler sistemi olarak zihinsel dünya olmak durumundadır. Spinoza'ya göre, bunların, iki tözlü bir metafiziksel sistemin kendi kendisiyle çeliştiği kanıtlanmış olduğu için, iki ayrı töz olarak anlaşılmaması gerekir; *fiziki dünya ve zihinsel dünya, ruh ve beden, mekânda bir tek tözün iki ifadesi, sıfat ya da ana niteliği olmak durumundadır*.

Buna göre, tek töz olan Tanrı, eşit bir biçimde ve diğerinden daha az olmamak üzere, yer kaplayan ya da mekânda bir yer işgal eden şeyler sistemi ve düşünen ya da canlı şeyler sistemi olarak düşünülebilir. Tek töz kendisini iki ana nitelikle ifade edebilmektedir. Mekânda yer kaplayan her şey aynı zamanda ve doğrulukla canlı bir şey olarak düşünülebilir ve canlı her şey de, aynı zamanda ve doğru bir biçimde mekânda yer kaplayan bir şey olarak tasarlanabilir. Düşünce ve yer kaplama, aynı tözdeki aynı düzeyden nedenlerdir, fakat bu tözün iki farklı ana niteliği altında kavranırlar. Düşünen töz ve yer kaplayan töz, şimdi bu ana nitelik, başka bir zaman şu ana nitelik altında kavranan bir ve aynı tözdür. Nitekim o, bu konuda şunları söyler:

> Sonsuz bir zihin tarafından bir tözün özünü meydana getiren bir şey olarak tasarlanabilen her şey, yalnızca tek töze aittir ve dolayısıyla, düşünen tözle yer kaplayan töz, şimdi birinci ana

> nitelik, daha sonra diğer ana nitelik altında kavranan bir ve aynı tözdür.[76]

Spinoza'nın bu genel tezi, yalnızca evrenin bütünü için değil, bireysel şeyler ve özellikle de insan varlığı için geçerlidir. Buna göre, o doğanın bize kendisini sunduğu biçimiyle, hem yer kaplayan şeylerin ve hem de yer kaplayan şeylerin idelerinin var olmasından, ve hem yer kaplayan şeylerin ve hem de idelerininin kendi kendisini belirleyen biricik töze ait olmasından dolayı, yer kaplayan şeylerin idesi olmayan hiçbir idenin ya da yer kaplayan fakat idesi olmayan hiçbir şeyin olamayacağını iddia etmektedir. Biricik töz ve onun ana nitelikleri ya da sıfatlarıyla ilgili görüşünden, Spinoza, düşünce ana niteliği altında ele alındığı zaman Tanrı'yı meydana getiren ideler sisteminin, bu idelerin nesnelerine, yani onların *ideatum*larına yalnızca karşılık gelmek durumunda değil, fakat aynı zamanda onlarla örtüşmek zorunda olduğu sonucunu çıkartır. Buna göre,

> doğada var olan bir daireyle, var olan dairenin Tanrı'daki idesi, farklı ana nitelik ya da sıfatlarla açıklanan bir ve aynı şeydir.

Demek ki, her ideye karşılık gelen bir *ideatum*, yani düşünülen şey ya da nesne vardır; ideden ve nesneden oluşan bütün çiftler söz konusu olduğunda, iki ayrı şey değil de, farklı ana niteliklerle değerlendirilen tek bir şeyin var olduğunu söylemek gerekir. Bunlardan her biri, düşünce ya da yer kaplama ana niteliklerinin hallerinden ya da değişimlerinden biri olarak karşımıza çıkar. Örneğin, bir masayı yer kaplamanın ya da yer kaplayan tözün belli bir hali, değişimi, modifikasyonu olarak düşünebiliriz. Aynı çerçevede, "masa" idesi ya da fikrini de, tanrısal bilinçteki bir ide olarak görebiliriz, bu takdirde, onu düşüncenin ya da düşünen tözün belli bir değişim ya da modifikasyonu olarak değerlendiririz. Fakat Tanrı ya da doğa adı altında tek bir töz bulunduğundan, nesne ve fikir, *idea* ve *ideatum* gerçekte özdeştir. Bu nedenle, Spinoza *Etika*'da şunları söyler:

76 B. Spinoza, *Ethika*, II. Böl., VII. Önermeye ilişkin açıklama.

> Doğayı ister yer kaplama ana niteliği altında, ister düşünce ana niteliği ya da ister başka bir ana nitelik altında düşünelim, nedenlerin bir ve aynı düzenini ya da bir ve aynı bağlantısını keşfedeceğiz. [77]

İde ya da düşüncelerin düzeniyle var olan şeylerin düzeni arasındaki bu özdeşliğe rağmen, Spinoza daha önce de belirttiğimiz gibi, gerçekliğin bu iki boyutunun ya da yönünün ayrı olduğunu öne sürer. Ana niteliklerden her biri, yalnızca kendisi aracılığıyla açıklanır.[78] Gerçekliğin bu iki ayrı yönü kendine yeten sistemler meydana getirmektedir. İkisi arasındaki mutlak bir özdeşliğe ya da mütekabiliyete rağmen, ana niteliklerin *modüs* ya da değişimleri salt ana niteliğin kendisi aracılığıyla, sistemdeki mantıksal ve nedensel ilişkiyle, yani sistemin kendi içsel zorunluluğuyla açıklanır.

Tek töz, tözün iki ana niteliği ve ana niteliklerin sonsuz sayıdaki *tarzı* ya da değişiminden meydana gelen bu görüşün en önemli avantajı, onun Descartesçı zihin-beden düalizminin yol açtığı problemi bertaraf etmesidir. Spinoza'ya göre, kendi görüşü kabul edildiğinde, düşünceyle yer kaplama veya ruh ve beden arasındaki karşılıklı etkileşim problemi ortadan kalkar. Bu çerçevede bireysel insan zihninin bir ide, Tanrı'nın sonsuz zihninin bir parçası, Tanrı'nın düşünce ana niteliği altında ortaya çıkan bir değişimi, tanrısal bilincin belli bir *tarzı* ya da hali olduğu söylenebilir.[79] Her ide için, ideye karşılık gelen bir nesne bulunduğundan, insan zihni söz konusu olduğunda, bu nesne bedendir, yani yer kaplama ana niteliğinin belli bir değişimi ya da halidir.[80] Başka bir deyişle, doğadaki her cisim için, söz konusu cismin bir idesi olduğuna göre, bu durum insan bedeni adını verdiğimiz nesne ya da şey için de geçerlidir. İnsan bedeninin de bir idesi vardır ki, gündelik dilde, bir insan zihni diye adlandırılan şey, bu ideden başka hiçbir şey değildir. Buna göre, zihin ve

77 B. Spinoza, *Ethika*, II. Böl., VII. Önerme.
78 B. Spinoza, *Ethika*, I. Böl., X. Önerme.
79 B. Spinoza, *Ethika*, II. Böl., XI. Önermeye ilişkin kanıtlama ve sonuç.
80 B. Spinoza, *Ethika*, II. Böl., VXIII. Önerme.

beden zaman zaman düşünce ana niteliğiyle, zaman zaman da yer kaplama ana niteliğiyle değerlendirilen bir ve aynı bireydir.

Bununla birlikte, ayrı bir tözsel zihin anlayışını reddeden Spinoza'nın, materyalist bir zihin görüşünde olduğu gibi, indirgemeci bir görüşün savunuculuğunu yapmadığını özellikle belirtmek gerekir. Zihinle bedenin bir ve aynı olduğunu savunurken, o zihinsel fenomenlerin fiziki fenomenlerle, bilinç hallerinin belirli sinirsel-fizyolojik hallerle bir ve aynı olduğunu, bu özdeşliğin, mantıksal değil de, ampirik ya da olumsal bir özdeşlik olduğunu dile getiren materyalist bir zihin anlayışı önermemektedir. Yani o, zihnin, veya duyumların, algıların, genel olarak bilincin beyinsel süreçlerle, merkezi sinir sistemindeki fiziko-kimyasal olaylarla özdeş olduğunu savunan bir görüşe bağlanmış değildir. O, zihin ve bedenin bir ve aynı olduğunu belirtirken, zihin hallerinin beynin çeşitli durumlarının bir fonksiyonu olduğunu, zihnin faaliyetlerine örneğin beyinde neden olunduğunu da söylememektedir. Buna göre, zihni belirleyen şey, maddi bir şey olmayıp, belli bir düşünme tarzı, ideler, fikirler arasındaki zorunlu mantıksal ilişkilerdir. Beden zihni düşünmeye zorlayamaz. Aynı şekilde, zihin de bedeni hareket etmeye sevk edemez.

Spinoza'nın bu monist görüşü, şu halde, paradoksal olarak, yalnızca maddenin gerçekliğini öne süren materyalizmin olduğu kadar, yalnızca idelerin ve onların ortaya çıktığı yer olarak ruhun gerçekliğini öne süren spiritüalizmin ya da idealizmin de karşısında yer alır. Onun söz konusu zihin-beden görüşü, zihnin ve bedenin, ya da bireysel zihinlerle onlara karşılık gelen bedenlerin, yalnızca tek bir tözün iki ayrı yönü, tezahürü ya da görünümü olduğunu iddia eden görüş olarak bilinir. Çifte yön teorisi olarak bilinen bu görüş, zihnin ve bedenin, tek töz ya da temel bir gerçekliğin, örneğin yazı ile turanın bir ve aynı madeni paranın ayırt edilebilir fakat gerçekte ayrılmaz yönleri olması gibi, soyutlama yoluyla birbirinden ayırt edilebilmekle birlikte, fiilen birbirinden ayrılmaz olan yönleri olduğunu dile getirir. Ve tıpkı belli bir yönden ya da perspektiften bakıldığında, tura, buna

karşın başka bir perspektiften bakıldığında, yazı yüzünün görülmesi gibi, gerçekliğe belli bir perspektiften bakıldığında, zihinle ya da ideyle, yani idelerden oluşan bir sistemle karşılaşılır. Buna karşın ona ikinci bir yönden bakıldığında, Spinoza bu kez bedenler ya da cisimlerle, yani yer kaplayan tözün çeşitli halleri ya da değişimleriyle karşılaşıldığını, bundan dolayı zihin ve bedenin, ruh ve maddenin bir ve aynı gerçekliğin, kendisi bilinemeyen ortak bir tözün yönleri, görünümleri ya da tezahürleri olduğunu savunur.

Spinoza'nın söz konusu zihin-beden görüşü, bir kez daha söylemek gerekirse, düşünce ile yer kaplamanın kendi kendine yeten sistemler meydana getirdiğini, her birinin yine kendisi aracılığıyla kavranabileceğini ortaya koyar. Durum böyle olmakla beraber, iki sıfat ya da ana nitelikteki nedenler düzeninin özdeşliği dikkate alınacak olursa, insan bedeninin hallerinde ya da durumundaki her değişimin söz konusu bedenin idesinde bir değişimi ve dolayısıyla zihindeki bir değişimi ihtiva ettiğini söylemek yerinde olacaktır. Bu açıdan değerlendirildiğinde, bir insan zihni, idesi olduğu bedenin sahip olduğu güç ve yetkinliğe göre, daha fazla ya da daha az güce ve yetkinliğe sahip olur; aynı durum bunun tersi için de geçerli olmalıdır. Böyle bir cetvelde, insan varlıklarının altında, Spinoza'ya göre hayvanlar bulunur ve bir hayvanın bedenine ilişkin idenin normalde bir zihin meydana getirdiği hiçbir şekilde söylenemez. Bununla birlikte, hayvanla insan arasındaki söz konusu farklılık, nitelikten çok niceliksel, yapı ve düzenlemedeki karmaşıklığın derecesiyle ilgili bir farklılık olmak durumundadır.

Çünkü bir hayvanın yapabileceği şeyler, Spinoza'ya göre insan varlığıyla kıyaslandığında, insan varlığının hayata geçirebildiği şeylerden çok daha azdır; dolayısıyla, hayvanın, insana kıyasla daha az gücü ve yetkinliği vardır. Hayvanın tepkileri oldukça sınırlıdır. İnsan varlığı, öncelikle zihni, yani entelektüel faaliyeti, algı, kavrayış ve işleyişiyle ve bunun sonucu olarak da bedeniyle zaman zaman hayvanlık düzeyine inebilir; insan

varlığının eylem ve tepkilerinin kapsamı hayvanınkinden hiç de daha büyük olmayabilir. Fakat öte yandan bir insan zihnini meydana getiren idelerin düzeni, düşüncenin Tanrı'daki sonsuz ana niteliğini meydana getiren idelerin düzenine yaklaştığı sürece, o insanın zihninin Tanrı'nın zihnine yaklaştığı söylenebilir; onun zihninin, Tanrı'yla özdeş olan doğanın bütün bir düzenini bu yaklaşma ölçüsünde yansıttığı ifade edilebilir. Bununla birlikte, hiçbir insan zihni doğanın bütün bir düzenini asla yansıtamaz ve dolayısıyla, mutlak ve yetkin bir bilgiye ulaşamaz. Zira bu, insan bedeninin sonsuz yer kaplamasını ya da uzamla özdeş hale gelmesini gerektirecektir. Bundan dolayı, bizler, yani bütün insanlar bir ucunda hayvanlar, diğer ucunda ise Tanrı bulunan cetvelde yukarıya doğru giderek Tanrı'ya yükselir ya da hayvana yaklaşarak, aşağıya doğru ineriz. Spinoza'ya göre, yalnızca Descartes'ın düalizmidir ki, bizi sanki zihinsel gelişmemiz fiziki gelişmemizden bağımsızmış gibi konuşmaya sevk eder. İnsan varlıkları, doğanın parçalarıdırlar, fakat onlar az ya da çok ikincil, aşağı parçalar olabilirler; ikincil, aşağı parça olmanın derecesi ise, onların zihin-ve-bedenlerinin gücünün, bütün bir kişiliklerinin farklı gelişme derecelerine bağlı olmasıdır.

Yer Kaplama: Spinoza'nın varlık anlayışına göre, evrende var olan her şey, özünü veya doğasını yalnızca düşünce ve yer kaplama gibi iki sonsuz ana nitelik ya da sıfatla bilebildiğimiz, biricik ve her şeyi kuşatan tözün bir değişimi ya da farklılaşması olarak anlaşılmak durumundadır. Tek tözün iki sonsuz ana niteliğinden, zihin ya da düşünceyi insan zihni konusuna ayırıp, önce yer kaplamayı ele alacak olursak, ilkin şunu bir kez daha söylememiz gerekir: Yer kaplama, tek tözün, doğa alanıyla özdeş olan sonsuz ana niteliğidir. Buna göre, doğayı ya da fiziki evreni meydana getiren tek tek nesneler, maddi şeyler, Tanrı'nın yer kaplama ana niteliği altındaki hallerinden, tarzlarından ya da değişimlerinden başka hiçbir şey değildir. Yer kaplama ya da doğa, Tanrı'dan ontolojik olarak ayrı değildir; bunun temel nedeni ise Tanrı'nın sonsuz olmasıdır. Tanrı, Spinoza'nın pante-

izmine göre, kendisinde bütün gerçekliği kapsamak durumundadır.

Spinoza'ya göre, evrenin her şeye yayılan ve bu ana niteliklerin kendilerinden doğrudan ve aracısız olarak çıkan veya türeyen yönleri, onun söz konusu sıfatlardan doğrudan ve aracısız bir biçimde türetilemeyen yönlerinden ayrılabilir. Başka bir deyişle, sonlu cisimlerin Tanrı'nın, yer kaplama ana niteliği ya da sıfatı altında söz konusu olan *modüsleri* veya *tarzları*, görünümleri ya da tezahürleri olduğunu savunan Spinoza, dedüktif sisteminde, Tanrı ya da tek tözden, hemen sonlu *modüs*lara, doğadaki somut nesne ya da cisimlere geçmez. O, *modüs*, yani "*tarz*" ya da "tavır" sözcüğünü tözün bir hali, durumu olan şey için kullanır. Tarzlar, bu yüzden kendi başlarına değil, zorunlu olarak başka şeyler yardımıyla kavranabilir. Buna göre, tözün "var olmak için kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç yoktur." Ama tözün tarzı, görünümü, bireyleşme şekli olan *modüs*, tözün bir var olma şekli ya da tarzı olarak ortaya çıktığı için, ona bağlı olmak durumundadır. İşte bu yüzden, bir *modüs*ü, yani tarzı ya da görünümü kavramaya kalkıştığımız zaman, tarzın kendisinde kalamaz, onu ancak başka şeylerin yardımıyla kavrayabiliriz.[81]

Spinoza'nın bakış açısından çevremizde gördüğümüz bütün sonlu varlıklar, yani bitkiler, hayvanlar, dereler, insanlardan tek tek her biri birer tarz olarak var olur. Yani onlar, tek tözün yer kaplama sıfatı ya da ana niteliği altında ortaya çıkan farklı var olma tarzları veya görünümleridir. Onlar, bu yüzden, kendi içlerinde, kendi başlarına var olmazlar; başka bir şeyin içindedirler ve ancak tarzı oldukları şey üzerinden, kendilerinin dışındaki nedenlerin bir etkisi olarak anlaşılabilirler.[82] Başka bir deyişle, bu şeylerden her birinin anlaşılması, tam olarak idrak edilmesi ancak tözün idrak edilmesine bağlıdır. Evrendeki irili ufaklı her varlığı birer tarz olarak ele alan ve bunları aynı düzlemin eşit

81 Ç. Balanuye, *Spinoza*, s. 72.

82 A. V. Garret, *Meaning in the Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

öğeleri sayan bu düşünce, felsefede belli bir "içkinlik öğretisi"ni temsil eden bir görüş olarak değerlendirilir. Öyle ki bu içkinlik düzlemini aşan, söz konusu düzlemden daha yukarıda bulunan hiçbir varlık yoktur.[83]

Spinoza'ya göre, tözün *tarz* ya da halleri, evrenin zorunlu ve genel-geçer yönleri olarak doğrudan, sonsuz ve ezeli-ebedi *modüs* ya da *tarz*larla başlayıp, doğanın sınırlı, yok olup giden ve geçici farklılaşma ya da görünümleri olan sonlu *tarz*lara inecek şekilde, bir mantıksal bağımlılık düzeni içinde sıralanır. Sonlu ve geçici *modüs*lerin, yani doğadaki tek tek şey ya da nesnelerin özü ya da doğası, yalnızca sonsuz ve ezeli-ebedi *tarz*ların sonuçları olarak türetilebilir ve onlar ancak bu şekilde anlaşılabilirler; onlar, bu anlamda daha yüksek düzenin *tarz*larına bağlı olmak durumundadırlar.

Spinoza, sonsuz ve ezeli-ebedi *tarz*a, yer kaplama sıfatı söz konusu olduğunda, hareket-ve-sükûnet adını verir. Daha doğru bir deyişle, ona göre doğadaki şeyler ya da nesneler, şekil ve büyüklük kadar, hareket ve sükûnet aracılığıyla belirlenirler. Hareket ve sükûnet, yer kaplayan şeyleri belirleyen, niteleyen en temel *modüsler* ya da hallerdir. Spinoza bunu, şu şekilde ifade eder:

> Cisimler birbirlerinden, töz bakımından değil de, hareket ve sükûnet, hızlılık ve ağırlık bakımından ayrılırlar.[84]

Buna göre, tek tözün, yer kaplama ana niteliği altında, mantıksal bakımdan önce olan hali, zorunlu ve ezeli ebedi yönü, hareket ve sükûnettir. Bunu, ya da hareket ve sükûnet deyiminin gerçek anlamını kavrayabilmek için, bir kez daha Spinoza'nın, dünyaya aşkın bir Tanrı görüşüne ve dolayısıyla, dış ya da aşkın bir güç ya da Tanrı tarafından dünyaya hareket aktarılması imkânına karşı çıktığını anımsamamızda yarar vardır. Bilindiği üzere, Descartes'ın yer kaplayan töz şeklinde ifade edilen fiziki dünya

83 Ç. Balanuye, *Spinoza*, s. 72.
84 B. Spinoza, *Ethika*, II. Böl., XIII. Önerme, Lemna 1.

anlayışı, fiziki değişmenin ya da hareketin açıklanmasını yaratıcı Tanrı'nın iradesine bırakmıştı. Onda, yaratmış olduğu dünyaya aşkın ve bu dünyanın dışında olan Tanrı, yer kaplayan dünyaya, yaradılış sırasında, belli bir miktarda hareket aktarmıştır.

Spinoza, burada da yarattığı dünyanın dışında olan bir yaratıcı fikrini, kendi kendisiyle çelişik olduğu gerekçesiyle reddederek, bir kez daha, Descartes'ın Tanrı'nın iradesinin bir ifadesi olarak göstermiş olduğu şeyi, doğanın, kendi yeter sistemine içkin olan zorunlu bir yönü olarak gösterir. Yer kaplayan cisimlerin oluşturduğu sisteme, yaradılış esnasında hareket aktaran bir Tanrı hipotezi kabul edilemez bir hipotez ise eğer, bu takdirde yer kaplayan dünyadaki her şeyin, belli hareket ve sükûnet oranlarından meydana gelmesi gerekir. Hareket, doğanın kendisinin temel bir özelliği olmalıdır, çünkü dünyaya ya da doğaya hareket aktaracak aşkın bir Tanrı yoktur. Buna göre, hareket yer kaplayan şeylerin doğası için özsel olup, onların oluşumundan ayrılmaz bir özellik olarak ortaya çıkar. Hareket ve sükûnet, yer kaplayan dünyanın ilk ve temel özelliği, ezeli-ebedi bir yönü ya da *modüs*üdür. Spinoza'nın bu anlayışına göre, sistemdeki bir değişmeyi açıklayacak bir dış neden olamayacağı için, sistemdeki hareket ve sükûnet oranları bir bütün olarak sabit kalmalıdır. Bununla birlikte, sistemin parçalarında, bu parçaların birbirleriyle olan karşılıklı ilişkisinde, bireysel nesnelerin kendilerinde, hareket ve sükûnet oranları sürekli olarak değişecektir.

Spinoza'nın söz konusu "hareket ve sükûnet" deyimini, günümüz terminolojisiyle "enerji" diye ifade etmek, herhalde yanlış olmaz. Bunu yaptığımızda, Spinoza'yı gerçekte, yer kaplayan dünyanın kendi kendine yeten, her şeyi kapsayan, kendisinde toplam enerji miktarının aynı kaldığı, parçaları arasında karşılıklı ilişki ve etkileşimler bulunan bir sistem olarak anlaşılması gerektiğini söyleyen bir filozof olarak takdim ediyor oluruz. İkinci olarak, o gerçekte yer kaplayan cisimlerin değişen tüm nitelikleriyle konfigürasyonlarının doğru ve uygun bir biçimde, yalnızca, bu tek sistem içindeki enerji alışverişleri olarak ifade

edilebileceğini söylemektedir. Spinoza'nın aşkın bir yaratıcının yaratma eyleminin mantıksal bakımdan mümkün olduğunu inkâr etmesi, onun sisteme dışarıdan enerji ithal etme imkânını inkâr etmesi olarak tercüme edilebilir; fiziki dünya kendi içinde tam olan, kendi kendisini yaratan ve kendi varlığını muhafaza eden bir dünya olarak anlaşılmak durumundadır.

Spinoza'nın, hareket-ve-sükûneti mekânsal ya da fiziki dünyayı betimlemede kullanılacak temel kavram haline getirirken, gerçekte matematiksel fiziğin gelecekteki yapısını Descartes'tan çok daha iyi bir biçimde öngörmüş olduğuna sıklıkla dikkat çekilmiştir.[85] Buna göre o, fiziki açıklamayı, fiziki şeyleri son çözümlemede güç ve enerjinin konfigürasyon ya da yapısal düzenleri olarak ifade eden, form bakımından zorunlulukla dinamik bir açıklama biçiminde tasarlamış gibi görünmektedir. Fakat bu türden yorumları, her ne kadar rastlantısal olarak aydınlatıcı olsalar da, doğrudan ve gerçeğe uygun tercümeler ya da yorumlar görmemek gerekir. Zira modern fizik teorilerinde yer aldıkları şekliyle enerji ve güç gibi kavramlar metafiziksel kavramlar değildirler. Zira onlar, son çözümlemede fiili deney ve gözlemlerle doğrulanabilen denklemler aracılığıyla, ancak dolaylı bir biçimde yorumlanabilirler. Spinoza, yer kaplayan dünyanın temel bir özelliği olarak hareket-ve-sükûnetin zorunluluğunu, aktüel deneysel sonuçları özetlemede uygunluk ya da kolaylık sağlama amacı gütmeden çıkarsar. O, yalnızca yer kaplayan bir şey (*res extensa*) olarak anlaşılan kendi-kendisini yaratmış bir tözle ilgili daha önceki tanımlarının mantıksal sonuçlarını dikkate almaktadır. Bununla birlikte, onun metafiziğine karşılık gelen tümdengelimsel sistem, kendi mantığını izleyerek, ana hatlarıyla daha sonraki bilimin fiilî yöntemlerine uygun düşen bilimsel bir açıklama programıyla sonuçlandığı takdirde, ele alınıp incelenmeyi daha fazla hak eden bir sistem haline gelir. Metafiziksel bir sistemin uygunluğunu belirleyen ölçülerden biri de herhalde bu olsa gerektir.

85 *Bkz.* örneğin S. Hampshire, *Spinoza*, ss. 78-81

Bizim tikel fiziki cisimler olarak ayırdığımız şeyler, demek ki Spinoza'ya göre, tek bir yer kaplama sistemi içinde, kimliklerini ve ayırt edici özelliklerini, kendilerini meydana getiren nihai ya da temel parçacıklar (*corpora simpliccisma*) arasında söz konusu olan hareket-ve-sükûnetin oranına borçlu olurlar. Normalde tikel cisimler adını verdiğimiz şeylerin, temel parçacıkların yapısal düzenine göre analiz edilmeleri gerekmektedir. Gündelik dilde sözü edilen büyük bileşik cisimlerdeki niteliksel değişmelerin de filozofa göre, bilimsel bir biçimde, temel parçacıkların kohezyonundaki ve hızındaki değişiklikler olarak anlaşılmaları gerekir. Sağduyunun bilgisi açısından betimlendiği şekliyle orta büyüklükteki nesnelerde söz konusu olan niteliksel değişmeler, sistematik bilgi ışığında, niteliksel olarak farklılaşmamış parçacıkların konfigürasyonundaki ve hızındaki ölçülebilir değişmeler olarak ifade edilir. Descartes, ve Galileo'dan sonraki bütün diğer doğa filozofları gibi, Spinoza da şu halde, şeylerin niteliklerindeki tüm değişmeleri bütünüyle niceliksel terimlerle betimlenmek durumundaki değişimler olarak değerlendirir; bu, onların planladıkları yeni matematiksel fiziğin zorunlu inancı ya da metodolojik kabulüydü; bu da, yüzyılın, Bacon'la diğer deneyimcilerin gözden kaçırdıkları ya da tam olarak anlamadıkları kabul edilen büyük keşfi olmuştur.

İnsan Zihni

Spinoza bundan sonra, tek tözün ikinci ana niteliğini, yani düşünme sıfatını ele alır. Hal böyle olduğunda, zihin artık yaratılmış bir töz olmayıp, sadece Tanrı ya da Doğanın sonsuz düşünme gücünün belli bir modifikasyonu ya da değişimi olarak anlaşılır veya tanımlanır. Gerçekten de, *Etika*'nın birinci bölümünde Tanrı ve yaratılmış doğa düalizmine karşı çıkan Spinoza, ikinci bölümde, daha önce "çifte yön teorisi" başlığı altında ifade ettiğimiz üzere, bu kez zihin beden düalizmine karşı çıkar. Buna göre, zihin ve beden ayrı tözler olmayıp, düşünce ve yer kapla-

ma ana nitelikleriyle ifade edilen tek bir birey meydana getirir. Yer kaplama ana niteliğinin temel tezahürleri ya da değişimleri cisimler olarak karşımıza çıkarken, düşünce ana niteliğinin temel görünümü ya da tezahürü idedir. Bu, Spinoza'da insan zihninin oldukça kompleks bir ide olduğu ve bağlılaşığı ya da yer kaplayan karşılığı bedenle birlikte, tek bir birey meydana getirdiği anlamına gelir. Şu halde, Spinoza'da zihin, en genel haliyle, bir ide olmak durumundadır.[86]

Spinoza ide'yi "zihnin, düşünen bir varlık olması dolayısıyla oluşturduğu bir kavrayış"[87] olarak tanımlar. O, bu tanımın hemen altında yer alan açıklamayı kavrama ile algılama arasındaki bir ayrım üzerine bina eder ve düşünme etkinliğine vurgu yapar. Bu açıdan bakıldığında, zihnin bir şeyin idesine sahip olması, onu pasif bir biçimde algılamasından ziyade, etkin bir biçimde kavrama faaliyeti içinde olması anlamına gelir. Buna göre, ide aynı zamanda düşünme edimidir. Öyleyse, bedenin bir idesi olan zihni aynı zamanda karakteristik faaliyeti olan düşünme faaliyeti ile özdeşleştirmek mümkündür. Öte yandan ideler, kendilerine karşılık gelen veya bağlılaşığı olan cisimlere göre, basit ya da kompleks olabilirler. Beden adı verilen en kompleks cismin idesi olarak zihin de, en kompleks ideyi ifade eder. Gerçekten de, sonlu bir düşünce *modüs*ü olarak zihnin bir ide ve özünün de düşünme etkinliği olması gerektiğini söyleyen, onun ancak yer kaplama *modüs*ünde kendisine tekabül eden bir şeyin, yani fiilen var olan bedenin idesi olabileceğini söyler:

> İnsan zihnini meydana getiren idenin nesnesi, bedendir veya yer kaplamanın fiilen var olan belirli bir tezahürüdür, başka hiçbir şey değildir.[88]

İnsan zihnini bedenin idesi olarak tanımlayan, özünü düşünme faaliyeti olarak belirleyen Spinoza, onun ontolojik statüsünü bu şekilde ortaya koymuş olur. Biraz daha ilerleyebilmek, yani

86 S. Nadler, *An Introduction to Spinoza's Ethics*, s. 125.
87 B. Spinoza, *Ethika*, II. Böl., 3. Tanım.
88 B. Spinoza, *Ethika*, II. Böl., XIII. Önerme.

bütün zihinlerin bir ve aynı olmadıklarını ve dolayısıyla, insan zihninin özgül doğasını ve doğal düzen içinde yer alan diğer şeylerin zihinleri karşısındaki üstünlüğünü ortaya koyabilmek için, bir adım daha ileri giderek beden üzerinde odaklaşır. Buna göre, zihin onda organik bir kompleks olan bedenin bir fonksiyonudur; bir cismin, yani beynin ve merkezî sinir sisteminin çevresiyle temas kapasitesi ne kadar yüksek olursa, zihnin kapasitesi de o kadar yüksek olur. Spinoza, şu halde, bir tür spekülatif biyofizik çerçevesi içinde, insan bedeninin hayli kompleks bir organizma olduğunu, dolayısıyla bütün zihinlerin benzer olmadığını anlatmak ister.[89] Zihinler bedenlerin, onlara düşünce alanında tekabül eden ifadeleri olduğuna göre, bazılarının diğerlerinde olmayan yetenekleri olması gerekir. Buna göre, bir bedenin eylemde bulunma ve etkiye maruz kalma kapasitesi ne kadar yüksek olursa, zihnin özellikle algı açısından ona tekabül eden kapasitesi de o kadar yüksek olur:

> Buradan insanın zihin ve bedenden meydana geldiği ve insan bedeninin onu duyumladığımız şekilde var olduğu sonucu çıkar.[90]
>
> Söylemiş olduklarımızdan, yalnızca insan zihninin bedenle birleşmiş olduğu değil, fakat aynı zamanda zihnin bedenle olan bu birliğinden ne kastettiğimiz anlaşılır. Fakat hiç kimse, önceden bedenimizin doğasıyla ilgili upuygun bir bilgiye sahip olmadığı takdirde, bunu upuygun veya seçik bir biçimde anlayamaz. Zira şimdiye kadar gösterdiklerimiz tamamen genel olup, insan için, hepsi de, farklı derecelerde dahi olsa, canlı olan bütün bireysel şeyler için olduğundan daha fazla geçerli değildir. Çünkü var olan her şeyin Tanrı'nın zihninde bir idesi olması gerekir ve Tanrı, tıpkı insan bedeninin idesinin nedeni olması gibi, bütün idelerin nedenidir. Bununla birlikte, nesnelerin birbirlerinden farklılık göstermeleri gibi, idelerin de birbirlerinden farklılık gösterdiklerini ve bir idenin nesnesinin diğerinin nesnesinden daha üstün olmasına veya daha fazla gerçeklik ihtiva etmesine bağlı olarak, birinin diğerinden daha üstün olduğunu ve daha fazla gerçekliğe sahip olduğunu inkâr edemeyiz. Böylelikle insan zihniyle başka zihinler arasındaki farkı ve başka zihinleri ne ölçüde aştığını belirlemek için, onun nesnesi-

89 R. J. Delahunty, *Spinoza*, London, Routledge and Kegan Paul, s. 206.
90 B. Spinoza, *Ethika*, II. Böl., XIII. Önermenin Sonucu.

> nin, yani insan bedeninin doğasını bilmemiz gerekir. Bu doğanın ne olduğunu burada açıklayamam ve zaten bu açıklama kanıtlamak istediğim şey için de zorunlu değildir. Bununla birlikte, genel olarak bir bedenin birçok eylemi aynı anda icra etmeye ve almaya diğerlerinden daha yatkın olduğu ölçüde, onun zihninin aynı anda birçok şeyi algılamaya daha yatkın olduğunu; bir bedenin eylemleri sadece kendisine bağlı olduğu ve etki alanındaki başka bedenlerden daha az yardım gördüğü ölçüde daha yetkin veya seçik bir biçimde kavramaya eğilimli olduğunu söyleyeceğim.[91]

Spinoza, bu pasajda insan zihninin farklılığını ve yetkinliğini açıkça ortaya koyar. Buna göre, birçok basit cisimden meydana gelmiş oldukça kompleks bir bileşik olarak insan bedeni, başka cisimlerin yapamadığı şekilde, çok farklı eylem tarzlarına yatkın durumdadır. O, çok çeşitli şekillerde eylemde bulunur ve sayılamayacak kadar çok etkiye maruz kalır. Söz konusu bedenin düşünce alanındaki ifadesi olarak insan zihni, bedeni birçok basit idenin oldukça kompleks bir bileşkesi olmak suretiyle yansıtır. Dolayısıyla, başka cisimlerin zihinlerini çok aşan algısal ve başkaca entelektüel yeteneklere sahip olur.

> Öyleyse, buradan insan zihninin Tanrı'nın sonsuz aklının bir parçası olduğu, ve dolayısıyla, insan zihninin şunu ya da bunu algıladığı zaman, bizim Tanrı'nın, sonsuz olmak bakımından değil, fakat insan zihninin özü yoluyla açıklanmak bakımından veya O insan zihninin özünü oluşturduğu sürece, şu ya da bu ideye sahip olduğundan başka hiçbir şey söylemediğimiz sonucu çıkar.[92]

Buna göre, bireysel insan zihni bir düşünceler toplamından, bir ideler kümesinden meydana gelir, öyle ki bu idelerin objeleri de bireysel insan bedeninin halleri ya da durumlarıdır. Başka bir deyişle, insan bedeni kendisinin dışındaki cisimler tarafından etkiye maruz kalır ve bu etkiler de zorunlu olarak, bedenin zihni meydana getiren idelerine yansır. Dolayısıyla, zihin bedenden bağımsız bir etkinlik içinde olan müstakil bir töz olmayıp, bedenin ardışık hallerinin ideler düzenindeki ifadesinden başka hiçbir şey değildir. *Zihnim bedenimin idesi olduğu için, nedenlerin*

91 B. Spinoza, *Ethika*, II. Böl., XIII. Önermeye not.
92 B. Spinoza, *Ethika*, II. bölüm, XI. tanımın sonucu.

zihinde de, tıpkı bedendeki gibi, aynı bağlantıyı sergilemeleri gerekir. Demek ki, zihin, doğanın bütünündeki değil, fakat bir bölümündeki nedenleri yansıtır. Bilgi, Spinoza'nın görüşünde, işte bu yansıtmanın adıdır.

Bilgi Görüşü

Spinoza'da bilgi, Descartes'ta ve İngiliz deneyimcilerinde olduğu gibi, diğer felsefi meseleler ya da problemler karşısında bir önceliğe sahip değildir. İşte bu yüzdendir ki, o bilgiyle ilgili görüşlerini varlık görüşünü, insan zihninin yapısını ortaya koyduktan sonra ifade etmeye başlar. Gerçekten de insan zihninin yapısıyla ilgili analizden sonra gündeme gelen bilgi analizinde, Spinoza, yine metafiziğiyle ilintili olarak, insan zihninin, *Etika*'nın geometrik yöntemi tarafından varsayılan bilgi türüne elverişli olduğunu göstermeye koyulur. Bu ise bilgide nihai ve en yüksek durak olarak, insan zihninin Tanrı'nın ezeli-ebedi ve sonsuz özünün upuygun bilgisine ulaşabileceğini gösterme çabasından başka hiçbir şey değildir.[93]

Bilginin ve Hakikatin Ölçütü: Spinoza'da *gerçek bilginin ölçütü upuygunluktur*. Başka bir deyişle, gerçek anlamda bilgi upuygun bir bilgi olup, upuygun idelere dayanır. Bu yüzden, Spinoza öncelikle insan zihninin bir imkân olarak bu türden upuygun idelere sahip olabileceğini göstermeye çalışır. Upuygun bir ideyi, o şöyle tanımlar:

> Upuygun bir ideyle nesneyle ilişki olmadan kendi başına ele alındığında, doğru bir idenin bütün özelliklerine ya da içsel belirlenimlerine sahip olan bir ideyi anlatmak istiyorum.[94]

"İçsel" ya da özsel terimi doğru bir idenin dışsal yönünü, yani nesnesiyle uyuşmasını dışta bırakır. Bu yüzden, *doğruluk ve upuygunluk karşılıklı olarak birbirini gerektiren kavramlardır*; başka

93 H. E. Allison, "Benedict de Spinoza".
94 B. Spinoza, *age*, II. bölüm, IV. tanım.

bir deyişle, bütün upuygun ideler, nesneleriyle uyuşmak anlamında doğrudur ve bütün doğru ideler de upuygundur. Upuygunluk bütün doğru idelerin içsel ya da özsel bir özelliği olduğu için, o, aynı zamanda bir hakikat ya da doğruluk ölçüsü olma işlevi görür. İşte bu yüzden, doğru bir ideye sahip olan kişi, onun doğruluğunu hemen görür. Spinoza'da ne Descartes'ın benimsediği türden, ne de başka bir kuşkuya yer olmamasının neden budur.[95] Gerçekten de

> doğru bir ideye sahip olan, aynı anda doğru bir ideye sahip olduğunu bildiği gibi, onun doğruluğundan şüphe duyamaz[96]

diyen Spinoza, bunun nedenini

> tıpkı ışığın kendisini hem kendisine hem de karanlığa göstermesi gibi, doğruluk da hem kendisinin hem yanlışın bir standardı[97]

olarak gösterir. Spinoza'da doğruluğun kendisini açığa vuran özsel özellik *açıklayıcı tamlık*tır. Buna göre, bir X idesi, X'in bütün özsel özelliklerini belirlemek bakımından gerçekten yeterli ve tatmin edici olduğu sürece, upuygun ve dolayısıyla doğrudur. Sözgelimi, matematikçinin üçgen idesi, ondan söz konusu şekille ilgili bütün matematiksel özellikleri çıkartılabildiği için, upuygun bir ide olmak durumundadır. Oysa gerekli matematik bilgisinden yoksun bir kimsenin üçgen idesi, ondan bu sonuçları ve özellikleri çıkarsamak mümkün olmadığı için, upuygun bir ide değildir, bulanıktır.

Bu, Spinoza'da doğruluk ve yanlışlığın, kavrayışın mahiyetiyle ilgili bir şey olduğu anlamına gelir. Bu açıdan bakıldığında, hata ya da yanlış, tam olmayan, bütünlükten yoksun kavrayışın bir fonksiyonu olup, kısmi bir hakikatin tam ve kesin bir hakikat olarak görülmesine karşılık gelir. Buna göre, güneşin yeryüzünün birkaç kilometre yukarısında, gökyüzünde parlak bir tabak olarak görülmesi, onunla ilgili bilimsel olmayan, düşsel bir kav-

95 H. E. Allison, "Benedict de Spinoza".
96 B. Spinoza, *age*, II. bölüm, XLIII. tanım.
97 B. Spinoza, *age*, II. bölüm, XLIII. Tanıma not.

rayışı ifade eder. Böylesi bir güneş idesi, güneşin belirli koşullar altında bize nasıl göründüğüyle ilgili bir temsil olarak alındığı takdirde, hiç kuşku yok ki doğrudur. Fakat aynı ide, optik ve astronomi bilgisinden yoksun bir kimse tarafından bu şekilde anlaşılmadığı, gerçeğin doğru temsili olarak değerlendirildiği takdirde, onun upuygun veya tam olmamak anlamında yanlış olduğunu söylemek gerekir. Yoksa o yer kaplama alanı veya düzeninde kendisine karşılık gelen hiçbir şey olmaması anlamında, "maddi olarak" yanlış değildir.

Spinoza'da upuygun idelerle upuygun olmayan ideler arasındaki ayrıma, idelerin zihinle olan ilişkisi bağlamında, "zihnin düzeni" ile "doğanın genel düzeni" arasındaki ayrım karşılık gelir. Bunlardan birincisi, zihnin idelerini duyu algısı veya hayal gücünün gelişigüzel çağrışımı yoluyla kazanma düzenine tekabül eder. Burada ideler, bağımsız bir gerçekliğin hakikî doğasını ortaya koymak yerine, bedenin çevresiyle olan temasının bir parçası olarak etkilenme tarzını ifade ederler. Bu şekilde elde edilen idelerin, Spinoza, upuygun olmadıkları kanaatindedir. İdeleri sadece doğa düzenini pasif bir biçimde yansıttığı, salt duyu algısı veya hayal gücü yoluyla kazanıldığı ölçüde, zihin ne kendi bedeninin ne de kendisine dışsal nesnelerin gerçek, upuygun bilgisine sahip olabilir. Buna mukabil, zihin varolan her şeyi, kendi uygun düzenine, yani mantıksal ve nedensel bağımlılık düzenine göre kavradığı zaman, gerçek bilgiye erişir. Buna göre, bir ide upuygun bir ideden türediği zaman, onun kendisi de upuygun olur ve bunlar, tümdengelimsel bir düzenin aksiyomları, apaçık ilkeleri olma işlevi görürler. İşte zihin, böylesi bir tümdengelimsel sistemi, geometrik yöntemle inşa ettiği zaman, algı yoluyla bilgilenme tarzından tamamen farklı bir entelektüel faaliyet içinde olur. İmgesel veya algısal bilgi etkinliğinde, zihin sadece bedenin etkilenimlerini pasif bir biçimde kaydedip yansıtırken, upuygun idelerin mantıksal ve nedensel bağlantısını kurduğu kendi akıl düzeni içerisinde, tıpkı geometride olduğu gibi, mutlak doğru ve upuygun bilgiye erişir.

Bu noktada doğuştan idelere müracaat eden Spinoza, tikel cisimlerin özgül yönlerini ifade eden ideler ile bütün cisimlere ortak olan özellikleri ortaya koyan ideler arasında bir ayrım yapar. Bütün cisimlere ortak olan hususları ifade eden ideleri ise "ortak fikirler" ve "şeylerin ortak özelliklerinin upuygun ideleri" olarak ikiye ayırır. Bunların ayırt edici yönleri, herhangi bir şeyle temas edildiği zaman ortaya çıkmamalarıdır. İşte zihin bu idelere, sözgelimi geometrinin aksiyomlarına, fiziğin ilk ilkelerine sahip olduğu zaman, tek tek fenomenlerin veya görünüşün gerisindeki gerçekliğin upuygun bilgisini, mantıksal bir düzen içinde inşa eder.

Bilgi Türleri: O, işte bu son noktadan hareketle üç farklı bilgi türünü birbirinden ayırır. Başka bir deyişle, insan zihni, daha önce de görmüş olduğumuz üzere, tıpkı Tanrı'nın kendisi gibi, idelere sahip olur. Fakat bu idelerin, imgelerden, acı ve haz benzeri his ya da duygulanımlardan, kısacası duyumsal veya algısal malzemeden meydana gelen bir bölümü gerçek bilgi için sağlam bir malzeme oluşturmanın çok ötesinde kalır. Bu ide ya da fikirler, çevresindeki şeyler tarafından etkilenmiş olduğu şekliyle bedenin ve durumlarının düşünce düzeyindeki ifadeleri olarak bulanık fikirlerden meydana gelir.[98] Onlar, duyu-deneyiminin veya başkalarının tanıklığına dayanan fikirler olmak durumundadırlar.

Buna göre, çevremdeki cisimlerin benim bedenim üzerindeki etkileri, öncelikle hayal gücünün etkilerinden başka hiçbir olmayan idelerde yansıtılır. Zihnin hayal gücünün veya "muğlak deneyim"in (*experientia vague*) bu türden ideleriyle doldurulmasını, bir rasyonalist olarak Spinoza, bilginin en aşağı düzeyi (*cognitio primi generis*) diye tanımlar.[99] Burada ide, öncelikle ve temelde insan varlığına etki eden dış nedenlerin bir sonucu olduğu ve dolayısıyla onun bizatihi kendisine ait bir faaliyeti ifade etmediği gibi, insan zihnindeki diğer idelerin mantıksal bir sonucu da

98 S. Nadler, *An Introduction to Spinoza's Ethics*, s. 177.
99 *Bkz.* B. Spinoza, *Etika*, II. bölüm, 40. önermenin kanıtına ikinci not.

olmadığı için, insanın bütünüyle pasif oluşuna işaret eder. İnsanın ne bedeninin ne de dışarıdaki nesnenin gerçek özünü ortaya koyamayan bu algısal bilgiyi, Spinoza *Kavrayış Gücünün Gelişimi* adlı eserinde, bu kez ikiye ayırıp biraz daha ayrıntılandırarak şöyle açıklar:

> I. Sağdan soldan derlediğimiz veya sözde "uzlaşımsal" göstergeden kazandığımız algı [yani, bilgi] vardır.
>
> II. Bizim kesinlikten yoksun deneyimden, yani zihin tarafından belirlenmemiş olan, fakat adını tesadüfen vuku bulması olgusundan alan ve bizim onunla tutarsızlık içinde olan başka hiçbir tikel deneyime sahip olmamamız dolayısıyla, bizde tartışılmaz olan deneyimden kazandığımız algı [yani, bilgi] vardır.
>
> Bütün bunları örneklerle şöyle açıklayabilirim. Sağdan soldan derlediğim bilgiyle ben sadece doğum günümü ve şu şu insanların annem babam olduğu olgusunu ve kendilerinden hiç şüphe etmediğim benzer şeyleri bilirim. Kesinlikten yoksun deneyimle de, öleceğimi bilirim; çünkü bunu, her ne kadar hepsi aynı zaman süresi boyunca yaşamamış olsa veya hepsi de aynı hastalıktan ölmeseler bile, başkalarının da benim gibi öldüklerini görmem temeli üzerinde tasdik ediyorum. Kesinlikten yoksun deneyim ile, ayrıca yağın bir ateşi tutuşturmaya, suyun ise ateşi söndürmeye uygun olduğunu biliyorum. Yine, köpeğin havlayan bir hayvan, insanın da akıllı bir hayvan olduğunu bilirim; bu hayatta yararlı olan hemen her şeyi bu şekilde kazanırım.[100]

Bilginin bu en alt düzeyi, Spinoza'ya göre, dünyanın upuygun ve doğru bilgisini temin etmez, fakat yalnızca şeylerin halihazırda algılayan kişiye görünüşüyle ilgili olarak göreli, kısmi ve öznel bir resim verir.[101] Bu algılarda ve onların ifadeleri olan fikirlerde en küçük bir sistematik düzen olmadığı gibi, rasyonel bir kavrayışın da izi bulunmaz.[102] Başka bir deyişle, söz konusu koşullar altında, insan zihni, fikirleri bakımından dış dünyadaki şeylerle olan rastlantısal ve gelişigüzel karşılaşmaları tarafından

100 B. Spinoza, *On the Correction of the Intellect* (trans. by A. Boyle and revised by G. H. R. Parkinson), London, 1993, 19. ve 20. paragraflar ss. 228-29.

101 M. D. William, "Spinoza's Theory of Knowledge", *The Cambridge Companion to Spinoza* (ed. by D. Garrett), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, s. 100.

102 S. Nadler, "Baruch Spinoza".

belirlenir. Söz konusu gelişigüzel karşılaşma, insana dış dünyadaki şeylerin özlerinin bilgisini vermediği gibi, onda hataya yol açar.[103]

Gerçekten de Spinoza, yanlışın ya da hatanın sorumlusu olarak, büyük ölçüde rasyonel bir düzenden yoksun olan bu bilgi türünü görür. Onda, bu yüzden ikinci bilgi türü (*cognitio secundi generis*) zorunlu olarak doğru olan bilimsel bilgidir. İnsan, bilginin birinci düzeyinden ikincisine geçerken, Spinoza'ya göre, ilişkisiz izlenim ve muğlak ide ya da bulanık fikirlerden, birbirlerine mantıksal olarak bağlanmış açık önerme ve upuygun fikirlere geçer.

> III. (a) ya nedeni sonuçtan, (b) ya da tikel bir özelliğin gerekli varlığını genel bir kavramdan çıkarsayarak, bir şeyin özünü başka bir şeyden türeten (ama upuygun olarak değil) bilgi. ...
>
> Başkalarının değil de, kendi duygularımı sınayarak, beden ile tinin birliğini sınadığım bu duyguların nedeni olarak ele alınan deneyimlerime dayanarak bulduğum tinin bedenle birleştiği şeklindeki sonuç çıkarsamalı bilgiye bir örnektir. Ama bu çıkarsama, bu duygunun ve bu birliğin doğasının ne olduğunu tam olarak bilmemi sağlayamaz. Aynı şekilde, görme algısı bilgimden ve özellikle onun bir ve aynı şeyi ondan uzaklığıma bağlı olarak daha büyük ya da daha küçük gösterme özelliğinden, güneşin göründüğünden daha büyük olduğunu ve daha birçok şeyi çıkarsarım.[104]

İnsan varlığına kurtuluşunu temin edecek veya onun özgürleşmesini sağlayacak bilgi yolunda, bu ikinci bilgi türü, duyu-algısına dayanıp bulanık ya da muğlak fikirler üzerinden iş gören birinci bilgi türünden farklı olarak tamamen upuygun fikirler üzerine bina edilir. Gerçekten de bu düzeyde upuygun fikirler rasyonel bir tarzda ve düzenli bir şekilde oluşturulur. İnsan zihninin dışındaki şeylerin özlerini veren ve zorunlulukla doğru olan bu upuygun fikirlere dayalı bilgi de zorunlulukla doğru olur. Buna göre, söz konusu ikinci bilgi türü, bir şeyin özünün diskürsif bir işlem ya da çıkarım yoluyla kavranmasın-

103 J. Israel, *Radical Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2001, s. 234.

104 B. Spinoza, *Kavrayış Gücünün Gelişimi*, ss. 26-7.

dan meydana gelir. Bir şeye ilişkin upuygun fikir ve bu türden fikirler üzerine bina edilen rasyonel bilgi, Spinoza'ya göre, nesnesini olabilecek bütün nedensel bağlantıları içinde konumlandırıp, onun sadece var olduğunu değil, fakat neden ve nasıl olduğu gibi olduğunu gösterir. Demek ki, doğayı ya da dünyayı upuygun fikirler üzerinden kavramak veya idrak etmek demek, doğada hüküm süren nedenselliği kavramak demektir

İkinci bilgi türü olarak rasyonel bilgi, Spinoza'ya göre, doğru ve upuygun fikirlere dayanmasına, nedensel yasaların bilgisini vermesine ve mutlak bir tutarlılık sergilemesine rağmen, en yüksek bilgi türü değildir. O, son tahlilde bir araç, üçüncü bilgi türü olan sezgisel bilgiye (*scientia intuitiva*) götürecek bir ara adım olmak durumundadır. Bunun nedeni ise ikinci bilgi türünde doğanın bir bölümü, belirli neden sonuç ilişkileri tümdengelimsel bir sistem içinde bilinirken, üçüncüsünde doğanın bütünüyle Tanrı'yla ilişki içinde kavranması, o sonsuz töze nedensel olarak bağımlı olan bir büyük sistem diye görülmesidir. *Doğadaki fenonemenler artık yalıtlanmış fenomenler olarak değil, fakat Tanrı'dan çıkan, tek tözün ana nitelikleri kapsamı içine giren fenomenler olarak değerlendirilir*. Doğanın özsel yapısı ilâhî ana niteliklerden türetilir. Bununla birlikte, bu mistik bir aydınlanma süreci olmayıp, gelişen kavrayışa, kazanılan vukufa bağlı olarak ortaya çıkan bir bilgi türü, doğanın ezeli-ebedi bir yapı içinde kavranması sürecidir. Spinoza bu sezgisel bilgi türünü *Kavrayış Gücünün Gelişimi* adlı eserinde şu şekilde tanımlayıp, büyük bir önem arzeden bu son iki hususu *Etika*'da şöyle ifade eder:

> 4. Son olarak, bir şeyi yalnızca özü ya da onun en yakın nedeni aracılığıyla kavrama yoluyla bilgi.[105] .. Yanılgı riski olmaksızın şeylerin özünü upuygun olarak yalnızca dördüncü bilgi türü kavrar. O, dolayısıyla, en yararlı bilgidir.[106]
>
> Bu üçüncü bilme türü Tanrı'nın belirli ana niteliklerinin formel özüne dair upuygun bir fikirden hareketle şeylerin özünün upuygun bilgisine varır.[107]

105 B. Spinoza, *Kavrayış Gücünün Gelişimi*, s. 27.
106 B. Spinoza, *Kavrayış Gücünün Gelişimi*, s. 29-30.
107 B. Spinoza, *Ethics*, II. böl. 40. önerme, II. not.

> Her şey Tanrı'da olduğu ve O'nun aracılığıyla bilindiği için, buradan bizim bu bilgiden upuygun bir biçimde bilebileceğimiz birçok şeyi çıkarsayabileceğimiz ve böylelikle de üçüncü bilgi türünü oluşturabileceğimiz sonucu çıkar.[108]

Bütün bilgi türleri gibi, bu bilgi türünün de temelde pratik bir değeri vardır. Söz konusu sezgisel bilgi, yani *her şeyi ezeli-ebedi bir ışık altında, Tanrı'da ve Tanrı aracılığıyla görme insana, onu kölelikten, yabancı bir düzende kendisine tamamen yabancı güçlerin oyuncağı olmaktan kurtarmak suretiyle, olabilecek en yüksek tatmini ve saadeti sağlar.*

> O halde, bir insan bu bilgi türünde ne kadar ilerlerse, kendisinin ve Tanrı'nın o kadar bilincinde olur, o ölçüde yetkin ya da kutlu olur.[109]

Etiği

Spinoza'nın, metafiziği ve bilgi teorisiyle çok yakından ilişkili olan etiği, bir özgürlük ve kendini gerçekleştirme etiğidir. Yani o, Antikçağ'ın, özellikle de Helenistik dönemin metafizikle etiği birleştiren yaklaşımını modern dönemde yineleyen bir düşünürdür.[110] Aslında onun etik anlayışı, pek çok yönüyle hiç de alışılmamış olan, dolayısıyla pek de Ortodoks olmayan bir etik görüşünden meydana gelir. Bu yüzden modern dünyanın etik yaklaşımından büyük ölçüde ayrılır.

Spinoza, bu alanda sadece modern etik teorilerden değil, fakat Ortaçağ'ın, özellikle de Musevi-Hıristiyan geleneği içinde yer alan hemen bütün etik anlayışlarından büyük farklılıklar gösterir. Bir kere, o her şeyden önce, yerine getirilmeleri ahlaken iyi, göz ardı edilmeleri veya ihmal edilmeleri ahlaken kötü olan bir dizi yükümlülük veya eylem tarzı öne sürmez. Gerçekten de onun etiği, Ortaçağ'ın deontolojik etik anlayışından ziyade, an-

108 B. Spinoza, *Ethics*, 47. önermeye not.
109 B. Spinoza, *Ethics*, 5. Böl., 31. önermenin notu.
110 *Bkz.* G. Llyod, *Spinoza and the Ethics*, s. 142.

tik Yunan'ın erdem etiğine ve özellikle de Stoalıların tevekkül etiğine yakın düşer.[111]

Geçmişte bunu yapmış, yani normatif olarak birtakım eylem tarzları ve ödevler önermiş ahlak sistemlerinin, özellikle de özgür irade ve nihai amaçlar konusunda upuygun olmayan fikir ya da düşüncelere dayandıklarını öne süren Spinoza, buna karşılık insanların, tutkular tarafından yönetilmek yerine, nedenlerin bilgisiyle belirlenen özgürlüğe ne ölçüde ulaşabileceklerini göstermeye çalışır. Bu yüzden, hemen herkesin belirttiği üzere, onda geleneksel etik anlayışının yerini, bir tür terapi veya bilinçlenme, kâmil insan olma düşüncesi alır.[112]

Spinoza'nın etiğinde erdem düşüncesi korunmakla birlikte, büyük ölçüde anlam değişikliğine uğrar; nitekim erdem, onda, insanın kendi varlığını koruma ve geliştirme istek ve gücü olarak anlaşılan *konatüs* öğretisine paralel bir biçimde, güç anlamına gelir. Ahlaki iyi doğallıkla insanın gücünün artması açısından yararlı, kötü de bu amaç açısından zararlı olanla özdeşleştirilir.[113] Bütün amoralizmine rağmen, Spinoza, erdemi ayakta kalma yeteneği veya sadece hayatiyetini sergileme gücüyle, iyiyi de salt özçıkarla özdeşleştirmez. Önemli olan ayakta kalmaktan veya yaşamaktan ziyade, iyi yaşamaktır ve bu da bilgiyle olur. Bu yüzden, Spinoza'nın etik anlayışı entelektüalist bir etik olup, bilgi, onda en azından ikili bir rol oynar. Buna göre o, her şeyden önce etiği "yaşamanın doğru yoluna ilişkin bir bilgi" olarak tanımlar.[114] Başka bir deyişle etik, özgürlüğün anlamını uygun bir biçimde kavramak ve buna uygun yaşama erdemini geliştirebilmektir.[115] Bu da elbette bilgiyle olur. Bilgi, yine aynı çerçeve içinde, beşeri tutkulara karşı mücadelede çok önemli bir silah olarak ortaya çıkar. Zira tutkularımızı ve onlara yol açan nedenleri bildiğimiz

111 C. E. Jarrett, *Spinoza*, s. 121.
112 H. E. Allison, "Benedict de Spinoza".
113 B. Spinoza, *Etika*, III. böl. 39. önerme, Scolie.
114 D. Garrett, "Spinoza's Ethical Theory", *The Cambridge Companion to Spinoza* (ed. by D. Garrett), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, s. 269.
115 Ç. Balanuye, *Spinoza*, s. 262.

ölçüde tutkular üzerinde belli bir egemenlik tesis edebiliriz. Öte yandan, özgürlüğümüz ancak aklın faaliyeti ve bilgiyle söz konusu olabildiği için, bilgi iyi hayatın yaratılmasında önemli bir rol oynar.[116]

Özgürlük: Onun etik anlayışının temelinde, şu halde bilgi ve özgürlük anahtar kavramlar olmak durumundadır. Tanrı için söz konusu olan özgürlükle, insan için söz konusu olan özgürlüğü birbirinden ayıran ve bununla kalmayıp bizim anladığımız, nedenini bildiğimiz olaylarla kavrayamadığımız, nedenini bilmediğimiz olaylar arasında bir ayrım yapmamız gerektiğini söyleyen Spinoza, insan varlıklarının ancak eylemlerinin nedenleri hakkında upuygun ve doğru bir fikre sahip oldukları ölçüde özgürleştiklerini savunur. Özgürlüğün bir derecesi vardır ve özgürlük, ona göre zorunluluğun bilincinde olmaktan meydana gelir.

Bu özgürlük, demek ki, determinizm veya daha doğrusu *metafiziksel* bir *determinizm* içinde gerçekleşen bir özgürlüktür. Yani şeylerin toplamı, bireysel nesnelerin bütünü olarak doğa düşüncesini analiz ettiğimiz zaman, daha önce de belirttiğimiz üzere, Spinoza'ya göre, doğayı, hem fiziki bir sistem ya da mekânda yer kaplayan şeylerin meydana getirdiği bir sistem olarak ve hem de zihinlerden ya da idelerden meydana gelen bir bütün olarak düşünebiliriz. Yer kaplama ana niteliğiyle belirlenen doğa gibi, idelerden veya fikirlerden oluşan bir sistem olarak zihinsel ya da manevi dünyada da tam bir determinizm, nedensel ve mantıksal bir zorunlu düzen ve mutlak bir zorunluluk hüküm sürer. Spinoza'nın bakış açısından, insan da mutlak bir nedensellikle belirlenen bu doğa düzeninin ayrılmaz bir parçasıdır. Doğadaki canlı cansız her varlık gibi, insan da bir çaba içinde olup, *konatüs* sergiler; yani kendi varlığını gerçekleştirme istemine, onu koruma ve sürdürme eğilimine sahiptir.[117] Başka bir deyişle, insan

116 H. E. Allison, "Benedict de Spinoza".
117 B. Spinoza, *Ethika*, III Böl., VI. Önerme ve Kanıtlaması.

kendi varlığını korumak, sürdürmek ve güçlü olmak ister. Spinoza, insan bedeninin işte bu isteme bağlı olarak geçirdiği değişimlerin, organizmanın canlılığında söz konusu olan yükselişlerin ve alçalmaların zihinsel karşılığının haz ve acı olarak ortaya çıktığını öne sürer. Buna göre, haz ve acı her zaman insanın bedensel ve ruhsal durumundaki bir değişimi ifade etmekte olup, son derece doğal şeyler olmak durumundadırlar. Haz yükselen, acı da gücü ve etkinliği giderek azalan hayatiyetin yanılmaz göstergeleri olup,[118] onun sisteminde sondan bir önceki iyi ve kötüler olarak karşımıza çıkar. Bu ise, Spinoza'nın etiğinin doğalcı bir temele dayandığı anlamına gelir.[119]

Başka bir deyişle, doğadaki tüm varlıklarda bulunan kendi varlığını koruma eğilimi, insan zihniyle ilişkilendirildiğinde, bilinçli bir çaba ve etkinlikle, bir bütün olarak zihin ve bedenle irtibatlandırıldığında da iştihayla özdeş hale gelir. Spinoza'nın özgürlük anlayışı da işte buradan çıkar. Ona göre, insandaki *konatüs*ün, kendi varlığını koruma ve sürdürme eğiliminin kudreti sınırlı olup, harici nedenlerin gücü ve etkisi ona fazlasıyla galebe çalar.[120] Bu nedenlerden kaçış, onlardan bağımsız olma diye bir şey söz konusu olamaz, çünkü insan Tanrı ya da Doğa adını verdiğimiz nedensellikle belirlenmiş bütünsel düzenin ayrılmaz bir parçasıdır. İnsanın kendi dışındaki nedenlerden bağımsız olarak kendi kendisini belirleyebilen bir varlık olduğu düşüncesi, filozofumuzun bakış açısından bir yanılsamadan başka hiçbir şey değildir. İnsan bir parçası olduğu doğanın düzenine kaçınılmaz olarak boyun eğer.[121] Ahlaki bakımdan doğru olanı nedensel zorunlulukla özdeşleştiren Spinoza'nın gözünde ahlaki davranış kuralları, şu halde, insan doğasının herkesin boyun eğmek zorunda olduğu yasaları olarak ortaya çıkar. Bu yasalara, duygularının köleleştirdiği insanın körce ve gerçek nedenleri bilmeden itaat ettiği yerde, şeylerin zorunlu doğal düzenine ilişkin sağlam

118 C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, London, 1951, s. 52.
119 D. Garrett, "Spinoza's Ethical Theory", s. 270.
120 B. Spinoza, *Ethika*, IV. Böl., III. Önerme.
121 B. Spinoza, *Ethika*, IV. Böl. 4. Önermenin kanıtlaması.

bir kavrayışa ulaşmaya çalışan özgür insan tarafından, hakiki anlamları kavranarak uyulur.[122]

Doğadaki nedensellikten bağımsız mutlak bir özgürlük düşüncesine, demek ki kesinlikle karşı olan Spinoza,[123] insan için özgürlükten söz edilebilecekse eğer, bu özgürlüğün aklın faaliyetinden geçtiğini ifade eder. Gerçekten de ona göre, biz insanlar, sonlu ve sınırlı varlıklar olduğumuz için, bütün eylemlerimizin nedeni ve sorumlusu olamayız. Bu yüzden, insan başlangıçta kendi dışındaki nedenlerin esiri olan bir köleden başka hiçbir şey değildir. Yani onun eylemleri kendi iradesinin tercihlerini yansıtmaktan çok, kendisini tehdit eden şeylere karşı olan korkularını ifade eder. İnsanın gücünün artmasını temsil eden sevincin, onun evrenin kör güçlerinin baskısı altında bulunan gücünün azalmasını ifade eden üzüntüden çok daha az rastlanan bir şey olmasının nedeni, Spinoza'ya göre budur. İnsanların eylemlerinin çoğu zaman garip bir görünüm almasının nedeni de, eylemlerin hem insanların arzularına hem de dış nedenlere bağlı olmasıdır.[124] Dış güçlerin kaçınılmaz olarak baskın çıktığını, insanın her daim acı ve ölüm tehdidiyle karşı karşıya bulunduğunu savunan Spinoza, "*dış nedenlerin çok farklı şekillerde etkisi altında bulunduğumuzu ve karşıt rüzgârların harekete geçirdiği denizin dalgaları gibi, talihimizi ve kaderimizi bilmeden yüzüp durduğumuzu*" söyler.[125]

Spinoza, bununla birlikte, insanın bu kölelik durumunu özgürlüğe dönüştürebileceğimizi ileri sürer. Ona göre, dünyada özgür olmak için yapılacak ilk şey, dünyayı, dünyada hüküm süren determinizmi kabul etmektir. İstediğimiz her şeye sahip olamayız. O halde, nedenleri bilerek; sahip olduğumuz şeyi isteyerek, kendimizi özgür kılabiliriz. Fakat başımıza gelen her şeyi nasıl kabul edebiliriz? Spinoza, bunun yolunun akıldan geçtiğini

122 R. J. Delahunty, *Spinoza,* London, Routledge and Kegan Paul, 1999, s. 242.
123 J. Moreau, *Spinoza et le Spinozisme,* Paris, 1977, s. 51.
124 H. R. Parkinson, "On the Power and Freedom of Man", *Spinoza: Essays in Interpretation,* (ed. M. Mandelbaum-E. Freeman), Open Court, LaSalle, 1975, s. 23.
125 R. J. Delahunty *Spinoza,* s. 261.

söyler. İnsanın özgür olması için meydana gelen her şeyin zorunlu olduğunu anlaması, aklı sayesinde bu kaçınılmaz zorunlulukla birleşmesi gerekir. Ona göre, insan, başına bir felaket geldiği zaman, dünyadaki nedensellik zincirinin bu felaketi kaçınılmaz kıldığını kavrarsa, sakin olur. Acılarını bireysel varlığının dar bakış açısından ele almayı bırakıp, onları bütün açısından, her şeyin birbirleriyle bağlantısı açısından ele aldığı takdirde huzur ve sükûn bulur.

İnsanın özgürlüğünün anahtarı akıldır, onun gerçek özgürlüğü nedenlerin bilgisinden geçer.[126] Yani, özgürlüğe ulaşmak, akıl insana nedenlerin bilgisini sağladığı ve böylelikle de, onu pasif duyguların yarattığı kölelik durumundan kurtardığı zaman mümkün olur:

> İnsanın duygulanımların üstesinden gelme ve onları azaltma yolundaki güçsüzlüğüne kölelik diyorum. Çünkü duygulanımlarına bağlı olan insan, kendi özel otoritesine, hakkına göre eyleyemez, tersine olayların onu sürükleyişine bağlanıp kalır.[127]

Başka bir deyişle, insan doğanın ayrılmaz bir parçası olup, nedensel ilişkilere tâbidir, doğa adı verilen kendi içinde kapalı ve bütünüyle anlaşılır bir sistem içinde yer alan her varlık gibi belirlenmiştir. Fakat insan kendisine etki eden nedenlerin bilincinde olmayabilir. İnsan burada belirlenmişliğinin, kendisine etki eden nedenlerin, evrende hüküm süren mutlak determinizmin farkında değildir. İnsan bedeni ve zihni, burada etkin değil de, bütünüyle pasif durumdadır ve insan yine burada, gerçekte olmadığı halde, özgür olduğunu düşünür.

Ama insan, bulanık fikirlerden, öncelikle gerçek nedenlere ilişkin bilimsel bilgiye ve evrenin bütününe dair sezgisel bir kavrayışa yükseldikçe, düşünen bir varlık olarak evrendeki yerini anlama durumuna gelir. Zaten insanın bunu anlayamaması durumunda, onun için özgürlük ve mutluluktan söz edebilmek mümkün olmaz. Buna göre, insan önce potansiyel güçlerini tanı-

126 B. Spinoza, *Ethika*, V. Böl. *Zihin Gücü veya İnsanın Hürlüğü Üzerine* adlı Önsöz.
127 B. Spinoza, *Ethika*, IV. Bölüm, Önsöz.

malı ve doğanın ayrılmaz bir parçası olduğunu görmelidir. O, bilimsel bilgiye, nedenlerin bilgisine sahip olduğu takdirde, dışsal nedenleri ve belirlenmişliği aşabilir ve özgürleşebilir. Spinoza'ya göre, sadece bilgili ve akıllı insan özgür; özgür insan da bilge ve akıllı olabilir. İnsan varlığı doğanın bütününe ilişkin gerçek bilgiye, eylemleri ve tepkilerine dair psikolojik ve fizyolojik bilgiye sahip olduğu ölçüde, eylemlerinin belli birtakım nedenlerin zorunlu sonucu olduğunu kavrar. Başka bir deyişle, insanın bilgisi arttığı, o doğanın bütününe dair sezgisel bir kavrayışa eriştiği ölçüde, tek tek her eyleminin sonsuz nedenler zincirindeki zorunlu bir halka olduğunun bilincine varır.

Onun özgürlüğü, kendi kendisini belirlemek anlamında bir özgürlük değil de, söz konusu bilince erişmenin sonucu olan bir özgürlüktür. İşte bu da, bütün dinî ağırlığına rağmen, Spinoza'yı modern dünyaya bağlayan, onu modern bir düşünür yapan yöndür. Zira onun söz konusu özgürlük anlayışında hakikat ve değer iç içe girer, hakikat ve değer aynı zorunluluğu içerir.[128] Çünkü hakikate, doğru bilgilere uygun yaşamayı öneren filozofa göre, doğru bilgiye göre yaşamak bilimin verilerine uygun yaşamaktır. Dolayısıyla, o hakikat ve değer kavramlarını birleştirir ya da örtüştürürken, bilimsel bir etik önerisinde bulunmaktadır. Hakikat ve değer, bilgi ve ahlaklılık Spinoza'nın etik anlayışında birbirinde eridiği içindir ki, onun önerdiği özgürlük aynı zamanda zorunluluk olarak karşımıza çıkar.

Demek ki, Spinoza'da özgürlük bilgiyle, doğada hüküm süren nedenselliğe ilişkin bilgiyle gerçekleşir. İnsan, ona göre, düşüncesinde idelerin, doğa ya da yer kaplama alanındaki değişimlere, neden-sonuç ilişkilerine tekabül eden doğru entelektüel düzenini gereği gibi izlediği ölçüde ve sürece özgürleşir. Nedenlere ilişkin gerçek bilgiye sahip olmak, doğanın bütününe ilişkin daha tam bir bilgiye erişmek ve doğa da Tanrı'yla bir ve aynı olduğu için, Tanrı'nın bilgisine sahip olmak anlamına

128 *Bkz.* H. A. Erdemli, *Spinoza'nın Ahlak Anlayışı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1985, s. 85.

gelir. Doğaya, Tanrıya ve bu arada, doğanın bir parçası olan kendimize ilişkin bilgiye sahip olduğumuz ölçüde, duygularımızın ve arzularımızın kölesi olmaktan kurtulur, bireysel şeyleri sevmeyi veya onlardan nefret etmeyi unuturuz. Özgür insan, doğadaki münferit olaylardan, kişilerden ya da nesnelerden etkilenmeyen, onların niçin oldukları gibi olduklarını ve neden olduklarından başka türlü olamayacaklarını anlamaya çalışan ve bu bilgiyle kendini dönüştürüp gerçekleştiren insandır. Ünlü ahlak filozofu Alasdair MacIntyre bu durumu şöyle yorumlamaktadır:

> Duygularımız hakkında upuygun nosyonlar oluşturdukça, onlarla ilişkide edilgin olmaktan kesiliriz. Ne için olduğumuzu bizzat fark ederiz, olduğumuzdan başka olamayacağımızı anlarız; fakat anlamış olmak, ne ise o olmaktan dönüştürülmüş olmaktır. Böyle biri, kendisini artık bunun karşısında bağımsız bir varlık olarak değil, ama zorunluluk sisteminin parçası olarak görür. Bunu görmüş olmak özgür olmaktır. Kendinin-bilgisi ve yalnızca kendininbilgisi özgürleştirir.
>
> Bilgi neden bizi özgür yapar? Çünkü daha fazla bildiğimiz için, arzuladığımız, nefret ettiğimiz, sevdiğimiz, haz aldığımız ya da acı çektiğimiz şeyin rastlantının ve ilineksel çağrışım ve koşullanmanın sonucu olduğunu fark ederiz. Bunu bilmek, o çağrışımdan kopmaktır. Haz ve acının kendi kendine hareket eden, kendini koruyan varlıklar olarak bizim "gücümüz ve kemalimiz"den doğduklarını fark ederiz. Başkalarını ayıplamayız ve kendimizi ayıplamayız. Dolayısıyla haset, nefret ve suç ortadan kaybolur. Dışsal nedenler engeller değillerdir, çünkü onlar reel olsalar da, bilge insan onların zorunlu olduklarını bilir ve onları engeller olarak telâkki etmez. Bilge insan dolayısıyla hüsrana uğratılmaz. Doğanın bilgisi ve doğanın parçası olarak kendinin bilgisi aracılığıyla kendisini özgürleştirmiş olan adamın neşesi mutluluktur. Halis erdem, sadece, içerisinde bilginin, özgürlüğün ve mutluluğun birleştirildiği) bu durumun fark edilmesidir.[129]

Bu bağlamda, bilginin artışına katkıda bulunan her şey, özgürlüğün gerçekleşmesine yardımcı olur. Özgür insanın, salt aklın, anlama yetisinin çıkar gözetmeyen faaliyetine, kendi içindeki

129 A. MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi* (sunuş ve çeviri Solmaz ve Hakkı Hünler), Paradigma yayınları, İstanbul, 2001, ss. 161-62.

"doğal ışığın" rehberliğine bağlı olan mutluluğu, barış içinde geçen bir hayatı mümkün kılar.[130] Bir şeyin erdemi, o şeyin doğasının bir parçası olan veya özünü meydana getiren etkin bir güç ya da kapasite olduğundan,[131] insan için en temel erdem açık seçik olarak kavramak olup, tüm diğer erdemler ona tâbi olur. Özgür insan, sadece aklın buyruklarına göre yaşayan, hiçbir zaman ölüm korkusu duymayan kişidir.[132] Onun gerçek mutluluğu, doğa adını verdiğimiz sistemin bütününü temaşa etmekten, maddi şeylerin nedensel düzenini mantıksal düşünce bağıntısıyla yansıtmaktan oluşur. Bununla birlikte, Spinoza'nın bilge insanının mutlak bir özgürlüğe sahip bulunmadığı, yalnızca göreli olarak bilge olduğu ve tümüyle yetkin olmadığı unutulmamalıdır; o, bütünüyle özgür, rasyonel ve kendine yeten bir varlık olamaz:

> Fakat insanın gücü son derece sınırlıdır ve dış nedenlerce sonsuzca aşılmıştır; öyleyse, dış şeyleri kendi kullanışımıza göre uyduracak mutlak bir kudretimiz yoktur. Bununla birlikte, görevimizi yapmış olmanın şuuruna sahip bulunuyorsak, gücümüzün onlardan kaçınmaya imkân verecek dereceye varmadığını biliyorsak ve düzenine bağlı olduğumuz bütün Tabiatın bir kısmından ibaret bulunduğumuz fikrini hazır olarak bulunduruyorsak, çıkarımızın göz önüne alınmasının gerektirdiği şeylere karşıt olan vakalara, eşit bir ruhla katlanırız. Eğer bunu açık seçik olarak biliyorsak, açık bilgi ile tanımlanan bu kısmımız, yani bizim en iyi kısmımız orada tam bir memnunluk bulacak ve bu memnunlukta da devam etmeye çalışacaktır. Gerçekten, bilen kimseler olmamız bakımından, biz yalnız bizim için gerekli olan şeyi isteriz ve mutlak olarak memnunluğu yalnız doğruda bulabiliriz.[133]

Buraya kadar olan resim ana tablonun sadece bir bölümüne, Spinoza'nın mutlak entelektüalizminin işaret ettiği tecrit olunmuş, kendisini fikirlerin entelektüel düzenine bırakıp, bütünüyle aklın hayatına göre yaşayan asosyal filozofun ahlakına tekabül eder. Fakat Spinoza için, insan varlıkları sosyal hayvanlar olup,

130 J. Cottingham, *The Rationalists*, Oxford, 1988, s. 182.
131 *Bkz.* B. Spinoza, *Etika*, IV. Böl. VII. tanım.
132 B. Spinoza, *Etika*, IV. Böl. 43. Önerme.
133 B. Spinoza, *Etika*, IV. Böl. 42. Fasıl (H. Z. Ülken çevirisi).

aklın rehberliği altında geçirilecek bir hayatı ancak toplumsal bir düzen içinde gerçekleştirebilirler. Bunun nedeni, elbette, insanların her daim başkalarını gözeten diğerkâm varlıklar olmaları değil, fakat daha ziyade doğanın ya da Tanrı'nın sınırlı ve güçsüz tezahürleri olmaları dolayısıyla, birbirlerine kaçınılmaz olarak bağımlı olmalarıdır. İşte bundan dolayıdır ki, *Spinoza aklın rehberliği altında yaşayanların, kendileri için istedikleri bir şeyi başkaları için de isteyeceklerini; başkaları için istemedikleri bir şeyi kendileri için de istemeyeceklerini öne sürer*:

> Erdem peşinde koşan bir kimsenin kendi kendisi için arzu ettiği iyiliği, o kimse başka insanlar için de isteyecektir ve bu ne kadar böyle olursa, Tanrı hakkında o kadar büyük bir bilgiye sahip olacaktır.[134]

Hakikatin peşinden koşanların, aradıkları bilgi ve iyilik ortak olduğu için, birbirleriyle hiçbir zaman çatışmayacaklarını öne süren Spinoza, böylesi insanların başkalarına hakikatin bilgisine ulaşmada ve dolayısıyla, ihtiraslarını kontrol altına almada yardım ederken, gerçekte kendilerine yardım etmiş olacaklarını savunur. O, etiğinin bireysel boyutundan sonra gelen bu toplumsal boyutunu, erdemlere ilişkin tartışmasında daha açık hale getirir. Gerçekten de, erdemleri belirli etkilenim ya da duygu halleriyle özdeşleştiren, onların değerlerini bir bireyin kendi varlığını koruma gücüne yaptıkları katkının bir fonksiyonu olarak değerlendiren[135] Spinoza, bu duygulanımları üç başlık altında ele alır. Bunlardan ilki özleri itibariyle iyi olan duygulanımlar, ikincisi doğaları gereği kötü olan duygulanımlar ve son olarak da ne iyi ne de kötü olan hallerdir.

Birinci grup duygulanımların en başında haz gelir. Hazzın, bedenin etkinlik gücündeki artışın düşünce düzeyindeki ifadesi olarak hiçbir zaman kötü ve zararlı olamayacağını söyleyen Spinoza, buna rağmen gerçek haz ile sözde haz arasında bir ayrım yapar. Ayrımın temelinde ise, bütün-parça ilkesi vardır.

134 B. Spinoza, *Etika*, IV. Böl. 37. önerme [çeviri bana ait].
135 B. Spinoza, *Etika*, IV. Böl. 8. tanım.

Buna göre, bir bütün olarak organizmanın iyiliğine, refahına ve mutluluğuna hizmet eden haz gerçek hazzı temsil ederken, organizmanın sadece bir parçasının iyiliğine hizmet eden haz, zararlı da olabileceği için, sözde ya da kısmi bir hazzı ifade eder. Bu kategoriye giren diğer duygulanımlar arasında, Spinoza, ayrıca neşe ve gurur veya kendini beğenmeye yer verir. Bunlardan kendini beğenme, rasyonel bir temelden yoksun olup, kibir düzeyine vardığında, filozof onu zararlı bulur ve ondan her koşul altında sakınılmasını ister. Fakat insanın kendini takdir etmesi, kişinin kendi gücüne ve imkânlarıyla ilgili sağlam ve upuygun bir bilgiye dayandığı zaman, son derece gerekli ve yararlı bir erdem olarak ortaya çıkar; zira bu durumda o, erdemin gerçek bilincine tekabül eder.

Doğaları itibariyle kötü olan duygulanımlar söz konusu olduğunda, Spinoza kin, nefret, kıskançlık, öfke, başkalarını hor görme ve intikam gibi duyguları en baş sıraya koyar. Bunlar, gerçekte toplumsal kötülükler olup, insanların birbirlerinden yabancılaşmalarına yol açar. Spinoza, bu çerçevede umut, merhamet ve korku gibi geleneksel dinî değerlere ya da erdemlere de iyi gözle bakmaz. Bunlar, onun bakış açısından, bilgisizlik ve güçsüzlüğü ifade ettikleri için, insana hiçbir şekilde faydalı olamazlar. Kendi içlerinde ne iyi ne de kötü olan duygulara gelince, bunlar ölçülerine ve konularına bağlı olarak değer kazanırlar. Örneğin, aşk, cinsellik şeklinde tezahür ettiği zaman, Spinoza onu en büyük kötülük olarak değerlendirir, fakat Tanrı'ya yönelik bir aşkı ise, en yüksek değer ve yaşantı olarak görür.

Siyaset Felsefesi

Felsefesi, ya da daha doğrusu metafiziğiyle çağında kendisine pek taraftar bulamadığı gibi, zaman zaman aşağılanmaya ve hatta ateizm ithamlarına bile maruz kalan Spinoza'nın esas ihmal

veya göz ardı edildiği alan siyaset felsefesi alanı olmuştur. Üstelik onun politika felsefesinin, daha önce de işaret ettiğimiz üzere, sadece etiğiyle değil, fakat metafiziğiyle ve epistemolojisiyle de yakın bir ilişkisi vardır.

Gerçekten de Spinoza insanın en yüksek ahlaki amaçları olarak özgürlüğe, kemale ermeye ve kendini gerçekleştirmeye ancak sağlam bir sosyal düzende erişilebileceğini söylediği için, etiğiyle arasında dolayımsız bir ilişki vardır. Öte yandan onun etiği, özellikle belli bir determinizm üzerine yükseldiği ve insanın varlık düzenindeki yerine bağlı olduğu için, önce metafizikle yakından ilişkilidir. Fakat onun etiği, bilmeye dayalı bir özgürlük anlayışını adeta bir önkabul olarak aldığı için, epistemolojisiyle de yakın bir ilişki içinde bulunur.

Spinoza, işte bu dört alanda da önemli katkılar sağlamıştır. Bu katkılara rağmen, o, felsefe tarihinde genellikle metafizik ve epistemoloji alanındaki görüşleriyle öne çıkartılır. Gelgelelim bir politika filozofu olarak Spinoza'nın değeri, metafizikçi Spinoza'nın değerinden daha az değildir. Gerçekten de buna ve Spinoza'nın kendisinden etkilenmiş olduğu Hobbes'u bazı yönlerden aşmış olması olgusuna rağmen, onun Hobbes tarafından tamamen gölgelenmiş olan adının politik düşünce tarihlerinde hemen hiç geçmemesi oldukça şaşırtıcı bir durumdur.

Hobbes'la Ortaklıkları: Spinoza'nın kökleri büyük ölçüde kendi felsefesinde, özellikle de sosyal hayvan olarak insan telakkisinde ve metafiziğinde bulunan siyaset felsefesini tetikleyen şey, elbette zamanının politik problemleri olmuştur. Onun Hobbes'la ortaklığını temin eden, siyaset felsefesinin Hobbes'un siyaset felsefesine birçok bakımdan benzemesine yol açan şey, bunlardan ikincisi, yani zamanın politik problemleridir. Buna mukabil, onun siyaset felsefesinde Hobbes'tan farklılaşmasını hazırlayan husus da birincisi ve esas itibariyle metafiziğidir. Gerçekten de pek çok araştırmacı, onun Hobbes'un siyaset felsefesine çok şey borçlu olduğunu, Hobbes'un politik düşünce

alanında kaydetti ği bütün yenilikleri devam ettirdiğini kabul eder.[136]

Bir kere, *gerek Hobbes gerekse Spinoza, Machiavelli tarafından başlatılan modern siyaset felsefesi geleneğinde yer alır*. Buna göre, klasik siyaset felsefesini hemen tamamen reddederken, geleneksel politika düşünürlerinin yararsız ve çoğunlukla ütopik kavrayışlarının yerine siyasal hayatla ilgili gerçekçi ve bilimsel analizleri ikame etme çabası veren Spinoza siyasal fenomenleri, değerden bağımsız bir biçimde, tıpkı başka herhangi bir bilim dalının fenomenlerini inceler gibi ele alır. Yine bu cümleden olmak üzere, gerek Hobbes, gerekse Spinoza, *Machiavelli'nin başlattığı sekülerleşme hareketini, politik alanda aklı geleneksel dinden bağımsızlaştırma işini devam ettirir*.[137] Başka bir deyişle, her ikisi de dinin siyaset alanıyla ilişkisi konusundaki hatalı görüşlere karşı çıkmıştır.[138] Spinoza, felsefesinin bütününde olduğu gibi, siyaset felsefesinde de Descartes'ın ve bu arada Hobbes'un matematiğe olan hayranlığını korur ve matematiksel analizi beşeri düzene uygularken, matematiği yanlış ütopyaların yerine bilimsel kavrayışları geçirecek yeni akıl için bir model olarak alır.

Tıpkı Hobbes gibi, o da modern insanın politik problemlerine getirilecek sağlam ve etkili bir çözümü insana dair gerçekçi bir kavrayışa, bilimsel bir insan doğası telakkisine dayandırır. Yine Hobbes'la birlikte, politik düzen ve hayatın anlamıyla amacının ancak, insan tarafından tesis edilen politik düzenin kendisinden çıktığı bir "doğa durumu"na geri gitmek suretiyle anlaşılabileceğini düşünür. Her ikisinde de, doğa durumu bireyin, ya da bireyler çokluğunun önceliğiyle karakterize olur. Buna göre, gerek Hob-

136 *Bkz.* örneğin H. Gildin, "Spinoza and the Political Problem", *Spinoza: A Collection of Critical Essays* (ed. by M. Grene), Indiana, University of Notre Dame Press, s. 377; M. A. Ağaoğulları-F. Ç. Zapçı-R. Ergün, *Kral Devletten Ulus-Devlete*, s. 47; S. Rosen, "Benedict Spinoza", *History of Political Philosophy* (ed. by L. Strauss-J. Cropsey), The University of Chicago Press, Chicago, 1963, s. 454; Ç. Balanuye, *Spinoza*, s. 57.

137 S. Rosen, "Benedict Spinoza", *History of Political Philosophy* (ed. by L. Strauss-J. Cropsey), The University of Chicago Press, Chicago, 1963, s. 458.

138 H. Gildin, "Spinoza and the Political Problem", s. 377.

bes ve gerekse Spinoza, "sözleşmeci devlet geleneği" içinde yer almakta olup, doğa durumundaki insanın "kendini korumak" için gerekli her şey üzerinde sahip bulunduğu doğal hakkından ve bu hakkın, politik toplumun insan tarafından kuruluşu sırasında, egemene transferinden söz eder.

Gerçekten de, sivil toplum düzeniyle politik otoritenin bireylerin kendi aralarında yaptıkları bir sözleşmeye dayandığını söyleyen Spinoza, tıpkı Hobbes gibi, bütün insanların zorunlulukla kendi varlıklarını koruma ve sürdürme, güç ve özgürlüklerini artırma amacı peşinde koştuklarını öne sürer ve bu temel hakikatin politika teorisinin vazgeçilmez başlangıç noktasını meydana getirdiğini iddia eder:

> Bir devleti organize etmenin en iyi yolu, sivil düzenin amacının ele alınması suretiyle kolayca bilinir; bu amaç, barış ve güvenlikten başka hiçbir şey değildir. Bu yüzden en iyi devlet, insanların ahenk içinde yaşadıkları, yasaları ilga edilmeden korunan devlettir.[139]

Ona göre de bütün politik oluşum ve sözleşmelerin temelinde bulunan barış ve güvenlik ve dolayısıyla savaştan kaçınma durumuna sadece bireylerin hak ve yetkilerinin bir kısmını egemene devretmeleriyle ulaşılır. Bu nedenle, politik ve sosyal problemlerin bilimsel bir tarzda ele alınmaları gerektiğine inanan Spinoza için de, toplumlara ve politik yapılara ilişkin araştırmada, ahlaki kavramlar ya da moral telakkiler yerine, sadece güç kavramına başvurmak gerekir. Çok daha önemlisi, yine Hobbes için olduğu gibi, Spinoza için de rasyonel bir kişisel çıkar türü veya aydınlanmış öz-çıkarın kusursuz bir ifadesi olarak politik itaat, güvensizlik, kaos ve anarşinin en büyük kötülükler oldukları yerde, mümkün en küçük ve görece en önemsiz kötülüğün kabulünün bir sonucu olarak meşrulaştırılır.[140]

Hobbes'tan Ayrıldığı Noktalar: Fakat Hobbes ile Spinoza arasındaki ortaklıklar ya da benzerlikler burada sona erer ve

139 B. Spinoza, "Political Treatise", V, 2, s. 699.
140 S. Hampshire, *Spinoza*, ss. 180-81.

Spinoza'nın değeri ve özgünlüğü de bu noktadan sonra ortaya çıkar. Buna göre, Hobbes metafiziksel açıdan materyalist bir düşünürdür. Bu yüzden, evrendeki akıl yoluyla kavranabilir düzen, maddenin hareketinin bir sonucu olup, insanın fiziki hareketlerin dizilişine ve yapılanmasına ilişkin yorumuyla ortaya çıkar. Dolayısıyla, onda birey önce gelir. Bireyin kendi varlığını koruma ihtiyacı toplumdan daha temel ve ilkel olup toplumun ve hatta felsefenin vazgeçilmez koşulunu meydana getirir. Bu yüzden, onda bireyler sözleşme yoluyla, doğa halinden politik topluma geçtikleri zaman, olmayan bir düzeni kendileri yaratırlar. Oysa Hobbesçu anlamda bir materyalist olmayan Spinoza insandan bağımsız, bireyden önce gelen ezeli-ebedi bir düzenin varlığını öne sürer. Bu yüzden, *onda doğa halinden politik topluma geçiş, Hobbes'ta olduğu gibi, düzenin yaratılması veya iktidar için gerekli koşulların ortaya konması anlamına gelmez. Daha ziyade, felsefe için varolan toplum, düzenin keşfi amacına hizmet eder.*[141]

Bununla yakından ilişkili olacak şekilde, Hobbes'ta birey, bunların nasıl veya ne türden arzular olduklarına hiç bakılmaksızın arzuları tatmin edildiği, ya da o, istediğini yapabildiği zaman, mutludur. Araçsallaşan akıl, onda sadece ihtiyaç ve arzuların söz konusu tatminini mümkün kılacak en etkin yol ve araçların temini ve hesaplanması işiyle meşgul olur. Realist muhafazakârlığın kötümser filozofu olarak *Hobbes'ta barış ve güvenlik unsurlarıyla belirlenen standart bir toplum hayatı ve arzuların tatminiyle belirlenen bir kişisel hayat dışında iyi hayat tasarımı diyebileceğimiz hiçbir şey yoktur.* Yine Hobbes'ta, bireyin haklarını egemene devretmesinde onu haklı çıkaran argümanın kendisi de bütünüyle olumsuzdur; onda birey egemene boyun eğdirilmekten ve öldürülmekten kaçtığı için itaat eder. Ve düşünceyle inanç özgürlüğünün, güvenlik adına gerektiğinde ortadan kaldırılabileceğini öne sürmekten çekinmeyen Hobbes'un, politik otoriteyi neredeyse mutlaklaştıran politika felsefesinin, çok ciddi otoriteryan içerimleri vardır.

141 S. Rosen, "Benedict Spinoza", s. 459.

Gerçekten de *Hobbes, bireyin radikal özerkliğini politik toplumda da korur. Bundan dolayı, o bireylerin politik toplumdaki bu doğal çoğulluğunu çok güçlü bir merkezileşmiş otorite yoluyla dengelemeye çalışır. O, birey için monarşist olan bir düşünürdür; bireylerin ortak korkularına yegâne ilaç güçlü bir monark olabilir. Üstelik söz konusu radikal özerklik bireylerin radikal eşitliğini ifade eder. Bu eşitlik ise ancak olabildiğince homojen bir toplum düzeninde korunabilir.* Bundan dolayıdır ki, sınırsız yetkilerle bezenmiş monark, bireylerin sosyal iradelerinin birliğini ifade etmek suretiyle, sosyal birimlerin eşitliğinin bir sembolü olarak ortaya çıkar. Onun bir ve mutlak olan iradesi başka her bireye eşit bireyin iradesinin bir yansımasıdır. Bu yüzdendir ki, onda en iyi rejim monarşi olmak durumundadır.

En İyi Yönetim Biçimi Olarak Demokrasi: Oysa *Spinoza, bireylerin radikal eşitliğine karşı çıkıp, onlarda ezeli ebedi düzenin, bütün parça ilişkisi içinde temsilini görür.* Bu nedenle, bireylerin birbirlerinden farklılıkları politik açıdan çok temel bir rol oynar. Bireylerin doğal farklılıkları, toplumda en azından işlev ve hiçbir güç tarafından ortadan kaldırılamayacak olan görüş farklılıklarını gerektirir. *Bu yüzden, onda en iyi yönetim biçimi, insanlar arasındaki doğal farklılıkları yansıtacak ve koruyacak bir yönetim tarzı olarak, ifade özgürlüğünün vazgeçilmez olduğu demokrasi olmak durumundadır.* Her ikisi de doğru tanımlandığı zaman, felsefenin çıkarlarıyla demokrasinin çıkarlarının örtüştüğünü savunan Spinoza demokrasinin korunması için, felsefenin özgürlüğüne ihtiyaç olduğunu iddia eder.[142]

Spinoza'da en iyi yönetim biçiminin demokrasi olması sonucuna, bir başka yoldan daha varılabilir. Onda gerçek mutluluk, etiğinde de görmüş olduğumuz üzere, insanın özgürleşmesinden, kendisini olumsuz ve onu bütünüyle edilgen kılan arzu ve duygulardan kurtularak *tamamen akla uygun bir yaşam, iyi bir hayat sürmesinden oluşur. Ve insan bunu en iyi başkalarıyla birlikte yapabilir.*

142 N. K. Levene, *Spinoza's Revelation: Religion, Democracy and Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 144.

MacIntyre'ın da söylediği gibi, "mesele sadece aydınlanmış insanların kendi içlerinde nefrete, hasede ve hüsrana bir son vermeyi arzulamaları değildir; fakat onların başkalarındaki nefreti, hasedi ve hüsranı azaltmadıkları sürece ağır bir şekilde darbe yiyecek olmalarıdır. Spinoza'nın aydınlanmış insanı, bundan dolayı, bilgi arayışında başkalarıyla işbirliği içerisindedir ve bu işbirliği, Hobbes'taki her işbirliğinin olduğu şekilde korkuya değil, fakat kendinin-bilgisi ve bilgi gibi iyilerdeki bir ortak çıkara dayanır."[143]

İşte bu durumdur ki, *onda devleti bir amaç değil, fakat sadece bir araç haline getirir*; başka bir deyişle, Spinoza'da devlet ya da politik otorite insanların rasyonel, özgür ve dolayısıyla, mutlu yaşayabilmeleri için gerekli koşulları sağlayacak bir araçtan daha fazla hiçbir şey değildir. Özgürlük ve bilginin ya da ancak bilgi yoluyla gerçekleşecek özgürlüğün en belirleyici unsuru olduğu iyi yaşam tasavvurunu temele alan Spinoza'ya göre, *devleti yargılamada kullanılabilecek yegâne ölçüt, mevcut politik yapının özgür insanın doğayı anlamasını ve Tanrı'ya duyulacak entelektüel aşkı mümkün mü kıldığı yoksa engellediği mi hususudur*. Onun demokrasinin savunuculuğunu yapmasının esas nedeni, budur. En rasyonel devlet, özgür yaşamak tamamen aklın rehberliği altında yaşamak anlamına geldiği için, en özgürlükçü, farklılığı ve dolayısıyla ifade özgürlüğünü temele alan devlettir.

Nitekim Spinoza, bir özgürlük rejimi olarak demokrasiyi şöyle anlatır:

> Bir demokraside, akıldışı emirlerden çok daha az korkulur; çünkü, bir halkın çoğunluğunun, özellikle de bu yeterince büyük bir topluluk olduğu takdirde, akıldışı bir tasarıyla uyuşması neredeyse imkânsızdır; bir demokrasinin temeli ve amacı, akıldışı olmaları nedeniyle arzulardan sakınmak ve insanları, barış ve ahenk içinde yaşayabilmeleri için, mümkün olduğunca aklın kontrolü altına sokmaktır: Bu temel ortadan kaldırılacak olursa, bütün bir yapı çöker.
>
> Egemen gücün gözettiği amaçlar bunlar olduğu için, uyrukların ödevi, daha önce de söylemiş olduğum üzere, onun buyruklarına itaat etmek ve onun kutsadığı haklar dışında hiçbir hakkı tanımamaktır.

143 *Bkz.* A. MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s. 163.

Bizim, köleler buyruklara itaat ettikleri, özgür insanlar ise diledikleri gibi yaşadıkları için, uyrukları kölelere dönüştürmekte olduğumuz, muhtemelen düşünülebilir; ama bu düşünce bir yanlış kavrayışa dayanmaktadır, zira gerçek köle hazlarıyla sürüklenen ve kendisi için neyin olduğunu göremediği gibi, gerçek iyisine uygun davranamayandır; sadece aklın rehberliği altında verilmiş rızaya uygun yaşayan kişi özgürdür.

Emirlere itaat içinde gerçekleşen eylem özgürlüğü belirli bir anlam içinde ortadan kaldırır, fakat o, şu halde, bir insanı köle yapmaz: Her şey eylemin amacına bağlıdır. Eğer eylemin amacı, failin iyiliği değil de, devletin iyiliği olsaydı, fail bir köle olur ve onun kendisine hiçbir iyiliği dokunmazdı. Fakat yöneticinin değil de, bütün bir halkın mutluluğunun en yüksek yasa olduğu bir devlet ya da krallıkta, egemen güce itaat bir insanı kendisine hiçbir yararı olmayan bir köle değil, fakat bir uyruk yapar. Bu yüzden, yasaları sağlam ve doğru akılda temellenmiş bir devlet, her üyesi, isterse eğer, özgür olacak, yani aklın sağlam rehberliğine koşulsuz bir rıza ile yaşayacak şekilde, en özgür devlettir.

Çocuklar, her ne kadar anne babalarının bütün emirlerine itaat etmeye mecbur olsalar dahi, yine de köle değildirler. Çünkü anne babaların emirleri genelde çocukların iyiliğini gözetir. Öyleyse, bir köle, bir çocuk ve bir uyruk arasındaki büyük farklılığı görmemiz gerekir; onların durumlarını şu şekilde tanımlamak mümkündür. Bir köle, bu emirler sadece efendinin çıkarı gözetilerek verilmiş olsalar bile, efendisinin emirlerine itaat etmek zorundadır. Bir çocuk ise babasının, hepsi de kendi çıkarına olan bütün emirlerine uyan biridir; bir uyruğa gelince, o, egemen gücün kendisinin de dahil olduğu ortak çıkar gözetilerek verilmiş olan emirlerine itaat eder.

Şimdi, bir demokrasinin temelini yeterince açık bir biçimde göstermiş olduğumu düşünüyorum: Bunu özellikle yapmak istedim, çünkü demokrasinin, bütün yönetim biçimleri içinde, en doğal, bireysel özgürlükle en uyumlu yönetim biçimi olduğuna inanıyorum. Onda hiç kimse doğal hakkını, kamusal meselelerde bundan sonra sesi hiç duyulmayacak şekilde, mutlak olarak aktarmaz; sadece onu, kendisinin de bir birimi olduğu bir halkın çoğunluğuna aktarır. Böylelikle, bütün insanlar, sanki doğa durumundaymışlarcasına, eşit kalırlar.[144]

144 B. Spinoza, *A Theological Political Tractatus* (trans. By E. H. L. Elwes), IV. Kısım, XVI. Bölüm, A Penn State Electronic Classics Series Publication.

ALTINCI BÖLÜM

GOTTFRIED LEIBNIZ

On yedinci yüzyılın üçüncü büyük rasyonalist-matematikçi düşünürü Leibniz'dir. Başka bir deyişle , Descartes eliyle kurulan on yedinci yüzyıl rasyonalizminin üçüncü ve son büyük filozofudur. O, aslında tüm zamanların en büyük düşünürlerinden biri olup son büyük "evrensel dahi" olarak değerlendirilir. Onun katkı yapmadığı bir alan neredeyse yok gibidir. Felsefenin başta metafizik, epistemoloji, din felsefesi benzeri alt dalları olmak üzere hemen tüm alanlarına özgün ve önemli katkılar temin eden Leibniz, ayrıca mantık ve matematiğe, fizik, jeoloji, hukuk ve tarih alanlarına da iz bırakan, çığır açıcı katkılar yapmıştır. Bakışı ve düşüncesi itibariyle onun tam karşıtı bir konumda yer alan Fransız Aydınlanmacısı Denis Diderot bile, onunla ilgili olarak şunları yazmaktan kendini alıkoyamamıştır:

> Muhtemelen hiç kimse Leibniz kadar okumamış ve çalışmamış, hiçbir adam ondan daha çok düşünüp daha fazla yazmamıştır. Onun dünya, Tanrı, doğa ve ruh üzerine yazmış olduğu eserler, olabilecek en yüce belagatle kaleme alınmıştır. Onun düşünceleri Platon'un ifade yeteneği ve gücüyle dile getirilmiş olsaydı, Leipzig filozofu Atinalı filozoftan kesinlikle ayırt edilemezdi. (...) Kişi, işte bu yüzden yetenek ve hünerlerini ne zaman Leibniz'inkilerle kıyaslayacak olursa, içinden kitaplarını fırlatıp atmak gelir ve unutulmuş bir köşenin karanlığında ölüp gitmek ister.[1]

1 B. C. Look, "Gottfried Wilhelm Leibniz", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./, 2013.

Bu büyük filozofun, modern rasyonalist felsefe geleneği içinde bulunmasına rağmen, tepkili olduğu pek çok kişi, rahatsız olup karşı çıktığı pek çok anlayış vardı. O, sadece Yeniçağ'a Hobbes eliyle damgasını vurmuş materyalist ve mekanist dünya görüşünden rahatsız değildi. Leibniz, Descartes'ın unsurları yer kaplayan madde ile düşünen zihin olan düalizminden ve dolayısıyla onun bilim ile din arasında gerçekleştirmiş olduğu, zemini tamamen bilime terk eden sözde uzlaşmadan da rahatsız olmuştu ve nihayet, bilime gereksiz ödünler verdiğine inandığı Spinoza'nın natüralizmine ve panteizmine de karşı çıkmaktaydı. Çünkü ona göre, Kartezyanizm baştan sona yanlış bir yola girmiş ve madde ile ruhu, bilim ve dinden her birine güya özerklik ve bağımsızlık sağlamak adına, birbirinden tümden koparmıştır. İşte bu, Leibniz'e göre, onun hayata geçirmiş olduğu uzlaşımın da temelde hatalı olduğu anlamına gelir. *Sorun, Tanrı'nın hiçbir ilişkisinin kalmadığı mekanik dünyada Tanrı'ya ve dine, her nasılsa bir yer bulmak sorunu değildir. Zira böyle bir dünyada Tanrı ve din er ya da geç yok olup gidecektir; sorun esas, rasyonalizm içinde aşkın ve yaratıcı bir Tanrı'ya, gerçek bireylere ve hepsinden önemlisi nesnel amaçlara bir yer bulmaktır.* Buna göre, yapılması gereken şey, onun bakış açısından ortodoks veya klasik Tanrı anlayışı ile geleneksel teleolojik evren görüşünü ciddiye alıp, bu ikisini yeni bilimsel dünya görüşüyle bağdaştırmaya çalışmaktır. *Leibniz'in bakış açısından, modern dünyada ağırlığını her geçen gün biraz daha hissettirecek olan kültürel krizi aşabilmenin yegâne yolu budur. Geri kalan bütün diğer çözüm denemeleri ya krize şöyle ya da böyle yenik düşer ya da krizi gizlemeye yarar.*

Aslında Leibniz, Descartes ve Spinoza'nın dünyayı, bir bütün olarak doğayı bilim yoluyla açıklama projesine bağlı kalmıştır. Ama bir yandan da bilimin, kendi başına hiçbir şeyi açıklayamayacağını savunarak, onun dünyanın neden bilimin gösterdiği gibi olduğunu gözler önüne serecek başka bir açıklama ya da yorum tarafından desteklenmesi gerektiğini söylemiştir. Bu da, elbette kaynağında yeter sebep ilkesi ve Tanrı bulunan bir

açıklama olmak durumunda olmuştur. Yeter neden ilkesi, gerçekte hemen hepimizin kabul ettiği bir ilke olarak, hiçbir şeyin nedensiz olmadığını, vuku bulan her şeyin bir nedeni olduğunu, bir şeyin, başka türlü değil de, olduğu gibi olmasını açıklayacak bir neden bulunması gerektiğini söyler. Bununla birlikte, Leibniz ilkeyi, bizim bulunduğumuz, hatta bilimsel bir bakış açısının konumlandığı noktadan çok daha öteye, nihai metafiziksel temellerine taşır. Bu noktaya ulaştığımız zaman ise, dünyanın ve dünyadaki hayatlarımızın, bildik kabullerimiz ve hatta bilimsel açıklamayla açıklanamayacağını, açıklamanın çok ötesinde kaldığını görürüz.[2]

Leibniz, büyük bir fırtınanın etkisiyle, kökleriyle birlikte toprağından kopup, başka bir yere savrulan bir ağacı düşünmemizi ister. Bu olay neden vuku bulmuştur? Hepimiz, onun hiçbir şekilde rastlantısal olmayıp, açıklanmaya muhtaç bir olay olduğunu kabul eder ve onu açıklamak için bildik doğa yasalarını sıralarız. Ama bir yandan da açıklamanın nedenler zincirinde sonsuzca geriye gidemeyeceğini, onun bir yerde, doğa yasalarında durması gerektiğini kabul ederiz. Oysa Leibniz bunun bir açıklama olmadığını, gerçek açıklamanın dünyanın neden başka yasalara değil de, sahip olduğu mevcut yasalara sahip olduğunu açıklaması gerektiğini öne sürer. Ona göre, ortalama insanın, bilim adamının, açıklamasının son bulduğu bu noktada söyleyecek hiçbir şeyi yoktur. Gerçekten de bilim adamı, bilimin görevinin, şeylerin neden oldukları gibi olduklarını açıklamak değil de, nasıl olduklarını söylemek olduğunu kabul eder. Leibniz'in bakış açısından bu, ağacın toprağından kopup savrulmasının bir nedeni olmadığını söylemek kadar anlamsızdır.

Leibniz için, sadece görünüşlerle yetinen bilimi tamamlayacak metafiziksel açıklama ya da nedenler zincirinde açıklamanın tam ve gerçek bir açıklama olmasını mümkün kılacak şekilde bir nihai noktaya erişme, ancak kendisi açıklanmaya muhtaç olmayan bir

2 C. Mercer, *Leibniz' Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, s. 64.

şeyin varlığının kabul edilmesiyle mümkün olabilir. Bu varlık da, ona göre, Tanrı'dır. Yeter neden ilkesine dayalı bu açıklama, bu dünyada iş başında olan yasaları Tanrı'nın kararına dayandırır. Tanrı bu tikel yasaları ve onlarla birlikte olup bitecek olan her şeyi, örneğin ağacın fırtınanın etkisiyle toprağından bir dakika önce ya da sonra değil, fakat tam tamına o anda kopmasını, bir metre sağa ya da sola değil de, tam tamına savrulduğu yere savrulmasını temin edecek şekilde seçmiştir. Bu, Tanrı'nın bu dünyanın tarihinde olup bitecek her şeyi bildiği, gücünün, başka dünyaları da seçmiş olabilmeyi mümkün kılacak şekilde sınırsız olduğu, mümkün dünyaların en iyisi olan bu dünyayı seçmesinin sonsuz iyiliğinin bir ifadesi olduğu anlamına gelir. Kısacası, *dünyaya ilişkin gerçek açıklama, bilim yoluyla değil, fakat anlaşılırlık ve anlamın yegâne kaynağı olan Tanrı sayesinde ve metafizik yoluyla olabilir.*

Hayatı ve Eserleri

Leibniz modern zamanların, hiç kuşku yok ki en büyük âlimlerinden biri, belki de birincisidir. O diferansiyel hesabın mucidi olacak kadar büyük bir matematikçi, mantık tarihinin Aristoteles ve Frege'den sonra gelen en büyük üçüncü mantıkçısı[3] ve Hıristiyan imanı için vazgeçilmez olan her şeyi ihtiva edecek bir ortak doktrin ortaya koymak suretiyle Hıristiyanlığın bütün mezheplerini birbirleriyle barıştırmaya kalkışacak[4] kadar derin bir ilahiyatçıydı. Onda her şey bundan ibaret değildi. O, ciddi ve önemli bir diplomat, mekaniğe kinetik enerji kavramını armağan edecek[5] derecede büyük bir bilim adamı, derinlikli, güçlü ve özgün bir felsefe sisteminin kurucusu olan büyük bir filozof, ünlü bir hukukçu ve tarihçi idi.

3 W. & M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford, 1962, s. 341.
4 L. J. Russell, "Gottfried Wilhelm Leibniz", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. IV, New York, 1962, s. 422.
5 R. Scruton, *A Short History of Modern Philosophy From Descartes to Wittgenstein*, London, 1981, s. 67.

Gerçekten de, Leibniz sadece derin bir filozof değil, fakat modern zamanların en büyük polimatlarından biriydi. Pek çok alanda faaliyet gösterip, önemli buluşlara imza attı. Bir mühendis olarak hesap makineleri, saatler ve hatta maden mühendisliğinde kullanılacak araçlar üzerinde çalıştı. Bir kütüphaneci olarak, modern kataloglama düşüncesini yarattı. Bir matematikçi olarak, özellikle bugün topoloji olarak bilinen alanda çığır açıcı çalışmalar yaptı, kullandığı notasyon sisteminin bu alanda standartlaşmasını sağladı.

Entelektüel tarihe daha yaşadığı yüzyıldan başlayarak önemli izler bırakan Leibniz, 3 Temmuz 1646 tarihinde, Almanya'nın Leipzig kentinde dünyaya geldi. Almanya'ya birkaç kuşak önce yerleşmiş Slav kökenli bir aileden olan Leibniz'in babası, üniversitede ahlak dersleri de veren bir hukuk profesörüydü. Annesi Catherina Schmuck ise bir hukuk profesörünün kızıydı. Babasını daha altı yaşındayken kaybeden Leibniz, çocukluğunun önemli bir bölümünü babasından kalan kütüphanede geçirmiş ve kendi kendisine Grekçe ve Latince öğrenerek, Platon ve Aristoteles'i Yunancadan okumuştur.[6] O bir Rönesans düşünürü olan Suárez'in eserlerini de, henüz on iki yaşındayken, adeta roman okur gibi okumuş; on beş yaşındayken girdiği üniversitede Bacon, Gassendi, Galileo ve Kepler gibi modern düşünürlerle tanışınca, onlarda "daha iyi bir felsefe"nin örneklerini bulduğunu itiraf etmiştir.[7]

Leibniz, üniversite tahsilini aynı kentte, Leipzig Üniversitesi'nde yapmıştı. Esas itibariyle bilim, hukuk ve felsefe eğitiminden oluşan bu yüksek tahsil sırasında, onun üzerinde daha yoğun çalıştığı alan mantık ve doğa felsefesi olmuştu. Yayınlanan ilk çalışması *Disputatio Metaphysica de Principio Mathematici* [Bireyleşim İlkesi Üzerine Metafiziksel Tartışma] adlı bitirme

6 *Bkz.* A. Timuçin, Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*'ya "Önsöz", İstanbul, 1999, s. 18.

7 R. W. Meyer, *Leibnitz and the Seventeenth Century Revolution*, New York, 1985, s. 3.

teziydi.[8] Aynı yıl "düşen cisimlerin ivmesi" konulu ayrı bir tez ile doktora eğitimine başladı. Leibniz, yine aynı yıl etkisinde kaldığı matematik profesörü Echard Wegel'in Jena Üniversitesi'ndeki derslerine katılmıştır. Bu tarihten başlayarak diferansiyel hesap ilkeleri ile ilgilenen filozof, oldukça erken bir dönemde *Dissertatio de Arte Combinatoria* [Kombinasyon Sanatı Üzerine Tez] adlı çalışmasını yayınlar. O, bu gençlik çalışmasını yayınlamaktan pişmanlık duyduğunu sonradan belirtmesine rağmen, bu çalışma onun dönemin önde gelen bilim adamları ve filozofları tarafından tanınmasını sağlar.[9] Eserde geliştirilen ana düşünce, "bir insan düşüncesi alfabesi" fikridir. O, burada sözcüklerin ve deyimlerin alfabenin harflerinin değişik kombinasyonları olmaları gibi, kavramların da az sayıdaki basit veya temel kavramların kombinasyonları olabileceğini ileri sürer. Leibniz, burada aslında Hobbes'un bütün akıl yürütmelerin bir hesaplama olduğu düşüncesinden hareket etmekle beraber, rasyonalizmin dakikliği ve matematikçiliğini devam ettirir. Nitekim "Tanrı var mıdır?" gibi bir soruya, o muhtemelen "Hesaplayalım" yanıtını verecektir. İşte bu tuhaf diyalog, Leibniz'in teşebbüsünün bir özetini oluşturur gibi görünmektedir. Onun açısından esas olan şey buradadır: Metafizik ve yüce varlık üstüne temel soruları, felsefi problemleri adeta bir denklem gibi ele alma imkânı veren bir tür düşünceler alfabesinden yararlanmak suretiyle verilen cebirsel bir cevap.[10]

Leibniz *Dissertatio de Arte Combinatoria*'yı yayınladığında henüz yirmi bir yaşındadır ve genç deha muhtemel tüm soruların rasyonel çözümü için evrensel bir yöntem bulmayı düşler. Ama Leipzig Üniversitesi, söz konusu parlak teze rağmen, oldukça garip bir kararla, yani henüz genç olduğu düşüncesiyle, ondan doktora derecesini esirger. Fakülte yetkililerinin büyük bir çoğunlukla genç Leibniz'e doktora derecesinin verilmesini erteleme

8 S. Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi*, Çizgi Yayınevi, Konya, 2006, s. 22.
9 S. Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi*, s. 24.
10 R. Droit, *Kısa Felsefe Tarihi*, s. 140.

kararı alması üzerine, filozof Leipzig'den ayrılır. 1666 Ekimi'nin başında, oldukça küçük bir yerleşim bölgesi olan Altdorf Üniversitesi, Hukuk Fakültesi'ne kaydolur. Çok geçmeden de daha önce Leipzig'de hazırlamış olduğu *De Casibus Perplexis in Jure* [Hukukta Tereddütlü Durumlar] başlıklı tezini sunar ve eser Kasım ayında yayınlanır. Artık Leibniz başta döneminin bilim ve düşünce dünyası olmak üzere, daha geniş çevrelerce tanınan biridir. 1667 yılında, henüz 21 yaşındayken, doktora derecesini alır. Hemen ardından Altdorf Üniversitesi kendisine profesörlük teklifinde bulunur. Lakin Leibniz bu teklifi, nazik bir biçimde reddeder.[11] Bunun nedeni, onun daha yüksek birtakım amaçlara sahip olmasıydı. Esas amacı olan bilimlerin geliştirilmesi ve reformu işinin, bir küçük taşra üniversitesinin imkânlarıyla gerçekleştirilemeyeceği kanaatindeydi. Başka bir deyişle, o da çağının pek çok büyük kafası gibi, akademik bir kariyer planından uzak durmuştu. Bunun da hiç kuşku yok ki en önemli nedeni, zamanın üniversitelerinin entelektüel muhafazakârlığın, yeni bilimsel gelişmelerle felsefi fikirlerin içeri sızmalarına imkân vermeyen kaleleri olmalarıydı.[12]

Leibniz, işte bu yüzden üniversiteden uzak durup birtakım resmî görevler üstlendi. Aynı dönemde dinî ve siyasî meselelere de yoğun bir ilgi duymaya başlayan Leibniz, Nurnberg'te Rosenkreuz tarikatına girmiş ve Boineburg Kontu ile kurduğu dostluğun ardından siyasi yazılar kaleme almaya başlamıştır. Bu dönemde kaleme alınan eserler arasında *Specimen Demonstrationum Politicorum Pro Eligendo Rege Polonorum* [Polonya Krallarının Seçimi Konusunda İnceleme] ve *Confessio Naturae Contra Atheistas* [Ateistlere Karşı Doğanın İtirafları] adlı denemeler bulunur. Söz konusu denemeler, onun çok yönlü ilgilerini ve Kartezyen töz anlayışına yönelik, sadece bilimsel ve felsefi kaygılarla değil, fakat daha ziyade dinî kaygılarla belirlenen ilk eleştirilerini yansıtır.

11 S. Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi*, s. 24.
12 N. Jolley, *Leibniz*, London, Routledge, 2005, s. 25.

1672 ile 1676 yılları arasında, diplomatik görevlerle Avrupa'nın önemli başkentlerini dolaşır. Buna göre Leibniz henüz 26 yaşındayken, diplomatik bir görevle o dönem Avrupası'nın entelektüel başkenti olan Paris'e gider ve burada Malebranche, Arnauld ve fizikçi Huygens'le tanışır. Bu filozof ve bilim adamlarından Arnauld, Leibniz'in ülkesine döndükten sonra bir yıl içinde yazdığı yaklaşık 1000 mektubun önemli bir bölümünün kendisine gönderileceği kişi olacaktır. Huygens ise ondaki matematik dehasını kolayca keşfedip, matematik bilgisini geliştirmesi için yollar önerir. Leibniz, 1673 yılında bu kez Londra'ya gider. Burada kimyacı Boyle ve Royal Society'nin meşhur sekreteri Oldenburg ile tanışan Leibniz, aynı zamanda Hobbes felsefesinin temel ilkelerini yakından öğrenme imkânı bulur. 1676 yılında ise o bu kez Spinoza ile görüşmek için Amsterdam'a gider. Burada, Kartezyen felsefede tespit etmiş olduğu birtakım problemlerin çözümlerini Spinoza felsefesinde bulmak umuduyla yaklaşık bir ay geçirir.

Paris'te bulunduğu dönemde, matematik alanındaki çalışmalarını yoğunlaştırma fırsatı yakalayan Leibniz, bir yandan Fransa kralı XIV. Louis'yi Mısır'ı fethetmek için razı etmeye çalışırken, bir yandan da Fransa ile Almanya arasındaki siyasi ihtilafları ortadan kaldırma yönünde bireysel teşebbüslerde bulunur. Felsefeyle ancak boş zamanlarında uğraştığı söylenen[13] Leibniz, başlıca felsefe eserlerini Fransa dönüşü atandığı Brunsweig-Luneburg Dukalığı'nın kütüphane muhafızlığı görevinde tasarlayıp ufak ufak kaleme almaya başlamıştır. O, bu dönemde bile siyasetle uğraşmaktan hiç geri durmaz ve hatta Büyük Petro'ya halkını Batı uygarlığıyla tanıştırması için bir tasarı sunar. Yine aynı dönemde Katolik kilisesiyle Protestan kilisesini birleştirme amacı güden çok yönlü çalışmalar yapar, eserler verir.

Onun felsefe ve bilim alanındaki ününü daha da artıran şey, integral ve diferansiyel hesabı keşfetmesidir. Bugün diferansiyel

13 *Bkz.* B. Magee, *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi* (çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 94.

için çok yaygın bir biçimde kullanılan "dx" ile tümleştirme için kullanılan "ò" sembollerini, elyazmalarında 1675 yılından itibaren kullanmaya başlar. Düşünce ya da bilim tarihinin sayıları çok da fazla olmayan "eşzamanlı buluş"larından biridir. Çünkü aynı hesapları keşfeden bir başka büyük kafa daha vardır: Isaac Newton. Hatta Leibniz'e ikinci mektubunu yazdığı 1677 yılında, Newton onun bir intihalci olduğunu düşünür. Leibniz yine yaklaşık aynı dönemlerde, Paris'teki bilim adamı ve filozof dostlarının aracılığıyla, en önemli icadı olan hesap makinesini Paris Bilimler Akademisi'nde başarıyla sunar.[14] Yine aynı yerden, dört yıl önce planladığı özel türden bir saati sergilemesi için davet alır. Onun bu türden pratik çalışmaları arasında, bir jeolog olarak bazı kayaların iç asıllı, yani erime halindeki maddelerin yeni soğumasından ileri gelen, bazı kayaların da dış asıllı, yani eriyik halindeki maddelerin çökeltisiyle meydana gelen bir yapıda olduğuna dair keşfi bulunur. O, nihayet ülkesindeki başta gümüş olmak üzere, zengin maden yataklarından daha verimli olarak faydalanmak için maden ocaklarındaki suyun pompalanması üzerinde çalışmıştır.[15]

Hemen her alanda eser veren Leibniz'in diğer çalışmaları arasında *Nova Methodus* [Yeni Yöntem] bulunur. 1681 yılında yayınlanan bu eserde o, bir matematikçi olarak diferansiyel hesabın ana ilkeleriyle yöntem üzerine görüşlerini ortaya koyar. Hayatı boyunca hep meşgul olduğu bir konu olarak Hıristiyan kiliselerini birbirlerine yaklaştırmanın hangi koşullar altında mümkün olabileceği konusunda da, seksenli yılların başında eser verir. Bu görüşlerin yayınlandığı ilk eser *Systema Theologicum* [İlâhiyat Sistemi]'dir. Onun bu sıralarda kaleme aldığı bir başka eseri, Katoliklerle Protestanlar arasında barışı temin edebileceğini düşündüğü, apolojik tarzda bir eser olarak *Demonstrationes Catholicae* [Katolik İspatlar]'dir.

14 R. Ariew, "G. W. Leibniz, Life and Works", *The Cambridge Companion to Leibniz* (ed. by N. Jolley), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, s. 26.

15 S. Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi*, s. 35.

Bir tarihçi olarak tarihsel eleştiri usûlünü geliştiren, linguistik alanında ise milletlerin köklerini keşfetmeye yarayacak bir yöntem arayışı içine giren[16] Leibniz'in felsefede en önemli eserleri arasında her şeyden önce *Méditations sur la Connaissance, la Vérité et les Idées* [Bilgi, Hakikat ve İdeler Üzerine Metafizik Düşünceler] (1684) gelir. Bu eserinde kendilerine dayanarak metafizik sistemini inşa edeceği çelişmezlik ilkesi ve yeter sebep ilkesi benzeri ilkeleri ayrıntılı olarak ele alıp tartışan Leibniz'in metafiziğinin ilk taslağı 1694 yılında yayınlanmış olan *Système de la Nature et de la Communication des Substances* [Yeni Doğa Sistemi ve Tözlerin Etkileşimine Dair] adlı kitapta bulunur. Leibniz'in bir diğer önemli eseri, onun zorunlulukla özgürlük, küllî irade ile cüzî irade ve Tanrı'nın sonsuz zihni ve iradesi içinde, zorunlu hakikatler ile olumsal doğrular arasındaki ilişkiyi ele aldığı *Discours de Métaphysique* [Metafizik Üzerine Konuşma]'dır.

Leibniz'in bir yandan kendi bilgi teorisini ve doğuştan düşünceler öğretisini ortaya koyarken, diğer yandan da doğal olarak çağdaşı Locke'un meşhur "*tabula rasa*" öğretisini çürüttüğü ünlü eseri ise 1704 tarihinde yayınlanan *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain* [İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Yeni Denemeler]'dir. Onun dünyada kötülüğün varlığıyla her şeyi bilen, kadiri mutlak ve ahlaken yetkin bir Tanrı'nın varoluşunu bağdaştırmaya çalıştığı ve dolayısıyla, dünyamızın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu savunarak iyimserliğini ortaya koyduğu eser, *Essais de Théodicée* [Teodise Üstüne Denemeler]'dir. 1710 yılında yayınlanmış bu eser, herhalde düşünce tarihinin kötülük problemi konusunda kaleme alınmış en ünlü ve en önemli eseridir. Kötülük problemini Tanrı'yla ilişkisi bağlamında irdeleyen bu kitabın ana sorusu, "Tanrı varsa ve iyiyse eğer, dünyadaki bu kadar acı, dehşet, korku, mutsuzluk, sefalet ve adaletsizlik nasıl açıklanabilir?" sorusudur. Eyub'un kitabı, Augustinus, Aquinalı Thomas ve Pascal benzeri pek çok düşünür tarafından ele alınmış olan bu eski temayı, Leibniz çok köklü bir biçimde yenileyerek ele alır.

16 G. MacDonald, *Leibniz* (C. Atilla), İstanbul, Altın Kitaplar, 2002, ss. 25-6.

"Teodise", Leibniz'in geliştirdiği yeni bir sözcüktür. Tam anlamıyla açıklanamayan bir sözcüktür, bu. Öyle ki *Teodise Üstüne Denemeler* başlığını gören çağdaşları, bununla bir yazar adından söz edildiğini düşünmüşlerdir.[17] Yunanca Tanrı anlamına gelen "*theos*" ile adalet anlamına gelen "*dike*" sözcüklerinin bir birleşiminden meydana gelen terim "Tanrı'nın adaleti" anlamına gelebildiği gibi, eserde Tanrı'nın adalet bağlamında gündeme gelmiş olabilmesi de mümkündür.[18] Leibniz'in söz konusu iki anlamı da düşündüğü sanılmaktadır. Bununla birlikte, asıl olan şudur: O, Tanrı'nın her biri her an iyilikler ve kötülükler, ışıklar ve gölgeler, mutluluk anları ve vahşet içeren bir yığın kombinasyon içinde muhtemel en iyi dünyayı seçtiğini göstermek amacıyla bir hesap ve analiz şekli bulmuştur. Onun felsefesinin son eseri veya en önemli sentezi ise evreni basit tözlerden oluşmuş bir varlık alanı olarak gösterdiği *La Monadologie* [Monadoloji] (1714)'dir.

Onun yetmiş yıla sığan, maceralarla dolu, öğrenmeye, bilim ve felsefeye adanmış görkemli hayatı, 14 Kasım 1716'da Honnover'de son bulur. Kral ve prenslerin emrinde çalışıp onlara danışmanlık etmiş, çağının hemen tüm bilim adamı ve filozoflarıyla yazışıp olağanüstü büyük bir şöhrete kavuşmuş bu büyük âlimin öldüğünde yanında sadece kâtibi ve arabacısı vardı.[19] Cenazesi, pek çok biyografi yazarı ve felsefe tarihçisinin de belirttiği üzere, Almanya için bir skandaldı.[20] Mozart'ın "kimsesizler mezarlığı"na defnedilmesine benzer şekilde, hiçbir saray görevlisinin katılmadığı bir törenle defnedilen Leibniz'in hayatının son döneminde büyük bir yalnızlık içine düşmesinin en önemli nedeni, onun gizli bir Katolik olduğuna dönük bir şüphe ve halkın da Leibniz'i bir ateist olarak görmesiydi.

Her şeyi bilmek ve öğrenmek, onun ilk tutkusuydu; ikinci büyük tutkusu ise her şeyi belli bir birliğe, tek bir şeye

17 R. Droit, *Kısa Felsefe Tarihi*, s. 142.
18 M. Murray-S. Greenbarg, "The Problem of Evil", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./, 2013.
19 S. Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi*, s. 59.
20 N. Jolley, *Leibniz*, London, Routledge, 2005, s. 41.

indirgemekti.[21] Bunu, onun felsefesinde de görmek mümkündür. Gerçekten de onun anlaşılması güç bir filozof olduğu herkes tarafından kabul edilirken, bazıları onun sistematik bir filozof olmadığını ileri sürer. Bunun nedenlerinden biri, biri monadoloji, diğeri de "dünyamızın mümkün dünyaların en iyisi olduğu" öğretisi olmak üzere, iki temel ve ünlü öğretisinin epeyce kompleks ve sağduyuya çokça aykırı öğretiler olmasıydı. İkinci neden ise onun felsefe öğretilerinin kendisinden türetilebileceği bir başyapıt, tek bir ana eser kaleme almamış olmasıydı. Onun felsefesi çeşitli kaynaklardan derlenmek durumundadır. Leibniz'in, bütün bunlara rağmen sistematik bir filozof olmasının nedeni, felsefesinin yeni Platonculuktan hareketle geliştirildiği sanılan tek bir ilke tarafından belirlenip yönetilmesidir. Söz konusu ilke ya da tez, evrenin yaratıcıları olan Tanrı'yı yansıtan, ona ayna tutan varlık ya da kendiliklerin bir toplamı olduğu tezidir. Bir çeşit idealizmin ifadesi olan bu tez, onun gerçekten var olanın ne olduğu sorusuna verdiği birlikli yanıttır.

Program ve Yöntem

Gerçekten de bilim ile dini, dinden ve teleolojiden hiç ödün vermeksizin uzlaştırmayı veya bağdaştırmayı amaçlayan Leibniz, doğa bilimi veya fiziği, işte bu amaca uygun olarak, sistematik bir tarzda göründüğü şekliyle dünyanın düzgün temsili olarak yorumlamıştır. Fakat bununla kalmayıp, esas dünyanın, bu temsilin gerisinde gerçekte ne olduğunu ortaya koyacak bir metafizik sistem geliştirmeye koyulmuştur.

Mantık Metafizik İlişkisi: Onun böylesi bir program ya da projede kullandığı yöntem ise bir sistem olarak evrenle ilgili mutlak hakikatleri belli bir töz öğretisiyle en temel aksiyom ya da ilkelerden çıkarsayan tümdengelimsel bir yaklaşım olmuştur. Leibniz'in kendisine bir varlık bilimi, tümdengelimsel bir me-

21 P. Hasard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, s. 232.

tafizik sistemi inşa etme imkânı veren söz konusu dedüktif yaklaşım belirli ilkelerden oluşan bir mantıksal yöntemi ifade eder. Görünüşün veya temsillerin gerisindeki gerçekliği mantıksal bir yöntemle serimleme projesinin ardında ise, hiç kuşku yok ki, Leibniz'in mantık ve metafizik arasındaki yakın ilişkiyle ilgili görüşü bulunur. Elbette, bu konuda Leibniz yalnız değildir; ataları tarafından olduğu kadar, pek çok mirasçısı tarafından da benimsenen bu görüşe göre, mantığın temel yapılarıyla ilgili birtakım sonuçlar dünyanın temel yapılarını, gerçekliğin mahiyetini gözler önüne serer.

Buna göre başta Bertrand Russell olmak üzere, pek çok felsefeci ve felsefe tarihçisi Leibniz'in felsefesinin mantık görüşlerine, mantıksal incelemelerine dayandığını ileri sürer.[22] Gerçekten de mantık üzerine incelemeleriyle metafiziği arasında yakın bir ilişki bulunan, düşüncesinin gelişimi mantıktan metafiziğe doğru bir seyir izleyen Leibniz'de, temelinde belli mantık ilkelerinin bulunduğu bir hakikat anlayışı ile gerçekliğin doğasına ilişkin görüşlerinden oluşan metafizik birlikte gider.

Bunu daha iyi anlayabilmek için, Leibniz'in klasik doğruluk anlayışını reddedip yeni bir doğruluk anlayışı benimsediğini söyleyebiliriz. Buna göre, örneğin Aristoteles, olanı olduğu şekliyle söyleyen önermenin doğru bir önerme olduğunu ifade ederken, hakikatin önermelerle olgusal durumlar arasındaki bir mütekabiliyet ilişkisinden meydana geldiği kanaatindeydi. Oysa Leibniz, doğruluğun önermelerle dünyadaki durumlar arasındaki bir ilişkiden ziyade, kavramlar arasındaki bir içerimle ilişkisinden meydana geldiğini savundu. Gerçekten de "tikel ya da tümel, zorunlu ya da olumsal, tüm olumlu önermelerde, yüklem kavramının özne kavramında içerildiğini" ileri süren Leibniz'in söz konusu hakikat anlayışına "kavramsal içerilme olarak doğruluk anlayışı" adı verilir.[23]

22 B. Russell, *Batı Felsefesi Tarihi* (çev. M. Sencer), İstanbul, Say Yayınları, 3. baskı, 1983, s. 561; B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Routledge, London, 3rd edition, 1997, s. 5.

23 N. Jolley, *Leibniz*, s. 48.

Onun bu doğruluk anlayışı, tümel ya da zorunlu doğrular bağlamında oldukça doğal ya da anlaşılır görünen bir teorinin cesur bir şekilde genellenmesini ifade eder. Sözgelimi "Bakır bir metaldir" önermesini doğru kılan şey, yüklem terimiyle ifade edilen kavramın özne terimiyle dile getirilen kavramda içerilmesidir.[24] Başka bir deyişle, "bakır" kavramına ilişkin bir analizin, metal kavramının onun kurucu kavramlarından biri olduğunu gözler önüne sermesidir. Öznedeki yüklem ilkesinden söz ederken daha ayrıntılı olarak ele alacağımız yaklaşımında, Leibniz tümel ve zorunlu önermeler için geçerli olan bu teoriyi "Julius Sezar Rubikon ırmağını geçti" türünden tekil ve olumsal önermeler için de geçerli olacak şekilde genişletir. Leibniz'e göre, özel bir isim keyfi bir etiket ya da sembol olmayıp, tıpkı "bakır" benzeri genel bir terim gibi bir kavram olmak durumundadır. Bu durumda söz konusu önerme, "Rubikon ırmağını geçti" yüklemiyle ifade edilen kavram, "Julius Sezar" ismiyle ifade edilen kavramda içerildiği için doğru olur. Onun bireysel tözlerin tam kavramlar olduğu şeklindeki tezi, söz konusu kavramsal içerilme olarak doğruluk anlayışından çıkar. İşte bu hakikat görüşü veya mantık anlayışı, Leibniz'e metafiziğinin temel öğretilerini üzerine inşa edeceği bir zemin sağlar.[25]

Başka bir deyişle, en azından birtakım Leibniz yorumcularının da öne sürdüğü gibi, o, metafiziğini mantığından türetme gibi bir strateji izler. Buna göre, Leibniz tözle, tözün özellikleriyle ve ilişkileriyle ilgili temel öğretilerini, tözlerin tam kavramlar olduğunu belirten tezi yoluyla, kavramsal içerilme olarak doğruluk anlayışından türetme cihetine gider. İşte bir başka önemli Leibniz uzmanı ünlü Fransız felsefeci Louis Couturat, Leibniz'in bu yaklaşımına ya da stratejisine "lojisist strateji" adını verir.[26]

---

24 J. Bennett, "Leibniz' Contained-Predicate Doctrine", *Learning From Six Philosophers* (ed. by J. Bennett), New York, Oxford University Press, 2001, s. 313.

25 C. Mercer, *Leibniz' Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 19.

26 L. Couturat, *Leibniz' Logic* (trans. by D. Rutherford), http//philosophy.ucsd.edu./Rutherford/Leibniz/contents.htm.

Leibniz'in, mantık alanından türetilen birtakım temel doğruların, dünyanın metafizik tarafından ortaya çıkarılacak temel doğasının açıklanmasında çok önemli bir rolü ya da işlevi olduğunu düşünmesinin temel nedeni budur. O, en temel mantık doğruları olarak ifade edeceği beş temel mantık ilkesini gerçekliği, gerçekliğin temel yapısını açıklamak için kullanır; bununla birlikte, bu gerçeklik, göründüğü şekliyle dünyanın gerisindeki veya temelindeki metafiziksel gerçekliktir. O, zihin tarafından, dünyanın en temel düzeyde, aklın zorunlu doğrularına uygun düşecek şekilde sahip olması gereken bir yapı, sergilemek durumunda olduğu bir gerçeklik türü olarak kavranır. Demek ki, Leibniz, kendisinin koyduğu bu temel mantık ilkelerini veya akıl doğrularını kabul ettiğimiz zaman, gerçekliğin doğasının, göründüğü gibi değil de, gerçekte oldukça farklı olduğunu kavrayacağımızı savunur.

Bununla birlikte, onun söz konusu mantıksal yaklaşımının hemen gerisinde, onu adeta yaratan bir şey olarak, Descartes'ın "aklın idaresi için" koymuş olduğu kurallara çok benzeyen bir genel yöntem teorisi bulunmaktadır. O, genel yöntemini şöyle anlatmaktadır:

> *Doğru akıl yürütme sanatı* şu maksimlerden meydana gelir:
>
> 1. Çok aşikâr bir biçimde tartışılmaz olan dışında hiçbir şeyi doğru kabul etmemeliyiz. ...
> 2. Böyle bir kesin doğruluk teminatına ulaşmanın bir yolu var gibi görünmediği zaman, daha büyük ışık bekleyip, eldeki ihtimaliyetle yetinmemiz gerekir.
> 3. Bir hakikati diğerinden türetmek için, belli bir zincire, onu hiç bırakmadan sıkı sıkıya yapışmamız gerekir. ...
>
> *Keşif sanatı* ise şu maksimlerden meydana gelmektedir.
>
> 1. Bir şeyle tanışmış hale gelebilmek, o şeyin bilgisine erişebilmek için, bunun bütün ön gereklerini yerine getirmeli, yani onu başka herhangi bir şeyden ayırmaya yetecek her şeyi ele almalıyız. Tanım, doğa, özsel özellik denen şey budur.
> 2. Onu tek tek her şeyden ayırt ettikten sonra, aynı kuralı bu sürece dahil olan her koşul veya öngereğe de uygulamamız gerekir. ... Benim doğru analiz dediğim şey budur. ...

3. Analizi son sınırına götürdüğümüz, yani ilgili şeye dair incelemeye dahil olan her şeyi tetkik ettiğimiz zaman, ... o şeyin tam ve yetkin bilgisine ulaşmış oluruz. ...
5. Yetkin bilginin göstergesi, incelenmekte olan şeyde hesabı verilemeyen hiçbir şeyin olmaması, oluşumu ilerledikçe öngörülemeyen hiçbir şeyle karşılaşılmamasıdır. ...
6. Araştırmalarımıza her zaman sayı, doğru, hareket gibi bilinmesi en kolay, yani en genel ve en basit şeylerle başlamalıyız.
7. Daha basitten daha zor şeylere doğru bir sıra içinde yükselmeliyiz. ...
8. Hiçbir şeyin unutulmamasına dikkat etmeliyiz.
9. Her biri farklı münferit konulara dair çok çeşitli analizlerin ürünü basit düşüncelerin bir katalogu olacaktır.
10. Basit düşüncelerin kataloguna sahip olduktan sonra, şeylerin kökenlerini tam bir düzen içinde onların kaynaklarından başlayarak ve mutlak olarak tam olan bir birleşim ya da sentezden hareketle açıklamaya hazır olacağız.[27]

Özdeşlik/Çelişmezlik İlkesi: Leibniz aklın idaresi için belirlediği bu kuralları uygularken, şu halde, birbirleriyle yakın bir ilişki içinde olan beş temel akıl ilkesi ya da mantıksal doğruya dayanır.[28] Rasyonalist geleneğin en önemli filozoflarından olan Leibniz, bir doğuştancı olarak doğallıkla aklın tüm bilgilerini kendisinden türettiğini savunur. Hatta bu konuda diğer bütün rasyonalistlerden daha ileri giderek, tüm bilgilerin tam özne ile tam yüklemin özdeşliğini ifade ettiğini ileri sürer. İşte bundan dolayı, özdeşlik ilkesi ona göre, ister olgu isterse akıl bilgisi olsun, mümkün tüm bilginin temel ilkesi olarak iş görür.[29] "Bir şeyin her ne ise o olduğunu, olduğundan başka bir şey olamayacağını" dile getiren özdeşlik, işlevi açısından "yerine koymanın mümkün olması" ile ifade edilip tanımlanır. Bu anlamda iki terim, anlam değişimi olmadan diğerinin yerine konulabiliyorsa, özdeştir. O, doğruluk değeri değişmeden birbirlerinin yerine

27 G. W. Leibniz, "On Wisdom", *The Philosophy of the 16th and 17th Centuries* (edited and with an Introduction by Richard H. Popkin), New York, 1966, s. 320-22.

28 J. T. Merz, *Leibniz*, London, Batoche Books, 2001, s. 88.

29 B. C. Look, "Gottfried Wilhelm Leibniz".

konulabilen şeylere gönderme yapar. Böyle bir yerine koyma mümkün olmuyorsa, bunun nedeni onların ya çelişik olmaları ya da anlam yönünden muğlak ya da belirsiz olmalarıdır.[30]

İşte bu yüzden, "bir şeyin aynı anda hem var hem de yok olmasının düşünülemeyeceğini" bildiren çelişmezlik ilkesi, özdeşlik ilkesinde içerilir. Bu iki ilke, Leibniz'in bazen "varlığın temel yasası" olarak adlandırdığı, aynı yasanın karşıt yönleridir. Bu ilkeye göre, bir önermenin, onun karşıtı kendi kendisiyle çelişik olduğu zaman doğru olduğuna hükmedilir.[31] Doğruluk ile yanlışlığın bir önermede bağdaşmaz olduklarını, yani bir önermenin aynı anda hem doğru hem de yanlış olamayacağını bildiren çelişmezlik ilkesi, şu halde özdeşlik ilkesinden ayrılmaz. Hatta Leibniz, özdeşlik ile çelişmezlik ilkesinin bir ve aynı olduğunu düşünür. O, üstelik mantık ve saf matematiğin olumlu ya da olumsuz özdeşliklere indirgenebilen önermelere dayalı bir sistem meydana getirdiğini ileri sürer.

Gerçekten de çelişmezlik ilkesine dayanan önermelere, Leibniz zorunlu doğrular adını verir. Bunlar karşıtlarının bariz bir çelişki içerdiği özdeşlik önermeleri veya totolojilerdir. Bu zorunlu doğrular, yanlış olabilmeleri söz konusu olamayan doğrulardır; yine onlar, akla dayanan rasyonel hakikatler olarak tanımlanırlar. Söz konusu mantıksal, zorunlu ya da rasyonel doğrular, şu halde inkârlarının bir çelişmeyle sonuçlanması anlamında, çelişmezlik ilkesine dayanırlar. Leibniz bu türden zorunlu doğruların, terimleri tanımlandığı zaman, "*A A*'dır" şeklindeki totolojilere ya da özdeşlik önermelerine indirgenebileceklerini düşünür. Söz konusu indirgeme süreci ise tanım zincirleri aracılığıyla olur. Matematiksel doğrular, işte bu türden zorunlu doğrulardır ve Leibniz mantıkta, matematik için bir temel arayan ilk kişi olmuştur. Bu zorunlu doğruların karşısında ise, ne bir totoloji olup, ne de bir özdeşlik önermesine indirgenebilir olan, dolayısıyla kendilerini inkâr etmenin

30 S. Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi*, s. 92.

31 G. W. Leibniz, "Monadology", *Classics of Western Philosophy* (ed. by Steven M. Cahn), Indianapolis, 1977, parag. 31, s. 471.

bir çelişkiye yol açmadığı olumsal önerme ya da doğrular bulunur. Bunlar, doğru oldukları kadar yanlış olmaları da mümkün olan ve akla değil de deneyime dayanan doğrulardır.[32]

Öznedeki Yüklem İlkesi: Leibniz'in özdeşlik/çelişmezlik ilkesinden bile önemli olan ikinci ilkesi, "mevcudiyet (*in esse*) ilkesi" olarak da bilinen meşhur "öznedeki yüklem" ilkesidir. Onun felsefesinde çok temelli bir yer işgal eden *bu ilke*, daha önce de belirttiğimiz üzere, *çelişmezlik ilkesi yoluyla ifade edilen analitik doğruların kapsamını olumsal diye bildiğimiz önermeleri de içerecek şekilde genişletmeye yarar. Zira Leibniz'e göre kendinden açık veya apaçık bu ilke, bir özne hakkında olumlanan bütün doğru önermelerin özneye karşılık gelen kavramda ihtiva edildiğini dile getirir.* Başka bir deyişle, bu ilke, bütün önermelerin son çözümlemede özne-yüklem formundaki önermelere indirgenebileceğini dile getirir. Buna ek olarak da bütün doğru önermelerde yüklemlerin özne konumundaki kavramda ihtiva edildiğini, tüm analitik önermelerin doğru ve tüm doğru önermelerin de analitik olduğunu ifade eden bir doğruluk öğretisi verir. Bu doğruluk öğretisi de, daha önce de belirttiğimiz üzere, kavramsal içerilme olarak hakikat anlayışıdır.

Leibniz, işte bu noktada benimsenecek doğruluk anlayışının gerçeklik kavrayışımız ve gerçekliğin temelde nasıl anlaşılmak durumunda olduğuyla ilgili görüşlerimiz bakımından önemli sonuçları olduğunu düşünür. Buna göre doğru önermenin dünyadaki durumları olduğu şekliyle yansıttığını dile getiren mütekabiliyetçi doğruluk telakkisi, çoğu zaman maddi dünyanın bütünüyle gerçek olduğunu ileri süren materyalist bir anlayışa yol açar. Bu yüzden, Leibniz, bir önermenin, içeriğinin dünyada gönderme yaptığı duruma uygun düşmesi durumunda doğru olduğunu bildiren klasik ve sezgisel doğruluk anlayışımızı bir an için unutmamızı söyler. Doğruluk, ona göre, yüklemi öznede içerilen bir önermenin özelliğidir. Söz konusu doğruluk özelliği, esas itibariyle analitik önermelerin bir özelliği olarak anlaşılır. Buna göre, "Kırmızı bir renktir" dediğimiz zaman, dünyanın

32 G. W. Leibniz, "Monadology", parag. 33, s. 471.

önermenin gönderme yaptığı durumuna bakmamız gerekmez, çünkü kırmızı kavramı renk kavramının bir parçası, kurucu bir unsurudur. Hatta sadece bir parçası değildir; yani, yüklem sadece öznede içerilmez, fakat ona eşittir de.

Leibniz, söz konusu içerilme durumunun, analitik önerme ya da doğrular dışında, örtük ya da gizil olarak diğer tüm doğrular için de geçerli olduğunu söyler. Sözgelimi "Ahmet hastadır" önermesini ele alalım. Bu önerme, sezgisel olarak dışsal bir karşılığı olduğu, yani Bekir oğlu Ahmet, 25 Aralık 2006 günü gerçekten de hasta olduğu için doğrudur. Fakat Leibniz önermeyi biraz daha farklı bir biçimde analiz ederek, "Ahmet hakkında bilinecek her şeyi bilseydik eğer, yani tam bir Ahmet kavramına sahip olsaydık, başkaca birçok şey yanında Ahmet'in o gün hasta olacağını da bilirdik" der. Dolayısıyla, "Ahmet hastadır" önermesi, öncelikle dışsal bir karşılığı ya da göndergesi olduğu için değil, fakat Ahmet kavramına sahip olunduğu ve bu kavram bir yüklem olarak onun hasta olmaklığını içerdiği için doğrudur. Ahmet'in kendisi, başına gelen her şey, onun bütün nitelikleri, normal kavrayışımıza göre, olumsaldır; dolayısıyla, onun hasta olduğunu bildiren önerme de olumsal bir doğruyu ifade eder. Oysa Leibniz'in bakış açısından, Ahmet'le ilgili bu doğru, olumsal değil, zorunlu bir doğrudur ve dahası, tüm zamanlar için doğrudur. Başka bir deyişle, o milyonlarca yıldan beri doğruydu ve onu bilecek hiç kimsenin olmadığı bir istikbalde de doğru olacaktır. Leibniz, bunu, daha önce gündeme getirdiğimiz Julius Sezar örneği üzerinden ifade eder:

> Çünkü biri çıkıp da, (Sezar olan) özneyle (onun Pharsalus muharebesini kazanmaktan oluşan bu başarılı girişime tekabül eden) yüklem arasındaki bu bağlantıyı kendisiyle kanıtlayabileceği bütün bir ispatı tamamlayabilseydi, o, Sezar'ın gelecekteki diktatörlüğünün temelinin Sezar kavramında ya da onun doğasında bulunduğunu, onun, ırmağın kenarında durmak yerine, neden Rubikon ırmağını geçtiğinin, muharebeyi neden kaybetmeyip kazandığının sebebini bulabilirdi. [33]

33 G. W. Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma* (çev. A. Timuçin), İstanbul, 1999, 13, s. 92.

Yeter Sebep İlkesi: Doğruluğu bu şekilde, kavramsal içerilme üzerinden, yüklemin öznede içerilmesi yoluyla tanımlayan Leibniz, ilkeler öğretisinde, burada kalmaz. Bundan sonra Ahmet ya da Sezar gibi bir özne için, onun yaptığı ve yapacağı, başına gelen ve gelecek olan her şeyi ifade etmek durumunda olan neredeyse sonsuz sayıda yüklem olduğunu bildirerek üçüncü temel ilkesi olan yeter sebep ilkesini gündeme getirir. Buna göre, *o, sadece Ahmet'le ilgili olarak doğru olan çok sayıda yüklem olduğunu değil, fakat bu yüklemlerden her biriyle ilgili olarak, onun doğru olması için bir yeter neden meydana getiren başka bir doğru yüklemler kümesi olduğunu öne sürer.* Dünyadaki her şeyin neden olduğu gibi, başka türlü değil de olduğu gibi olduğunu açıklayan bir sebebin olması gerektiğini, yeterli bir açıklaması olmayan hiçbir şeyin var olamayacağını dile getiren ve açıklamayla da bir fenomeni rasyonel olarak anlaşılır hale getiren sebebin ortaya konmasını isteyen ilkeyi Leibniz şöyle anlatır:

> "Yeter neden ilkesi"ne göre ise, çoğu zaman başka nedenleri bizce bilinemese de, bir şeyin neden başka türlü değil de, böyle olduğuna ilişkin yeter bir neden olmaksızın hiçbir ifadenin doğru, hiçbir olgunun da gerçek ya da var olamayacağını düşünürüz.[34]

Söz konusu yeter sebep ilkesi, ikinci olarak özneyle ilgili tam bir kavrayış, onun tam kavramı, yani özne hakkında tasdik edilen doğrular bütünü, özneye ilişkin olarak gerçek bir açıklama ağı meydana getirir. İşte bu açıklama ağında, en azından ilke olarak ileriye ya da geriye doğru gitmek mümkündür. Sözgelimi, ileri doğru gidildiğinde, kişi, Sezar için geçerli olmuş olan doğrulardan, onun Rubikon ırmağını geçeceği sonucunu çıkarsayabilir. Veya onun ölümü sırasında, yine onun hakkında tasdik edilmiş yüklemlerden, onun Pharsalus muharebesini neden kazandığını açıklayabilir. İşte Leibniz'in *Metafizik Üzerine Konuşma*'nın 13. bölümünde verdiği Sezar örneği bağlamında, yukarıda sözü edilen "bütün ispat"la anlatmak istediği şey de budur. Yani, Sezar'ı olduğu kişi yapan açıklamalar ağının mantıksal yapısının bir

34 G. W. Leibniz, *Monadoloji*, parag. 32, s. 471.

bütün olarak açığa çıkarılmasıdır.[35] Ama bunu tam olarak açığa çıkarmak ortalama insanın eksiksizce başarabileceği bir şey değildir.

Gerçekten de Sezar gibi bir varlığın çok sayıda farklı yükleme sahip olduğunu, her fail gibi onun da belirsiz sayıda eylemde bulunup, birçok şeye maruz kaldığını düşünen Leibniz'e göre, sonlu insan varlıkları, bireysel bir tözü tam anlamıyla analiz edebilecek ve dolayısıyla onun bütün yüklem ve niteliklerini bilebilecek bir konumda değildirler. Onlar işte bundan dolayı, bir niteliğin o töze tam olarak ait olup olmadığını, bir yüklemin onun hakkında tasdik edilip edilemeyeceğini tam bir kesinlikle bilemezler. Tözle ilgili analizi tamamlamadan, ki bu insan için imkânsızdır, ilgili varlığın söz konusu niteliğe sahip olup olmadığını bile bilemezler; bu çerçeve içinde, onun şu yüklem veya bu niteliğe sahip olduğunu kabul etmek bir çelişki olabilir. Ama sonsuz olan Tanrı, tek tek varlıklarla ilgili analizi tamamlayabilir; bundan dolayı, Tanrı için, şeyler ya da varlıklarla ilgili tüm önermeler analitik önermeler ya da mantıksal olarak zorunlu olan önermeler olmak durumundadır. Bu ise *Tanrı tarafından belirlenmiş rasyonel bir düzen olarak dünyada şeylere izafe edilecek her niteliğin şeylerin doğasında bir temeli, yeter sebebi bulunduğu anlamına gelir.* Terimler arasındaki bağlantının bir dayanağı olduğunu, bizim için her nasılsa vuku bulan ve olduğundan başka türlü olabilen olaylardan söz etmek mümkün olsa da, Tanrı'nın sonsuz zihninde olduğundan başka türlü olabilecek olan olaylardan söz edilemeyeceğini dile getir.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Leibniz'in mantıksal yönteminde, söz konusu ilkeler, hiç kuşku yok ki belli bir gerçekliğe uygulanır. Bu yüzdendir ki, onda söz konusu ilkelerden veya betimlediğimiz doğruluk anlayışından töz kavramına geçilir.[36] Gerçekten de yeter sebep ilkesi bütün hakikatlerin dayanağı ol-

35 G. Burnham, "G. W. Leibniz", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (general ed. B. Drowden)..

36 G. Burnham, "G. W. Leibniz".

mak durumundadır.[37] Bununla birlikte daha çok olumsal doğrular alanına uygulanan ilke, hem her türlü hakikatin en temel mantıksal ilkesi hem de her tür varoluşun metafiziksel ilkesi olarak görülür:

> Akıl yürütmenin temel ilkesi, hiçbir şeyin nedensiz var olmadığıdır. Ya da daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, bir nedeni olmayan hiçbir hakikatin olamayacağıdır. Bir hakikatin doğru olma nedeni, özneyle yüklemin ilişkisine, yani yüklemin öznede bulunmasına bağlıdır.[38]

Buna göre, mantıkta ilke, her doğru tümel önermenin temeli olarak, bir önermenin yüklem teriminin özne teriminde içerilmesine veya içerilmemesine göre doğru ya da yanlış olacağı şeklinde ifade edilir. Oysa metafizikte, gerçekliğin temeli olarak, her şeyin, neden başka türlü değil de, olduğu gibi olduğunu ortaya koyan bir neden bulunduğunu dile getirir. Leibniz felsefesinde, işte bundan dolayı, diğer bütün ilkeler yeter sebep ilkesinde bir anlamda içerilir. Gerçekten de en önemli ilke ya da hakikatlerden biri olan, hiçbir şeyin sebepsiz meydana gelemeyeceği şeklinde ifade edilen yeter neden ilkesi olmadan, Tanrı'nın varlığı ve başkaca hakikatler kanıtlanamaz. Yine her şeyin neden başka türlü değil de, olduğu gibi olduğunu açıklayacak bir neden olmadığı takdirde, evrende hiçbir anlam bulunamayacağı gibi, bilim ve felsefe de mümkün olmaz.

Gerçekten de ilkelerini sadece mantıksal olarak değil, fakat esas metafiziksel olarak ele alan Leibniz, işte bu noktada, yukarıdaki üç ilkeden hareketle tam kavramların her zaman var olan tözlerin, yani gerçekten var olan şeylerin kavramları olduğunu söyler:

> Eylemler ve edimler tam tamına bireysel töze bağlı oldukları için, böyle bir tözün ne olduğunu açıklamak gerekir.
>
> Gerçekten birçok yüklem bir tek özneye bağlı olduğu ve bu özne de başka herhangi bir özneye bağlı olmadığı zaman, buna

37 G. H. R. Parkinson, "Philosophy and Logic", *The Cambridge Companion to Leibniz* (ed. by N. Jolley), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, s. 206.

38 Leibniz'ten akt., S. Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi*, s. 277.

bireysel töz adı verilir; dahası var, çünkü bu açıklama sözel bir açıklamadır. Öyleyse, belli bir özneye gerçekten bağlı olmanın ne anlama geldiğini göz önünde tutmak gerekiyor.

Elbette her doğru önermenin temeli şeylerin doğasında bulunur; bir önerme özdeşlik önermesi değilse, yani yüklem açık bir biçimde öznede içerilmiş değilse, onun öznede gücül olarak bulunması gerekir; filozofların öznedeki yüklem derken, "*in esse*" diye belirledikleri şey budur. Bu durumda her zaman özne terimi yüklem terimini kapsayacaktır, öyle ki özne kavramını tam olarak anlayan bir kişi yüklemin ona bağlı olduğu yargısına varacaktır.

Bu durumda şunu diyebiliriz: Bireysel bir tözün ya da tam bir varlığın doğası öznenin bütün yüklemlerini ihtiva etmek ve onun tüm yüklemlerinin dedüksiyonuna imkân sağlamak yönünden tam bir kavrama sahiptir. Oysa rastlantı dediğimiz şey, kavramı özneye yüklenebilecek şeylerin tümünü içermeyen bir varlıktır. Böylece, Büyük İskender'e bağlanan kral niteliği, özne göz önünde tutulmamış olduğundan, bir birey için yeterince belirgin değildir ve aynı öznenin öbür niteliklerini içermez, oysa İskender'in bireylik kavramını ya da "o oluş"unu gören Tanrı, onda aynı zamanda onunla ilgili olarak gerçekten söylenebilecek tüm yüklemlerin temelini ve nedenini, örneğin onun Darius'u ve Porus'u yeneceğini, hatta doğal bir ölümle mi yoksa zehirlenerek mi öleceğini *a priori* olarak görür. Bizse bunu ancak tarihin yardımıyla görebiliriz. Bu yüzden, şeylerin bağlantısını tam olarak göz önüne alınca şunu söyleyebiliriz: İskender'in ruhunda, onun daha önce başına gelmiş olan şeylerin işaretleri, başına gelecek olan şeylerin belirtileri, evrende olup biten şeylerin izleri bulunmaktadır.[39]

Buna göre, bireysel bir töz, Leibniz'in verdiği ilk örnekle Sezar, son örnekle İskender olmak, özne olarak Sezar veya İskender hakkında doğru olarak tasdik edilebilen her şeyi içeren bir kavrama karşılık gelecek şekilde ya da durumda olmak anlamına gelir. Hatta daha doğrusu, bir töz onda fiilen var olan, gerçek olmuş tam bir kavramdır ve tam bir kavram da düşüncede dile getirilen ya da "algılanan" gerçek bir tözdür. Başka bir ifadeyle, bir töz özne-yüklemden meydana gelen önermede özne konumunda bulunan terime, bir nitelik de yüklem konumunda bulunan terime tekabül eder. Leibniz'in öğretisi açısından, "*T n*'dir" türünden bir önermeyi doğru kılan şey, *n* niteliğinin *T* tözün-

39 G. W. Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, 9, ss. 81-82.

de gerçekten mevcut olmasıdır. Durum böyle olduğunda, tözü, Leibniz'e göre, niteliklerinden veya onun hakkında tasdik edilen yüklemlerden biri ya da diğeriyle özdeşleştiremeyeceğimiz gibi, onun niteliklerin bir dayanağı olmak anlamında niteliksiz bir şey olduğunu da söylemeyiz. Tözlerin birbirlerinden, asla özdeş olmaksızın, çok küçük farklılıklarla ayrılabildikleri olgusu dikkate alındığında, tözü, öyleyse, niteliklerinin toplamı diye tanımlamak gerekir. Bu toplam, bir şeyin "tam kavram"ına karşılık gelen bütünsel tarif veya betimdir.

Bununla birlikte, tözü **(1)** ontolojik olarak bağımsız veya özerk, **(2)** kendi kendisini açıklayan varlık olarak tanımlayan Leibniz, Sezar'ın veya İskender'in tam kavramının kendisini bütünlüğü içinde tam olarak açıklayamadığını öne sürer. Ontolojik olarak ifade edildiğinde, Sezar'ın kendisi, olumsal bir varlık olduğu için, neden var olduğunun tam bir açıklamasını temin edemez. Yani, o, olduğundan başka türlü olabilen, hiç var olmaması mümkün olan bir varlık olduğu için, onun açıklaması kendisinde olamaz. Leibniz, bu yüzden yeter sebep ilkesinin sadece bir öznenin tam kavramındaki tek tek her yükleme değil, fakat varolan bir şeyin kavramı olarak bütünlüğü içinde kavramın kendisine de uygulanması gerektiğini öne sürer. Buna göre, başka bir tözün değil de, Sezar'ın var olmasının ve hiçbir şeyin var olmaması yerine bir şeylerin neden var olduğunun bir yeter sebebi olması gerekir.[40]

Sezar gibi olumsal bir varlığı, onun anne ve babasını, hatta zaman ve mekân içindeki tözlerin toplamı olarak bütün bir olumsal varlık âlemini açıklayabilmemiz için, ona göre, bir kez daha yeter sebep ilkesine başvurmak gerekir. Başka bir deyişle, bu mümkün varlıklar kendi kendilerini açıklayamadıklarına, onların ötesinde bu mümkün ya da olumsal varlıkları açıklayacak, zorunlu, bu yüzden de kendisinden başka bir açıklamaya ihtiyaç duymayan bir şeyin olması gerekir. Leibniz açısından Tanrı, şu halde, mümkün varlıklar toplamının, olumsal şeyler bütünü

40 G. Burnham, "G. W. Leibniz".

olarak evrenin yeter sebebini, rasyonel açıklamasını temin eden zorunlu varlıktır.

> İmdi, Tanrı'nın idelerinde, mümkün evrenlerin sonsuz sayısı olduğuna ve bunlardan sadece biri aktüel olabileceğine göre, Tanrı'nın, onu diğerlerinden ziyade biri lehine karar vermeye götüren seçiminin bir yeter nedeni olması gerekir.[41]

Yetkinlik İlkesi: Alıntının da ima ettiği üzere, Leibniz burada kalmayıp, Tanrı'nın bu dünyayı mümkün dünyaların en iyisi olarak seçişini açıklamak amacıyla, yeter sebep ilkesini destekleyen iki ilkeye daha başvurur. Bu başvuru, elbette, onun nokta-i nazarından zorunlu bir başvuru olmak durumundadır. Çünkü Tanrı'nın kendisi zorunlu bir varlık olabilmekle birlikte, olumsal varlıklar toplamı olarak evren Tanrı'nın keyfi ya da gelişigüzel eyleminin bir sonucu olursa, o zaman Tanrı, var olan şeyler için ihtiyaç duyulan açıklamayı temin edemez, gerçek bir yeter sebep olamaz.

Bu açıdan bakıldığında, Tanrı'nın sadece zorunlu varlık değil, fakat aynı zamanda varolan her şeyin anlaşılabilirliğinin kaynağı olması gerekir. Yeter sebep ilkesini desteklemek üzere getirilen iki ilkeden biri olan *yetkinlik ilkesi, evrenin anlaşılırlığının kaynağı olarak Tanrı'nın, varlığı gelişigüzel ya da rastlantısal bir biçimde değil de, var olan her şeyin tam kavramına sahip olup, "bütün ispatı" görerek, yani mümkün dünyalar arasında rasyonel bir seçim yaparak yarattığını ifade eder.* Buna göre, Tanrı, içinde hem horozdan daha fazla domuzun, hem de domuzdan daha fazla horozun olduğu, anlaşılmaz ve saçma bir dünya yaratmayı seçemezdi. Leibniz'in yetkinlik ilkesine göre, Tanrı en yetkin dünyayı yaratmayı seçmiştir. Dolayısıyla, ilke, bu açıdan bakıldığında, en yetkin dünyayı, mümkün dünyaların en yetkini olan dünyayı betimleyen önermelerin doğru olduğunu ifade eder. Ve ikinci olarak da, Tanrı tarafından yaratılmış yetkin dünyanın, fenomenleri bakımından en zengin, en az sayıda hipotez ve ilke ile en iyi bir biçimde açıklanabilir bir dünya olduğunu ifade eder.

41 G. W. Leibniz, *Monadology* (trans. by R. Latta), www. Rbjones.com/rbjpub/philos/classics, 9 [Türkçe çeviri bana ait].

Ayırt Edilemezlerin Özdeşliği: Onun yeter sebep ilkesini desteklemek ve dolayısıyla, dünyanın rasyonalitesini veya anlaşılabilirliğini gözler önüne sermek amacıyla geliştirdiği bir diğer ilke de ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesidir. İlke, bütün özellikleri tam olarak aynı olan iki şey ya da varlığın olamayacağını; *özellikleri veya sahip oldukları niteliklerin listesi bakımından tamı tamına aynı olan varlıkların özdeş olduklarını, onların hiçbir şekilde ayırt edilemeyeceğini ifade eder.* İlkenin yeter sebep ilkesiyle olan bağlantısına dikkat çekmek amacıyla, şöyle düşünebiliriz: İki nesne her bakımdan aynı, fakat sadece sayı veya sahip olunan birlik bakımından ayrı olursa, o zaman birincisinin neden belli bir zaman diliminde olduğu yerde var olurken, ikincisinin aynı veya başka bir zaman diliminde, neden olduğu yerde olduğunun mümkün açıklaması veya yeter sebebi olamaz. Bundan dolayıdır ki, Tanrı birbirlerine her bakımdan özdeş olan iki şeyin varoluşuna yol açarsa, anlaşılır olmayan, yeter sebep ilkesinin evrensel olarak geçerli olmadığı, dolayısıyla saçma bir evren yaratmış olur.

Fizik

Leibniz, işte buradan hareketle, gerisindeki gerçekliği açıklamaya, yani metafiziğini serimlemeye geçmezden önce, onun temsili olan şeye gitmeye karar verir. Bilimsel dünya görüşü dediğimiz görüş nasıl bir telakkiden meydana gelmektedir? Fiziğin kendisi nasıl bir metafizik gerektirmektedir?

O, kendi görüşünü ortaya koymadan önce, Descartes ve Spinoza'nın, başkaca şeyler yanında işte esas burada yanlışa düştüklerini söyler. Gerek Descartes ve gerekse Spinoza, der Leibniz, yeni fiziğin veya mekaniğin, kendilerinin "yer kaplama" adını verdikleri şeyle ya da cisim veya maddeyle ilgili olduğunu varsaydılar. Onlar, fiziki yer kaplamanın özelliklerini, hareketi ve uzama bağlı başkaca durumları araştırdıkları için, yer kaplamanın gerçek olduğunu, gerçekten var olduğunu düşündüler. Hal böyle olduğunda, onlar için yegâne sorun, Leibniz'e göre,

yer kaplama veya maddenin statüsünü ve onun zihinle olan ilişkisini ifade edip açıklama problemi olmuştur. Descartes yer kaplama konusuna ya da daha doğrusu maddenin bir töz olduğuna inandığından, tözler ise tanım gereği müstakil veya bağımsız olduklarından, onun ikinci bir tözle, gerçekten var olan başka herhangi bir şeyle ilişki içinde olamayacağı, başka bir tözle temas edemeyeceği sonucu ortaya çıkmıştı. Spinoza'da da, yer kaplama her ne kadar bir töz olmaktan çıkıp, bir ana nitelik haline gelmesine rağmen, ona göre durum pek fazla değişmedi. Yer kaplama bundan böyle kendi içinde kapalı bir sistem oluşturdu.

Dünya umutsuzca ikiye bölünmüş olduğu için, bundan böyle görmeyi ümit edebileceğimiz en iyi şey, Leibniz'e göre, gerçekliğin bilimin söylediği gibi yer kaplama ya da madde olması koşuluyla, birbirlerinden bağımsız alanlar ya da müstakil disiplinler olarak bilim ve din, doğa bilimleri ve moral bilimler düalizmidir. *Yer kaplamanın fiziğin gerçek konusu, gerçekten var olan nihai bir şey olması durumunda, bundan daha da kötüsü, Leibniz'e göre, ikinci olarak maddileştirilmiş Tanrı'yla, fizik modeline veya doğa bilimlerinin ölçütlerine göre yapılandırılmış tin ya da moral bilimleriyle karşı karşıya kalırız. Leibniz işte böyle bir tabloya mahkûm olmamak ve fazladan gerçekliğin dinin veya teolojinin söylediği gibi olduğunu ortaya koyabilmek için, önce maddenin gerçekten var olmadığını, onun "var olmak için hiçbir şeye ihtiyaç duymamak anlamında" bir töz olmadığını gösterir.*

Gerçekten de, Leibniz *Monadoloji*'nin ilk satırlarından itibaren gerçekten var olmanın, töz olmanın temel özellikleri olarak, bölünebilir olmamayı, basit olmayı, varoluşu için nedensel olarak başka bir şeye bağlı olmamayı verir.[42] Buna göre, maddi olanın **(1)** yer kapladığını ve dolayısıyla **(2)** parçaları olup, **(3)** bölünebilir olduğunu, **(4)** ontolojik açıdan parçalarının varoluşu, doğaları ve karşılıklı ilişkilerinin bir sonucu olduğunu öne süren Leibniz, onun **(5)** temel ya da ontolojik açıdan bağımsız bir şey ve dolayısıyla da, **(6)** bir töz olmadığı sonucuna varır.

42 G. W. Leibniz, *Monadoloji* (çev. O. Ürek), Biblos Yayınları, Bursa, 2003, paragraflar 1, 3, 4.

O, bundan sonra doğallıkla yer kaplamanın fiziğin temel kavramı olmadığını, onun türetimsel veya ikincil bir kavram olduğunu göstermeye kalkışır. Descartes'ın düşündüğünün tersine, nihai olan, yer kaplama değil, fakat güçtür. Nitekim o, yer kaplama ya da maddenin en temel niteliği olduğuna inandığı hareketin miktarını sabit tutan Descartes'a karşı şunları söyler:

> Koruduğum ... hareket değil, fakat güç miktarıdır. Şu akılyürütme çizgisinden de göreceğin gibi, korunanın sadece kuvvet değil, fakat hareket [*momentum*] miktarından farklı olan bizzat kinetik eylem miktarı olduğunu bana işte bu yeni yaklaşım öğretti. ... Tek bir cismin düzgün hareketinde, (1) on kilometreyi iki saatte kat etme eylemi beş kilometreyi bir saatte kat etme eyleminin iki mislidir (çünkü birinci eylem ikinciyi tam iki defa ihtiva eder), (2) beş kilometreyi bir saatte kat etme eylemi beş kilometreyi iki saatte kat etme eyleminin iki katıdır. O halde, (3) on kilometreyi iki saatte kat etme eyleminin dört katı bir eylemdir. Bu kanıtlama iki ya da üç misli bir etkiyi aynı zamanda meydana getirebilmek için iki ya da üç katı bir hıza erişen hareket halindeki bir cismin dört veya dokuz katı büyüklükte bir eylemde bulunduğunu gösterir. Öyleyse, eylemlerin birbirleri karşısındaki durumu hızların karesiyle orantılıdır. Bu da benim güçlerin birbirleri karşısındaki durumlarının ağır cisimlerin hızlarına erişebilmek için düşebilecekleri yüksekliklerle orantılı olduğu tahminimle, ne mutlu ki, tamamen uyuşur. Ve bir şeyi son çözümlemede aynı yüksekliğe çıkarabilmek veya başka bir etkiyi meydana getirebilmek için, kuvvetin her zaman korunması gerektiğinden, dünyada aynı kinetik eylem miktarının da korunmak durumunda olduğu sonucu çıkar.[43]

Leibniz aynı hususu *Metafizik Üzerine Konuşma*'da da şöyle ifade eder:

> Böylece göstermek istediğimiz şeyi, devinimin niceliğiyle güç arasında bir ayrım olduğunu göstermiş oluyoruz. Görüldüğü gibi, güç yaratabileceği etkinin niceliğiyle, örneğin belli büyüklükteki ve türdeki ağır bir cismin çıkarılabileceği yükseklikle belirlenmelidir, bu da ona verilebilecek hızdan ayrı bir şeydir. Ona iki kat hız verebilmek için iki katından çok güç vermek gerekir.

43 Leibniz'in Bayle'a yazdığı mektuptan aktaran W. T. Jones, *A History of Philosophy*, vol. III, *Hobbes to Hume*, New York, 1969, s. 221-2.

> Bu kanıt pek basit bir kanıttır. Bay Descartes'ın bu noktada yanılgıya düşmesi, düşünceleri yeterince olgunlaşmadığı halde düşüncelerine çokça bel bağlamasındandır. Ama ben asıl, yandaşlarının o zamandan beri bu yanılgıyı görmemiş olmalarına şaşıyorum.[44]

Evrende miktarı sabit kalanın hareketten ziyade, güç olduğunu gösteren Leibniz, buradan gerçekten var olanın kuvvet olduğu, yeni fiziğin metafiziksel bir kavram olarak güç kavramına ihtiyaç duyduğu sonucuna varır. Gerçekten var olan, şeylerin bizatihi kendilerinin bir ana niteliği olmaktan ziyade fenomenal düzene ait bir özellik olan yer kaplama değildir. Dolayısıyla hiçbir şekilde nihai olmayan madde de olamaz. Onun gözünde gerçekte var olan şey güçtür:

> Kavramının tam olmaması nedeniyle, salt yer kaplamanın töz olduğuna inanmıyorum. ... Çünkü onu çokluğa, sürekliliğe ve birlikte-varoluşa (yani, parçaların eşzamanlı varoluşuna) bölebiliriz. Çokluk sayıyla, süreklilik zaman ve hareketle ilişkilidir; yer kaplamaya yaklaşan yegâne şey ise birlikte-varoluştur. ... Bundan dolayı ben töz düşüncemizin gereklerini, yer kaplama kavramının değil, fakat güç kavramının yerine getirdiğine inanıyorum. Dahası, güç ya da kuvvet kavramı için, onun kendisinden değişmenin çıktığı ananitelik olduğu ve öznesinin tözün kendisi olduğu açıklaması dışında bir açıklama aramaya gerek yoktur. ... Yer kaplayan şeylerin bir birliğinin, maddenin tek tek her bir parçasının kendileri yoluyla farklı parçalara bölündüğü kısımların içsel hareketlerini göz ardı ettiğimizde, yalnızca soyutlamada var olduğundan eminim.
>
> Maddi şeylerde salt yer kaplamaya eklenmesi gereken ve yer kaplamadan önce gelen bir şeyin, yani her şeyin yaratıcısı tarafından konan doğal bir *kuvvetin* ihtiva edildiğini başka bir yerde açıkladık. O, karşıt bir güçle sınırlanmaması durumunda, tamamen gerçekleşecek olan bir çabayla karakterize olur. Bu eğilim kendini duyulara çoğunluk dolayımsız olarak gösterir ve duyum için aşikâr değilse de, her yerde akıl yoluyla bilinir. ... Etkinlik tözlerin karakteristik özelliği olduğundan, yer kaplama önceden zaten varsayılan çaba ve karşı çabanın, yani karşı koyan tözün sürekli yayılımı dışında hiçbir şeyi olumlamaz, dolayısıyla yer kaplamanın tözün kendisini meydana getirmesi mümkün değildir.

44 G. W. Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma* (çev. A.Timuçin), 17, s. 99-100.

> Tıpkı zaman gibi, hareketin de, o analizle öğelerine indirgendiği zaman birlikte var olan parçalara sahip olmadığı sürece, hiçbir varoluşu yoktur. Hareketin kendisinde, güç yoluyla belirlenen anlık geçişlerin gerçekliği dışında, gerçek hiçbir şey bulunmamaktadır. Maddi doğada, onun aynı zamanda geometrinin veya yer kaplamanın konusu olması dışında her ne varsa, işte bu güçten meydana gelir. Böylelikle, en sonunda kadimlerin öğretileri kadar hakikati de hesaba katmış oluyoruz. Burada geleneksel Aristotelesçi formlar ya da enteleşiler öğretisine dair sağlam bir kavrayışa erişiyoruz. Şu halde, yüzyıllar boyunca kabul edilmiş olan bu felsefenin bütünüyle bir kenara atılmaması gerektiğine, fakat sadece kendisini olabildiğince tutarlı hale getirecek bir tashihe ihtiyaç duyduğuna inanıyorum. Onu yeni hakikatlerle daha da geliştireceğiz.[45]

Gerçek ya da temel olanın, madde ve yer kaplama değil de, güç olduğunu öne süren Leibniz, doğada farklı türden kuvvetlerin iş başında olduğunu söyleyerek, en temel düzeyde, ilkel güçlerle ikincil güçler ve aktif güçlerle pasif güçler arasında bir ayrım yapar. Buna göre, dört temel güç vardır: **(i)** İlkel etkin güç, **(ii)** ikincil etkin güç, **(iii)** ilkel pasif güç ve **(iv)** ikincil pasif güç. Etkin gücü de, Leibniz, canlı güç (*vis viva*) ve ölü güç olarak ikiye ayırır. Etkin güç, belli bir hızla hareket etmekte olan bir top örneğinde olduğu gibi, fiilen hareket halindeki cisimlere özgü bir gücü ifade ederken; ölü güç, yerçekiminde olduğu gibi, bir fiilî harekete yol açan anlık itme ile irtibatlandırılan kuvvete karşılık gelir.

Oysa pasif güç, D. Garber'ın da göstermiş olduğu üzere,[46] başka bir cismin aktif gücüne bir tepki olarak ortaya çıkar. Onun biri, iki cismin aynı yeri aynı zamanda işgal etmelerini engelleyen güç olarak tanımlanan *girilmezlik*, diğeri de yeni harekete karşı duran güç diye tanımlanan *direnç* olmak üzere, iki şekli vardır. İlkel güç ile ikincil güç arasındaki ayrım söz konusu olduğu zaman, Leibniz ilkel gücün etkinlik ve edilgenliğin metafiziksel temelini meydana getirdiğini, bir cismin bu güç sayesinde ey-

45 Leibniz'in De Volder'e yazdığı mektuptan akt. W. T. Jones. *age*, s. 222-23.

46 *Bkz.* D. Garber, "G. W. Leibniz", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (general ed. P. Craig), London, version: 2001.

lemde bulunmaya veya karşı koymaya muktedir hale geldiğini söyler. İkincil gücün metafiziksel temelini oluşturan bu gücün ölçülemez olduğu yerde, ikincil güçler bir cismin etkinlik durumlarını ifade eder.

Leibniz bu güçlerin veya onların neden olduğu hareketin matematiksel yasalara tâbi olduğunu savunmaktaydı. Maddenin ve yer kaplamanın gerçek olmadığını gösterirken, kendisine karşı çıktığı Descartes ile söz konusu yasaların özgül içeriği konusunda ayrılığa düşse de, Leibniz onun matematiksel olarak ifade edilebilen korunum yasalarında temellenen bir fizik inşa etme programını biraz daha ileri götürdü. Olumsal varlıklardan meydana gelen dünyanın varoluşunu açıklamak için Tanrı'ya ve Tanrı'nın bilgeliğine başvurmasının bir sonucu olarak, fizikte zaman zaman ereksel nedenlerin açıklayıcılığından yararlandı.

Metafiziği

Leibniz, demek ki modern fiziğin güç kavramına, Aristotelesçi-Skolastik felsefeden devşirilecek bir kavrama ihtiyaç duyduğunu; teolojik mütalaalar bir yana, bilimsel mülahazaların da bizi kaçınılmaz olarak geometrik bir madde kavramından bütünüyle uzaklaştırdığını; güç kavramının fizik için madde kavramından daha sağlam bir temel sağladığını savunur. O, bunu yaparken de bir temsil alanından ibaret olduğunu, iyi temellenmiş femonenler alanından başka hiçbir şey olmadığını iddia ettiği fiziki dünyanın hesabının verilebilmesi için, geride, temel metafiziksel gerçeklik olarak başka bir şeyin varlığına ihtiyaç duyulduğunu ima eder. Başka bir deyişle, Leibniz, fenomenal düzeyde dış dünyanın varoluşundan en küçük bir şüphe duymaz. Fakat onun bütünüyle gerçek olduğunu da kabul etmez. Söz konusu fenomenal düzeyin gerisinde, onu temellendirecek, anlaşılır kılacak başka bir gerçeklik düzeyinin olması gerektiğini öne sürer.

Gerçekten de, Leibniz'e göre, yer kaplama bir çabayı, bir direnişi ve bir yayılma kudretini gerektirir. Madde karşı koymadır, di-

reniştir ve direniş demek faaliyet demektir. Yer kaplamanın arkasında, onu durmaksızın meydana getiren, yenileyen eylem vardır. Eğer belli bir cisim daha az yer kaplayan bir başkasından daha zor hareket ediyorsa, bunun nedeni daha büyük olan cismin daha büyük bir direniş gücüne sahip olmasıdır.[47] Nitekim Leibniz'e göre, hareketsizlik gibi görünen şey gerçekte daha şiddetli bir hayatın, daha önemli bir çabanın sonucu olmak durumundadır. Dolayısıyla, cisimselliğin özü yer kaplama değil, fakat genişleme gücü, aktif güçtür. Kartezyen fizik yalnız hareketsiz kütlelerle ölü cisimleri bildiğinden, Leibniz onun müstakil bir disiplin değil, fakat mekanik ve geometriyle bir ve aynı disiplin haline geldiğini öne sürer. Oysa doğa sadece ve en iyi bir biçimde, matematik ve mekanik her tür kavramdan üstün olan metafizik bir kavramla açıklanabilir ve mekaniğin ilkelerinin, yani hareketin ilk yasalarının bile, salt matematiğin temin edebileceğinden daha yüksek bir kaynağı vardır. Gerçek metafizik, Descartesçıların sözünü ettikleri bu boş ve gereksiz bir hareketsizlik içinde bulunan kitleleri asla tanımaz. Çünkü her yerde güç bulunmaktadır.

Gerçekten Var Olanın Monad Olması: İşte bu yüzdendir ki, kendileriyle aynı geleneğe mensup olduğu Descartes ve Spinoza gibi töz kavramına büyük bir önem veren Leibniz, onlardan farklı olarak tözü bağımsız eylem yoluyla tanımlar. O, özü itibariyle atıl bir şey ve dolayısıyla madde olarak töz tanımının hatalı olduğunu, tözün gerçekte etkin olduğunu, var olmanın eylemde bulunmak olduğunu öne sürer. Buradan hareketle, spiritüalist ya da idealist töz metafiziğinde gerçekten var olanın güç olduğunu öne sürer. Gerçekten de *varlığı görünüş ve gerçeklik diye ikiye ayıran Leibniz görünüş alanından meydana gelen fenomenal veya betimsel düzeyde, bir dış dünyanın varoluşunu tartışmadan kabul eder.* İnsan zihinlerinin sonlu ve yetkinlikten yoksun perspektiflerini temsil eden bu bakış açısına göre, dünya cisimlerden meydana

47 *Bkz.* A. Weber, *Felsefe Tarihi* (çev. H. Vehbi Eralp), gözden geçirilmiş 4. basım, İstanbul, 1991, s. 242.

gelmektedir. Öte yandan, duyularımız bize bu cisimlerin bölünebilir olduklarını gösterir. Buna göre, cisimler basit tözlerden meydana gelen bileşik varlıklardır:

Bileşikler olduğuna göre, basit tözlerin de varolmaları gerekir; çünkü bileşik sadece basit tözlerin bir toplamı veya yığınıdır.[48]

Gözle görülür veya fenomenal her şeyin, duyusal bütün bileşiklerin kendilerinden meydana geldikleri söz konusu basit tözlere, fenomenal düzeyin gerisindeki esas gerçeklik düzeyini temsil eden bu bağımsız güç ya da eylem merkezlerine, Leibniz gerçekliğin bölünemezleri olma anlamında *monad* adını verir:

> Ve bu atomlar doğanın hakiki atomları ve bir kelime ile her şeyin öğeleridirler.[49]

Buradan da anlaşılacağı üzere, Leibniz, bir kez daha söylemek gerekirse, gerçekliğin iki düzeyini birbirinden kesin çizgilerle ayırır. Bunlardan birincisi ve en önemlisi metafiziksel düzeydir. Söz konusu metafiziksel düzey sadece, aşağıda özelliklerini, algılarıyla tamalgıların açıklayacağımız monadları ihtiva eder. Başka bir deyişle, gerçekten var olan *monad*lardır. Bunlar, algıladığımız dünyadaki şeylerin oldukları gibi olmalarını sağlayan kurucu gerçeklik birimleridir. İkinci düzey, sonlu, yetkinlikten yoksun insan zihinlerinin perspektifiyle var olduklarına inanılan, bir şekilde oluşan şeyler toplamından meydana gelen fenomenal veya betimsel düzeydir. Bilimin konu edindiği alan ya da düzey, bunlardan elbette ikincisidir. Burası bir görünüşler alanıdır, hatta onun için, aynen Platon'da olduğu gibi, bir yanılsama alanı bile denilebilir. Bununla birlikte, burası büsbütün gerçek dışı veya gerçeklikten tamamen yoksun bir alan değildir. Zira bütünüyle "iyi-temellenmiş" olan fenomenal düzeyde olup biten her şey, metafiziksel düzeyde gerçekten var olan, olup biten şeylere dayanır. Dolayısıyla, Leibniz açısından fiziğin yasaları, birer betim ya da tasvir olarak bütü-

48 G. W. Leibniz, "Monadology", *Classics of Western Philosophy* (ed. by S. M. Cahn), 2. paragraf, s. 468.

49 G. W. Leibniz, "Monadology", 3. paragraf, s. 468.

nüyle doğru olmak durumundadır. Bu türden yasalar, aynen Descartes'ın veya materyalistlerin söyledikleri gibi, doğaları itibariyle mekanik bir karakter taşırlar.[50]

Söz konusu fenomenal dünyadaki nesnelere veya cisimlere gelince... Leibniz, onların yalın bir biçimde *monad*ların toplamıyla özdeş olduklarını söylemekten ısrarla kaçınır. Onun kullandığı ifade, daha ziyade cisimlerin *monad*ların sonucu oldukları veya monadların cisimleri ifade ettikleri şeklindedir. Bu ise önümdeki sıranın veya masanın özelliklerini ona vücut veren *monad*dan veya *monad*ların belirli bir toplamının özelliklerinden çıkartmanın mümkün olduğu anlamına gelir.

Monadların Özellikleri: Leibniz, alıntıdan da anlaşılacağı üzere, metafiziğinin temel kavramı olan *monad*ı, yani güç merkezi, kuvvet birimi anlamında *monad*ı açıklarken, atom terimini kullanır. Gerçekten de *monad* Demokritos, Epiküros ya da Gassendi'nin atomuyla birçok yönden benzerlik gösterir. Buna göre, tıpkı atomların Demokritos ve Epikuros gibi filozoflarda varlığın gerçekten var olan nihai bileşenlerini ifade etmesi gibi, *monad*lar da Leibniz'in indirgemeci yaklaşımında, gerçek varlığı meydana getiren temel ve nihai metafiziksel birimler olarak ortaya çıkar.[51] Başka bir deyişle, Yunanca "birlik" anlamına gelen *monad*, Leibniz'in metafiziğinde, atomların materyalist metafiziklerde oynadığı rolün aynısını oynar; onlar, evrenin kurucu taş ya da tuğlaları olmak durumundadırlar.[52]

Buna göre, *monad*lar da, tıpkı atomlar gibi ezeli ve ebedidirler; yaratılmadıkları gibi, yok da edilemezler. Başka bir deyişle, bu basit tözlerden meydana gelen bileşik cisimler, dış dünyada gördüğümüz maddi nesneler *monad*ların bir araya gelişleriyle varlığa gelip, onların dağılışlarıyla da varlıktan çıksalar bile, *monad*lar basit oldukları için bütün bu oluş ve yok oluş süreçlerinden bağışık kalırlar:

50 G. Burnham, "G. W. Leibniz".
51 G. A. Hartz, *Leibniz' Final System*, London, Routledge, 2007, s. 45.
52 N. Jolley, *Leibniz*, s. 67.

> Böylece monadların ancak bir anda başlayıp, bir anda bitebilecekleri söylenebilir ki, bu şu demektir: onlar ancak yaratma ile başlayabilir ve yok olma ile bitebilirler. Halbuki bileşik olan şey ise parçalar ile başlayıp parçalar ile bitebilir.[53]

Yine *monad*, aynen atom gibi basittir; yani onun da parçaları yoktur. *Monad*lar atomlara, öyleyse, sadece varlığın nihai ve basit öğeleri olmak, hatta belki, yaradılış ve yok oluş dışında ezeli-ebedi olmak bakımından benzerlik gösterir. Fakat atomla *monad* arasında kurulan benzerlik ilişkisi bu noktadan itibaren geçerliliğini yitirmeye başlar.[54] Çünkü Leibniz'de basit bir töz olarak *monad*ın parçaları yoktur, dolayısıyla onda yer kaplama ve şeklin varoluşundan söz edilemez. Yer kaplama ve şekilden yoksun oldukları için, *monad*lar bölünebilir de değildirler.

> Hiçbir parçanın olmadığı yerde, ne yer kaplama, ne şekil, ne de bölünebilme vardır. Bu nedenle monadlar, doğanın asıl atomları, tek kelimeyle şeylerin öğeleridir.[55]

*Monad*ların bölünemezliği mutlaktır; yani bir güç merkezi olarak *monad* analiz edilebilmeye veya belli bir şekilde ayrıştırılabilmeye yetili değildir. Oysa atomun bölünemezliği mutlak olmayıp, kendisini kimyasal olarak analiz edebilme gücümüze görelidir. Yine atomculara göre, bütün atomlar birbirine benzer, hatta birbirleriyle tam olarak aynıdırlar; oysa Leibniz'e göre, hiçbir iki *monad* birbiriyle tam olarak benzer olamaz. Fakat atomla *monad* arasındaki en büyük farklılık, atomun maddi olduğu ve sadece maddi fonksiyonları yerine getirdiği yerde, *monad*ın maddi olmaması, yani immateryel olması ve diğer *monad*ları temsil ettiği sürece, manevi bir tarzda fonksiyon göstermesidir. Gerçekten de, Demokritos, Epikuros ve Gassendi'nin atomlarının belli şekilleri ve büyüklükleri vardır; maddenin bölünemez parçacıkları olarak atomlar, bu nedenle maddi tözlerdir. Halbuki Leibniz'in *monad*ı tinsel bir tözdür. Zira o, *mo-*

53 G. W. Leibniz, *Monadoloji* (çev. C. Şahan), 6. paragraf, s. 77.
54 A. Savile, *Routledge Philosophy Guidebook to Leibniz and Monadology*, London, Routledge and Keagan Paul, 2000, s. 66
55 G. W. Leibniz, *Monadoloji* (çev. O. Ürek), 2. paragraf, s. 7.

*nad*ı ruhla analoji kurarak düşünmüştür. Yani, ruh için geçerli olan her şey, bir ölçüye kadar *monad*lar için de geçerlidir. Leibniz, gerçekten var olan yegâne tözler olan, cisimlerden ziyade ruhlara benzeyen *monad*lara, işte bundan dolayı psişik güçler adını verirken, buradan doğanın bir bütün olarak canlı olduğu sonucunu çıkartır.

Psişik kuvvetler veya ilkel güçler olarak *monad*lar, fiziki veya matematiksel noktalara benzetilebilirlerse de, birincilerden yer kaplamamak, ikincilerden ise nesnel gerçeklikler olmak bakımından farklılık gösterirler. Başka bir deyişle, Leibniz bu psişik kuvvetlere formel atomlar, özsel formlar ya da metafiziksel noktalar adını verir. Onlar, fiziki noktalar sıkıştırılmış veya yoğun cisimlerden başka hiçbir şey olmadıkları için, birer fiziki nokta olamazlar. Matematiksel noktalar ise, ideal varlıklar veya bakış açıları oldukları, fakat gerçek olmadıkları için, *monad*lar matematiksel noktalar da değildirler. *Sadece metafiziksel noktalar gerçek oldukları için, monadlar, kendileri olmadan gerçek hiçbir şeyin olamayacağı metafizik noktalardır*. Ya da başka bir söyleyişle, onlar matematik noktalar gibi tam, fiziki noktalar gibi gerçek olan metafiziksel veya formel noktalar, tözsel formlardır:

> Madde sadece bir ordu veya sürüye ya da balıklarla dolu bir havuza veya yay ve zembereklerden meydana gelen bir saate benzer. Fakat tözsel birlikler olmazsa eğer, toplamda tözsel veya gerçek hiçbir şey olmaz. Bay Cardemoi'u, hakiki bir birlik bulmak amacıyla, Descartes'tan vazgeçip, Demokritosçu atom öğretisini benimsemek zorunda bırakan şey işte budur. Bununla birlikte, *maddi atomlar*, hâlâ parçacıklardan meydana geliyor olmaları olgusu bir yana, akla karşıttır. Parçaları kesinlikle olmayan gerçek birlikler olarak sadece eylem kaynakları olan *tözsel atomlar* vardır; onlar şeylerin birleşimlerinin ilk ilkeleri, tözlere dair analizin nihai öğeleridir. Onlara *metafiziksel noktalar* denebilir: Onlarda *hayatî bir şey* ve bir tür algı vardır; *matematiksel noktalar* evreni ifade etmek açısından onların *noktai nazarları*dır. Fakat cisimsel tözler birbirlerine yaklaşınca, onların bütün organları bize göre sadece tek bir *fiziki nokta* meydana getirir. Demek ki, fiziki noktalar sadece görünüşte bölünemezler; matematiksel noktalar tamdır, ama gerçek değildir; sadece (formlar veya ruhlar tarafından oluşturulan) metafiziksel ya da tözsel noktalar tam *ve* gerçektir; hakikî birliklerin yokluğun-

da hiçbir çokluk olmayacağından, onlar olmadığı zaman gerçek hiçbir şey olmaz.[56]

Monadlar Hiyerarşisi: Yer kaplamayan, şekil ve büyüklükleri olmayan immateryel *monad*lar, birbirlerinden niceliksel olarak değil de, Leibniz'in ünlü "ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesi"ne göre,[57] niteliksel olarak farklılık gösterirler. *Bu açıdan bakıldığında, bir monaddaki her tür değişme veya gelişme ona etki eden dış nedenlerin bir sonucu olmak yerine, söz konusu monadın içsel doğasının kendi kendisini açımlamasının bir sonucu olarak anlaşılmak durumundadır.* Kendiliğinden olan bir faaliyete, her tür dışsal etkiyi imkânsız kılan bir kendiliğindenliğe ve orijinaliteye sahip bir gerçeklik olarak, o tüm diğer *monad*lardan farklıdır. Hiçbir şeyle karışmadığı için, ezeli-ebedi olarak kendisidir. *Monad*ların etkiyi mümkün kılacak pencereleri yoktur; zaten olsa, varlıkları başka bir şeye bağımlı hale geleceği için, onların artık töz olabilmelerinden söz edilemez.

> Bir *monad*ın kendi içsel varlığında başka bir yaratık tarafından nasıl değiştirilebileceğinin veya dönüştürülebileceğinin bir açıklaması da yoktur, çünkü ona aktarılabilecek bir şey olmadıktan başka, onun, parçaları arasında değişmenin olduğu bileşiklerdeki gibi, hızlandırılabilen, yönü değiştirilebilen, arttırılabilen veya azaltılabilen içsel bir hareketi de yoktur. *Monad*ların herhangi bir şeyin girebileceği veya çıkabileceği pencereleri bulunmamaktadır. Arazlar, eskiden Skolastiklerin duyusal türlerinde olduğu gibi, kendilerini ne tözden ayırabilir, ne de tözün dışına çıkarabilirler. Şu halde, bir *monad*a dışarıdan ne töz, ne de araz girebilir.[58]

Leibniz, birbirlerine açılan pencereleri olmayan tözlerin, bütün bireyselliklerine veya birbirlerinden olan tüm farklılıklarına rağmen, yine de aralarında belli bir benzerlik veya akrabalık bu-

56 G. W. Leibniz, "New System of Nature", *The Philosophy of 16th and 17th Centuries* (ed. by R. H. Popkin), New York, 1966, s. 328; G. W. Leibniz, "New System of Nature", *The Philosophy of 16th and 17th Centuries* (ed. by R. H. Popkin), New York, 1966, s. 328.

57 L. J. Russell, "Gottfried Wilhelm Leibniz", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. IV, New York, 1967, s. 430.

58 G. W. Leibniz, *Monadology*, 7. paragraf, s. 468 [çeviri bana ait]).

lunduğunu öne sürer. Buna göre, bütün *monad*lar algı ve eğilime veya iştihaya sahip olmak bakımından birbirlerine benzerler. Gerçekten de Leibniz kişinin zihinsel hayatında "bilinç dışı"nın önemini fark eden ilk filozof olarak görülebilir.[59] Zira o, bir *monad*ın bütün bir evrene "ayna tuttuğunu", onu "kendisinde yansıttığını" söylerken, doğal olarak aynı *monad*ın fiilen sonsuz sayıda algıya sahip olduğunu söyler. Bununla birlikte kişi, bu algıların, Descartes'ın söylediğinin aksine, tam algısına sahip olmaz, yani onların bilincinde değildir. Başka bir deyişle, algı, Leibniz için "tam algı" değildir. Fakat bir *monad* bir algının bilincinde olursa, bu onun büyük ya da bileşik algı dediği algı olur.[60]

Her *monad*ın algıya sahip olmasının zorunlu olduğunu öne süren Leibniz'e göre,

> birlikte veya basit tözde bir çokluğu içeren ve temsil eden geçici hâl, algı diye adlandırılan şeyden başka bir şey değildir; ki daha sonra görüleceği gibi, bunun tamalgıdan yahut bilinçten ayırt edilmesi gerekir. Kartezyen düşüncenin yanılgısı, farkına varamadığımız algıları hesaba katmamasıdır. Yine onları, yalnız düşünen tinlerin *monad*lar olduğuna, hayvan ve başka entelekyaların ruhları olmadığına inandıran da budur.[61]
>
> Bir algıdan başka bir algıya geçişe veya değişmeye neden olan içsel etkiye iştiha denir.[62]

Leibniz, *monad*lardaki küçük ve büyük ya da basit ve bileşik algıları açıklayabilmek için, denizdeki dalgalardan hareketle bir analoji kurar. Buna göre, dalgaların sesini duyarken, sahile vuran bütün damlaların sesini duyarız. Ama gerçekte yere çarpan tek bir damlanın çıkardığı sesi kesinlikle duyamayız, fark edemeyiz. Gerçekte duyduğumuz şey, duymadığımız, ayrı ayrı bilincine varmadığımız bütün seslerin toplamından oluşan dalgaların sesidir. Leibniz, işte bu yüzden kendisinin "küçük algılar" dediği, örneğimizde sesler olan, ama bilincimize ulaşmayan şeylerin varlığını kabul etmemiz gerektiğini söyler. Bunları işit-

59 G. Burnham, "G. W. Leibniz".
60 S. Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi*, s. 379.
61 G. W. Leibniz, *Monadoloji* (çev. C. Şahan), 14. paragraf, s. 78-79
62 G. W. Leibniz, *Monadology*, 15. paragraf, s. 469 [çeviri bana ait]).

meyiz, görmeyiz, hissetmeyiz ama birbirlerine eklenen ve bu şekilde biriken bu küçük algılar eşik etkileri yapıp dalga sesleri gibi "büyük algılar"a yol açarlar.[63]

"Küçük algılar" anlayışı, Leibniz açısından, hiç kuşku yok ki önemli bir kavrayış ya da vukufiyeti temsil eder. Anlayış, her şeyden önce bizi Leibniz'in bir başka önemli ilkesi olarak "süreklilik ilkesi"ne götürür. "Doğanın sıçrama yapmadığını" söyleyen Leibniz'e göre, algıların birbirlerine eklenmesi ve sayılarının, sonsuz küçükler hesabına benzer şekilde, çok küçük bir unsuru başka bir unsura ekleyerek bir "makro dalga" oluşturması gerekir. Söz konusu algı anlayışı, ikinci olarak onun sisteminin bir başka temel boyutunu meydana getiren birlik ve sonsuzluk ilişkisiyle irtibatlandırılabilir. Yine onun verdiği dalga örneği üzerinden gidecek olursak, duyduğumuz bu dalga sesi tek bir sestir. Sahile vuran milyonlarca, hatta milyarlarca küçük algıdan oluşmasına rağmen, biz birliği ve bütünlüğü içinde tek bir ses duyarız.[64]

Leibniz'in söz konusu algılar veya "küçük algılar" görüşü, üçüncü olarak bir *monad*ın veya insanın, bireysel kişilik olarak ayırt edici yapısı veya karakterinin önemli bir parçasını oluşturan sonsuz sayıda küçük alışkanlık ve davranış biçiminin kazanılmasını açıklar.[65] Söz konusu alışkanlıklar, bilinçli kararlarla değil de, yavaş yavaş ve tedricen kendiliğinden oluşur. Bu anlayış, dahası *monad* veya insanın dünya ile olan ilişkisinin algılanmış duyumlardan, bilinçli algılardan oluşan bir bilgi ilişkisi olmadığını, tam tersine dünyanın bir parçası olan insanın dünya ile daha yoğun bir ilişki içinde bulunduğunu açıklamaya yarar.[66]

Söz konusu "küçük algılar" anlayışı, çok daha önemlisi, Leibniz'e bir varlık hiyerarşisi ortaya koyma, varlık zincirinin yeni bir versiyonunu öne sürme imkânı verir. Ve o, elbette esas

63 R. Droit, *Kısa Felsefe Tarihi*, ss. 143-144.
64 R. Droit, *Kısa Felsefe Tarihi*, s. 144.
65 G. Burnham, "G. W. Leibniz".
66 G. Burnham, "G. W. Leibniz".

olarak monadolojisiyle panpsişizmini; gerçekte yalnızca zihin ya da ruhun var olduğu iddiasını bir kez daha ifade edip büyük bir güçle vurgulama imkânı bulur. Gerçekten de bu ona ayrıca, sadece spiritüalist bir varlık anlayışı değil, fakat ruhların ya da *monad*ların algılarının gücüne ve açıklığına bağlı olarak aşağıdan yukarıya doğru sıralandıkları, Ortaçağ'daki varlık görüşlerine çok benzeyen hiyerarşik bir varlık görüşü geliştirme imkânı verir. Buna göre, en yüksek ve en mükemmel *monad* gibi, varlık merdiveninin en alt basamaklarında bulunan *monad*lar da kuvvettir, enerjidir, ruhturlar.

> Eğer algıları ve iştihası olan her şeye, şimdi açıkladığım genel anlamda ruh adını verirsek, bütün basit tözler ve yaratılmış monadlar ruh adını alırlar.[67]

Demek ki, yalnızca ruhlar vardır ve bizim yer kaplama, cisim, madde dediğimiz şey, bulanık algıdan, fenomenden, yani immateryel olanın duyusal görünüşünden başka hiçbir şey değildir.

Söz konusu zihin ya da ruhların hiyerarşisi söz konusu olduğunda, monadın, yani ruh veya zihnin, en başta algı ve arzulardan oluştuğunu bir kez daha hatırlamak gerekir. Farklı ruh ya da *monad*ları bir tarafa bırakalım, tek bir *monad*ın, sözgelimi insan zihninin kendisi farklı açıklık dereceleri sergileyen algılara sahip olur. Örneğin, ben tüm dikkatimi bir nesneye yönelttiğim zaman, onun öğelerini açık ve seçik bir biçimde algılarım; aynı nesne ilgi alanımdan çıkar veya ben dikkat yoğunluğunu kaybedersem, daha küçük ve bulanık hale gelir. Leibniz'e göre, nasıl ki bireysel *monad*ların algılarının farklı açıklık dereceleri varsa, *monad*lar da kendi aralarında algılarının açıklığı bakımından farklılık gösterirler. En aşağı *monad*larda her şey karanlık ve bulanıktır; bu *monad*lar hayatlarını sanki bir uyku halindeymiş gibi geçirirler. Leibniz, böylesi bir uyku halini bitkide bulduğumuzu söyler. Hayvanlarda ise algı bellekle birlikte, yani bilinç olarak var olur. Aynı bilinç insanlarda daha da aydınlık hale gelir; ni-

67 G. W. Leibniz, *Monadoloji* (çev. C. Şahan), 19. paragraf, s. 80.

tekim burada, kendi bilincine, kendi içsel durumunun refleksif bilgisine sahip bir varlık olarak, ona artık tamalgı denir.

*Monad*ın algıya ya da temsil gücüne sahip olduğunu öne süren Leibniz'e göre, o bütün bir evreni algılar ya da temsil ve ifade eder. Bir *monad* evreni ne kadar iyi temsil ederse, onu o kadar iyi tasavvur edebilir. Nitekim insan ruhu evrenin açık seçik bir düşüncesi veya tasavvuruna sahipse, bu onun, hayvanın ve bitkinin ruhuna göre, evrenin daha doğru bir temsili ve daha sadık bir yansıması olmasındandır.[68] Her *monad*, öyleyse, bu anlamda küçük ölçekli bir dünya, bir mikrokosmostur; "evrenin canlı bir aynası", yoğunlaşmış bir âlem, kendi içinde bir dünyadır. Demek ki, her *monad* evreni kendi bakış açısından, algısının kendi karakteristik açıklık derecesiyle temsil eder; dahası, o sınırlanmış bir bireydir; zira onun çevresine toplanmış hizmetçi *monad*lar beden dediğimiz şeyi oluştururlar. Buradan Leibniz'e göre, şu sonuç çıkar:

> Ve netice olarak, her cisim evrende olup biten her şeyi duyar; o kadar ki her şeyi görür, her tarafta olan, hatta olmuş ve olacak olan şeyleri, zamanlara ve yerlere göre uzaklaşmış olanın farkına vararak, cisimlerin her birinde okuyabilir.[69]

*Monad*ın maddi bir töz olmamaklığı veya tinselliğinin, gerçekte onun temsil gücünden meydana geldiğini öne süren Leibniz açısından her *monad* küçük bir evrendir, daha doğrusu bütün evrenin bir aynasıdır. Zira bir *monad*, bütün diğer *monad*larla ilişki içinde olup, onların tümünü birden yansıttığı ölçüde, her şeyi gören bir göz, ona baktığı zaman, yaratılışın bütün diğer öğelerinin yansıtılmış olduğunu görür. Fakat bu temsil, farklı *monad* türlerinde farklı şekillerde olur; gerçekten var olanlar olarak *monad*ları, hiçbir şekilde yaratılmamış *monad*larla yaratılmış *monad*lar olarak ikiye ayıran Leibniz'e göre, örneğin yaratılmamış *monad* olarak Tanrı her şeyi açıkça ve upuygun bir biçimde yansıtır. İnsan ruhuna tekabül eden ve

68 *Bkz.* A. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 245.
69 G. W. Leibniz, *Monadoloji* (çev. C. Şahan), 61. paragraf, s. 88.

bu yüzden kraliçe *monad* olarak tanımlanan yaratılmış ruh ise, bilinçli bir biçimde temsil etmesine rağmen, onun temsili mutlak açıklıktan yoksundur. Varlık cetvelinde, insandan en aşağı düzeye, madenlere doğru inildikçe, açık temsil bölgesi daralırken, karanlık temsil bölgesi genişler. *Monad*daki açık temsilin kapsamı, Leibniz açısından onun tinselliğinin ölçüsünü oluşturur. Bu açıdan bakıldığında, Leibniz'in sisteminde, yaratılmamış *monad* dışında, her *monad*ın kısmen maddi, kısmen de tinsel olduğu söylenebilir.

Daha doğru bir deyişle, en aşağıda evreni olabilecek en ilkel bir biçimde tekrar eden en aşağı *monad* veya *materia prima* ile evreni en mükemmel bir biçimde yansıtan en yüksek *monad*, *monad*lar *monad*ı olarak Tanrı arasında kalan varlıklar, bir *monad*lar hiyerarşisi oluşturur. Bu hiyerarşi içinde, *monad*daki maddi öğe *materia prima* ya da ilk maddenin edilginliğine, tinsel ya da immateryel öğe de *forma substantialis* ya da tözsel formun etkinliğine, etkin gücüne karşılık gelir. Modern bilim ile Aristotelesçi ya da Skolastik madde form öğretisinin bağdaştığına inanan Leibniz monadolojisiyle, bir yandan da Demokritos'un materyalist atomculuğuyla Platon'un idealist varlık görüşünün doğru unsurlarını bir araya getirdiği kanaatine varmıştır.[70]

Demek ki, Leibniz'in tasarladığı şekliyle evren, tinsellik yönünden madenlerin en küçük parçacıklarından yaratılmış bir varlık olarak insan zihnine doğru yükselen sonsuz sayıda bölünemez *monad*ın bir hiyerarşisinden meydana gelir. Bu sistemde, cansız varlıkların, minerallerin en aşağı düzeydeki *monad*ları bir yandan tinselliğin en aşağı düzeydeki emarelerine, diğer yandan da kendilerinden ayrılmaz olan maddiliğin en yoğun formuna sahip olur. *Leibniz'in monadolojisi, şu halde materyalizm ile idealizmi, bu şekilde yaratılmış her şeyin kısmen maddi, kısmen de tinsel olduğunu söyleyerek bağdaştırmaya çalışır*. Zira Leibniz'e göre, madde tinden, Descartes'ın beden ile zihin arasında olduğuna inandığı mutlak bir farklılık ya da kopuş ile ayrılmadığı gibi, tinsel olanın

70 A. Savile, *Routledge Philosophy Guidebook to Leibniz and Monadology*, s. 83

fonksiyonları da maddi tözün fonksiyonlarından türsel veya bütünsel olarak farklılaşmaz.

Buna göre, çekimlenen ve çekimleyen maden, en alt düzeyde algı gücüne sahip bulunur; çevresine farklı şekillerde uyum gösteren bitki, çevresinin, her ne kadar onların bilincinde olmasa bile, belli ölçüler içinde farkında olur. Hayvan duyumlama gücüyle bitkinin tinselliğinin az da olsa üstüne yükselir; en üst düzey hayvanlar ile ilkel insan arasında, tinsel gücün gelişiminin sürekliliği dikkate alınırsa, mutlak bir kopuş ya da yarık yoktur. Kartezyen düalizme veya Spinoza'nın madde ile ruhu özdeşleştiren panteizmine karşı çıkan Leibniz şu halde, insanın hayvana veya hayvanın bitkiye ya da bitkinin madene genetik bağımlılığına vurgu yaparken, düşünen zihin ile yer kaplayan madde, ya da çeşitli varlık türleri veya düzeyleri arasında bir kopuş olmadığını dile getirir. Onun bir güç ya da enerji birimi olarak *monad*ı öne sürmesinin, tözü eylem olarak tanımlamasının nedeni de budur. Bir eylem olan temsil, maddi olmayan, tinsel şeylerin olduğu kadar, maddi şeylerin de bir fonksiyonudur. Başka bir deyişle, en aşağı düzeyde bulunan "küçük algı"dan veya bilinçsiz algıdan salt insanda söz konusu olan bilinçli algı olarak "tamalgı"ya kadar yükselen temsil, onda tözsel sürekliliği temin eden bağı, iki töz türünü birleştiren köprüyü temsil eder.

Demek ki, Leibniz'in metafiziğinde, *monad*lar en aşağıdaki *monad*dan en yüksekteki *monad*a kadar uzanan, her halkasında belli bir gelişmenin olduğu büyük bir zincir, hiyerarşik bir dizi meydana getirir. Buna göre, evren yukarıya çıktıkça gücü ve açıklığı artan sayılamayacak kadar çok *monad*dan meydana gelir. Başka bir deyişle, *monad*ların evreni temsil tarzlarında bir derecelenme olması, bir *monad*ın onu diğer *monad*dan daha iyi yansıtması, Leibniz'in metafiziğinde bir *monad*lar hiyerarşisine yol açar. Hiyerarşinin iki ucunda evreni olabilecek en ilkel bir biçimde tekrar eden en aşağı *monad*la, evreni en mükemmel bir biçimde yansıtan en yüksek bir *monad* bulunur. *Monad*ların hiyerarşisi, işte bu iki uç terim arasında söz konusu olur. Birinden

ötekine giden çizgi üzerinde her aracı *monad* farklı bir nokta ve güç, dolayısıyla da farklı bir temsil ve görüş noktasıdır. Bundan dolayı, sayıları neredeyse sonsuz olan *monad*lardan her biri bütün diğer *monad*lardan ayrılır. Şu halde, en aşağı *monad*dan en yüksek *monad*a giden ideal çizgi üzerinde, yani her iki taraftan da sınırlanmış, sonsuz olmayan bir çizgi boyunca, ayrı temsil düzeyleri, sonsuz sayıda farklı görüş noktası bulunur. Ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesi gereğince, hiçbir iki nokta birbirinin aynı değildir. Fakat iki uç terim arasında neredeyse sonsuz sayıda *monad* ya da görüş noktasının bulunması, Spinoza'nın monadolojisinde *monad*ları birbirlerinden ayıran mesafelerin sonsuz derecede küçük olduğu anlamına gelir.[71]

Önceden Kurulmuş Uyum: Öte yandan, süreklilik ilkesi ve doğanın sıçrama yapmadığı iddiası dikkate alındığında, Leibniz'de madenler âlemiyle bitkiler dünyası, bitkiler dünyası ile hayvanlar âlemi arasında pek bir boşluk kalmaz. Ve çok daha önemlisi, pencereleri olmayan ve dolayısıyla, birbirleriyle ilişkileri bulunmayan neredeyse sonsuz sayıda *monad*, her biri kendi yolundan giden ayrı bireylerin kaotik evreni yerine, kusursuz bir rasyonel düzen meydana getirir:

Demek ki, evrende ekilmemiş, kısır ve ölü hiçbir şey yoktur; onda, görünüşteki hariç, ne kaos ne de karışıklık bulunur.[72]

Evrendeki düzen, *monad*lar arasındaki düzenli ilişkilerin, nedensel etkileşimlerin bir sonucu olmadığına göre, Tanrı'dan kaynaklanmak, *monad*ların *monad*ının eseri olmak durumundadır:

> Fakat basit tözlerde bir monadın başka bir monad üzerindeki etkisi tamamen ideal bir şey olup, o etkisini yalnızca Tanrı'nın müdahalesi yoluyla gösterebilir. ... Çünkü yaratılmış bir monadın başka bir monadın içsel varlığı üzerinde fiziki hiçbir etkisi olamayacağından, bir monad başka bir monada ancak bu şekilde bağımlı olabilir.[73]

71 *Bkz.* A. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 249.
72 G. W. Leibniz, *Monadoloji* (çev. C. Şahan), 69. paragraf, s. 90.
73 G. W. Leibniz, *Monadology*, 51. paragraf, s. 473 [çeviri bana ait].

Leibniz'in evrende görünüşte hüküm süren nedenselliğe bir açıklama getiren, bu ünlü önceden kurulmuş ahenk teorisine göre, Tanrı evreni yaratırken, mümkün bütün *monad*lar arasından bir seçme yapmış ve bu seçim sırasında, bütünsel ahenge en yüksek derecede katkı yapacak *monad*ları varlığa getirmiştir. Bu bakımdan her *monad*, yalıtlanmış ve kendi içine kapalı doğasına rağmen, bütünün ahengine katkı yapacak şekilde eyler:

> Bütün yaratılmış şeylerin hepsinin her birine veya her birinin hepsine olan bağlantısı ve uyumu, tek tek her basit tözün bütün diğerlerini ifade eden ilişkilere sahip bulunduğu ve sonuç olarak da evrenin sürekli bir yaşayan aynası olduğu anlamına gelir.[74]
>
> Bir şehrin farklı yönlerden bütünüyle farklı görünüşü gibi, basit tözlerden sonsuz sayıda olmasından dolayı, çok fazla evren varmış gibi görünür. Halbuki bunlar her monadın farklı bakış açısına göre tek bir evrenin çeşitli görünümlerinden başka bir şey değildir.[75]

Toparlayacak olursak... Leibniz'in sisteminde hiçbir iki monad birbirinin tam olarak aynı değildir. Kendine özgü karakteristikleri olan her *monad*, kendi potansiyalitesini gerçekleştirme anlamında ayrı bir dünya meydana getirir. Ve penceresiz olan bu dünyalardan her birinin, Leibniz'e göre, diğer dünyalarla doğrudan hiçbir ilişkisi yoktur. Fakat burada şu hususun hiç akıldan çıkarılmaması gerekir. Daha önce, fenomenal düzeyde maddenin var olduğunu yadsımayan, fakat metafiziksel düzeyde gerçekten var olanın ruh ya da güç olduğunu öne süren Leibniz, bizim fail ya da mekanik nedensellik adını verdiğimiz nedensel etkileşimin fenomenal düzeyde var olduğunu elbette yadsımaz. Onun toprağın yağmurun etkisiyle ıslandığını, kapının rüzgârın tesiriyle kapandığını kabul etmemesi hiç kuşku yok ki söz konusu olamaz. Bununla birlikte, rüzgârın kapının çarpmasına yol açtığını bildiren önermenin doğru olduğu femonenal ya da fiziki düzey ile *monad*lardan söz ettiğimiz metafiziksel düzey arasında, Leibniz'e göre, bir ayrım yapmamız gerekir. Bir *monad*,

74 G. W. Leibniz, *Monadology*, 56. paragraf, s. 473 [çeviri bana ait].
75 G. W. Leibniz, *Monadoloji* (çev. C. Şahan), 69. paragraf, s. 90.

Leibniz'in öznedeki-yüklem ilkesine göre, kendisinde bütün yüklemlerini ihtiva eder ve *monad*ın, filozofun klasik felsefeden aldığı, entelekyası, onun gelişme ve değişme yasasını meydana getirir. Penceresi olmayan ve dolayısıyla, başka *monad*ların nedensel eylemlerine maruz kalmayan *monad*lar kendi potansiyellerine ve gelişme yasalarına göre değişir ve gelişirler.

Ama sayılamayacak kadar çok olan ve birbirleriyle etkileşim içinde bulunmayan *monad*lar, yine de kaotik bir evren meydana getirmezler. *Monad*lar arasında nedensel bir ilişki bulunmamasına ve her *monad*ın kendi içinde ve kendi başına ayrı bir dünya oluşturmasına rağmen, o Tanrı tarafından önceden kurulmuş ahenge göre, diğer bütün *monad*lardaki değişmelerle uyumlu bir biçimde değişir. Evren, bu nedenle *monad*ların gelişigüzel ve kaotik bir toplamı değil, fakat her *monad*ın kendine özgü fonksiyonunu ortaya koyduğu düzenli bir sistemdir. İmmateryel atomların birbirleri üzerinde nedensel veya fiziki bir ilişkide bulunabilmesinin imkânsızlığını bilen Leibniz, sonuç olarak evreni, çok usta bir saatçi tarafından imal edilip kuruldukları için hepsi de doğru zamanı gösteren çok fazla sayıda saatten oluşmuş bir bütüne benzetir. Onun tıpkı bestekâr ya da kompozitörün yetkin eserini kusursuz bir biçimde icra eden senfoni orkestrasına benzediğini söyler. *Ve böylelikle, yani önceden kurulmuş ahenk teorisiyle, Leibniz yeni bir uzlaşıma daha imza atar; ereksel nedensellikle mekanik nedenselliği uzlaştırır ya da daha ziyade mekanizmi ve mekanik nedenselliği teoloji ve ereksel nedenselliğe tâbi hale getirmenin bir yolunu bulur*. Leibniz'e göre, maddi şeyler sabit ve tahkik edilebilir yasalara göre eylemde bulunurlar ve gündelik dilde, biz bunlardan başka şeyler üzerinde mekanik yasalara göre eylemde bulunan şeyler diye söz ederiz. Oysa bütün bu eylemler gerçekte, Tanrı tarafından önceden kurulmuş ahenkli sistemin bir parçasını oluştururlar:

> Nasıl ki yukarıda iki doğal krallık, yani fail nedenler alanı ile ereksel nedenler arasında mükemmel bir ahenk kurduysak, burada da doğanın fiziki krallığı ile inâyetin ahlaki krallığı, yani evrenin mekanizminin mimarı olarak değerlendirilen Tanrı ile ruhların

ilâhî kentinin monarkı olarak düşünülen Tanrı arasındaki diğer bir ahengi görmeliyiz.[76]

Zihin-Beden İlişkisi: Leibniz, önceden kurulmuş uyum düşüncesini sadece mekanizmi finalizm ile bağdaştırmak için değil, fakat esas zihin ile beden arasındaki ilişkiyi açıklamak için kullanır. Çünkü

> hem ruh hem de beden kendilerine özgü yasalara tâbidir. Böyle olmakla birlikte, bütün tözler aynı evreni temsil ettiklerinden, ruh ve beden, bütün tözler arasında önceden kurulan uyum sayesinde bir arada bulunurlar.[77]

Penceresiz *monad*ın her tür faaliyetini, *monad*a dışsal etkilerin hiçbir şekilde söz konusu olmaması nedeniyle, ona içkin bir eylemlilik ya da faaliyetle sınırlayan Leibniz, beden-ruh ilişkisi söz konusu olduğunda, doğallıkla bedenin ruh, ruhun da beden üzerinde etkide bulunamayacağını söyler. Ruh ve beden yetkin bir saatçi tarafından kusursuzca imal edilip, birbirlerinden tamamen bağımsız olsalar bile, tam tamına aynı zamanı gösterecek şekilde mükemmelen kurulmuş iki saate benzer. Buna göre, bedenin *monad*ları eylemde bulundukları veya faaliyetlerini sergiledikleri zaman, söz konusu *monad*ların tek tek her bir fiziki faaliyetine ruh *monad*ının psişik bir faaliyeti tekabül eder. Öğeleri arasında tam bir mütekabiliyet bulunan bu paralel diziler arasındaki kusursuz ahengi sağlayan, Leibniz'e göre, bir kez daha Tanrı olmak durumundadır:

> Ruhlar, istemeler, amaç ve araçlarla, ereksel nedenlerin yasalarına göre eylemde bulunur. Cisimler ise fail nedenlere ya da hareket yasalarına göre eylerler. Ve bu iki alan, yani fail nedenler alanıyla ereksel nedenler alanı birbirleriyle ahenk içinde bulunur.[78]
>
> Descartes, maddede her zaman aynı miktarda kuvvet bulunduğu için, ruhların cisimlere hareket aktaramayacağını kabul etmişti. Böyle olmakla birlikte, o, ruhun cisimlerin yönünü değiştirebileceğine de inanıyordu. Descartes'taki bu inancın nedeni ise, onun zamanında maddede, aynı total doğrultunun korunumunu

76 G. W. Leibniz, *Monadology*, 87. paragraf, s. 473 [çeviri bana ait].
77 G. W. Leibniz, *Monadoloji* (çev. O. Ürek), 78. paragraf, s. 33.
78 G. W. Leibniz, *Monadology*, 79. paragraf, s. 473 [çeviri bana ait].

da olumlayan bir doğa yasası olduğunun bilinmeyişiydi. Descartes bu yasayı bilseydi, benim önceden kurulmuş uyum sistemimi kesinlikle kabul ederdi.[79]

Din Felsefesi

Leibniz'in din felsefesi veya belki teolojisi, buradan da anlaşılacağı üzere, onun metafiziğinin ve genel felsefesinin ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Zira o, burada temelde ve öncelikle, *monad*ların *monad*ı olan yaratıcı *monad* olarak Tanrı'nın varoluşunu kanıtlar. Sonra da veya ikinci olarak da kötülük problemine, *monad*ların oluşturduğu dünyanın rasyonel düzenine halel getirmeyip önceden kurulmuş ahengini destekleyecek bir çözüm getirmeye çalışır.

Tanrı Argümanları: Tanrı'nın varoluşu için ikisi *a priori* ikisi de *a posteriori*, dört ayrı argüman geliştiren rasyonalist Leibniz'in gözde argümanı, elbette ontolojik argüman olmak durumundadır. Duyu-deneyine, dış dünyayla ilgili ampirik gözleme hiçbir şekilde başvurmadığı için, tamamen *a priori* veya rasyonel bir delil olarak gelişen ontolojik argümanda, Leibniz "Tanrı vardır" önermesinin analitik bir önerme olduğunu, dolayısıyla da *a priori* olarak apaçık bir önermeye tekabül ettiğini göstermeye çalışır. Buna göre, kişi bu önermenin öznesini, yani Tanrı kavramını ya da idesini kavradığı takdirde, varoluş yükleminin onda içerildiğini görür. Tanrı kavramı en yüksek derecede yetkin bir varlığın kavramıdır; varoluş ise hiç kuşku yok ki bir mükemmeliyet, bir yetkinlik özelliğidir. Bundan dolayı, varoluş Tanrı kavramında içerilir; yani, varoluş Tanrı'nın özünün bir parçasını meydana getirir. Binaenaleyh, *Tanrı Zorunlu Varlık veya zorunlulukla var olan Varlık diye tanımlanabilir.* Buna göre, zorunlu olarak var olan Varlığın varoluşunu inkâr etmek bir çelişki olacağı için, Tanrı zorunlulukla varolur:

> Demek ki, sadece Tanrı (ya da zorunlu varlık) bu imtiyaza, yani mümkün olduğu takdirde varolmak zorunda olma ayrıcalığına sa-

79 G. W. Leibniz, *Monadolgy*, 80. paragraf, s. 473 [çeviri bana ait].

> hiptir ve hiçbir sınırlaması, olumsuzluğu ve sonuç olarak da hiçbir çelişkisi olmayanın imkânını hiçbir şey engellemeyeceği için, yalnızca bu, Tanrı'nın varoluşunu *a priori* olarak kanıtlamaya yeter.[80]

Leibniz, buna göre argümanı ilk geliştiren kişi olarak Anselmus gibi, Tanrı'nın, tanım gereği tüm yetkinliklere sahip olduğunu söylerken, bir yetkinliği basit ve mutlak bir özellik olarak tanımlar. O, argümanın bundan sonraki adımında, varoluşun böyle bir mutlak özellik ya da yetkinlik olduğunu ifade eder. Burada kalmayarak, bir sonraki adımda bu kez zorunlu varlık tanımı yapan Leibniz, varoluşun bir şeyin özünün bir parçası olması durumunda o şeyin zorunlu bir varlık olacağını dile getirir. Çıkarttığı sonuç, açıktır: Bütün yetkinliklere sahip zorunlu bir varlık olarak Tanrı vardır. Argüman, en yalın haliyle iki öncülden meydana gelen bir akıl yürütmeye tekabül eder:

> Tanrı, tanım gereği mutlak olarak yetkin varlıktır.
> Varoluş bir yetkinliktir.
> O halde, Tanrı vardır.[81]

Leibniz'in Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamak üzere öne sürdüğü ikinci *a priori* argüman, ontolojik kanıtta olduğu gibi Anselmus'tan değil, fakat bu kez Aziz Augustinus'tan gelen bir kanıttır. Ezeli-ebedi ve zaruri hakikatlerden yola çıkan bu argümana göre, duyusal dünyadan ampirik yollarla hiçbir şekilde türetilemeyen bu hakikatler metafiziksel bir temele ihtiyaç duyar. Buna göre, sözgelimi matematiksel doğrular, doğrulukların olumsal şeylerin varoluşundan bağımsız olması anlamında, ezeli-ebedi ve zaruri doğrulardır. Nitekim üç doğruyla çevrili bir şeklin üç açısının bulunduğu, bu şeklin iç açılarının toplamının 180 derece olduğu doğruları, entelektüel kurgular değildir, Onlar dış dünyada fiilen var olan üçgenlerin olup olmadığıyla hiçbir ilişkileri bulunmayan, zorunlu ve ezeli-edebî doğrulardır.

---

80 G. W. Leibniz, *Monadology*, 45. paragraf, s. 472 [çeviri bana ait].

81 D. Blumenfeld, "Leibniz' Ontological and Cosmological Arguments", *The Cambridge Companion to Leibniz* (ed. by N. Jolley), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, s. 354.

Temelleri ampirik gerçeklikte olmadığı gibi, insan zihninin keyfi yaratıları da olmayan bu doğruların mutlak ve metafiziksel olarak zorunlu olan bir öznede, yani Tanrı'da var olmaları gerekir:

> Tanrı'nın sadece varoluşun değil, fakat gerçek oldukları sürece, özlerin veya mümkün olandaki gerçeğin de kaynağı olduğu doğrudur. Bu, Tanrı'nın anlama yetisi ezeli-ebedi hakikatlerin veya bu hakikatlerin kendilerine bağlı bulundukları idelerin bölgesi olduğu için ve Tanrı olmadığında, imkânlarda gerçek olan hiçbir şey varolmayacağı, sadece var olan değil, fakat mümkün olan hiçbir şey bulunmayacağı için, böyledir.[82]
>
> Çünkü özlerde veya imkânlarda ya da hatta ezeli-ebedi hakikatlerde bir gerçeklik varsa, bu gerçeklik varolan ve fiilî bir şeyde, sonuç olarak özü varoluşunu içeren, mümkün olmanın fiilî olmak için yeterli olduğu bir şeyde bulunmalıdır.[83]

Şimdiye kadar *a priori* argümanlarla ilgilenen Leibniz'in bundan sonraki iki argümanı dünyayla ilgili gözlemlerden hareket eden *a posteriori* delillerdir. Bunlardan birincisi kozmolojik kanıtın farklı bir versiyonu olan ve Tanrı'nın varoluşunu olgusal hakikatlerden türetmek için yeter sebep ilkesine dayanan argümandır. Argümanda Leibniz, sonlu varlıkların meydana getirdiği dizide belli bir şeyin varoluşu veya münferit bir olayın zuhuru ile ilgili açıklamanın sonlu terimler yoluyla olması gerektiğini söyler. Buna göre, *X*, *Y* ve *Z*'yi açıklamak için *T*, *U* ve *V*'den, bu sonuncuları açıklamak için de *R*, *S* ve *Ş*'den söz etmek gerekmektedir. Bu süreç, sadece dizi geçmişte sınırsızca geriye gideceği için değil, fakat evrenin belli bir andaki kaçınılmaz karmaşıklığı dolayısıyla, sonsuzca devam edip gider. *Doğru ve hakiki açıklama için, Leibniz'e göre, dizinin dışında gerçek bir sebebe ihtiyaç duyarız*:

> Ve bütün bu *ayrıntılar*, her biri kendi açıklaması için benzer bir analize ihtiyaç duyan, önceki veya daha ayrıntılı başka olumsalları ihtiva ettiği için, hiçbir ilerleme kaydedemeyiz: Bundan dolayı, yeter sebep ya da ereksel neden, ne kadar sonsuz olursa olsun, bu olumsallıkların ayrıntılı *dizisinin* veya ardışıklığının dışında olmalıdır.

82 G. W. Leibniz, *Monadology*, 43. paragraf, s. 472 [çeviri bana ait].
83 G. W. Leibniz, *Monadology*, 44. paragraf, s. 472 [çeviri bana ait].

> Binaenaleyh, şeylerin ereksel sebebi, değişmelerin ayrıntılarının, kaynaklarında olduğu gibi, yalnızca tohum olarak varoldukları, zorunlu bir tözdür; bu da bizim Tanrı adını verdiğimiz varlıktır.
>
> Birbirlerine bir uçtan diğerine bağlanmış bütün bu ayrıntıların yeter sebebi olan bu tözden, *sadece Tanrı vardır* ve *Tanrı yeter sebeptir*.[84]

Onun sonuncu kanıtı, bu kez karşımıza teleolojik argümanın farklı bir versiyonu şeklinde çıkan, başka bir *a posteriori* delildir. *Doğanın düzeni, güzelliği ve ahenginden hareket eden kanıt bu düzen ve ahengin bir yaratıcısı olması gerektiği sonucuna varır*. Bu yaratıcı da Tanrı'dır. Başka bir deyişle, önceden kurulmuş ahenk bizi zorunlulukla bu ahengin kurucusu olarak Tanrı'ya götürür:

> Ayrı bir dünya meydana getiren, kendine yeter olup, başka bir yaratıktan da bağımsız bulunan, sonsuz olanı içerip, evreni ihtiva eden her zihin, yaratıkların evreninin bizatihi kendisi kadar kalıcı, kaim ve mutlaktır. Bu nedenle, kişi bütün zihinlerin cemaatinin, kendilerinin Tanrı kentiyle olan ahlaki birliğini meydana getiren, yetkinliğine olabilecek en yüksek katkıyı yapacak şekilde eylemesi gerektiğine hükmetmelidir. Sistemimizde, işte böylelikle Tanrı'nın varoluşunun yeni ve şaşırtıcı derecede açık bir deliline sahip oluruz. Çünkü karşılıklı bir etkileşimi olmayan bu kadar çok tözün yetkin ahengi sadece ortak bir nedenden gelebilir.[85]

Tanrı'nın Sıfatları: Leibniz varoluşunu bu şekilde dört ayrı argümanla ispatlamaya çalıştığı Tanrı'nın, daha sonra bir birey, bir kişi olduğunu söyler. Bütün *monad*lara aşkın doğaüstü bir varlık olarak Tanrı, en yetkin ve en gerçek varlıktır. İnsan kendisi sınırlı iken Tanrı en yüksek *monad* olduğu için, Tanrı'ya dair açık seçik bir fikre, sağlam bir kavrayışa ulaşamaz. Bütünüyle yetkin veya kusursuz olan bir zihni, tamamen yetkin olan bir akıl bilebilir ancak. Bununla birlikte, insan kendisinde ve diğer *monad*larda belli bir dereceye kadar mevcut olan nitelik ve sıfatlardan hareketle belli bir Tanrı telakkisi oluşturabilir. Leibniz'e

84 G. W. Leibniz, *Monadology*, 37-39. paragraflar, s. 472 [çeviri bana ait].

85 G. W. Leibniz, "New System of Nature", *The Philosophy of 16th and 17th Centuries* (ed. by R. H. Popkin), New York, 1966, 16. paragraf, s. 330-31.

göre veya genel metafiziğinden hareketle, Tanrı'nın var olan her şeyin yeter sebebi, dünyanın anlaşılırlık kaynağı olduğunu söyleyebiliriz. Tanrı, var olanların yaratıcı nedenidir. O, var olanlardan meydana gelen dizinin başında bulunan ilk neden olduğu, mümkün tüm dünyaları ayrı ayrı ele alıp incelediği için, sonsuz bir kavrayış gücüne ve bilgiye sahiptir. O, her şeyi bir bakışta, tam ve eksiksizce gördüğü için, O'nun bilgisi tamdır.

O, mümkün dünyaların sonsuzluğu içinde en iyi dünyayı seçmiş olduğuna göre, Tanrı'nın, üstelik iyiye yönelen bir iradesi vardır. Tanrı, bu âlemi yaratmış olduğuna göre, bir kudreti vardır. Buradan da anlaşılacağı üzere, gücü varlığa, bilgeliği doğruluğa ve iradeyi de iyiliğe bağlayan Leibniz, dahası Tanrı'nın kudreti, hikmeti ve iyiliğinin sınırsız olduğunu ileri sürer. Ezeli-ebedi bir gerçeklik olarak Tanrı bir olup, bütünüyle âdildir. O, kendi içinde tam ve yetkin olduğu için, diğer *monad*lardan farklı olarak hiçbir değişmeye maruz kalmaz, hiçbir gelişmeye uğramaz.

Optimizm: Felsefenin hemen hemen tüm alanlarına oldukça önemli katkılar yapmış olan Leibniz'in doğrudan doğruya kendi adıyla birleşen katkıları da vardır. Bunlardan birisi de "iyimserlik felsefesi" olarak optimizmdir. Optimizmi o, modern dönemde ateizmin kendisini göstermesiyle birlikte geliştirilen bir ateolojik argüman olarak, bizim hemen aşağıda ele alacağımız kötülük probleminin bir anlamda önünü kesmek, ona bir yanıt vermek için oluşturmuştur.

Leibniz, işte bu bağlamda, yani Tanrı'nın sıfatları meselesinin hemen altında ve kötülük probleminin de hemen öncesinde, bütünüyle gerçekleşmiş, ahlaki açıdan da yetkin bir varlık olarak Tanrı'nın bu dünyayı, keyfi bir biçimde değil de, belli bir plana göre yaratmış olduğunu söyler. Başka bir deyişle, seçimi hiçbir şekilde temelsiz olmayıp iyilik ilkesince belirlenmiş olan *Tanrı'nın yarattığı bu dünya, Leibniz'e göre, mümkün dünyaların en iyisidir.*

Gerçekten de Leibniz'in sisteminin merkezinde veya onda evren adı verilen, sınırsız sayıda *monad*ın oluşturduğu uyumlu

sistemin ya da hiyerarşinin en tepesinde ilk, yaratılmamış ve sınırsız *monad* olarak Tanrı bulunur. Tanrı'nın gücü, bilgeliği ve iyiliği sonsuzdur; bu yüzden, Tanrı evreni veya *monad*lar sistemini yarattığı zaman, olabilecekleri ölçüde iyi şeyler olarak yaratmış ve onlar arasında olabilecek en yetkin uyumu tesis etmiştir. Tanrı'nın en iyi ilkesine göre yarattığı, çok sayıda mümkün dünyalar arasından seçtiği bu dünya, mümkün dünyaların en iyisidir. Bütün *monad*ların, mümkün tüm dünyaların Tanrı'nın zihninde ezeli olarak bulunduğunu öne süren Leibniz'e göre, Tanrı'nın iradesi O'nun zihninin en iyi dünya olduğuna karar verdiği dünyayı gerçekleştirmiştir:

> Böylece denilebilir ki, Tanrı dünyayı ne biçimde yaratmış olursa olsun, dünya her zaman ahenkli olacaktır ve belli bir genel uyum içinde bulunacaktır. Buna göre, Tanrı dünyaların en yetkinini seçmiştir, yani hem hipotezler açısından en basit olanını, hem olgular açısından en zengin olanını seçmiştir.[86]

Leibniz'in dünyamızın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu ortaya koyan argümanını, şöyle ifade edebiliriz:

1. Tanrı, tanım gereği, dünyanın gücü her şeye yeten, her şeyi bilen ve özgür yaratıcısıdır.
2. Dünya ya da her şey bugün olduğundan daha farklı olabilirdi, yani başka mümkün dünyalar vardır.
3. Varsayalım ki, bu dünya bütün mümkün dünyaların en iyisi değildir, yani dünya şimdi olduğundan daha iyi olabilirdi.
4. Bu dünya, mümkün bütün dünyaların en iyisi olan dünya değilse eğer, o zaman şu alternatiflerden birinin söz konusu olması gerekir.
   a. Tanrı, dünyayı yaratacak kadar kudret sahibi değildir.
   b. Tanrı, bu dünyayı yarattıktan sonra, onun nasıl gelişeceğini bilmemektedir, yani O, mutlak bir bilgiye sahip değildir.
   c. Tanrı, yarattığı bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olmasını istememiştir.
   d. Tanrı, bu dünyayı yaratmamıştır.

86 G. W. Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma* (çev. A. Timuçin), 6, s. 79.

e. Tanrı'nın içlerinden en iyisini yaratmayı seçmiş olacağı başka mümkün dünya yoktur.

5. Lâkin söz konusu beş alternatiften 1. ve 2. öncüllerde söylenenlerle çelişir.
6. O halde, bu dünya mümkün dünyaların en iyisidir.[87]

Leibniz, kolaylıkla görüleceği üzere, argüman üzerinden halihazırdaki dünyayı, mevcut veya fiilî dünyayı mümkün bütün dünyaların en iyisiyle özdeşleştirir. Söz konusu özdeşleştirme ise, elbette Tanrı'nın sadece yaratıcılığını değil, fakat aynı zamanda adaletini tescil etmeye yarar.

Kötülük Problemi: Dünyamızın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu söyleyen bu iyimser görüş ya da teori, dünyada ortaya çıkan çeşit çeşit kötülükle nasıl bağdaşır? Ya da başka türlü söylendiğinde, mümkün dünyaların en iyisi olarak dünyamızın her şeyi bilen, gücü her şeye yeten, mutlak iyi bir Tanrı tarafından ahlaki bir zorunlulukla ve iyilik ya da yetkinlik ilkesine göre yaratılmış olduğunu öne süren teori dünyamızdaki kötülüğü nasıl açıklar?

Buradan da anlaşılacağı üzere, kötülük problemi, dünyada var olan çeşitli türden ve düzeyden kötülüklerle her şeyi bilen, gücü her şeye yeten, mutlak iyi bir Tanrı'nın varoluşunu bağdaştırmanın zorluğuna ya da imkânsızlığına işaret eden bir argüman olarak geliştirilmiştir. Argüman, oldukça eski bir argümandır. Onu ilk ifade edenlerden birisi, Epikuros'tur.[88] Ortaçağ'daki neredeyse tüm filozofların açık açık ifade etmeden bile olsa, kendisine bir çözüm getirmeye çalıştıkları bu problem, modern zamanlarda, Tanrı'nın var olmadığını gösterecek bir argüman olarak David Hume tarafından geliştirilmiştir. Argüman ya da problem Tanrı'yı en azından iki temel anlamıyla ele alır. Buna göre, Tanrı, öncelikle evrende var olan her şeyin yaratıcı nedeni olarak görülür. Olumsal bir biçimde var olan, yani var olması

87 Argümanın böyle kuruluşu için *Bkz.* B. C. Look, "Gottfried Wilhelm Leibniz".

88 N. Jolley, *Leibniz*, s. 156.

kadar var olmaması da mümkün olan her şey, ki evrendeki tüm varlık ve olaylar bu kategoriye girer, Tanrı'nın yaratma faaliyetinin eseri olmak durumundadır. Tanrı, kötülük problemi veya argümanını kullananlarca, sonra da, var olan her şeyin koruyucu nedeni olarak görülür. Bu ise, Tanrı'nın sadece var olan olumsal her şeyi varlığa getirmekle kalmayıp, onları göz ettiği, koruduğu, varlıkta tuttuğu, inayetini yaratıklarının üzerinden eksik etmediği anlamına gelir.

Kötülük argümanını geliştirenler, ikinci olarak Tanrı'nın üç temel sıfatını argümana temel yaparlar. Buna göre, Tanrı her şeyi bilir, hikmeti sınırsızdır. O, sadece türleri değil, fakat tek tek bireyleri de bilir. Yalnızca olmuş olanları değil, ama olmakta ve olacak olanları da bilmektedir. Tanrı, nihayet, fiilen var olanları değil, fakat potansiyel olanları da bilir (*omniscience*). Yine Tanrı'nın gücü her şeye yeter (*omnipotence*). Ve nihayet, Tanrı mutlak iyidir. Argümana şu ya da bu amaçla başvuranlar veya Leibniz örneğinde olduğu gibi, ona karşı çıkan veya en azından dünyadaki kötülüklerle Tanrı'nın varoluşunu bağdaştırmaya çalışanlar, üçüncü olarak üç farklı türden kötülüğü birbirinden ayırırlar. Bunlardan birincisi sonluluktan, kusurdan, yoksunluktan veya genel olarak yetkinsizlikten kaynaklanan metafiziksel kötülüktür. Buna mukabil ikinci kötülük acıya, ıstıraba yol açan fiziki kötülük olarak geçer. Sonuncu kötülük türü ise günah veya ahlaksızlıkla ifade edilen moral kötülüktür.

Argümanı öne sürenler, dünyadaki söz konusu üç tür kötülükle, gücü her şeye yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir yaratıcı ve koruyucu Tanrı'nın varoluşunun bağdaşmadığını öne sürerler. Burada gündeme gelen birinci alternatif, Tanrı'nın bu kötülükleri bilmediğine işaret eder (ki bu durumda, Tanrı artık her şeyi bilen, kendisine yakarıp, ibadet eden kullarının dua ve yakarışlarından haberdar olan bir Tanrı olamaz). İkinci alternatife göre, Tanrı bu kötülükleri bilse bile, onları önleyememektedir (bu alternatif ise, Tanrı'yı, tanımıyla çelişecek şekilde güçsüz, biçare bir varlık haline getirir). Nihayet, Tanrı bu dünyadaki kötü-

lükleri bilmekle, onları önleyebilmekle birlikte, önlemek istememektedir (ki bu da, Tanrı'nın mutlak iyiliğine ve adaletine gölge düşürüp, günahsız kullarının amaçsız bir biçimde acı ve ıstırap çekmelerine seyirci kalması gibi bir sonuca yol açar).

Leibniz, açıktır ki, problemin, bir önceki paragrafta ifade edilen sonuçları dışta tutulacak olursa, bütün öğelerini aynen kabul eder.[89] Gerçekten de Tanrı, onda mümkün dünyaların en iyisini yaratmasından ve inayetini kullarının üzerinden eksik etmemesinden de belli olduğu üzere, her şeyi bilen, kadiri mutlak ve yetkin bir varlıktır. Öte yandan Leibniz, tıpkı argümanı öne sürenler gibi, üç tür kötülüğü birbirinden ayırır:

> Kötülük metafiziksel olarak, fiziken ya da ahlaki bakımdan değerlendirilebilir. Metafiziksel kötülük salt eksiklikten, fiziki kötülük acıdan, ahlaki kötülük ise günahtan oluşur.[90]

Leibniz, bir teodise kaleme almasından da açıklıkla anlaşılacağı üzere, problemi en ağır şekliyle, ateistik bir problem olarak değerlendirir ve yetkin bir varlığın dünyada gördüğümüz kötülüklere neden izin vermiş olduğunu açıklamaya çalışır. Çözüm stratejisinin ayrıntılarına geçmeden önce, Leibniz'in metafiziğinin zaten, madenlerden kraliçe *monad* olarak insana kadar uzanacak kadar çeşitlilik ve derecelenme içerdiğini anımsamakta yarar vardır. Evet, *fenomenleri sınırsızca çok, türleri çeşitli olan, mümkün dünyaların en iyisi dünyamızda kötülük vardır, ama bu kötülükler, Tanrı tarafından en aza indirilmiş ve temel bir amaca, bir bütün olarak yaradılışın güzelliğine ve ahengine hizmet etmeleri sağlanmış kötülüklerdir.*

Gerçekten de Leibniz kötülük türlerini tek tek tartışmaya geçmeden önce, genel ilkelerini ortaya koyar ve Tanrı'nın kötülükle doğrudan hiçbir ilişkisi bulunmadığını göstermeyi dener. Buna göre, üç tür kötülükten, diğerlerinin de bir anlamda kendisine

89 N. Murray,"The Problem of Evil", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. by E. N. Zatla), http // plato.stanford.edu.tr.

90 G. W. Leibniz,"Theodicy", *The Philosophy of 16th and 17th Centuries* (ed. by R. H. Popkin), New York, 1966, 21. paragraf, s. 337.

bağlı olmaları anlamında temel olanı hiç kuşku yok ki metafiziksel kötülüktür. Leibniz burada da, Platonik ve Skolastik geleneğe dayanır. Buna göre, tıpkı Platon gibi,[91] gerçeklikle iyiliği özdeşleştiren ve her ikisinden de zaman zaman yetkinlik diye söz eden Leibniz, *metafiziksel anlamda kötülüğü doğal olarak yoksunlukla birleştirir*. Yani, kötülük pozitif bir şey ya da kendilik olmayıp yoksunluktan meydana gelir. Dolayısıyla, kötülüğün bir fail nedeni yoktur, başka bir söyleyişle o, bizzat Tanrı tarafından yaratılmış bir şey değildir:

> Ama tam ve gereği gibi ifade edildiğinde, kötülüğün formel karakterinin, kötülük yoksunluktan, yani fail nedenin varlığa getirmediği bir şeyden meydana geldiği için, fail nedeni yoktur.[92]

Tanrı'nın kendisinden değil de, sonlu varlığın özünden kaynaklanan metafiziksel kötülüğü bir kenara bıraktığımızda, ikinci olarak, Tanrı'nın ahlaki kötülüğü hiçbir şekilde istemediğini, fakat ona yalnızca izin verdiğini söylemek gerekir. Leibniz'in buradaki yaklaşımına göre, ahlaki kötülüğün sorumlusu, birbirlerine işkence eden, savaş açan, yalan söyleyen, tacizde bulunan insanlardır. Eğer kötülük olmasaydı, iyiliğin de bir anlamı olmazdı. Bu ikisinin olmadığı yerde de, irade özgürlüğünden ve ahlaki seçimden söz edemezdik. Leibniz'e göre fiziki kötülük veya acıda ise, Tanrı bunu mutlak olarak değil, fakat koşullu bir biçimde, yani onun iyi bir amacın aracı olması için istemiştir.[93]

Özgül olarak, bir anlamda diğer kötülüklerin de temeli olan, metafiziksel kötülük ele alındığında, Leibniz'de o eksiklik, yetkinlikten çok uzak olmak anlamına gelir. Buna göre, eksik, kusurlu olma sonlu varlığın doğasının ayrılmaz bir parçasını meydana getirmektedir. Yaratılmış varlık sonlu varlıktır, sonlu varlık

---

91 *Bkz.* Platon, *Devlet* 518c; *Timaeos* 28b, *The Collected Dialogues of Plato* (ed. by E. Hamilton-H. Cairns), Princeton University Press, 1963.

92 G. W. Leibniz,"Theodicy", *The Philosophy of 16th and 17th Centuries* (ed. by R. H. Popkin), New York, 20. paragraf, s. 337.

93 G. W. Leibniz,"Theodicy", 23. paragraf, s. 338; krş., F. Coplestone, *A History of Philosophy*, vol. IV, *Descartes to Leibniz*, London, 1958, s. 326.

ise zorunlulukla eksik ve kusurlu olan varlıktır; işte bu eksiklik, hatanın ve kötülük imkânının kökeninde bulunur:

> Eskiler kötülüğün nedenini, yaratılmamış ve Tanrı'dan bağımsız olduğuna inandıkları maddeye yüklediler; fakat bütün varlığı Tanrı'dan türeten bizler, kötülüğün kaynağını nerede bulacağız. Cevap, bunun yaratığın, söz konusu doğa, Tanrı'nın, iradesinden bağımsız olarak, anlama yetisinde bulunan ezeli-ebedi hakikatlerde ihtiva edildiği sürece, ideal doğasında aranması gerektiğidir. Çünkü yaratıkta, o özü itibariyle sınırlanmış olduğu için, günahtan önce olan bir orijinal eksiklik bulunduğunu düşünme gereği vardır; ki buradan onun her şeyi bilemeyeceği, kendini aldatabileceği ve başka hatalara düşebileceği sonucu çıkar.[94]

Şu halde, Leibniz'in görüşüne göre, gerçeklik ya da yetkinlik, bir şeyin ya bütünüyle sahip olabileceği, ya da hiçbir şekilde sahip olamayacağı bir şey, "ya hep, ya hiç"le ilgili bir konu değildir. Yetkinlik ya da gerçeklik daha ziyade, onun öngördüğü varlık cetveli veya hiyerarşik varlık anlayışında, dereceli veya ölçülü bir biçimde ortaya çıkar. Bu yüzden, sınırsız olduğu için, Tanrı en yüksek derecede yetkin olan, sınırsız yetkinliğe sahip varlıktır:

> Tanrı mutlak yetkin olandır. Tanrı'daki bu "yetkinlik", sınırlı şeylerdeki ölçü ve sınırlar bir yana bırakılıp açık bir şekilde ortaya çıkarılmış kusursuz hakikatin yüceliğinden başka hiçbir şey değildir. Dolayısıyla, Tanrı'nın hiçbir sınırı olmadığından, onun yetkinliği mutlak sınırsız yetkinliktir.[95]

Buradan çıkartılacak sonuç açıktır: Tanrı dışındaki bütün varlıklar, evrenin kendisi de dahil olmak üzere, yetkinliğe ancak sınırlı ölçüler içinde sahip olabilir. Çünkü

> Tanrı yaratığa onu bir Tanrı yapmadan her şeyi veremezdi; işte bu yüzden, şeylerin yetkinliğinde farklı derecelerin ve her türden sınırın olması gerekir.[96]

Tanrı dışında hiçbir şey sonsuz olmadığı için, var olan her şey metafiziksel yetkinliğe ancak değişen ve sonlu ölçüler için-

94 G. W. Leibniz, *Theodicy*, 20. paragraf, s. 336.
95 G. W. Leibniz, *Monadology*, 41. paragraf [çeviri bana ait].
96 G. W. Leibniz, "Theodicy", *The Philosophy of 16th and 17th Centuries*, 41. paragraf.

de sahip olur. Bundan dolayı, onlar, sonsuz yetkinlikten yoksun olmak anlamında, kimi zaman kötüymüş gibi gözükürler. Başka bir deyişle, Tanrı dışında kalan her şey sonlu bir yetkinlik düzeyine sahip olduğundan, Tanrı'dan gayrı tüm varlıklar, gerçekliğin belli ölçüler içinde yoksunluğunu sergilerler. Yani, gerçeklikten yoksunluk, yaratılmış bir varlık için, sınırlanmamış ve sonsuz olmak mantıksal olarak imkânsız olduğu için, yaradılışın zorunlu bir parçasıdır. Çünkü sadece varoluşu zorunlu olan ve dolayısıyla, var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan varlık sınırsız yetkinliğe sahip olabilir. Leibniz açısından, metafiziksel kötülük, gerçekliğin, yaratılmış varlıkların doğalarında aslî olarak var olan yoksunluğudur.[97] Kötülüğü olumsuz bir biçimde, bir yoksunluk olarak tanımlayan bu yaklaşım, gerçekte dünyada bir şekilde aşina olduğumuz pek çok olay, durum ve olguya bir açıklama getirir. Sözgelimi, körlük kesinlikle bir kötülük meydana getirir. Söz konusu kötülük, belirli yaratık türlerinin sahip olmaları gereken bir özelliğin yoksunluğu olarak ortaya konabilir.

Kötülüğün veya bütün kötülüklerin kaynağı metafizikseldir; işte bu yüzden, dünyayı yaratan ve sınırlı, eksikli yaratıklara varoluş veren Tanrı dünyadaki kötülüklerden de sorumlu gibi görünür. Tanrı'nın kötülükle olan ilişkisini, kötülüğü bu şekilde metafiziksel olarak gerçeklikten ya da aynı anlama gelmek üzere, yetkinlikten yoksun olmak diye tanımlayarak kesmeyi denemiş olan Leibniz, daha sonra aynı düşünceye, *varlığın yokluktan her koşul altında daha iyi olduğunu söyleyerek karşı çıkar*. Dahası, ilâhî iradenin farklı anlarını birbirlerinden ayırabilmemiz mümkün olduğu takdirde, Leibniz'e göre, Tanrı'nın önce sadece iyiyi istediğini, sonuçta da en iyisini seçtiğini kolaylıkla görebiliriz.[98] Çünkü yaratıkların eksikleri, yetkinlikten yoksun oluşları ilâhî seçimden ziyade, yaratığın doğasına veya ideal özüne bağlı olduğu için, Tanrı yaratmayı, eksikli varlıkları da yaratmayı seçme-

97 N. Jolley, *Leibniz*, s. 168.
98 G. W. Leibniz, *Theodicy*, 23. paragraf, s. 338.

den, asla seçemezdi. Bu nedenle, Tanrı kötülükten tamamen bağışık olan bir dünyayı değil de (ki, bu Tanrı için de imkânsızdır), içindeki kötülüğün iyilikle kıyaslanamayacak kadar küçük ve önemsiz olduğu, fiilen en fazla varoluş miktarının bulunduğu dünyayı, kısacası mümkün dünyaların en iyisini seçmiştir.

Leibniz burada iki şeye daha vurgu yapar. "Sanatla kurulan analojiden yola çıkan argüman" olarak bilinen bu argümana göre, insanların bildikleri varlık alanı gerçek evrenin sadece çok küçük bir kesitini meydana getirir. Nasıl ki, kusursuz bir tablonun bütününe bakmadan, onun bir kenarındaki gölge ya da kara renklerden yola çıkarak, resmin kötü olduğuna hükmetmek yanlış olursa, aynı şekilde bilinen o küçük kesitin içerdiği acılardan ve ıstıraplardan hareketle evrenin bir bütün olarak kötü olduğu yargısına varmak da hatalı olur. *Leibniz ikinci olarak da mümkün en iyi dünyanın, kötülüğü olmayan bir dünya değil de, daha az kötülüğün imkânsız olduğu bir dünya olduğunu öne sürer*. Bu yüzden, o dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu anladığımız zaman, ondaki acıların ve hatta garabetlerin dahi düzenin bir parçası olduğuna inanacağımızı söyler.[99] Onların hepsi de sisteme ve düzene ait olup, çoğunlukla birçok yararlı amaca hizmete eder:

> Fiziki kötülük söz konusu olduğunda, Tanrı'nın onu çoğunluk suça bağlı bir ceza, çoğu zaman da bir amacın aracı olarak, yani daha büyük kötülüklere engel olmak veya daha büyük iyiliklere erişmek için istediği söylenebilir. Ceza ıslah etme ve örnek olmak hizmeti görebilir. Kötülük çoğunluk bizim daha fazla iyi tadı almamıza hizmet eder; o bazen de, tıpkı ekilen tohumun filiz vermeden önce büyük bir tahribata uğraması gibi, kötülüğe maruz kalanın daha büyük yetkinliğine katkı yapabilir.[100]

Söz konusu fiziki kötülüğün ve acının ahlaki kötülüğün bir sonucu olduğunu söyleyen Leibniz, ahlaki kötülüğün de bir yoksunluk olduğunu öne sürer. Burada gündeme gelen yoksun-

99 G. W. Leibniz, *Theodicy*, 24. paragraf.
100 G. W. Leibniz, *Theodicy*, 31. paragraf, s. 340.

luk iradede doğru düzenin yoksunluğu olmakla birlikte, son çözümlemede metafiziksel kötülüğe bağlanır.

Bilgi Teorisi

Leibniz, sadece metafiziğiyle değil, fakat bir rasyonalist olarak, elbette bilgi teorisiyle de ünlüdür. Bilgi teorisi, birine daha önce yöntem teorisini ele alırken değindiğimiz iki ana öğretiden oluşur. Bunlardan birincisi doğuştan ideler öğretisi, diğeri ise zorunlu doğrular ile olumsal doğrular arasındaki ayrımla ilgili öğretidir. İki öğreti de, doğrudan doğruya onun metafiziğiyle yakın bir ilişki içinde bulunur.

Doğuştan ideler öğretisi söz konusu olduğunda, Leibniz, doğuştanlığın, zihnin başka idelere değil de, sadece belli idelere varmasını temin edecek şekilde, bir yönelim, eğilim ya da zihindeki bir gizilgüçten ibaret olmadığını dile getirerek, öğretinin oldukça sıkı bir versiyonunu benimser. Buna yol açan şey de, hiç kuşku yok ki, Leibniz'in metafiziğidir. Gerçekten de öğretinin söz konusu sıkı versiyonunu, Leibniz metafiziksel yönden bir *monad*a ya da zihne dışarıdan hiçbir şeyin girememesi, *monad*lar arası nedensel bir ilişkinin olmaması nedeniyle, zihnin aslında bütün idelerinin doğuştan olduğunu öne sürerek ve Platon'un meşhur "anımsama kuramı"yla da bağ kurarak, şöyle dile getirir:

> İdenin ne olduğunu iyice kavrayabilmek için, bir çift anlamlılık durumunu gidermek gerekiyor, çünkü birçok kişi, ide denen şeyi düşüncelerimizin bir biçimi ya da ayrımı diye düşünmektedir; bu durumda, ide ancak kendisini düşündüğümüz zaman zihnimizde bulunur ve onu her düşündüğümüzde aynı şeyin öncekilere benzer de olsa yepyeni idelerine sahip olmamız gerekir. Ama bence başkaları "ide"yi düşüncenin dolaysız bir nesnesi ya da kendisini gözlemlediğimiz zaman da varlığını koruyan herhangi bir süreli form sayıyorlar. Gerçekten ruhumuz herhangi bir doğayı ya da biçimi düşünmek olasılığı çıktığı zaman, onun sunumunu ortaya koymak niteliğine sahiptir. Sanırım ruhumuzun bu niteliği, bir doğayı, bir biçimi ya da bir özü açıkladığı ölçüde, bir şeyi düşünelim

ya da düşünmeyelim, o şeyin bizde tam bir idesi bulunur. Çünkü ruhumuz Tanrı'yı ve evreni, tüm varlıkları olduğu kadar tüm özleri açıklar.

Bu benim ilkelerimle uyuşuyor, çünkü elbette, zihnimize dışarıdan hiçbir şey girmez; ruhumuz dışarıdan bazı habercileri içeri alıyormuş, ruhumuzun kapıları, pencereleri varmış gibi düşünmemiz kötü bir alışkanlıktır. Biz ruhumuzda bütün bu formlara sahibiz, çünkü zihin her zaman, tüm gelecek ideleri açıklar ve seçik olarak düşüneceği ne varsa, hepsini bulanık bir biçimde şimdiden düşünür. İdesi zihnimizde önceden bulunmayan hiçbir şey bize öğretilemez, bu düşüncenin oluşma biçimi gibidir bu ide.

Platon "anımsama"sını öne sürmekle çok doğru bir tutum almıştır, "anımsama"sı çok sağlamdır; yeter ki iyi ele alınsın, "*a priori*"lik yanılgısından arındırılsın, ruh şu sıra öğrenip düşündüğü şeyi daha önceleri de seçik bir biçimde bilip düşünmüştür diye düş kurulmasın. Platon görüşünü pek güzel bir deneyle pekiştirir; küçük bir erkek çocuğunu alır, çocuğa hiçbir şey öğretmeden, yalnızca yeri geldikçe düzenli sorular sorarak, onu eş ölçülemezlerle ilgili çok çetin geometri doğrularını kendiliğinden ortaya koymaya yöneltir. Bu da şunu gösteriyor: Ruhumuz her şeyi gizil olarak bilir, doğruları tanımak için yalnızca iyi bakması gerekir; dolayısıyla, ruhumuz hiç değilse kendi idelerine, bu doğruların bağlı bulunduğu kendi idelerine sahiptir. Ayrıca bu doğrular arasındaki ilişkiler olarak alınırsa, ruh bu doğrulara önceden sahip olur.[101]

Zihnin, şu halde, sıkı anlamda bütün idelerinin doğuştan olduğunu öne süren Leibniz, ideleri biraz daha gevşek bir anlam içinde ele aldığı zaman, insan zihnine belirli bir anlam içinde dışarıdan gelen duyum ideleriyle, kaynağı insan zihninde olan ideler, yani doğuştan ideler arasında bir ayrım yapar:

> Duyular aracılığıyla dışarıdan bilgiler alıyoruz, çünkü dışsal bazı şeyler ruhumuzu bazı idelere götüren nedenleri içerir ya da daha doğrusu açıklar. Ama metafizik doğruların upuygunluğu söz konusu olunca, ruhumuzun genişliğini ve bağımsızlığını tanımak önemlidir. Gündelik yaşamda yalnızca açık açık kendini gösteren şeyler ve özel bir biçimde bize ait olan şeyler ruhumuza mâl edilir, çünkü daha ileri gitmek hiçbir işe yaramaz; bununla birlikte, ruhumuzun bu genişliği ve bağımsızlığı halk arasında sanıldığından daha büyük bir uzanıma sahiptir.

101 G. W. Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma* (çev. A. Timuçin), 26, ss. 114-15.

> Gene de çift anlamlılıktan kaçınmak için bu anlama ve öbür anlama uygun terimleri seçmek doğru olur. Böylece ruhumuzda bulunan bu fikirler, kavransın ya da kavranmasınlar, ide diye adlandırılabilirler; kavrananlara ya da biçimlendirilenlere de kavramlar denebilir. Ama ne şekilde alınırsa alınsın, tüm kavramlarımızın dış duyu denilen duyulardan geldiğini söylemek doğru olmaz, çünkü kendim ve düşüncelerim üzerine, dolayısıyla, varlık, töz, eylem, özdeşlik ve daha başkaca şeyler üzerine sahip olduğum şeyler iç deneyimden gelir.[102]

Duyum ideleri ya da ampirik ideler, diğer fikir, kavram ve idelerden, Leibniz'e göre, nedensel kaynakları, yani kendilerine zihin dışındaki şeylerce yol açılması bakımından değil, fakat bulanık olmalarıyla da ayrılırlar. En seçkin örneklerini matematik alanında bulduğumuz doğuştan ideler, seçiktirler. Tıpkı Descartes'ta olduğu gibi, Leibniz'in bakış açısından da, bir ide ya da bir kavram, işaret ettiği veya karşılık geldiği şeyin benzeri şeylerden ayırt edilmesini sağlayacak ölçütlere sahip olduğu zaman seçiktir. Oysa bir ide, gösterdiği veya tanımladığı şeyin benzeri şeylerden ayırt edilmesini mümkün kılacak özellik ya da göstergeleri ortaya koyamadığı zaman, muğlaktır. Buradan, bütün rasyonalist düşünürlerde ve on yedinci yüzyılın önemli bilim adamlarında gördüğümüz aynı ayrım bir kez daha karşımıza çıkar. Buna göre, renk, ses, koku ve tat ideleri bulanıktır; gerçekten de, bu ideler, bütün finalizmine rağmen, Leibniz'in de paylaştığı mekanik anlayışa göre, cisimlerin, duyusal niteliklere ilişkin algıyı temellendiren geometrik özelliklerinin bulanık algısından başka hiçbir şey değildir. Bu bulanık duyum idelerinin seçik karşılıkları, şu halde, biçim, şekil, sayı ve büyüklük vb. ile ilgili doğuştan ideler olmak durumundadır. Bu, sıkı ve gerçek anlamıyla bütün idelerin gerçekte doğuştan olduğunu öne süren Leibniz'de, duyumsal idelerle doğuştan ideler arasındaki farkın, türsel bir farklılıktan ziyade, bir derece farklılığı, seçiklik derecesiyle ilgili bir farklılık olduğu anlamına gelir.

---

102 G. W. Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma* (çev. A. Timuçin), 27, ss. 116-17.

Leibniz'in epistemolojisinde, duyum ideleriyle doğuştan ideler arasındaki farklılığı ya da ayrımı tamamlayan ayrım, aynen birincisinde olduğu gibi, bir noktadan sonra kavrayış derecesiyle veya düzeyiyle ilgili bir derece farklılığına indirgenebilecek bir ayrım olarak zorunlu doğrularla olumsal doğrular arasındaki ayrımdır.

> Buna paralel olarak, "akıl doğruları" ve "olgu doğruları" olmak üzere iki tür "doğru" vardır. Aklın doğruları zorunludur ve karşıtları imkânsızdır; oysa ampirik doğrular olumsaldır ve bunların karşıtlarını düşünmek mümkündür. Bir doğru zorunlu olduğu zaman, onun nedeni, kendisinin, ilk olan doğrulara varıncaya kadar, daha basit ide ve doğrulara ayrıştırılması suretiyle, çözümlenebilir.[103]

Söz konusu farklı doğruların temelinde, elbette farklı ilkeler bulunur. Karşıtlarının bir çelişki içermesi ve dolayısıyla yanlış olması anlamında, kesinlikle doğru olan akıl doğruları, çelişmezlik ilkesine dayanır; bu doğrular, basit ideler, tanım, aksiyom ve postulatlar ihtiva eden sonlu sayıda adımdan meydana gelen bir ispat yoluyla kesin olarak bilinirler. Onlar zorunlulukla doğru olup, deneyime dayanmadan, *a priori* olarak bilinirler. Oysa ampirik ya da olgusal doğrular, deneyim yoluyla, yani *a posteriori* olarak kazanılan doğrulardır; bu yüzden, onların karşıtlarının doğru olabilmeleri her zaman mümkün olup, bir çelişki yaratmaz. Bu doğrular yeter sebep ilkesine dayanırlar.

Leibniz, bununla birlikte, duyumun bize her şeye rağmen, zorunlu akıl doğrularının özellemelerini veya tikel örneklerini verebildiğini söyler. Ama duyum, saf matematikte, özellikle de aritmetik ve geometride karşılaştığımız bu zorunlu doğrularda görülen tümelliğe hiçbir zaman erişemez. O, tıpkı Descartes gibi, söz konusu zorunlu akıl doğrularının doğuştan olduğunu söyler. Fakat Descartes gibi, bu doğruların "açık seçik bir algı ya da idrak yoluyla" bilindiğini kabul etmez. İnsan zihninin doğuştan getirdiği bir kapasite ya da yönelime, bu zorunlu doğru-

103 G. W. Leibniz, *Monadology*, 33. paragraf.

ların bilincine varmasını sağlayan bir yeteneğe sahip olduğunu varsayarak, bu konuda daha ziyade formel mantık kurallarına başvurur.

Leibniz, öte yandan öznedeki-yüklem ilkesi uyarınca, bütün yüklemlemeler için, yüklemin öznede içerildiğini, ve dolayısıyla, aslında bütün bilgilerin a priori olduğunu öne sürer. Başka bir deyişle, belli bir özne için, onun hakkında doğru olan her şey söz konusu öznenin tam kavramında içerilir. İnsanlar tam kavramın mutlak analizini gerçekleştirebilecek durumda olsaydılar, yani özneye ilişkin yeterli bilgiye sahip olsaydılar eğer, Leibniz'e göre, onunla ilgili doğru olan veya aynı anlama gelmek üzere, öznenin tam kavramında içerilen her şeyi kavrayabilirlerdi. Fakat sonlu insan varlığı bu tam analizi gerçekleştiremez; böyle bir tam analiz, sadece Tanrı için söz konusu olabilir. Özneyle ilgili bütün doğruları *a priori* olarak verecek olan böyle bir analizi gerçekleştiremeyen sınırlı insan varlıkları, bu yüzden olgusal doğruları keşfetmek amacıyla duyulara başvururlar. İnsan bilgisinin yaklaşık dörtte üçünün deneyime dayanmasının nedeni, Leibniz'e göre işte budur:

> İnsanlar, tıpkı hiçbir teoriye sahip olmaksızın yalnızca küçük bir tecrübeyle iş yapan deneyimli doktorlar gibi, algılarının art ardalığını yalnızca belleğin işleyiş ilkesi doğrultusunda gerçekleştirdiklerinden, hayvanları andıran davranışlar sergilerler. Bu nedenle, eylemlerimizin ancak dörtte üçünde deneyimlerden faydalanırız. Örneğin, yarın güneşin doğacağı beklentisi deneyime dayalıdır, çünkü bu, bugüne kadar hep böyle gerçekleşmiştir. Ona akıl yoluyla açıklamaya çalışansa yalnız gökbilimcidir.[104]

Etik Anlayışı

Leibniz'in etik anlayışı da, tıpkı bilgi teorisi gibi, doğrudan doğruya metafiziğinden çıkar. Buna göre, o, metafizik sisteminde, *monad*ın, tanım gereği, bağımsız ve kendi varlık alanında ken-

104 G. W. Leibniz, *Monadoloji* (çev. O. Ürek), 28. paragraf, s. 15.

di ölçüleri içinde özerk olduğunu söyler. Fakat bir yandan da evreni meydana getiren *monad*lar çokluğunun, Tanrı'nın önceden kurulmuş uyumu sayesinde, en yüksek yasa koyucusu veya yöneticisinin Tanrı olduğu bir tinler krallığı ya da şehri halinde düzen kazandığını veya örgütlendiğini öne sürer:

> Sıradan ruhlarla tinler arasında, daha önce bir bölümüne değindiğim farkların ötesinde, bir de şu fark vardır: Genel anlamda ruhlar, varlıklar evreninin imgesi ya da canlı aynaları gibidirler. Tinler ise, tanrısallığın ya da doğanın yaratıcısının bizzat kendi imgeleridir. Bulunduğu varlık basamağında sanki küçük bir tanrıymış gibi varolan her tin, evrenin işleyiş sistemini bilebilir ve mimarî örnekler ışığında, bu sisteme bir ölçüde öykünebilir.[105]
>
> Böylece, tinler bir tür tanrısal topluluğun üyesi olma olanağına sahip olurlar. Bu tanrısal toplulukta, tinler karşısında Tanrı, diğer varolanlarla ilişkisinde olduğu gibi, yalnız icat ettiği makinesi karşısındaki bir mucit gibi değil, üyeleri karşısında bir kral, hatta çocukları karşısında bir baba gibidir.[106]
>
> Bu nedenle bütün tinler, Tanrı'nın şehrinde, yani en yetkin kralların yönetiminde olanaklı en yetkin devlette bir araya gelirler.[107]
>
> Bu Tanrı şehri, bu hakikî evrensel krallık, doğal dünyada yer alan ahlaki bir dünyadır. Bu dünya, Tanrı'nın eserleri arasında en üstün ve en tanrısal olanıdır. Zaten Tanrı'nın yüceliğinin asıl kaynağı da burasıdır.[108]

Gerçekten de, bilim ile dinin uzlaşımını veya birliğini, Descartes'tan çok daha iyi bir biçimde tesis ettiğine ve fiziki âlem ile ahlaki âlem, fail nedenin krallığı ile ereksel nedenin krallığı arasında yetkin bir ahenk yaratmış olduğuna[109] inanan Leibniz, *monad*ların ahlaki doğrultularını da açıklıkla ortaya koyar. Buna göre, onun sisteminde doğal çizgiler üzerinde şöyle ya da böyle yetkinlik doğrultusunda ilerleme kaydeden *monad*lar, aynı zamanda moral çizgiler üzerinde mutluluk yolunda ilerleme kaydederler. Onun sisteminde ilerlemenin anahtarı ise bilgidir. Gerçekten de Leibniz'in sisteminde, bir monadın gerçek yetkinliği

105 G. W. Leibniz, *Monadoloji*, 83. paragraf, s. 35.
106 G. W. Leibniz, *Monadoloji*, 84. paragraf, s. 35.
107 G. W. Leibniz, *Monadoloji*, 85. paragraf, s. 35.
108 G. W. Leibniz, *Monadoloji*, 86. paragraf, s. 35-6.
109 G. W. Leibniz, *Monadoloji*, 87. paragraf, s. 36.

temsilin yetkin seçikliğinden oluşur. Bu yüzden, insan ruhu idelerinin seçikliği bakımından ilerlediği, gelişme kaydettiği ölçüde, bütün varlıkların, ama özellikle de, ruhların birbiriyle bağlantısına ve bir bütün olarak evrendeki ahenge ilişkin derinlemesine bir kavrayışa ulaşır. Leibniz'in entelektüalist etiğinde, böyle bir kavrayış, kişiyi başkalarını sevmeye, aynı Tanrı şehrinde, kendi mutluluğu için olduğu kadar başkalarının mutluluğu için de çalışmaya yöneltir. *Onda mutluluğun yolu, şu halde evrene ilişkin bilgi ve kavrayışın artışından, bilginin gelişmesi ve artması yoluyla da aşkın ve sevginin artışından geçer.* Bunu yapan ahlaklı insan, aynı moral cemaat içinde yaşadığı insanlara muhabbet beslemek ve onların mutluluğu için çalışmak suretiyle, sadece kendi mutluluğu için çalışmakla kalmaz, Tanrı'ya da hizmet etmiş olur. Onda iyilik ve mutlulukla dindarlık, böylece birleşmiş olur.

> Başka bir ifadeyle, bu büyük devlette yaşamaktan memnun olan herkes, ödevlerini yerine getirdikten sonra Tanrı'nın inayetine sığınmalı ve sevilenin mutluluğundan haz duymaya neden olan hakikî saf aşkın doğasına uygun olarak Tanrı'nın yetkinliklerini düşünmekten haz duyup, gerektiği gibi iyi olan her şeyin yaratıcısını sevmeli ve ona öykünmelidir. Bütün bunları gerçekleştiren bilge ve erdemli kişiler, Tanrı'nın istemesine uygun olan her şeyi yapar ve Tanrı'nın sırlarla dolu, tutarlı ve kesin istemesiyle etkin bir şekilde gerçekleştirdiği şeylerden büyük bir hoşnutluk duyar. Bütün bunları yeterince yakından bilerek evrensel düzeni yeterince anlayabilirsek, bu düzenin en bilgelerin istekleri doğrultusunda olabilecek en iyi düzen olduğu sonucuna ulaşırız; dolayısıyla, gerek genel anlamında her şey için olduğu gibi, gerekse özellikle kendimiz için, gerektiği gibi her şeyin yaratıcısına yalnız varlığımızın etkin nedeni, mimarı olarak değil, istemelerimizin bütün amacını kendisine göre gerçekleştirmek zorunda olduğumuz mutluluğumuzun tek gerçekleştireni olan ereksel neden ve efendimiz olarak da bağlanmalıyız.[110]

Leibniz'in demek ki metafiziğinden ayrılmaz olan etik kuramı, aslında aynı anlama gelecek şekilde, onun iyi anlayışıyla yakından ilişkilidir. Bu iyi anlayışı ise, doğrudan doğruya onun kötülük problemini ele alırken, kötülüğü metafiziksel, ahlaki ve

110 G. W. Leibniz, *Monadoloji*, 90. paragraf, ss. 37-8.

fiziki kötülük diye üç ayırmasına paralel olarak, iyiyi metafiziksel, ahlaki ve fiziki iyi diye üçe ayırmasının bir sonucu olarak ortaya çıkar. İyilerle ilgili bu ayrımı veya sınıflaması, etik açıdan son çözümlemede üç farklı öğretiye vücut verir. Bunlardan birincisi **(1)** *iyiye varlığın genel yapısı açısından yaklaşan ve iyiliğin gerçeklikle özdeş olduğunu dile getiren görüş olarak gerçek bir Platonculuk*, ikincisi **(2)** *iyiyi insanın manevi boyutuyla ilişki içinde ele alan ve en yüksek iyinin insanın kendi doğasının gelişiminden ve yetkinliğinden oluştuğunu dile getiren bir görüş olarak mükemmeliyetçilik* ve nihayet üçüncüsü de **(3)** *en yüksek iyinin haz olduğunu bildiren bir görüş olarak hazcılık*tır.[111]

Bu üç ana öğreti, Leibniz'de birbirlerine hiç kuşku yok ki onun metafiziği yoluyla bağlanırlar. Gerçekten de bunlardan birincisi ikincisinin nedeni iken, haz olarak fiziki iyi de bu ikisini birbirlerine bağlamaya yarar. Buna göre, metafiziksel iyi, bir şeyin gerçekliğinden ve sergilediği yetkinlikten meydana gelir. Dünyamızın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu, onun mutlak bir yetkinlik ve ahenk sergilediğini öne süren Leibniz, gerçek ahlaki iyiliğin de insan doğası için temel olan bir karakteristik ya da nitelikler kümesinin gelişiminden ve yetkinliğinden başka hiçbir şey olmadığını öne sürer. Nitekim bu nitelik ya da karakteristiğin kemale ermiş haline, o erdem adını verir. Bu açıdan bakıldığında, metafiziksel yetkinlik ile ahlaki yetkinlik arasında bir tür neden sonuç ilişkisi vardır, çünkü evrendeki ahenge ilişkin entelektüel kavrayış erdemi yaratır.[112]

Varlığın birliğine, ahengine ve yetkinliğine tanıklık eden entelektüel kavrayış, başta bilgelik olmak üzere, birden fazla erdemin doğuşuna yol açar. Gerçekten de, erdemi bilgeliğe uygun eylemde bulunma yönelimi olarak tanımlayan Leibniz, bilgelikle birlikte adaleti, aşk ve hayırseverliği en temel erdemler olarak öne sürer. Bununla birlikte, insanın erdemleri sonsuz Tanrı'nın

111 A. Youpa, "Leibniz' Ethics", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. by E. N. Zalta), http://plato.stanford.edu.

112 A. Youpa, "Leibniz' Ethics".

hikmeti ve iyilik ya da hayırseverliğiyle kıyaslandığında çok sınırlı kalır. Fakat Tanrı'nın sonsuz olan hikmeti ve evrensel olan aşkı, mutluluğa layık bütün insanları kuşatır. Bu yüzden, insana düşen Tanrı'nın bir ideal oluşturan evrensel iyiliğine öykünmek, onun hayırseverliğinden ilham almaktır. Bu yüzden, *kişinin hayırseverliği, Tanrı'nın baba olduğu bu büyük moral toplulukta, daha çok sayıda insanın mutluluğuna katkı yapacak şekilde gelişir ve geniş-lerse, o kişi adalet ve erdem bakımından o ölçüde zenginleşir*.[113]

Ahlaki yetkinlik ya da iyiliği metafiziksel iyiliğe, erdemi ahenge bağlayan şey, onda hazla tanımlanan fiziki iyidir; çünkü haz, ister duyumsal, ister entelektüel olsun, yetkinliğin algılanmasından veya bilinmesinden doğar. Onda iki haz türü, yani duyumsal haz ile entelektüel haz arasındaki yegâne farklılık, algının ya da bilginin seçiklik derecesiyle veya düzeyiyle ilgili bir farklılıktır. Sözgelimi, bir müzik parçasını dinlemekten veya bir tabloyu seyretmekten alınan duyumsal haz, yetkinliğin ya da ahengin ancak bulanık bir algısından oluşur. Oysa gerçekliğin yapısını ve ahengini bilmenin verdiği haz olarak entelektüel haz yetkinliğin seçik bir algısından oluşur. Leibniz, her ne kadar beşerî mutluluğu hazla özdeşleştirse de, onun entelektüalist etiğinde her şeyin bilgiye ve bilgeliğe bağlı olduğu ve söz konusu mutluluğun esas itibariyle kalıcı ve sürekli entelektüel hazdan oluştuğu unutulmamalıdır. Gerçekten de, entelektüel hazzın varlık düzenindeki yetkinliğin ve evrendeki ahengin seçik algısından oluştuğu dikkate alınırsa, Leibniz'de bilginin kişinin ahlaki iyiliği ve kemalinin zorunlu koşulu olduğu açıklıkla ortaya çıkar. Düzene, evrenin rasyonalitesine ve yaratılışın güzelliğine ilişkin entelektüel bilgi, mutluluk için gerekli olmakla birlikte, yeterli değildir. O, ancak bu düzene öykünmek ve ona katkıda bulunmak suretiyle, yeterli hale gelebilir.[114]

113 A. Youpa, "Leibniz' Ethics".
114 A. Youpa, "Leibniz' Ethics".

Eleştirisi

Metafizik sistemiyle rasyonalizmin imkânlarını son sınırına kadar zorlayan Leibniz'in söz konusu yaklaşımı, başkaca şeyler yanında, bir de rasyonalizmin çok temel bir açmazını gözler önüne serer. Buna göre, Leibniz etkisini on yedinci yüzyılda iyiden iyiye hissettirmeye başlayan bilimsel dünya görüşüne ve dolayısıyla materyalizme ve de Kartezyenizme karşı bir tepki olarak, dünyanın daha ziyade dinin söylediği gibi olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bundan dolayı, o Tanrı'yı öne çıkarır, Tanrı'nın önceden kurmuş olduğu ahengi, yaratmış olduğu sistemi ve rasyonel düzeni vurgularken, bütün katı rasyonalistler gibi, bireyi adeta ortadan kaldırmış, bireysel özgürlüğü açıklayamama, ahlaki kötülüğü de, failin irade özgürlüğü yerine, düzen yoksunluğuna ve dolayısıyla metafiziksel kötülüğe bağlama durumunda kalmıştır. On yedinci yüzyıl rasyonalizminin ünlü yorumcusu Anthony Quinton, nitekim, Leibniz'in Tanrı'nın kadiri mutlaklığı düşüncesini oldukça ileri bir noktaya götürdüğünü belirtirken, bu durumu şöyle ifade eder:

> O, Tanrı'nın evreni meydana getiren bütün diğer monadları yarattığını, ve onları, kendilerinin daha sonra yapacakları her şeyi belirleyen –tek tek her durumda biricik olan– aslî, özsel bir doğayla donattığını söyler. Başka bir söyleyişle, olup biten her şey Tanrı tarafından hazırlanmıştır. Evrenin mutlak bir biçimde programlanmasıyla ilgili bu teori, bir şeyle başka bir şey arasındaki gerçek nedensel ilişkiyi imkânsız hale getirir. Görünüşteki nedensel ilişki, sadece bir şeyde olup bitenlerle başka bir şeyde vuku bulan oluşumlar arasındaki bir tür mütekabiliyet veya paralelizm olup çıkar. Leibniz bunu irade özgürlüğüyle bir şekilde, ilk bakışta oldukça başarılı bir biçimde uzlaştırır. Özgür iradeden yoksun bulunmanın kişinin kendisinin dışındaki şeylerin nedensel etkisine maruz kalmasıyla, kişinin kendi gerçek doğasına aykırı düşen şeyleri yapmaya dışsal olarak zorlanmasıyla ilgili bir konu olduğu düşünülür. Leibniz'in dünya resminde, her bireyin belirleyici gücü, düzen Tanrı tarafından bir kez kurulduktan sonra, Tanrı'nın o bireyi kendisiyle donatmış olduğu doğadır. Dolayısıyla, Leibniz bireylerin hiçbir dünya sisteminde bundan daha fazla özgür olamayacaklarını savunabilir. Ama, Leibniz'in şeylere dair şemasında, ben, başka yaratılmış şeyler –diğer insanlar veya doğal çev-

re– tarafından sınırlanmış veya bir şeylere zorlanmış olmasam da, Tanrı'nın kurmuş olduğu, onun tarafından bana verilmiş bulunan doğanın kendisinin sadece bir görünümü veya veçhesi olduğu, mütekabiliyet sistemi tarafından bütünüyle sınırlanır veya zorlanırım. Her şeyin açıklanabileceğinde ısrar eden rasyonalizm için, pek çok kimsenin insanî özgürlük diye kabul ve tasdik edeceği bir şeye izin vermek genelde çok zordur. Eğer her şeyin bir açıklaması varsa, söz konusu açıklama nedensel bir açıklama olacakmış gibi görünür: Olup biten her şey oldukça büyük bir birlikli tasarı ya da plânın parçası olarak anlaşılır olacaktır.[115]

115 B. Magee, "Spinoza ve Leibniz-A. Quinton'la Söyleşi", *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi* (çev. A. Cevizci), Paradigma yayınları, İstanbul, 2001, ss. 112-13.

YEDİNCİ BÖLÜM

JOHN LOCKE

Birçok modern düşünür gibi, John Locke'un düşüncesi de, genel bir çerçeve içinde ele alındığında, 17. yüzyılda ortaya çıkan, eski dünya görüşünden, yani Skolastik dünya görüşünden ve Aristotelesçi teleolojik dünya anlayışından vazgeçip merkezinde büyük bir makine veya mekânın her yerini kaplayan, ölçümlenebilir bir şey olarak madde anlayışının bulunduğu yeni, mekanik bir dünya görüşü geliştirme hareketinin bir parçası veya zımnî bir unsuru veya üyesi olmak durumundadır. Hatta o, herkesten çok ve en yeni üyesidir. Aslında, klasik dünya görüşü Galileo ve Newton ile başlayan modern bilim anlayışıyla çoktandır eleştirilmeye başlanmış ve bu süreçte Tanrı evrenin merkezinden çıkarılarak, yerine insan konulmuştu. Modern dünya görüşünde, söz konusu insan, kendisi dışında herhangi bir ilkeyle değil de, bizzat kendinde taşıdığı bir nitelikle kavranılmaktaydı. Dolayısıyla, bu insan artık kendi kendisinin rehberi olan, çevresini anlayabilme ve böylelikle de kontrol altına alabilme gücüne sahip bir insandı. Nasıl ki *mekanik bir doğa ya da evren tasarımı yeni bir bilgi modeline işaret edip modern bilimi temellendirme imkânı verdiyse, yeni insan anlayışından yola çıkılarak oluşturulan yeni bir hareket noktası olarak birey ve bireyin haklarıyla sözleşme kavramları yeni ve modern bir siyaset felsefesinin inşasını mümkün kılmıştı*. Modern dünya görüşünün temel unsurlarını meydana getiren bütün bu anlayışların izini Bacon ve Hobbes'tan itibaren adım adım izlemek mümkündür.

Locke işte bu çizgi üzerinde yer alır. Ama Locke, modern dünya görüşünün inşasına herkesten daha fazla katkı yapmış bir düşünür olarak, bu çizgi üzerinde, şimdiye kadar gördüğümüz bütün düşünürlerden daha sıkı ve bilinçli bir duruşla konumlanır. Zira eski dünya görüşüne karşı çıkarken, Locke sadece klasik felsefenin teleolojik dünya görüşüne değil, on yedinci yüzyılın bilumum rasyonalist metafiziklerine de karşı çıkar. Onun bu bakımdan haksız olduğu söylenemez, çünkü Descartes'ta görülen modern felsefe, Skolastik görüşten tam olarak kopmuş değildi. Gerçekten de on yedinci yüzyıl, insanın ve evrenin özünü bilmeye yönelik metafiziksel çabaların sürdüğü bir çağ oldu. Öte yandan Descartes ve Leibniz gibi düşünürler, manevi dünyaya bir yer açmak isterken, ahlakı ve ahlaklılığı evrenin mekanizminden kurtarmak istediler. Bir tek Hobbes, bu düalizme ve moraliteyi evrenin mekanizminden kurtarma teşebbüsüne karşı çıkarak, insanı da makine dünyaya teslim etmiş ve ahlakı tamamen uzlaşıma bağlamıştı. Bununla birlikte, o da, bütün modernliğine rağmen, monarşinin savunuculuğunu yapmıştı.

Bu yüzden, Locke'un karşı çıktığı geçmiş, on yedinci yüzyıl filozoflarının da yer aldığı bir geçmiştir. O, kendisine Aydınlanma'nın kurucu düşünürü unvanı verilmesini haklı kılacak şekilde, politika felsefesinde sadece teokrasiyle mücadele etmez, aynı zamanda on yedinci yüzyılın mutlak monarşileriyle de mücadele eder. Bu monarşilere karşı çıkış ise, Locke'un on yedinci yüzyılda özellikle rasyonalist sistemlere vücut veren metafizik çabasını reddederek ortaya koyduğu bilgi kuramı ve antropolojide temellenir.

Diğer on yedinci yüzyıl düşünürleri için olduğu gibi, Locke için de evren bir makine olmak durumundadır; bu, her bir parçasını Tanrı'nın kendi amacı için yarattığı ve her bir parçayı bütünün amacıyla belirlenen bir ilişki içinde düzene soktuğu bir makinedir. Locke, on yedinci yüzyılın diğer bütün düşünürlerinden işte bu noktada, söz konusu evren makinesinin bilimi

noktasında ayrılır. Ona göre, insan zihninin bu devasa makinenin nedenlerini bilebilmesi mümkün değildir. İnsan kendi sınırlı melekesinin ulaşabildiklerini bilebilir, yani insan sadece fenomenleri bilebilir. Locke, işte bu noktada insanın söz konusu sınırlı yetisini akıl olarak açıklar. Ona göre, insana verdiği bu ışıkla, Tanrı insanları hayvanların üzerine çıkarmıştır.[1]

Bu, aslında yeni bir iddia değildir. O, kadim zamanlardan Platon ve Aristoteles'ten beri öne sürülen, on yedinci yüzyılın Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi rasyonalist filozofları tarafından daha bile büyük bir güçle benimsenen bir iddiadır. Fakat Locke'u bütün bu düşünürlerden farklılaştıran, onun genel rasyonalizmini on yedinci yüzyılın epistemolojik rasyonalizminden ayıran en önemli husus, onun aklın içini boşaltmasıdır. Buna göre, insan bilgisinin mahiyetini, kaynağını ve sınırlarını araştıran bilgi teorisinde, Locke teorik çabalarının gerisinde esas itibarıyla pratik bir amaç olduğunu açıklıkla ortaya koyar. Nitekim *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı eserinin girişinde, şöyle der:

> Bizim işimiz, her şeyi değil, kendi davranışımızla ilgili şeyleri bilmektir. İnsanın dünyadaki durumuna benzeyen bu ussal yaratığın, düşüncelerini ve onlara bağlı olan eylemlerini kendileri aracılığıyla yönetebileceği ve yönetmek zorunda olduğu ölçütleri bulabilirsek, başka kimi şeylerin bilgimizin dışında kalmış olmasından sıkılmamıza gerek kalmaz.[2]

İnsan eylemlerini yöneten, insan davranışına yol gösteren ilkeleri arayan, ahlaklılığın nereye dayandırılacağını araştıran Locke, bunu, Bacon'un modern bilgi anlayışını devam ettirdiği için, bilgiyi sorgulayarak yapar. Ona göre de bilgi güçtür ve bilmek eylemektir. İnsan bilgisinin sınırlarını tesis ederek, onun neyi bilip neyi bilemeyeceğini ve böylelikle de nasıl ve hangi ilkelere uygun olarak eyleyebileceğini göstermek isteyen Locke, ahlaklılığı bilgiye dayandırmak, etiko-politik alanı akılda temel-

1 J. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (çev. V. Hacıkadiroğlu), Ara Yayınları, İstanbul, 1992, Giriş, 1, s. 57.

2 J. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Giriş, 6, s. 59.

lendirmek ihtiyacı duyar. Bununla birlikte, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı kitapta gerçekleştirdiği eleştiriyle görülür ki, bu akıl, bundan böyle doğuştan teorik ve pratik birtakım ilkeler getiren bir akıl değildir. Bu akıl, evrenin akılsallığına katılan, değerleri keşfeden, değer yaratan, amaçları tartışan, en azından birtakım pratik ilkelerle teçhiz olunmuş bir akıl olamaz. O, sadece Tanrı'nın insana verdiği bir bilme yetisidir:

> İngilizcede "*reason*" sözcüğü farklı anlamlar taşır; o, bazen hakikî ve gerçek ilkeler olarak görülür; bazen bu ilkelerden elde edilen açık ve doğru çıkarımlar için kullanılır; o, bazen de neden, özellikle de ereksel neden anlamında kullanılır. Fakat ben, bu sözcüğü burada bütün bunlardan farklı bir anlamda, yani insandaki bir yetiyi ifade etmek için kullanacağım; bu yeti, insanın, kendisi sayesinde hayvanlardan farklı olduğunun ve bu konuda onlardan üstün olduğunun kabul edildiği bir yetidir.[3]

Aklın içini bu şekilde tamamen boşaltan, onu artık sadece bir bilgi edinme yetisine indirgeyen Locke, aklı bir bilgi yolu olarak da görmez. Akıl, kendisi aracılığıyla bilginin zihne girdiği bir yol da olmadığı için, işleyeceği malzemenin temini bakımından deneyime bağlıdır. Bu çerçeve içinde aklın doğuştan getirdiği teorik ve pratik hiçbir ilke bulunmadığını, zihnin boş bir levha olduğunu ve her şeyin deneyim yoluyla bilinebileceğini öne süren Locke, bütünüyle Aydınlanmacı bir tavırla, insanlara her alanda ya da her şeye yeniden başlayacaklarını bildirir.

Hayatı ve Eserleri

John Locke 1632 yılında, İngiliz İç Savaşı'nın patlak vermesinden tam on yıl önce, Bristol yakınlarındaki Wrington'da doğmuştur. Küçük toprak sahibi, orta sınıftan bir ailenin oğlu olan Locke'un babası, 1640'lardaki İç Savaş'ta Cromwell'in ordusunda savaş-

3 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (ed. wit an Introduction by P. H. Nidditch), Oxford, Clarendon press, 1975, IV. Kitap, 17. bölüm, 1, s. 668.

mış Püriten bir hukukçuydu.[4] Locke, püriten bir evde büyür; sıkı çalışma ve yalınlığı, sadeliği düstur edinen bir terbiye alır.[5] 1646 yılında, babasının kumandanı Alexander Popham'ın yardımlarıyla, o zamanlar İngiltere'sinin en seçkin eğitim kurumlarından biri olan Westminister Koleji'ne girer.[6] Katı disiplini, dile ve gramere verdiği aşırı önem verişi ve dolayısıyla bilimleri ihmal edişi nedeniyle sonradan çokça eleştireceği bu okulda, klasik diller tahsili görüp, başkaca diller yanında İbranice ve Arapça öğrenir.

Westminister Koleji'ndeki eğitiminin ardından, bu kez kral bursuyla 1652 yılında, henüz yirmi yaşındayken Oxford'taki Christ Church'e girer. Burs alıp okula girmesinde, Westminister'daki çalışkanlığı ve başarısı çok etkili olur.[7] Reformun kendisine biraz geç geldiği, yeni deneysel felsefeyle henüz tanışmamış ve bu yüzden eğitimi büyük ölçüde Skolastik olan bu kurumda Locke mantık ve metafizik okur. Oxford'da bulunduğu bu dönemde, yine retorik ve ahlak felsefesi yanında, tıp eğitimi alır. Özellikle tıp eğitimi sırasında, deneysel bilimle tanışma imkânı bulan Locke, Robert Boyle'dan deneysel ve ampirik yöntemlerle yeni doğa bilimini ve parçacık teorisini öğrendi.[8] Locke'un felsefeye olan ilgisi de bu dönemde Descartes okumalarıyla başlar. Oxford'da, aralarında Boyle'un da bulunduğu bir grup araştırmacının ve akademisyenin yaptığı eleştirel Descartes okumalarına katılan Locke da, tıpkı daha önce Bacon ve Hobbes'un yapmış olduğu gibi, Aristoteles felsefesine karşı çıkıp, Kartezyen felsefeyi en azından kendi felsefesini oluşturuncaya kadar, Aristotelesçi felsefeye bir alternatif olarak görür.

---

4 M. A. Ağaoğulları-F. Ç. Zapçı-R. Ergün, *Kral Devletten Ulus-Devlete*, Ankara, İmge Kitabevi, 2005, s. 129.

5 S. Zelyut, *Dört Adalı*, s. 39.

6 W. Uzgalis, "John Locke", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. by E. N. Zalha), http://plato.stanford.edu.

7 N. Toku, *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte Yayınları, Ankara, 2003, s. 20.

8 R. I. Aaron, *John Locke*, 2nd edition, Oxford, 1955, ss. 6-7.

Locke, öğretim üyeliği kendisine çok cazip gelmese de,[9] mezun olduğu Christ Church'te 1660'lı yıllarda ders vermeye başlar. Özellikle 1664 yılından itibaren yoğun bir biçimde Grekçe ve Latince derslerine girer. Onun siyasal sorunlara ilgi duymaya başlaması, hatta birtakım politik çevreler içinde yer alması da, bu döneme rastlar. Siyasal iktidarın işleyişi ve meşruiyeti konularında kraliyetçi görüşlerin peşinden gitmeyen Locke, kraliyetçiliğin düşünsel kökleri olan patriyarkalizm ile iktidarı ilahî bir kaynağa dayandıran teorilerden hep uzak durur.[10] Kişisel nedenler yüzünden din adamı olmayı istemese de, Anglikan kilisesini ve kilisenin dayandığı teolojik çerçeveyi tümden reddetmez. Püriten bir aileden geldiği ve babası Cromwell'in ordusunda çarpıştığı halde, İngiltere'de İç Savaş ertesinde gerçekleşen Devrim üzerine iyi şeyler düşünmez.

1665 yılında İngiliz Elçiliği kâtibi olarak Brandenburg Dükalığı'nda göreve başlayan Locke'un liberal fikirleri, tamamen bir rastlantı sonucu gerçekleşen bir tanışma sayesinde güçlenip pekişir. Gerçekten de Locke, tıp bilgisi sayesinde, o zamanların İngilteresinin politik hayatının merkezi figürlerinden biri olan Lord Ashley ile tanışma fırsatı bulur. Özgürlükçü eğilimleri savunup II. Charles'a muhalefet eden Whig Partisi'nin lideri olan bu İngiliz soylusunun hayatını ustaca bir ameliyatla kurtaran Locke, hayatının bundan sonraki on beş yılını ünlü devlet adamının yanında, onun hem kariyerine ve hem de ev düzenine bağlanarak geçirir. Bir süre sonra Shaftesbury Kontu olacak Lord Ashley'in önce oğlunun, sonra da gelecekte önemli bir düşünür olacak torununun, ünlü filozof Shaftesbury'nin hocalığını yapar.[11] Shaftesbury, 1672 yılında Lordlar Kamarası Başkanı ve Adalet Bakanı olduğunda, onun sekreterliği resmî görevine atanır; bir yıl sonra da Ticaret Kurulu'nun sekreterliğini yapmaya başlar. Bu görevi sırasında, Shaftesbury'nin

9 A. D. Woozley, "Giriş", *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (çev. V. Hacıkadiroğlu), Ara Yayınları, İstanbul, 1992, s. 9.
10 M. A. Ağaoğulları-F. Ç. Zapçı-R. Ergün, *Kral Devletten Ulus-Devlete*, s. 130.
11 D. J. Connor, *John Locke*, Harmondsworth, 1952, s. 14.

de ilgili olduğu sömürgeler, plantasyonlar ve dış ticaret gibi devlet meseleleri üzerinde yoğunlaşır. Shaftesbury'ye kurucularından ve başlıca mülk sahiplerinden olduğu bir koloni olan Carolina'nın anayasasının hazırlaması işinde yardımcı oldu. 1675 yılında Shaftesbury'nin unvanını kaybetmesiyle birlikte, onun da sürdürdüğü devlet memurluğu görevi son bulur.

1675 yılında, biraz da bünyesi Londra'nın ikliminden olumsuz etkilendiği için Fransa'ya gider ve dört yıllık bir süreyi Montpellier ve Paris'te geçirir. Fransa'da kaldığı süre içinde, bu ülkenin sadece âdetlerini değil, fakat kurumlarını da inceleyerek notlar alan Locke İngiltere'ye dönüşünde politik çalkantıların arttığına tanık oldu. Shaftesbury'nin politik faaliyet ve girişimleriyle yakından ilişkilendirilmese de, üzerinde şüphelerin arttığını görür. O artık, din ve siyasetle ilgili konularda özgürlükçü görüşleriyle tanınan biridir; bu yüzden, İngiltere'de rahat olamaz. Nitekim 1683 yılında uzun süreli bir sürgün hayatı yaşayacağı Hollanda'ya sığınır. Locke'un Hollanda'daki hayatı, takip altında olduğu için, hep huzursuzlukla ve sıkıntıyla geçtiği halde, onun burada geçirdiği dönemi daima özlemle andığı söylenir.[12] Burada gördüğü ortama kendini kaptıran filozof, Hollanda'nın özgürlükçü havasına hayran olur ve bu ülkenin İngiliz adaları da dahil olmak üzere, Avrupa'nın hemen her yerinden kaçan dinî ve siyasi mültecilerin merkezi haline gelmesine gıpta eder. İngiliz hükümetinin yoğun takibine rağmen, 1688 İngiliz Devrimi'ni hazırlayan politik çevrenin içine girer. Bu sıralarda kurduğu ilişkiler, bir süre sonra kaleme alacağı politika felsefesiyle ilgili eserlerde yansımasını bulacak düşüncelerin oturmasına ve gelişmesine imkân sağlar. Locke, Hollanda'da bulunduğu yine aynı dönemde, daha sonra İngiltere tahtına çıkacak olan Orange'lı William ile tanışır. 1685 yılında II. Charles ölüp yerine II. James geçtiği zaman, hâlâ Hollanda'da olan filozof, ülkesine ancak 1688'de yaşanan ve İngiltere'de yönetimin

12 *Bkz.* W. Ebenstein, *Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri* (çev. İ. Özel), Şûle Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 179.

kraldan parlamentoya geçişinde bir dönüm noktası oluşturan "Şanlı Devrim"den sonra dönme imkânı bulur.

Altı yıllık bu sürgün döneminde, Locke, başta *Deneme* olmak üzere, önemli yapıtlarını kaleme alır. Gerçekten de Hollanda'da geçen altı yıl, ona temel felsefi konular ve inançlar üzerinde düşünme ve yazma imkânı vermiştir. Nitekim o, hayatının geri kalan bölümünde, çok büyük ölçüde politika ağırlıklı bir felsefe sistemi inşa etme işine angaje olacaktır. Zira bu dönem, Locke'un aynı zamanda birçok Hollandalı liberal düşünürle ve üniteryan teologla yakın dostluklar kurduğu bir dönem olmuştur. Onun çoğulcu bir toplumda toleransın değeriyle ilgili görüşlerinin ve açıklamalarının, 1600'lü yıllarda yaşamış dinî rasyonalist bir grubun entelektüel varisleri olan Hollandalı bu düşünürlerden ilham aldığı kabul edilir.[13]

Locke, görüşleri ve devrime verdiği fikri destek nedeniyle, ödüllendirilmek istenir; kendisine diplomatik görev önerilerek, daha önce 1665 yılında gitmiş olduğu Brandenburg Sarayı'na elçi olması istenir. Bu öneriyi sağlık nedenleriyle geri çeviren Locke, bir süre için kendisini yormayacak birtakım işlerde çalışır; önce İstinaf Komiserliği'nde, sonra da Ticaret Bakanlığı'nda görev alır. En nihayetinde, bütün resmî görevlerini bırakır ve politik çevrelerden tamamen uzaklaşarak köşesine çekilir; kendisini tamamen kitaplarını yazma işine verir. Tüm zamanını felsefe çalışmalarına ayırmak amacıyla 1691 yılında Essex'teki Oates'e yerleşir ve hayatının geri kalan on üç yılında sadece kitaplarının yazılması ve yayınlanması işiyle uğraşır. Özellikle 1700 yılından itibaren, astım ve bronşit rahatsızlığı nedeniyle Locke, kendisini başta politik meseleler olmak üzere, hemen her şeyden soyutlar ve 28 Ekim 1704 yılında, 72 yaşındayken ölür.[14]

Lock'un, en azından birkaç yönüyle evrensel olduğunu söyleyebileceğimiz felsefesini oluştururken, İngiltere'nin politik koşullarından çok belirgin şekilde etkilendiği söylenebilir. Onun

13 N. Toku, *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte Yayınları, Ankara, 2003, s. 26.
14 N. Toku, *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, s. 32.

yine her yönüyle özgün olduğu çok rahatlıkla söylenebilecek olan sistemini kurarken, pek çok düşünürden etki aldığı da ileri sürülebilir. Hatta geleneğe ve Skolastik düşünüşe en radikal bir biçimde karşı çıkmış modern düşünürlerin hiç kuşku yok ki en başında gelenlerinden biri olan Locke'un felsefesinin, temel kavram ve terminoloji itibarıyla daha ziyade Ortaçağ düşünce geleneğine dayandığı ifade edilmiştir.[15] Nitekim o, dinî hoşgörü, ampirik araştırma yöntemi ve bilgi teorisi konusunda paradoksal olarak en çok Cambridge Platoncularından, özellikle de Ralph Cudworth ve Benjamin Whitcote'tan etkilenmiştir. Felsefeye yönelmesinde Descartes'ın azımsanmayacak bir etkisi olan Locke'un, yine Bacon ve Hobbes'tan etkilendiğini öne sürmek doğru olur. O, doğuştan düşünceler anlayışına ve Descartes'ın rasyonalist realizmine karşı çıkışta ise en çok Pierre Gassendi'den etkilenmiştir.

Sadece Locke'un hayatının Hollanda'ya geçtiği tarihten sonraki dönemini, yani yaklaşık son yirmi yılını felsefe sisteminin kurucu öğelerini ortaya koyan eserlerini kaleme alıp yayınlama işine ayırması olgusu dikkate alındığında, onun en azından birkaç büyük ve iz bırakan eser yazmış olduğu sonucu rahatlıkla çıkarılabilir. Bu eserlerin hiç kuşku yok ki en başında, onun bilgi teorisini ortaya koyan *An Essay Concerning Human Understanding* [*İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, 1689] gelir. Eser, insanın nihai gerçeklikler veya metafizik konular hakkında felsefe yapmaya kalkışmasından önce, zihnin ne tür bir araç olduğu, bu türden metafiziksel araştırmalara uygun olup olmadığı konusunda bir araştırma yapmasının kaçınılmaz olduğu kabulüne ya da varsayımına dayanır. Nitekim eser veya daha ziyade eseri yaratan bu temel kabul, 1670 yılında Locke ve arkadaşları arasında geçen birtakım soyut tartışmalardan, özellikle de ahlakın ve vahye dayalı dinin ilkeleri konusundaki tartışmalardan doğmuştur. Tartışma bir noktada tıkanınca da, Locke düşünmede

15 J. G. Clapp, "John Locke", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. IV, New York, 1962, s. 489.

yanlış bir yöntem seçmiş olabileceklerini, bunun için önce kendi yeteneklerini, neyi bilip neyi bilemeyeceklerini araştırmaları gerektiği sonucuna varmıştır. Arkadaşlarının isteği üzerine, bir sonraki toplantı için bu konuda çalışma yapmaya karar vermiş ve tek bir sayfanın bunun için yeterli olacağını düşünmüştür. Bu düşünceyle başladığı yolculuk uzun yıllar almış ve Locke eserini, bu konuda çalışmaya başladıktan ancak yirmi yıl sonra bitirmiştir. Gerçekten de, Locke eserinin öyküsünü *Deneme*'nin başında okuyucuya yazdığı mektupta şöyle anlatır:

> Bu *Deneme*'nin ortaya çıkışıyla zamanını anlatmak uygun olsaydı dairemde 5-6 arkadaşla, bundan çok uzak bir konu üzerinde dönen tartışmaların yapıldığı toplantıyı anlatırdım; arkadaşlarım kendilerini çepeçevre saran çözümsüzlükler sonunda birden ayaklanmışlardı. Zihnimizi bulandıran belirsizliklerin içinden çıkamamış ve bir bulmacanın ortasında bulmuştuk kendimizi; birden bende yanlış yolda olduğumuz kanısı uyandı; bu tarz araştırmalar üzerinde yoğunlaşmazdan önce kendi yeteneklerimizi incelememiz, anlama yetimizin hangi nesneleri ele almaya elverişli olduğunu görmemiz gerekiyordu. Bunu arkadaşlarıma söyledim ve kabul gördüm; bunun üzerine ilk işimizin bu olmasına karar verdik. Bir sonraki toplantıda, daha önce hiç durmadığım bir konuda öne sürülen, fakat karşısında olduğum bazı itici ve çekilmez düşünceler şimdi elinizde bulunan bu inceleme yazısına ebelik yaptı; şans eseri başlayan bu çalışma bin bir rica ile sürdürüldü; bölük pörçük, uzun aralar verilerek, fırsat buldukça ve kişiliğimin izin verdiği ölçüde her seferinde yeniden başlanmak suretiyle yazıldı. En sonunda, sağlığım nedeniyle dinlenmeye çekildiğim bir dönemde zaman bulabildim ve onu şu gördüğünüz şekline kavuşturdum.[16]

Deneme, dört kitaptan oluşmaktadır. Birinci kitap, doğuştan idelere ilişkin bir reddiyeden oluşur. O, doğuştanlığı burada ampirik bir hipotez olarak ele alıp söz konusu hipotezi destekleyecek bir veri olmadığını göstermeye çalışır.[17] İkinci kitapta ise insan zihninin doğuşta bir *tabula rasa* olduğunu öne süren Locke, pozitif bir açıklamayla insan zihninin bilgiye temel

16 J. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* (çev. M. Delikara Topçu), I. cilt, Ötüken Yayınevi, Ankara, 1999, ss. 15-6.

17 W. Uzgalis, "John Locke".

oluşturan malzemeyi nasıl edindiğini araştırır. Eserin bu bölümünde, o, idelerin kaynağını inceler ve duyumla içebakış veya refleksiyonun en karmaşık bilgilerimizin kendilerinden hareketle inşa olunduğu yegâne bilgi kaynakları olduğunu gözler önüne serer. Üçüncü kitap, dille ilgili meselelerin bilgiye erişme sürecinde önemli bir yer tuttuğunu öne süren Locke tarafından dil ve bilgi ilişkisine ayrılmıştır. Sonuncu kitap ise ahlak ve dine ilişkin konu ve bilgilere yer verir. Burada o, Tanrı'nın varlığına dair bilgilerimizi sorgulayarak, özellikle dinî meselelerde onun yaşadığı dönemde de çok etkili olan fanatizmi mahkûm eder. Önce aklın sınırlarını belirleyen, onun neyi kesinlikle bilip neyi bilemeyeceğini soruşturan ve ancak bundan sonra ahlak ve dinin ilkelerine geçen Locke'un mesajı çok açıktır. Ona göre, zihinsel güçlerimize ilişkin bir incelemeyi atlamak, bizi her ikisi de aynı ölçüde müessif olan iki tutuma, yani ya dogmatizme ya da septisizme götürür.[18]

Deneme'nin, akla ilişkin bir eleştiri, insanın bilme yetenekleriyle ilgili bir araştırma ihtiva etmesi dolayısıyla, Locke'un esas pratik eserleri için bir ön hazırlık olduğu dikkate alınırsa, onun esas büyük ve çığır açıcı eserinin *Two Treatises of Governement* [Yönetim Üzerine İki İnceleme, 1680] olduğu sonucuna varmak doğru olur. *İki İnceleme*'nin ilki, yani *Birinci İnceleme*, onun yaşadığı dönemin önemli politika düşünürlerinden biri olan Robert Filmer'ın *Patriarcha* adlı eserine, bir tartışma üslûbuyla veya polemik yöntemiyle kaleme alınmış bir saldırı niteliğindedir. Gerçekten de mutlakıyetçiliği savunan Filmer, kitabında modern Locke'un karşı çıktığı Tanrı merkezli bir dünya görüşüne dayanıyor ve her türlü bilgiyle hakkın kaynağının Tanrı'da olduğunu öne sürüyordu. O, işte bu temele dayanarak, nasıl ki Tanrı evrenin mutlak yöneticisiyse, aynı şekilde Tanrı'nın Âdem'e verdiği yönetme yetkisiyle, kralların, babanın yönetme hakkından gelen yetkilerinin mutlak olduğunu söylüyordu.

Başka bir deyişle, Filmer eserinde, insanların politik açıdan

18 S. Zelyut, *Dört Adalı*, ss. 43-44.

eşit olmadıklarını, onların birbirleriyle ilişkilerinin ilahî bir hiyerarşi içinde belirlendiğini ve kralın bu hiyerarşinin en tepesinde bulunduğunu iddia etmekteydi. Kral üstün konumunu "ilahî yasa"dan almıştır. Yani, bu, Tanrı'nın ilk krallık hakkını bahşettiği Âdem'den aktarılan bir haktır. Dolayısıyla, kralın iktidarının varlığı ve sürekliliği, uyruklarının rızasına bağlı değildir. Uyruklar krallarına hiçbir zaman ve hiçbir şekilde karşı gelemezler, onu tahttan indiremezler. Filmer'a göre, politik toplum oluşmadan önce yaşanan anarşi döneminde insanların bir kısmı diğerlerine tâbidir, yani eşitlik söz konusu değildir. Oysa Locke, göreceğimiz üzere, doğa durumunda *insanların eşit olduklarını söyler; eşitsizlik toplum içinde yaratılır, yani insan ürünüdür.*

Locke'un *Birinci İnceleme*'deki reddiyesinin hedefi, politik fikirlerinin gerisindeki Skolastik dünya görüşü nedeniyle Filmer olsa bile, onun burada, bir yandan da mutlakıyetçiliğin modern savunucusu Hobbes'u ve *Leviathan*'ı da bir şekilde gözettiği açıktır. Hobbes, güvenli bir dünyanın kurulması için, doğa durumunda yaşayan akıllı insanların egemen bir iktidar yaratmak üzere birbirleriyle, aralarında bir toplum sözleşmesi yapmak suretiyle, anlaştıklarını söylüyordu. Egemeni mutlak yetkilerle donatan Hobbes, egemenin ağzından çıkan her şeyin yasa olacağını ve onun yasayı uygulamak açısından iktidarının sınırsız olacağını iddia etti. Onun çizdiği böyle bir tabloda, uyrukların yasalara, eş deyişle egemenin iradesine boyun eğmekten başka yapacak bir şeyleri yoktur. Dahası, uyrukların karşı çıkma hakları da bulunmaz. Aksi durumda hayat güvenliğinin olmadığı doğa durumuna geri dönüleceği için, uyrukların mutlak iktidarı kabul etmeleri zorunludur.

Hobbes'a karşı Locke, meşru ve sınırlandırılmış bir iktidar teorisi sunar. Mutlak monarşi teorilerine karşı güçlü bir eleştiri ortaya koymanın dışında, anayasal, parlamenter yönetimi ve hukuk devletini savunduğu için politik liberalizmin başvuru eserlerinden biri haline gelen kitabının ikinci kısmında, yani *Uygar Yönetimin Gerçek Kökeni, Kapsamı ve Amacı Üzerine Bir*

Deneme başlığını taşıyan *İkinci İnceleme*'de, Locke belli bir düşünür veya yaklaşımla tartışmaya ya da polemiğe girmez. Bunun yerine *emeğin mülkiyetin kaynağı ve haklı kılınışı olduğunu, sözleşme ya da rızanın politik otoritenin temeli olup, onun sınırlarını belirlediğini dile getiren pozitif öğretilerini* ortaya koyar. Her iki öğretinin de gerisinde bireyin, bireysel kişinin bağımsızlığı düşüncesi vardır. Doğa durumunda yönetimin ya da politik otoritenin olmadığını, fakat politik toplumda olduğu gibi, onda da insanların ahlak yasasına tâbi olduklarını dile getiren Locke, insanların eşit doğduklarını ve sahip oldukları haklar bakımından eşit olduklarını öne sürer.

Aslında Locke, bu eserinde Hobbes'la aynı politik vokabüleri kullanır. Tıpkı onun gibi, "doğa hali" tasarımından yola çıkar ve politik toplumun ya da devletin neden kaçınılmaz ya da gerekli olduğunu, doğa halinin özelliklerinden çıkarsar. Bununla birlikte, Hobbes'la arasında çok önemli bir fark vardır: Hobbes mutlak politik iktidarı, doğa halindeki belirsizliklere ve anarşiye yeğ tutar. Oysa, *Locke sınırsız ve keyfi iktidara her durumda karşı çıkar*, hatta Hobbes'un savunduğu türden bir iktidar anlayışını çürütmeye çalışır. Locke'a göre, bir hükümetin yurttaşlarını savaş durumundan uzak tutması, onun meşruiyeti ve kendisine itaat edilmesi için yeterli değildir. Bir toplum sözleşmesiyle yaratılan siyasal yönetimin güçleri sınırlı olup, karşılıklı yükümlülükleri içerir; üstelik bu sınırlı güçler, ona aktarılan otorite tarafından gözden geçirilebilir veya değişikliğe uğratılabilirler.

Locke'un diğer eserleri de, en azından yarattığı sonuçlar itibarıyla önem taşıyan kitaplardır. Örneğin, onun başarılı insanlar yetiştirmek için eğitim alanında hayata geçirilmesi gereken teorik ve pratik ilkeleri tartıştığı *Some Thoughts Concerning Education* [Eğitim Üzerine Bazı Düşünceler, 1693] adlı eseri, eğitim alanında Aydınlanma'dan itibaren çığır açıcı sonuçlar yaratmıştır. Gerçekten de *Locke'un ampirizmine paralel olarak zihnin gelişiminde deneyime yaptığı vurgunun, onun eğitimin gücü karşısında büyülenmesine yol açtığı sonucuna varılabilir.* Doğuştan getirilen fark-

lılıklara inanmayan, bu farklılıkları hiç önemsemeyen Locke, bu eserinde "çocukların zihinlerinin, tıpkı bir su akıntısı gibi, istenen yöne çevrilebileceğini; zihni belirleyen ve şekillendiren şeyin, tıpkı bedende olduğu gibi, pratik olduğunu" dile getirir. Bu yüzden, o eğitime büyük bir önem verilmesi gerektiğini, insanı hayata hazırlaması gereken okullardaki öğretimin eğitim için yeterli olamayacağını savunur.

Başka bir deyişle, Locke'un eğitim konusundaki düşünceleri, eğitimin de modernleştiği, "çocuğun keşfedildiği" bir çağda geliştirilen bilumum pedagojik düşüncelerin doruk noktasını temsil eder. O, öncelikle çocukların, rasyonalitelerinin aşamalı gelişiminden meydana gelen eğitimlerine özel bir önem verir ve onların eğitim sorumluluğunu esas olarak kendine özgü farklılıkları olan çocukların karakterlerine önem atfetmelerini istediği ailelere verir. Çocuğun hem bedensel hem de ruhsal gelişiminin, aynı ölçüde önem taşıyacak şekilde birbirinden ayrılmaz olduğunu söylerken, çocuklara bir zanaat ve ticaretin öğretilmesinin gerekli olduğuna işaret eder.[19]

Locke'un bir diğer önemli çalışması *A Letter Concerning Toleration* [Tolerans Üzerine Bir Mektup, 1689]'tur. Bu eserinde toleransın sivil toplum ve barış açısından taşıdığı önem vurgu yapan Locke, dinî ifade ve vicdan özgürlüğüne dönük güçlü bir savunma geliştirir. Bir yandan kişisel inanç ya da inançsızlık alanına yapılabilecek sosyal ve politik müdahalelerin yanlışlığına dikkat çekerken, diğer yandan kiliseyle devleti birbirine karıştırmanın, bunları birbirlerinin etkisine ve insafına bırakmanın tehlikeleri üzerinde durur. Ruhların hayatlarında kendilerine bir yol bulabilmeleri noktasında, en önemli şeyin rasyonel tartışma olduğunu ileri sürerken, devletin gücünün dinî amaçlara erişme amacı doğrultusunda kullanılmasına şiddetle karşı çıkar.

Locke'un, doğal din anlayışının en önemli kaynakları arasında bulunan eseri *On the Reasonableness of Christianity* [Hıristiyanlığın Akla Uygunluğu Üstüne, 1695] adlı kitabında ise doğal din ile

19 W. Uzgalis, "John Locke".

Hıristiyanlık arasında bir uzlaşmanın olması veya sağlanması gereğini savunur. Bu denemesinde o, kişinin bir Hıristiyan olabilmesi için, inanması gereken dinî öğretilerin neler olduğunu tartışır. Locke'a göre, bu noktada Tanrı'nın var olduğuna ve ikinci olarak da İsa'nın Mesih olduğuna inanmak bir Hıristiyan olmak için yeterlidir. O, bundan sonra Hıristiyanlığın bütün öğretileri itibarıyla unsurları rasyonel olarak kanıtlanabilir bir din olmak anlamında değil de, temel öğretilerinin herkes için açık ve anlaşılır olması dolayısıyla makul bir din olduğunu savunmaya geçer.

Program ve Yöntem

Felsefesinin Avrupa düşüncesinin bundan sonraki seyrine, modern dünya görüşünün şekillenmesine hemen her yönden yaptığı büyük etkiye rağmen, onun felsefi programı oldukça mütevazı bir program olmak durumundadır. Zira Locke, rasyonalistler gibi, fizik alanı aşan, görünüşün gerisindeki gerçekliğin kendisine götüren bir metafiziksel bilginin ne mümkün, ne de gerekli olduğunu düşünür. O, özellikle de matematik alanında elde edilebilir olan kesinliği, doğa bilimlerini salt inanç düzeyinden çıkarıp gerçek bilgi adını almaya layık disiplinler haline getirmek amacıyla, bu bilimlerin temeline taşımaya kalkışmanın gerekli olmadığı kanaatindedir. Etik alanında ise Locke, rasyonalistlerin özellikle de Spinoza ve Leibniz'de görüldüğü şekliyle, gerçek mutluluğun varlığın hakikatini, gerçeklikle ilgili ezeli-ebedi doğruları bilmekten, kısacası metafiziksel bilgiye sahip olmaktan geçtiğini dile getiren ahlakilik idealini hiçbir şekilde paylaşmaz. Gerçekten de o, söz konusu rasyonalist ve metafizikçi filozofların gerçeklikle bilgi yoluyla birleşme tutkularını hiçbir zaman hissetmemiştir.

Bu açıdan bakıldığında, ampirizmin kurucu filozofu Locke'un mütevazı programı, rasyonalist felsefenin programından radikal bir kopuşa işaret eder. Rasyonalistlerin gerek program ve gerek-

se yöntem anlayışlarına, bir bütün olarak düşünme biçimlerine matematiğin sağladığı model hâkim olmuştu. Çünkü onlar için matematik, hemen bütün alanlara uygulanması gereken bir bilgi ölçütü temin etmekle kalmıyor, felsefi argümanların nasıl oluşturulması gerektiğinin de bir örneğini sağlıyordu. Rasyonalistler bundan dolayı, mantıksal ve matematiksel kesinliği gerçek bilginin ölçütü yaptılar. Oysa Locke, matematikten hareketle metafiziksel bir bilgi bütünü inşasına kalkışan rasyonalistlerden farklı olarak, yeni yeni gelişmekte olan doğa bilimlerinden etkilendi. Doğa bilimlerinin kendi doğruluk standartları vardı ve bu standart, doğa bilimlerinde üretilen bilginin, salt inançtan ibaret bir şey olarak kalmasını engelleyecek nitelikteydi. Geometri, ideal kendiliklerin, geometrik şekillerin özelliklerini keşfetmek bakımından hiç kuşku yok ki önemli bir bilgiydi, ama dünya hakkında, her gün yaptıkları pek çok keşif sayesinde, daha çok şey söyleyen, matematikçiler değil, fakat fizikçilerdi.

Bu aşikâr gözlemden hareket eden Locke, istenen şeyin dünyaya ilişkin bilgiyse eğer, felsefede kendilerine öykünülmesi gereken kişilerin, birtakım tanım ve aksiyomlardan hareket ederek, ampirik gözlemle hiç ilgilenmeyen geometriciler değil de, ampirik verilere itibar eden fizikçiler olduğu sonucuna vardı. Bu yüzden, o kendi felsefesine model olarak, fizikçinin ampirik analizini, tümevarımsal akıl yürütme tarzını aldı; gerçek bilginin ölçütü olarak da, teorilerin ya da fikirlerin gözlemlenebilir verilerle uyuşması ölçütünü benimsedi. Bu yüzden *Descartes'ın felsefeye Hıristiyan teolojisinin zorunlulukla getirdiği dışsal sınırlama ve baskılardan kurtarmaya çalıştığı yerde, Locke felsefeyi matematiğin, ona yabancı olduğuna inandığı standartlarından kurtarmaya çalıştı.*[20]

Fakat bunları söylemek, onun programı ve yöntemiyle ilgili olarak söylenmesi gereken her şeyi elbette tüketmez. Çünkü, onun felsefeyi ona yabancı matematiksel standartlardan kurtarmaya çalışırken, matematiksel ölçütler yerine ampirik bilginin

20 R. Schacht, *Classical Modern Philosophers: Descartes to Kant*, London, Routledge and Kegan Paul, 1984, s. 103.

ölçütlerini geçirmesinin yeterli olup olmadığı veya rasyonalist bir düşünürün pekâlâ sorabileceği gibi, metafiziğe özgü yöntemlerin ve ölçütlerin yerine fiziğe özgü ampirik yöntemleri ikame etmesinin doğru olup olmadığı haklı olarak sorulabilir. Spinoza ve Leibniz gibi düşünürlerin, ampirik yöntemin fizik alanında sağladığı pratik yararla ilgili söyleyecekleri olumsuz hiçbir şey yoktur. Onların böyle bir sorunları olmamıştır. Dolayısıyla, söz konusu düşünürlerin temel iddiaları, fizik ve metafiziğin iki farklı alan meydana getirdiği, her birinin salt kendisine uygun düşen yöntemler kullanılarak yanıtlanabilecek, verilen yanıtların da farklı ölçütlerle sınanabileceği, farklı sorular sordukları iddiasıdır. Spinoza ve Leibniz gibi düşünürler, bundan dolayıdır ki, metafiziksel soruların ampirik bilginin sınırlarını aşan sorular olduğunda ısrar ederler. Onlar, gerçekten *meta-fiziksel* sorulardır.[21] Bu yüzden, meseleye bu açıdan bakıldığında, Locke'un *programının sadece felsefeye, felsefi düşünüşe ampirik bilgiye özgü yöntem ve ölçütleri uygulamakla kalmayıp, deneyime dayalı bilginin insan varlıkları için mümkün olan yegâne bilgi türü olduğunu göstermekten oluştuğu söylenebilir*.

Locke, şu halde bilimin, rasyonel düşüncenin önemini vurgularken, sağduyunun bakış açısına uygun olarak sadece bilimde değil, fakat felsefede de ampirik öğeyi ön plâna çıkarır; rasyonel düşüncenin prototipi veya mükemmel örneği olarak matematikçinin değil, fakat hekimin benimsediği düşünme tarzını görür. Buna göre, Locke rasyonalist metafizikçinin benimsediği spekülatif ve matematiksel birtakım yöntemler yerine, daha az iddialı metotlar, sözgelimi içebakışa, kişisel gözleme ve analize dayanan yöntemler kullanarak, öncelikle insan zihninin yapısını ortaya koymaya, insanın neyi bilip neyi bilemeyeceğini göstermeye çalışır. Bilginin mahiyetini ve ampirik yapısını serimleme çabası içine giren Locke bu yüzden, *Deneme*'de insan zihninin yapısını araştırır, ona açık bilginin kaynaklarını ortaya koyar.

O, işte bu amaç ya da programa uygun olarak *Deneme*'de

21 R. Schacht, *Classical Modern Philosophers*, s. 103.

benimsediği yöntem ya da araştırma türünü iki şekilde meşrulaştırır. Bu araştırma her şeyden önce hoş ve zevkli bir araştırmadır:

> İnsanı öteki duyarlı varlıklar üzerine çıkaran ve onlar üzerindeki üstünlük ve egemenliğini sağlayan şey anlık olduğuna göre, bunun, soyluluğu açısından bile araştırmak için emek vermeye değer bir konu olduğu açıktır. Anlık, göz gibi nesneleri görüp algılamayı sağlamasına karşın kendisini görmez; onu belli bir mesafeye koyarak kendisini gözlem nesnesi yapmak beceri ve uğraş gerektirir. Fakat bu araştırmaya giriş yolunu bulmak ne denli güç ve bizi kendimiz için böylesine karanlıkta bırakan şey ne olursa olsun, kendi zihinlerimiz üzerine serpebileceğimiz ışığın ve kendi anlığımızı tanıma yolunda yapabileceğimiz her şeyin, bize *yalnızca zevk vermekle kalmayıp*, düşüncelerimizi başka şeyler aramaya yöneltmede büyük üstünlük de sağlayacağına inanıyorum.[22]

Locke insan zihni üzerine gerçekleştirdiği bu araştırmanın, ikinci olarak yararlı bir araştırma olduğunu söyler; onun yararı, insanın kavrayışını aşan konularda, çözümü imkânsız meselelerde boş ve gereksiz spekülasyonlara set çekmesinden, insanı bu sayede umutsuzluğa düşmekten alıkoymasından ve sadece bilumum dogmatizmlere değil, fakat her türden şüpheciliğe de engel olmasından oluşur:

> Anlığın doğası üzerindeki bu araştırma yoluyla onun güçlerini, bunların nereye dek uzandığını, ne gibi şeylerle ne ölçüde orantılı olduğunu ve bizi nerede yardımsız bıraktığını öğrenebilirsem, bunun insanın yüklü zihnini kendi kavrayışını aşan şeylere karışmakta daha sakınımlı davrandırmak; sınır noktasına vardığında onu durdurmak ve onun, inceleme sonunda yeteneklerimizin sınırı dışında olduğu anlaşılan şeyler konusunda dingin bir bilgisizlik içinde yerinde kalmasını sağlamak bakımından yararlı olacağını düşünüyorum. O zaman belki de, her şeyi bilen kişiliğe özenmekte, sorular sormakta, anlıklarımızın erişemeyeceği ve kendileri için zihnimizde açık ve seçik algılar kuramadığımız ya da (belki de çokluk olduğu gibi) üzerlerine hiçbir bilgimiz olmayan şeyler için tartışmalarla hem kendimizi hem de başkalarını şaşırtmakta böylesine ileri gitmezdik. Anlığın, görüş açısını ne denli genişlete-

22 J. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (çev. V. Hacıkadiroğlu), Ara Yayınları, İstanbul, 1992, I. Kitap, 1. bölüm,1, s. 57 [italikler benim].

> bildiğini, kesinliğe ulaşma yetilerinin ne ölçüde olduğunu ve hangi durumlarda yalnızca yargılayıp tahminde bulunmaktan öteye gidemeyeceğini bulabilirsek, bu durumda bizce erişilebilir olanla yetinmeyi öğreniriz.[23]

Buna göre, Locke insan zihninin çözemeyeceği konular üzerinde boş spekülasyonlara girişmesi önlendikten ve onun hangi sınırlar içinde ne tür bir bilgi sahibi olabileceği gösterildikten sonra, insan bilgisinin bu sınırlar içinde mümkün olduğu ölçüde genişletebileceğini öne sürer. İnsan bilgisinin sınırlarını gösterir ve dolayısıyla, rasyonalist düşünürlerin geliştirmiş oldukları metafizik sistemlere karşı çıkarken, eleştirel bir tavırla on yedinci yüzyılın birçok balonuna iğne batıran[24] Locke, nitekim daha sonra ampirik bilginin sınırlarını etiko-politik alanı da kapsayacak şekilde genişletir. Gerçekten de, o politika felsefesinde deneysel yöntemi, yani gözlemi ve özellikle "doğal tarih yöntemi"ni, tarihsel olgulara başvurma yöntemini kullanacaktır.

Locke, insan bilgisinin doğasını, kapsamını ve sınırlarını belirlemeye çalışırken, bilmeyi belirli birtakım idelere sahip olmak şeklinde tanımladığı için, yöntem olarak zihindeki idelerin kaynağını açığa çıkarmayı benimser:

> Bu amaçla şu yöntemi izleyeceğim: Önce insanın gözlemlediği ve zihninde bilincine vardığı idelerin, kavramların, ya da ne ad verirseniz verin, onların kaynağını ve anlığın bunları edinme yollarını araştıracağım.

İkinci olarak, anlığın bu idelerle hangi bilgiyi edindiğini ve bu bilginin kesinlik derecesini, kanıtını ve kapsamını göstermeye çalışacağım.[25]

Locke, *Deneme*'deki araştırmasıyla insan zihnindeki bütün idelerin kaynağının deneyim olduğunu gösterdiği takdirde, sadece deneyimin insanın sahip olabileceği bilgilerin yegâne

23 J. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, I. Kitap, 1. bölüm, 4, s. 59.
24 *Bkz.* B. Magee, "Locke ve Berkeley -M. Ayers'la tartışma", *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, s. 126.
25 J. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, I. Kitap, 1. bölüm, 3, s. 58.

kaynağı olduğu, ve ampirik bilginin insan için mümkün olan biricik bilgi türü olduğu sonucuna varılabileceği kanaatindedir. İdelerimizin kaynağı meselesi söz konusu olduğunda, sadece iki alternatiften söz edilebilir. Onlar ya doğuştan olabilirler ya da deneyim yoluyla kazanılırlar.

Doğuştan İdeler Görüşünün Eleştirisi

Locke, bilginin kaynağı konusunu bir karara bağlamak için, bu iki alternatifi ayrı ayrı ele alır. Daha doğrusu, bilginin deneyime dayandığını gözler önüne sermek amacıyla, doğuştan ideler öğretisinin boş inanca dayandığını düşündüğü için, önce ideleri doğuştan olmadığını kanıtlama cihetine gider. Gerçekten de o, söz konusu idelerin temelsizliğini göstermek için, doğallıkla inneizme veya doğuştancılığa şiddetle karşı çıkar. Doğuştancılık, insan zihnindeki idelerin, en azından birtakım kavramların, fikirlerin ve ilkelerin deneyim yoluyla kazanılmadığını, onların doğuştan getirildiğini öne süren görüştür. Söz konusu doğuştancı görüş, büyük ölçüde rasyonalistler tarafından benimsenmiştir.

Locke'un bu saldırıdaki boy hedefi bununla birlikte, esas Descartes, Angilikan Kilisesi'nin önde gelen âlimleri ve Henry More ve Ralph Cudworth benzeri zamanın Cambridge Platoncularıdır.[26] Özellikle Descartes ve Leibniz benzeri rasyonalistler, doğal alanın olduğu kadar doğaüstü alanın da insana açık olan bilgisinin birtakım spekülatif aksiyom ya da teorik ilkelere dayandığını öne sürerler. Bu ilkeler, fikirler ya da nosyonlar kanıtlanmaya ihtiyaç duymadıkları gibi, kanıtlanabilir de olmayan ilkelerdir. Doğuştancılara veya rasyonalistlere göre, bu ilkeler hem evrensel hem de zorunlu olan ilkelerdir. Başka bir deyişle, onlara göre, bu ilkeler deneyime dayanmadıkları

26 S. C. Rickless, "Locke's Polemic against Nativism", *The Cambridge Companion to Locke's "Essay Concerning Human Understanding"* (ed. by L. Newman), Cambridge, Cambridge University Press, 2007, s. 35.

veya iradi birtakım edimleri daha basit unsurlardan hareketle oluşturulmadıkları için, ne kazanılmış ne de inşa edilmiş ilkelerdir. Düşüncenin bu temel aksiyom ya da ilkeleri, epistemolojik düzeyde bize doğal dünyanın olduğu kadar, özellikle Leibniz'de de gördüğümüz üzere, metafiziksel alanın bilgisinin de sağlam temelini meydana getirirler. Dinî veya ahlaki düzlemde ise, söz konusu pratik aksiyomlar, ahlaki ödevlerimizin kendilerinden türetileceği ana kaynağı oluştururlar. Bu ilkeler ve onlardan türetilecek ödevler olmadığında, toplumlar, kendilerini her bakımdan istikrarsızlaştıracak olan bir rölativizme veya anlaşmazlığa düşerler.[27]

Bu durum dikkate alındığında Locke'un doğuştancılığa yönelik eleştirisinin ya da saldırısının, özellikle metafizik karşıtı deneyimci bir felsefe açısından çok büyük bir önem taşıdığı rahatlıkla söylenebilir. Zira, her şeyden önce bilginin hammaddesini, temel malzemesini oluşturan idelerin iki alternatif kaynağından biri düştüğü takdirde, insan zihnindeki bütün idelerin ve dolayısıyla, bilginin kaynağının deneyim olduğu ortaya çıkacaktır. Nitekim Locke, *Deneme*'nin ikinci kitabında ampirizmini, deneyimci epistemolojisini ortaya koymazdan, bilginin deneyim yoluyla kazanıldığını öne sürmezden önce, birinci kitapta doğuştan idelerin veya fikirlerin olamayacağını göstermeye çalışır.

Bu bağlamda şu hususa, yani onun doğuştan idelere yöneltiği saldırının, epistemolojik bir mesele olarak görülüp sadece rasyonalizme bir karşı çıkışla sınırlandırılmaması gerektiğine dikkat çekmekte yarar vardır. Buna göre, *Locke doğuştan idelerin veya kavramların, ilkelerin ya da fikirlerin varoluşuna karşı çıkarken, aynı zamanda geleneğe, metafiziğe ve Skolastik düşünceye karşı da tavır alır*. Buna göre, Locke doğuştan idelere karşı çıkarken, aynı zamanda **(1)** doğuştan idelerin, sözde ilahî kökenlerinden dolayı kutsal olup, onun felsefi sorgulama ya da spekülasyon için vazgeçilmez bir ön hazırlık olarak gördüğü incelemeden bağışık

27 S. C. Rickless, "Locke's Polemic against Nativism", ss. 33-34.

olduklarını ve **(2)** bu fikirlerin, yine ilahî kökenlerinden dolayı, metafiziksel sistemlerin inşasında onları aksiyomatik başlangıç noktaları olmaya fazlasıyla uygun hale getiren aşkın bir değere ve öneme sahip bulunduklarını savunan Skolastik düşüncelilere karşı çıkmaktadır. Onun özellikle de Platon, Augustinus ve Kartezyen felsefe geleneğinde yer alan ve deneyimden yardım görmeyen aklın nihai gerçekliğin bilgisine erişebileceğini öne süren hemen bütün metafizikçilere karşı çıktığı bir kez daha söylenebilir.

Locke'un doğuştan idelere yönelik söz konusu saldırı veya karşı çıkış çerçevesi içinde izlediği strateji, iki aşamadan ya da evreden meydana gelir. Önce doğuştan idelerin varoluşuna inananların kullandıkları veya bir şekilde inandıkları düşünce türlerini tespit etmek ve ikinci olarak da, onların doğuştan ideler lehine getirdikleri kanıtların veya argümanların geçersizliklerini göstermek. Onun tasnifine göre, doğuştan olduğu savunulan ideler ya da ilkeler "spekülatif ilkeler" ve "pratik ilkeler" olarak ikiye ayrılır.[28] Bunlardan spekülatif ilkeler arasında, mantığın "bir şey her ne ise odur", "hiçten hiçbir şey çıkmaz", "her şeyin bir nedeni vardır", "bir şeyin hem var olması ve hem de olmaması mümkün değildir" türünden temel aksiyomları bulunmaktadır. Pratik ilkeler ise söz konusu spekülatif veya teorik ilkelerin tam tersine, "insanların genelde sözlerini tutmaları", "yalan söylemenin kötü olduğu" veya "insanların adil davranmaları gerektiği" türünden ahlaki ilkelerdir.[29] Locke işte bunlardan tek bir tanesinin bile doğuştan olmadığını savunur.

Spekülatif ilkeler söz konusu olduğunda, Locke bu ilkelerin doğuştan olduğunu öne sürenlerin geliştirdikleri argümanların geçersizliğini göstermeye kalkışır. Onun karşı çıktığı birinci argüman olan "evrensel ittifak kanıtı", birtakım ilkelerin herkes tarafından tasdik edildikleri, onların herkes tarafından üzerinde uzlaşılan ilkeler oldukları için doğuştan olduklarını öne sürer.

28 J. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*, I. kitap, II bölüm, 2, s. 47.
29 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, I, III, 2, s. 67.

O, argümanın iki büyük kusuru olduğunu belirtip, geçersizliğini ilan eder. Her şeyden önce, *bir şeyin herkes tarafından tasdik veya kabul edilmesinden, mantıksal olarak onun doğru olduğu sonucu çıkmaz.* İlkece, herkesin yanılmış olması pekâlâ mümkündür. Buna göre, bir şeye herkes tarafından inanılması olgusundan o şeyin gerçekten de bilindiği sonucu çıkmamaktadır; bilindiği sonucu çıkmıyorsa, doğuştan bilindiği veya getirildiği sonucu hiç çıkmaz.[30] Locke ikinci olarak, *bir şeyin herkes tarafından tasdik edilmesi veya bilinmesi durumunda bile, buradan söz konusu evrensel bilginin doğuştan olduğu sonucunun mantıksal olarak hiçbir şekilde çıkmayacağını da söyler.* Ve en sonunda da, doğuştancıların argümanının kendisine dayandığı öncülün, "herkes tarafından tasdik edilen ilkeler"in bulunduğu öncülünün yanlış olduğunu öne sürer:

> Zira her şeyden önce, bütün çocukların ve budalaların bunlara dair en küçük bir kavrayış veya düşünceye sahip olmadıkları açıktır: Bunun yokluğu da, bütün doğuştan hakikatlerin zorunlu eşlikçisi olması gereken evrensel onayı tahrip etmeye yeterlidir.[31]

Locke spekülatif veya teorik ilkelerin doğuştan olduğunu, bilinçsiz bilgiden hareketle ispatlamaya çalışan ikinci argümana ise, bilinçsiz bilgi kabulünü sorgulayarak saldırır.

Bir fikrin hem zihne damgalanmış olduğunu, hem de zihnin onun bilgisine sahip olmadığını, onun ayırdında bulunmadığını söylemek, bu izlenimin hiçbir şey olmadığını söylemektir. Zihnin hiç bilmediği, hiç farkına varmadığı bir önermenin zihinde olduğu söylenemez.[32]

Locke'un ampirizminin zorunlu bir sonucu olan bu iddiaya[33] göre, bir kimsenin sahip olduğu inanç ya da düşünce bilinçli olmak durumundadır. Bilinçsiz inanç veya bilinen ama bilinç

30 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1, II, 3, s. 49.
31 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1, II, 5, s. 49 [çeviri bana ait].
32 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, I, II, 5, s. 50 [çeviri bana ait].
33 S. Priest, *The British Empiricists*, s. 56.

yüzeyinde olmayan inanç düşüncesi, çelişik bir düşüncedir. Bilinçsizce sahip olunan ideler ya da fikirler yoksa o zaman Locke'a göre, bilincinde olunmadan sahip olunan doğuştan idelerden veya ilkelerden de söz etmek mümkün olamaz.

Locke, üçüncü olarak birtakım ilkelerin bilinçli veya bilinçsiz olarak zihinde bulunması anlamında değil de, zihnin bu ilkelere ulaşmasını sağlayacak veya kolaylaştıracak bir yeteneği ya da kapasitesi olması anlamında doğuştan olduğunu söyleyen görüşe karşı çıkar. Söz konusu doğuştancı anlayışa göre, doğuştan olan bilgi, ideler ya da ilkeler değil, fakat yetenek, eğilim ya da kapasitedir. O, bu argümana da, bu kez onun "öğrenme" ile "doğuştan" olma arasındaki ayrımı ortadan kaldırdığı gerekçesiyle karşı çıkar. Bu görüşe göre, kişinin kazandığı bütün bilgiler doğuştan olacaktır, ki bunu da kabul etmek imkânsızdır.

Locke aynı itirazlarını, spekülatif veya teorik ilkelerden sonra, daha bile yoğun olarak pratik ya da ahlaki ilkelerin doğuştan olduklarını söyleyen anlayışa yöneltir. Ona göre, ahlaki ilkelerin doğuştan insan zihninde mevcut olduğunu savunanlar, yine aynı "evrensel ittifak argümanı"na göre, bu görüşlerini kanıtlamak için, söz konusu ilkeler üzerinde bütün insanlığın evrensel ittifakının bulunduğunu iddia ederler. Fakat *ahlaki ilkeler üzerinde insanlığın evrensel ittifakının gerçekleşmesi ihtimali, teorik ilkelerden daha azdır*. Ahlaki ilkelerin herkes tarafından tasdik edilmediğini, ahlaki değerlere bütün insanlar tarafından bağlanılmadığını ve insanların evrensel ittifakını kazanmış bir tek ahlak kuralı bulunmadığını, Locke, "insanlık tarihi hakkında gerçekçi konuşan ve gözlerini kendi bacalarının dumanları ötesine çevirebilen insanlara müracaat edildiğinde bu gerçeğin kolayca anlaşılacağını" söyleyerek ifade eder.[34] Onun tarihsel ve kültürel rölativizmine göre, insanların ahlaki ilkeler üzerinde

34 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*,1, II, 2, s. 75 [çeviri İ. Çetin'e ait; *Bkz.* İ. Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Vadi Yayınları, Ankara, 1995, s. 38].

evrensel olarak ittifak etmeleri bir yana, onlar bu ilkeler hakkında tam bir ayrılık içerisindedirler.

Locke ahlaki ilkelerin doğuştan olmadıklarının bir diğer kanıtı olarak da, şu argümanı ortaya koyar:

> Hiçbir ahlak kuralı yoktur ki, bir insana emredildiğinde, o kişi haklı olarak bir neden soramasın. Eğer ahlak kuralları doğuştan olsaydı ve doğuştan olan her prensip gibi kendiliğinden apaçık olup, gerçekliğinin anlaşılması için bir kanıta ihtiyaç duymasaydı, bu sorunun sorulması gülünç ve anlamsız olurdu.[35]

Dahası, insanlar, ahlaki ilkelere neden uymak gerektiği sorusuna, benimsedikleri mutluluk türlerine göre farklı cevaplar vermektedirler. Oysa ahlaki ilkeler doğuştan olsaydı, insanların aynı ahlaki ilkeleri kabul etmeleri ve onlara aynı nedenlerle sarılmaları gerekirdi.[36]

Öte yandan, ahlaki ilkelerin insanda doğuştan olduğunu savunanların, bu ilkelere uyulmadığı her seferinde vicdanın bizi kınamasının bu ilkelerin insan zihninde doğuştan olduğunun bir kanıtı olduğu şeklindeki iddiaları da, Locke'a göre, geçerli bir argüman olarak görülemez. Bunun en önemli nedeni ise vicdanın bizi herhangi bir ilkeye uymamaktan dolayı kınamasını, bu ilkenin doğuştanlığının olduğu kadar, sonradan öğrenildiğinin bir kanıtı olarak da öne sürmenin pekâlâ mümkün olmasıdır. Çünkü vicdan bir insanı bir ilkenin buyurduğu davranışı yerine getirmediği için kınarken, başka bir insanı aynı davranışı hayata geçirdiği için kınayabilmektedir. Bu da, yine Locke'un tarihsel ve kültürel rölativizmine göre, insanların ve toplumların çoğu zaman birbirine karşıt ahlaki ilkeleri benimsemelerinden kaynaklanmaktadır:[37]

> En uygar toplumlar içinde bile çocuklarını terk edip, ormanda vahşi hayvanlar, açlık ve soğukla baş başa bırakmış, ancak bundan dolayı kınanmamış insanlar olmadı mı? ... Ya da düzenbaz bir

35 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1, II, 4, s. 78 [çeviri İ. Çetin'e ait; *Bkz.* İ. Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, s. 38].
36 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1, II, 6, s. 80.
37 *Bkz.* İ. Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, s. 39.

> astrolog yıldızların kötü olduğunu söyledi diye öldürülen çocuklar yok mu? Belli bir yaşa gelen ebeveynlerin çocukları tarafından hiç vicdan azabı duyulmadan terk edildikleri ya da öldürüldükleri yerler yok mu?[38]

Buna göre, aile büyüklerine iyi muamele etmek, onların rahatını temin etmek bizim için temel ve önemli bir ahlaki ilke iken, bazı ilkel kabilelerde çocukların, yaşları ilerlemiş büyüklerini, onları yaşlılığın sıkıntılarından, acılarından ve ıstıraplarından kurtarmayı ahlaki bir görev addederek öldürdükleri bilinen bir gerçektir. Hal böyle olduğunda, bir ve aynı vicdan, bir insanı yaşlı ebeveyninin rahatını sağlamadığı, diğerini de onların hayatlarını sona erdirmediği için kınayacaktır. Dolayısıyla, vicdanın kınaması da, ahlaki ilkelerin doğuştan olduklarının bir kanıtı sayılamaz.

Duyum ve Düşünüm

Bilgi, doğuştancıların veya rasyonalistlerin iddia ettiklerinin tersine, doğuştan değilse eğer, gerçekte nasıl mümkün olur, ne şekilde oluşur? İnsan zihninin doğuşta bir *tabula rasa*, boş bir levha olduğunu söyleyen deneyimci Locke için, bilginin kaynağı sorusuna verilecek cevap bellidir: "Deneyim yoluyla."

> Gelin zihnin başlangıçta, üzerinde yazılı hiçbir şey bulunmayan, idelerden bütünüyle yoksun, boş bir kağıt olduğunu düşünelim. Bu kağıt nasıl doldurulacaktır? İnsanın meşgul ve sınırsız imgelemiyle, neredeyse sonu gelmez bir çeşitlilikle boyadığı bu büyük kaynak nereden gelir? O, aklın ve bilginin bütün malzemesini nereden alır? Bunu tek bir sözcükle cevaplandıracağım: *Deneyimden.* Bütün bilgimiz onda temellenir.[39]

İnsan zihninin doğuşta boş bir levha gibi olduğunu, doğuştan getirdiği hiçbir şey bulunmadığını, bilginin bütün malzemesini deneyimden aldığını, bilgiye temel teşkil eden bütün idelerin

38 J. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*, II, 9, s. 80.
39 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2, I, 2, s. 104.

deneyim yoluyla geldiğini bildiğimize göre, sorulması gereken sorular şunlardır: "İde nedir?", "Deneyim nedir?"

İdeler: Locke ideyi işte bu bağlamda ve oldukça genel bir anlamda, zihnin düşünme faaliyeti sırasında konusu veya nesnesi olan şey diye tanımlar:

> Bir insanın düşünmesi sırasında anlığın nesnesi olarak ortaya çıkan her şeyin yerini tutacak en iyi terim bu olduğu için, onun düşlem, kavram, tür ya da düşünme sırasında, zihnin, üzerinde işlem yapmak için kullandığı her şey ne anlama geliyorsa, onları anlatmak için kullandım; böylece, onu sık kullanmaktan kaçınmadım. İnsanların zihinlerinde böyle ideler bulunduğunun kolayca kabul edileceğini sanıyorum: Herkes kendisinde onların bilincine varır ve insanların konuşma ve davranışları, onların başkalarında da bulunduğuna insanı inandırır.[40]

Buna göre, temsili bir algı ve bilgi teorisi benimseyen Locke'da ide, zihinde var olur. O, daha özel olarak da, zihnin iradi parçasında değil de, bilişsel parçası olarak anlama yetisi veya müdrikede bulunur. İdeler, buna göre, anlama yetisinin, daha doğrusu bu yetinin düşünme ya da algılama benzeri bütün edimlerinin objeleri olmak durumundadır.[41] Onlar, müdrikenin düşünme faaliyeti sırasında kullandığı malzemeler, varlıkların temsilleridir.[42] Bu anlayış açısından, zihin düşündüğü veya algıladığı zaman, dolayımsız olarak algılanan veya düşünülen şey, varlık veya fiziki nesne değil, fakat onun zihindeki temsili olarak idedir.

Zihnin temel içeriklerini oluşturan ideler, dolayısıyla iki temel özelliğe sahiptirler. Bu özelliklerden birincisine göre, ideler zihnin bilincinde olduğu bilinç içerikleridir. Başka bir deyişle, bir ide zihinde olduğu zaman, kişi o idenin bilincindedir. İkinci olarak, ideler her zaman yönelimsel bir içeriğe sahip olmak durumundadırlar. Buna göre, ideler hep bir şeyin ideleri

40 J. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, I. Kitap, 1. bölüm, 8, s. 62.
41 V. Chappell, "Locke's Theory of Ideas", *The Cambridge Companion to Locke* (ed. by V. Chappell), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, s. 27.
42 M. Ayers, *Locke*, London, Routledge and Keagan Paul, 1993, s. 40.

olarak ortaya çıkarlar. Bu ise, Locke'un anlayışında insanların fiilen var olan ya da mümkün şeyleri, onları temsil eden ideler üzerinden düşündükleri anlamına gelir.[43]

İdeler, özellikle dış duyu yoluyla gelen ideler, buradan da anlaşılacağı üzere, bütünüyle gerçektir. Onda idelerin gerçek olma koşulu ikidir. Buna göre, bizim öncelikle idenin dünyada var olan bir şeyin idesi olduğunu kabul etmemiz, ikinci olarak da bu kabulümüzün doğru olması gerekir. Biz, bunları, şeylerin nitelikleri, ayırt edici özellikleri olarak kabul etmekle kalmayız. Kabulümüz de, bu idelerle dışımızdaki şeylerin nitelikleri ya da güçleri arasındaki düzenli, nedensel ilişkiden dolayı doğru çıkar.[44]

İdelerin kapsamı içine fantazmaları, kavramları ve türleri vs. dahil eden Locke'un ide anlayışı aslında, Descartes'ın ide anlayışına çok benzer. Bununla birlikte, Descartes'ın ideyi sadece rasyonel olan şeyleri, fakat duyusal olan şeyleri de kapsayacak şekilde kullanarak onları aklileştirme teşebbüsüne karşı, Locke ideyi rasyonel olan şeyleri de duyusal bir kaynağa bağlayacak şekilde kullanır.[45] Bununla da, elbette, daha önce belirttiğimiz üzere, zihnin tüm malzemesini deneyimden türettiğini göstermek amacı güder.

Locke'a göre, idelerin varoluşu bir kanıtlamaya ya da ispata ihtiyaç göstermez; zira bilginin temel malzemesini oluşturan bu idelerin varoluşunu herkes açıklıkla kabul eder. Onlar bütün bilgilerimizin nihai temelini ya da kaynağını oluştururlar; dolayısıyla, bütün bilgilerimiz, aynı kökene ya da kaynağa sahip olmak bakımından bir ve aynı düzeyde bulunur. Locke'un *atomcu bir ide kuramı benimsediği söylenebilir, zira insan tarafından yaratılamayan bu ideler, çeşitli şekillerde bir araya gelmek suretiyle,*

43 M. B. Bolton, "The Taxonomy of Ideas in Locke's *Essay*", *The Cambridge Companion to Locke's "Essay Concerning Human Understanding"* (ed. by L. Newman), Cambridge, Cambridge University Press, 2007, s. 69.

44 J. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, II. Kitap, 30. bölüm, 2, s. 216.

45 A. Altınörs, *İdealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz*, Eflatun Yayınları, Ankara, 2009, ss. 1-2.

zihnin bütün entelektüel malzemesini oluştururlar.[46] İşte bu çerçeve içinde, öyleyse zihinsel suret, kavram, bellek imgesi, hayal, fikir anlamına gelen ideye örnek olarak Locke beyazlık, sertlik, tatlılık, hareket, insan, fil, ordu ve sarhoşluk idelerini verir.[47] Onun bu bağlamda verdiği bir diğer örnek olan düşünme, idenin ikinci olarak zihinsel bir edim ya da deneyim anlamı taşıdığını bildirir.[48] Bu konuda daha fazla ilerlemeden veya idenin türlerine geçmeden, onun Locke'da her ne türden olursa olsun zihinsel içerik veya bilinç içeriği anlamına geldiğini söylemekle yetinelim.

Deneyim: Locke'a göre, bize bilgimizin malzemesini oluşturan ideleri temin eden kaynak, deneyimdir. Yani *biz ideleri, ya dış dünyadaki fiziki varlıkları gözlemlememizin veya deneyimlememizin ya da bu varlıklardan duyu-organlarımız aracılığıyla bize ulaşan etkiler üzerinde zihnimizin gerçekleştirdiği çeşitli faaliyetleri idrak etmemizin sonucunda elde ederiz.* Dolayısıyla, deneyim onda duyum veya dış duyum ve düşünüm, refleksiyon veya iç duyum olarak iki farklı türe ayrılır. Bunlardan kendisi için temel deneyim türü olan duyumla Locke, beş duyudan biri veya daha fazlasının kullanılması yoluyla gerçekleşen algıyı anlatmak ister. Buna göre, fiziki varlık ya da nesneler, bizim dış dünyayla ilgili sahip olduğumuz bütün idelere duyular aracılığıyla neden olurlar. İşte bu bağlamda "*nihil est in intellectu non fuerit prius in sensu*" [zihinde daha önce duyulardan geçmemiş olan hiçbir şey yoktur] diyen Locke, *Deneme*'de duyumu şöyle anlatır:

> Öncelikle, tikel duyusal nesnelerle karşı karşıya kalan *Duyularımız*, şeylerin farklı *Algılarını* Zihne, bu nesnelerin onları etkileme tarzlarına göre, *iletirler*: bu ideleri, işte böylelikle kazanır, *Sarı*, *Beyaz*, *Sıcak-Soğuk*, *Yumuşak*, *Katı*, *Acı-Tatlı* idelerine ve duyusal nitelikler adını verdiğimiz bütün bu niteliklerin idelerine sahip oluruz.[49]

46 W. Uzgalis, "John Locke".
47 J. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, II. Kitap, 1. bölüm, 1, s. 85.
48 J. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, II. Kitap, 1. bölüm, 4. s. 86.
49 J. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*, I. cilt, II, I, 3, s. 105.

Buna göre, duyusal niteliklere sahip fiziki varlıklarla karşılaşan duyu-organlarımız, onlardan çeşitli şekillerde aldıkları etkileri zihne aktarırlar. Biz de böylelikle, varlıkların çok çeşitli duyusal niteliklerinin idelerine sahip oluruz. Zihin bir kez bu idelerle donatılınca da, bu ideleri bilinçli olarak ele almaya, onlar üzerinde çalışmaya başlar. Zihnin bu içebakışsal etkinliğine Locke, ikinci deneyim türü olarak, düşünüm ya da iç duyum adını verir:

> Deneyimin Anlama Yetisini İdelerle donattığı ikinci kaynak, bizdeki zihinlerin, kazandığı İdeleri kullandığı zamanki, işlemlerinin Algısıdır, ki bu işlemler, Ruh düşünmeye başladığı, onlar üzerinde çalıştığı zaman, Anlama Yetisini, dışarıdaki şeylerden gelmiş olamayacak olan İdelerle donatır: Bunlar Algı, Düşünme, Kuşku Duyma, İnanma, Akıl yürütme, Bilme, İsteme ve kendi zihinlerimizin bütün diğer farklı faaliyetlerinin İdeleridir. ... Ama nasıl ki diğerine duyum adını verdiysem, buna da Düşünüm diyorum.[50]

Düşünüm ya da refleksiyon, açıktır ki, duyum gerçekleşmeden asla söz konusu olamaz; ikinci olarak, zihnin duyum yoluyla gelen ideler üzerindeki faaliyetinin sonucu olan düşünüm ideleri zihne, dış duyum sayesinde gelmesi hiçbir şekilde söz konusu olamayacak yeni bir ide türü temin eder. Bu nedenle, nasıl ki fiziki nesnelerin duyusal niteliklere veya duyum idelerine neden olmalarından söz edilebiliyorsa, aynı şekilde duyum idelerinin de, başka bir deneyim türü olan düşünümle ilgili idelere, düşünüm idelerine neden olmalarından söz etmek mümkündür.

Buna göre, düşünüm deneyimin diğer yüzüdür; o, duyular tarafından sağlanan önceki idelerin dikkate alınması, işlenmesi yoluyla yeni ideler üreten zihnin ikinci bir faaliyetidir. Düşünüm düşünmeyi, şüphe etmeyi, akıl yürütmeyi, inanmayı, bilmeyi, kısacası duyularımızı etkileyen dış cisimlerden aldığımız ideler kadar seçik, onlardan farklı ideleri üreten zihnin tüm edim ya da faaliyetlerini içerir.[51]

---

50 J. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*, II, I, 4, s. 105.
51 S. Zelyut, *Dört Adalı*, s. 48.

Basit ve Bileşik İdeler: İdeleri düşünmenin nesneleri, düşüncelerin veya deneyimlerin içerikleri diye tanımlayan Locke, bilginin kaynağı konusunu açıklığa kavuşturduktan ya da deneyim türleri arasında bir ayrım yaptıktan sonra ideleri de basit ve bileşik ideler diye ikiye ayırır. Bunlardan basit ideler, bütün diğer ideler gibi, ya duyum ya da düşünüm yoluyla kazanılan ve en temel özellikleri idelerden meydana gelmemek olan idelerdir. Kendi içlerinde bileşik olmayan bu ideler, Locke'a göre,

> zihindeki eşbiçimli bir görünüş veya kavrayıştan ibaret olup, başka idelere ayrıştırılamazlar.[52]

Bu ideler insanın imgelemenin belli bir hareketiyle ya da atılımıyla icat edilemedikleri gibi, iradenin de onların varoluşları veya doğaları üzerinde hiçbir etkisi olmaz. Zihin bu ideleri kendi başına ne meydana getirebilir, ne de yok edebilir. Locke'a göre, bir insan bu nedenle daha önceden hiç tatmamış olduğu bir tadın veya koklamadığı bir kokunun idesine sahip olamaz. Anadan doğma körlerin renklerle, sağırların da seslerle ilgili hiçbir ideleri yoktur.[53] Basit ideler Locke'un felsefesinde, bu idelere sahip olmamamız, onlarla hiç tanışmamış olmamız durumunda, bir şeylerin bilgisine sahip olmamızın hiçbir şekilde söz konusu olamaması anlamında, epistemolojik olarak primitiftirler.[54] Bilginin bütün malzemesini, işte bu basit ideler meydana getirir.

Söz konusu yalın ideler, gerçekten de onda bilgimizin imal edildiği hammaddelerin esas kaynağını meydana getirirler. Bu ideler, duyular yoluyla zihin tarafından pasif bir şekilde alınırlar. İç duyum ve dış duyum yoluyla alınan bu idelerde zihnin edilginliği, bununla birlikte zihnin bu süreçte hiçbir rolünün olmaması anlamına gelmez. Çünkü duyusal şeylerin veya fiziki cisimlerin duyu organları üzerinde yaptıkları etkilerin alıcısı olmak, bunlara açık olmak bile bir şeydir. Zihnin pasif-

52 J. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*, II, 3, 1, s. 155.
53 J. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*, II, 3, 2, ss. 155-6.
54 J. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*, II, 3, 2, ss. 155-6.

liği, zihnin bu ideleri kendi başına ne var ne de yok edebilmesi anlamındadır.[55]

Şu halde söz konusu basit ideler, insanın birtakım nesnelerle veya hallerle karşılaşmasının, fiziki cisimlerin duyu organlarını veya insan zihnini etkilemesinin bir sonucu olarak ortaya çıkarlar. Onlar, ikinci olarak parçalara sahip olmama anlamında basittirler; iç duyum ve düşünüm ideleri olarak kendilerini gösteren bu ideler, üçüncü olarak kendi içlerinde başka ide ihtiva etmezler.[56]

Locke bu basit ideleri dörtlü bir sınıflamaya tâbi tutar.[57] Başka bir deyişle, basit ideler sırasıyla sadece tek bir duyu yoluyla kazanılan ideler, birden fazla duyu yoluyla kazanılan ideler, sadece düşünümle veya iç duyum yoluyla elde edilen ideler ve nihayet, hem duyum ve hem de düşünüm yoluyla kazanılan ideler olarak dört başlık altında toplanabilir. Bunlardan tek bir duyu yoluyla kazanılan ideler söz konusu olduğunda, Locke onların zorunlu fizyolojik önkoşulları olarak duyu-organlarını, beyin ve sinir sistemini saydıktan sonra, kendilerine örnek olarak renklerle, aydınlık ve karanlıkla, sesle, kokuyla, katılık ve yumuşaklıkla, sıcaklık ve soğuklukla ilgili ideleri verir.[58] Buna mukabil, ikiden fazla duyu organından sağlanan ideler için Locke'un verdiği örnekler yer kaplama, şekil, hareket ve sükûnet ideleridir.[59] Sadece düşünümle veya iç duyumla elde edilen ideler ise algı veya düşünme, yani anlama yetisi ve isteme, yani irade yoluyla kazanılan idelerdir.[60] Sonuncu basit ideye, yani hem duyumdan hem de düşünümden, her ikisiyle birden kazanılan idelere örnek olarak verilen idelerin başında ise haz, acı, güç, varoluş ve birlik gibi ideler gelmektedir.[61]

---

55 S. Zelyut, *Dört Adalı*, s. 48.
56 M. B. Bolton, "The Taxonomy of Ideas in Locke's *Essay*", ss. 72-74.
57 M. Ayers, *Locke*, s. 48.
58 J. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*, II, 3, 1, ss. 154-5.
59 J. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*, II, 3, 5, s. 158.
60 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 6, 2, s. 128.
61 J. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*, II, 6, 1, s. 170.

Yalnızca, bu basit idelere ulaşmış olan kişi, Locke'a göre, bileşik idelere sahip olabilir, zira basit ideleri öngerektiren bileşik ideler insan zihninin bu basit ideleri çeşitli şekillerde işleme faaliyetinin bir sonucu olarak ortaya çıkarlar:

> Anlama yetisi bir kez bu basit *idelerle* donatıldığı zaman, onları neredeyse sonsuz bir çeşitlilik içinde tekrarlama, karşılaştırma ve birleştirme gücüne sahip olur.[62]

Buna göre, basit ideleri kazanırken bütünüyle pasif olan zihin, bileşik ideleri bizzat kendisi basit idelerden elde ettiği için, daha sonra bütünüyle aktif hale gelir. Zihin söz konusu etkinliğini bileşik ideleri meydana getirirken hayata geçirdiği üç ayrı faaliyetle somutlaştırır. Başka bir deyişle, Locke kompleks ya da bileşik idelere geçtiğinde, onları üçlü bir sınıflamaya tabi tutar. Bu sınıflama aslında, biri işlemsel, diğeri yapısal olmak üzere, çift yönlü bir sınıflamadır,[63] yani o, bir yandan ayrı ide tiplerini, bir yandan da kompleks ideleri üreten zihinsel işlemleri üçe ayırır.

Bu işlemlerden birincisi birleştirmedir. Onunla zihin aynı türden ideleri bir araya getirip onlardan bileşik bir ide oluşturur.[64] O, bu zihinsel faaliyette birkaç basit ideyi tek bir bileşik idede birleştirir. Buna karşın, karşılaştırma faaliyetinde, zihin iki ideyi yan yana getirip, onları zaman, mekân, derece vs. gibi özellikler bakımından kıyaslar.[65] Zihin üçüncü olarak da soyutlama faaliyetiyle, bir ideyi birlikte bulunduğu, gerçek varoluşunda ondan ayrılmaz olan diğer idelerden ayırır ve başka varlıklardaki benzer ideleri de kullanarak genel bir ideye ulaşır.[66]

Zihnin bu üç temel faaliyetiyle elde edilen bileşik idelerin sayısı sonsuz olmakla birlikte, Locke onları da **a)** *modüs*, tarz veya kiplerle, **b)** tözlerle ve **c)** bağıntılarla ilgili bileşik ideler olarak üç başlık altında toplar. Bunlardan *modüs*lerle ilgili olan

62 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 2, 2, s. 119.
63 M. B. Bolton, "The Taxonomy of Ideas in Locke's *Essay*", s. 87.
64 J. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*, II, 7, 1, s. 163.
65 J. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*, II, 7, 1, s. 163.
66 J. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*, II, 30, 4-5, s. 217.

bileşik ideler, kendilerinden kaim olmayan, kendi başlarına var olmayan, fakat tözlere bağlı olarak var oldukları düşünülen nitelikleri veya tözlerin durumlarını ifade eden idelerdir. Bu kategoriye giren bileşik idelere örnek olarak Locke minnettarlık, üçgen, cinayet sözcükleriyle ifade edilen ideleri verir.[67] Örneklerden de anlaşılacağı üzere, söz konusu *modüs* ya da tarz ideleri, tözlerin ilinek ya da eylemleriyle ilgili idelerdir. Bu yüzden bu ideler, var oldukları veya var olmadıkları ileri sürülmeyen, fakat var oluyorlarsa bile, varoluşları tözün varoluşuna bağlı olan şeyleri temsil eden idelerdir.[68]

Locke, *modüsleri* ya da tarz idelerini, kendi içlerinde ikiye ayırır. Bunlardan birincileri, bir basit idenin kendi kendisiyle kombine edilmesiyle üretilen yalın tarz ideleridir. O, bu bağlamda "koşmak", "dans etmek", "yuvarlanmak" benzeri harekete ilişkin idelerle birlikte geometrik şekil ve aritmetik sayı idelerini bu başlık altında inceler.[69] Hareketten ve şekilden de anlaşılacağı üzere, bunlar, Locke'un felsefesinde de önemli bir yer tutan birincil-ikincil nitelik ayrımından, birincil nitelik idelerinin bağlanmasıyla meydana getirilmiş bileşik idelerdir. İkincileri ise karma *modüs* ideleridir. Bunlar, birincil nitelik idelerinin ikincil nitelik idelerine bağlanması sonucunda ortaya çıkar. Bunların insan zihni veya müdrikesine diğer bütün idelerden daha özel bir biçimde ait olduğunu savunan Locke'a göre, buradaki ide kombinezonları insanlar zihinlerinde biraz daha özgür bir biçimde oluştururlar.[70]

Tözle ilgili ideler kategorisine giren bileşik ideler, tarz ya da *modüs* idelerinin tersine kendinden kaim, kendi başlarına var oldukları düşünülen münferit şeyleri, özel veya bireysel varlıkları temsil eden idelerdir; sözgelimi, insan veya koyun ideleri töz idesi kapsamına girer. Locke'a göre, iki tür töz idesi vardır. Her şeyden önce, bir insan ya da bir koyun idesinde olduğu

67 J. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*, II, 12, 4, s. 222.
68 J. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*, II, 7, 1, s. 163.
69 J. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*, II, 31, 3, s. 239.
70 A. Altınörs, *İdealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz*, s. 16.

gibi, tekil bir töz idesinden söz etmek gerekir. Bir de ordu, sürü gibi tekil idelerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan kolektif töz ideleri bulunmaktadır.[71] Zihnin, birden fazla ideyi yan yana koyup, onları birbirleriyle karşılaştırmak suretiyle, aralarında ne tür ilişkiler bulunduğunu kavramaya çalıştığı karşılaştırma faaliyetiyle elde edilen sonuncu bileşik ide türü bağıntı ideleridir.[72]

Locke ideleri, söz konusu sınıflama dışında, bir de tikel ve genel ideler olarak ikiye ayırır. Başka bir deyişle, önce basit ve bileşik diye ikiye ayrılan ide sınıflarından her biri kendi içinde tikel şeylerin ideleri ve şeylerin çeşitli türlerinin ideleri olarak ikiye ayrılır. Onun tikel ide ile anlatmak istediği şey, öyle sanılır ki, idrak faaliyetine konu olmuş bir izlenimdir.[73] Zihin, uyanık haldeyken, dış dünyadan birtakım izlenimler alır. Ama bu izlenimleri zaman zaman algılamadığımız, tenimizdeki duyumun bir algıya dönüşmediği olur. Bu durumda izlenim henüz bir ideye dönüşmüş değildir. Ne zaman ki, bunu algılar, bilincine varırız, o zaman tikel bir ideye sahip oluruz. Zihnin duyu yoluyla edindiği tikel idelerden, daha önce de gördüğümüz üzere, birtakım yeni ideler türetir. İşte tikel şeylerin söz konusu idelerinden genel idelere geçilmesini temin eden zihinsel işlem, aşağıdaki sayfalarda göreceğimiz üzere, soyutlamadır.[74] O, soyutlamayı, tek tek şeylerden edinilmiş idelerin tikellerin genel temsiline dönüştürülmesi edimi olarak tanımlar. Öyle ki "onlara verilen genel adlar, fiilen var olan şeylerde, bu soyut idelere uygun düşen her şeye tatbik edilebilir."[75] Buna göre, zihin benzer tikellerin ortak özelliklerinden oluşan soyut ve genel bir ideyi, soyutlama yoluyla türetir.

71 J. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*, II, 12, 6, s. 223.
72 J. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*, II, 12, 7, s. 223.
73 A. Altınörs, *İdealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz*, s. 13.
74 A. Altınörs, *İdealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz*, s. 14.
75 J. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, II, 9, 3, s. 121-122.

Dil Anlayışı

Locke, bilginin temel malzemesini oluşturan idelerin kaynağı ve niteliğiyle ilgili bilgiler verdikten sonra, bilginin kendisini tartışacağını belirtmesine rağmen, bilgiye erişme sürecinde dile özel bir önem atfettiği için, araya dilin doğasıyla ilgili görüşlerini sıkıştırır. Burada da "yeni ideler yolu"ndan yürüyen filozof, öznelci[76] dil görüşü diyebileceğimiz bir dil anlayışıyla, sözcüklerin, zihin dışındaki varlıkların değil de, zihindeki idelerin yerini tuttuğunu ileri sürer. Bir sözcüğün anlamının kişinin zihnindeki bir ideden oluştuğunu söyler.

Locke, gerçekten de bilginin özellikle de genel ve soyut idelerin varlığına bağlı olduğunu söylerken, soyutlama yoluyla elde edilen genel ideler bağlamında nominalist bir tavır benimser. Felsefede tümeller probleminin genelliğin neden oluştuğunu tespit etme problemi olduğunu söylerken, soyutlama kapasitesinin insanlarla hayvanlar arasındaki en önemli farklılığı meydana getirdiğini öne süren Locke'un gözünde gerçekten var olan sadece bireysel şeyler veya tikellerdir. Zihinden ve dilden bağımsız olarak var olanlar, ona göre, yalnızca bir tikeller veya bireyler çokluğudur. Tümeller ise kısaltılmış iletişim araçları, anlama yetisinin sınıflama amaçlı icatlarıdırlar:

> Genel sözcüklere döndüğümüzde, şimdiye kadar söylenmiş olanlardan, *Genel ve Tümelin*, şeylerin gerçek varoluşuna ait olmayıp, *Anlama Yetisinin*, bizzat kendisi tarafından kendi kullanımı için yapılmış icatları ve yaratıları olduğu, onların ister sözcükler ya da ister *İdeler* olsun, *sadece göstergelerle ilgili oldukları* açık olmalıdır.[77]

Genellik, şu halde sadece düşünceye ve dile ait bir özellik olup, zihinden ve dilden bağımsız genelliklerden ve tümellerden söz edebilmek mümkün değildir. Bununla birlikte, Locke dilden ve zihinden bağımsız olarak, bireysel şeyler arasında gerçek benzerlikler bulunduğunu reddetmez. Tam tersine, genel

76 İ. İnan, "Anlam Kuramları", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), 1. cilt, Ebabil Yayınları, Ankara, 2003, s. 407.

77 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, III, 3, 11, s. 414.

ve hatta bileşik ideleri kazanma, böylesi benzerliklerin algılanmasına bağlıdır.

Gerçekten de, idelerin, elbette cisimlerin, bağıntıların vb. ideleri olduğunu söyleyen Locke, varlık görüşünde de ele alacağımız üzere, insanların fiziki varlıkların, maddi cisimlerin doğal kuruluşlarını, atomik yapılarını bilemeyeceklerini söyler. Doğal varlıklar, maddi cisimler atomlardan meydana gelmiş olmakla birlikte, insanların sözgelimi atların, masaların atomik yapılarıyla ilgili herhangi bir deneyimleri olamaz. İnsanlar atları ve masaları, sadece onların renk, ses, koku ve tat gibi ikincil nitelikleri ve büyüklük, yer kaplama benzeri birincil nitelikleri aracılığıyla bilebilirler. Bir atın gerçek özü ya da atomik yapısı bizce bilinebilir olmadığı için, "at" sözcüğümüz anlamını atın gerçek özünden alamaz. Genel at sözcüğü, söz konusu şey türünün ideleri arasında bulunduğuna karar verdiğimiz idelerin oluşturduğu kompleksi gösterir ve anlamını bu kompleksten alır. Dolayısıyla, şeylerin kendilerini her ne ise o yapan zorunlu özellikleri, zihinden bağımsız türleri ve anlamları olmayıp, onların aralarındaki birtakım benzerliklerden hareketle türler olarak sınıflanmaları ve buna bağlı olarak anlam kazanmaları tamamen zihnin eseri olmak durumundadır.

Locke'un söz konusu öznelci anlam görüşü, bir yönüyle de klasik realist tümel görüşünün ortaya koyduğu Aristotelesçi-Skolastik özcü anlam görüşünü, kendi programı içerisinde reddetmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkar.[78] Onun karşı çıktığı Aristotelesçi-Skolastik görüşte, bir bireyin var olmak ve varlığını devam ettirmek için sahip olması gereken özelliklere zorunlu özellikler adı verilir. Bu özellikler arızi ya da ilineksel özelliklerin karşısında yer alırlar. Bu ilineksel özellikler, bir bireyi her ne ise o yapmayan, onun bir şekilde sahip olduğu, ama onları yitirdiği zaman da var olmaya devam edebileceği özelliklerdir. Aristoteles belli bir zorunlu özellikler kümesinin bir grup birey tarafından paylaşılması durumunda, söz konusu

78 M. Ayers, *Locke*, s. 272.

özellikler kümesinin bir doğal türün özünü oluşturduğunu öne sürer. Aristotelesçi bilim anlayışı, doğal türlerin işte bu özlerini keşfetmeyi amaçlar. Türlerin cinslerden ve türlerden oluşan sınıflayıcı bir sistem içinde hiyerarşik bir biçimde düzenlendiklerini öne süren Aristoteles, bir yandan da dünyanın bu şekilde sınıflanmasının, sadece bu sınıflama dünyanın yapısına bire bir karşılık geldiği için, biricik ve imtiyazlı bir sınıflama olduğunu dile getirir.

Locke, Aristotelesçi özcülük olarak tanımlanan söz konusu türler ve özler öğretisini reddeder. O, sadece Aristotelesçi özcülüğü değil, fakat aynı şekilde Platonik anlam kuramını da reddeder. Bunu ünlü Locke uzmanlarından Paul Guyer, şu şekilde ifade etmektedir:

> Locke'un sözcüklerin anlamına ilişkin tartışması, genelde onun on yedinci yüzyılda yeniden canlandırılan Platoncu düşüncelere yönelik saldırısının bir parçasını oluşturur. Onun daha özgül olarak da sınıflamayla ilgili tartışması, kendisinin, on yedinci yüzyılın, hepsi değilse bile, büyük bilim adamlarının temellerini sarsmakta olduğu, Aristotelesçi dünya görüşüne olan hücumunun bir parçası olmak durumundadır. Locke'un sınıflama görüşüne göre, karışıklıklar sadece söylemdeki kayganlık ve anlam belirsizliklerinden kaynaklanmaz, fakat esas genel terimlerin anlamlarıyla ilgili hatalı kabullerden doğar. Onun *Deneme*'nin III. Kitabı'ndaki projesi, Platonik ve Aristotelesçi kabullerin yerine, isimlerin, özellikle de genel terimlerin ve onların işaret ettiği sınıflayıcı kavramların anlamına ilişkin daha sağlam ve dakik bir anlayış geçirmektir. O, işte bu anlayış temeli üzerinde, dilin kullanımında, onun fiilen işleyiş biçimden ayrılmaz olan kusurları teşhis eder ve ancak bundan sonra, belli bir dil kuramına bağlı olmayan hata ve istismarları kataloglayıp en nihayetinde bu kaçınılmaz kusurları sınırlayacak birtakım stratejiler geliştirir.[79]

Buna göre, Locke, bir bireyin belli bir özü olabilmesini kabul etmez. Yine, doğadaki varlıklarla ilgili olarak, doğa filozofunun keşfetmesi gereken tek bir sınıflamanın olduğu iddiasını

79 P. Guyer, "Locke's Philosophy of Language", *The Cambridge Companion to Locke* (ed. by V. Chappell), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, s. 116.

reddeder. O, dünyayı sınıflamanın, kişinin amaçlarına bağlı olarak faydalı olabilecek birçok yolu bulunduğunu kabul eder. Locke'un bu pragmatik ve özcülük karşıtı dil görüşü, elbette onun gerek fenomenal ve gerekse atomik gerçeklik düzeyinde türler olmadıkları, atomik gerçeklik düzeyinde türler olsalar bile, bizim onları hiçbir şekilde bilemeyeceğimiz, doğada türler arasında kesin çizgiler bulunmadığı şeklinde ifade edilebilecek olan görüşüne dayanmaktadır.

Daha önce de belirttiğimiz üzere, Locke sözcüklerin genel idelerin işaretleri olarak kullanıldıkları zaman, genel terimler haline geldiklerini söyler.[80] Ona göre, zihin soyutlama edimini benzer idelere tatbik ederek daha genel idelere ulaşır. Sözgelimi çocuk, dadısını, annesini, sonra başka insanları görür, yavaş yavaş onların tikel temsillerinin ortak özelliklerine tek bir ide altında vakıf olmaya başlar ve genel insan idesini, kendi topluluğunda uzlaşımsal olarak[81] kabul edilmiş bir sözcükle adlandırır.[82] Locke'a göre, "genel terimler, şeylerin özel bir türüne işaret eder ve her genel terim işarî anlamını soyut bir idenin işareti olmakla kazanır."[83]

Locke'ta basit idelerle, bileşik töz ideleri, doğadaki orijinal örüntülere uygun olarak biçimlenir. Bunlardan dış duyumun basit idelerinin adları, kendileriyle ilgili algılara gönderme yapar. Töz idelerinin adları söz konusu olduğunda, zihnin sadece kendi zihin içeriklerini bilebileceğini söyleyen Locke açısından, tözlerin reel özleri "bizim ne olduğunu bilmediğimiz şeyler"dir.[84] Dolayısıyla, bilgimiz, sadece temsili bir bilgi düzeyinde, idelerle sınırlı olup şeylerin bizatihi kendilerine erişemez. Bu yüzden, Locke açısından, bizim doğadaki bireysel tözler arasında algı düzeyinde kurduğumuz birtakım benzerliklerden hareketle, onları belirli türler ve cinsler halinde

80 J. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, III, 3, 6, s. 246.
81 P. Guyer, "Locke's Philosophy of Language", s. 119.
82 A. Altınörs, *İdealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz*, s. 19.
83 A. Altınörs, *İdealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz*, s. 19.
84 J. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, III, 6, 6, s. 266.

sınıflayarak adlandırdığımız halde, bu tözlerin söz konusu benzerliklere gerçekten sahip olduklarını öne sürmemiz mümkün değildir. Zira bu sınıflamayı yapanın kendisi doğa değildir.[85] Türler ve cinsler, doğal şeyler olmayıp, yalnızca bizim yakıştırdığımız adlardır.

Dil felsefesinde nominalist bir yaklaşımla, özcülüğü ve kavram realizmini bu şekilde reddeden Locke, daha sonra kendi anlam kuramını, ide anlayışı üzerinden, dünya-sözcükler-düşünceler gibi üç ana unsurun ilişkileri üzerinden ifade eder. Buna göre, dünya, her ne kadar onda var olan tözlerin veya varlıkların gerçek özlerini bilemesek de, bizden bağımsız olarak vardır. Locke, bu bakımdan realist bir yaklaşım benimser. İdeler ya da düşünceler ise dış dünyadaki bu cisimlerin kendilerinin ve özellikleriyle ilişkilerinin temsilleri olarak zihinde var olurlar. Sözcükler ise ide ya da düşüncelerin temsilleri ya da işaretleri olarak ortaya çıkarlar.

Locke'a göre, bu üç şey, yani sözcükler, düşünceler ve dünya arasında üç ayrı ilişki bulunmaktadır.[86] Buna göre, sözcüklerin dünya ile semantik bir ilişkisi, yani bir anlam ilişkisi, buna mukabil düşüncelerle de ifade edici veya dışavurumsal bir ilişkisi bulunmaktadır. Oysa düşüncelerin dünya ile olan ilişkisi bilişsel bir ilişki olmak durumundadır. Buna göre, bir dili konuşan kimseler, dünyadaki şeylerle ilgili düşüncelerini ifade etmek için sözcükleri kullanırlar. Düşüncelere sahip olan kişiler, dünyadaki şeylerle ve olgularla, söz konusu düşünceler sayesinde, belli birtakım ilişkilere girerler. Sözgelimi dış dünyadaki şeylerle ve olgularla ilgili, doğru ya da yanlış olabilen inançlara sahip olabilirler. Nihayet, sözcükler ve cümleler dünyadaki şeylerle ve olgularla semantik bir ilişki içinde bulunurlar. Örneğin, şu şeye ya da bu olguya göndermede bulunur, onları betimleyip anlamını ortaya koyarlar. Nitekim bir ad bir

85 A. Altınörs, *İdealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz*, s. 20.

86 E. J. Lowe, *Routledge Philosophy Guidebook to Locke on Human Understanding*, Routledge, London, 2nd. Edit., 1999, ss. 144-145.

kişiye gönderimde bulunurken, belli bir tümce dünyadaki bir durumu betimler.

Locke'un felsefesinde büyük bir önem taşıyan söz konusu üç ilişki de, aralarındaki bağlantılara rağmen, birbirinden farklılık gösterir. Bunlardan ifade edici ve semantik ilişkiler söz konusu olduğunda, bir sözcüğün anlamının kişinin zihnindeki bir ideden meydana geldiğini ileri süren Locke'a göre, ideleri ve kelimeleri belirleyen en önemli ortak özellik, onların birer işaret olma özellikleridir. Zihnimizdeki düşünceleri meydana getiren ideler, sadece bize açık olup, başkaları tarafından dolayımsız olarak görülemediklerinden, bu düşüncelerden yararlanmak ve onları başka kimselere iletebilmek amacıyla kaydetmek üzere sözcüklere ihtiyaç duyarız.[87] İşte bu yüzden, sözcükler idelerimizin, ideler de dış dünyadaki şeylerin işaretleri olarak ortaya çıkar.[88] Başka bir deyişle, sözcükler, şeylerin içsel ya da zihinsel temsilleri olan idelerin dışsal işaretleri ya da sembolleridirler. Genel terimlerin şeylerin farklı türlerini ifade ettiklerini ve tek tek her genel terimin bu zihindeki soyut bir idenin işareti olmak suretiyle hayata geçirildiğini dile getiren Locke'a göre, söz konusu iki işaret türünü de anlamlı kılan şey, "yerini tutma" olgusu veya ilişkisidir.

Buna göre Locke, dilin en temel işlevinin düşüncelerimizden başkalarını haberdar etmek, onları başka insanlara iletmek olduğunu ileri sürer. O, gerçekten de insanların kendi kişisel kavrayışlarını, idelerden müteşekkil düşüncelerini başkalarına, dil üzerinden ifade ettiklerini söyler.[89] Dilin söz konusu bu ifade edici işlevini hayata geçirebilmek için dışsal, duyusal işaretlere ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyaca uygun olarak da birtakım seslerden meydana gelen sözcükler icat edilmiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere, sözcükler idelerin duyusal işaretleri, onların konuşmada yerini tuttukları ideler de bu işaretlerin anlamları

87 J. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, IV, 21, 3, s. 412.
88 A. Altınörs, *İdealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz*, s. 23.
89 J. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, III, 2, 2, s. 242.

olarak ortaya çıkarlar.[90] Demek ki, Locke açısından anlam, "bir yerini tutma işlevini yerine getiren kelimenin, konuşan kişinin zihninde tekabül ettiği ideadır."[91]

Locke'a göre, sözcüklerin dünya ile olan semantik ilişkisi, tıpkı düşüncenin dünya ile olan ifade edici ilişkisi gibi, doğal-olmayan, dolayısıyla geniş bir anlam içinde uzlaşımsal bir ilişkidir. Fakat düşüncenin dünya ile olan bilişsel ilişkisi, büyük ölçüde uzlaşımsal olmayan, doğal bir ilişkidir.

Bilgi Teorisi

Şimdiye kadar esas itibarıyla bilginin malzemesini oluşturan ideleri ele alıp inceleyen, bu incelemesinde bilginin kaynağı sorusunu da yanıtlayan Locke, artık bilginin ne olduğu ve hangi türlere ayrıldığı konusuna geçebilme durumundadır. Bunun için bir şekilde gerçek varoluş alanına geçmesi gereken Locke, bunu yapmayıp, yeni açılan "ideler yolu"nun bir gereği olarak, *bilgiyi ideler arasındaki belli bir ilişkiye dair algı diye tanımlar*. Başka bir deyişle, onun da özneden yola çıkan, zihinden hareketle bilgiyi mümkün kılacak transendental argümanlar geliştirmek zorunda kalan bütün modern filozoflar gibi, ağır bir sıkıntısı vardır; bu güçlük veya sıkıntı da, Hume'da gerçek ve nihai sonucuna erişecek olan, idelerden gerçek varoluş alanına geçememe sıkıntısıdır.

Gerçekten de modern dönemde "epistemolojik dönüş"ü hayata geçiren filozofların, Descartes ile birlikte en başında gelen Locke, kaçınılmaz olarak yeni "ideler yolu"ndan gitmek durumunda kalır. Ona göre, biz şeyleri kendilerinde oldukları şekliyle algılayamayız, fakat sadece onların ideleri aracılığıyla algılayıp bilebiliriz.[92] Buna göre insanın dolayımsız olarak ve

90 J. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, III, 2, 1, ss. 241-242.
91 A. Altınörs, *İdealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz*, s. 23.
92 T. M. Lennon, "Locke on Ideas and Representation", *A Companion to Descartes* (ed. by J. Broughtan-J. Carrieora), Oxford, Blackwell, 2008, s. 231.

gerçekten sadece kendi idelerini veya zihin içeriklerini bilebileceğini söyleyen Locke'un güçlüğü, deneyimci bir düşünür olarak Tanrı'nın varoluşuna dair ontolojik kanıtı kullanamadığı ve böylelikle de Tanrı'dan, zihinden gerçek dünyaya geçerken bir merdiven veya sıçrama tahtası olarak yararlanamadığı için, Descartes'ınkinden bile daha ağır bir güçlüktür. Locke buna rağmen, solipsizm batağına saplanma veya fenomenalizmle sınırlanmış olma tehlikesini kendisine pek dert edinmez. Hatta benimsemiş olduğu sadece temsili değil, fakat aynı zamanda nedensel algı teorisi sayesinde, *idelerin, insan zihni tarafından keyfî bir biçimde ve gelişigüzel yaratılmadıklarını, dolayısıyla reel karşılıklarının olduğunu ifade eder*. Zaten, onun idelerden dış dünyaya geçmesine daha zaman vardır. Bu yüzden, elde edilmesi sürecini ilk idelerin zihne ulaşmasıyla başlattığı bilgiyi, Locke şimdilik ideler arasındaki bağlantının ve uyuşmanın idraki olarak tanımlar:

> Bilgi bana öyle geliyor ki, idelerimiz arasındaki bağlantı ve uyuşmanın ya da ayrılık ve uyuşmazlığın algılanmasından başka hiçbir şey değildir. Bu Algının olduğu yerde, bilgi vardır; olmadığı yerde ise, hayal kurabilsem, tahminde bulabilsem veya inanabilsek bile, bilgiden hep yoksun kalırız. Çünkü Beyazın Siyah olmadığını bildiğimiz zaman, bu iki İdenin birbiriyle uyuşmadığını algılamaktan başka ne yaparız ki? Bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olduğunun ispatının sağladığı en yüksek güvene sahip olduğumuz zaman, yaptığımız iki dik açıya Eşit olmanın bir üçgenin üç açısıyla uyuştuğunu ve ondan ayrılmaz olduğunu algılamaktan başka nedir ki?[93]

İdeler arasındaki söz konusu bağlantı ve uyuşma ise, Locke'a göre, dört başlık altında toplanabilir.[94] Bunlardan birincisi olan özdeşlikten söz ettiği zaman, Locke, bir idenin ne olduğunun ve onun başka idelerden olan farklılığının bilincinde olmayı anlar. Yani, burada söz konusu olan bilgi, her idenin kendi kendisiyle aynı olduğunu, her ne ise o olup, tüm diğer idelerden

93 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, 1, 2, s. 525.
94 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV. 1, 3, s. 525.

farklı olduğunu bilmekten oluşur. Bu bilgi, idelerimizden her birinin (örneğin, ağaç, masa, beyaz, kare, üçgen vs. idelerinin) tam olarak neyi ihtiva ettiğinin ve onun farklılıklarının (sözgelimi, beyazın siyah olmadığının, bir karenin daire olmadığının) bilgisidir.[95] Buna karşın, uyuşmanın ikincisi olan ilişkiden söz ederken Locke, idelerimizden bazılarının diğer idelerle bazı bakımlardan ilişkili olduğu olgusuna dikkat çeker. Buna göre, beyaz ve kırmızı arasında, üçgenlerle yapraklar arasında söz konusu olmayan bir ilişki vardır; yine, bir ağaçla bir sandalye arasında, bir doğruyla bir bulut arasında söz konusu olmayan bir ilişki bulunmaktadır.[96]

Birlikte varoluştan ya da zorunlu bağıntıdan söz ettiği zaman da, Locke, bileşik bir idenin, örneğin bir sandalye idesinin, bir sandalyeyi düşündüğümüz zaman birlikte düşündüğümüz çok sayıda basit idenin birleşiminden oluştuğu olgusuna dikkat çeker. Burada söz konusu olan bilgi, belli bir bileşik ide gündeme geldiği zaman, hangi basit idelerin söz konusu bileşik idenin ayrılmaz parçaları olduğunun bilgisidir.[97] O dördüncü kategoriye, yani gerçek varoluşa geldiği zaman, idelerin birbirleriyle bağıntılarından ziyade, dış dünyadaki bir şeyle olan bağıntılarının bilgisinden söz eder. Şimdiye dek mevcut olan bilgi türleri yalnızca kavramsaldı, ilk kez bu dördüncü bilgi türüyle varoluşla ilgili bir bilgiye ulaşılır. Başka bir deyişle, burada söz konusu olan bilgi, bir ideyle uyuşan gerçek bir varlığın bilgisidir.[98]

Bütün bu süreç boyunca tamamen etkin olan zihin, üç farklı ve temel edim içinde olur. Zihin, duyumun kendisine sağladığı ideleri düşünmenin bir araya getirme, karşılaştırma benzeri çok çeşitli biçimleriyle düzenler ve anlama ile de onların aralarındaki ilişkileri kavrar.[99] Bilgi işte zihnin duyum, düşünme ve

95 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, 1, 4, ss. 525-6.
96 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, 1, 5, s. 526.
97 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, I, 6, ss. 526-7.
98 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, I, 7, s. 527.
99 İ. Çetin, *John Locke'ta Tanrı Anlayışı*, s. 64.

anlama gibi üç ediminin ortaklaşa çalışmasının bir sonucu olup, yargılarla ifade edilir. Bilgiyi ifade eden bu yargıların öncelikle öznel olmayan bir kesinlik sergilemeleri ve de totolojik değil de, sentetik veya öğretici olmaları gerekmektedir.

Demek ki Locke, bildiğimiz pek çok şeyi gerçekten de bilme ihtiyacı içinde olduğumuzu kabul etmekle almaz, zihinsel olarak bilmeye uygun düşen bir yapımız olduğunu da kabul eder.[100] Bilginin sadece mümkün değil, fakat gerekli de olduğunu ileri süren filozof, bilginin kaynağı bakımından deneyimcidir. Bilgiye temel teşkil eden idelerin duyum yoluyla geldiğini söyleyen, onu bu anlamda "ideler arasındaki ilişkilerin idraki" olarak tanımlayan Locke, bilgiyi inanç veya sanıdan ayırdıktan sonra derecelerini ya da türlerini ele alır.

Bilginin Türleri: Locke bilgiyi de, esas sergilediği kesinlik ölçüsünü temele alarak, üçe ayırır. Onun bu tasnifinde öncelikle, taşıdığı kesinlik dikkate alındığında, bilginin en üst düzey veya derecesini meydana getiren *sezgisel bilgi* gelir:

> Bana öyle geliyor ki, bilgimizin açıklık farkları, zihnin kendi idelerini uyum [uyuşma] veya uyumsuzluğunu [ayrılığını] farklı biçimde algılayışına bağlıdır. Kendi düşünme yollarımız üzerinde yoğunlaşırsak, zihnin zaman zaman iki ide arasındaki uyum ya da uyumsuzluğu doğrudan, başka bir idenin aracılığı olmadan algıladığını görürüz ve buna sezgisel bilgi diyebiliriz.[101]

Sezgisel bilgide, zihin bir kanıtlama arayışı veya açıklama çabası içine girmeden, tıpkı gözün ışığı görmesi gibi, hakikati salt ona yönelmiş olmayla kavrar. Locke sezgisel bilgi kapsamına, özellikle özdeşlikle ilgili bilgimizden "Beyaz siyah değildir", "Daire üçgen değildir" ve "Üç ikiden çoktur" türünden zihnin terimlerini anlar anlamaz hemen bir kerede kavradığı doğruları dahil eder. Sezgisel bilgi kapsamına, gerçek varoluşla ilgili

100 İ. Çetin, *John Locke'ta Tanrı Anlayışı*, s. 64.

101 R. S. Woolhouse, "Locke's Theory of Knowledge", *The Cambridge Companion to Locke* (ed. by V. Chappell), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, s. 147.

bilgimizden ise sadece kendi varlığımıza dair bilgimiz girer.[102] Çünkü Descartes'ın da göstermiş olduğu gibi, kendi varoluşumuzun bilgisi hiçbir kanıta ihtiyaç duymayacak kadar açık ve kesindir. Başka her şeyden şüphe etsek bile, kendi varlığımızdan şüphe etmemiz, şüphe duyma edimi zihnimizde gerçekleşen ve bizim dolayımsız olarak bildiğimiz bir şey olduğu için, mümkün değildir.[103]

Locke'a göre, zihin ideler arasındaki uyuşmaları veya ayrılıkları dolayımsız olarak kavrayamadığı, yani sezgisel bilgiye erişemediği zaman, bu ilişkileri kavramak için birtakım aracı idelere başvurur. İşte zihnin ideler arasındaki ilişkileri kavramak için aracı ideleri de kullanarak gerçekleştirdiği akıl yürütme faaliyeti sonucunda ulaştığı ikinci bilgi türüne, Locke *kanıtlayıcı bilgi* adını verir. Sözgelimi üçgenin üç iç açısı ve iki dik açı arasında büyüklük bakımından eşitlik olup olmadığını bulmak istediğimizde, bu ilişkiyi birden ve doğrudan kavramamız imkânsızdır. Zira zihin, üçgenin iç açılarını hemen ele alıp onları başka açılarla karşılaştıramaz. Onun bunu yapabilmesi için önceden bu açıların toplam büyüklüğüyle ilgili bir ideye sahip olması ve onları başka açılarla karşılaştırırken, bu idenin yardımına başvurması gerekir.[104] Bağıntı ve dolayısıyla matematiksel bilgi dışında gerçek varoluş söz konusu olduğunda, elbette Tanrı'nın varoluşuyla ilgili kanıtlayıcı bilgide de bir kesinlik vardır, ama bu sezgisel bilginin kesinliğiyle asla kıyaslanamayacak bir kesinliktir.

> Aracı delillerle kesinleştirilse de, ne tümüyle sezgisel bilgi kadar açık ve parlaktır, ne de o kadar çabuk onay alır.[105]

Locke kesinliği en az olan, neredeyse hiçbir kesinlik taşımayan *duyusal bilgiyi, üçüncü bilgi türü olarak öne sürer*:

> Zihnin bizim dışımızdaki sonlu varlıkların özel varoluşları için kullanılan başka bir algısı daha vardır: Olasılığın üstünde olmakla

102 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2. cilt, IV, 2, 1, s. 189.
103 İ. Çetin, *John Locke'ta Tanrı Anlayışı*, s. 69.
104 J. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*, 2. cilt, IV, II, 2, s. 190.
105 J. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*, 2. cilt, IV, 2, 4, s. 191.

birlikte, daha önceki kesinlik derecelerine hiçbir şekilde ulaşamayan bu algı da, bilgi adını alır.[106]

Tamamen gerçek varoluş alanıyla ilgili olan, zihne duyumla edindiği idelerden hareketle duyumun nesnesi olan varlıkların var olduğu sonucunu çıkarma, temsilden fiziki nesne veya varlığın bizatihi kendisine geçme imkânı veren söz konusu bilgi türüyle, Locke kendi bilgi tanımının sınırları dışına çıkar.[107] Nedensel algı anlayışı ve genel realist tavrı dolayısıyla bu geçişte problematik bir şeyler görmeyen filozof, duyusal bilginin kesinlikten yoksun bulunduğunu söylerken ve bilginin sanıldığından daha sınırlı olduğunu ifade ederken, yine de sıkıntıyı bir şekilde kabul etmiş olur.

Bilginin Sınırları: Bir sağduyu felsefesi adına tek başına ampirizmin çıkmaz sokağına giren Locke, kaçınılmaz olarak bilginin her şeyden önce deneyimle sınırlanmış olduğunu söylemek durumunda kalmıştır. İdemizin olmadığı, idelere sahip bulunmadığımız yerde, bilgimiz de olamaz. Bu ise en çok, eski filozofların ve 17. yüzyıl rasyonalistlerinin hayata geçirdikleri araştırma türünün, metafiziğin veya metafiziksel araştırma tarzının imkânsız olduğu anlamına gelir. Geleneksel metafizik, insanları kendilerini daha çok ilgilendirmesi gereken etik ve politika gibi alanlardan ya da konulardan uzaklaştırdığı için sadece yararsız ve zararlı olmakla kalmaz, fakat imkânsızdır da.

Fakat Locke'a göre, deneyim bize bilgi için gerekli ideleri temin ettiği zaman da, bizim bu ideler arasındaki zorunlu ilişkileri bilebilmemizden söz edilemez. Burada bilebileceklerimiz de sınırlanmıştır. Buna göre, biz bir idenin zorunlulukla kendisi olduğunu, başka bir ide olmadığını kesin olarak biliriz. Temsiller olarak ideleri dışarıdaki göndergelerden veya karşılıklarından kurtarıp, onları her ne iseler o, yani salt ideler olarak değerlendirdiğimizde, bu ideler arasındaki zorunlu ilişkileri de pekâlâ

106 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, 2, 14, s. 537.
107 *Krş.* İ. Çetin, *John Locke'ta Tanrı Anlayışı*, s. 72.

bilebiliriz. Kısacası, özellikle özdeşlikler veya totolojiler alanı olan matematikte, bilgimize neredeyse sınır getirilemez. Fakat ideleri ideler olarak değil de, dış dünyanın, dışarıdaki şeylerin temsilleri olarak değerlendirdiğimizde, zihnin bu ideler arasındaki zorunlu ilişkileri bilebilmesinden söz etmek kolay, hatta mümkün değildir.[108] Bizim için doğal dünyanın olduğu kadar, insan doğasının da bilimine erişmek imkânsızdır. Deneyimi beklemek, olumsal ilişkilerin zorunlu olmayan bilgisiyle yetinmek, insan için seçilebilecek tek ve en iyi yoldur.[109]

Varlık Anlayışı

Locke varlık felsefesinde, felsefede kendisinden sonra özellikle Berkeley ile başlayacak olan idealist yönelimin tam tersine, baştan sona realist bir tavır sergiler. Buna göre, zihinden bağımsız bir dış gerçeklik vardır. O, ikinci olarak, Descartes'inkine bütünüyle karşıt bir bilgi teorisine sahip olmakla birlikte, onun gibi düalist bir varlık görüşü benimser. Buna göre, dünyaya aşkın bir varlık, yaratılmamış bir töz olarak Tanrı'yı şimdilik bir kenara bıraktığımızda, dünyada iki töz vardır. Bunlardan birincisi maddi töz, madde veya cisim, ikincisi de tinsel töz ya da zihindir.

Bununla birlikte, bizim dolayımsız olarak yalnızca kendi idelerimizi, zihin içeriklerimizi bilebildiğimizi, dolayımlı olarak da maddi tözlerin veya fiziki nesnelerin bu idelere yol açan veya neden olan niteliklerine gidebildiğimizi söyleyen Locke'ta töz kavramının muğlak bir kavram olduğunu, daha baştan belirtmekte yarar vardır. Çünkü o, tözü hem tek tek bireysel varlıklar hem de genel olarak madde ve ruh için kullanır. Dahası, onun temsil epistemolojisine göre bizim, algısal olarak doğrudan doğruya, maddi tözlerle veya fiziki nesnelerle ya da ruhla veya zihinle temas edebilmemiz, tanışabilmemiz mümkün değildir.

108 A. C. Fraser, *Locke*, London, Batoche Books, 2000, s. 114.
109 R. I. Aaron, *John Locke*, s. 237.

Dolayısıyla, töz Locke'ta, **a)** zihindeki idelere neden olup, **b)** dış dünyada beş duyu yoluyla algılanan niteliklerin dayanağı olan, **c)** ne olduğunu bir anlamda bilmediğimiz bir şey olarak tanımlanır. O, tözün idelerin nedeni ve dayanağı oluşunu şöyle anlatır:

> Çünkü daha önce de söylemiş olduğum gibi, bu basit idelerin kendi başlarına nasıl var olabileceklerini hiç düşünmeden, kendisinde varoldukları, kendisinin sonucu oldukları, dolayısıyla da bizim töz adını verdiğimiz bir dayanağın var olduğunu varsaymaya kendimizi alıştırmışızdır.[110]
>
> Anımsarsanız, dünyayı kocaman bir filin desteklediğini söyleyen Kızılderili'ye fil neyin üstünde duruyor diye sorulmuş, o da "kocaman bir kaplumbağa" diye yanıtlamıştı; ancak kaplumbağanın altında neyin durduğu sorulduğunda da "ne olduğunu bilmediğim bir şey" demişti. Dolayısıyla, açık ve seçik idelere sahip olmadan, burada da olduğu gibi, içi boş sözcükleri kullandığımız her durumda çocuklar gibi konuşuruz. Çocuklara bilmedikleri bir şey sorulduğunda, onlar hemen şu tatmin edici yanıtı verirler: Bir şey işte. Doğrusu çocuklar ya da yetişkinler bunu söyledikleri zaman, o şeyin ne olduğunu bilmediklerini gösterirler. Bilmeye çalıştıkları şey hiçbir seçik idesine sahip olmadıkları, hakkında tamamıyla bilgisiz ve cahil oldukları bir şeydir. O zaman töz adını verdiğimiz ide, var olduklarını gördüğümüz, dayanacakları bir şey olmadan varlıklarını sürdüremeyeceklerini düşündüğümüz niteliklerin bilinmeyen ancak varsayılan desteğinden başka bir şey değildir, biz işte buna töz diyoruz. İngilizcede sözcüğün asıl anlamı, "altta duran" ya da "destekleyen"dir.[111]

Tözün doğrudan kendisine gidemediğimize, töz hakkında rasyonalistlere özgü bir tarzda spekülasyon yapma imkânı bulunmadığına göre, yapılması gereken fiziki töz ya da nesneye onların nitelikleri, zihne de edimleri yoluyla yaklaşmaktır. Locke da nitekim öyle yapar ve bu bağlamda, kendisine ün kazandıran başka bir unsur ve bu arada bilimsel dünya görüşünün doğruluğunu deneyimimize dair olgularla bağdaştırma çabasının bir parçası olarak da, meşhur "birincil ve ikincil nitelikler" ayrımını geliştirir.

110 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 23, 1, s. 295.
111 J. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*, 2. cilt, II, 22, 2, s. 389-90.

Locke'a göre, bir nitelik bir şeyin bir özelliği ya da bir karakteristiğidir.[112] O, nedensel algı teorisine koşut bir biçimde ve nitelikleri idelerden ayırmada kullanacağı bir ölçüt olarak, bu tanımı bir şekilde tamamlayan, başka bir nitelik tanımı daha verir. Fiziki bir nesnenin bir niteliği, o nesnenin bizde ideler meydana getirebilme gücüdür:

> Zihnin kendisinde algıladığına her ne ise, veya algının, düşüncenin ya da anlama yetisinin dolayımsız nesnesine ide diyorum; zihnimizde ide meydana getirme sürecine ise, söz konusu gücün bulunduğu öznenin niteliği adını vermekteyim.[113]

Ona göre, belirli nitelikler sadece bizde ide meydana getirme güçleri olmayıp, kendilerinin idelerine fiilen benzerler; oysa nesnenin diğer nitelikleri, onda sadece insan zihninde ide meydana getirme güçleri olarak varolur. İşte bu ikincisinde, ideler nesnedeki herhangi bir şeye benzemezler. Bunlardan birinci türden niteliklere, Locke "birincil", buna mukabil ikinci türden niteliklere "ikincil nitelikler" adını verir.

Birincil ve İkincil Nitelikler Ayrımı: Bir nesnenin birincil nitelikleri "katılık, yer kaplama, şekil, hareket ya da sükûnet ve sayı"dır.[114] Sözgelimi bir nesne, başka bir şey tarafından kendisine nüfuz edilememesi anlamında, katıdır. Buna göre, bir nesnenin birincil nitelikleri onun temel, aslî özellikleridir, öyle ki bir nesne, algılanıyor olsun ya da olmasın, ya hareket ya da sükûnet halinde olmak durumundadır veya fiziki nesneler varsalar eğer, onlardan belli sayıda nesnenin, algılansın ya da algılanmasın, olması gerekir. Demek ki, bir nesnenin birincil niteliklerini, o nesnenin nesnel nitelikleri olarak düşünmemiz gerekir.[115]

Locke yine, bir nesnenin birincil niteliklerinin "cisimden ayrılmaz oldukları"nı söyler.[116] Bununla da elbette, bir nesnenin birincil niteliklerinin sadece o nesnenin temel, aslî özellikleri

112 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 8, 7, s. 134.
113 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 8, 8, s. 134.
114 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 8, 9, s. 135.
115 S. Priest, *The British Empiricists*, s. 74.
116 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 8, 9, s. 134

olduklarını ve onlara dair idelerimize benzediklerini anlatmak istemez, fakat bir yandan da bu niteliklere sahip olmanın bir fiziki nesne, cisimsel bir şey olmanın gerek ve yeter koşulu olduğunu anlatmak ister. Buna göre, birincil nitelikler fiziki bir nesne için özsel olan niteliklerdir veya cismin ya da maddi tözün gerçek özünü meydana getirirler. Bir nesne veya bu nesnenin birincil nitelikleri değişebilmekle birlikte, o söz konusu niteliklerden asla yoksun olamaz.

Locke, işte bu bağlamda idelerimizin fiziki nesneleri temsil ettiklerini ve fiziki nesnelerin de idelerimize neden olduklarını düşünür. Hobbes'ta olduğu gibi, onda da idelerle fiziki nesneler arasındaki ilişki, bir yönüyle temsili, bir yönüyle de nedensel olmak üzere, iki yönlü bir ilişkidir. Peki, cisimler ya da fiziki nesneler insan zihnindeki idelere nasıl neden olurlar? Locke bu soruya, birincil niteliklerin zihinde idelerini yarattıklarını söyleyerek cevap verir.[117] Birincil niteliklerle ilgili idelerimiz fiziki nesnelerden çıkan algılanamaz fiziki parçacıkların eylemiyle meydana gelir. Kendileri de birer fiziki nesne olan bu fiziki parçacıklar duyu-organları üzerinde hareketle ve fiziki temas yoluyla etkide bulunurlar. Sözgelimi fiziki nesneleri gördüğümüzde,

> açıktır ki, onlardan birtakım fiziki cisimlerin gözlere gelmeleri ve böylelikle de, beyne bizde onlarla ilgili idelerimize neden olan bir hareketi aktarmaları gerekir.[118]

İkincil niteliklere geçtiğimizde, maddi veya cisimsel tözün ya da bir fiziki nesnenin ikincil niteliklerinin, onun rengi, kokusu, tadı ve sesi olduğunu görüyoruz. Bu niteliklerle ilgili idelerimiz, birincil niteliklerle ilgili ide ya da deneyimlerimizden farklı olarak, nesnede fiilen mevcut olan hiçbir şeye benzemez.[119] Öyle ki bir nesnenin rengi diye düşündüğümüz şey, Locke'a göre, söz konusu nesnenin nesnel bir özelliği olmayıp, nesnenin birincil

117 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 8, 11, s. 135-6.
118 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 8, 12, s. 136.
119 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 8, 15, s. 137.

nitelikleriyle olan nedensel ilişkisinin sonucu olarak bizde oluşmuş olan bir idedir. Bunlar fiziki nesnenin sadece, birincil niteliklerin bizde çeşitli duyumlara yol açma güçleri olma anlamında, özellikleridirler. Başka bir deyişle, ikincil nitelikler madde ya da fiziki nesnenin, kendisinden ayrılmaz olan birincil nitelikleri sayesinde ve yoluyla duyu-organlarımızı etkileme güçlerinden başka hiçbir şey değildirler.

> Renkler, Sesler, Tatlar gibi, gerçekte nesnelerin kendilerinde hiçbir şey olan, onların birincil niteliklerinin, duyumlanamaz parçacıklarının Katılık, Şekil, Büyüklük ve Hareketiyle bizde çeşitli duyumlar meydana getirme Güçlerine ikincil nitelikler adını veriyorum.[120]

Buna göre, ikincil nitelikler varoluşları bakımından **1)** birincil niteliklere ve **2)** duyuma bağlıdırlar. Çünkü bir ikincil nitelik bizde ideler meydana getirme gücü ya da kapasitesidir ve bu kapasite yalnızca bir nesnenin birincil nitelikleri sayesinde var olur. Bundan dolayı, ikincil niteliklerle ilgili idelerimizin varoluşundan birincil nitelikler olmadan söz edilemez. Öte yandan, birincil niteliklerin madde ya da fiziki nesnede sürekli olarak bulundukları ve dolayısıyla nesnel oldukları yerde, ikincil niteliklerin nesneye bir şekilde ait olduklarını söylemek mümkün değildir. Çünkü onlar, sadece kendilerini duyumlayan duyu-organları için vardırlar; duyum ortadan kalktığında, onların varoluşu da son bulur.

Locke, işte bu birincil-ikincil nitelikler ayrımıyla, şu halde zamanının bilim anlayışına tamamıyla uygun olan, bir öznel-nesnel ayrımı geliştirmiş olur. Galileo, Newton ve diğer öncü bilim adamları ve Descartes gibi düşünürlerden hepsi de, fiziki evrenin özü itibariyle renksiz, tatsız, kokusuz ve sessiz olduğuna inanıyorlardı. Gerçekten de zihinden bağımsız fiziki evrenin salt şekil, büyüklük ve katılığa sahip olan sessiz maddelerin veya nesnelerin hareketinden oluştuğu ve onların bilinçli varlıklarla olan nedensel etkileşiminin renk, ses, koku ve tadın oluşu-

120 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 8, 10, s. 135.

muna yol açtığı düşünülüyordu. Bu ise, 17. yüzyılın özne çıkışlı felsefesine rağmen, bir süre sonra Berkeley'in yoğun protestosuna neden olacak şekilde, maddenin veya zihinden bağımsız olanın zihne bağımlı olandan daha gerçek olduğu görüşüne yol açtı. Maddenin zihinden daha gerçek olduğu görüşünü işte bu gelişmeye, on yedinci yüzyılın bilimsel devrimine borçluyuz.[121] Nitekim Locke da birincil niteliklerin gerçekliği konusunda, daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, şunları söyler:

> Ateş ya da kar parçalarının tikel büyüklük, sayı, şekil ve hareketi, bir kimsenin duyuları onları ister algılamış ya da ister algılamamış olsun, gerçekten de onlardadır ve dolayısıyla, onlara, bu cisimlerde hakikaten varoldukları için, gerçek nitelikler adı verilebilir.[122]

Fakat ikincil nitelikler söz konusu olduğunda:

> Onlardan duyumu alın; gözler ışığı ya da rengi görmesin, kulaklar sesleri duymasın; dili tatmasın, burun koklamasın; bütün renkler, tatlar, kokular ve sesler, bu türden münferit ideler oldukları için, ortadan kalkar ve varlıktan çıkıp, nedenlerine, parçaların büyüklük, şekil ve hareketine indirgenirler.[123]

Zihin: Locke zihin-beden düalizmi içinde ikinci tözü olan tinsel töz veya zihne de aynı stratejiyi takip ederek yaklaşır. Burada da tözün veya zihnin bizzat kendisini hiçbir zaman algılayamadığımızı, dolayımsız olarak yalnızca zihnin düşünme, korkma, akıl yürütme, irade etme gibi edimlerini bilebildiğimizi söyler. Tinsel tözün varoluşunu söz konusu edimlerin kendinden kaim, kendi başına varolabilen şeyler olamayacakları gibi, maddenin veya fiziki nesnelerin özellikleri de olamayacaklarından hareketle, onların dayanakları olan şey diye varsaydığımızı öne sürer:

> Aynısı, kendilerinden var olmadıkları sonucuna vardığımız, Cisme nasıl olup da ait olabileceklerini veya onun tarafından meydana getirebileceklerini kavrayamadığımız, Düşünme, Akıl

121 S. Priest, *The British Empiricists*, s. 78.

122 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 8, 17, ss. 137-8 [çeviri bana ait].

123 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 8, 17, s. 138.

> yürütme, Korkma gibi işlemler için de söz konusu olur; bunları *Tin* adını verdiğimiz başka bir *Töz*ün eylemleri diye düşünme eğilimindeyizdir. Ki burada, kendisi hakkında başka hiçbir İde veya kavrama sahip olmadığımız *Madde*nin, duyularımızı etkileyen bu birçok niteliğin kendisinde mevcut oldukları bir şey olduğu açıktır. *Düşünme*, *Bilme*, *Şüphe etme* ve *bir Hareket etme gücü*nün kendisinde mevcut olduğu bir tözün varoluşunu kabul ederken, *Tinsel töz* kavramı için de, *Cisim* kavramı için olduğu kadar açık bir kavrayışa sahip oluyoruz. Bunlardan birinin dışarıdan edindiğimiz İdelerin (ne olduğunu bilmediğimiz) *Dayanağı* olduğu kabul edilir; diğerinin ise, içeriden kendi benliklerimizde deneyimlediğimiz bu işlemlerin (ne olduğunu aynı şekilde bilmediğimiz) *Dayanağı* olduğu varsayılmaktadır. O halde, Maddedeki cisimsel *Töz İdesi*nin, Kavrayış ve İdraklerimizden, *Tinsel Töz* veya *Tin İdesi* kadar uzak olduğu açıktır; ve öyleyse, *Tinsel Töz* nosyonuna sahip olamayışımızdan, tıpkı aynı nedenle cismin varoluşunu inkâr edememiz gibi, onun varolmadığı sonucunu çıkartamayız. Açık ve seçik bir maddi *Töz İdesi*ne sahip olamadığımız için cismin varolmadığını tasdik etmek, bizde açık ve seçik hiçbir tinsel *Töz İdesi* bulunmadığı için, Tinin varolmadığını söylemek ne kadar rasyonel ise, ancak o kadar rasyoneldir.[124]

Locke bizlerin, her ne kadar kendimizde açık ve seçik bir tinsel töz idesi bulunmasa da, düşünme ve irade etme idelerini düşüncede bir araya getirmek suretiyle bir bileşik maddi olmayan tin ya da benlik idesi oluşturabildiğimizi söyler.[125] Ve o yine, ne maddi tözün ne de tinsel tözün varoluşundan emin olamasak da, tinsel tözün var olmasının maddi tözün varoluşundan daha muhtemel olduğunu iddia eder. Locke, nihayet tinsel tözün özünün, Descartes'ın söylediği gibi, sadece düşünme olmayıp, onun beden üzerinde etki veya eylemde bulunabildiğini öne sürerek bir adım daha ileri gider ve zihinle beden arasında psiko-fiziksel bir nedensel etkileşim bulunduğunu savunur. Başka bir deyişle, o zihnin özünü düşünme ile sınırlamayan bir küçük manevra sayesinde Descartes'ın zihinsel olan ile fiziki olan arasındaki ayrımına halel getirse de, zihnin maddeyi veya bedeni etkileye-

124 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 22, 6, s. 297-8 [çeviri bana ait].

125 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 23, 15, s. 305.

bileceğini kabul eder ve zihin-beden ilişkisi problemine kendince belli bir çözüm getirir:

> Herkes kendisinde Ruhun düşünebildiğini, irade edebildiğini ve bulunduğu yerdeki Bedenini etkileyebildiğini, ama ondan yüz mil ötedeki bir Cisim üzerinde eylemde bulunamayacağını bilir.[126]

Tanrı: Locke, maddi ve zihinsel tözden sonra, ilahî tözü ele alır. Bu ele alış, birincisi on yedinci yüzyılın genel entelektüel atmosferi bağlamında, ikincisi ise, Locke bilimsel olduğunu öne sürdüğü etiğini, ya da genel ahlak görüşünü Tanrı'ya dayandıracağı için, bir anlamda zorunludur. Buna göre, Tanrı'nın varoluşuna inanan ve bu inancının rasyonel temellere dayandığını düşünen Locke, bununla da kalmayıp, her insanın kendisine verilmiş olan akıl ışığıyla her şeyi yaratmış olan, sonsuz kudret sahibi, ezeli-ebedi bir Tanrı'nın varoluşunu bilebileceğini söyler. Ona göre, Tanrı bize kendi varlığını keşfetmek ve bilmek için gerekli araçları vermiştir:

> Demek ki, Aklımız, benliklerimize dair İncelemeden ve Kuruluşumuzda yanılmazcasına tespit edilenlerden hareketle, bizi, bu kesin ve apaçık Hakikatin, ezeli-ebedî, en kudretli ve her şeyi bilen bir Varlığın varolduğunun bilgisine götürür.[127]

Locke, Tanrı'nın varoluşunu da zihindeki idelerden yola çıkıp, tıpkı madde ve zihnin varoluşunu öne sürerken yaptığı gibi, ideden gerçek varlığın varoluşunu öne sürmeye geçer ve metafizik bir varlık olarak Tanrı'nın varoluşuna dair bilgiyi de bütünüyle ampirik bir temele oturtur. Şu farkla ki, onun gözünde, Tanrı'nın varoluşuna dair bilgi kanıtlayıcı bir bilgidir, öyle ki zihin burada bilgiye ulaşırken, ideler arasındaki ilişkileri dolayımsız olarak değil, fakat birtakım aracı idelerin dolayımıyla veya yardımıyla kavrar. Ona göre, zihnin Tanrı'nın varoluşu ile ilgili kanıtlayıcı bilgiye ulaşmada kullandığı aracı ide sonsuzluk

126 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 23, 20, s. 307 [çeviri bana ait].

127 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, 10, 6, s. 621 [çeviri bana ait].

idesidir. İnsanın sonsuzluk idesini kazanması Tanrı'nın varoluşunun bilgisine ulaşmasında oldukça önemli bir adım olmakla birlikte, bu süreçte işe karışan ve sonsuzluk idesi kadar önemli olan başka ideler de vardır. Bunlar da insanın iç duyum veya düşünümden elde ettiği basit idelerdir. Şu halde, Tanrı'nın varoluşuna dair bilgi, insan zihninin sonsuzluk idesi ve iç duyumun sağladığı basit ideleri birleştirmesinin bir sonucudur:

> Kavranamaz en yüksek Varlık hakkında sahip olduğumuz *İde*yi incelediğimiz takdirde, onu da aynı şekilde kazandığımızı, gerek Tanrı ve gerekse ayrı Tinler hakkında sahip bulunduğumuz bileşik *İde*lerin *İç duyum*dan elde ettiğimiz basit İdelerden, kendi benliklerimizde deneyimlediklerimizden kazandığımız Varoluş ve Süre, Bilgi ve Güç, Haz ve Mutluluk *İde*lerinden, ve daha başka birkaç Nitelik ve Güç *İde*sinden meydana geldiğini ... en yüksek Varlığa uygun düşen *İde*yi bir kez oluşturunca, bunlardan her birini sonsuzluk İdemizle geliştirdiğimizi ve hepsini bir araya getirmek suretiyle bileşik *Tanrı İdemizi* oluşturduğumuzu görürüz.[128]

Locke Tanrı'nın varoluşunu tam bir kesinlikle bilebileceğimizi söyleyip Tanrı idemizin nasıl oluştuğunu gösterdikten sonra, Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamaya geçer. Onun, bu bağlamda öne sürdüğü, hepsi de ampirik olan, dört ayrı kanıt vardır: Kozmolojik delil, teleolojik argüman, antropolojik delil ve ahlak argümanı.[129]

Bunlardan kozmolojik argümana baktığımızda, onun üç temel adımının veya öncülünün bulunduğunu görüyoruz. Söz konusu öncüllerden, kozmolojik delilin hareket noktasını meydana getiren birincisi, mutlak yokluğu düşünmenin imkânsızlığıdır:

> Şimdiye kadar tam bir yokluğun bulunduğu zamanın varlığı gibi açık çelişkiyi kabul edecek kadar düşüncesiz birinden söz edildiğini işitmedim. "Salt yokluğun", bütün varlıkların tam inkârının herhangi bir reel varlığı ortaya koyabileceğini düşünmek akıl almazlıkların en büyüğüdür.[130]

---

128 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 23, 33, s. 314 [çeviri bana ait].

129 *Bkz.* İ. Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, ss. 106-21.

130 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, 10, 8, s. 622 [çeviri İ. Çetin'e ait. *Bkz.* İ. Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, s. 108].

Realist Locke'un kozmolojik delilinin ikinci adımı ise, dış dünyayı meydana getiren birtakım gerçek varlıkların varolduğunu ifade eder.[131] Ona göre, en kesin bilgi türü olan sezgisel bilgi ile kendi varoluşumuzu, duyusal bilgi yoluyla da dış dünyadaki maddi varlıkların veya fiziki nesnelerin varoluşunu biliyoruz. Tanrı'nın varoluşunu evren veya dış dünyadaki varlıklardan hareketle kanıtlamayı amaçlayan Locke'un argümanının bundan sonraki adımı, bu varlıkların ezeli olmayıp sonradan vücuda geldiklerinin gösterilmesinden oluşur. Dış dünyadaki varlıkların özde maddeden meydana geldiğini bildiğimize göre, maddenin ezeli olmadığının gösterilmesi, ondan oluşmuş olan maddi varlıkların da ezeli olmadıklarının ortaya konulması anlamına gelir. O, bundan dolayı maddenin ezeli olmadığını göstermeye geçer. Burada, karşısında maddenin ezeli olduğu görüşünü savunan hayalî birini varsayan Locke şunları söyler:

> Maddenin ezeli olduğu kabul edilmeli. Niçin? Çünkü, siz bunun yoktan nasıl yaratılabileceğini kavrayamıyorsunuz. Peki, siz kendinizin de ezeli olduğunuzu neden düşünmüyorsunuz? Belki cevap olarak, çünkü yirmi ya da kırk yıl önce var olmaya başladım, diyeceksiniz. Fakat bu kadar zaman önce var olmaya başlayan sizin ne olduğunuzu sorarsam, bana zor cevap verebileceksiniz. Sizi oluşturan madde yirmi ya da kırk yıl önce var olmaya başlamamıştır, eğer böyle olmasaydı ezeli olmazdı. Bu madde yirmi ya da kırk yıl önce sizin bedeninizi teşkil edecek biçim ve şekle sokulmaya başlamıştır. Bununla birlikte, maddi parçalardan oluşan şekil siz değilsiniz; o, sizin gibi düşünen bir varlığı meydana getiremez. O halde bu düşünen varlık ne zaman var olmaya başlamıştır? Eğer onun var olmaya başladığı bir zaman yoksa, bu durumda siz ezeli olarak düşünen bir varlık olmuş olursunuz ki, böyle bir akıl almazlığı kabul edecek kadar düşüncesiz biri ile karşılaşmadıkça benim bu görüşü çürütmem gerekmez. Eğer, ezeli olmayan her şey gibi, bu düşünen varlığın da yoktan yaratıldığını kabul ediyorsanız, maddenin de aynı güç tarafından yoktan yaratılabileceğinin imkânını neden kabul etmiyorsunuz? ... Fakat siz, bizim kavrayışımızı aştığı için herhangi bir şeyin yoktan yaratıldığının kabul edilmesi imkânsız değil mi, diye soracaksınız. Ben, bu soruya hayır

131 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, 10, 8, s. 620.

diye cevap veriyorum. Çünkü sonsuz varlığın sahip olduğu gücün faaliyetlerini kavrayamadığımızdan dolayı bu gücü inkâr etmek doğru olmayan bir şeydir.[132]

Hem madde, kendi başına hareketsiz ve etkin olmayan bir varlıktır. Öyleyse, evrende var olan varlıkların varoluşlarını açıklayabilmek için, ezeli ve sonsuz güç sahibi bir varlığın varoluşunun kabul edilmesi gerekir ki, bu varlık da Tanrı'dır.

Locke'un ikinci Tanrı delili olan teleolojik argüman ise, düşünen, akıl yürüten, bilen ve belli birtakım amaçlara yönelik iradi eylemler sergileyen insandan, dış dünyadaki yasalılık, düzen ve amaçlılığı anlamlandırmasını ister. Hareketsiz ve kendi başına etkin olamayan madde, kendi kendisine düzen kazanmış olamayacağına ve insanın dünyasından bildiğimiz kadarıyla, düzen ve amaçlılık iradi eylemi ve bir düzen vericiyi gerektirdiğine göre, aklı insana dünyadaki düzenin sorumlusunun Tanrı olduğunu bildirir:

İlk olarak şunu belirtmek isteriz: Tabiî dünyada birtakım algılanabilir şeylerin, yani katı maddi varlıklar ve onların hafiflik-ağırlık, sıcaklık-soğukluk, renk, vb., duyulara sunulan ve her biri bir bakıma harekete geri döndürülebilecek olan niteliklerinin bulunduğu; bu duyulur dünyanın harikulâde bir sanat ve düzenlilikle kurulduğu ve biz insanlık ailesinin de bu dünyanın bir parçası olduğu duyu-tecrübesiyle açıkça görülmektedir. Biz, kesintisiz ve değişmeyen bir akış içinde dönüp durmakta olan yıldızları, denizlere akmakta olan nehirleri, yılları ve belli bir düzen içinde birbirlerini izlemekte olan mevsimlerin değişimlerini kesin bir şekilde görmekteyiz. Bütün bunları ve neredeyse sonsuz olan daha birçok şeyi, biz duyularımızdan öğrenmekteyiz.

İkinci olarak, diyebiliriz ki, akıl, duyularla algılanan bu dünyanın kendi iç örgüsünü daha dikkatli bir şekilde düşündükten ve görülen varlıklardaki güzellik, düzen, tertip ve hareketi müşahede ettikten sonra, böyle mükemmel bir eserin nedeninin ve yapıcısının ne olduğunu öğrenmek için varlıkların kaynağını araştırmaya başlar. Zira bu eserin tesadüfen ve sebepsiz olarak böylesine düzenli, her bakımdan mükemmel ve ustaca hazırlanmış bir yapı haline gelemeyeceği tartışma götürmez bir gerçektir. İşte, aklın varlıkların kaynağı hakkındaki bu araştırmasından, bütün varlık-

132 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, 10, 18, s. 628-29 [çeviri İ. Çetin'e ait. *Bkz.* İ. Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, s. 110-11.

> ların güçlü ve hâkim yaratıcısının (bütün evreni ve biz ölümlüleri meydana getirip kuran O'dur) var olması gerektiği sonucu tereddütsüz olarak çıkarılabilir.[133]

Locke, bütünüyle orijinal bir Tanrı kanıtı olan antropolojik argümanında ise,[134] dış dünyadan veya dış dünyadaki düzen ve amaçlılıktan değil, insandan yola çıkar. Buna göre,

> bir TANRI'nın var olduğunu bilmeye, yani O'nun varoluşundan emin olmaya muktedir olduğumuzu, ve bu kesinliğe nasıl ulaşabildiğimizi göstermek için, kendilerimizden ve kendi varoluşumuz hakkında sahip olduğumuz söz konusu şüphe götürmez bilgiden daha öteye gitmemize, sanıyorum hiç gerek yoktur[135]

diyen filozof argümanda kendisinden hareket ettiği insanın, sadece varolması olgusuna değil, fakat bilen ve akıllı bir varlık olmasına da özel bir önem atfeder.

> Yine, bir İnsan kendisinde *Algı* ve *Bilgi*yi bulur. O halde bir adım daha ileri gitmiş oluyoruz; dünyada yalnızca bir Varlık olduğundan değil, fakat bilen akıllı bir Varlığın var olduğundan artık eminiz.[136]

Locke'a göre, işte bu özellikleri insanı, dünyada kendisi dışındaki varlıkların en yetkini haline getirir. **1)** Bir varlık kendisinden daha yetkin başka bir varlığın nedeni olamayacağına, **2)** bilen ve akıllı bir varlık olarak insanın da kendisini yaratmış olması mümkün olmadığına göre, o zaman insanın varlığını Tanrı'ya borçlu olduğunu söylemek gerekir:

> Çünkü gerçekten, evrendeki cansız varlıkların ve kaba hayvanların, kendilerinden çok daha mükemmel olan insanı yaratmış olması mümkün değildir.
>
> Diğer yandan, insanı kendisi de yaratmış olamaz. Zira kendi varoluşumuzu kendimize borçlu olmadığımız hususu, yalnızca "hiçbir şey kendi kendisinin nedeni olamaz" ilkesinden dolayı değil (çünkü bu ilke, eğer biz Tanrı'nın varlığını kabul etmek istersek, bizi, kendisinden başka bir şeye dayanmayan bir varlığın mevcu-

133 J. Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler* (çev. İ. Çetin), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999,ss. 44-5.
134 *Bkz.* İ. Çetin, *John Locke'ta Tanrı Anlayışı*, s. 118.
135 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, 10, 1, s. 619.
136 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, 10, 4, s. 620.

diyetine inanmaktan alıkoyamayacaktır), aynı zamanda insan, zihninde tasarlayabildiği mükemmel vasıfların birçoğunu kendinde bulamadığı için, inkâr edilmesi mümkün olmayan bir hakikattir. Eğer insan kendi kendisinin yapıcısı olup kendine varlık verseydi ve kendini tabiî dünyaya çıkarmış olsaydı, tabiattaki varlıklar hakkında şimdikinden daha mükemmel bir bilgiye ve onlar üzerinde şimdikinden daha büyük otoriteye sahip olmayı bir yana bıraksak bile, kendisine sonsuza dek devam edecek bir varlık vermesi gerekirdi. Çünkü kendisine varlık vermeye gücü yeten herhangi bir şeyin, kendi hayat akışı sona ererken, varlığını korumayacak veya onun yok olup gitmesine izin verecek kadar kendisine ilgisiz ve hasım olabileceğini düşünmek mümkün değildir. Varlık olmadığı takdirde, diğer kıymetli, faydalı, hoş ve yüce nitelikler de ayakta kalamaz. Ayrıca (eğer, insan kendisini yaratmış, fakat varlığını sonsuzca devam ettirmeye gücü yetmemiştir şeklinde itiraz edilecek olursa), bir şeyin varlığını korumak, onu yaratmaktan kesinlikle daha az, ya da ne olursa olsun yalnızca aynı gücü gerektirir; bir şeyin herhangi bir zamanda var olmasını sağlayan bir varlık, o şeyin başka bir zamanda varlığının sona ermemesini de temin edebilir.

Gerçek bu şekilde tespit edildikten sonra, bizim üzerimizde, kendi iradesiyle bizi bu dünyaya getiren, varlığımızı devam ettiren ve belli bir süre sonra da sona erdiren, bizden daha güçlü ve daha bilgili başka bir varlığın mevcut olduğu zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Şu halde, akıl, duyuların sağladığı kanıtlara dayanarak bu sonuca ulaştıktan sonra, bizim tâbi olduğumuz üstün bir gücün, yani üzerimizde tam ve karşı konmaz bir hâkimiyete sahip olan, kendi iradesiyle bizi yüceltip alçaltabilen ve hükmedici gücüyle mutlu veya mutsuz kılabilen bir Tanrı'nın var olması gerektiği gerçeğini de teslim etmektedir.[137]

Etiği

Locke, etik alana geçtiğinde, çok paradoksal olarak, bir yönüyle bilimsel olan, bir yerden sonra da ilahî veya moral yasaya bağlı bulunan bir etik anlayışı geliştirmiştir. Buna göre, Locke her şeyden önce, etiğin bir bilim olduğu düşüncesini benimsemiştir.[138] Ahlaklılığı dinî değil de, rasyonel bir temele oturtmak isteyen

137 J. Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, s. 45-6.
138 B. Magee, "Locke ve Berkeley-M. Ayers'la Tartışma", s. 135.

Locke, onu insan doğasına bağlar ve dolayısıyla, ahlaklılığın temel ilkelerinin kanıtlanabilir olduklarını savunur:

> Buna dayanarak ahlakın da, tıpkı matematik gibi, kanıtlamaya elverişli olduğunu düşünme cesaretine sahip oluyorum: Çünkü ahlaki sözcüklerin yerini tuttuğu Şeylerin tam ve gerçek özleri mükemmelen bilinebilir ve dolayısıyla, Şeylerin kendilerinin, yetkin bilginin kendisinden meydana geldiği Uyuşma ya da Uyuşmamazlıkları kesin olarak keşfedilebilir.[139]
>
> Güç, iyilik ve hikmet bakımından sonsuz olan üstün varlık (ki biz O'nun eseriyiz ve varlığımız O'na dayanmaktadır) ve kavrayış sahibi rasyonel yaratıklar olan kendimiz hakkında sahip olduğumuz ideler bizde açık olarak bulunan ideler olduğuna göre, kanaatimce bu ideler, eğer onlar üzerinde yeterince düşünülür ve onların taşıdığı anlam tam olarak araştırılırsa, davranışlarımız için konmuş olan yükümlülük ve kuralların üzerine dayandırılabileceği temelleri temin edecektir. Bu temeller, Ahlakın ispatlanabilir bilimler arasında yer almasını sağlayacak güçtedir. Ben Ahlakta, apaçık yargılardan yapılacak, matematiğinkiler kadar itiraz kabul etmez olan zorunlu çıkarımlarla "doğru" ve "yanlış"ın ölçülerinin ortaya konabileceğinden şüphe etmiyorum.[140]

Gerçekten de düşünüme ya da refleksiyona dayalı bilgi temelinde, moralitenin, tıpkı matematik gibi, kesin bilgilere dayanan bir bilim olabileceğini düşünen Locke'a göre, moralitenin dayandığı ilkelerin iç uygunluğu, bize bu alanda ihtiyaç duyulan kesinliği verir. Sözgelimi, verilen sözü tutmak, eylemin iç tutarlılığının bir gereğidir. Zira bir sözleşme yapılır ve karşılıklı hak ve sınırlar belirlenirse eğer, sözleşmeye katılan tarafların verdikleri söze uymaları gerekir. Kişi bunu kendi mutluluğu için yapmalıdır; aynı şekilde, bir başkası da sözünde durmadığı takdirde, bu, onun mutluluğunu azaltır. Durum böyle olduğunda, söz verenler eylemlerini bir iç tutarlılıkla belirlerler ve verilen söze uymak ahlaki bir görev olur.

Bununla birlikte, *yalnızca tutarlılık, etik görüşünde insan doğasından yola çıkan Locke'ta yeterli olmaz; bu yüzden, o hazcılığını*

139 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 3, XI, 16, s. 516 [çeviri bana ait].

140 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 4, III, 17, s. 549 [çeviri İ. Çetin'e ait. *Bkz.* İ. Çetin, *John Locke'ta Tanrı Anlayışı*, s. 179].

dengeleyecek bir ahlak yasasına ihtiyaç duyar. Nitekim Locke, bu moral yasayı, hazcılığını bütün çıplaklığıyla öne sürdükten sonra, ahlaklılığın ölçütü olarak konumlar. Onun hazcılığını Hobbes'un egoizminden, bir yüzyıl sonra Jeremy Bentham ve John Stuart Mill tarafından ortaya konacak olan hazcılıktan ayıran şey budur. O, şeylerin arkasındaki bir yasanın varlığını tespit ederek, onu sadece hazzın kaynağı olarak değil, fakat insan eylemlerinin yol göstericisi olarak da konumlar. *Bu yasa, elbette Tanrı yasasıdır, ama aynı zamanda aklın ışığıyla bilinebilir bir yasa olduğu için, aklın yasasıdır. Akıl doğal akıl olduğu için, bu yasa aynı zamanda doğa yasasıdır*. Locke'ta böyle bir ahlak yasasına beslenen inanç, onun sisteminde Tanrı idesine duyulan ihtiyacın bir göstergesi olup, onda ahlaklılık, şu halde Tanrı'nın buyruklarına boyun eğmek olarak ortaya çıkar.

Hazcılık: Locke, söz konusu Tanrı yasasını veya moral yasayı öne sürmeden önce, *"olması gereken"i "olan"dan türettiği hazcı ve doğalcı etik anlayışında, öncelikle gerçekten iyi olanın haz olduğunu öne sürer*:

> Şeyler, o halde, yalnızca Haz ya da Acıya bağlı olarak iyi veya kötüdürler. Bizde Hazza neden olma veya Hazzı çoğaltmaya ya da Acıyı azaltmaya; ya da yine, bize başka bir İyinin kazanımını ya da bir Kötünün yokluğunu temin etme veya korumaya yatkın olan şeye İyi diyoruz. Ve bunun tersine, bizde bir Acıya yol açma ya da Acıyı çoğaltmaya veya bir Hazzı azaltmaya; ya da yine, bir Kötüyü getirmeye veya bir Hazdan yoksun bırakmaya uygun olan şeye Kötü adını veriyoruz. Haz ve Acıyla, onlar her ne kadar sadece Zihnin, bazen Bedendeki düzensizliğin, bazen de Zihnin düşüncelerinin yol açtığı, farklı Kuruluşları olsalar da, genel olarak ayırt edildikleri şekliyle, Bedenin ya da Zihnin Haz ve Acılarını anlamam gerekmektedir.[141]

Hazcı etik teorisini bu şekilde ortaya koyan Locke, ahlaken iyi eylemler sınıfı içinde, kendilerinde değil de, sonuçları itibariyle haz veren eylemlere de bir yer bulur. Eylem anında haz hemen alınıyorsa, söz konusu eylem iyi bir eylemdir; fakat haz,

141 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 20, 2, s. 229 [çeviri bana ait].

mevcut eylemden sonra da gelebilir; işte burada da, eylem hazzı bir şekilde temin eden bir eylem olduğu için, yine iyi bir eylem olmak durumundadır. Herkesin haz ve acının ne olduğunu bildiğine inandığını, onların analiz edilemez ve tanımlanamaz basit ideler olduğunu öne süren Locke, hazzı bu bağlamda oldukça geniş bir anlamda kullanır:

> Acı ve hazla, zihnimizin düşünceleri ya da bedenlerimiz üzerine etki yapan herhangi bir şeyden doğmuş olup, bize zevk veren ya da bizi rahatsız eden herhangi bir şeyi dile getirdiğim düşünülmelidir. Bir yanda doyum, zevk, haz, mutluluk diğer yanda sıkıntı, güçlük, acı, keder, dert, mutsuzluk diye adlandırsam da, hepsi haz ve acı, zevk ya da sıkıntı idelerine ait, aynı şeyin farklı dereceleridir.[142]

Hazcılığı, hazzın sadece niceliğini değil, fakat süresini, yoğunluğunu, mahiyetini ve hatta sosyal boyutunu hesaba kattığı için[143] son çözümlemede niteliksel bir hazcılık olan Locke'un teorisi, yine de hazcılığın bütün sıkıntılarını bünyesinde taşır. Buna göre, iyinin haz veren, hazzı temin eden şey olduğunu kabul edelim; hazzın, haz verenin ölçüsü kim olacaktır? Doğallıkla birey olacağına göre, ortaya kaçınılmaz olarak tam bir görelilik çıkar. Birey neyin haz verdiği konusunda tam bir açıklığa sahip olsa bile, onun eylemin bütün sonuçlarını bilmediği için, belli bir eylemin kesin olarak iyi olduğunu söylemesi mümkün değildir. Bir eylemin bilinen sonuçlarının iyi olduğu düşünülse bile, sonuçlar buna tamamen zıt olabilir. Haz ve acıların hesaplanmasının güçlüğü de dikkate alındığında, ahlaki yargı, kesin ve bilimsel bir yargı değil, fakat sadece olasılı bir yargı olabilir. Gerekli evrenselliğin ve zorunluluğun yokluğu dikkate alındığında, ahlaklılık tüm insanları bağlayacak nesnel bir temelden yoksun kalır.

Bir de, insanın dar görüşlülüğü, bu dar görüşlülüğün yol açtığı, bütün eylem imkânlarının kişiye açık olduğu verili bir durumda, "en yüksek pozitif iyi"yi neyin üreteceğini bilememe

142 J. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*, II, 7, 2, s. 171.
143 R. I. Aaron, *John Locke*, s. 258.

güçlüğü ve de irade zayıflığı dikkate alındığında, ne yapmak gerekecektir? Locke sıkıntıyı şu şekilde ifade eder:

> Ayyaş bir adamın sağlığının bozulduğunu, varlığının azaldığını, yaşam biçiminin itibarsızlık, hastalık ve o çok sevdiği içkiler de dahil her şeyin yokluğuna gebe olduğunu görse de, içkiye ve arkadaşlarına duyacağı özlemin rahatsızlığı onu yine de meyhaneye sürükler ki, sağlık, varlık ve hatta öbür dünyanın mutluluklarından yoksun kalacağını bilmesi de buna engel olmaz.[144]

Onun insanın uzun vadedeki daha büyük bir haz ve dolayısıyla iyi yerine, kısa vadedeki bir iyiyi seçmesine dair açıklaması, yukarıda da belirttiğimiz üzere, bütünüyle psikolojik bir açıklamadır. Bir tür dar görüşlülük ve zayıflık, ona göre, küçük ve önemsiz bir mevcut iyinin uzaktaki gerçek bir iyiden daha büyük bir iyilik olarak görünmesine yol açar:

> Her iyi genelde arzunun uygun öznesi olsa da, iyi denilen ve düşünülen her şey her insanın arzusunu harekete geçirecek diye bir şey yok. ... Herkes mutluluğu sürekli izler ve mutluluğuna katkıda bulunabilecek olanı hep arzular. İyi diye kabul edilen başka şeyler vardır ki, insan onları arzulamaz, geçiştirir ve onlarsız da halinden memnun olabilir.[145]
>
> Şunu herkes kendinde gözlemleyebilir; daha büyük görünen iyi her zaman insanların arzularını göründüğü oranda kabartmaz. Ancak her ufak güçlük bizi harekete geçirir ve ondan kurtulmaya çalışırız. Bunun nedeni kendi mutluluk ve mutsuzluğumuzun doğasındadır. Her acı mutsuzluğumuzun bir parçasını oluşturur, fakat olmayan her iyi her zaman var olan mutluluğumuzun önemli bir parçasını oluşturmadığı gibi, mutsuzluğumuzda da yokluğu bir anlam taşımaz. Böyle olsaydı sürekli ve sonsuz bir mutsuzluk sürerdik: Çünkü sonsuz mutluluk dereceleri vardır ki biz hiç ulaşamamışızdır. Her rahatsızlık giderilse de, insanların mutluluğunun hizmetinde ortalama bir iyi vardır ve sıradan zevklerin ardılı ufak tefek hazlar insanların mutluluğuna malzeme olur. Böyle olmasaydı, istençlerimizin bu kadar sık yöneltildiği ve kendileriyle yaşantımızın bu kadar büyük bir kısmını isteyerek harcadığımız eylemlerde bulunmazdık, en büyük görünen iyinin kazanımını göz ardı etmezdik.[146]

144 J. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*, II, 21, 35, s. 333.
145 J. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*, II, 21, 44, s. 338.
146 J. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*, II, 21, 45, ss. 339-40.

Şimdiki mutluluk ve mutsuzluk konusunda insanlar aslâ yanılmazlar: Memnun olacağı şeyi bilen insan gerçekten de o yönde tercih koyar. Zevk aldıkları şeyler göründükleri gibidir; görünen ve gerçek iyi, bu durumda hep aynıdır. Acı ya da haz hissedildiği kadarsa, var olan iyi ya da kötü de gerçekten göründüğü kadardır. Dolayısıyla her eylemimiz kendinde sonuçlansa ve ardından başka şeyler gelmeseydi, iyi olanı seçmede asla yanılmazdık: Hep en iyiyi tercih ederdik. Dürüst çalışmanın sıkıntıları ile açlık ve soğuktan ölme riski bir arada sunulduğunda, hiç kimse seçiminde duraksamazdı. Cennet zevkleri bir kez insana apaçık sunulsaydı, o tercihini belirlemede asla yanılgıya düşmez, tereddüt etmezdi.[147]

İradi eylemlerimiz süresince beliren mutluluk ve mutsuzluk, eylemler bittikten sonra bize yansıyacak olan iyi ve kötünün öncül nedenleridir. Arzularımız şimdiki zevklerimizin ötesine uzanır ve zihni mutluluğumuzu oluşturacak ya da arttıracak zorunluluk olarak düşündüğümüz "olmayan iyi"ye yöneltir. Böyle bir zorunluluktur, olmayan iyiyi bize çekici kılan ve onun için harekete geçmemizi sağlayan. Bu sığ kapasitemizle, bütün rahatsızlıklardan kurtulmuş olarak her seferde tek bir haz duyumsayarak kendimizi mutlu hissederiz ki, hiçbir uzak, hatta görünür iyi bizi etkilemez. Acı çekmiyor oluşumuz ve hazzımız şimdiki mutluluğumuz için yeterli olduğundan, değişikliğe kalkışmak arzusu duymayız: Zaten mutlu olduğumuzu düşünmek yeterlidir. Durumundan memnun olanlar mutludur çünkü. Fakat yeni bir rahatsızlık olur olmaz, bu mutluluk zedelenir ve yeniden mutluluğun peşine düşeriz.[148]

Moral Yasa: Locke gerek bu güçlüğü ortadan kaldırmak ve dolayısıyla etik alanda insana bir yol göstericilik temin etmek ve gerekse moralite için gerekli evrenselliği ve nesnelliği yaratabilmek amacıyla yasa düşüncesine başvurur. Ve bu yasanın ilahî bir yasa, bir ahlak yasası olarak karşımıza çıktığı yerler, onun şimdiye kadar faydacılığa doğru ileriye dönük bir yüzü olduğunu söylediğimiz etiğinin, paradoksal olarak, teolojiden bağımsız, doğalcı ve bilimsel bir etik olması istendiği zaman bize kendisini gösteren geriye dönük, Ortaçağ geleneğine bağlı yüzünü ortaya çıkarır.

Locke, etik alanında yasa düşüncesine geçme amacı gösterdiği bu noktada, insanların söz konusu dar görüşlülüğü aşabilme-

147 J. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*, II, 21, 60, ss. 351-52.
148 J. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*, II, 21, 61, ss. 352.

leri, sadece doğal olarak iyi olanı değil de, gerçekten ve ahlaken iyi olanı ve hatta en yüksek iyiyi seçebilmeleri için, öncelikle geçmiş yaşantılarından ve deneyimlerinden yararlanabileceklerini söyler. O, insanların ikinci olarak da dostlarının, yakınlarının ve büyüklerinin yardımına ihtiyaç duyduklarını öne sürer. Bu yardımın bir bölümü elbette özel birtakım tavsiyelerden meydana gelir; insanların davranışlarını düzenlemede ve eylemlerinin doğruluğuyla yanlışlığına karar vermede temele aldıkları etik kuralların, söz konusu öğütler dışında bir diğer kaynağı da yasalardır; onlar, insanlara genel bir ahlaki rehberlik sağlayan yasalarda özümsenmiş veya cisimleşmiş olarak vardırlar. Bu öğütlerle yasalar arasındaki en temel fark, ikincisinin ihlâli durumunda işe cezanın karışmasıdır:

> İyi ve kötü, daha önce de gösterilmiş olduğu gibi, haz veya acıdan, bizde haz veya acıya yol açan şeyden başka hiçbir şey değildir. Ahlaki iyi ve kötü, o halde, iradi eylemlerimizin, iyi ya da kötüyü, yasa koyucunun irade ve gücünden bize ulaştıran, bir yasaya uygunluğu veya onunla uyuşmazlığıdır. Yasa koyucunun emriyle konan yasayı yerine getirme veya ihlâl etmeye eşlik eden iyi ve kötüye, haz ya da acıya ödül ve ceza adını veririz.[149]
>
> Bu ahlaki kural ya da yasalardan, ... bana üç farklı yaptırım, veya ödül ve cezalarıyla üç tür var gibi geliyor. Çünkü kuralın kendisine iyi ve kötünün, onun iradesini belirleyecek, bir yaptırımını eklemeden, insanların özgür eylemlerine getirilecek bir kural tasarlamak boşuna olacağı için, bir yasa düşündüğümüz her yerde, bir de ödül ve ceza düşünmemiz gerekmektedir.[150]
>
> İnsanların eylemlerinin Doğruluk ya da Yanlışlıklarını yargılamak için başvurdukları bence şu üçüdür: 1. İlâhî yasa. 2 Medenî kanun. 3. Kanaat veya itibara dayanan kanunlar. İnsanlar eylemlerinin bunlardan birincisiyle olan ilişkilerine bakarak, günâh mı yoksa ödev mi; ikincisiyle olan ilişkilerine bakarak, suçlu mu yoksa masum mu; üçüncüsüyle olan ilişkilerine bakarak da, erdem mi yoksa erdemsizlik mi olduğuna hükmederler.[151]

149 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 28, 5, s. 351 [çeviri bana ait].

150 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 28, 26, s. 351 [çeviri bana ait].

151 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*,II, 28, 7, s. 352 [çeviri bana ait].

Locke üç türe ayırdığı ahlak kurallarının veya yasaların iki ayrı kaynağı olduğunu kabul eder. Bunlardan ilahî yasanın kaynağı Tanrı iken, diğer ikisinin insan aklıdır. Bunların aynı sürekliliğe sahip olmadıkları gibi, insan aklının koyduğu yasalarla Tanrı'nın koyduğu yasanın bağlayıcılığının da farklı olduğunu söyleyen Locke, bunlardan üçüncüsünü şöyle açıklar:

> İnsanlar her yerde aralarında övgüye değer olduğuna hükmettikleri eylemlere erdem, ayıplanır olduğu yargısına vardıkları eylemlere de erdemsizlik derler. ... Fakat ne denirse densin, bu "erdem" ve "erdemsizlik" adlarının, dünyadaki birçok ulus ve insan topluluğunda uygulandıkları tikel örneklerde, yalnızca her ülke ya da toplumda beğenilen ya da beğenilmeyen eylemlere verildiği açıkça görülür. İnsanların her yerde, kendilerince övülen eylemlere "erdem", yerilen eylemlere de "erdemsizlik" demelerinin tuhaf olduğu da düşünülmemelidir; çünkü insanlar uygun bulmadıkları bir şeyin doğru, yermedikleri bir şeyin de yanlış olduğunu düşünürlerse, kendi kendilerini suçlamış olurlar. Böylece her yerde, erdem ya da erdemsizlik olduğu söylenen ya da öyle kabul edilen şeyin ölçüsü, dünyadaki birçok insan topluluğunda, boy ya da birliğinde, örtük ve sözsüz bir anlaşmayla yerleşmiş olan onaylama ya da beğenmeme, övme ya da yermedir; yani birçok eylem, insanlar arasında, o yerdeki yargılara, maksimlere ya da alışkanlıklara göre değer kazanır ya da değerden düşer.[152]

Kanaate ya da itibara dayanan yasalar, metinden de kolaylıkla anlaşılacağı üzere, bir toplumya da cemaatin mutluluğa erişmenin veya ahlaki davranmanın en iyi yolunun ne olduğuyla ilgili deneyimini özetleyen ampirik genellemelerden meydana gelir. Locke'un felsefi yasalar da dediği, herhangi bir yerde yazılı olmayıp şifahî olarak bilinen bu kanunların belirlenmesinde etkili olan şey, toplumda geçerli olan değerler ve geleneklerdir. Buna göre, bir kimsenin gerçekleştirdiği eylem, erdem düşüklüğünün ve ahlaki düşüklüğün ölçüsü olan söz konusu yasaların cisimleştirdiği ahlak kurallarına uygunsa, bu davranışın erdemli bir davranış olduğu söylenir. Öte yandan, kanaata ya da itibara dayanan bu yasalar yaptırım güçlerini kendilerini belirleyen ve

152 J. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, II, 28, 10, s. 224.

benimseyen toplumdan alırlar. İnsanların bu yasaların ihtiva ettiği ahlak kurallarına uymalarını sağlayan şey, bu kurallara uyan davranışların toplum tarafından övgü ve takdirle, aksi davranışların da kınamayla karşılanmasıdır.[153]

Locke'a göre ikinci yasa türü olan medenî kanun, devletin kendi yönetimi altında yaşayan insanların gerek devlete ve gerekse birbirlerine karşı olan davranışlarını düzenlemek için koyduğu yasalar bütününe karşılık gelir. İnsan davranışlarına yön verip yol gösterecek olan ahlak kurallarını ihtiva eden ve devlette yasama gücünü elinde bulunduran kişi ya da kişiler tarafından ortaya konan medeni kanunun amacı, bütün bireylerin hem devlete ve hem de birbirlerine karşı olan sorumluluklarını yerine getirmelerini sağlamak ve böylelikle de huzurlu bir toplum meydana getirmektir. Belli bir eylemi gerçekleştiren bir kimsenin suçluluğunun veya masumiyetinin ölçüsü olan ve Locke'a göre, ilahî yasaya mutlaka uygun olması gereken bu kanunlara aykırı olan, dolayısıyla da suç teşkil eden bir eylemde bulunulursa, bunun karşılığı devlet tarafından belirlenir.[154]

İlâhî yasayı ise, Locke şöyle anlatır:

> Önce ilahî yasa, yani Tanrı'nın insanların eylemleri için koymuş olduğu, onlara Doğanın ışığıyla veya Vahyin sesiyle verilmiş olan yasa gelir. İnsanlıktan, Tanrı'nın insanların kendilerini yönetmeleri için bir yasa koyduğunu inkâr edecek kadar, uzak olan bir kimsenin bulunduğunu, doğrusu hiç sanmıyorum. Biz O'nun kulları olduğumuza göre, Tanrı'nın bunu yapma hakkı vardır: O eylemlerimizi en iyiye yöneltecek iyililik ve bilgeliğe sahiptir: Öte dünyadaki sonsuz ağırlığı ve süresi olan ödül ve cezalarla bunu sağlayacak kudreti bulunmaktadır: Bizi hiç kimse O'nun elinden alamaz. Ahlaki doğruluğun yegâne gerçek mihenk taşı budur: ve insanlar eylemlerinin en kayda değer ahlaki iyilik ya da kötülüklerine, yani ödevler veya günahlar olarak, yüce Tanrı'dan gelecek mutluluk ya da mutsuzluğu temin edip etmeyeceklerine, onları bu yasayla karşılaştırarak, hükmederler.[155]

153 Krş., İ. Çetin, *John Locke'ta Tanrı Anlayışı*, ss. 184-85.
154 J. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, II, 28, 9, s. 224.
155 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 28, 8, s. 352 [çeviri bana ait].

Locke artık hazcılığını tamamlayacak veya daha doğrusu hazcılığının yol açtığı güçlükleri giderecek bir ölçüte sahip durumdadır. Hal böyle olduğunda, ahlaki eylemi belirlemek, yönlendirmek ve değerlemek için iki tane farklı ölçüte sahip oluruz. Bunlardan birincisi haz ölçütüdür; buna göre, bize açık olan eylem imkânları arasından, mutluluğumuza en fazla katkı yapacak, hazzı en fazla artıran eylemi seçeriz. Hele hele aydınlanmış bir hedonistin veya egoistin başka hiçbir şeye ihtiyacı olmaz.

İkincisi ise ilahî yasaya uygunluktur; insan, eylemlerinde, tanrısal yasanın ihtiva ettiği ahlaki kurallara başvurmalı, doğrunun ve yanlışın ilahî yasa tarafından tesis edilmiş olan yönetimine girmelidir. Locke bu iki farklı ölçütün belirlediği iki ayrı sınamanın ve değer biçmenin, Locke'a göre Tanrı ilahî yasayı, insanın en yüksek çıkarlarını temele alarak koyduğu için, son çözümlemede aynı sonucu vereceği kanaatindedir. Kanaata ya da itibara dayanan yasalarla medeni kanunun, işte bundan dolayı, ilahî yasayla sadece uyumlu olmayıp, Tanrı'nın koyduğu yasaya tekabül etmesi gerekmektedir. Bu mütekabiliyet gerçekleşirse, insanların mutlu olma şansı, her üç yasa da aynı amaca sadece farklı güçleri ve yaptırımlarıyla işaret ettiği için, sınırsızca artar. Sorun öyleyse, ahlaki bir problem değil, fakat politik bir problemdir. Başka bir deyişle, onda politik teori ya da daha doğrusu politika felsefesinin işi, hangi yönetim tarzının veya siyasî yapının medenî kanunu ilahî yasayla daha uyumlu hale getireceğini göstermektir.

Politika Felsefesi

Locke, kendi politika felsefesini ortaya koymadan önce, mutlak monarşinin savunucusu olan Robert Filmer'in öğretisini, elbette gerisindeki Skolastik dünya görüşüyle birlikte reddeder. Tanrı'nın Âdem'e mutlak ve total bir otorite bahşettiğini ifade eden bu politik otorite anlayışının, fiilen varolan hiçbir politik otoriteyi meşrulaştırmada kullanılamayacağı için, hiçbir işe ya-

ramadığını savunur.[156] Söz konusu reddiyeyle ilgili olarak *Yönetim Üzerine Birinci İnceleme*'de ulaştığı sonuçları, Locke *İkinci İnceleme*'nin başında şöyle özetler:

> Bundan önceki tartışmalarda şunlar gösterilmişti: 1. Âdem'in, iddia edildiği gibi, babalığın doğal hakkından dolayı ya da Tanrı'nın doğrudan bir bağışı ile çocukları üzerinde böyle bir otoritesi veya dünya üzerinde bir egemenliği yoktur. 2. Onun olsaydı bile, mirasçılarının buna hakları olmazdı. 3. Mirasçılarının olsaydı bile, ortaya çıkabilecek bütün durumlarda kimin gerçek mirasçı olacağını gösteren bir doğa yasası ya da doğrudan bir Tanrı yasası bulunmadığı için halefiyet ve dolayısıyla yönetimi ele alma hakkı kesin olarak saptanamazdı. 4. Bu saptanabilseydi bile, Âdem'in en büyük çocuklarının neslinin hangisi olduğunun bilgisi çok önceleri tamamen kaybolduğundan, en eski hanedan olma ya da veraset hakkı üzerine, insanlığın ırkları ve dünyanın aileleri arasında hiçbirinin bir diğerinden daha fazla bir iddiası olamazdı.
>
> Bütün öncüller düşündüğüm gibi kanıtlanınca, şu an yeryüzündeki yöneticilerin, her türlü gücün kaynağı olarak görülen Âdem'in, özel egemenliği ya da babalık hakkından yararlanması ya da en küçük bir otorite gölgesi elde etmesi olanaksızdır.[157]

Doğa Durumu: Politik iktidarın, ilahî yönetme hakkı yoluyla değil de, sadece ve sadece bireyden hareketle ve ancak halkın rızası yoluyla temellendirilebileceğini düşünen Locke, doğallıkla toplum sözleşmesinden ve dolayısıyla, politik otoritenin tesisinden önceki doğa durumundan yola çıkar. Gerçekten de

> siyasal iktidarı doğru olarak anlamak ve onu kaynağından türetmek için, bütün insanların doğada ne durumda bulunduklarını göz önünde bulundurmalıyız[158]

diyen Locke, doğa halini, onun hipotetik bir durum olduğunu söyleyen Hobbes'tan farklı ve ampirizmiyle tamamen tutarlı

156 R. Harrison, *Hobbes, Locke and Confusion's Masterpiece: An Examination of Seventeenth Century Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, s. 169.

157 J. Locke, "Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Parçalar", *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi-2: Yeniçağ, Seçilmiş Yazılar* (der. ve çev. M. Tuncay), İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, I, 1, ss. 261-62.

158 J. Locke, "Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Parçalar", II, 4, s. 262.

bir biçimde, tarihsel bir olgu olarak alır. O, doğa halinin tarihsel gerçekliğine, zamanının antropolojik çalışmalarından haberdar olduğunu gösterecek şekilde, Amerikan Kızılderililerini örnek vermek suretiyle olgusal deliller getirir.[159] Nitekim *İkinci İnceleme*'de şöyle der:

> Bütün dünyadaki "bağımsız" yönetimlerin tüm prens ve iktidarları hep bir doğa durumunda bulundukları için, dünyada bu durumda pek çok insanın olduğu ve olmakta olacağı açıktır.[160]

Locke, doğa durumunu bir yandan da, farklı yönetim biçimlerine veya politik devletlere değer biçerken başvuracağımız bir ölçüt, dikkate almamız gereken bir ideal olarak değerlendirir.[161] Başka bir deyişle, o, doğa durumunu, Hobbes gibi bir savaş durumu olarak karakterize etmez. Çünkü doğa durumuna, ihtiva ettiği fiili savaş tehlikesi nedeniyle sivil toplum durumunu, hatta güçlü bir politik otoriteyi temellendirmek için değil, mutlak monarşiyi yargılayıp mahkûm etmede kullanacağı ölçütleri, politik iktidarın yükümlülüklerini ve hayata geçirmek durumunda olduğu temel ilkeleri türetmek için başvurur. Locke, bu yüzden *doğa durumunu, her şeyden önce bütün insanların eşit olduğu bir düzen* olarak tanımlar:

> Bu durum aynı zamanda her türlü iktidar ve yargı hakkının karşılıklı olduğu, kimsenin başkasından daha fazlasına sahip olmadığı bir eşitlik durumudur da: Doğanın bütün nimetlerinden eşit olarak faydalanmak ve eşit yetkileri kullanmak üzere rastgele doğan, aynı tür ve sıradan yaratıkların (hepsinin Başı ve Efendisi, iradesini açıkça bildirerek, birini ötekilerin üstüne getirip, belli ve apaçık bir saptamayla ona kuşkulanılmaz bir hâkimiyet ve egemenlik hakkı vermedikçe) kimseye bağlı ya da kimsenin buyruğu altında olmadan aralarında da eşit olmaları gerektiği her şeyden daha açıktır.[162]

---

159 R. Harrison, *Hobbes, Locke and Confusion's Masterpiece: An Examination of Seventeenth Century Political Philosophy*, s. 171.

160 J. Locke, "Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Parçalar", II, 14, s. 266.

161 W. T. Jones, *A History of Western Philosophy*, vol. III, *Hobbes to Kant*, New York, 1952, s. 267.

162 J. Locke, "Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Parçalar", II, 4, s. 263.

Bütün insanların doğa durumunda eşit olduklarını söyleyen Locke, elbette insanların her bakımdan eşit olabilmelerinin imkânsız olduğunu, üstelik bunun hiçbir şekilde arzulanır bir durum olmadığını bildiği için, doğa durumundaki eşitliğin her tür eşitliği içermediğini dile getirmeye özen gösterir. Başka bir deyişle, bütün insanlar eşit doğmuş olup, hiçbir insanın bir diğerini ortadan kaldırma, onu tahakküm altına alma veya araç olarak kullanma hakkı yoktur. Çünkü Locke kendi akıl anlayışının bir sonucu olarak, bütün insanların aynı doğal yetiye sahip olduklarını dile getirir; bu yüzdendir ki, eşitlik durumu her insanın başka birinin iradesine ve otoritesine tâbi olmadan, kendi doğal özgürlüğünü sağlayacak eşit haklara sahip olmasını ifade eder. Bu yüzden doğa durumunda özgürlük, R. A. Goldwin'in de belirttiği gibi,[163] eşitlikten çıkar. Zira aynı doğal akla sahip olmak bakımından bütün insanların eşit oldukları, "Tanrı'nın açık iradesiyle hiçbirinin bir başkasının üzerine yerleştirilmediği"[164] söz konusu doğa durumunda, hiç kimse bir başkasının keyfi iradesine boyun eğmek zorunda değildir:

> Bu durum, kimseden izin alınmadan ve başkasının iradesine bağlı olmadan, doğa yasasının sınırları içerisinde eylemlerini düzenlemek, mallarını ve kişiliklerini uygun buldukları gibi kullanmak bakımından *tam bir özgürlük* durumudur.[165]

Doğa Yasası: Bununla birlikte, söz konusu eşitlik ve özgürlük durumu, hiçbir ilke veya yasanın geçerli olmadığı, insanın her istediğini yapmak bakımından sınırsız bir özgürlüğe sahip olduğu bir keyfîlik ya da başıboşluk hali değildir. Başka bir deyişle, *özgürlük bir başkasının iradesinden bağımsız olmaktır, yoksa*

163 R. A. Goldwin, "John Locke", *History of Political Philosophy* (ed. by L. Strauss-J. Cropsey), The University of Chicago Press, Chicago, s. 477.

164 J. Locke, *Two Treatises of Government* (ed. P. Laslett), Cambridge, Cambridge University Press, 1967, II, 4.

165 J. Locke, "Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Parçalar", II, 4, s. 263.

yasasızlık demek değildir. "Yasanın olmadığı yerde, özgürlüğün de olamayacağını"[166] söyleyen Locke'a göre, doğa halindeki bu özgürlük ve eşitlik durumu insanların bir yasa uyarınca kendi kendilerini yönetmekte oldukları ve yönetme açısından herkesin aynı hakka sahip olduğu bir durumdur. İşte bu yüzden Locke doğal özgürlüğü, bir "başıboşluk durumu" olarak değil, fakat insanların doğrudan doğruya kendi yasaları olan bir yasa altındaki bir özgürlük durumu olarak tanımlar:

> Bu bir özgürlük durumudur, ama bir başıboşluk durumu değildir; bu durumda insanın kendi kişiliğini ve mallarını kullanmakta denetlenemez bir özgürlüğü olmakla birlikte, yalnızca kendini korumasından daha soylu bir gerek olmadıkça, kendini ya da elinde bulunan herhangi bir yaratığı ortadan kaldırma özgürlüğü yoktur. Doğa durumunun, onu yöneten ve herkesi bağlayan bir doğa yasası vardır: Bu yasanın kendisi olan akıl, ona danışan bütün insanlığa, eşit ve özgür oldukları için, kimsenin başkasının yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ve mallarına zarar vermemesi gerektiğini öğretir. Çünkü insanların hepsi kadiri mutlak ve sonsuz bilge bir Yaratıcının eseri, bir egemen efendinin uşağı oldukları, yeryüzüne O'nun buyruğu ve O'nun dileğiyle gönderildikleri için, O'nun malıdırlar ve başkasının değil; O'nun malı olup, eseri oldukları Tanrı'nın istediği süre için yaratılmışlardır. Hepimiz benzer yetilerle donatılmış olduğumuzdan ve tek bir doğa topluluğunu paylaştığımızdan, bizler arasında, yaratıkların aşağı türlerinin bizim için yaratılmış olması gibi, bizim de diğerlerinin kullanımı için yaratılmış olduğumuzu ifade eden ve bizi, bir diğerini yok etmeye yetkilendirecek bir derecelendirme düşünülemez. Herkes kendisini ve yerini korumak zorundadır ve böylece benzer sebepten dolayı herkes kendi güvenliği söz konusu olmadığı sürece, elinden geldiği kadar başkalarını da düşünmeli ve bir saldırgana karşı hakkın korunmasına yarayan şeylerini yerini bulması için olmadıkça, başkasının canını ya da canını, özgürlüğünü, sağlığını, vücudunun uzuvlarını veya mallarını korumasına yarayan şeylerini almamalı ya da tehlikeye sokmamalıdır.[167]

Buna göre, doğa durumundaki barış, özgürlük ve eşitliğin güvencesi olarak doğa yasası, elbette belli bir zamanda, belli

166 J. Locke, *Two Treatises of Government*, II, 57.
167 J. Locke, "Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Parçalar", II, 6, ss. 263-64.

bir politik düzende var olan yerleşik gelenekler ve âdetlerden farklı olduğu gibi, pozitif hukuktan da bağımsızdır. Başka bir deyişle, doğa yasası, ne insanlar arasındaki uzlaşımlarla varılmış yerleşik kurallar, ne de belli bir devletin uygulamadaki yasalarıdır. Doğa yasası, insanlara olması gerekeni gösteren, normatif kurallar ihtiva ettiği için, evrensel olan bir yasadır. Tüm zamanlar ve bütün yerler için geçerli olduğu gibi, tüm insanlar için de geçerlidir; bu yüzden, doğa yasası aklın yasası olup, ona uygun hareket etmek, akla uygun hareket etmek, onun tersi yönde hareket etmek, akla karşı hareket etmek demektir.

Toplum Sözleşmesi: Buna göre, aslında insanlara devlet gibi baskıcı bir örgüt olmadan da barış içinde yaşayabilecekleri bir temel sunmak isteyen Locke, doğa durumundan, dolayısıyla insanların doğanın ya da aklın yasasına uygun olarak, eşitlik, özgürlük ve barış içinde yaşadıkları bir durum diye söz eder. Bununla birlikte sivil toplum durumuna geçişi, politik otoritenin tesisini meşrulaştırmak amacıyla, Hobbes'ta olduğu gibi, fiilî değil de, potansiyel bir tehlike oluşturan "savaş tehdidi"nden söz etmeye başlar. Buna göre, insanların doğa durumundan toplum durumuna geçişlerini, onların çıkarları açısından "doğru" gösterecek geçerli bir gerekçe bulma ihtiyacı duyan Locke, öncelikle insanların doğa yasasını yürütme gücüne sahip olduklarını öne sürer:

> İnsanlığın korunmasını ve barışı amaçlayan doğa yasasının gözetilmesi bakımından, bütün insanlar diğerlerinin haklarına saldırmaktan ve bir diğerine zarar vermekten alıkonmalıdır; doğa yasasının yürütülmesi, bu durumda her bir insanın ellerine teslim edilmiştir ve bu şekilde herkes, doğa yasasına karşı gelenleri yasanın ihlâlini önleyecek derecede cezalandırma hakkına sahiptir. Çünkü insanları yeryüzünde ilgilendiren öteki yasalar gibi, doğa durumunda bu yasayı yürütecek, böylelikle suçsuzları koruyacak ve saldırganları engelleyecek kimse olmasaydı, doğa yasası da boşuna olurdu. Doğa durumunda, bir kimse başka birinin yaptığı bir kötülükten dolayı onu cezalandırabilirse, o zaman herkes böyle yapabilir. Çünkü birinin öteki üstünde doğal olarak üstünlük ve

> yargı hakkının olmadığı o tam eşitlik durumunda, herhangi biri yasanın uygulanmasında ne yaparsa, herkesin de onu yapmaya hakkı olmalıdır.[168]

Locke, işte bu çerçevede herkesin elinde doğa yasasını yürütme gücünün olmasının, insanların tarafgirlik, dar görüşlülük ve bencillik gibi niteliklerinden dolayı haksızlık yaratabileceğini kabul eder.[169] Yasa haksızlık yapılmamasını buyururken, doğa yasasını ihlâl edenler bencillikle, dar görüşlülükle vb. haksızlık yaparlar. Yani doğa yasası insana, kendisi gibi eşit ve özgür olan öteki insanların hayatlarına, özgürlüklerine ve mallarına zarar vermemeleri gerektiğini söylüyor olsa da, bütün insanların aynı saf akılla yönlendirilmemelerinin bir sonucu olarak, aynı yasayı görememeleri, yasanın ihlâl edilmesine, bazı insanların başka insanlara zarar vermelerine ve hatta saldırmalarına yol açar. Çünkü insanlar çıkarları nedeniyle tarafgir olurlar ve kendi menfaatlerini yasanın veya hukukun genel ilkeleri gibi yanlış yorumlarlar.[170] Doğa durumunda, insanların temel haklarını koruyup teminat altına alacak bir otorite doğallıkla bulunmamaktadır.

Locke'a göre, böyle bir ihlâl veya saldırganlık durumu vuku bulduğunda, herkes kendine zarar vereni tek başına yargılayıp cezalandırabileceği gibi, böyle bir hareket herkese karşı yöneltilmiş bir tehlike olacağı için, herkes de saldırganı cezalandırabilir. Çünkü her insanın hayatı, özgürlüğü ve mülkiyeti onundur ve hiç kimsenin doğa yasasının insanlara verdiği bu haklara zarar vermemesi gerekir. Bu haklar, yasanın ifadesi oldukları için, tam anlamıyla bir hak statüsündedirler. Locke bu hakkı aynı zamanda, her insanın "bütün insanlığı korumak için sahip olduğu bir hak"[171] diye tanımlayınca, ortaya bir de görev çıkar. Her insanın

168 J. Locke, "Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Parçalar", II, 7, s. 264.
169 J. Locke, "Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Parçalar", II, 13, s. 265.
170 W. Ebenstein, *Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri*, s. 181.
171 J. Locke, *Two Treatises of Government*, II, 57.

hem kendi haklarını ve hem de bütün insanlığın hakkını koruması hem bir hak, hem de bir yasa ile tesis edildiği için uyulması gereken bir ödevdir.

Bununla birlikte, böyle bir şey, yani saldırıya uğrayanın aynı zamanda hem davacı ve hem de yargıç olması durumu, adalete aykırı bir hal olup, kargaşaya yol açabilir. Zira kendisine ilişkin bir davayı karara bağlayıp ceza veren kimse, intikam duygusuna kapılıp, cezada aşırıya kaçabilir. Buna göre, kargaşa oluştuğunda, doğa durumunda şahsı tehlikeye girmeyecek üçüncü taraf yani bir yargıç yoktur. Ve nihayet, doğa durumunda hakları zarar gören taraf yasanın âdil hükmünü yerine getirecek kadar güçlü de olmayabilir.

İnsanların doğa halinde özgür, eşit ve barış içinde yaşamalarına rağmen, sivil toplum durumuna geçmeye karar vermelerinin sırrı da, Locke'a göre, buradadır. Doğa halinde haksızlığa uğrayanın kendisine saldıranı cezalandırma hakkını elinde tutması bir tehlike ve tehdit oluşturur; onun bu hakkı kendisinin kullanması durumunda ortaya çıkabilecek olan bir "savaş durumu" tehlikesi yaratır. Aynı sözleşmeci gelenek içinde yer alan iki filozof arasındaki en belirgin fark da işte bu noktada bulunur. Hobbes'ta doğa hali fiilî savaş durumunu gösterir, oysa savaş hali Locke'un doğa durumu tasarımında hep bir potansiyel tehlike olarak varolur. Başka bir deyişle, politik otoriteyi meşrulaştıran, devleti temellendiren şey Hobbes'ta savaşın fiilen varoluşu, Locke'ta ise imkânıdır, onun doğa durumunda potansiyel bir tehlike olarak hep varolmasıdır.

Zira savaş hali bir düşmanlık ve yokluk durumudur;[172] benim özgürlüğümü ortadan kaldıranı, beni yok etmekle tehdit edeni benim de yok etme hakkım vardır. Bu, doğal olarak akla ve adalete uygun bir şeydir, çünkü yasa insana kendisini korumasını buyurur. Otoritenin, ortak bir yargı merciinin yokluğu, şu halde, küçük haksızlıklarda ve çatışmalarda bile, insanları birbirleriyle savaş durumuna getirip, onların hayatlarını tehlikeye sokar. Bu

172 J. Locke, *Two Treatises of Government*, II, 16.

durum güvensizliğe yol açar.

> (Gökten başkasına danışılmayan ve taraflar arasında karar vermek yetkisinin olmadığı, en küçük ayrılıkların da ortadan kalkmaya yatkın bulunduğu yerde) bu savaş durumundan kurtulmak, insanların doğa durumunu bırakarak topluma girmelerinin başlıca nedenidir. Çünkü yeryüzünde kendisine danışılmakla yardım sağlanabilecek bir otoritenin, bir erkin bulunduğu yerde, savaş durumunun sürekliliği sona erer ve anlaşmazlığı o erk karara bağlar.[173]

Locke'a göre, doğa halindeki insanlar, demek ki öncelikle savaş tehdidinden kurtulabilmek için, bir "toplum sözleşmesi" yoluyla sivil toplum içinde bir arada yaşamaya başlar ve bu arada "hükümranlara ya da üzerlerinde güç sahibi olan sivil yöneticilere itimat ederek"[174] politik devleti yaratırlar. İnsanlar, onun nokta-i nazarından, doğa durumundan sivil toplum haline, ikinci olarak, temel haklarını ve özgürlüklerini güvence altına alıp, daha nitelikli bir yaşama kavuşmak için geçerler:

> İnsanların devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini yönetimler altına sokmalarının asıl amacı, benim mülkiyet genel adı altında topladığım, canlarının, özgürlüklerinin ve mallarının korunmasıdır.[175]

Mülkiyet: Buna göre, yönetimin ikinci büyük amacı veya insanların uygar toplum adına doğa halini terk etmelerinin en önemli nedeni, hayatlarının, özgürlüklerinin korunmasıdır ki, Locke buna genel bir ad olarak mülkiyet adını verir.[176] Locke'un söz konusu geniş mülkiyet kavramı, nitekim insanın sadece ekonomik ihtiyaçlarını ve çıkarlarını fazlasıyla aşar ve bir bütün dolarak, onun hayat, özgürlük ve mutluluk arayışı dediği şeyi meydana getirir. Başka bir deyişle, müliyetten söz ederken, günlük dilde anlatılmak istenenden daha genel bir davranış ve fırsat bölgesini

173 J. Locke, "Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Parçalar", II, 21, s. 269.
174 D. Thomson, *Siyasî Düşünce Tarihi* (çev. A. Y. Aydoğan vd.), Şule Yayınları, İstanbul, 2000, s. 89.
175 J. Locke, *Two Treatises of Government*, II, 124.
176 J. Locke, *Two Treatises of Government*, II, 30-32.

düşünen[177] Locke, iktisadî mülkiyeti temele almakla birlikte, mülkiyetten daha ziyade mülkiyet sahibinin başkalarına olan köleliğini engelleyip, sahibini özgürleştiren bir değeri anlar.[178]

Gerçekten de, mülkiyeti önce, tıpkı doğa yasasını temellendirdiği şekilde etik olarak temellendiren Locke, "Tanrı'nın yeryüzünü insanoğullarına, insanlığın kullanımı için vermiş olduğunu"[179] ve "O'nun insanlara dünyayı en yararlı bir biçimde kullanmaları için ayrıca akıl verdiğini"[180] belirtir. Nitekim mülkiyeti temellendirirken "yeryüzü ve bütün alt düzeydeki yaratıkların bütün insanlara ortak olduğunu, ama her insanın kendi kişiliği üzerinde bir mülkiyete sahip bulunduğunu"[181] söyleyen Locke, mülkiyetle tam olarak ne kastettiğini şöyle açıklar:

> Asıl olarak bedenin çalışması ve ellerinin emeği, onundur. O, doğanın sağlamış olduğu ve onun içinde bulunan her şeyi, emeğiyle karıştırır ve ona kendisinin olan bir şeyi katarsa, onu bulunduğu durumdan çıkarır ve kendi mülkiyeti yapar. Bu sayede, doğanın içinde bulunan şeyi, ortak durumdan çıkartıp, ona emeğiyle bir şeyler ekleyerek, onu diğer insanların ortak hakkından çıkartır. Zira bu emek tartışmasız bir şekilde çalışanın mülkiyetidir.[182]

Demek ki, "emeğin her şeye değer farkını koyduğunu"[183] söyleyen Locke'a göre, doğada hazır bulunan bir şey mülkiyet hakkı yaratmaz. Mülkiyet hakkının ortaya çıkabilmesi için, doğanın dönüştürülmesi ya da bir şeyin doğal halinden çıkarılması gerekir. Emeği çok önemseyen Locke, on yedinci yüzyılın diğer mülkiyet teorisyenlerinden farklı olarak mülkiyetin doğa durumunda var olduğunu öne sürer; yani mülkiyetin uzlaşımla yaratılmadığını, onun sivil toplumla beraber oluşturulmadığını

177 W. Ebenstein, *Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri*, s. 183.
178 R. Harrison, *Hobbes, Locke and Confusion's Masterpiece: An Examination of Seventeenth Century Political Philosophy*, ss. 219-20
179 J. Locke, *Two Treatises of Government*, II, 25.
180 J. Locke, *Two Treatises of Government*, II, 26.
181 J. Locke, *Two Treatises of Government*, II, 27.
182 J. Locke, *Two Treatises of Government*, II, 27.
183 J. Locke, *Two Treatises of Government*, II, 40.

söyler. Oysa örneğin Hobbes'ta mülkiyet, ancak sözleşme ile varolabilen bir kavramdı. Ama Locke, doğal bir mülkiyet hakkı olduğunu söylemekle kalmaz, bizzat mülkiyetin doğal olduğunu söyler. Ona göre, bu, bireyin kişiliğinden gelen bir hakkın bir şeye eklenmesinden meydana gelir. Hakların doğa durumunda bile geçerli ve yürürlükte olduğunu öne süren Locke'un mülkiyeti sivil toplumdan önce de var olan bir şey olarak öne sürmesinin nedeni, elbette mülkiyetin yaratıcısının, toplum değil, fakat birey olduğunu göstermektir. Onun bireyciliğinin en belirgin hale geldiği yer, işte burasıdır. Gerçekten de, Locke'un bireyden yola çıktığının ve onda bireyin bütün hakları ve nitelikleriyle toplumdan önce geldiğinin en somut göstergesi, onun mülkiyet teorisidir.

Locke, bununla da kalmayıp, mülkiyeti politik güçle de ilişkilendirir, hatta onun politik güç oluşturduğunu öne sürer. Başka bir deyişle, insanların mülkiyete sahip oldukları, mülkiyetlerinin kendi ellerinde olduğu yerde politik gücün, insanların ellerinde mülkiyetlerinin olmadığı yerde despotik bir gücün var olduğunu söyler.[184] İşte bundan dolayıdır ki, kölelik despotik bir gücün buyruğu, baskısı altında olmak demektir ve bu tür bir güç haksız bir güçtür. Gerçekten de, köleliğin meşru olmadığını, onun efendi ve köle arasında sürüp giden bir savaş durumu olduğunu düşünen Locke'a göre, kölelik bir kişinin herhangi bir nedenle diğerine itaate zorlanması ve mülkiyetinin elinden alınması durumudur.[185] Oysa Locke'un bakış açısından, hiç kimse bir başkasının kişiliğine, mülkiyetine el koyamaz.[186]

Liberalizm: Buradan da anlaşılacağı üzere, "benim mülkiyet genel adı altında topladığım, canlar, özgürlük ve mallardır..." diyerek, mülkiyeti oldukça geniş bir biçimde tanımlayan Locke'ta mülkiyet yoksunluğu, kişinin bütün bunlar üzerin-

184 J. Locke, *Two Treatises of Government*, II, 174.
185 J. Locke, *Two Treatises of Government*, II, 24.
186 J. Locke, *Two Treatises of Government*, II, 23.

deki hakkının elinden alınmasını ifade eder. O, işte buradan hareketle, bireyin kendi varlığını korumasının bir aracı olarak mülkiyeti korumayı, toplumun oluşum nedeni olarak sunar. Daha önce ifade ettiğimiz Lockeçu argümanı burada bir kez daha bu kez mülkiyet açısından tekrarlayabiliriz: Herkesin akla uygun davranmayabileceğini, herkesin doğa yasasını kavramak için gerekli gayreti göstermeyebileceğini öne süren Locke, akla uymayı reddeden ya da onun yasasını incelemekten habersiz olan insanların doğa yasasını ihlâl ederek haksız eylemde bulunabileceklerini söyler. Doğa durumunda, her birey kendi mülkiyetine yönelik bir saldırıyı kendisi cezalandırabileceği, haksızlığı engellemek veya ortadan kaldırmak amacıyla haksız bir şekilde davranabileceği için, savaş ilişkileri ortaya çıkar. Bu, savaş durumunda kişinin en temel haklarının tehlike altında olması anlamına gelir. İnsanların bu durumda "acele olarak topluma sevk edileceklerini"[187] belirten Locke, insanların doğa durumunun avantajlarını bırakıp, topluma girmesini şöyle açıklar:

> İnsan doğa durumunda söylenildiği kadar özgürse, kendi kişiliğinin ve mallarının mutlak efendisiyse, en büyüğe eşitse ve hiç kimsenin buyruğu altında değilse, özgürlüğünden niçin ayrılsın? Egemenliğini niçin bıraksın ve kendisini bir başka erkin egemenlik ve denetimi altına niçin soksun? Buna verilecek cevap açıktır: Doğa durumunda böyle bir hakkı olmakla birlikte, bu hakkı kullanması güvenlikten uzaktır ve durmadan başkalarının saldırılarına uğrayabilir; çünkü herkes onun kadar kral, herkes ona eşit ve çoğunluk nasafet ve adaleti kesinlikle tutmayanlardan olduğu için, bu durumda sahip olduğu şeyleri dilediği gibi kullanması çok belirsiz ve güvensizdir. Bu ona, özgür olduğu halde, içinde bulunduğu korkular ve sürekli tehlikelerle dolu durumunu terk etmeyi istetir ve benim mülkiyet genel adı altında topladığım, canlarının, özgürlüklerinin ve mallarının korunması için, zaten birleşmiş ya da birleşmeyi aklına koymuş olan başka kimselerin toplumuna girmeyi araması ve dilemesi boşuna değildir.[188]

187 J. Locke, "Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Parçalar", II, 6, 127, s. 124.

188 J. Locke, "Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Parçalar", II, 123, s. 273.

Locke, politik toplumun meydana getirilme nedenini böyle bir argüman ile mülkiyetin korunması olarak sunar.[189] *İşte bu, onun liberalizminin ana kaynağı olmak durumundadır*. Gerçekten de, Locke, devletin statüsünü belli bir işleve indirgeme gayreti içinde, devletin mülkiyeti yaratmadığını, fakat mülkiyetin devleti yarattığını gösterme amacı güder. Bu, onun toplumdan hareket etmeyip, doğrudan doğruya bireyden ve bireyin doğasından hareket etmesinin bir sonucudur.

Rıza: Mülkiyetin politik toplumun yaratılmasının en önemli nedeni olduğunu söyleyen Locke, aslında toplumu yaratan şeyin çalışma olduğunu öne sürer. Yani, Locke'ta, insanın emeğiyle ve çalışmasıyla doğayı dönüştürmeye başlamasının bir sonucu olarak, giderek kendini de verili durumdan çıkartarak kendine bir dünya yarattığı söylenebilir. Doğa verili bir şey olup, insan bu verili dünyayı kendi çalışmasıyla aşar. Demek ki, politik toplumun sözleşme yoluyla oluşturulmasının bir diğer nedeni de, insanın, doğanın sınırlarından kurtulmak amacıyla, beşerî veya daha uygar bir dünya yaratmak istemesidir. Onu sivil toplum durumuna yönelten şey, öyleyse doğa durumunun eksikleridir. İşte bu eksikler, bize bireylerin toplumu hangi temel üzerinde kurduklarını gösterir; yani, insanların doğa durumunda isteyip de bulamadıkları şeyler, toplumun yaratılma ya da oluşturulma nedenlerini verir. Doğa durumundaki bireyler, neyin eksikliğini çekip, toplumda onun yaratılmasını isterler?

> Birincisi, doğru ve yanlışı birbirinden ayıracak ve aralarındaki bütün anlaşmazlıkları karara bağlayan genel ölçü olacak, yapılmış, kurulmuş, tanınmış ve genel onaylamayla geçerlik izni almış bir yasa yoktu. Çünkü doğa yasası bütün akıllı yaratıklar için açık ve anlaşılır olmasına rağmen, insanlar bunu inceleme gereği üstünde bilgisiz oldukları kadar, çıkarlarına da yöneldiklerinden, özel olaylara uygulanmasında kendilerini bağlayıcı bir yasa olarak ona izin verme eğiliminde değildirler.[190]

189 J. Locke, "Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Parçalar", II, 124, s. 274.

190 J. Locke, "Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Parçalar", II,

Doğa durumundaki insanlar, ona göre, ikinci olarak bir pozitif hukuk tesis etmek isterler:

> İkinci olarak, doğa durumunda bütün farklılıkları yerleşik yasaya uygun olarak karara bağlayacak olan yetkili, tanınan ve tarafsız bir yargıç isteği vardır.[191]

Demek ki ilk iki eksikle bir yasama ve yargı organına ihtiyaç bulunduğunu dile getiren Locke, doğa durumundaki bireylerin tesis edilmiş yasayı uygulayacak bir güce, bir yürütme gücüne gerek duyduklarını belirtir:

> Üçüncü olarak, doğa durumunda doğru olduğunda Hükmü destekleyecek ve sağlamlaştıracak ve ona gereken yürütme gücünü verecek bir güç isterler.[192]

O, doğa durumundaki bireylerin, bu isteklerini gerçekleştirmek için, ellerinde bulunan bütün güçleri ortak bir güç oluşturacak şekilde birleştirmek, bir toplum oluşturmak durumunda olduklarını söyler. Onlar rızaya dayalı bir sözleşme yoluyla bir toplum kurarlar:

> Bir grup insan, her bir bireyin *rıza*sıyla bir topluluk oluşturduğunda, onlar, bu sayede, bu topluluğu yalnızca çoğunluğun iradesi ve belirlemesi demek olan, bir bedene benzer eyleme gücünde bir yapı yapar.[193]

Locke'ta bu, her insanın kendi rızasıyla bir politik güç oluşturmak amacıyla, kendisini oluşturduğu toplumdaki her bir bireye karşı yükümlülük altına sokacağını ve çoğunluk kararıyla eylemde bulunacağını kabul ettiği bir anlaşma yaptığı anlamına gelir. Bu, Locke'un deyimiyle "kökensel sözleşme"[194] olup, söz konusu sözleşme edimi ile birlikte sivil toplum aşamasına geçilir. O, birçok düşünürden farklı olarak, toplumun oluşturulmasında her bir bireyin rızasının gerektiğini, yani oybirliğinin gerekli olduğunu düşünür. Çünkü ona göre, hangi toplumda

---

124, s. 274.

191 J. Locke, *Two Treatises of Government*, II, 125.

192 J. Locke, *Two Treatises of Government*, II, 126.

193 J. Locke, *Two Treatises of Government*, II, 96.

194 J. Locke, *Two Treatises of Government*, II, 97.

yaşayacağına her akıllı varlık, kendisi karar verecektir. İşte bu yüzden Locke'ta toplum kurulurken oybirliği gerekir, çoğunluk, yalnızca ana gövde, birleşik yapı oluşturulduktan sonra karar verebilir. O, her bireyin kendi rızasıyla birleşerek oluşturduğu şeyi, politik toplum olarak adlandırır:

> Bir politik toplumu kuran ve meydana getiren şey, böyle bir toplumu birleştiren ve birbirine bağlayan şey, bir çoğunluk oluşturabilme yeteneğine sahip olan bir grup özgür insanın rızasından başka bir şey değildir.[195]

Demek ki, insanların toplumun üyesi olmalarını ve yasamanın çıkardığı yasalara uymalarını sağlayan şey, rızadır. Rıza sayesinde, insanlar kendi güçlerini toplumun ortak yargı gücüyle birleştirirler ve kendilerini böylelikle iç ve dış tehditlere karşı korurlar. Politik toplumun oluşumu için bireylerin mutlak rızasının, oybirliğinin gerekli olduğunu öne süren Locke, ondan sonra, toplumun alacağı kararlarda çoğunluğun rızasının yeterli olduğunu söyler. Çünkü ona göre, bireyler önce bir toplum için rıza gösterirler, sonra çoğunluğun iradesi ve kararlarına itaat edecekleri konusunda rıza verirler. Bu yüzden, iki ayrı rızadan söz eden Locke'ta, insanların bir toplum oluşturmak için ortak olarak gösterdikleri rıza açık bir rızadır.[196] Bu rıza, insanı toplumun bir üyesi, yönetimin ise bir uyruğu haline getirir. İkinci rıza, örtük bir rıza olup, insanlar bununla çoğunluğun kararına tâbi olacaklarını kabul ederler.

Buna göre, birleşerek bir toplum meydana getiren insanlar, doğa durumundaki iktidarlarına son vermişler ve ikinci olarak da, bir çoğunluğu kendileri hakkında karar vermeye yetkili kılmışlardır. Politik toplumu oluşturan ve bir devlete girilmesini veya devletin meydana getirilmesini sağlayan şey, bu anlaşmadır. Dolayısıyla, bir toplum oluşturmak üzere, açık rızalarıyla birleşen insanlar, daha sonra çoğunluğun iradesine

195 J. Locke, *Two Treatises of Government*, II, 99.

196 M. A. Ağaoğulları-F. Ç. Zapçı-R. Ergün, *Kral Devletten Ulus-Devlete*, s. 198.

uyacakları konusunda örtük bir rıza gösterirler. Politik toplum ya da uygar yönetim ya da devlet işte bu sayede oluşturulur. Bununla birlikte, Locke için önemli olan husus, sadece politik toplumun oluşturulması değil, aynı zamanda yönetim biçimine de karar verilmesidir. Yönetim biçimi Locke'un siyaset kuramında, işte burada gündeme gelir. Ona göre, politik toplumun meydana gelmesini sağlayan insanlar, bu toplumu oluşturmak için birleştikleri zaman, hangi yönetim biçiminin onlara uygun olduğuna da karar verirler. İşte toplumu meydana getiren kimselerin çoğunluğun harekete geçmesi için gösterdikleri örtük rıza, burada önem kazanır. Çünkü ne tür bir yönetim biçiminin seçileceğine çoğunluk karar verir.

Yönetim Biçimleri: Locke'un, akıl sahibi, doğa yasasını bilen insanın ihtiyaçlarından ve çıkarlarından hareketle oluşturduğu rıza ve çoğunluk yönetimi ilkeleri, yönetimin siyasal meşruiyetinin temel taşlarını oluşturur.[197] O, işte bu çerçeve içinde, mutlak monarşiye karşı çıkıp, alternatif yönetim biçimlerini sıraladıktan sonra, daha ziyade karma bir yönetimin veya anayasal monarşinin savunuculuğunu yapar. Gerçekten de, insanların doğa durumundaki doğal güçlerinin bir toplum sözleşmesi yoluyla sivil toplumun politik güçlerine dönüştürüldüğünü öne süren Locke, bu politik güçlerin, bununla birlikte, kendilerini yaratan amaca uygun şekilde sınırlı olması gerektiğini savunur. Amaç, doğa durumunun tehlikelerini ve kesinsizliğini, herkesin hayat hakkını, özgürlüğünü ve mülkiyetini koruyacak kurulu yasalar sağlamak suretiyle, ortadan kaldırmaktır; sınırsız güç uygulaması, yani mutlak monarşi, doğası gereği bunu başaramadığı gibi, yeni tehlike ve kesinsizliklere yol açar. Gerçekten de, Locke, tıpkı doğa durumunda olduğu gibi, burada da, doğu durumunda geçerli olmakla kalmayıp, sivil toplumun da temelinde yer alan kendini koruma ilkesinden hareket ederek, mutlak ve keyfî iktidarın doğa durumunun eksikliğine, kesinsizliğine ve tehlikelerine ilaç olamayacağını gözler önüne serer. Buna göre,

197 M. A. Ağaoğulları-F. Ç. Zapçı-R. Ergün, *Kral Devletten Ulus-Devlete*, s. 201.

kontrolsüz bir yöneticinin keyfî ve dolayısıyla sınırsız iktidarına, ona karşı savunma hakkından yoksun bir biçimde tâbi olmak, doğa durumundan bile kötü bir durumu ifade eder.[198] "Aklı başında hiç kimsenin, mevcut durumunun daha kötü ya da olumsuz bir doğrultuda değişmesine veya bozulmasına izin vermeyeceğini"[199] düşünen Locke, insanların despotik bir güce rıza gösterebilmelerini düşünmenin neredeyse imkânsız olduğu; bu yüzden mutlak monarşinin uygar toplumla hiçbir şekilde uyuşmadığı ve uygar yönetim biçimlerinden biri olamayacağı sonucuna varır:

> Bu nedenle, bazı kimselerin dünyadaki tek yönetim biçimi saydıkları mutlak krallığın, gerçekte uygar toplumla bağdaşamayacağı bellidir; o, bundan ötürü uygar bir yönetim türü de olamaz. Çünkü uygar toplumun amacı, o toplumdan olan herkesin kendisine bir zarar geldiğinde ya da bir anlaşmazlık çıktığında başvurabileceği ve toplumda herkesin uymak zorunda olduğu kabul edilen bir otorite kurarak, doğa durumunun, herkesin kendi davasında yargıç olmasının zorunlu sonucu olan bu uygunsuzluklarından kurtulmak ve onları önlemektir. Bundan dolayı, insanların aralarındaki anlaşmazlıkların karara bağlanması için başvuracakları böyle bir otoriteleri olmadığı yerde, bu kimseler hâlâ doğa durumundadırlar; egemenliği altında bulunan kimseler açısından, her mutlak prens böyledir.[200]
>
> Çünkü prensin hem yasama hem de yürütme erkini yalnızca kendi elinde tuttuğu varsayıldığı için, adilce, taraf tutmadan ve yetkili olarak karar verebilecek ve ondan ya da buyruğundan gelebilecek herhangi bir zarar ya da uygunsuzluğun ortadan kaldırılması ve bedelinin ödetilmesi için karar verebilecek bir yargıç bulunmaz; böyle bir şikâyetten ötürü hiç kimse için açık bir başvurma yolu yoktur. Bunun için böyle bir kimse Çâr ya da Büyük Sultan diye, veya nasıl isterseniz öyle adlandırılsa da, kendi dışında kalan herkesle olduğu kadar, egemenliği altında bulunan insanlarla da doğa durumundadır. Çünkü nerede iki kimsenin aralarındaki hak anlaşmazlıklarının saptanması için, yeryüzünde başvurabilecekleri yürürlükte bulunan kurulları ya da ortak yargıçları yoksa,

198 R. A. Goldwin, "John Locke", *History of Political Philosophy* (ed. by L. Strauss-J. Cropsey), The University of Chicago Press, Chicago, s. 497.

199 J. Locke, *Two Treatises of Government*, II, 131.

200 J. Locke, "Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Parçalar", II, 90, s. 272.

> orada onlar hâlâ doğa durumunda ve onun bütün uygunsuzluklarının etkisi altındadırlar. Mutlak bir prensin uyruğundan ya da daha doğrusu kölesinden yalnız şu üzücü ayrılıkları vardır: Sıradan doğa durumunda, hakkını yargılamak ve gücünün elverdiği oranda onu ele geçirme özgürlüğü varken; şimdi sahip olduğu şeyler kralın irade ve buyruğu ile ele geçirilince; toplumdaki kişilerde olduğu gibi, başvuracağı yer olmamasından başka, akıllı yaratıkların ortak durumundan çıkarılmış gibi, hakkı yargılamak ya da korumak özgürlüğü de yoktur ve böylece bir kimsenin sınırsız doğa durumunda olmakla birlikte, dalkavuklukla bozulmuş ve kuvvetle silahlanmış birinden korkmasındaki tüm yoksunluk ve uygunsuzluklarla karşı karşıya gelir.[201]

Diğer yönetim biçimlerinin yasama gücünün kimin eline verileceğine bağlı olarak değişeceğini söyleyen Locke'a göre, "toplumun tüm gücünü" elinde tutan çoğunluk, yasa yapmak için tüm iktidarı kullanabilir ve kendi atadığı görevlilerin bu yasaları uygulamasını sağlayabilir. Söz konusu yönetim biçimine, o tam ya da doğrudan demokrasi adını verir. Çünkü çoğunluğu oluşturan herkes yasamayı da oluşturur ve herkes yasama süreci içinde yer alır; yürütme gücü ise yasamanın atadığı görevlilerden meydana gelir. Demokrasi dışında diğer yönetim biçimlerini de uzun uzadıya tartışan Locke, en iyi yönetim tarzının karma yönetim olduğunu dile getirir. Onun karma yönetimden anladığı şey ise demokrasinin, oligarşinin ve monarşinin unsurlarından meydana gelecek karma bir yönetim değildi hiç kuşkusuz, fakat daha ziyade anayasal monarşiydi. Güçler ayrılığı ilkesini çok açık bir biçimde ortaya koyan Locke karma yönetimle, esas parlamentonun anayasal egemenliğini ve kralın parlamentoya tâbi kılınmasını anlatmak istiyordu.

Başka bir deyişle, o, yürütme gücünü elinde bulunduran kralın yetkilerinin sınırlanması konusunda ısrarlıydı. Her şeye rağmen, bütün bireylerin rızasıyla kurulan politik toplumda çoğunluğun, hangi yönetim biçimini tercih ederse onu kuracağını ve bu yönetim biçimini ne zaman isterse değiştirebileceğini

201 J. Locke, "Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Parçalar", II, 91, ss. 272-73.

belirtmeye özen gösteren Locke, bununla birlikte toplumun hiçbir yönetime mutlak ve keyfî bir iktidar veremeyeceğini ileri sürdü. Politik toplumun yaratılmasının asıl amacı bireylerin korunması olduğu için, bireylerin temel hak ve özgürlüklerini koruyamayan, onlara zarar veren bir yönetim, ona göre meşruiyetini kaybetmiş bir yönetimdir. Locke bu yüzden, bireylerin canlarını, mallarını, hürriyetlerini koruyamayan ve dolayısıyla insanların kendisine duydukları güvene ihanet eden bir politik otoritenin keyfî yönetimine direnme haklarının olduğunu kabul eder. Buna göre, Locke'ta savaş durumu doğa halinde otorite yokluğundan dolayı yalnızca insanlar arasında olmaz; savaş hali sonradan, hükümdarın ya da yönetimin yurttaşın doğal haklarını koruması yerine, ortadan kaldırmaya çalışması durumunda, bu kez esas yönetimle yurttaş, yönetenle yönetilen arasında olabilir.

> Her kim yasanın kendisine verdiği yetkiyi aşar ve buyruğu altındaki erki yasanın izin vermediği bir yerde kullanırsa, [meşru] yönetmen olmaktan çıkar ve yetkisiz olarak hareket ettiği için, kendisine herhangi biri gibi karşı konulabilir. (...) yetkenin sınırlarını aşmak, küçük bir memur için nasıl bir hak değilse, aynı şekilde büyük bir memur için de hak değildir; (böyle bir yolsuzluk) bir zaptiye neferinde nasıl hoş görülmezse bir kralda da aynı şekilde hoş görülmez, hatta onun için daha kötüdür, çünkü ona daha büyük bir güven gösterildiği için, diğer hemcinslerinden zaten daha büyük bir yetke payını elinde tutmaktadır ve eğitiminden, işinden, danışmanlarından ileri gelen üstünlüklere bakarak, haklı ve haksızın ölçülerini daha iyi bildiği varsayılmaktadır.[202]

Öyleyse, meşrû yönetim yönetilenin hayat hakkını teminat altına alan, özgürlüklerini sağlayan, mülkiyetini koruyan, kısacası yurttaşın rızasına dayanan bir yönetimdir. Yönetilenlerin rızasına dayanmayan yönetim yönetilen açısından kölelik anlamına gelir ve her yurttaşın köleliğe şiddetle başkaldırması gerekmektedir.

202 J. Locke, "Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Parçalar", II, 202, s. 281.

Etkisi

John Locke, modern çağın en etkili ve en önemli düşünürlerinin başında gelir. Onun en azından dört, beş başlık altında toplanabilecek olan etkisi gerçekten de büyük olmuştur; nitekim yapmış olduğu etkiye yakın bir etkinin şimdiye kadar hiç kimseye nasip olmadığı sıklıkla söylenir.[203] Buna göre, o her şeyden önce Newton'la birlikte, Avrupa'da, Kartezyen bilimin ve felsefenin egemenliğinin sona erdirilmesi sürecine çok önemli bir katkı yapmış ve dikkatli gözlem ile sistematik tasvirin temelsiz hipotezler inşa etmekten çok daha önemli olduğunu göstermeyi başarmıştır. Locke, işte bu çerçevede en fazla etkiyi yapmış olduğu epistemoloji alanında, bilgi teorisiyle ilgili geniş kapsamlı ilk kitabı yazmış, Berkeley ve Hume'da ilk somut ürünlerini verip, Kant'ta doruk noktasına erişecek bir hareketin başlatıcısı olmuştur. Yani, o modern ampirizmin kurucu babası ve daha özel olarak da, modern felsefenin İngilizce konuşan dünyadaki başat geleneğinin yaratıcısı olarak görülür. Bununla birlikte, onu sadece ampirizmin kurucu babası yapmak da yetmez; Locke'u, ona kısa bir süre içinde büyük bir güç kazanacak olan çağrışımcılık ve duyumculuğun da temeline yerleştirmek gerekir.

Din felsefesi alanında ise, birçokları onu deizmin babası diye gösterir.[204] Bunun nedeni ise hiç kuşku yok ki onun aklı vahyin ölçütü yapmış olmasıdır. Yine Locke, doğuştan düşüncelerin olmadığını söyleyerek teolojik düşünceye darbe indirmiş, din konusunda her zaman eleştirel ve özgürlükçü bir tutum benimsemiştir. Fakat hepsinden önemlisi, onun tam bir hoşgörü düşünürü olmasıdır. Dinî taassup ve dogmatizmin yol açtığı mezhep çatışmaları ve yıkımlara yakından tanık olan filozof, bunun sadece kendi zamanı için değil, fakat tüm zamanlar ve bütün

203 Söz gelimi *Bkz.* B. Magee, *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi* (çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 138; M. Ayers, "John Locke", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (general ed. P. Craig), London, version: 2001.

204 F.Thilly, *A History of Philosophy*, New York, 3rd edition, 1952, s. 353.

insanlık için taşıdığı tehlikenin farkına vararak, dinî hoşgörü ve çoğulculuğun en az doğal haklar kadar vazgeçilmez olduğunu göstermeye çalışmıştır. O, etik alanında da, başkaca şeyler yanında esas ahlaki bilgiyi, akıl ya da doğru ve yanlışa dair doğuştan bilgi yerine, duyguya dayandırmak açısından kendisinden sonraki bütün bir İngiliz ahlakçılarını etkilemiştir.

Bununla birlikte, onun esas büyük etkisinin Aydınlanma düşüncesi ve politika felsefesi alanında olduğu söylenebilir. Gerçekten de, onun öğretisi on sekizinci yüzyılla birlikte kıta Avrupası'nda ortaya çıkan politik bunalımlara çözüm arayan insanların elinde etkili bir teori olmuştur. Özellikle Fransa, mutlak iktidarın eleştirilmeye başlandığı bir ülke olarak önemli değişikliklere gebeydi. İşte bu yüzden, en çok veya esas olarak Voltaire kanalı ile Fransa'ya giren Locke, Voltaire'nin kiliseye, Katolik kilisesine saldırısının temeli ve kralın gücünü sınırlamak isteyen insanların kılavuzu oldu. Locke, kendi ülkesinde de, yararcı felsefeye önemli bir etki yaptı. Onun kendi ülkesindeki entelektüel geleneğe esas parlamentonun üstünlüğü düşüncesiyle katkı yaptığı söylenebilir.

Bütün bunların dışında, Locke esas Amerikan düşüncesinde ve doğallıkla Amerikan Devrimi üzerinde büyük bir etki yapmıştır. Gerçekten de Amerikalılar, 1776'da bağımsızlıklarını ilan edip devletlerini kurmadan önce, toplum öncesi bir doğa durumunda olduklarını düşünüyorlardı. Böyle bir durumda bütünüyle özgür ve eşit olduklarına inanan Amerikalıların; henüz bir devleti olmayan ama belli ilişkiler içinde yaşayan, bu çeşitli uluslardan gelmiş topluluğun doğa durumu kavrayışı, Locke'un doğa durumu anlayışına tam olarak tekabül ediyordu.

Onlar, yine özgür ve eşit bireylerin ortak bir yarar temelinde yönetim oluşturma sürecini sözleşmeye dayalı bir süreç olarak görüp, bu sözleşmeyi bilfiil yaptıklarını düşünüyorlardı. Üstelik toplumu, herhangi bir egemenle değil, birbirleriyle sözleşerek oluşturduklarını düşünüyorlardı. Bu toplum sözleşmesi anlayışı da Locke'un sözleşme anlayışıydı.

Amerikalılar, aynı çerçevede her bireyin sahip olduğu hakların, yönetim tarafından çiğnenmesini veya ihlâlini önleyecek bir toplum biçimi tesis etmek istiyorlardı. Bunun için de, halkın yok edilemez egemenliğinin bir devrim hakkıyla ifade edilmesi gerektiğini düşündüler. Halk egemenliğini bir devrim yoluyla garanti altına alan da Locke'tu. Çok daha önemlisi Amerikalılar, yönetimi Hobbes'un öngördüğü şekilde, anayasanın gücüyle ve hükümleriyle sınırlamak istiyorlardı.

Locke'un politika felsefesi, Amerikalıların söz konusu talepleriyle tam bir uygunluk içindeydi. Özellikle Amerikan Devrimi'nin ünlü teorisyeni Jefferson, Lockeçu bir doğa yasası ve toplum anlayışını savunmaktaydı; işte bu temel ilkeler üzerinde yönlendirilen Amerikan Devrimi ve ardından oluşturulan anayasa ile Locke'un politika felsefesinin pratik sonuçları neredeyse bir bütün olarak hayata geçirildi. Bununla birlikte, Amerikalı kurucular Locke'un *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'sini, anayasal monarşiden ziyade, demokratik bir yönetim biçimi tesis etmek için kullandılar veya Locke felsefesinin temel ilkelerini tutarlı sonuçlarına kadar götürerek, onu bir demokrasi teorisyenine dönüştürdüler.

Bu açıdan bakıldığında, Locke'un yeni toplumun oluşumu ve düzenlenişinde Amerikalılara nasıl davranacaklarını gösterdiği söylenebilir. Pek çoklarına göre, onun öğretisinin izlerini Amerikan toplum yapısının her yerinde görmek mümkündür. Gerçekten de, Amerikalılar her bir bireyin yasayı sorgulayabileceği bir yargı anlayışının teorik temelini Locke'ta bulmuşlardır. Amerika Birleşik Devletleri'nin bireyciliğin yükseldiği bir toplum olarak görülmesinin en önemli nedeni, budur. Nitekim Amerikan hukuku, yasaya, devlet adına değil de, halkın adına uymayı sağlayacak bir biçimde tesis edilmiştir. Locke, yine farklı dinlerden oluşan Amerikan toplumuna hoşgörüyü öğretmiştir; onlara toprak dağılımında uymaları gereken ilkeyi sunmuştur. Aklın geliştirilip bireyin özgürleşmesini ve elde ettiği bilgi uyarınca eylemesini sağlayacak, yani bireyin kendi yararının ne olduğuna karar verebileceği bir akıl düzeyine erişmesini sağlayacak eğitim anlayışı, Amerikalıların bireyleşme süreci olarak gördükleri eğitim anlayışının temeli olmuştu.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

GEORGE BERKELEY

Berkeley düşünce tarihinin, hiç kuşku yok ki en büyük idealistidir. Hatta bu, o kadar böyledir ki, sözgelimi optimizmin aklımıza öncelikle ve belki de yalnızca Leibniz'i, felsefi kötümserliğin Schopenhauer'i, materyalizmin Marx'ı, liberalizmin de Locke'u getirmesine benzer bir biçimde, idealizm de özellikle modern epistemolojik temelli anlamıyla ve "immateryalizm" çerçevesi içinde aklımıza hemen ve doğrudan doğruya George Berkeley'i getirir.

Gerçekten de Berkeley ikili anlam içinde idealist bir düşünürdür; buna göre, o, modern idealizmin kurucusu olarak, zihinden bağımsız bir gerçekliğin olamayacağını, gerçekliğin zihne tâbi olduğunu öne sürer. Berkeley, ikinci olarak maddenin ya da maddi şeylerin var olmadığını, gerçekten var olanın ide olduğunu söylemek anlamında da idealist bir düşünürdür. Sadece Hobbes'un materyalizmine değil, fakat Kartezyen ve Lockeçu düalizme de karşı çıkan Berkeley, aslında Locke ve David Hume ile birlikte klasik İngiliz deneyimcileri başlığı altında sınıflanır.[1] Aslında doğal bir gelişme çizgisini veren bu sınıflama oldukça anlaşılır ve Berkeley'i konumlandırıp anlama noktasında fayda bir sınıflamadır.[2] Buna göre Locke, on yedinci yüzyıl düşüncesinin rasyonalist kanadını meydana getiren Descartes, Spinoza ve

1 S. Law, *Büyük Filozoflar* (çev. F. Çakır), İstanbul, İnkilap Yayınları, 2007, s. 108.
2 H. Fogelin, *Routledge Philosophy Guidebook to Locke on the Principles of Human Knowlegde*, Routledge, London, 2001, ss. 3-4.

Leibniz'in felsefelerine karşı ampirizmin resmi kuruculuğunu yaparak, onun ajandasını veya programını büyük ölçüde belirlemiştir. Söz konusu program çerçevesinde, Locke doğuştan düşünceler öğretisini reddedip bunun yerine deneyimci epistemolojiyi geçirdi. O, modern dönemin düalist varlık anlayışını benimserken Tanrı'nın dünya ile olan bağını tümden koparan deizmini herkesten daha çok sahiplendi. Sonra da deneyimci bakış açısının maddi dünyaya olduğu kadar, zihinsel ve manevi dünyaya ilişkin bilgimiz için de sağlam bir temel oluşturduğunu kabul etti. Berkeley, ampirik epistemolojinin bu gelişme doğrultusuna büyük ölçüde uydu; hatta Locke'tan çok daha tutarlı davranarak, maddi tözün varlığını reddetti. İçlerinde en tutarlısı ise, hiç kuşku yok ki Hume oldu. O, ampirizmi geliştirip bütün tözlerin varoluşunu reddetti.

Ampirizmin veya deneyimci epistemolojinin en önemli figürlerinden ve modern idealizmin de kurucularından olan Berkeley, bununla birlikte esas materyalizme olan şiddetli hücumuyla tanınır. O, materyalizme esas itibarıyla kuşkuculuğa ve ateizme yol açtığı gerekçesiyle saldırmaktaydı. Gerçekten de Berkeley'in idealizmi, kendi mizacı yanında, 17. yüzyılın bilimsel devrimine eşlik eden ve edecek olan bilimsel ve kültürel materyalizmin bir sonucu olmak durumundadır. Berkeley, modern bilim ve ona eşlik eden mekanik felsefe veya bilimsel materyalizmin, sanıldığı gibi deizme değil, fakat Hobbes'ta açıklıkla ortaya çıktığı üzere, ateizme götürdüğüne kanaat getirmişti. Göklerde kusursuzca açığa çıkan ilahî düzen ve tanrısal planı vurgularken, *Principia Mathematica*'nın üçüncü baskısının sonuna,

> güneşin, gezegenler ve yıldızların bu olağanüstü kusursuz sistemi ancak akıllı ve kudreti sınırsız bir varlığın planı ve hâkimiyetinden doğabilir[3]

diyen Newton'dan farklı olarak, modern bilimin kültürel ve ontolojik açıdan materyalizme yol açtığı ve bunun da Avrupa

3 I. Newton'dan akt. W. J. Matson, *A New History of Philosophy*, vol. II, San Diego, 1987, s. 337.

Uygarlığı'nda derin yaralara neden olacağı kanaatindeydi. İşte bu yüzden o, neredeyse bütün felsefe tarihlerinde, felsefesiyle on yedinci yüzyıl düşüncesinin bilimsel, din dışı ve kuşkucu yönelimlerine tepki veren biri olarak gösterilir.[4]

Berkeley gerçekten de, modern bilim ile bilime dayalı modern uygarlığın bir bilimsel materyalizme, yani evrenin son çözümlemede maddeden veya hareket halindeki algılanamaz maddi parçacıklardan meydana geldiği görüşünü doğurduğu inancından hiç vazgeçmemiştir. Çünkü Aydınlanma öncesinde doğa bilimlerinden meydana gelen modern bilim zaman ve mekân içinde bir yer işgal eden, eni, boyu ve derinliği olan varlığı konu alıyordu. Modern bilim büyük bir hızla ilerlerken, onun söylediklerinin doğru ve dolayısıyla konu aldığı varlıkların da gerçek olduğuna inanılmaktaydı. Kendisini yavaş yavaş göstermeye başlayan pozitivist ruh açısından maddi dünya ya da fiziki evren, Tanrı'nın varoluşunun delili olmak bir yana, gerçekten var olan yegâne varlık alanı olup, başka hiçbir şeyin varoluşuna gerek ve imkân bırakmaz. Materyalizm, Berkeley'e göre öyleyse, kaçınılmaz olarak ateizmi, yalnız ve yalnızca maddenin var olup, Tanrı'nın hiçbir şekilde var olmadığı görüşünü doğurur. Felsefeyle, teorik ilgi ve endişelerden ziyade, pratik kaygılarla meşgul olan ve hayatının ikinci yarısını toplumsal bozukluk ve kötülükleri ortadan kaldıracak reform ya da misyonerlik çalışmalarıyla geçiren Berkeley'e göre, ateizmin kaçınılmaz sonucu, önce nihilizm, sonra da anarşi ve kaos olmak durumundadır. İşte bundan dolayı, onun ilk ve en büyük hedefi materyalizm olmuştur.

Berkeley'in birinci hedefi ya da düşmanı materyalizm ise ikincisi septisizm olmuştur. Berkeley açısından, materyalizmin yükselen bilimin sonucu olduğu, bilim temelli düşünüşün etkisiyle güç kazandığı yerde, septisizm, kendi felsefesinin en önemli kaynağı olan, Locke'un "insan zihninin dolayımsız ola-

4 D. Berman, "George Berkeley", *Routledge History of Philosophy*, vol. V, *British Philosophy and the Age of Enlightenment*, Routledge, New York, 1996, s. 131.

rak yalnızca kendi idelerini bilebileceği" tezinden çıkar. Maddi tözü, maddeyi "ne olduğunu bilmediğimiz şey" diye tanımlamak durumunda kalan Locke, Berkeley'e göre, dolayımsız olarak bilebileceğimiz biricik şeyler olan idelerden bu idelerin maddedeki nedenlerine yapılacak çıkarımların bütünüyle şüpheli, madde kavramının bizatihi kendisinin de muğlak olduğunu göstermiştir. Bu da, onun gözünde, doğrudan doğruya şüpheciliğe yol açar. Geçmişte ya da kısa bir süre önce Montaigne ve Pascal gibi filozoflarda imanı savunmak, dini güçlendirmek için bir araç olarak kullanılan septisizm, Berkeley'e göre, artık çok tehlikeli bir araç haline gelmiştir. Geçmişte, "Bilim kesinlikten yoksundur ve bu haliyle dini gerektirir, öyleyse imanın, yani Tanrı'nın ipine sıkı sıkıya sarılayım" diyen ortalama insan, Locke'un ampirizmiyle patlatmış olduğu balonlardan sonra artık pekâlâ, "Madem ki bilimin kendisi bile şüpheye açıktır, vahye dayalı dinin kendisi şüpheye hepten açık olmalıdır. Bilimin durumu sallantılıysa, dinin savunulacak hiçbir yanı olamaz" diyebilir. Nitekim çok kısa bir süre sonra Hume, bunu söyleyecektir.

Berkeley, işte bu noktada bir taşla iki kuş birden vurmayı amaçlar. Buna göre, o sadece maddenin var olduğunu bilmediğimizi değil, fakat maddenin var olmadığını bildiğimizi öne sürüp, bu tezini gerekçelendirmeye ya da kanıtlamaya karar verir. Bunu yaptığı zaman da hem materyalisti ve hem de septiği alt etmiş, gerek materyalizmi ve gerekse septisizmi çürütmüş olacağına inanır. Maddenin var olmadığını gösterince, materyalistten desteğini almış, onun üzerinde yükseldiği zeminin altını oymuş olacağı için, önce materyalisti alt eder. Aynı şey septik için de geçerlidir, çünkü maddenin yokluğu ispatlanınca, septik de kendisinden şüphe edilecek bir gizli gerçekliğin var olmadığını anlayacaktır. Berkeley, tam tersi doğrultuda hareket etmesi koşuluyla ve farklılığıyla, artık tıpkı bir materyalist gibi davranmaya başlar. Sadece maddenin varoluşundan bireysel ve ilahî ruhun var olmadığı sonucunu çıkarsayan materyalist gibi, o da

sadece idelerin ve ruhun varoluşundan maddenin var olmadığı sonucunu çıkartır. Ona göre, sadece zihinlerimiz ve idelerimiz ve bir de bu idelerin, Berkeley'e göre, Tanrı'dan başka hiç kimse veya hiçbir şey olamayacak olan Nedeni vardır.

Berkeley'in idealizmi, demek ki on yedinci yüzyıl felsefesinin hem bir devamı, hem de bu felsefeye karşı bir tepki oluşturur. Onun idealizmi, şu halde, her şeyden önce materyalizme yönelik tepkinin, yükselen bilimin ontolojik kabullerine karşı çıkışın felsefi ifadesi olmak durumundadır. Berkeley'in Bacon'la başlayıp, Hobbes ve Locke uğraklarıyla Hume'a varan İngiliz ampirizminin son derece önemli bir üyesi olduğu dikkate alınırsa, onun idealizminin aynı zamanda ampirizmin bir devamı olduğu ortaya çıkar. Hatta o, sadece deneyimci olmakla kalmayıp, daha önce de belirttiğimiz üzere, ampirizmi bütün mantıksal sonuçlarına taşımıştır. Teolojik yönelimi çok belirgin ve oldukça güçlü olan Berkeley ampirizmiyle bilginin deneyim yoluyla kazanıldığını öne sürerken, idealizmiyle de insanın kesin olarak sadece deneyim yoluyla meydana gelmiş olan zihin içeriklerinin ve bu arada, deneyim yoluyla bilinen kendilikler olmasalar bile, ruh ve Tanrı'nın var olduğunun bilebileceğini savunur. O, gerçekte, desteğini on yedinci yüzyılın bilimsel materyalizminden alan ateizmin güç kazanmasını, bir şekilde önlemek istemiştir.

Şu halde Hobbes'un, on yedinci yüzyılda ortaya çıkmış olan dünya resmine, daha doğrusu bu resmin Hobbes'taki versiyonuyla Descartes ve Locke'taki versiyonuna karşı çıkmış olduğunu söylemek yanlış olmaz. O, epistemoloji öncelikli, bilime dayalı "yeni felsefe"ye karşı çıkmadığı gibi, geriye gitme, Skolastik düşünceyi canlandırma gibi bir çaba içinde de değildi. Fakat kesinlikle, bu yeni felsefenin materyalizme çok fazla ödün verdiğini, bu materyalizmin de kuşkuculuğa ve ateizme yol açmak ve son tahlilde de bir büyük nihilizmin vücut bulmasına imkân sağlamak suretiyle Batı uygarlığı için bir felaket olacağı kanaatindeydi. Dolayısıyla, sadece Hobbes'un ruhani varlıkların varoluşunu inkâr ederken sadece maddenin varoluşunu öne

süren materyalizmine değil, fakat Descartes ile Locke'un materyalizm ile immateryalizmin hayli tuhaf olduğunu düşündüğü birleşimine de karşı çıktı.[5] Söz konusu immateryalist materyalizm, onun gözünde ya dünyaya geçişte bir güçlüğe neden olup dış dünyanın varoluşuyla ilişkili bir kuşkuculuğa yol açmakta ya da Tanrı'nın dünya ile olan ilişkisinin yanlış kurulması ve O'nun dünyaya tamamen yabancılaşması sonucunu doğurmaktaydı. Bu yüzden immateryalizm ile materyalizmin tuhaf birleşimine karşı Hobbes'un materyalizme bağlandığı yerde, Berkeley immateryalizmi benimsedi ve sadece idelerle ruhların var olduğunu ileri sürdü.[6]

Hayatı ve Eserleri

George Berkeley 12 Mart 1685 yılında İrlanda'nın Kilkeny bölgesinde doğmuştur. Annesi hakkında pek bir şey bilinmeyen Berkeley'in babasının İrlanda'ya, filozofun doğumundan yaklaşık on beş yıl önce gelmiş olan bir İngiliz göçmen olduğu söylenir.[7] Okula 1696'da yine Kilkeny'de başlamış ve oldukça parlak bir öğrenci olduğu için de, felsefe, bilim ve ilahiyat tahsil etmek üzere, 1700 yılında, Dublin'deki, bugün olduğu gibi o zamanlar da çok seçkin bir eğitim kurumu olan Trinity Koleji'ne girebilme imkânı bulmuştur. Burada lisansını 1704, yüksek lisansını 1707 yılında tamamlamış ve ertesi yıl aynı kurumda, çeşitli aralıklarla 1720 yılına kadar sürdüreceği hocalık ve din adamlığı görevine atanmıştır. Buna göre, o 1709'da diyakoz olmuş, 1710'da papazlığa atanmış, 17 yıl boyunca sürdürdüğü öğretim üyeliği görevi sırasında, ayrıca kütüphane müdürlüğü (1709), dekan yardımcılığı (1710-11) ve ilahiyat bölümünde de Yunanca ve İbranice hocalığı görevlerini üstlenmiştir.

5 R. S. Woolhouse, *The Empiricists*, ss. 108-109.
6 L. Downing, "George Berkeley", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./, 2011.
7 S. Priest, *The British Empiricists*, s. 104.

O, idealist dünya görüşünün temel eserleri, hatta şaheserleri olarak değerlendirilen üç temel kitabını daha otuzuna varmadan, söz konusu eğitimcilik döneminde kaleme alıp yayınlamıştır. Söz konusu temel eserler, sırasıyla *An Essay Towards a New Theory of Vision* [Yeni Bir Görme Teorisine Doğru] (1709), *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* [İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir Deneme] (1710) ve *Three Dialogues Between Hylas and Philonaus* [Hylas ile Philonous arasında Üç Konuşma] (1713)'dır. Berkeley'in yine aynı dönemde, yani 1712 yılında yayınlanan bir başka, fakat çok bilinmeyen eseri, siyaset ve ahlak felsefesiyle ilgili görüşlerini ihtiva eden bir kitap olarak, *Passive Obeidence* [Pasif İtaat]'tir.[8] O, kolejdeki eğitim faaliyetleri ve hocalığı sırasında zamanının felsefi ve bilimsel gündemini yakalayıp, çağının nabzını tutabilmiştir.[9]

Berkeley daha öğrencilik yıllarındayken Descartes, Malebranche, Gassendi, Leibniz, Hobbes ve Lacon'u okuyup tartışmış, kendisini Descartes, Bacon, Hobbes ve Newton ile birlikte, "genç bilimciler" arasında saymıştır. Buna göre, yeni bilimle bu bilimin başarılarına gerçekten da hayranlık besleyen, kavgası bilimin kendisi ile değil de, onun din için büyük bir tehdit oluşturan, evrenin son çözümlemede maddi olduğu ontolojik kabulüyle olan Berkeley, bilimin bu kabulden kurtulduğu zaman daha iyi bir biçimde ilerleyip gelişeceğini savunmuştur. Geçen zamanın, genellikle onu daha çok haklı çıkardığı kabul edilir. Nitekim Newton'un mutlak zaman, mekân ve hareket görüşüne karşı çıkan *De Motu* [Hareket Üzerine] adlı eseriyle Berkeley, yakın zamanlarda Mach'ın ve Einstein'ın öncüsü olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Sözgelimi, çağdaş bilim filozofu Karl Popper Berkeley'in felsefesinden, daha sonra Einstein gibi modern fizikçiler tarafından öne sürülmüş olduğunu gösterdiği en az yirmi bir tez çıkardığı, "Mach ve Einstein'ın

8 İ. Çetin, *George Berkeley'in İdealizminde Tanrı ve Yaratma*, Bursa, Arasta Yayınları, 2004, s. 3.

9 H. M. Açıköz, *Berkeley ve İmmateryalist Metafiziği*, İzmir, 1988, s. 67.

bir öncüsü olarak Berkeley Üzerine Bir Tez" adını taşıyan ünlü bir makale kaleme almıştır.[10]

Berkeley, 1713 yılından itibaren, baba ocağına döndüğü son dönem dışarıda bırakılacak olursa, aralıklı olarak başta Londra, Fransa ve İtalya olmak üzere, Avrupa'nın çeşitli kentlerine ve ülkelerine seyahat etmeye başlar. Onu buna iten nedenin, kendi kendisine yüklediği bir tür misyonerlik görevi çerçevesinde, yükselen materyalizmin ve ateizmin, ona göre yol açtığı ahlaki ve sosyal çöküntüyü ortadan kaldıracak bir sosyal reform projesini başlatmak olduğu söylenir.[11] Nitekim, söz konusu neden ve arayış, onu 1721'de "Hıristiyan sosyalizmi" diye nitelendirilebilecek ütopik bir politika anlayışı geliştirmeye sevk etmiştir.[12] Yine ve kısacası, seyahatlerinden edinmiş olduğu izlenimler, onun ilgisini metafiziğin soyut problemlerinden uygulamalı felsefeye doğru yöneltmiştir.

Bununla birlikte, Avrupa toplumlarında hayata geçirilecek bir ahlaki, sosyal ve ekonomik reform projesi Berkeley'e giderek, altından kalkılması imkânsız gibi görünmeye başladığından, o yüzünü daha sonra Yeni Dünya'ya, projenin en ideal uygulama alanının toplumların politik dönem öncesi cemaat şartlarında yaşadığı Amerika'ya çevirmiştir. Projenin ilk adımını oluşturan Hıristiyan eğitim kurumlarını tesis etmek amacıyla, Berkeley yeni evlendiği eşiyle, 1729 yılında Rhoda Adası'ndaki Newport'a varmış ve bir yandan vaazlar verirken, İngiliz hükümetinin desteğinin kendisine ulaşmasını beklemiştir. Beklenen yardım bir türlü gelmeyince 1731 yılında yeniden İngiltere'ye dönen Berkeley, bir süre sonra 1734'te Dublin'de piskoposluk görevine atanmıştır. Hayatının yaklaşık yirmi yıllık bu son dönemini buradaki dinî görevini yerine getirip, kitap yazarak geçirmiştir.

---

10 B. Magee, "Locke ve Berkeley-M. Ayers ile Tartışma", *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi* (çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 143.

11 S. Priest, *The British Empiricists*, s. 107.

12 H. M. Açıköz, *Berkeley ve İmmateryalist Metafiziği*, s. 70.

Eserlerine gelince, Berkeley'in daha önce sözünü ettiğimiz üç temel eserinden birincisi olan *Yeni Bir Görme Teorisine Doğru* adlı kitap, onun epistemolojik idealizmini haber veren[13] ilk eser olup, görme uzaklığı, büyüklük ve konum gibi problemleri ele alır. İdealist projesiyle yakından ilişkili birtakım öğretilerin geliştirildiği bu eserde, görme ve dokunma duyularını inceleyen filozof, görme ile dokunma arasında bir karşılaştırma yaparak, görme duyusunun gerçek nesnelerinin zihnin dışında olmadığı sonucuna varır. Gerçekten de temel eserinden tam bir yıl önce yazılmış olup bugün tıpta ayrı bir disiplin olarak kabul edilen görme psikolojisi alanında ilk çalışmayı meydana getiren[14] bu kitapta, Berkeley zihin olmadan ne görmenin objelerinin, ne de dışarıdaki şeylerin imgelerinin olabileceğini öne sürer. Görmeyle dokunmaya ortak hiçbir ide olamayacağını öne sürerken, görme duyusunun nesnelerinin doğanın evrensel dilini meydana getirdiğini söyler.

Fizik, matematik ve ekonomi de dahil olmak üzere, pek çok alanda eser veren Berkeley'in asıl ilgi alanını, doğallıkla felsefe veya metafizik ve teoloji oluşturmuştur. Gerçekten de "hakikati, herkesin ustalığını ilan ettiği, ancak az sayıda insanın başarıyla oynayabildiği bir oyuna benzeten"[15] Berkeley, hakikat üzerine araştırmanın Tanrı'nın varlığıyla ve ödevlerimizle ilgili bilgimizin daha da derinleşmesine katkı sağlaması gerektiğini düşünüyordu. O, başyapıtı olarak geçen *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir Deneme*'yi esas olarak bu amaçla kaleme aldı. Nitekim Berkeley, söz konusu eserinde immateryalizmiyle idealizmini bütün açıklığıyla ve çıplaklığıyla ortaya koyar. O, burada bilgimizin konusunun ideler olduğu varsayımından yola çıkarak, duyu yoluyla bilinen bütün nesnelerin sadece ide olarak var olduklarını, maddi nesnelerin, maddi nedenlerin var olmadıklarını, soyut genel idelerin olmadığını gösterir. Sadece ideler ve

13 R. S. Woolhouse, *The Empiricists*, s. 115.
14 İ. Çetin, *George Berkeley'in İdealizminde Tanrı ve Yaratma*, s. 3.
15 Berkeley'den akt., İ. Çetin, *George Berkeley'in İdealizminde Tanrı ve Yaratma*, s. 8.

idelerin kendisinde bulunduğu tinsel töz ile idelere neden olan Tanrı vardır. 156 küçük bölümden ya da paragraftan meydana gelen eserin ilk 33 paragrafı onun idealizmini bütün unsurlarıyla ortaya koyar. 34. paragraf ile 84. paragraf arasında kalan bölüm, idealizmine yönelik muhtemel eleştirileri önceleyip yanıtlamaya çalışır. Kalan bölümde ise Berkeley, görüşlerinin kimi sonuçlarını ayrıntıyla ele alır.

Deneme'de ileri sürülen teoriyi çok daha ayrıntılı ve argümantatif şekilde ortaya koyan, filozofun ana iddialarını pekiştiren *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma* teknik terimlerden olabildiğince sakınan, çekici ve ilginç üslûbuyla seçkinleşen popüler bir eser olarak tanınmıştır. Aslında *Üç Konuşma*, filozofun bütün tezlerini ortaya koyan temel eseri *Deneme*'nin kötü karşılanmasının, pek çok insanın maddenin varoluşunu yadsıyan bir filozofun eserini alayla karşılamasının veya iyi anlayamamasının bir sonucu olarak kaleme alınmıştır. Başka bir deyişle, *Deneme*, Berkeley'in umduğu şekilde karşılansaydı veya anlaşılsaydı eğer, *Üç Konuşma* muhtemelen hiç yazılmayacaktı. Eser bu yüzden, *Deneme*'de, özellikle de onun birinci ana bölümünde ortaya konulan temel ilkelerin ve görüşlerin daha açık bir biçimde ve yeni bir ışık altında ifade edilmesi amacıyla yazılır. Diyalog formunda yazılan eserin iki başkahramanından biri, Grekçe madde anlamına gelen "*hyle*" sözcüğünden türetilmiş bir isimle anılan Hylas'tır. Hylas, Berkeley'in idealizmini aykırı bir görüş, "dünyada olabilecek en akıl almaz şey" olarak değerlendiren bir kimsedir. Eserin diğer kahramanının adı ise, Grekçe bir sözcük olarak "Zihin ya da tinsever" anlamına gelen Philonous'tur. Philonous, açıktır ki, "dolayımsız olarak algılanan şeylerin sadece zihinde varolduklarını öne süren" Berkeley'in kendisidir.

De Motu da daha önce *Deneme*'de ortaya konulmuş birtakım ilkeleri bir kez daha ele alır. "Var olmanın algılanmış olmak olduğunu" dile getiren idealist öğretiyi doğrudan doğruya bu şekliyle değil de, şeylere ne duyular için açık, ne de akıl

açısından anlaşılabilir olan öğeler ya da nitelikler eklemenin hem gereksiz ve hem de saçma olduğunu söyleyerek dolaylı bir biçimde savunur. Eser, burada kendisini antik Yunanlılara kadar geri giden, fakat onların dışında Ortaçağ'ın Skolastik filozoflarıyla Kartezyen düşünürleri de ihtiva eden bir geleneğin temsilcisi olarak ifade etmeye özen gösteren Berkeley'in diğer kitaplarında gözettiği nihai amaç olan "dünyanın Tanrı'ya bağımlılığını" gözler önüne serme amacıyla tam bir uygunluk içindedir.

Berkeley'in *Alciphron; or the Minute Philosopher* [Alkiphron ya da Önemsiz Filozof] adını taşıyan diğer bir eseri, yedi diyalogdan oluşur. Burada Euphranor ve Kriton adlı iki dindar Hıristiyan, Hıristiyanlığı veya dinî bakış açısını Alkiphron ve Lysikles adlı iki "özgür düşünür"e karşı savunur. Alkiphron'un ve Lysikles'in özellikle etik görüşleriyle İngiliz düşünürleri Shaftesbury'i ve Bernard Mandeville'i temsil ettiği kabul edilmektedir. Alkiphron'un kolay okunan, yalın bir eser olduğu yerde, onun *The Analyst; or a Discourse Addressed to an Infidel Mathematician* [Analizci ya da İmansız Bir Matematikçiye Söylev] adlı kitabı, Newton'a ve onun kalkülüne karşı yöneltilmiş oldukça teknik bir eserdir. Berkeley'in felsefi değerleri nispeten tartışmalı olan diğer eserleri sıralandığında, en başa *Essay Towards Preventing the Ruin of Great Britain* [Büyük Britanya'nın Yok Olmasını Önlemeye Yönelik Bir Deneme] (1721) gelir. Onu takip edecek diğer eserler ise *A Proposal for the Better Supplying of Churches* [Kilise İaşesinin İyileştirilmesi için bir Öneri] (1724), *The Theory of Vision or Visual Language: Vindicated and Explained* [Görme veya Görsel Dil Teorisi: Savunma ve Açıklama] (1734)'dır.

Berkeley'in bir de tuttuğu notlardan meydana gelen *Not Defterleri* vardır.[16] Çok çeşitli konular üzerine kaleme almış olduğu fikirlerini de ihtiva eden bu eserde o, kitaplarının hangi sıra

16 R. McKim, "Berkeley's Notebooks", *The Cambridge Companion to Berkeley* (ed. by K. Winkler), Cambridge, Cambridge University Press, 2005, ss. 63-93.

içinde okunması gerektiğini bildirir. Buna göre o, ilk okunması gereken eserin, şeylerin işaretlerinden ya da gösterge ilişkilerinden meydana gelen ağ içinde nasıl anlaşılır hale geldikleri konusunu ele aldığını söylediği *Yeni Bir Görme Teorisine Doğru* adlı eser olduğunu ileri sürer.[17] Aslında kendisine göre de onun en temel kitabı, şeyler için var olmanın ne anlama geldiğini, zihinlerin ne olduklarını ve birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde bulunduklarını soruşturduğu *İlkeler*'dir. Onun gözünde incelenmesi gereken sonraki eser, Tanrı'nın yaratma faaliyetinin idelerle ve sonlu zihinlerle nasıl ilişkilendirilmesi gerektiği üzerinde durduğunu söylediği *Diyaloglar*'dır. Buradan da anlaşılacağı üzere, onun oluşturduğu tematik sıra tarihsel sırayı büyük ölçüde takip eder.

Aldığı Etkiler

Berkeley, maddenin varoluşunu yadsıyan felsefesinin bütün aykırılığına ve özgünlüğüne rağmen, birçok filozoftan etkilenmiştir. Her şey bir yana, o da hemen bütün filozoflar gibi, çağının çocuğu olup, yeni doğa telakkisinin, bilimin yükselişinin ve dolayısıyla, modern, materyalist dünya görüşünün yaratmakta olduğu problemlere ve manevi açıdan yapacağı tahribata sadece bir filozof değil, fakat aynı zamanda bir din adamı ve teolog olarak da tepki vermiştir.

Berkeley, bütünüyle hazır bulduğu bir gelenek olarak ampirik felsefe geleneğinin içinde yetişmiştir. Bu yüzden, onun en büyük etki kaynağının Locke olduğu söylenebilir. Başta I. Tipton olmak üzere, pek çok Berkeley yorumcusu, onu yaratan, bir filozof olarak ortaya çıkartan şeyin Locke'un *Deneme*'si olduğunu, *Deneme* olmasaydı eğer, onun hiçbir eserinin ortaya çıkmış olamayacağını öne sürer.[18] Locke'un bilginin kaynağıyla

17 S. H. Daniel, "How Berkeley's Works are Interpreted?", *Religion and Science in the Age of Enlightenment* (ed. by S. Parigi), Springer, Dortrecht, 2010, s. 13.

18 I. Tipton, "George Berkeley", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (general ed. P. Craig), London, version: 2001.

ve sınırlarıyla ilgili görüşlerinden yararlanan Berkeley, onun insanın dolayımsız olarak sadece idelerini veya kendi zihin içeriklerini bilebileceği görüşünü de olduğu gibi kabul etmişti. Bununla birlikte, Locke, Berkeley'in sadece etkilendiği değil, fakat aynı zamanda en fazla eleştirdiği de düşünür olmuştur. O, eserlerinde eleştirdiği filozofların hiçbirinden adıyla söz etmez; bunun tek istisnası Locke'tur. Nitekim *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir Deneme*'nin uzun girişi Locke'un soyutlama teorisi üzerine ayrıntılı bir değerlendirme ve eleştiri niteliğindedir.

Gerçekten de Locke'un felsefesinde, Berkeley, ele alınıp değiştirilmesi veya geliştirilmesi gereken iki problematik, hatta çelişik nokta bulunduğunu düşünüyordu. Bunlardan birincisine göre, Locke bilgimizin idelerimizle sınırlı olduğunu, hakikatin ve dolayısıyla bilginin idelerin, dış dünyadaki şeylerle değil de, birbirleriyle uyuşmasından meydana geldiğini iddia etmişti. Oysa Berkeley'e göre, bu iddia çelişkiye düşmeden veya bir şekilde ihlal edilmeden öne sürülebilecek bir iddia değildir.[19] Locke, dahası bilgiyi idelerle sınırlamasına ve insanın sadece zihindeki ideleri bilebileceğini söylemesine rağmen, şeylerin niteliklerini ve güçlerini de bilebileceğimizi, kendisiyle çelişerek öne sürmüştü.[20] Bu noktada birincil niteliklerle soyut idelerin varoluşunu inkâr edecek olan Berkeley, demek ki Locke'tan yola çıkarak, idelerimizin yalnızca bilgimizin yegâne nesneleri olmayıp, aynı zamanda, elbette kendilerinde bulundukları zihinlerle birlikte, var olan biricik şeyler olduklarını ileri sürecektir.[21]

Berkeley'in tashih etmek durumunda kaldığı bir başka nokta da Locke'un madde ile ilgili tutarsız görüşleri olmuştur. Buna göre, o, sadece ruhların aktif bir güce, bir etkileme kuvvetine sahip olduğunu, fakat maddenin böyle bir güçten yoksun bulunduğunu ileri sürmüştür. Bununla birlikte aynı Locke, bir süre sonra maddenin veya maddi şeylerin zihindeki idelere

19 R. Falckenberg, *History of Modern Philosophy* (trans. by A. C. Armstrong), BiblooPazar, New York, 2006, s. 219.
20 R. S. Woolhouse, *The Empiricists*, s. 110.
21 R. Falckenberg, *History of Modern Philosophy*, s. 220.

neden olduğunu söyleyerek bir filozofa yakışmayacak bir tutarsızlık sergilemiştir.

Locke'un büyük etkisine rağmen, yine de Berkeley'i en fazla etkileyen düşünür ünlü Kartezyen filozof Malebranche olmuştur.[22] Gerçekten de Descartes'ın eserlerini çok erken yaşta okuyan, onun zihin görüşünü büyük ölçüde paylaşan Berkeley'in görüşleri, okkasyonalizmin kurucusu Malebranche'ın görüşleriyle pek çok konuda benzerlik arz eder. Buna göre, zihin olmadığında cisimlerin de var olamayacağını öne süren Berkeley'den önce Malebranche, cisimlerin varoluşunu kesin sonuçlu olarak kanıtlamanın imkânsız olduğunu öne sürerek immateryalizme kapı açmıştı.[23] Okkasyonalist Malebranche maddi nedenlerin varoluşunu yadsımış ve sadece Tanrı'nın bir şeylere neden olabileceğini öne sürmüştü. Aynı şekilde, Berkeley de, sadece ruhların, bireysel ruhlarla ilahî ruhun eylemde bulunabileceğini kabul etti.

Amaç ve Program

Berkeley, aslında amacını iki temel eserinin alt başlıklarında açık seçik olarak ifade eder. Buna göre, *Deneme*'nin orijinal baskısının başlık sayfasında *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir Deneme* başlığının "Şüpheciliğin, Ateizmin ve Dinsizliğin Temelleriyle Birlikte, Bilimlerdeki Hatanın ve Zorluğun Belli Başlı Nedenlerinin Soruşturulması" alt başlığıyla verildiğini görürüz. Aynı şekilde *Üç Konuşma*'nın da başlık sayfasında, "Amacı Açıkça Şüphecilere ve Ateistlere Karşı, *İnsan Bilgisi*nin Gerçekliği ve Yetkinliğini, Ruhun Cisimsel Olmayan Varoluşuyla bir Yaradan'ın doğrudan İnayetini Kanıtlamak ve Aynı Zamanda Bilimleri Daha Kolay, Faydalı ve Özlü Hale Getirmek Olan", *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma* ibareleriyle karşılaşırız. Onun söz konusu amaç

22 I. Tipton, "George Berkeley".
23 I. Tipton, "George Berkeley".

ve programının da, aslında insan bilgisinin doğası ve kapsamını analiz etme; bilgiye sağlam bir temel sağlama ve şüphecilerin karşı yöndeki bütün iddialarına rağmen, şeylerin varoluşu ve doğalarının bilgisine sahip olabileceğimizi gözler önüne serme genel amacının bir parçası olduğu söylenir.[24] Bununla birlikte, bu amaçlar, ne kadar önemli olurlarsa olsunlar, son çözümlemede onun, modern düşünceyle birlikte ciddi bir gerileme içine giren geleneksel dinî düşüncenin merkezinde yer alan iki ana hususu çözüme kavuşturma ana amacından sonra gelirler. Başka bir deyişle, onda diğer bütün amaçlar bir Tanrı'nın var olduğu ve biz insanların ölümsüz ruhları bulunduğu iddiaları ya da tezlerinin doğruluğunu gösterme amacının gölgesi altında kalmaya mahkûmdurlar.

Berkeley, gerçekten de on yedinci yüzyılın ikinci yarısından başlayarak Avrupa kültürünün, özellikle Hobbes, Newton, Descartes ve Locke'un etkisiyle bir gerileme ve hatta çürüme içine girdiğini düşünür. Bu görüşlerin de etkisiyle kendisini genel dünya görüşünde gösteren problem, ona göre, gerçekte iki yönlü bir problemdir. Problemin bir yönü, Bacon'dan ve Hobbes'tan itibaren, ama özellikle de Descartes'la birlikte, bütün bir doğal dünyanın, tıpkı dev bir saat gibi, deterministik birtakım doğa yasalarına göre işleyen alabildiğine büyük bir mekanik sistem olarak görülmesinden kaynaklanır. Giderek yaygınlaşan bu görüş, Berkeley açısından, insanların hayatlarının, Tanrı tarafından değil de, doğa tarafından yönetildiğini düşünmeye; onların hakikati, gerçekliği, kalıcı olanı, Tanrı'dan hareketle değil de, doğadan hareketle kavramaya yönelmeleri anlamına gelir. İşte bu durum, ona göre, Avrupa kültürünü derin bir nihilizm batağına sokacak kadar tehlikeli bir durumdur.

Problemin ikinci boyutu, özellikle Locke'tan sonra bilimsel bilgi ya da inançlarımızın hipotetik doğasının gözler önüne serilmesinden oluşur. Bu ise, insanların hayatlarını yöneten ve

24 R. Schacht, *Classical Modern Philosophers: Descartes to Kant*, London, Routledge and Kegan Paul, 1984, s. 140.

onların dünyaya ilişkin kavrayışlarını şekillendiren gerçeklik görüşlerinin kesinlikten ve tamlıktan yoksun olup, her şeyin şüpheye açık olduğu anlamına gelir. Bu türden görüşlerin yaygınlık kazanması, Berkeley'e göre, tam olarak, çevresindeki dünyaya bütünüyle yabancılaşmış modern insanın kendisinin atomların gelişigüzel birleşiminden ibaret olduğuna, özel hiçbir anlama sahip olmadığına ve kısa süreli, maddi hazlar dışında her türden umuttan yoksun kaldığına inanışını ifade eder.

Berkeley'in esas amacı, öyleyse, materyalizmle, ateizmle ve septisizmle mücadele etmektir. O, modern zamanların mekanik doğa tasarımının ve Descartes'la Locke'un görüşlerinin yarattığı problemlerle ve yol açtığı güçlüklerle savaşmak için, öyleyse, bu tasarımların ve görüşlerin yanlış olduğunu göstermeye ve insanları, Tanrı'yla olan dolayımsız ilişkinin veya temasın temin edeceği anlama geri döndürmeye çalışır. Berkeley'in bu amaç doğrultusunda geliştirmiş olduğu görüşlerin genellikle şaşkınlıkla karşılandığı, ona kimsenin inanmadığı söylenebilir. Fakat onun modern kültürün problemlerini, insanın kendisiyle ilgili kavrayışındaki yarıkları gözler önüne seren görüş ve argümanları yabana atılacak türden argümanlar değildir.

Görüşünü çoğu zaman immateryalizm ya da maddesizcilik olarak tanımladığımız Berkeley'in, şu halde çıkış noktası negatif bir iddiadan, yani maddenin veya maddi tözün varoluşunun inkârından meydana gelir. Fakat onun bu negatif tezi tamamlayan üç temel pozitif tezi ya da öğretisi vardır. Bunlardan birincisi, sadece idelerin ve idelerin kendilerinde bulunduğu zihinlerin varolduğunu öne süren idealizmdir. İkincisi, fiziki cisimlerin zihne tabi olduğunu, duyusal şeylerin varoluşunun bir zihin tarafından algılanmış olmalarından meydana geldiğini bildiren öğretidir. Üçüncüsü de evrenin gerçek tözünü meydana getiren zihnin ya da ruhun tek bir sonsuz zihin, yani Tanrı olduğu tezidir.[25] Her

25 A. J. Grayling, "Berkeley's Arguments for Immaterialism", *The Cambridge Companion to Berkeley* (ed. by K. Winkler), Cambridge, Cambridge University Press, 2005, s. 166.

birinin bir diğerinden daha önemli olduğu bu dört tezin ya da öğretinin hepsi, birbirleriyle ayrılmazcasına ilişkilidir.

Berkeley'in bu dört tezin ya da öğretinin savunuculuğunu yaparken, gözettiği en temel amacın, şu halde maddenin varoluşunu ve materyalizmden ayrılmaz olduğuna inandığı kuşkuculuğu reddetmek olduğu söylenebilir. Zira o, materyalizmin kuşkuculuğa ve ateizme yol açtığı veya neden olduğu kanaatindedir.[26] Söz konusu kuşkuculuk da, çift yönlü veya iki boyutlu bir kuşkuculuktur. Birincisi, şimdiye kadar daha ziyade ampirizm ile ilişkilendirdiğimiz epistemolojik kuşkuculuk olarak, bizim, deneyimlerde söz konusu olan farklılıklardan, görelilikler den ve olumsallıklardan dolayı, şeylerin bizatihi kendilerini veya gerçek doğalarını bilemeyeceğimizi dile getiren görüştür. Buna mukabil, şimdiye kadar esas olarak materyalizmle ilişkilendirdiğimiz görüş, teolojik kuşkuculuktur. Berkeley, söz konusu kuşkuculuğa ateizm adını verir ve ona, sadece Tanrı'nın varoluşunu bir bütün olarak inkâr eden görüşü değil, fakat Tanrı'nın yaratıcı faaliyetini sınırlayan, dünyaya müdahalesini engelleyen deizmi de dahil eder.

Berkeley, septisizmin söz konusu iki türü arasında yakın bir ilişki bulunduğunu savunur. Onun bakış açısından epistemolojik kuşkuculuk teolojik kuşkuculuğun ve dolayısıyla ateizmin yayılması için uygun veya gerekli zemini hazırlar. Çünkü beşeri bilgi ile varlık arasında bir uygunluk bulunduğunu reddedip varlıkla ilgili gerçek bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını savunan epistemolojik kuşkuculuk, sadece bilgiye duyulan güveni sarsmakla kalmaz. Bir yandan da din ve ahlak için ciddi bir tehdit meydana getirir. Bunun da nedeni, elbette Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve ahlaki hayat üzerine kurulan söylemde, insanın bu dünya ile ilgili bilgisinin önemli bir yer tutmasıdır.[27]

Öte yandan teolojik şüpheciliğin ve ateizmin kendisinden beslendiği en önemli kaynağın, daha önce de belirttiğimiz

26 L. Downing, "George Berkeley".
27 İ. Çetin, *George Berkeley'in İdealizminde Tanrı ve Yaratma*, s. 10.

üzere, epistemolojik kuşkuculuk olduğunu ve bu kuşkuculuğun da duyusal varlıkların bizim tarafımızdan algılanamayan gerçekliklerin bulunduğu kabulüne dayandığını unutmamak gerekir. Berkeley işte bu yüzden madde veya maddi tözün varlığı reddedildiği zaman, epistemolojik septisizmin ve dolayısıyla teolojik septisizmin de dayanağı kalkmış olacaktır. Onun programı, şu halde, öncelikle maddenin varoluşunu yadsımaktan, zihnimizdeki idelerin oluşumuna, gerçekte var olmayan maddenin değil de, Tanrı'nın sebep olduğunu göstermekten meydana gelir. Temel görüşü aslında çok yalındır: Berkeley, maddi dünya diye bir şeyin olmadığını, biz insanların maddi dünyadaki varlıklar ya da cisimler olduklarını düşündüğümüz şeylerin gerçekte sadece Tanrı'dan alınan duyumsal mesajlarla ilgili yorumumuz olduğunu söyler. Gerçekten var olan her şey zihinlerdir; Tanrı'ya tekabül eden tek bir sonsuz zihnin ve sayılamayacak kadar çok sonlu bireysel zihnin var olduğunu gösterecek olan Berkeley, var olduğu söylenebilecek başka her şeyin bu zihinlerdeki ideler olduğunu iddia eder. Dünyadaki her şey, sözgelimi masalar, kitaplar, ağaçlar, çiçekler, bu yorum altında, insan zihnindeki ide koleksiyonlarına veya toplamlarına indirgenir. Başka bir deyişle, kuşkuculuğa yol açan neden, var olanlarla bilgimiz arasında bulunduğu ileri sürülen boşluk ya da uçurum ise, yapılması gereken şey, Berkeley açısından aradaki boşluğu kapatmak ve idelerimizle varlığı özdeşleştirmektir.

Pek çok yönüyle, ama özellikle de metafizikçi yönüyle çok önemli bir filozof olan Berkeley, çoğu zaman yanlış anlaşılmıştır. Bu yüzden yoğun bir eleştiri bombardımanına tabi tutulan Berkeley'in örneğin dış dünyanın varlığını reddettiği, bu dünyayı bir düşler veya hayaller toplamına indirgediği söylenmiştir. Böyle düşünenler, zaman zaman onun "akli dengesini kaybetmiş ve tedaviye ihtiyaç duyan biri olduğunu" söyleyecek kadar ileri gitmişlerdir.[28] Bununla birlikte, kabul etmek gerekir ki, o,

28 İ. Çetin, *George Berkeley'in İdealizminde Tanrı ve Yaratma*, s. 15.

aslında bildik ayrımlarımızı, gerçek bir dünyanın varoluşunu yadsımaz, her şeyin bütünüyle bir yanılsama olduğunu öne sürmez; tıpkı bizler gibi, gerçek olanla yanılsama arasında bir ayrım yapar. Örneğin, Uludağ gerçek bir şeydir; onu karşımda bütün haşmetiyle, üzerindeki karlarla fiilen görmekteyim; oysa Kafdağı gerçek olmayan bir hayaldir, salt bir imgedir. Bu ayrımı Berkeley de kabul eder; Uludağ örneğinde, benim tutarlı bir deneyimler kümesine sahip olduğumu, oysa Kafdağı örneğinde böyle bir tutarlı deneyimler öbeğinden yoksun bulunduğumu söyler. Sorun bu deneyimler kümesinin nasıl yorumlanacağı sorunudur; Berkeley, dolayımsız bir biçimde veya gerçek bir açıklık içinde, mutlak bir kesinlikle bildiğimiz bu deneyimlere neden olan şeyin, Locke'un söylediği gibi, ne olduğunu bilmediğimiz bir şey olarak madde değil de, Tanrı olduğunu söyleyecektir. O, gerçekten var olanın madde olduğu tezinin temelsiz bir hipotez olduğunu; idelerden ve zihinlerden oluşan kendi dünyasının modern bilimin maddi dünyasından daha sağlam ve güvenli olduğunu söyler. Ona göre, dünya ile ilgili deneyimlediğimiz tüm düzenlilikler, sözgelimi bütün bir dış dünyayı yöneten ve bilim tarafından keşfedilmeyi bekleyen doğa yasaları, deneyimin tamamen ötesinde bulunan hipotetik bir maddede temellendirilemezler. Bu yasalar, sadece insanlarla birtakım duyumlar aracılığıyla her daim temas halinde olan kadiri mutlak ve her şeyi bilen bir Tanrı'da temellenmek durumundadır.

Maddenin İnkârı

Berkeley'in, öyleyse en temel amacı materyalizmi ve materyalizmin sonucu olan septisizmi geçersizleştirme ve böylelikle de modern Avrupa'nın materyalist kültüründe görülmeye başlanan çatlakları ve yarıkları onarma veya ortadan kaldırma amacı olmak durumundadır. O, işte bu amaç doğrultusunda, dolayımsız olarak bilebileceğimiz her şeyin kendi zihin içeriklerimiz veya idelerimiz olduğu görüşünü, sözcüklerimizin ve dildeki

ifadelerin anlamlarını sadece idelerden, karşılık geldikleri idelerle birleştirilmekten aldığını öne süren görüşle bir araya getirir. Bu iki görüş onu, yalnızca zihinde var olan idelerle zihinlerin kendilerinin var olduğu ontolojik öğretisine götürecektir.[29] Bununla birlikte, Berkeley neyin gerçekten var olduğunu söylemeye geçmezden, kendi metafiziğinin pozitif tezini veya tezlerini öne sürmezden önce, negatif teziyle karşımıza çıkar: Madde var değildir.

Berkeley, materyalizme en azından beş başlık altında karşı çıkar: **(1)** Buna göre, o materyalizmin benimsenmesi veya kabul edilmesi için getirilen argümanların yetersiz olmaları nedeniyle, gerçekten var olanın madde olduğunu öne süren öğreti olarak materyalizmin *temelsiz*, haklı kılınmamış bir görüş ya da anlayış olduğunu ileri sürer. **(2)** Berkeley'e göre materyalizm, deneyimlerimizin yapısını ve seyrini açıklamak açısından kendilerine ihtiyaç duyulmayan maddi varlıkların varoluşunu öne sürdüğü için *gereksiz* bir öğretidir. **(3)** Berkeley, maddenin deneyimlerimizin nedeni olmadığına ve olamayacağına inandığı için, materyalizmin üçüncü olarak *yanlış* olduğuna inanır. **(4)** Ona göre, materyalizm bizden, idelerimizin nedeni olduğu inancıyla, dolayımsız olarak hiçbir zaman deneyimleyemediğimiz bir şey olan "madde" ya da "maddi töz"e anlam yüklememizi istediği için *anlamsız* bir görüştür. Çünkü bir terimin anlamı, onun yerini tuttuğu ide olup, deneyimleyemediğimiz bir şeyin idesi olamaz. Durum böyle olduğuna göre, maddi töz benzeri, deneyimin ötesindeki, tecrübe edilemez veya deneyimlenemez şeylere ya da kendiliklere gönderme yapan terimler anlamsız olmak durumundadır. **(5)** Berkeley materyalizmin bizden idelerin algılanmadıkları zaman da var olabileceklerine inanmamızı istediği için, nihayet *çelişik* bir öğreti olduğuna inanır.

Gerçekten de Berkeley, materyalizmin hemen tüm makul insanların inandığı şeylerle çeliştiğini, eldeki verilerce destek-

29 J. Shand, *Philosophy and Philosophers: An Introduction to Western Philosophy*, Florence, Routledge, 1993, s. 129.

lenmediğini, açıklayıcı bir güçten yoksun bulunduğunu, yanlışlığı gösterilebilir bir öğretiye karşılık geldiğini ve kavramsal olarak da kusurlu olduğunu savunur.[30] Onun materyalizmin temelsizliğini, gereksizliğini, yanlışlığını, anlamsızlığını ve çelişikliğini gözler önüne seren argümanları şunlardır:

Niteliklerden Hareket Eden Argüman: Berkeley'in ilk argümanı niteliklerden yola çıkan argüman olarak bilinen meşhur kanıttır. O, bu argümanda, kendisinden önce kimi bilim adamları ve filozoflar, sözgelimi Locke tarafından öne sürülmüş olan birincil nitelikler-ikincil nitelikler ayrımını temele alır:

> *Birincil* ve *ikincil nitelikler* arasında bir ayrım yapanlar var. Onlar birincil niteliklerle, yer kaplama, şekil, hareket, sükûnet, katılık ya da nüfuz edilemezlik ve sayıyı kastederler; ikincilerle de renk, ses ve tat gibi bütün duyusal nitelikleri anlatmak isterler. Söz konusu ayrımın sahipleri ikincil niteliklerden edindiğimiz idelerin zihin olmaksızın ya da algılanmadan varolan bir şeyin benzerleri olmadığını kabul etmektedirler; öte yandan, birincil niteliklerle ilgili idelerimizin ise, onlar "madde" adını verdikleri, yani zihin olmaksızın varolan ve düşünmeyen bir tözde bulunan şeylerin resimleri ya da suretleri olduğunu öne sürmekteler.[31]

Berkeley'in de söylediği üzere, maddenin varoluşunu kabul eden neredeyse bütün modern filozoflarla bilim adamları, dünyanın mekanizasyonu ve matematizasyonu projesi projesine uygun olarak birincil niteliklerle ikincil nitelikler arasında bir ayrım yapmışlardır. Bu ayrımı yapanların en başında Descartes ve Locke gibi filozoflar ile Galileo ve Newton gibi bilim adamları gelmektedir. Berkeley, bu figürlerin hepsini bilmekle birlikte, argümanda, öyle sanılır ki, Locke'u göz önünde tutarak konuşur. Nitekim Locke, daha önce de gördüğümüz üzere, yer kaplama, şekil, hareket gibi birincil niteliklerin özneden bağımsız,

30 J. Bennett, "Berkeley Against Materialism", *Learning From Six Philosophers* (ed. by J. Bennett), vol. 2, New York, Oxford University Press, 2001, s. 131.

31 G. Berkeley, A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, *Classics of Western Philosophy* (ed. by S. M. Cahn), Indianapolis, 1977, s. 568 [çeviri bana ait]; alternatif bir çeviri için *bkz.* G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine* (çev. H. Turan), Bilim ve Sanat yayınları, Ankara, 1996, 9, s. 40.

nesnel nitelikler olduğunu söyler.[32] Bunlar, nesne ya da maddi varlık hangi durumda bulunursa bulunsun, hangi değişikliklere maruz kalırsa kalsın, ondan ayrılmaz olan niteliklerdir. Bu nitelikler, şu halde, maddi varlığın ya da nesnenin özüne ait olmak durumundadır. Oysa renk, ses, koku ve tat benzeri nitelikler ikincil nitelikler olup, onların varoluşu özneye bağlıdır.

Berkeley işte bu ayrımı eleştiri konusu yapıp, ikincil niteliklerin, ayrımı ortaya koyanlarca da söylendiği üzere, göreli ve dolayısıyla da öznel olduklarını öne sürer. O, bunlardan görelilikle, bir şeyin doğası ya da varoluşunun başka bir şeyin doğası ya da varoluşu tarafından belirlenmesini anlamaktadır. Buna göre, sözgelimi *A*'nın doğası veya varoluşu en azından kısmen *B*'nin doğası veya varoluşu tarafından belirlenirse, o zaman *A*'nın *B*'ye göreli olduğu, onun göreli olarak varolduğu söylenir.[33] Öznellikle ise bir şeyin doğasının ya da varoluşunun sadece zihin, zihnin doğası ya da varoluşu tarafından belirlenmesini anlayan Berkeley'e göre, sözgelimi *A*, ancak ve ancak varoluşu veya doğası sadece zihin tarafından belirleniyorsa, zihnin doğasına ya da varoluşuna bağlıysa, öznel olmak durumundadır. O, ikincil niteliklerin zihne bağımlı olduklarını, zihne göreli olarak var olduklarını savunur. Sözgelimi, bir cismin bir elimize sıcak diğerine soğuk gelmesi olgusundan, ısının bir nesnenin zihinden bağımsız, nesnel bir niteliği değil de, öznel, zihne bağımlı bir nitelik; ayrıca nesnenin değil de algılayan öznenin bir niteliği olduğu sonucu çıkar.

Berkeley işte bu durumun, yalnızca ikincil nitelikler için değil, fakat birincil nitelikler için de geçerli olduğu sonucuna varır. Buna göre, nesneler algılayan öznenin içinde bulunduğu duruma bağlı olarak küçük ya da büyük, hareket halinde veya sükûnet içinde görünürler. O zaman ikincil niteliklerin öznelliğini onların göreli doğalarından çıkarsamak ne kadar doğru ve akla uygunsa, birincil niteliklerin öznelliğini de bu niteliklerin

32 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 8, 9, ss. 134-135.
33 H. M. Açıköz, *Berkeley ve İmmateryalist Metafiziği*, s. 207.

göreliliklerinden çıkarsamanın o kadar doğru ve akla uygun olması gerekir.[34] Berkeley'e göre, bir nesnenin birincil nitelikleri de öznenin onlara ilişkin algısından bağımsız olarak var olamaz. Birincil nitelikler bir nesnenin belirleyici, özsel özellikleri değilse eğer, buradan fiziki nesnelerin, zihinden bağımsız, nesnel bir varoluşa sahip olmadıkları, fakat yalnızca algılandıkları zaman var oldukları sonucu çıkar.

> Ayrıca, çağdaş filozofların belirli duyusal niteliklerin maddede ya da zihin olmaksızın var olmadıklarını kanıtlarken kullandıkları yöntemi izleyerek, aynı şeyin her ne olursa olsun bütün diğer duyusal nitelikler için de kanıtlanabileceğini eklemek istiyorum. Nitekim sözgelimi bir elimize soğuk gelen aynı cisim, diğerine ılık geldiği için, ısının ve soğuğun onları uyaran cisimsel tözlerde var olan gerçek varlıkların suretleri olmadıkları, yalnızca zihnin etkilenimleri oldukları söylenir. İmdi, şekil ve yer kaplamanın da maddede varolan niteliklerin suretleri ya da benzerleri olmadıklarını kanıtlamak zor olmasa gerek: farklı konumlarda bulunan ya da aynı konumda olup dokuları farklı olan gözlere değişik göründüklerine göre, bunlar zihin olmaksızın var olan, değişmez ve belirlenmiş bir şeyin görüntüleri değildirler. Yine, tat alma duyusunun ateşlenme ya da başka bir nedenle etkilenmesi durumunda olduğu gibi, nesnenin kendisi değişmeden kalırken tatlılık acılığa dönüştüğü için, tatlılığın tatlı şeyde olmadığı kanıtlanır. Dışarıdaki nesnede hiçbir değişim olmazken, zihindeki ide dizisi hızlanırsa hareketin daha yavaş görüneceği kabul edildiğinde, zihin olmaksızın hareket yoktur demek de aynı ölçüde akla uygun değil midir?

Kısacası, rengin ve tadın yalnızca zihinde var olduklarını kanıtlamak için düşünülmüş kanıtları inceleyen birisi, bu kanıtların uzam, şekil ve sükûnet için de aynı şeyi kanıtlamak üzere eşdeğer güçle kullanılabileceklerini görecektir. Bununla birlikte, bu kanıtlama yöntemiyle, bir nesnenin gerçek uzamının ya da gerçek renginin ne olduğunu duyu yoluyla bilemeyeceğimizi kanıtlayabilsek de dışarıdaki bir nesnede uzam ya da renk bulunmadığının kanıtlanamadığını kabul etmeliyiz. Ancak yukarıdaki kanıtlar renk ya da uzamın ya da herhangi bir duyusal

34 S. Priest, *The British Empiricists*, s. 109.

niteliğin zihin olmaksızın düşünmeyen bir öznede varolamayacağını, daha doğrusu dışarıdaki nesne diye bir şeyin olamayacağını açıkça gösteriyor.[35]

Anlamdan Hareket Eden Argüman: Bundan önceki argümanda, birincil nitelikler-ikincil nitelikler ayrımı dolayısıyla Locke'dan yola çıkan Berkeley, ikinci argümanda da yine Locke'un maddi töz tanımından hareket eder. Bizim dolayımsız olarak sadece kendi zihin içeriklerimizi, niteliklerin zihnimizdeki idelerini bilebildiğimizi söyleyen Locke, bilindiği üzere, realist kavrayışı ve temsili ya da nedensel algı teorisi sayesinde, bu niteliklerin dayanağı veya taşıyıcısı olan bir maddi tözün varoluşunu varsaymış ve onu "ne olduğunu bilmediğimiz bir şey" diye tanımlamıştı. Berkeley, bu noktada "maddi töz" deyiminin anlamsız bir ifade olduğunu öne sürer. O, önce deyimi çözümler ve onun iki kavramın, yani niteliklerin dayanağı veya taşıyıcısı olma kavramıyla varlık kavramının bir bileşeni olduğunu öne sürer: Buna göre, maddi töz niteliklerin dayanağı veya taşıyıcısı olarak var olur.

Berkeley öncelikle tözün niteliklerin dayanağı veya taşıyıcısı olduğunu söylemenin tamamen metaforik konuşmak olduğunu, bunun sözgelimi, sütunların yapıyı taşıması örneğinde olduğu gibi, ampirik hiçbir anlam taşımadığını iddia eder. Varlık kavramına gelince, ona göre, bundan daha soyut ve anlaşılmaz bir ide yoktur. Bileşenlerine doyurucu bir anlam yüklenemiyorsa eğer, maddi töz kavramının kendisi de anlamdan yoksun olmak durumundadır.[36] Buradan bir kez daha maddi tözün var olmadığı sonucu çıkar:

> Uzamın maddenin bir kipi ya da ilineği olduğu, maddenin de onu taşıyan *dayanak* olduğu söylenir. İmdi, maddenin uzamı *taşıma*sının ne anlama geldiğini açıklamanızı istiyorum. Maddeye ilişkin hiçbir ideniz olmadığı için bunu yapamayacağınızı söylüyorsunuz. Benim yanıtım da şu: eğer sözlerinizin bir anlamı varsa,

35 G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 14, 15, ss. 43-44.
36 S. Priest, *The British Empiricists*, s. 111.

maddeye ilişkin olumlu bir ideniz olmasa bile, en azından göreli bir ideniz olmalıdır; ne olduğunu bilmeseniz bile, ilineklerle olan bağıntısını ve ilinek taşımanın ne anlama geldiğini bilmeniz gerekir. "Taşıma"nın burada sıradan ya da sözel anlamda –sütunlar yapıyı taşırlar dediğimizdeki anlamda– kullanılmadığı açıktır; öyleyse, onu nasıl anlamalı?

Anlatımda sağınlığı en çok gözeten filozofların *maddi töz*den ne anladıklarını açıklarken bu seslere yükledikleri anlamın genel varlık idesinden ve bununla bağıntılı olarak ilinekleri taşıyan bir kavramdan başka bir şey olmadığını söylediklerini görüyoruz. Genel varlık idesi bana bütün diğer ideler arasında en soyut ve en anlaşılmaz olanı gibi görünüyor; ilinek taşımaya gelince, az önce gördüğümüz gibi, bunu bu sözcüklerin herkes için geçerli anlamlarına bakarak anlayamayız; öyleyse, başka bir anlamdadır; ancak bu anlamın da ne olduğunu açıklamıyorlar. Öyle ki, *maddi töz* sözcüklerinin anlamını oluşturan iki parçayı göz önüne getirdiğimde, bunlara yüklenen belirgin bir anlam olmadığı sonucuna varıyorum. Şu maddi *dayanak* denen şey üzerine ya da şekil, hareket ve diğer duyusal niteliklerin desteği olduğu söylenen şey üzerine tartışarak kendimizi daha fazla sıkıntıya sokmaya ne gerek var? Bu maddi *dayanak* niteliklerin zihin olmaksızın varoldukları varsayımına dayanmıyor mu? İşte bu da düpedüz bir tutarsızlık, büsbütün kavranılamaz bir şey değil mi?[37]

Epistemolojik Argüman: Berkeley maddenin var olmadığı tezini kanıtlamak üzere öne sürdüğü üçüncü argümanda, maddi töz düşüncesinin her şeye rağmen anlamlı olduğunu ve dolayısıyla, zihinden bağımsız fiziki nesnelerin var olmalarının mümkün olduğunu kabul edelim, der. Ona göre, böyle bir imkânı kabul etsek bile, onun doğru olduğunu, yani fiziki nesnelerin gerçekten veya zihinden bağımsız olarak var olduklarını hiçbir şekilde bilemeyeceğimiz için, bu kabulün de son çözümlemede yanlış olması gerekir.[38] Zihinden bağımsız fiziki nesneleri bilebilmemizin sadece iki yolu olabilir: Biz onları ya duyu ya da akıl yoluyla bilebiliriz.

Bununla birlikte, katı, şekli olan ve hareket edebilen tözler, cisimlerle ilgili olarak sahip olduğumuz idelere tekabül edecek şekil-

37 G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 16, 17, ss. 44-45.
38 G. Pitcher, *Berkeley*, London, 1984, s. 107.

> de, zihnimizden bağımsız bir biçimde var olsaydılar, bizim bunu bilebilmemiz nasıl mümkün olurdu? Onları ya duyu ya da akıl yoluyla bilmemiz gerekir.[39]

Berkeley bu noktada duyuların bize fiziki nesnelerin algılanmadıkları zaman da var olduklarının bilgisini sağlayamadığını söyler. Çünkü bilgide insanın kendi içkin küresinin dışına çıkamayacağını, sadece kendi zihin içeriklerini bilebileceğini öne süren[40] filozofa göre, biz duyu yoluyla dolayımsız olarak sadece kendi duyumlarımızla ve idelerimizle temas ederiz ve bu türden duyusal deneyimlere sahip bulunmamız olgusundan söz konusu deneyimlerin zihinden bağımsız fiziki nesnelere ilişkin deneyimler oldukları sonucu çıkmaz. Öte yandan, nesnelerin algılandıkları zaman var olmaları olgusundan, onların algılanmadıkları zaman da var oldukları sonucu çıkartılamaz.

> Duyularımla ancak duyumlarımızın, idelerimizin, ya da nasıl adlandırırsanız adlandırın, duyuyla dolaysızca algılanan şeylerin bilgisini ediniriz; ancak duyular algılanan şeylere ilişkin bilgi verirler, şeylerin zihin olmaksızın ya da algılanmaksızın var olduklarına ilişkin bilgi değil. Bunu materyalistlerin kendileri kabul ediyorlar.[41]

Geriye, bu durumda akıl kalır. Deneyimci Berkeley için, akıl kendi başına oldukça güçsüz bir araç ya da yetidir; onun birtakım deneyimlerin, zihinsel içeriklerin varoluşundan dış dünyadaki fiziki nesnelerin varoluşunu çıkarsayabilmesi mümkün değildir. Fiziki nesnelerin zihinden bağımsız olarak var olduklarını bilebilmenin mümkün iki yolundan ne biri ne de diğeri bize bu bilgiyi sağlayamıyorsa eğer, o zaman maddi nesnelerin zihinden bağımsız olarak var oldukları söylenemez.

> Bu durumda geriye, haricî şeylere dair bir bilgimiz varsa eğer, bunun akıl yoluyla, şeylerin varoluşunun duyuyla dolaysızca algılanandan çıkarsanmak suretiyle elde edilebileceği alternatifi

39 G. Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, ss. 570-71[çeviri bana ait].

40 K. Adjukiewicz, *Felsefeye Giriş*(çev. A. Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara, 2. baskı, 1994, ss. 58-9.

41 G. Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 18, s. 570.

> kalıyor. Bununla birlikte, madde düşüncesinin savunucularının kendileri dahi idelerimiz arasında zorunlu bir bağlantı bulunduğunu öne sürmezken, hangi akıl yürütme bizi algıladıklarımızdan yola çıkarak cisimlerin zihin olmadan da varolduklarına inandırabilir? Mevcut idelerimizin, dışarıda onlara benzeyen cisimler varolmasa da (düşlerde, çılgınlık anlarında olup bitenlerin tartışmaya yer bırakmadan gösterdiği gibi) bizi etkileyebileceklerini herkes kabul eder. Böylece, idelerimizin zaman zaman karşılıkları olmadan ortaya çıktıkları ve hep şimdi gördüğümüz düzende zuhur etmelerinin mümkün olduğu kabul edildiğine göre, dışarıdaki nesneleri var kabul etmenin niçin gereksiz olduğu açıklığa kavuşuyor.[42]

Nedensellikten Hareket Eden Argüman: Demek ki Berkeley, aklın bizi fiziki nesnelerin bizatihi kendisinin bilgisine ulaştırmak bakımından güçsüz bir alet olduğunu ve dolayısıyla zihinde var olan birtakım deneyimlerden maddi veya fiziki nesnelerin varoluşunu çıkarsayacak sağlam bir kanıt bulmanın imkânsız olduğunu öne sürer. Fakat o, burada kalmayıp, daha sonra zihinden bağımsız fiziki nesnelerin zihindeki idelerimizin nedenleri olarak var olma ihtimallerini, aklın söz konusu güçsüzlüğüne rağmen ele alır. Başka bir deyişle, fiziki nesnelerin varoluşu, aklın ortaya koyacağı sağlam bir kanıt bulunmadığından tümdengelimsel olarak kesin olmasa bile, en azından tümevarımsal olarak muhtemel olabilir. Fiziki nesnelerin varoluşunu deneyimlerimizin muhtemel nedenleri olarak öne sürebiliriz ve bunda da pekâlâ haklı olabiliriz:

> Ama bütün duyumlarımıza onlar olmadan da sahip olabilmemiz pekâlâ mümkün olabilmekle birlikte, onların ortaya çıkış tarzlarını, başka türlü olmak yerine, onlara benzer olan haricî nesnelerin varoluşunu varsaymak suretiyle daha bir kolaylıkla anlaşılabileceği ve açıklanabileceği herhalde düşünülebilir; buna göre, zihinlerimizdeki ideleri uyaran cisimler türünden şeylerin var olmaları en azından mümkündür.[43]

Berkeley, bu argümanı da, o fiziki nesnelerle ideler arasındaki nedensel ilişkiyi bütünüyle gizemli bir ilişki haline

42 G. Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 18, s. 570.
43 G. Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 19, s. 570.

getirdiği için, reddeder. Nedensel ilişkinin aynı cinsten şeyler veya kendilikler, sözgelimi zihinler veya zihin içerikleri arasında olabileceğine inanan Berkeley'in gözünde, maddi töz gibi bütünüyle atıl bir şeyin nedensel bir etkinlik içinde olabilmesi mümkün değildir. Demek ki, o monizmin bir türünü meydana getiren idealizmiyle fiziki nesnelerin idelerimizin nedeni olabilmesini kabul etmez:

> Fakat materyalistlere haricî cisimlerini versek dahi, onların idelerimizin nasıl meydana geldiklerini bilmenin daha yakınında olmadıklarını bizzat kendileri söylediklerine göre, onların kendileri de cismin tin üzerinde ne şekilde eylemde bulunabileceğini veya cismin idesini zihne nasıl damgalayabileceklerini hiçbir şekilde kavrayamadıkları için, bunu [idelere neden olan şeylerin varolduklarını] da söyleyemeyiz. Zihinlerimizde ide ya da duyumların ortaya çıkışının maddenin ya da cisimsel tözlerin varolduklarını varsaymamızın gerekçesi olamayacağı, şu halde, aşikârdır, çünkü bunun [idelerin zihinde ortaya çıkışının] bu varsayımla da bu varsayım olmadan da açıklanamadığı kabul edilmektedir. Demek ki, cisimlerin zihin olmadan varolmalarını öne sürmek mümkün olmakla birlikte, bunların gerçekten de böyle olduklarını kabul etmek çok tehlikeli bir sanıdan kaynaklanıyor olmalıdır, zira bu Tanrı'nın hiçbir neden olmadan, büsbütün yararsız, hiçbir amaca hizmet etmeyen sayısız varlık yaratmış olduğunu varsaymak demektir.[44]

Berkeley bir diğer ünlü eseri olan *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*'da söz konusu dört argümanı bir şekilde bir araya getirerek, maddenin veya maddi tözün var olmadığı konusunda son sözünü şöyle ifade eder:

> *Philonous.* Amacım sadece, senden *maddi varlıkların* bilgisine götüren yolu öğrenmektir. Algıladığımız her ne ise, ya dolayımsız ya da dolayımlı olarak, duyu ya da akıl ve düşünümle algılanır. Ama sen duyuyu dışladığına göre, bana lütfen, onların varoluşuna inanmak için ne gibi bir nedenin bulunduğunu veya senin ya da benim anlama yetimin, onu kanıtlamak için hangi mümkün *aracı* kullanabileceğini göster!

44 G. Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 19, s. 570.

Hylas. İçtenlikle söylemek gerekirse, Philonous, şimdi konuyu yeniden düşündüğümde, bunun için verilebilecek iyi bir nedenim olmadığını görüyorum. Bununla birlikte, bu türden şeylerin gerçekten var olabilmelerinin en azından mümkün olması, bana pek açık gibi görünüyor. Onların varoluşunu kabul etmede hiçbir saçmalık olmadığı sürece, ben, sen bunun aksini kanıtlayan sağlam gerekçeler ortaya koyuncaya kadar, eskisi gibi buna inanmakta kararlıyım.

Philonous. Ne! Şunu mu demek istiyorsun, yoksa? Maddi nesnelerin varoluşuna yalnızca inanıyorsun ve inancın ancak doğru olma olasılığına dayanıyor? Sonra da kalkıp, benden buna karşı kanıtlar getirmemi istiyorsun, öyle mi? Başka biri, makûl olanın, kanıt getirmenin olumlu olanı savunana düştüğünü düşünürdü ya, neyse olsun varsın. Her şey bir yana, şimdi herhangi bir neden olmadan savunmaya kararlı olduğun konumun bizatihi kendisi, gerçekte, bu tartışma sırasında kendisinden vazgeçmek için birkaç kez sağlam gerekçeler bulduğun konumdur. Fakat, bütün bunları bir yana bırakalım; seni doğru anlıyorsam eğer, sen idelerimizin zihin olmadan var olmadıklarını, bununla birlikte onların belirli asılların [orijinallerin] kopyaları, imgeleri veya suretleri olduklarını söylüyorsun.

Hylas. Beni doğru anlıyorsun.

Philonous. Onlar şu halde, dış şeylere benzerdirler.

Hylas. Öyle.

Philonous. Bu şeyler duyularımızdan bağımsız olan, sürekli ve değişmez bir doğaya mı sahiptirler, yoksa bedenlerimizde birtakım hareketler meydana getirmemizin, duyu yetilerimizi veya organlarımızı askıya almamızın, kullanmamızın ya da değişikliğe uğratmamızın bir sonucu olarak sürekli bir değişme içinde mi olurlar?

Hylas. Gerçek şeylerin, açıktır ki, duyumuzdaki veya bedenimizin duruşu ve hareketindeki bir değişmeden etkilenmeyerek aynı kalan, sabit ve gerçek bir doğaları vardır; bunlar gerçi zihinlerimizdeki ideleri etkileyebilirlerdi, ama onların aynı etkiyi zihin dışında varolan şeyler üzerinde yaptıklarını düşünmek saçma olur.

Philonous. Peki, o zaman, idelerimiz gibi kısa ömürlü ve değişken şeylerin sabit ve değişmez bir şeyin kopya ya da suretleri olmaları nasıl oluyor da mümkün olabiliyor? Veya diğer bir deyişle, büyüklük renk, şekil gibi bütün duyusal nitelikler, yani idelerimiz duyum mesafesi, ortamı ve araçlarındaki her değişime bağlı olarak sürekli bir biçimde değiştiğine göre, maddi nesnelerden belirli bir tanesi nasıl olur da, her biri geri kalanlardan çok farklı ve diğerlerinden hiçbirine benzemez olan birkaç ayrı şey tarafından tam ve gereği gibi temsil veya resmedilebilir? Veya, onun idelerimizden

yalnızca birine benzediğine söylüyorsan, hakikî kopyayı tüm diğer sahtelerinden nasıl ayırt edebileceğiz?

Hylas. İtiraf edeyim ki, Philonous, ipin ucunu kaçırdım; buna ne söyleyeceğimi bilmiyorum.

Philonous. Fakat hepsi bu kadar değil. Maddi nesneler kendilerinde bunlardan hangisidir –algılanabilir mi, algılanamaz olan mı?

Hylas. Tam anlamıyla ve dolayımsız olarak, idelerden başka hiçbir şey algılanamaz. Tüm maddi şeyler, öyleyse kendilerinde duyumlanmaz olup, sadece idelerimiz aracılığıyla algılanırlar.

Philonous. Demek ki, idelerimiz duyumlanabilir, onların asılları veya orijinalleri duyumlanamaz.

Hylas. Doğru.

Philonous. Ama nasıl olur da duyumlanabilir olan duyumlanamaz olana, kendinde *görünmez olan* gerçek bir *renge*, veya *işitilmez olan* gerçek bir *sese* benzer olabilir? Tek kelimeyle, başka bir duyum ya da ideye, bir duyum ya da ideden gayri bir şey benzer olabilir mi?

Hylas. İtiraf etmem gerekir ki, böyle bir şeyi düşünemem.

Philonous. Bu noktada bir şüphe olması mümkün müdür, acaba? Sen kendi idelerini mükemmelen bilmez misin?

Hylas. Mükemmelen bilirim elbet; zira algılamadığım veya bilmediğim [bir şey] benim idemin bir parçası olamaz.

Philonous. O halde, onları düşün ve incele, daha sonra da bana, onlarda zihin dışında varolabilen bir şeyin bulunup bulunmadığını veya onlara benzer bir şeyin zihin dışında varolup olmadığını söyle.

Hylas. Araştırdıktan sonra, bir ideye bir ideden başka hiçbir şeyin benzer olabileceğini düşünmenin ya da anlamanın benim için imkânsız olduğunu görüyorum. *Zihin dışında hiçbir idenin varolamayacağı apaçık.*

Philonous. Şu halde, duyusal şeylerin gerçekliğini, onu zihin dışındaki mutlak bir varoluştan meydana getirdiğin için, ilkelerimiz uyarınca, reddetmek zorundasın. [45]

45 G. Berkeley, *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma* (çev. K. Sahir Sel), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2. baskı, 1966, s. 51-55 [çeviri bana ait; *bkz.* G. Berkeley'in *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, 1713 adlı eserinin yukarıda tercümesi yayınlanan ilgili bölümünü "No Such Thing as Matter" başlığıyla eserine dahil eden S. E. Stumpf, *Elements of Philosophy*, 2nd edition, New York, 1986, ss. 536-43.]

İdeler ve İmmateryalizm

Berkeley, maddenin varoluşunu yadsıyıp, felsefesini inşa ederken deneyimci felsefenin genel çerçevesi içinde hareket ederek, Locke'u en azından üç konuda aynen takip eder. Bunlardan birincisi, sahip olduğumuz idelere neden olan her ne olursa olsun, bizim dolayımsız olarak veya doğrudan doğruya algıladığımız her şeyin idelerimizden veya kendi zihin içeriklerimizden ibaret olduğu hususudur. İkincisi, idelerimizin hiçbirinin doğuştan olmayıp, sahip olduğumuz bütün idelerin algısal deneyimden türediği tezidir. Üçünc üsü ise, bilgimiz sahip olduğumuz idelerin bir fonksiyonu olduğu için, sahip olduğumuz bütün bilgilerin deneyim yoluyla sahip olduğumuz idelerden türetildiği hususudur.

> İnsan bilgisinin nesneleri üzerine bir araştırma yapan, bu nesnelerin ya edimsel olarak duyulara verilen ya da tinin tutku ve işleyişi izlenerek algılanan ya da belleğin ya da imgelemin bu yollarla algılananları birleştirmesi, bölmesi ya da bunları oldukları gibi tasarımlamasıyla oluşturulan ideler olduğunu görecektir.[46]

Zihnin Varoluşu: Berkeley, bununla birlikte buradan, benim kendimle ve zihnimle ilgili hiçbir zaman dolayımsız bir algısal deneyime sahip olamadığım, fakat sadece zihnin çeşitli algısal niteliklerinin veya edimlerinin idelerine sahip olabildiğim için, zihnimle ya da kendimle ilgili bir ideye sahip olamayacağım, zihnin varoluşundan emin olamayacağım sonucunun çıkartılamayacağını söyler. Bizde bir benliğin ya da zihnin algısal deneyimi olmadığı için, idesi olmasa bile, belli bir ruh nosyonu, ruhun isteme, sevme ve nefret etme gibi edimleriyle ilgili ideler vardır. Berkeley, dahası, "ruhun ya da eyleyen şeyin doğasının, kendisi olarak değil de, ortaya çıkardığı etkiler yoluyla algılanmak olduğunu"[47] öne sürer. Çok daha önemlisi idelerin var olabilmeleri için, idelere sahip olan bir zihnin var olması

46 G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine* (çev. H. Turan), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996, 1, s. 35.

47 G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 27, s. 51.

gerekir. Bu idelere sahip olacak zihin olmadığında, ideler de olmayacaktır.

> Ancak bütün bu sonsuz çeşitlilikteki idelerin ya da bilgi nesnelerinin yanında, bunları bilen ya da algılayan, istemek, imgelemek, anımsamak gibi çeşitli işlemler uygulayan bir şey daha vardır. Ben bu algılayan etkin şeye *zihin*, *tin*, *ruh* ya da *kendim* diyorum. Bu sözcüklerle idelerimden herhangi birini değil de, onlardan büsbütün farklı bir şeyi, idelerimin kendisinde varoldukları ya da kendisiyle algılandıkları -bir idenin varoluşu algılanmasından başka bir şey olmadığına göre, bunlar aynı anlama gelir- bir şeyi gösteriyorum.

Zihin olmaksızın ne düşüncelerimizin, ne tutkularımızın, ne de imgelemimizin biçimlendirdiği idelerimizin varolamayacağını herkes kabul edecektir.[48]

Berkeley'e göre, ben ide değilim, idelerimin hepsi dahi değilim, fakat bu idelere sahip olan varlığım. O, yüzyıl öncesinin, zihni maddeye indirgeyen, onu birtakım fiziki süreçlere eşitleyen İngiliz deneyimci düşünürü Hobbes ile zihnin izlenimlerin veya deneyimlerin üstünde ve ötesinde hiçbir şey olmadığını savunan çağdaşı bir diğer ünlü İngiliz düşünürü Hume'dan ayrılır. Tıpkı Locke gibi, zihnin maddi olmayan bir töz ya da ruh olduğunu ileri sürer. Fakat Berkeley, bir monist ve de idealist olarak zihin-beden düalizminin savunuculuğunu yapan Locke'tan hemen ayrılır.

İdeler: Demek ki, *Berkeley deneyimi olmayan şeylerin idesi olamayacağı, olsa bile bunların anlamdan yoksun olacağı genel kuralına bir istisna getirir. Bu istisnanın en önemli nedeni de, algılayan, imgeleyen, anımsayan bir şey olmadan, idelerin algılanmasından, imgelenmesinden veya anımsanmasından söz etmenin hiçbir şekilde anlaşılır olmamasıdır*. Berkeley, ideyle de, daha önce gördüğümüz üzere, algısal imge ya da suretlerin düzeninde yer alan bir şeyi, ya çeşitli niteliklerin özgün duyumlarını ya da bunların anımsanan ya da imgelenen kopyalarını anlatmak ister. Şu halde, bir ideye sahip olmak demek ya duyusal nitelikleri duyulardan biriyle

48 G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 2, 3, s. 36.

veya daha fazlasıyla deneyimlemek ya da bu nitelikleri anımsamak veya imgelemek demektir.

Berkeley burada kalmayıp, idelerle sözcükler arasında bir ayrım yapar. Gerçekten de, sözcüklerin yerlerini tuttukları ideler olmadan kullanılabileceklerini söyleyen filozof, işte bu durumun bilumum saçmalıkların ve anlamsız konuşmanın kaynağını meydana getirdiğini ileri sürer. Ona göre, zihinde belli birtakım sözcüklere sahip olmak zorunlu olarak bu sözcüklerin kendilerine karşılık gelmeleri gereken idelere sahip olmak anlamına gelmez. Sözcüklerin ancak belirli idelere tekabül ettikleri zaman anlamlı olabileceklerini öne süren Berkeley, bu yüzden kendisini doğrudan deneyimle ve kendi ideleriyle sınırlamaya karar verir ve işte bu strateji doğrultusunda soyut idelerin varoluşunu reddeder. Gerçekten de

> düşüncelerimi sözcüklerden sıyrılmış idelerle sınırladığım zaman, sanırım kolay kolay yanılmam. Düşündüğüm nesneleri açıkça ve upuygun bilirim. Sahip olmadığım bir ideye sahip olduğumu düşünmek yanılgısına düşmem. Gerçekten de öyle olmayan idelerimi benzer ya da benzemez olarak imgelemem olanaksız olur.[49]

diyen Berkeley, Spinoza ve Leibniz gibi, sözcükleri dolayımsız olarak algılanan idelerden bağımsız olarak kullanmaya başlayan filozofların anlamsız konuştuklarını savunur. Dolayısıyla da, genel terimlerin anlamları olarak soyut idelerin varoluşunu reddeder.

Onun buradaki hedefi, Locke'tur. Locke, ona göre, tikel idelerden hareketle genel ideler oluşturmanın mümkün olduğunu ve genel terimlerin anlamının ve bu terimlerin bazı bakımlardan benzer olan bir tikeller sınıfına uygulanabilme özelliğinin insanın soyutlama yeteneğiyle açıklanabileceğini düşünüyordu. Oysa Berkeley, soyut ideler oluşturmanın ne mümkün ne de gerekli olduğunu düşünür. İmkânsızdır, çünkü soyutlama süreci, ayrılmaz olan niteliklerin ayrılmasını ve bağdaşmaz olan niteliklerin de bir araya getirilmesini ihtiva eder. Terimler,

49 G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, Giriş 22, s. 32-33.

anlamlarını yerini tuttukları soyut terimlerden türetmeden de genel olabilecekleri için, soyut terimler aynı zamanda gereksizdir:

> Zihin soyut nitelik ve kip idelerini nasıl tasarlıyorsa, aynı duyarlılıkla, aynı düşünsel ayrıştırma yoluyla, eş zamanlı olarak birçok niteliği barındıran daha bileşik yapıdaki varlıkların soyut idelerine de ulaşır. Örneğin Peter, James ve John'un biçimlerinin ve diğer niteliklerinin belli uyuşumları bakımından birbirlerini andırdıklarını gözlemleyerek Peter'e, James'e ya da herhangi bir başka tikel adama ilişkin karmaşık ya da bileşik ideden her birine özgü olanı atıp yalnızca tümünde ortak olanı alıkoyarak -onu herhangi bir tikel varoluşla sınırlayacak tüm koşullarla ve ayrımlarla bağlarını kesip soyutlayarak- tüm tikellerin kendisinden eşit ölçüde pay aldığı soyut bir ide oluşturur. Böylelikle soyut insan ya da insanlık, insan doğası idesine ulaştığımız söylenir; bu idenin rengi kapsadığı doğrudur, çünkü belli bir rengi olmayan insan olamaz, ancak tüm insanların ortak bir rengi olamayacağına göre, bu renk ne beyaz, ne siyah, ne de herhangi bir tikel renk olabilir. Yine aynı biçimde, bu ide boyu da kapsar, ama bu ne uzun, ne kısa, ne de orta boydur, ancak tüm bunlardan soyutlanmış bir şey olabilir. Geriye kalanlar için de durum aynıdır. Dahası, kompleks insan idesinden bütünüyle olmasa bile kimi bakımlardan pay alan çeşit çeşit yaratık bulunduğu için canlı insana özgü olanı dışta bırakıp, yalnızca tüm canlı varlıklarda ortak olanı alıkoyarak, tikel insanlardan, kuşlardan, vahşi hayvanlardan, balıklardan ve böceklerden soyutladığı hayvan idesini tasarlar. Bu soyut hayvan idesi beden, can, duyu ve kendiliğinden devinmekten oluşur. Burada beden tikel bir biçimi olmayan beden anlamındadır. Çünkü hayvanların tümünde ortak olan tek bir biçim olamaz; ayrıca bu bedenin ne kıl, tüy, pul gibi örtüleri vardır, ne de çıplaktır: Kıl, tüy, pul ya da çıplaklık tikel hayvanların ayırt edici özellikleri olduklarından, soyut idenin dışında bırakılırlar. Aynı nedenle kendiliğinden devinmek ne yürümek, ne uçmak, ne de sürünmek olmalıdır; göz önüne getirmesi güç olsa da, bu yine de bir devinimdir.[50]
>
> Başkaları böylesine olağanüstü bir ide soyutlama yetilerinin olup olmadığını en iyi ancak kendileri bilirler; kendi adıma gerçekten de bir imgeleme yetisine ya da kendisiyle algıladığım tikel şeylerin idelerini tasarımlayabildiğim, onları çeşitli biçimlerde birleştirip bölebildiğim bir yetiye sahip olduğumu görüyorum. İki başlı bir insan ya da yarısı insan yarısı at bir varlık imgeleyebilirim.

50 G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, Giriş 9, s. 17-18.

Eli, gözü, burnu gövdenin geriye kalanından soyutlanmış ya da ayrılmış olarak her birini tek tek düşünebilirim. Ancak imgelediğim elin ya da gözün tikel bir biçimi ya da rengi olmalıdır. Aynı biçimde tasarladığım insan idesi ya beyaz ya siyah ya esmer ya dik ya kambur ya uzun ya kısa ya da orta boylu bir insanın idesi olmalıdır. Yukarıda tanımlanan soyut ideyi herhangi bir düşünsel çabayla göz önüne getiremem. Devinen cisimden ayrılmış, ne hızlı ne yavaş ne eğri ne de doğru olan bir soyut devinim idesi oluşturmam da aynı ölçüde olanaksızdır; benzeri şeyler tüm diğer genel soyut ideler için de söylenebilir. Belli bir cisimde başka parça ya da niteliklerle bir araya gelmiş olan, ancak bir arada bulunmaksızın da gerçekten varolabilecek kimi tikel parçaları ya da nitelikleri ayrı ayrı göz önüne getirdiğimde yaptığım gibi, bir anlamda soyutlama yapabileceğimi doğrusu kabul ederim. Ancak böyle ayrı ayrı varolamayacak nitelikleri birbirlerinden soyutlayabileceğimi, onları birbirlerinden ayrı ayrı kavrayabileceğimi ya da daha önce sözü edilen yolla tikellerden genel kavramlar oluşturabileceğimi -ki soyutlama bu ikisi demektir- kabul etmiyorum, Çoğu insanın benim durumumda olduğunu söyleyeceğini düşünüyorum, bunun için yeterli nedenim de var. Büyük çoğunluğu oluşturan sıradan ve okumamış insanlar soyut kavramlara hiç mi hiç yanaşmazlar. Soyut kavramların güç ve zahmetsizce, sıkıntıya girmeksizin ulaşılabilecek şeyler olmadıkları söylenir; o halde böyle şeyler varsa, haklı olarak bunların yalnızca bilgili insanlara özgü şeyler oldukları sonucuna varabiliriz. [51]

Eğer burada tanımlanan üçgen idesini zihninde tasarlama yetisi olan biri varsa, onu tersine inandırmak için tartışmaya girmek boşuna olur, bunu denemem de. Ben yalnızca okurun kendine böyle bir idesi olup olmadığını sormasını ve kesin bir yanıt vermesini istiyorum. Bunun güç bir iş olduğunu sanmam. Düşüncelerimizi biraz inceleyip, burada tanımlanan "ne eğik, ne dik açılı, ne ikizkenar, ne de çeşitkenar olan, ancak aynı zamanda bunların hem hepsi olan, hem de hiçbiri olmayan" üçgen idesine karşılık gelen bir idesinin olup olmadığını ya da böyle bir ideye ulaşıp ulaşamayacağını sınamaktan daha kolay ne olabilir? [52]

Berkeley'in soyut idelerin varoluşunu bu şekilde yadsımasının, gerçekten de onun materyalizme dönük reddiyesiyle yakın bir ilişkisi vardır; zira, o maddi tözün varoluşunu öne

51 G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, Giriş 10, s. 18-19.
52 G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, Giriş 13, s. 24.

sürmenin doğrudan doğruya soyutlama imkânına bağlı olduğunu düşünür. Buna göre, Locke'un dediği gibi soyut ideler oluşturabildiğimiz takdirde, var olan, fakat deneyimin fiilî nesnesi ya da içeriği olmayan veya olamayan bir şey hakkında uygun bir soyut ide oluşturmak suretiyle anlamlı konuşabileceğimizi öne sürmek imkânı bulabiliriz. Berkeley'e göre, madde ya da maddi töz gibi terimlere ancak bu şekilde bir anlam yükleyebilir ve böylelikle de fiilen deneyimlediklerimizden farklı olan bir şeye gönderme yaparak, onun algılanmış oluşundan bağımsız varoluşunu öne süreriz. Deneyimlediğimiz şeyin, sadece tikel idelerimiz olduğunu söyleyen Berkeley, soyut idelerin imkânsız olduğunu açık seçik olarak gösterdiğini düşünür. İmkânsız olan soyut idelere, algılanmadan varolabilen şeylere gönderme yapan "madde" ya da "maddi töz" gibi terimlere anlam vermek için ihtiyaç duyuluyorsa eğer, o zaman kendisinin ayrıca maddeden veya maddi tözden söz eden her tür konuşmanın ya da söylemin anlamsız olduğunu da kanıtlamış olduğu sonucuna varır. Demek ki Berkeley, maddenin veya maddi tözün varoluşunu bu kez soyut idelerin imkânsız olduğunu gözler önüne sererek reddeder. Buna göre, tek tek maddi varlıkların ya da cisimlerin algılayan zihinden bağımsız olarak hiçbir şekilde var olamayacağını gösteren Berkeley, daha sonra fiziki nesne veya maddi varlık için var olmanın algılanmış olmak olduğunu bildiren ünlü tezini öne sürer: *Esse est percipi*.

Berkeley'e göre, nasıl ki tek tek insanlardan ayrı bir insan tümeli yoksa, aynı şekilde algılanmadan ayrı olarak var olan bir varlıktan da söz etmek mümkün değildir. Var olmak algılanmış olmak, yani algılayan, düşünen zihnin bir nesnesi, ya da konusu olmak anlamına gelir. Buna göre, duyusal şeyler veya duyu yoluyla algılanan bildik nesneler, adı üzerinde gerçekte duyular tarafından algılanan şeylerdir; duyular tarafından algılanan bu şeyler, "yeni ideler yolunun" mantığına veya ampirizme göre, idelerdir. *Buradan duyusal şeylerin ideler veya ide koleksi-*

yonları olduğu sonucunu çıkartan Berkeley, buna ek olarak, idelerin ancak zihinler tarafından algılandıkları takdirde var olabileceklerini öne sürer. O, işte bu ek kabulle ya da öncülle birlikte, duyusal şeylerin algılandıkları sürece var oldukları, algılanmadan var olamayacakları sonucuna varır.

Demek ki, Berkeley Locke'un insan zihninin sadece kendi zihin içeriklerini, dolayımsız olarak yalnızca idelerini bilebileceği teziyle yetinmez; bir adım daha ileri giderek, zihnin bir ide olmayan hiçbir şeyi bilemeyeceğini öne sürer ve idealizminde ya da spiritüalizminde, maddi cismi ya da fiziki nesneyi bir anlamda ideye eşitler veya indirger. Ona göre, bir zihin için var olmayan, zihne bağlı olmayan bir şeyin varoluşundan söz edilemez: Zira zihinden bağımsız varlık düşüncesi bir çelişkiden başka hiçbir şey değildir. Berkeley bunu bir örnekle şöyle anlatır:

> Üzerinde yazı yazdığım masanın varolduğunu, yani onu gördüğümü, duyumsadığımı söylüyorum.[53]

Berkeley bunu söylerken, bir yandan da "masanın var olduğunu" bildiren önermenin, "masa algılanmaktadır veya algılanabilir olan bir şeydir" dışında bir anlamı olamayacağını dile getirir.[54] Odada, orada hiç kimse bulunmadığı zaman, algılanmadan duran bir masa olduğunu söylemenin, Berkeley, tezine hiçbir şekilde zarar vermediğini söyler. Çalışma odasında algılanmadan duran bir masanın bulunduğunu bildiren önerme, acaba birilerinin odaya girmiş veya girecek olması durumunda, o masayı algılamış veya algılayacak olması dışında bir anlama gelir mi? Berkeley'e göre, gelmez. Öyleyse, Berkeley artık şunu söyleyebilir:

> Düşünmeyen şeylerin algılanmalarıyla hiçbir ilişkisi bulunmayan mutlak varoluşlarıyla ilgili söylenenlere gelince, onlar tamamen anlaşılmaz gibi görünüyorlar. Onların varlığı algılanmaktır,

53 G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 3, s. 36.
54 G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 3, s. 37; ayrıca *krş.*, F. Coplestone, *A History of Philosophy*, cilt V, *Hobbes to Hume*, London, 1959.

> kendilerini algılayan zihinlerin dışında bir varoluşa sahip olabilmeleri mümkün değildir.[55]

Şu halde, modern felsefenin, özellikle de ampirizmin "yeni ideler yolu"ndan giden, Descartes'tan ve Locke'tan insan zihninin maddeyi veya daha doğrusu fiziki nesneleri, idelerin dolayımıyla bilebileceği kabulünü miras alan Berkeley, kabulün madde kısmından dinî duyarlılıklarının, teolojik yönelimlerinin ve hatta mizacının bir parçası olarak rahatsız olmuştur. O, Locke'un insan zihninin dolayımsız olarak sadece kendi ideleri bilebileceği tezinin mantıksal sonucunu çıkartırken, yani baştan sona tutarlı bir deneyimci gibi davranırken, cisimlerin veya fiziki nesnelerin kendilerinin asla bilinemeyeceğini görmüştür. Berkeley, bu durum karşısında, öyle sanılır ki maddeyi atmaktan veya zihne tâbi hâle getirmekten, cismin varoluşunu yok saymaktan veya askıya almaktan sadece sevinç duymuştur. Bununla da kalmayıp, muhtemelen materyalizm ve ateizm yoluyla çok kısa bir süre içinde nihilizm batağına saplanacağını düşündüğü Avrupa kültürüne yeni bir imkân ya da alternatif sunmakta olduğunu düşünmüştür.

Şimdi kabulün diğer kısmına, zihinle ilgili bölümüne geçmeden önce, sorulması gereken soru şudur: Her şey son derece açık, anlaşılır ve fazlasıyla mantıklı olmakla birlikte, bir büyük taş parçasına tekme attığı zaman maddenin varoluşunu olabilecek en açık ve kesin bir biçimde kanıtladığına inananlara veya buradan hareketle çok haklı olarak, idelere değil, fakat taş parçasına tekme atılmış olduğunu bildirenlere, Berkeley acaba bir cevap verebilir mi? Onun görüşünde içinde yaşadığımız dünya bir hayal âlemi, imgelemin yaratmış olduğu bir fantezi haline gelmez mi? Burada, fiziki dünya salt bir düş olmaz mı?

Berkeley'in düşle veya fanteziyle gerçekliği birbirinden ayırmak bakımından en küçük bir güçlüğü yoktur. Nitekim ona göre "gerçek", yani zihinden bağımsız olarak var olma anlamında

55 G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 3, s. 37.

gerçek değil de, imgelemin eseri ya da bir hayal veya bir hayalin parçası olmama anlamında gerçek bir taş parçasına tekme atıldığında, belli bir rengi olan münferit bir şekille ilgili görsel ideler direnç idesiyle ve acı duyumuyla birlikte var olur. Oysa aynı taşa kişi düşünde tekme attığı zaman, görsel verilere eşlik eden bir acı duyumunun veya dokunma duyusunun sağladığı ideler yoktur. Dahası, gerçek taşı meydana getiren çeşitli veriler, sözgelimi renkle ve şekille ilgili veriler, düşsel veya hayalî bir taşı meydana getiren verilere göre çok daha canlı ve belirgindirler. Hem imgelemin eseri olan bir taşta veriler kişinin iradesine bağlı iken, "gerçek" bir taşta veriler kişinin iradesinden hiçbir şekilde bağımsız olamaz.[56] Buna göre, gerçek olan şeylerin, daha doğrusu gerçek algıların hayalî şeylerden veya fanteziden ayırt edilmesini mümkün kılan üç ölçüt vardır. Bunlardan birincisi, söz konusu gerçek şeylerin algılarının canlı ve açık olmalarıdır. İkincisi bu algıların ya da idelerin zihinde iradi olarak değil de, gayri iradi olarak ortaya çıkmalarıdır. Üçüncü olarak da onların deneyimin geri kalan öğeleriyle belli bir tutarlılık ilişkisi içinde olması gerekir.

Berkeley, burada kendini savunmaya devam etmek yerine bir adım daha ileri giderek, metafiziğinin bilimsel yasaların varoluşuyla uyumsuz olmak bir yana, başka metafizik teorilerden daha uyumlu olduğunu söyler. Çünkü Berkeley, soyut bir ide olarak, maddenin ya da maddi tözün varoluşunu yadsımıştır, cisimlerin değil, yani duyusal verilerin düzenli ve istikrarlı toplamları olarak cisimlerin değil. Ona göre, bilim adamları maddi tözün hallerinden pekâlâ söz edebilirler, fakat onların anlamlı olarak söyleyebilecekleri her şey gerçekte, belli idelerin belli idelerle olan ilişkilerinden söz etme dairesi içinde sınırlanmak durumundadır. Berkeley, bilimsel bir yasanın esas itibarıyla deneyimimizde hangi idelerin hangi idelerle birlikte var olduğuyla veya hangi ideleri izlediğiyle ilgili bir genelleme-

56 W. T. Jones, *A History of Western Philosophy*, vol. III, *Hobbes to Kant*, New York, 1952, s. 289.

ye karşılık geldiğini söyler. Sözgelimi, sürtünmenin ısıya neden olduğunu söylediğimiz zaman, sürtünme ile ilgili belli birtakım idelere sıcaklık duyumlarının eşlik ettiğini, sürtünmenin ısının göstergesi olduğunu anlatmak isteriz. Fiziğin işlevi, ona göre, sadece göstergelerle gösterilenler arasındaki gözlemlenebilir ilişkileri tam bir dakiklik ve kesinlikle tanımlamaktır:

> Öne sürdüğümüz görüşlerin felsefe ve matematikteki kimi sağlam hakikatlerle uyuşmazlık içinde oldukları söylenerek itiraz edilecek. Sözgelimi, dünyanın hareketi günümüzde bütün astronomlar tarafından en açık ve en ikna edici gerekçelere dayanan bir hakikat olarak kabul edilir. Fakat böyle bir şey, yukarıdaki ilkelere göre, söz konusu olamaz. Çünkü hareket sadece bir ide olduğundan, buradan onun algılanmadığı zaman var olmayacağı sonucu çıkar; ve dünyanın hareketi duyuyla algılanmaz. Bunu şöyle cevaplarım: Söz konusu inanışın, doğru anlaşıldığı takdirde, ortaya koyduğumuz öncüllerle uyum içinde olduğu görülecektir. Zira dünyanın hareket edip etmediğini sormak aslında, astronomların gözlemlediklerinden yola çıkarak, şu şu koşullarda, şu durumda, dünyadan ve güneşten şu kadar uzaklıkta olsaydık, dünyanın gezegenler arasında, tıpkı onlardan biri gibi hareket ettiği sonucuna varmak için gerekçemizin olup olmadığını sorgulamakla aynı kapıya çıkar. Buradaki her şeyin kendilerinden şüphe etmek için hiçbir gerekçenin bulunamayacağı değişmez doğa kurallarına dayanılarak fenomenlerden çıkartıldığı açıktır.[57]

Ruh ya da Zihin

Berkeley'in maddenin varoluşunu inkâr etmesi, fiziki nesnelerin sadece algılandıkları sürece var olduklarını öne sürmesi, onda gerçekten var olanın ide olduğu anlamına gelir. Fakat her şey bundan ibaret değildir. Onun idealizminde, daha önce de göstermiş olduğumuz üzere, gerçekten var olan bir şey olarak bir de zihin ya da ruh vardır.

Başka bir deyişle, Berkeley'in metafiziğinde, madde veya fiziki nesneler söz konusu olduğunda var olmak algılanmış olmaktır, ama zihin ya da tin söz konusu olduğunda, var olmak

57 G. Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 58, s. 581; *krş.* Halil Turan çevirisi, s. 69.

bu kez algılamak veya algılayan olmaktır (*Esse est percipere*). Buna göre, Berkeley idelerin veya algının nesneleriyle onları algılayan zihin veya tin arasında bir ayrım yapmıştır. O işte bu çerçevede, idelerin var olabilmeleri için, idelere sahip olan bir zihnin var olması gerektiğini öne sürer. Bu idelere sahip olacak zihin olmadığında, ideler de olmaz.

Burada Berkeley'in, Locke'un maddi töz ile tinsel töz kavramlarının, ikisiyle de ilgili doğrudan bir algıya sahip olmamamız ve bu yüzden muğlak olmaları anlamında aynı düzeyde olduğu düşüncesini kabul ettiğini bir kez daha yinelemekte yarar vardır. Locke, bununla birlikte düşüncesinin mantıksal sonuçlarını çıkarsamamış ve bu kavramlar olmadan yapamayacağımızı düşündüğü için, maddi tözle tinsel tözün, madde ile ruhun varoluşunu yadsımak yerine, her ikisinin de varoluşunu kabul etmişti. Oysa Berkeley maddi töz düşüncesinin sadece çelişik değil, fakat aynı zamanda gereksiz olduğuna, madde kavramı olmadan da yapabileceğimiz sonucuna varmıştır. Fakat zihnin ya da ruhun bu durum için bir istisna olduğunu, gerçekten var olan idelerin varoluşunun bir zihnin ya da tinin varoluşunu varsaydığını söylemiştir.[58] Zihin ya da tin ya da ruh terimi ile ne anlatmak istediğimizi açık seçik olarak ifade edebildiğimize göre, o, anlamsız bir terim veya kavram da değildir:

> İsteme, düşünme ve ideyi algılama yetilerini bir kenara bırakırsanız, idenin tine benzeyebileceği başka bir şey kalmaz. Çünkü bizim tin sözcüğüyle anlatmak istediğimiz yalnızca düşünen, isteyen ve algılayan bir şeydir ve bu terimin anlamını oluşturan yalnızca budur.[59]

Demek ki, bir monist ve de idealist olarak sadece zihnin veya ruhun var olduğunu söyleyen ve deneyimci olarak da, bütün bilginin deneyim yoluyla kazanıldığını iddia eden Berkeley, madde için söz konusu olanın zihin veya ruh için geçerli olmadığını öne sürer. Zihnin ya da ruhun kendisinin de, tıpkı madde gibi,

58 G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 2, s. 36.
59 G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 138, s. 122.

deneyimlenemediğini; dolayısıyla, onun da var olduğunun, en azından dolayımsız olarak bilinemediğini kabul eden Berkeley, gerçekten de ampirizmin en temel postülası gereğince anlamlı her sözcüğün bir ideye karşılık gelmesi gerekirken, bizde tikel bir ruh idesi bulunmadığı ve bunun da ruhu büsbütün anlamsız hale getirdiği itirazını çok anlamlı bir itiraz olarak bulur:

Bununla birlikte, *ruh*, *tin*, *töz* terimlerinin gösterdiği bir ide yoksa, o zaman bu terimler bütünüyle manasız olur veya kendileri hiçbir anlam taşımazlar denerek itiraz edilecektir.[60]

Berkeley işte böylesi bir itiraz karşısında, önce, tıpkı Descartes gibi varoluşunun kesin olduğunu öne sürer. Buna göre, ruh, idelere ya da deneyimlere sahip bir varlık, ideleri algılayan şeydir:

> Bu itiraza, bu sözcüklerin anlamı ne bir ide, ne de ideye benzer bir şey olan, fakat ideleri algılayan, isteyen ve onlar üzerinde akıl yürüten gerçek bir şeydir ya da bu sözcükler böyle bir şeyi gösterirler diyerek cevap veririm. Ben neysem o şeyim, ben terimiyle işaret etmek istediğim şey, *ruh* ya da *tinsel töz* terimleriyle anlatılmak istenen şeyle birdir.[61]

Ruh ile ideleri, Berkeley'e göre, karşıt özelliklere sahiptir. Buna göre, idenin bir ruh tarafından algılanan pasif bir şey olduğu yerde ruh, idelerini algılayan aktif bir varlıktır. Bu anlamda, idelerin bağımsız bir varoluşları yoktur, onların var olabilmek için, kendisinin idesi olacakları bir zihne ya da ruha ihtiyaçları vardır; buna göre, ide ruha mantıksal olarak bağımlıdır. Oysa ruh, bir töz olarak, varoluşu için, her ne kadar onu yaratmış olan bir Tanrı olsa da, kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz:

> Bunun bir sözcük için kavga koparmak olduğu, başka adların dolaysız anlamlarına ide demeyi herkes kabul ettiğine göre, *tin* ya da *ruh* adlarıyla gösterilen şeyin de aynı biçimde adlandırılmaması için bir gerekçe olmadığı söylenecek olursa, ben de bunu zihnin bütün düşünmeyen nesnelerindeki ortak özellik edilginliktir, nesnelerin varoluşları algılanmaktan başka bir şey

60 G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*; 139, s. 122.
61 G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*; 139, s. 122.

değildir, ruhun ya da tinin varoluşu ise algılanmak değildir, o varoluşu algılamaktan ve düşünmekten başka bir şey olmayan etkin bir varlıktır diyerek yanıtlarım. O halde, çift anlamlı sözler etmemek, benzeşmez doğaları birbirine karıştırmamak için, tini ideden ayırt etmek zorundayız.[62]

Şu halde, Berkeley'e göre, her ne kadar bizim bir ruh idemiz olmasa da, bir ruh nosyonumuz ya da fikrimiz olduğu için, ruhun kendisi anlamsız değildir.[63] Tam tersine, ruh sözcüğünü anlamlı bir biçimde kullanabilir, kullanmakla da kalmayıp tanımlayabiliriz.[64] Buna göre, ruh, parçaları bulunmamak anlamında, basittir; büyüklüğü olmamak anlamında, cisimsel olmayan, gayri fiziki bir şeydir. Dolayısıyla, yer kaplamaz. Bütün bu özelliklerinden dolayı da, ruh ölümsüz bir varlıktır. Çünkü yok olan, ortadan kalkan bir şey, kesinlikle parçaları olan bir şeydir; parçaları olmayan ruhun yok olup gitmesi, öyleyse düşünülemez.

Ruhun doğal olarak ölümsüz olduğunu savunanların ruhu saltık yok edilemez bir şey, onu var eden Yaratan'ın sonsuz gücüyle bile yok edilemeyecek bir şey gibi gördüklerini düşünmemeliyiz; onlara göre ruh yalnızca olağan doğa yasalarıyla ya da devinimlerle bozulamayacak, çözündürülemeyecek bir şeydir. Aslında insan ruhunu beden gibi ölümlü ve bozulabilir bir şey gibi görenler, onun belli belirsiz bir yaşam ateşinden ya da bir canlılık dizgesinden başka bir şey olmadığını ileri sürenlerdir; böyle bir varlık kolayca dağılıp gidecektir, barınağının yıkılmasından sonra varlığını sürdürmesi olanaksızdır. Kötüler erdeme ve dine karşı en etkili zehir olan bu sanıya hırsla sarılmış, ona büyük değer vermişlerdir. Ancak yapıları ya da dokuları ne olursa olsun bütün cisimlerin zihindeki edilgin idelerde başka şeyler olmadıklarını ve zihnin bunlardan ışığın karanlıktan farklı olduğu kadar farklı olduğunu apaçık kıldık. Ruhun bölünmez, cisimsel olmayan, uzamsız bir şey olduğunu ve bunun sonucu olarak bozulmaz olduğunu da göstermiş bulunuyoruz. Doğal cisimleri sürekli etkileyen devinim, değişim, çürüme ve çözünmelerin (ki doğa düzeni deyimiyle anlatmak istediğimiz bunlardır) etkin, yalın ve bileşik olmayan bir tözü etkilemesinin olanaksızlığından daha açık bir şey olamaz; öyleyse, böyle bir varlık doğanın gü-

62 G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 139, ss. 122-23.
63 S. Priest, *The British Empiricists*, s. 121.
64 S. Priest, *Theories of Mind*, London, 1991, s. 79.

cüyle çözündürülemez; bu da, insan ruhu doğal olarak ölümsüzdür, demektir.[65]

Tanrı ve Öteki Zihinler

Maddenin, maddi tözün varoluşunu yadsıyan, gerçekten var olanın insan tarafından dolayımsız bir biçimde algılanan, idrak edilen ideler olduğunu söyleyen Berkeley, Tanrı'ya elbette, bu gerçek idelere sebep olan varlık olarak geçer. Başka bir deyişle, zihindeki ideler gerçek olup hiçbir şekilde keyfî değilseler ve ortalama insanın düşündüğü gibi, bunlara neden olan maddenin kendisi veya maddi cisimler değilse, bu idelere neden olan varlığın Tanrı olması gerekir. Gerçekten de, *Locke'un nedensel algı kuramının başka bir versiyonunu benimseyen*[66] *Berkeley, idelerimizin, yani tikel algılarımızın ya da duyumlarımızın nedeninin Tanrı olduğu sonucuna varır*. Onun Tanrı'nın varoluşuyla ilgili argümanının tüm farklı versiyonlarında ya da örneklerinde iki temel öncül vardır: Algılarımızın, hem onlara ve hem de zihinlerimize aşkın olan bir nedeninin olması gerekir. Bu neden bir şekilde zihinden bağımsız olarak var olan madde olamaz. Bundan dolayı, zihindeki idelerin ya da algıların nedeni olarak maddenin ya da maddi tözün var olamayacağı gösterildiği, ideler de kendileri kendilerine neden olamayacakları veya insan zihni kendi idelerini keyfî olarak yaratamayacağı için, buradan çıkan yegâne mantıksal sonuç, onların nedeninin Tanrı olduğu sonucudur.

Nitekim Berkeley, önce *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir Deneme*'de fiziki cisimlere ve evrene vücut veren bu nedenin başka bir irade ya da tin olduğunu dile getirir:

> Ancak düşüncelerim üzerindeki gücüm ne olursa olsun, ideleri gerçekten de duyuyla algılandıklarını, istencime bağlı olmadıklarını görüyorum. Parlak gün ışığında gözlerimi açtığımda, görüp görmemeyi ya da görüşüme girecek tikel nesneleri seçmek elimde

65 G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 141, ss. 123-24.
66 R. Schacht, *Classical Modern Philosophers: Descartes to Kant*, s. 162.

değildir. O halde, bunları ortaya çıkaran başka bir istenç ya da tin vardır.[67]

Aynı sonucu, *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*'da bizim zihnimizdeki idelere neden olan başka bir zihin bulunduğunu belirterek ifade eder:

> Bütün bunlardan algıladığım bütün duyusal izlenimlerle beni her an etkileyen bir zihnin var olduğu sonucunu çıkarıyorum.[68]

Sonra, bu iradenin Tanrı olduğunu, onun varoluşunun apaçık bir şey olduğunu ilan eder:

> Öyleyse, biraz düşünebilen için Tanrı'nın varoluşundan; zihinlerimizin yanı başında, zihinlerimizde bizi sürekli etkileyen bütün bu ideleri, bu duyumları yaratan, kendisiyle mutlak bir biçimde ve bütünüyle bağlı olduğumuz, kısaca söylersek "içinde yaşadığımız, devindiğimiz, varlığımızı bulduğumuz" bir tinin varoluşundan daha apaçık bir şey olamaz. Zihnimizin bu denli yakınında duran, böylesine açık ve büyük bir gerçeğe bu kadar az insanın kulak vermiş olması, Tanrı'nın böylesi açık belirtileriyle kuşatılmışken, sanki fazla ışıktan körleşmiş gibi bunlardan pek az etkilenen insanın ahmaklığının ve dikkatsizliğinin acıklı bir örneğidir.[69]

Tanrı'nın var olduğunu öne süren Berkeley, O'nun varoluşunu kanıtlamak üzere nedenselliği temele alan argümanı kullanır. Bununla birlikte, nedenselliğe dayanan argümanın bütün diğer versiyonlarından farklı olarak, Berkeley var olmadığını öne sürdüğü fiziki nesnelerden veya dış dünyadan değil, fakat zihindeki idelerden yola çıkar. Buna göre, insanların zihinlerinde algıladıkları, dolayımsız olarak bildikleri ideler vardır. Nedensellik ilkesi uyarınca her şeyin bir nedeni olması gerekir. O zaman şu soruyu sormalıyız: Zihindeki idelere neden olan, onları meydana getiren şey nedir veya kimdir? Berkeley'e göre, bu idelerin nedeni insanın kendisi asla olamaz, çünkü onun idelerini istediği gibi meydana getirme gücü yoktur; yani, onun algıladıkları

67 G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 29, s. 52.
68 G. Berkeley, *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*, s. 71.
69 G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 149, s. 129.

üzerinde bir kontrolü bulunmamaktadır.[70] Bu idelerin nedeni, Berkeley, fiziki nesnelerin var olmadıklarını kanıtladığı, onların varoluşunu ideye indirgediği ve dolayısıyla, madde ile ruh arasındaki bir nedensel etkileşimin imkânsız olduğunu gösterdiği için, maddenin kendisi ya da dış dünyadaki fiziki nesneler de olamaz. Zihindeki idelerin nedeni, öyleyse, başka bir tinsel töz olmalıdır ki, Berkeley'e göre, bu töz de Tanrı'dır. Ortaçağ'dan miras alınan "nedende en az sonuç kadar gerçeklik bulunduğu" öncülünü, onun argümanına dahil ettiğimizde, Tanrı'nın var olduğunu söylemek gerekir:

> Kimi şeylere baktığımızda, bu şeylerin ortaya çıkarılmasında insan etmeninin bir payı olduğuna inanabiliriz; ancak algıladığımız idelerin ya da duyumların büyük çoğunluğunu oluşturan şeylerin insan istenci tarafından ortaya çıkarılmadıkları, insan istencine bağlı olmadıkları herkes için apaçıktır. Kendi başlarına kalıcı olduklarını düşünmek tutarsızlık olacağına göre, bu şeylerin nedeni olan başka bir tin olmalıdır.[71]

Argümanın adımları şöyle ortaya konabilir:

1. Fiziki cisimler duyusal idelerin toplamlarıdır.
2. Duyusal ideler ne kendi kendilerine ne de başka idelere neden olabilirler.
3. Fiziki cisimlerin bir nedeni olmalıdır.
4. Bu neden madde olamaz, çünkü madde var değildir. Var olsa, o, atıl bir şey olarak tanımlanır.
5. Biz, sonlu zihinler, biliyoruz ki, her ne kadar bellek ve hayal gücünün idelerine vücut verebilsek de, fiziki cisimlerin idelerin üretme gücümüz yoktur.
6. Öyleyse, bu fiziki cisimlerden meydana gelen uçsuz bucaksız bir evrenin sonsuz bir Zihin tarafından yaratılmış olması gerekir. [72]

Onun *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma* adlı eserinde geliştirdiği Tanrı argümanı ise, bütünüyle farklı bir yapı arz eder. Düşünce tarihinde, bir tek Kant'ın Tanrı argümanıyla

70 G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 29, s. 52.
71 G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 146, ss. 126-7.
72 Argümanın alternatif ifadesi ya da kuruluşu için *bkz.* D. Berman, "George Berkeley", s. 108.

rekabet edecek kadar emsalsiz olan bu argümanda,[73] gerçekte Berkeley'i ve onun görüşlerini temsil eden Philonous, uzun bir süre boyunca sanki teleolojik argümanın yeni bir versiyonunu ortaya koyuyormuş gibi konuşur ve sonradan Tanrı'nın insan zihninden bağımsız olarak var olan şeyleri algılayan neden olduğunu ifade eder. Argümanın iki temel öncülü vardır: Bunlardan birincisi, Berkeley'in daha önce kanıtlamış olduğu bir tez olarak "şeyler için var olmanın algılanmış olduğu" görüşünden meydana gelir. İkinci öncül ise, şeylerin sürekli ve bizim tarafımızdan algılanmış olmalarından bağımsız bir varoluşa sahip oldukları öncülüdür:

> *Philonous.* Doğanın en alelâde ürününde bile ne büyük bir çeşitlilik ve yararlılık vardır! Hayvan ve bitki bedenlerinde, nasıl bir incelik, bir güzellik, bir hünerlilik görülür! Bütün şeyler kendi özel amaçlarına olduğu kadar, bütünün karşıt parçalarını oluşturmaklığa da nasıl bir mükemmellikle uydurulmuşlardır! Ve hepsi de karşılıklı olarak birbirlerine yardım eder, destek olurken, aynı zamanda birbirlerini bezeyip güzelleştirmezler mi? Şimdi de düşüncelerini şu yeryuvarlağından kaldırarak, göğün yüce kubbesini donatıp süsleyen şu görkemli ışıklara bir çevir! İşleyişleri ve düzeni bakımından gezegenlerin hareketleri ve durumları hayranlık verici değil midir? Ve bu kürelerin yolsuz, izsiz boşlukta durmadan tekrarladıkları yolculuklarında yollarını sapıttıkları hiç görülmüş müdür? Güneşin çevresindeki alanları, daima zamanla orantılı olarak kat etmezler mi? Doğanın o görünmeyen yaratıcısının evreni kuvveden fiile çıkarmakta kullandığı yasalar işte böyle sıkıca belirlenmiş, böyle değişmezdirler. Sabit yıldızların parıltısı ne kadar canlı, ne kadar şaşaalıdır! Mavi gök kubbenin bütün her yanına dağılışlarında görülen o cömertçe savruklukta nasıl bir görkem ve zenginlik vardır! Hele bir de teleskopla bakarsan, çıplak gözle göremediğin yeni yıldız kümeleri çıkar karşına. Bunlar birbirlerine yakın ve küçücük görünürler, ama daha yakından bakılacak olursa, uzayın uçurumlarına gömülüp kaybolan, çeşitli uzaklıklarda muazzam ışık küreleri oldukları anlaşılır. Şimdi artık hayal gücünü yardıma çağırman gerekir. Güçsüz ve sınırlı duyularımız merkezî ateşlerin çevresinde devreden sayısız dünyaları kavramaktan âcizdir; bu dünyalarda mutlak mükemmellikte bir zihnin enerjisi sonsuz şekiller altında kendisini açığa vurur. Ama

73 R. Schacht, *Classical Modern Philosophers: Descartes to Kant*, s. 166.

ne duyular, ne de hayal gücü bu uçsuz bucaksız uzamı bütün o ışıltılı donanımıyla kavrayabilecek güçtedir. Çalışan zihin ne kadar çabalarsa çabalasın, olanca gücünü ne kadar kullanırsa kullansın, yine de kavramaktan âciz kaldığı, ölçüye sığmaz bir fazlalık kalacaktır geride. Muazzam yapıyı meydana getiren büyük cisimler birbirlerinden ne kadar ayrı görünürlerse görünsünler, yine de gizli bir mekanizma marifetiyle, tanrısal bir sanat ve kudretle karşılıklı bir bağımlılık içinde birbirlerine raptedilmişlerdir; ve birbirleriyle ve hattâ çoğu zaman aklından çıkan ve evrenlerin kalabalığı içinde kaybolup giden bu yerküresiyle ilişki içindedirler. Bütün bu muazzam sistem dille anlatılamayacak ve akılla düşünülemeyecek kadar güzel ve görkemli değil midir? Bütün gerçeğin bu en soylu, bu en güzel manzaralarını görmezlikten gelen bazı filozoflar nasıl bir davranışa lâyıktırlar? ...

Hakikaten de sen, duyulur şeylerin gerçekliğinin, bireylerin zihinleri dışında ya da algılanan varlıklarından ayrı bir mutlak varlıktan ibaret olduğunu söylüyordun. Ve yine bu gerçeklik nosyonuna uygun olarak, duyulur şeyler için herhangi bir gerçek varlığı reddetmek zorunda kaldın: demek oluyor ki, bizzat kendi tanımına göre sen kendini septik ilân ediyorsun. Oysa, ben duyulur şeylerin gerçekliğinin bu şekilde tanımlanması gerektiğini ne söyledim ne de düşündüm. Senin de kabul ettiğin nedenlerden ötürü, duyulur şeylerin bir zihin ya da tin dışında varolamayacakları benim için apaçıktır. Dolayısıyla, ben onların gerçek bir varlığa sahip olmadıklarını ve tarafımdan algılanmış olmaktan ayrı bir varlığa sahip olmadıklarını görerek, içinde varoldukları başka bir zihnin varolması gerektiği sonucunu çıkarırım. Bu yüzden, duyulur dünyanın gerçek varlığından ne kadar emin isem, onu içinde taşıyan ve ona destek olan sonsuz ve her yerde hâzır ve nâzır bir Zihnin varlığından da o kadar eminim.[74]

Tanrı'nın varoluşunu kanıtladığına inanan Berkeley, buradan onun sıfatlarını ele almaya geçer. Yaklaşımı yine aynıdır, yani Tanrı'nın sıfatlarını ifade ederken de, büyük ölçüde ideler düzeninden hareket eder. Ona göre, idelerimizin sergilediği olağanüstü büyük düzen, süreklilik ve istikrar, onların nedeninin sonsuzca akıllı ve kudretli olması gerektiğine işaret eder:

Doğal şeylerin değişmez düzenliliklerinin, düzenlerinin, kesintisiz sürekliliklerinin, yaratılandaki şaşırtıcı görkem ve güzelliğin, kusursuzluğun, küçük şeylerdeki ince ve duyarlı düzenin,

74 G. Berkeley, *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*, ss. 63-66.

> bütündeki şaşmaz uyumun, karşılıklılığın ve hepsinden önemlisi değerleri hiçbir zaman tam olarak anlaşılmayan hayvansal acı ve zevk yasalarının, güdülerin, doğal eğilimlerin, tutkuların üzerinde dikkatle düşünür, bütün bunları göz önünde tutar ve teklik, öncesiz-sonrasızlık, sonsuz bilgelik, iyilik ve kusursuzluk yüklemlerinin ne anlama geldiğine ve ne denli önemli olduklarına dikkat edersek, bunların yukarıda sözünü ettiğimiz "her şeyin içindeki yöneten" ve "her şeyin kendisinden oluştuğu" tinin yüklemleri olduğunu açıkça anlarız derim.[75]

Berkeley, hem bir ampirist hem de teist olmanın, bir deneyimci olarak duyu yoluyla algılanabilir bir nesne olmayan Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamanın, sıfatlarını saymanın güçlüğünün farkındadır.[76] Başka bir deyişle, radikal deneyimciliği, bir din dilinin imkânı noktasında onu oldukça zor durumda bırakır.[77] Buna rağmen, Berkeley, öteki zihinlerin ya da ruhların varoluşunu da, yine aynı şekilde, deneyimle ilgili olgulardan, yani zihindeki idelerden yapılan çıkarım yoluyla kanıtlar. Şu farkla ki, Tanrı'nın varoluşunu idelerin bütününden hareketle çıkarsarken, öteki zihinlerin varoluşunu idelerin bazılarından çıkartır. Buna göre, bendeki idelerden bazıları başka insanların cisimlerinin ya da bedenlerinin ideleri gibi görünmektedir. İnsanla, kendim gibi bütünüyle bilinçli ve etkin bir tini kastettiğime göre, bu anlamda başka insanları göremesem bile, zihnimdeki bu ideleri beni başka insanların var olduğunu öne sürmeye götürecek işaret ya da göstergeler olarak pekâlâ kullanabilirim. Berkeley'in bu bağlamda, başka zihinler konusunu ele alan, görünmeyen, dolayısıyla algısal deneyimin konusu olamayan başka zihinlerin var oluşunu bir argümanla öne süren ilk filozof olduğu kabul edilir.[78] Argüman şöyledir:

---

75 G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 29, 146, s. 127.

76 G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 148, ss. 128-29.

77 D. Clarke, "Introduction", *Berkeley's Philosophical Writings* (ed. by D. Clarke), Cambridge, Cambridge University Press, 2008, s. XXVII.

78 P. D. Cummins, "Berkeley on Minds and Agency", *The Cambridge Companion to Berkeley* (ed. by K. Winkler), Cambridge, Cambridge University Press, 2005, ss. 200-201 ve D. Berman, "George Berkeley", s. 108.

> Söylediklerimizden diğer tinlerin varlığını bilmek için, onların işlemlerine ya da bizde uyandırdıkları idelere bakmaktan başka bir yol olmadığı açıkça anlaşılır. Çeşitli devinimler, değişimler ve ide katışımları algılıyorum; bunlardan kendilerine eşlik eden, ortaya çıkarlarken onlarla bir arada olan, bana benzeyen belli tikel etmenler olduğu bilgisini ediniyorum. Bu nedenle başka tinlere ilişkin bilgim kendi idelerime ilişkin bilgim gibi dolaysız değildir; kendimden ayrı etmenler ya da tinler olarak yorumladığım idelerime etki ya da eşlik eden gösterge olarak aracılık etmelerine bağlıdır.[79]

Değerlendirme

Berkeley, geliştirmiş olduğu aykırı felsefeyle amacına büyük ölçüde erişir. Onun en temel amacı Avrupa kültürünü girmiş olduğu, onu en sonunda nihilizme götürecek materyalist doğrultudan çıkartmaktı. Bu yüzden o, özellikle materyalizme ve materyalizmin doğurduğuna inandığı şüpheciliğe savaş açtı. Çünkü onun görüşüne göre, materyalizmin doğurduğu şüphecilik üç farklı şekilde ortaya çıkmaktaydı: **(1)** Duyusal şeylerin varoluşuyla ilgili şüphecilik; **(2)** maddi cisimlerin veya duyusal varlıkların doğasıyla ilgili septisizm ve **(3)** Tanrı'nın varoluşu ve doğasıyla ilgili şüphecilik. **(4)** Berkeley, bunlara bir dördüncüsünün Kartezyen felsefenin yarattığı bir problem bağlamında, zihinle beden arasındaki etkileşimle ilgili şüphecilik olarak eklendiği kanaatindeydi.

Berkeley'e göre, materyalizm söz konusu ilk üç şüphecilik türüne, modern felsefenin, ama özellikle de Locke'un açtığı "yeni ideler yolu"yla ilişkilendirildiğinde; fakat esas bu yeni yolda ifade edilen insanın dolayımsız olarak sadece kendi zihnindeki ideleri bilebileceği teziyle birleştirildiği zaman neden olmaktaydı. Çünkü materyalizm, bu tezle birlikte varolanların fenomenal boyutu ile numenal boyutu, şeylerin insanlara ya da zihne nasıl göründüğüyle kendilerinde gerçekte nasıl oldukları arasında kapatılması imkânsız bir yarığa yol açmaktaydı. Maddi nesneler, özellikle de parçacıklarla veya atomik yapılarıyla zihindeki idelerin nedenleri

79 G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 145, s. 126.

olarak görülür; fakat onlar tamı tamına algılandıkları şekilde olmayıp, sahip gibi göründükleri tüm niteliklere sahip değildirler. İşte bu durum, yani dolayımsız olarak algıladığımız ideler ile onların, bizim doğrudan doğruya değil de, sadece idelerin dolayımıyla algıladığımız sözde ya da varsayılan nedenleri arasındaki yarık, Berkeley'in de kabul ettiği üzere, dış dünyadaki nesnelerin doğasına ve hatta varoluşuna ilişkin bilgimizle ilgili çözümsüz bir şüpheciliğe neden olur. Çünkü idelerimizin nedeni olan şeye, dolayımsız olarak hiçbir zaman erişemeyiz; erişemediğimiz için de, idelerimizin bu "bir şeyin" doğasını tam olarak temsil edip etmediğini test edemeyiz, hatta o şeyi hiçbir zaman algılayamadığımız için, onun varolup olmadığını dahi bilemeyiz.

Materyalizm, Berkeley açısından, sadece şüpheciliğe değil, fakat ateizme de neden olmaktaydı. Çünkü materyalistler tarafından zihindeki idelere neden olduğu öne sürülen veya gerçekten varolduğu kabul edilen maddi töz, işleyişi ve varoluşu bakımından Tanrı'dan büyük ölçüde veya tamamen bağımsız olmak durumundaydı. Berkeley, birçok materyalistin evrenin yaratıcısı ve ilk hareket ettiricisi olarak Tanrı'ya hâlâ ihtiyaç bulunduğunu söylediğinden haberdardı, elbet. Ama, maddenin ezeli ve en gerçek olduğu yerde, Tanrı'nın varoluşunun vazgeçilmez olmaktan çıktığını açıklıkla gördü. Tanrı'nın varoluşundan söz etmek hâlâ mümkün olsa bile, O'nun varoluşuna mantıksal olarak ihtiyaç olmadığını, Tanrı'nın varoluşunun önemsiz hale geldiğini tam olarak fark etti.

Berkeley şüpheciliğin dört ayrı türüyle de mücadele etmek için, idelerle idelerin kendilerinin ideleri olduğu şey arasındaki boşluğu kapatmayı kendisine temel bir strateji olarak seçti ve bunda da büyük ölçüde başarılı oldu. O, işte bu çerçeve içinde negatif bir biçimde immateryalizmin ve pozitif olarak da idealizmin savunuculuğunu yaptı. Materyalizmin yanlış olduğu gösterildiği takdirde, kendi idealizminin söz konusu materyalizmin yegâne alternatifi olması nedeniyle doğru olması gerektiğini kabul etti. Gerçekten de, o ideleri duyusal şeylere veya maddi cisimlere eşitlerken, sadece onları zihne bağımlı hale getirmekle

kalmayıp, materyalizmin ve nihayet, Kartezyanizmin yol açtığı septisizm türlerini de bertaraf etti.

Bunlardan birinci septisizm, yani duyusal şeylerin varoluşuyla ilgili şüphecilik söz konusu olduğunda, Berkeley problemi, septiğe idelerle şeyler arasında bir boşluk bırakmayarak çözdü. Duyunun nesneleri veya algıladığımız şeyler ideler ise, idelere sahip olduğumuzdan ve dolayısıyla idelerin varolduğundan ya da aynı anlama gelmek üzere, duyuların nesnelerinin veya duyusal şeylerin varoluşundan şüphe edemeyiz.

İkinci şüphecilik türüne, yani duyusal şeylerin doğasına gelince, Berkeley bu doğanın sadece bir şeyin duyusal niteliklerinden ibaret olduğunu söyledi. Fazladan, bilimin artık dış dünyadaki şeylerin özsel doğalarını açığa çıkarma işiyle meşgul olmaması, şeylerin algıladığımız duyusal nitelikleri arasındaki nedensel ilişkiler açısından gerekli gibi görünen zorunlu bağlantıları gözler önüne sermek için uğraşmaması gerektiğini öne sürdü. Bilim ideler, yani fenomenler arasında düzenli ilişki ya da korelasyonların haritasını çıkarmakla yetinmeliydi.

Tanrı'nın varoluşuyla ilgili şüphecilik, onun, Tanrı'yı metafiziksel yönden vazgeçilmez hale getirmek suretiyle, herhalde en kolaylıkla ve en baskın bir biçimde bertaraf ettiği septisizm oldu. Gerçekten de, Berkeley için maddi tözün yokluğunu kanıtladıktan sonra, Tanrı'nın, hiç kuşku yok ki hayal gücümüz tarafından yaratılmamış olan idelerin gerçek nedeni olarak varolduğunu öne sürmek zorunlu ve kaçınılmaz oldu. Deneyimlediğimiz neredeyse sonsuz bir çokluğun doğrudan nedeni olarak Tanrı'nın varoluşu her an için açık olmak durumundaydı. Buna göre, Tanrı, insanla her daim doğrudan ve yakın bir temas içinde olan gerçeklikti. Herhalde modernleşirken, hem maddileşen, hem da aynı ölçüde tanrısızlaşan dünyaya bundan daha iddialı bir yanıt verilemezdi.

Kartezyanizmin yol açtığı dördüncü bir şüphecilik ise, maddi tözün varoluşunun yadsınmasıyla daha gündeme gelmeden ortadan kalktı. Çünkü maddi töz olmayınca, bedenle zihin arasındaki etkileşimden ne söz ne de şüphe etmek mümkündü.

BİBLİYOGRAFYA

Aaron, R, I., *John Locke*, 2nd edition, Oxford, 1955.

Acton H. B., "George Berkeley", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. II, New York, 1967, ss. 295-304.

Açıköz, H. M., *Berkeley ve İmmateryalist Metafiziği*, İzmir, 1998.

Adjukiewicz, K., *Felsefeye Giriş* (çev. A. Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara, 2. baskı, 1994.

Ağaoğulları, M. A.-Zapçı, F. Ç.-Ergün, R., *Kral Devletten Ulus-Devlete*, Ankara, İmge Kitabevi, 2005.

Allison, H. E., "Benedict de Spinoza", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. P. Craig), London, version: 2001.

Almog, J., *Cogito: Descartes and Thinking the World*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

Altınörs, A., *İdealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz*, Eflatun Yayınları, Ankara, 2009.

Arendt, H., *Geçmişle Gelecek Arasında* (çev. B. S. Şener), İstanbul, İletişim Yayınları Yayınları, 1996.

Ariew, R., "G. W. Leibniz, Life and Works", *The Cambridge Companion to Leibniz* (ed. by N. Jolley), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, ss. 18-43.

Ayers, M., *Locke*, London, Routledge and Keagan Paul, 1993.

Bacon, F., *Novum Organum* (çev. S. Ö. Akkaş), Doruk Yayınları, Ankara, 1999

———— *Yeni Atlantis* (çev. H. Dereli), M. E. B. Yayınları, İstanbul, 1957

———— *Denemeler* (çev. A. Göktürk), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998.

———— *Proficience and Advancement of Learning: Divine and Human*, http://darkwing.uoregon.edu.

Baudras, J.-L., "Francis Bacon", *Ütopyalar Sözlüğü* (eds. M. Riot-T. Bouchet-A. Picon), Sel Yayıncılık, İstanbul, 2003, ss. 27-28.

Balanuye, Ç., *Spinoza*, İstanbul, Say Yayınları, 2012.

Berkeley, G., "A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge", *Classics of Western Philosophy* (ed. by S. M. Cahn), Indianapolis, 1977, ss. 556-609.

———— *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine* (çev. H. Turan), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996.

———— *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma* (çev. K. Sahir Sel), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2. baskı, 1966.

Bennett, J., "Leibniz' Contained-Predicate Doctrine", *Learning From Six Philosophers* (ed. by J. Bennett), vol. 1, New York, Oxford University Press, 2001, ss. 311-334.

———— "Berkeley Against Materialism", *Learning From Six Philosophers* (ed. by J. Bennett), vol. 2, New York, Oxford University Press, 2001, ss. 124-145.

Berman, D., "George Berkeley", *Routledge History of Philosophy*, vol. V, *British Philosophy and the Age of Enlightenment*, Routledge, New York, 1996, ss. 124-145.

Berns, L., "Thomas Hobbes", *History of Political Philosophy* (ed. by L. Strauss-J. Cropsey), The University of Chicago Press, Chicago, ss. 396-420.

Blumenfeld, D., "Leibniz' Ontological and Cosmological Arguments", *The Cambridge Companion to Leibniz* (ed. by N. Jolley), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, ss. 353-381.

Bouchilloux, H., "Pascal and the Social World", *The Cambridge Companion to Pascal* (ed. by N. Hammond), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, ss. 201-215.

Bolton, M. B., "The Taxonomy of Ideas in Locke's *Essay*", *The Cambridge Companion to Locke's "Essay Concerning Human Understanding"* (ed. by L. Newman), Cambridge, Cambridge University Press, 2007, ss. 67-100.

Box, I., "Bacon's Moral Philosophy", *Cambridge Companion to Francis Bacon* (ed. by M. Peltonen), Cambridge, Cambridge University Press, 2004, ss. 260-282.

Broad, C. D., *Five Types of Ethical Theory*, London, 1951.

Bumin, T., *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1996.

Burnham, G., "G. W. Leibniz", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (general ed. B. Drowden).

Cahn, S. M., *Classics of Western Philosophy*, Indianapolis, 1977

Capra, F., *Batı Düşüncesindeki Dönüm Noktası* (çev. M. Armağan), İstanbul, İnsan Yayınları, 2009.

Cassam, Q., "Contemporary Reactions to Descartes' Philosophy", *A Companion to Descartes* (ed. by J. Broughtan-J. Carrieora), Oxford, Blackwell, 2008, ss. 482-495.

Cevizci, A., *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 8. baskı, İstanbul, 2013.

———— *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul, 4. baskı, 2013.

Chappell, V., "Locke's Theory of Ideas", *The Cambridge Companion to Locke* (ed. by V. Chappell), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, ss. 26-56.

Clapp, J. G., "John Locke", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. IV, New York, 1962, ss. 487-503.

Clarke, D. M., "Pascal's Philosophy of Science", *The Cambridge Companion to Pascal* (ed. by N. Hammond), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, ss. 102-121.

———— "Introduction", *Berkeley's Philosophical Writings* (ed. by D. Clarke), Cambridge, Cambridge University Press, 2008, ss. IX-XXXVI.

———— "Blaise Pascal", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./, 2011.

Colclough, D., "Ethics and Politics in the *New Atlantis*", *Francis Bacon's The New Atlantis* (ed. by B. Price), Manchester University Press, 2003, ss. 60-82.

Coplestone, F., *A History of Philosophy*, vol. III, *Ockham to Suárez*, London, 1958.

———— *A History of Philosophy*, vol. IV., *Descartes to Leibniz*, London, 1958.

———— *History of Philosophy*, cilt V, *Hobbes to Hume*, London, 1959.

Cottingham, J., "Cartesian Dualism: Theology, Metaphysics and Science", *Cambridge Companion to Descartes* (ed. by J. Cottingham), Cambridge, Cambridge University Press, 1992, ss. 236-258.

——— *A History of Western Philosophy*, vol. IV, *The Rationalists*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Couturat, L., *Leibniz' Logic* (trans. by D. Rutherford), http / / philosophy.ucsd.edu. /Rutherford/Leibniz/contents.htm.

Cummins, P. D., "Berkeley on Minds and Agency", *The Cambridge Companion to Berkeley* (ed. by K. Winkler), Cambridge, Cambridge University Press, 2005, ss. 190-229.

Çetin, İ., *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Ankara, Vadi Yayınları, 1995.

——— *George Berkeley'in İdealizminde Tanrı ve Yaratma*, Bursa, Arasta Yayınları, 2004.

Çevikbaş, S., *Leibniz ve Felsefesi*, Çizgi Yayınevi, Konya, 2006.

Çınar, A., *Modernitenin Arka Planı*, Bursa, Sentez Yayınları, 2012.

Daniel, S. H., "How Berkeley's Works are Interpreted?", *Religion and Science in the Age of Enlightenment* (ed. by S. Parigi), Springer, Dortrecht, 2010, ss. 3-15.

R. J. Delahunty, *Spinoza*, London, Routledge and Kegan Paul, 1999.

Deleuze, G., *Spinoza: Practical Philosophy* (trans. by R. Hurley), San Francisco, 1988.

——— *Expressionism in Philosophy: Spinoza* (trans. by M. Joughin), New York, 1992.

——— *Felsefe Dersleri I, Spinoza Üstüne On bir Ders* (çev. U. Baker), Öteki Yayınevi, Ankara, 2000.

Denkel, A., *Bilginin Temelleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 1984

Descartes, R., *Metot Üzerine Konuşma* (çev. A. Timuçin), Cumhuriyet Yayınları, İstanbul, 1999.

——— *Aklın İdaresi için Kurallar* (çev. M. Karasan), M. E. B. Yayınları, İstanbul, 1989.

——— *Metafizik Düşünceler* (çev. M. Karasan), M. E. B. Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 1962.

——— *Metot Üzerine Konuşma* (çev. S. Sel), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984.

———— *Felsefenin İlkeleri* (çev. M. Karasan), İstanbul, Maarif Matbaası, 1943.

———— *Felsefenin İlkeleri* (çev. M. Akın), Say Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 1992.

———— *Ahlâk Üzerine Mektuplar* (çev. M. Karasan), M. E. B. Yayınları, İstanbul, 1992.

———— *Ruhun İhtirasları* (çev. M. Karasan), M. E. B. Yayınları, Ankara, 1972.

Downing, L., "George Berkeley", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./, 2011.

Droit, R., *Kısa Felsefe Tarihi* (çev. İ. Yerguz), İstanbul, Say Yayınları, 2013.

Duignan, B., *Thinkers and Theories in Ethics*, Britannica Educational Publishing, New York, 2011.

———— *The History of Western Ethics*, New York, Brittannica Educational Publishing, 2011.

Duncan, S., "Hobbes: Moral and Political Philosophy", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (ed. by J. Fieser-B. Dowden), 2013.

Ebenstein, W., *Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri* (çev. İ. Özel), Şûle Yayınevi, İstanbul, 1996.

Erdemli, H. A., *Spinoza'nın Ahlâk Anlayışı*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1985.

Falckenberg, R., *History of Modern Philosophy* (trans. by A. C. Armstrong), BiblooPazar, New York, 2006.

Finn, S., "Hobbes: Methodology", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (ed. by J. Fieser-B. Dowden), 2008.

Flew, A., "Thomas Hobbes", *A Critical History of Western Philosophy* (ed. D. J. Connor), New York, 1964, ss.153-170.

Fogelin, H., *Routledge Philosophy Guidebook to Locke on the Principles of Human Knowlegde*, Routledge, London, 2001.

Fraser, A. C. *Locke*, London, Batoche Books, 2000.

Garrett, D. "Spinoza's Ethical Theory", *The Cambridge Companion to Spinoza* (ed. by D. Garrett), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, ss. 267-364.

Garret, A. V., *Meaning in the Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Gaukroger, S., *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy*, Cambridge, 2001.

——— "Life and Works", *A Companion to Descartes* (ed. by J. Broughtan-J. Carrieora), Oxford, Blackwell, 2008, ss. 3-16.

Gildin, H., "Spinoza and the Political Problem", *Spinoza: A Collection of Critical Essays* (ed. by M. Grene), Indiana, University of Notre Dame Press, ss. 377-88.

Goldwin, R. A., "John Locke", *History of Political Philosophy* (ed. by L. Strauss-J. Cropsey), The University of Chicago Press, Chicago, s. 476-512.

Grayling, A. J., "Berkeley's Arguments for Immaterialism", *The Cambridge Companion to Berkeley* (ed. by K. Winkler), Cambridge, Cambridge University Press, 2005, ss. 166-189.

Guyer, P., "Locke's Philosophy of Language", *The Cambridge Companion to Locke* (ed. by V. Chappell), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, ss. 115-145.

Hammond, N., "Pascal's Pensées and the Art of Persuasion", *The Cambridge Companion to Pascal* (ed. by N. Hammond), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, ss. 235-252.

Hampsher-Monk, I., *Modern Siyasal Düşünce Tarihi* (yay. hazırlayan N. Arat), İstanbul, Say Yayınları, 2004.

Hampshire, S., *Spinoza*, Penguin Books, Harmondswordth, 1951.

Harrison, R., *Hobbes, Locke and Confusion's Masterpiece: An Examination of Seventeenth Century Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Hasard, P., *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme* (çev. E. Güngör), İstanbul, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, 1972.

Hartz, G. A., *Leibniz' Final System*, London, Routledge, 2007.

Hatfield, G., "Rene Descartes", *The Blackwell Guide to Modern Philosophers* (ed. by S. M. Emmanuel), Oxford, Blackwell, 2001, ss. 1-27.

Hesse, M., "Francis Bacon", *A Critical History of Western Philosophy* (ed. D. J. Connor), New York, Free Press of Glencoe, 1964, ss. 141-153

Hobbes, T., *Leviathan* (çev. S. Lim), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2. baskı, 1995.

Hume, D., *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (Bir Önsöz ile çeviren A. Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 1997.

Hünler, H., *Estetiğin Kısa Tarihi*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

İnan, İ., "Anlam Kuramları", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), 1. cilt, Ebabil Yayınları, Ankara, 2003, ss. 404-414.

Israel, J., *Radical Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Jalabert, J., *Le Théorie leibnizienne de la substance*, Paris, 1947.

Jarrett, C. E., *Spinoza*, London, Continuum, 2007.

Jesseph, D., "*Scientia* in Hobbes", *Scientia in Early Modern Philosophy: Seventeenth Century Thinkers on Demonstrative Knowledge from First Principles* (ed. by T. Sorell-G. A. J. Rogers-J. Kraye), Springer, London, 2010, ss. 117-128.

Jolley, N., *Leibniz*, London, Routledge, 2005.

Jones, W. T., *A History of Philosophy*, vol. III, *Hobbes to Hume*, New York, 1969.

Jordan, J., *Pascal's Wager*, Oxford, Clarendon Press, 2006.

Kennington, R., "Descartes", *History of Political Philosophy* (ed. by L. Strauss-J. Cropsey), The University of Chicago Press, Chicago.

Khalea, J., "Pascal's Theory of Knowledge", *The Cambridge Companion to Pascal* (ed. by N. Hammond), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, ss. 122-141.

Kılıçbay, M. A., "Leviathan'ın Türkçe tercümesine Önsöz", T. Hobbes *Leviathan* (çev. S. Lim), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2. baskı, 1995.

McKim, R., "Berkeley's Notebooks", *The Cambridge Companion to Berkeley* (ed. by K. Winkler), Cambridge, Cambridge University Press, 2005, ss. 63-93.

Klein, J., "Francis Bacon", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./, 2012.

Klever, V. N. A., "Spinoza's Life and Works", *The Cambridge Companion to Spinoza* (ed. by D. Garrett), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, ss. 13-60.

Kneale, W. & M., *The Development of Logic*, Oxford, 1962.

Koyré, A., *Yeniçağ Biliminin Doğuşu* (çev. K. Dinçer), Ankara, Gündoğan Yayınları, 2. baskı, 1994.

Krailsheimer, A. J., "Introduction", *Pensées*, Harmondsworth, Penguin Classics, 1966, 12, 160, ss. 9-29.

Kraye, J., "Conceptions of Moral Philosophy", *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy* (ed. by D. Garber-M. Ayers), Cambridge, Cambridge University Press, 2011, ss. 1279-1317.

Kusukawa, S., "Bacon's Classification of Knowledge", *Cambridge Companion to Francis Bacon* (ed. by M. Peltonen), Cambridge, Cambridge University Press, 2004, ss. 47-74.

Küçükalp, K.-Cevizci, A., *Batı Düşüncesi*, İstanbul, İsam Yayınları, 2009.

Kymlicka, J W., "The Social Contract Tradition", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, ss. 186-196.

Law, S., *Büyük Filozoflar* (çev. F. Çakır), İstanbul, İnkilap Yayınları, 2007.

Leibniz, G. W., "On Wisdom", *The Philosophy of the 16th and 17th Centuries* (edited and with an Introduction by Richard H. Popkin), New York, 1966, ss. 320-23.

———— "New System of Nature", *The Philosophy of 16th and 17th Centuries* (ed. by R. H. Popkin), New York, 1966, ss. 323-32.

———— "Theodicy", *The Philosophy of 16th and 17th Centuries* (ed. by R. H. Popkin), New York, 1966, ss. 333-340.

———— "Monadology", *Classics of Western Philosophy* (ed. by Steven M. Cahn), Indianapolis, 1977, ss. 468-77.

———— *Monadoloji* (çev. C. Şahan), Kuram Yayınları, İstanbul, 1977.

———— *Monadoloji* (çev. O. Ürek), Biblos Yayınları, Bursa, 2003.

———— *Monadology* (trans. by R. Latta), www. Rbjones. com/ rbjpub/philos/classics.

———— *Metafizik Üzerine Konuşma* (çev. A. Timuçin), İstanbul, 1999

Lennon, T. M., "Locke on Ideas and Representation", *A Companion to Descartes* (ed. by J. Broughtan-J. Carrieora), Oxford, Blackwell, 2008, ss. 231-257.

Levene, N. K., *Spinoza's Revelation: Religion, Democracy and Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Lloyd, G., *Spinoza and the Ethics*, London, 1996.

Lloyd, S. A., "Hobbes's *Moral and Political Philosophy*", *Stanford Encyclopedia of Philosophy.*

Locke, J., *Two Treatises of Government* (ed. P. Laslett), Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

——— *An Essay Concerning Human Understanding* (ed. wit an Introduction by P. H. Nidditch), Oxford, Clarendon Press, 1975

——— *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (çev. V. Hacıkadiroğlu), Ara Yayınları, İstanbul, 1992

——— *Hoşgörü Üstüne Bir Deneme* (çev. M. Yürüşen), Liberte Yayınları, Ankara, 1998.

——— *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler* (çev. İ. Çetin), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999

——— *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* (çev. M. Delikara Topçu), 2 cilt, Ötüken Yayınevi, Ankara, 1999

——— *Eğitim Üzerine Düşünceler* (çev. H. Zengin), Morpa Kültür Yayınları, Ankara, 2004.

——— *Hükümet Üzerine İkinci Deneme* (çev. F. Bakırcı), Babil Yayınları, Ankara, 2004.

——— "Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Parçalar", *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi-2: Yeniçağ, Seçilmiş Yazılar* (der. ve çev. M. Tuncay), İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, ss. 261-93.

Look, B. C., "Gottfried Wilhelm Leibniz", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./, 2013.

Lowe, E. J., *Routledge Philosophy Guidebook to Locke on Human Understanding*, Routledge, London, 2nd. Edit., 1999.

Mabbott, J. D., *An Introduction to Ethics*, London, 1966.

MacDonald, G., *Leibniz* (çev. C. Atilla), İstanbul, Altın Kitaplar, 2002.

MacIntyre, A., "Benedict (Baruch) Spinoza", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. VII, New York, 1967, ss. 530-541.

———— *Ethik'in Kısa Tarihi* (sunuş ve çeviri Solmaz & Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

Magee, B., *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi* (çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

Mahoney, M., "The Mathematical Realm of Nature", *The Cambridge History of Western Philosophy* (eds. D. Garber-M. Ayers), Cambridge, Cambridge University Press, 1998, ss. 702-755.

Malcolm, N., "A Summary Biography of Hobbes", *Cambridge Companion to Thomas Hobbes* (ed. by T. Sorell), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, ss. 13-44.

Malherbe, M., "Bacon's Method of Science", *Cambridge Companion to Francis Bacon* (ed. by M. Peltonen), Cambridge, Cambridge University Press, 2004, ss. 75-98.

Martin, W. M., "Descartes and Phenomenological Tradition", *A Companion to Descartes* (ed. by J. Broughtan-J. Carrieora), Oxford, Blackwell, 2008, ss. 496-512.

Martinich, A. P., "Thomas Hobbes", *The Blackwell Guide to Modern Philosophers* (ed. by S. M. Emmanuel), Oxford, Blackwell, 2001, ss. 28-45.

Matson, W. I., *A New History of Philosophy*, vol. II, San Diego, 1987.

Menn, S., "Intelectual Setting", *The Cambridge History of Western Philosophy* (eds. D. Garber-M. Ayers), Cambridge, Cambridge University Press, 1998, ss.33-86

Mercer, C., *Leibniz' Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Merz, J. T., *Leibniz*, London, Batoche Books, 2001.

Meyer, R. W., *Leibnitz and the Seventeenth Century Revolution*, New York, 1985

Miles, M., "Descartes' Method", *A Companion to Descartes* (ed. by J. Broughtan-J. Carrieora), Oxford, Blackwell, 2008, ss. 145-163.

Moriarty, M., "Grace and Religous Belief in Pascal", *The Cambridge Companion to Pascal* (ed. by N. Hammond), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, ss. 144-161.

Moreau, J., *L'Universe leibnizien*, Paris, PUF, 1956.

———— *Spinoza et le Spinozisme*, Paris, PUF, 2. édit., 1971.

Murray, M.-Greenbarg, S., "The Problem of Evil", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./, 2013.

Nadler, S., *An Introduction to Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

———— "Baruch Spinoza", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./, 2013.

Newey, G., *Routledge Philosophy Guidebook to Hobbes and Leviathan*, Routledge, New York, 2008.

Nidditch, P. H., "Spinoza", *A Critical History of Western Philosophy* (ed. D. J. Connor), New York, 1964, ss. 187-203.

O'Connor, D. J., *John Locke*, Harmondsworth, 1952.

Önal-Akkaş, S., "Francis Bacon", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), 2. cilt, Ebabil Yayınları, Ankara, 2004, ss. 9-18.

Parkinson, G. H. R., *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford, 1954.

———————— "On the Power and Freedom of Man", *Spinoza: Essays in Interpretation*, (ed. M. Mandelbaum-E. Freeman), Open Court, LaSalle, 1975, ss. 7-33.

———————— "Philosophy and Logic", *The Cambridge Companion to Leibniz* (ed. by N. Jolley), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, ss. 199-223.

Parish, R., "Pascal's *Lettres provinciales*: from flippancy to Fundamentals", *The Cambridge Companion to Pascal* (ed. by N. Hammond), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, ss. 182-200.

Pascal, B., *Pensées* (trans. by A. J. Krailsheimer), Harmondsworth, Penguin Classics, 1966.

———— *Pensées* (trans. by W. F. Trotter), www.ccel.org/ccel/pascal/pensees.html, created 2002.

———— *Düşünceler* (çev. M. Karabaşoğlu), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 4. Baskı, 2003.

Pascal, B., *The Provincial Lettres* (trans. by T. M'Crie), The University of Adealide, updated 2103.

Peltonen, M. (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge, 1996.

Pérez-Ramoz, A., "Francis Bacon and man's two-faced kingdom", *The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism* (ed, by G. H. R. Parkinson), Routledge, New York, 1993, ss. 130-155.

Peters, R., *Hobbes*, London, Penguin Books, 1956.

Peters, R. S., "Thomas Hobbes", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. IV, New York, 1967.

Platon, *The Collected Dialogues of Plato* (ed. by E. Hamilton-H. Cairns), Princeton University Press, 1963.

Pitcher, G., *Berkeley*, London, 1984.

Popkin, R. H. (ed.), *The Philosophy of the 16th and 17th Centuries*, New York, 1966.

Priest, S., *The British Empiricists*, Middlesex, 1990.

———, *Theories of Mind*, London, 1991.

Radner, D., "Occasionalism", *The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism* (ed, by G. H. R. Parkinson), Routledge, New York, 1993, ss. 320-352.

Rawls, J., *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 2000.

Rickless, S. C., "Locke's Polemic against Nativism", *The Cambridge Companion to Locke's "Essay Concerning Human Understanding"* (ed. by L. Newman), Cambridge, Cambridge University Press, 2007, ss. 33-66.

Rocca, M. D., *Spinoza*, London, Routledge, 2008.

Rodis-Lewis, G., "Descartes' Life and the Development of his Philosophy", *Cambridge Companion to Descartes* (ed. by J. Cottingham), Cambridge, Cambridge University Press, 1992, ss. 21-57.

Rogers, B., "Pascal's Life and Times", *The Cambridge Companion to Pascal* (ed. by N. Hammond), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, ss. 4-19.

Rogers, M. F., "Ecofeminism", *Encyclopedia of Social Theory* (ed. by G. Ritzer), London, Sage Publications, vol.2, 2005, ss. 225-226.

Rosen, S., "Benedict Spinoza", *History of Political Philosophy* (ed. by L. Strauss-J. Cropsey), The University of Chicago Press, Chicago, s. 454-75.

Russell, B., *Batı Felsefesi Tarihi* (çev. M. Sencer), İstanbul, Say Yayınları, 3. Baskı, 1983.

_____ *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Routledge, London, 3rd edition, 1997.

Russell, L. J., "Gottfried Wilhelm Leibniz", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. IV, New York, 1962, ss. 422-34.

Savile, A., *Routledge Philosophy Guidebook to Leibniz and Monadology*, London, Routledge and Keagan Paul, 2000.

Schacht, R. *Classical Modern Philosophers: Descartes to Kant*, London, Routledge and Kegan Paul, 1984.

Schnewind, J. B., "Modern Moral Philosophy", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, ss. 147-157.

_____ "Seventeenth and Eighteenth Century Ethics", *A History of Western Ethics* (ed. by L. C. Becker-C. B. Becker), Routledge, London, 2. edit., 2005, ss. 80-82.

Scruton, R., *A Short History of Modern Philosophy From Descartes to Wittgenstein*, London, 1981.

_____ *Spinoza*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

_____ *Spinoza* (çev. C. Atilla), İstanbul, Altın Kitaplar, 2002.

Shand, J., *Philosophy and Philosophers: An Introduction to Western Philosophy*, Florence, USA, Routledge, 1993.

Shapiro, L., "Descartes' Ethics", *A Companion to Descartes* (ed. by J. Broughtan-J. Carrieora), Oxford, Blackwell, 2008, ss. 445-463.

Simpson, D., "Francis Bacon", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (ed. by J. Fieser-B. Dowden), 2007.

Skirry, J., "René Descartes: Overview", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (ed. by J. Fieser-B. Dowden), 2008.

Solomon, R. C.-Higgins, K. M., *Felsefenin Kısa Tarihi* (çev. M. Topal), İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.

Sorell, T., "Hobbes' Scheme of the Sciences", *Cambridge Companion to Thomas Hobbes* (ed. by T. Sorell), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, ss. 45-61.

———— "Thomas Hobbes", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (general ed. P. Craig), London, version: 2001.

———— *Descartes* (çev. C. Atilla), İstanbul, Altın Kitaplar, 2002.

Spinoza, B., *Kavrayış Gücünün Gelişimi* (çev. C. Şahan), Kuram Yayınları, İstanbul, 1977.

———— *Ethics* (trans by A. Boyle, revised by G. H. R. Parkinson with an and Introduction and Notes by G. H. R. Parkinson), London, 1993.

———— *On the Correction of the Intellect* (trans. by A. Boyle and revised by G. H. R. Parkinson), London, 1993.

———— "Treatise on the Emendation of the Intellect", *Complete Works of Spinoza* (trans. by S. Shirley) (ed. by M. L. Morgan), Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2002, ss. 1-30.

———— "Political Treatise", *Complete Works of Spinoza* (trans. by S. Shirley) (ed. by M. L. Morgan), Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2002, ss. 680-754.

———— *Etika* (çev. H. Z. Ülken), Ankara, Dost Kitabevi, 2009.

———— *Ethika* (çev. Ç. Dürüşken), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2012.

Strauss, L., *Political Philosophy of Thomas Hobbes* (trans. by E. M. Sinclair), Chicago, Universtiy of Chicago Press, 1963.

Stroll, A.-Popkin, R. H., *Introduction to Philosophy*, New York, 1972.

Stumpf, S. E., *Elements of Philosophy*, 2nd edition, New York, 1986.

Şenel, A. *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996.

Tarnas, R., *Batı Düşüncesi Tarihi: Moderniteden Günümüze Kadar* (çev. Y. Kaplan), İstanbul, Külliyat Yayınları, 2012.

Thilly, F., *A History of Philosophy*, New York, 3rd edition, 1952.

Thomson, D., *Siyasî Düşünce Tarihi* (çev. A. Y. Aydoğan vd.), Şule Yayınlar, İstanbul, 2000.

Thomson, J. F., "Berkeley", *A Critical History of Western Philosophy* (ed. D. J. Connor), New York, 1964, ss. 236-253

Timuçin, A., Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*'ya "Önsöz", İstanbul, 1999.

Tipton, I., "George Berkeley", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (general ed. P. Craig), London, version: 2001.

Toker Kılınç, N., *Ahlâk ve Siyaset Kavşağında Hukuk*, İzmir, 2005.

Toku, N., *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte Yayınları, Ankara, 2003.

Urbach, P., *Francis Bacon's Philosophy of Science: An Account and a Reappraisal*, La Salle, Illinois, 1988.

Warburton, N., *Felsefeye Giriş* (çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

Watling, J. L., "Descartes", *A Critical History of Western Philosophy* (ed. D. J. Connor), New York, 1964, ss. 170-186.

Weber, A., *Felsefe Tarihi* (çev. H. Vehbi Eralp), gözden geçirilmiş 4. basım, İstanbul, 1991.

West, D., *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

White, H. B., "Francis Bacon", *History of Political Philosophy* (ed. by L. Strauss-J. Cropsey), The University of Chicago Press, Chicago, pp. 366-86.

William, M. D., "Spinoza's Theory ofKnowledge", *The Cambridge Companion to Spinoza* (ed. by D. Garrett), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, ss. 89-141.

Williams, G., "Thomas Hobbes: Moral and Political Philosophy", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (ed. by J. Fieser-B. Dowden), 2005.

Woolhouse, R. S., *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics*, London, Routledge and Kegan Paul, 1993.

———————"Locke's Theory of Knowledge", *The Cambridge Companion to Locke* (ed. by V. Chappell), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, ss. 146-172.

Woozley, A. D., "Giriş", *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (çev. V. Hacıkadiroğlu), Ara Yayınları, İstanbul, 1992, ss. 9-47.

Yalçın, Ş., "René Descartes", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), 4. cilt, Ebabil Yayınları, Ankara, 2005, ss. 196-206.

Zarka, Y. C., "First Philosophy and the Foundation of Knowledge", *Cambridge Companion to Thomas Hobbes* (ed. by T. Sorell), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, ss. 62-85.

Zelyut, S., *Dört Adalı*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2003.

On Yedinci Yüzyıl Felsefesi, bu kurucu çağın düşüncesinin izini Bacon'dan başlayıp, Hobbes, Descartes, Pascal, Spinoza, Leibniz ve Locke uğraklarıyla Berkeley'e kadar uzanacak şekilde sürmeyi amaçlayan bir çalışma olarak kaleme alınmıştır. Modern düşüncenin en önemli durağını meydana getiren bu çağın felsefesi, çift yönlü olarak veya karşıtlıklarıyla birlikte mütalaa edilmek anlamında diyalektik bir şekilde incelenmektedir. Modern düşüncenin kurucu babalarının fikirleri, modernliği Rousseau'dan ve Romantiklerden çok daha önce sorgulamaya başlayan filozofların düşünceleriyle bir araya getirilmiştir.

internet satış:
saykitap.com

35 TL

ISBN 978-60

9 786050 202939

SAY YAYINLARI