

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/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Felsefe Dizisi

Solmaz Zelyüt Dört Adalı (Bir Kıtalı)

*Hobbes,
Locke,
Berkeley,
Hume,
(Descartes)*



ÖTEKİ YAYINEVİ

Neden bu kitabın adı, *Dört Adalı*? Aslında bunu çağrışımlarıyla düşünürsek, sanırım ad yerine oturur. Adalı olmak nedir? Bir adada yaşamaktır; yani “anakara” dan uzak bir kara parçasında ve dört bir yanı denizlerle çevrili bir yerde yaşamaktır. Bu anlamda, o, biraz “Robinsonad”ı, bir adasal yaşama tarzının hikâyesini hatırlatır. Ne yapar Robinson Crusoe? Şimdi felsefeciler ile bir roman kahramanının ne gibi bir bağı olabilir? Söyle bir bağ olduğu düşünülebilir: Robinson’un yaratıldığı *ethos* ile Hobbes, Locke, Berkeley ve Hume’un içerisinde yaşadığı *ethos* bir ve aynıdır. Bu, tesadüf değildir. Felsefe tarihinin bir kesimini, günümüzü etkisi altına almış olan bir kesimini hikâye etmeye çalışırken felsefe gemisinin belli bir dönem kaptanlığını yapmış ve Descartes’ın inşa ettiği modern gemiyi, anakaradan alıp Ada’nın kıyılarında yüzdürmüş adalı filozofların çabalarını bilgi problemi etrafında incelemek istedim.

Solmaz Zelyüt

ISBN: 978-975-584-316-2



9 789755 843162



Öteki
FELSEFE

Dizi Editörü
Güçlü Ateşoğlu

Yayıma Hazırlayan
Selin Aktuyun

Kapak
Bora Başkan

Sayfa Düzenleme
Özgür Yurttaş

1. Baskı
Kasım 2017

© Öteki Yayınevi
Sertifika No: 34460

Baskı ve Cilt
Vizyon Basımevi Kağıtçılık Matbaacılık
ve Yay. San. Tic. Ltd.Şti.
Beylikdüzü O.S.B. Mah. Orkide Cad. No:1/Z
Beylikdüzü / İSTANBUL
Matbaa Sertifika No:28640
Tel:(0212) 671 61 51

Yönetim Yeri
Eğitim Mah. Saygı Sok. Selimoğlu Sitesi
17 A Kadıköy / İstanbul
Tel: 0216 405 25 22
www.otekiyayinevi.com

ISBN: 978-975-584-316-2

Solmaz Zelyüt

DÖRT ADALI (BİR KITALI)

Hobbes - Locke - Berkeley - Hume - (Descartes)



ÖTEKİ YAYINEVİ

Solmaz Zelyüt

İzmir doğumlu. Lisans ve lisans üstü eğitimini tamamladığı Ege Üniversitesi Felsefe bölümünde  ğretim  yesi olarak çalıştı ve bu sene emekli oldu. Bir kızı var.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	9
THOMAS HOBBS	13
Felsefe Nedir?	17
Bilgi Nedir?	23
Politika Felsefesi.....	32
Ek.....	47
JOHN LOCKE	53
Bilgi Teorisi	59
Yalın Ve Karmaşık İdeler	65
Töz	70
Bilginin Dereceleri.....	73
Ahlâk ve Politika Felsefesi.....	76
GEORGE BERKELEY	87
Töz Nedir?	88
Bilim ve Soyut İdeler.....	94
Tanrı ve Şeylerin Varlığı.....	95
DAVID HUME.....	101
Bilgi Teorisi	104
İdelerin Birliği veya Çağrışımı	107

Bizim Dışımızda Ne Vardır veya Bize Dışsal Olarak Var Olan Nedir?.....	111
Sebat ve Tutarlılık (Constancy And Coherence).....	113

APPENDIX

DESCARTES.....	121
Giriş	121
I. Descartes'ın Hayatı ve Eserleri	126
II. Din, Ahlâk ve Politika	132
III. Entelektüel Kesinlik.....	134
IV. Bilinç	136
V. Metot	139
A) Metodun Kuralları	143
B) Metodik Kuşku.....	146
VI. Cogito	147
VII. Zihin ve Beden İlişkisi	151
SONUÇ	157

Yeni baskı için birkaç söz

Bu basım ile *Dört Adalı* üçüncü yayınevine taşınmış oluyor. Basıldığından daha çok okunduğunu biliyorum. Ne güzel!

Bu sefer bir de Ek var. Kronoloji olarak önce gelmeliydi evet, ama kitabın ilk düzeni bozulmasın diye sona koydum onu. Descartes ekliyorum bu basıma. Yıllarca öğrencilerime anlattığım notlarımdan. Böylece kitabım artık *Dört Adalı (Bir Kıtalı)* oldu!

Umarım işe yarar.

9 Ekim 2017
Karşıyaka / İzmir

Önsöz

Neden bu kitabın adı, *Dört Adalı*! Aslında bunu çağrışımlarıyla düşünürsek, sanırım ad yerine oturur. Adalı olmak nedir? Bir adada yaşamaktır; yani “anakara”dan uzak bir kara parçasında ve dört bir yanı denizler ile çevrili bir yerde yaşamaktır. Bu anlamda, o, biraz “Robinsonada”lı, bir adasal yaşama tarzının hikâyesini hatırlatır. Ne yapar Robinson? Şimdi felsefeciler ile bir roman kahramanının ne gibi bir bağı olabilir? Şöyle bir bağ olduğu düşünülebilir: Bu roman kahramanının yaratıldığı *ethos* ile bu dört filozofun, yani Hobbes, Locke, Berkeley ve Hume’un içerisinde yaşadığı *ethos* bir ve aynıdır. Bu kitaptaki dört filozof, tıpkı roman kahramanı Robinson gibi, felsefi bir pozisyon olarak, “bireyci”dir; bireyin her şeye önceliğine iman eder; kendi aklının, tüm başka yerlerin ve zamanların insanların aklından daha üstün olduğuna inanır ve kendi aklını her şeyin ölçüsü kılar ve insan tekinin kendi kendine hiç de delirmeden ve sürünmeden yaşayabileceğine inanır ve bu dört filozofun içerisinde yaşadığı *ethosun toposu* açısından bakıldığında, tıpkı romanın geçtiği gibi tüm hikâye, aslında, bir adada geçer.

Ben roman yazamam; ben sadece filozofların felsefelerini hikâye etmeye çalışabilirim ve bunu da kendi durduğum yerden bakarak yapmaktan başka çarem yok ve benim durduğum yerden bu dört filozof, dört nominalist filozof, felsefe gemisinin belli bir dönem kaptanlığını yapmış ve Descartes'ın inşa ettiği gemiyi, anakaradan alıp Ada'nın kıyılarında yüzdürmüş insanlardır. Bu anlamda onların hepsi kartezyendir, yani Descartes gemisinin kaptanları olmak bakımından aynı gemiyi yüzdürmeye çalışmaktadırlar.

Descartes, gemiyi nasıl inşa etmiştir? Descartes gemiyi, önceki gemi planlarını hiçe sayarak –ya da aslında sayarmış gibi yaparak– kendi yöntemince inşa etmiştir. Bu yöntemin kurallarını tek tek sayan Descartes'ın en önemli başarısı, “*cogito ergo sum*”, yani “düşünüyorum, o hâlde varım” a varmasıdır. Başka bir deyişle, Descartes, tüm yaptıklarını bu vargının vardırıkları ile yapar. Ama Descartes, gerçekten, *cogito*'dan başka bir şeye varmış mıdır? Bu gemi, *cogito* ile sulara açıldığında batmadan yüzer dolaşır mı? Eh dolaşıp durduğuna göre henüz batmamıştır, ama o gün bugündür feci bir şekilde su almayı sürdürmektedir; gemide ne kadar saf şey varsa, safra diye atılarak geminin batması sağlanmaya çalışılır, lâkin gemi, tanınmaz hâle gelmiştir; yani Descartes kalksa görse, kesinlikle bu benim gemim demez!

İşte böyle bir hikâye anlatmaya çalışacak bu kitap, aslında. Hikâyenin büyük kısmını, felsefe ile ilgilenenler biliyorlar, dolayısıyla bu kitapta zaten bilenler için “yeni” bir şey olmayabilir; kaldı ki benim niyetim de zaten kesinlikle böyle bir şey yapmak değildi. Niyetim daha çok, kendi durduğum yerden manzara nasıl görünüyor, onu yazmak ve Hume'un bir deyişini kullanarak söylersem “yeni düşünce manzarası”na bakmaktı. Felsefeye ilgi duyup da yeni başlayacak olanlar için bir küçük demet dermekti. Böylece, bu kitabın bütününde, alışıldık dipnot tekniği veya gönderim

teknîği kullanılmadı; bunun en önemli sebebi, alıntıların zaten çevirileri mevcut olan bildik metinlerden yapılıyor olması ve de yapılmaya çalışılan şeyin mümkün olduğunca narratif bir tarzda veya hikâye eder bir tarzda yapılmaya çalışılması esnasında, okumanın akıcılığını kesmemektir. Ama okura yine de şunu en yüksek sesimle söylemek isterim: Yazdıklarımın hepsini bir yerlerden okudum, burada yaptığım, sadece onları biraraya getirip derlemek ve aslında bir demet olarak derlemektir. Ayrıca bu demetin, inanıyorum ki felsefe ile daha yakın ilişki içinde olanlar için, belli bazı şeyleri hatırlamakta epeyce faydası olacaktır. Kısaca, bu kitapta, meslektaşlarımın, yani felsefe yolunda ilerleyen yol arkadaşlarımın, yine de, işine yarayacak pek çok husus olacaktır.

Evet, her “önsöz”ün (*prefatio*) bir kısmeti olduğu söylenir; bu “önsöz”ün kısmetine de bunlar düştü:

(...) Beynimiz bal yoğuran
bir kovan
Ona balı dolduran
bir arıdır hayat.
Aldığımız hislerin
sonsuz derin
pınarıdır kâinat.
Kâinat geniş
kâinat derin
kâinat uçsuz bucaksız!
Biz onun parçaları,
biz ondan doğan bir sürü bacaksız!
Biz o bacaksızların
-anasını inkâr etmeyen cinsi- (...)”
olma yoluna baş koyduk.

S.Z.
Karşıyaka, İzmir/2003

THOMAS HOBBS

Hobbes'un politika ve ahlâk felsefesi tarihindeki yerinin önemi, onun ontolojisinin, epistemolojisinin ve psikolojisinin gölgede kalmasına yol açmıştır. Oysa Hobbes, yeni çağın hem materyalizminin hem kritisizminin hem de pozitivizminin habercisidir ve bu habercilik onun ontoloji, epistemoloji ve psikolojisinin eseridir. Dahası onun politika ve ahlâk felsefesi, aksini iddia eden yorumcuların varlığına rağmen, onun ontolojisi, epistemolojisi ve psikolojisinin üzerinde yükselir. Başka bir deyişle, onun bunlardan bağımsız bir politika felsefesi yoktur veya politika felsefesinden bağımsız bir epistemolojisi yoktur;   n k  Hobbes'un felsefesi, bir bütün olarak son derece tutarlı bir sistem sunar. Hobbes'un görüşleri arasındaki tutarlılığa ilişkin Lange'nin řu sözlerine katılmamak zordur: "Amansız tutarlılı ından ötürüdür ki Hobbes, yanılmış olduğu durumlarda bile olağanüstü açık seçik bir adamdır ve tarihte hemen hemen bir başka yazar gösterilemez ki bir yandan her gruba ait insanlar kendisine sövüp sayarken öbür yandan onun yüzünden düşüncelerini daha açık seçik, daha kesin bir biçimde ifade etmek zorunluluğu duymuş olmasın."¹

1 Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının*

Kısaca şunu demek istiyorum: Hobbes'un örneğın psikolojisini atlayarak ahlâk felsefesini veya epistemolojisini bilmeden politika felsefesini anlamaya çalışmak ya da onun politika felsefesini ihmâl ederek epistemolojisinin anlamını sökmeye çalışmak, Hobbes'u anlamamızı kusurlu kılacaktır. O hâlde burada, biz, Hobbes'un felsefesini bir bütün olarak gören okumalardan yana bir tutumu benimseyeceğiz ve onu böyle anlamaya çalışacağız.

Evet, Hobbes'un biyografisi ve eserleri hakkında bir şeyler söyleyelim önce.

Malmesbury yakınlarında Westport'da, 5 Nisan 1588'de doğan Hobbes'un doğum günü, İngiltere tarihinde kayıtlı bir gün; çünkü bu tarihte İspanyolların, II. Philip'in "Yenilmez Armada"sıyla İngiltere'ye saldırmak üzere denize açıldığı haberi gelmişti. İşte bunun İngiltere'de yarattığı korku ve panikti hamile kadının sancılanmasına ve de Hobbes'un vaktinden evvel, yedi aylık doğmasına yol açan. Hattâ daha sonra Hobbes'un kendisi, doğumundaki bu özelliğe gönderim yaparak, "ben ve korku ikiziz" diyecektir. Kimbilir, belki de, onun politika teorisinde korku, panik, güvensizlik gibi duyguların temel bir yer işgâl etmesi, gerçekten biraz da bundandır. Evet göreceğiz ki, Hobbes'un düşüncelerinde, ısrarlı olarak bir "güvenlik arayışı" vardır. Ama doğrusu bu doğum anının böylesine belirleyici olması, bana pek mümkünmüş gibi gelmiyor. Neyse!

Sıradan bir köy papazı olan babasının Hobbes'a verecek bir şeyi yok; ama amcası sayesinde Hobbes iyi bir öğrenim görüyor. Nitekim, on beş yaşındayken, skolastik felsefenin derinlemesine öğretildiği Oxford Üniversitesi'ne gider ve 1608'e dek öğrenimini sürdürür. Aynı yıl, daha sonra oğlu Devonshire Kontu olacak

olan Lord Cavendish'in hizmetine girer. Böylece Hobbes, özel öğretmenliği iş edinir. Bu gibi soylular için öğretmen olarak çalışan Hobbes'un, kendisine sağladığı pek çok yarar vardır. Mesela, İngiliz aristokrasisinin en üst sınıfından olan kişilere ait kütüphanelerden dilediğince yararlanması ve öğrencileriyle çıktığı seyahatler sayesinde dünyayı tanınması gibi. Sık sık gittiği Fransa ve İtalya, ona, zaten bildiği Latince ve Yunanca'nın yanısıra iki dil daha kazandırır. Ayrıca, bu seyahatlerde Kepler ve Galileo'nun çalışmalarını inceleme fırsatı bulur. Galileo, Gassendi ve Mersenne gibi insanlarla ilişki kurar (Mersenne, Descartes'ın iyi dostudur). İngiltere'ye döndüğü bir sırada Francis Bacon ile tanışır ve hattâ bir ara onun sekreterliğini, sır kâtipliğini yapar.

Bu arada, İngiltere tam anlamıyla kaynamaktadır. Kral ile parlamento arasındaki egemenlik mücadelesi, çeşitli mezhepler arasındaki çatışmalar, İngiltere'yi, Hobbes'un öngördüğü iç savaşa sürüklemekte gecikmez. Hobbes, tam da bu öngörüsü nedeniyle Fransa'ya kaçmış ve iç savaş yıllarını ülkesinden uzakta geçirmiştir. Hattâ 1646-1648 yılları arasında, gelecekte II. Charles adıyla İngiltere kralı olacak olan Galler prensine matematik dersi verme şansını bu sayede kazanmıştır. 1652'ye dek kaldığı Fransa'dan ise yine görüşleri, düşünceleri yüzünden kaçmak zorunda kalır. Bu seferki kaçış (ilkinden farklı olarak kraliyete yakınlığından değil), Katolik kilisesinin tepkisinden duyduğu korkudan kaynaklanır; çünkü Fransa (ve İngiltere'de) yayımlanan eserleri (o sırada, 1651'de *Leviathan* yayımlanmıştır), onun ateizmini ifşa etmektedir. Neyse, bir şekilde kendisi için ortam yatışınca İngiltere'ye tekrar döner ve döndükten iki yıl sonra, öğrencisi II. Charles başa geçince, Hobbes'un itibarı hayli artar (II. Charles'ın duvarında Hobbes'un resmi asılıdır). Gelgelelim, parlamentonun ateist çalışmaları soruşturacak bir

komisyon kurması üzerine, korku bir kez daha Hobbes'un yakasına yapışır. Kaldı ki bu komisyon, Hobbes'un yapıtlarının incelenmesi kararını başka yapıtlardan çok önce almıştır. Peki, nasıl kurtulur? Bu komisyondan, Hobbes, politika, ahlâk, din gibi konularda bir daha yazmama sözü vererek kurtulur. Ama Hobbes yalan söylemiştir; çünkü yazar (*Behemoth or the Long Parliament*'i yazar).

91 yaşında ölen Hobbes'un çalışmaları yaşadığı tüm bu olaylarla etkileşim içindedir. Örneğin, İngiltere'nin iç savaşa sürüklenmekte olduğunu gördüğü dönemde Thukydides'in *Peloponnessos Savaşı Tarihi* adlı kitabını İngilizce'ye çevirirken aklında, "Atina'nın başına gelenlerin İngiltere'nin de başına gelebileceğini yurttaşlarına göstererek demokrasi deliliklerinden vazgeçmelerini sağlama" düşüncesi vardır. Hobbes'un ilk yayını olan bu çeviri 1629'da basılır. Çevirinin Önsözünde, Hobbes, tarihten alınacak dersler olduğunu ifade etmektedir. 1640'ta tamamladığı *Elements of Law, Natural and Politic* (*Doğal ve Politik Yasanın Öğeleri*) adlı kitabını taç ve parlamento sürtüşmesinin iyiden iyiye su yüzüne çıkması üzerine yazmış ve kral yanlısı görüşlerini ilk kez bu kitabı ile ortaya koymuştur. *De Cive* (*Yurttaş Üzerine*) adlı çalışmasını 1642'de, Fransa'da sürgündeyken yazmıştır. Bu kitap, Hobbes'un başyapıtı sayılan *Leviathan* adlı kitabının taslağı gibidir. *De Cive* için Hobbes, pek de mütevazı olmayan bir şekilde şöyle der: "Politika felsefesi, benim *De Cive* adlı kitabımdan daha eski değildir" (*De Corpore*'de). Bu kitapta Hobbes, Bacon, Gassendi, Galileo, Mersenne ile ilişkisinin yarattığı etkileri yansıtan bir epistemoloji ve antropolojinin yanı sıra, merkezî egemen gücün çevresinde örgütlenmiş politik düzenin gerekliliğini vurgulayan bir politika felsefesi, İngiltere'deki karışıklıkları çözmek için "demokrasi hayâlinden vazgeçip bir egemen güç etrafında birleşme'yi salık veren bir

politika felsefesi geliştirir. 1651'de, yani iç savaşın sona ermesinden (Parlamento tarafından kralın, I. Charles'ın kafasının uçurulmasından) iki yıl sonra, *Leviathan* yayımlanır. Burada, Hobbes, etrafında birleşilecek egemen gücün "parlamento veya kral" olabileceğini ifade etmektedir (Ama aslında, tek bir kişinin egemenliğinden yanadır, Hobbes). 1652'de sürgünde olduğu Fransa'dan İngiltere'ye döndüğünde, *Leviathan*'da ve diğer çalışmalarında geliştirdiği felsefesine uygun olarak, ülkede güçlü bir egemenlik kurulduğunu kabul eden Hobbes yeni iktidara itaat edip politikayla ilgilenmemeye söz verir. Cromwell'in diktatörlüğü döneminde *De Corpore* [Cisim Üzerine (1655)] ve de *De Homine* [İnsan Üzerine (1658)] yazılmıştır. 1668'te ise *Behemoth or Long Parliament* [*Behemoth veya Uzun Parlamento*]¹ adlı kitabını yazar. Bu kitap İngiltere İç Savaşlarının Nedenlerinin Tarihi adıyla da bilinir.² Son olarak da 1673-76 yılları arasında ise Hobbes, -ilginçtir-Homeros'un destanlarını İngilizce'ye çevirir. Böylece onun ilk (Thukydides) ve son çalışmaları (Homeros) Yunancadan yaptığı çeviriler olmuştur. Kaç-göç ile de olsa uzun bir ömür süren Hobbes, 1679'da doksan bir yaşında ölür.

Hobbes'un yaşamı ve eserleri ile içinde bulunduğu ortamın bunlara etkisini böylece gördükten sonra, onun felsefesine geçebiliriz.

FELSEFE NEDİR?

Öncelikle Hobbes felsefeden ne anlar; yani Hobbes'a göre felsefe nedir? Her şeyden önce, Hobbes'ta felsefe geleneksel an-

1 "Uzun parlamento" denilen dönem, 1640'da başlar ve 1653 veya 1660'ta son bulur.

2 Bu eser Kralın ricası üzerine basılmadan kalır ve ancak ölümünden sonra 1681'de yayımlanır.

lamından başka bir anlama gelir. Başka bir deyişle, Hobbes, felsefenin geleneksel tanımından farklı bir tanım yapar. Hobbes'a göre "felsefe, doğru bir şekilde akıl yürüterek, sonuçlardan nedenlerin ve nedenlerden sonuçların çıkarsanmasıdır." Başka bir deyişle "felsefe, akıl yürütmeler aracılığıyla, kabul edilen nedenlerden çıkan etkilerin/sonuçların veya fenomenlerin ve bilinen etkilerden hareketle varlığına geçilen nedenlerin bilgisidir."

Hobbes'a göre akıl yürütmenin anlamı hesaplamaktır; hesaplamak ise toplamak ve çıkarmaktır. Kabaca felsefe yapmak akıl yürütmek, akıl yürütmek hesaplamak, hesaplamak toplamak ve çıkarmak ise, o zaman felsefe bir toplama ve çıkarmadır veya bir birleştirme ve ayırmadır/ayırıştırıcıdır. Bu tanımdan hayli önemli sonuçlar çıkar. Bir kere, felsefe ve bilim (doğa bilimi) özdeşleşir; çünkü bu tanımla felsefenin konusu kesin hatlarla çizilmektedir. Felsefe maddî olan, cisimsel olan dışındaki şeyleri konu edinemez; çünkü yalnızca cisimsel, maddî olan şeyler toplanıp çıkarılabilir, birleşip ayrılabilir. Başka deyişle, yalnızca hareket eden şeyler hesaplanabilir ve Hobbes'a göre hareket eden, yayılımı, uzamı olan, değişen şeyler dışındakiler cisimsel, maddî şeyler olmadıkları için felsefenin konusu olamazlar. O hâlde kendisinde herhangi bir hareket, herhangi bir değişimin olmadığı şey, yani, diyelim ki, Tanrı, felsefenin konusu olamaz. Böylece Hobbes bu dünyaya aşkın olduğu düşünülen her şeyi felsefenin konusu olmaktan çıkarır. Hobbes'un sözleriyle "felsefe, teolojii, başka deyişle sonsuz, yaratılamaz olan ve ne bölünecek ne birleştirilecek bir şey içeren Tanrı'ya ilişkin öğretiyi dışarıda bırakır" (*De Corpore*). Böylece Hobbes, felsefeyi bugünkü anlam ve deyişle "doğa bilimi"ne dönüştürür. O, felsefî düşüncüyü, bilimsel veya fennî düşüncenin konusu olan şeye (yani Galileo fiziğine ve mekaniğine veya Harvey biyolojilerine vs.) yöneltmek amacındadır, yani hareket ve maddeye...

Bu yüzden Hobbes'un, felsefenin amacını bilimin, fennin ya da fen bilimlerinin amacıyla özdeşleştirdiğini görüyoruz. Evet, Hobbes'ta felsefenin amacı, sonuçları/etkileri/eserleri önceden kestirebilmek ve onları yaşamda kullanabilmektir.

Hobbes, insan eylemlerini, davranışlarını motive eden sebepleri ortaya çıkarmayı ister: Her yerde, her zaman aynı olan nedenleri bilebilirsek, geleceğe egemen olabiliriz. Evet, Hobbes, vaktiyle sekreterliğini yaptığı Bacon'ın "bilmek egemen olma"dır" düsturunu canı gönülden benimsemiştir. Devletlerin kaderini belirleyen nedenleri bilebilirsek, onların kaderine hükmedebiliriz. Bu, Hobbes'a göre, felsefenin konusunun maddî olanla, cisimle sınırlanması sayesinde gerçekleşecektir. Doğal ve yapay olmak üzere ikiye ayrılan cisimlere karşılık olarak felsefe de "doğa felsefesi" ve "politika felsefesi" olarak ikiye ayrılır; çünkü doğa, tamamen maddîdir ve bu bakımdan doğa felsefesinin konusudur. Devlet ise yapay bir cisim olarak politika felsefesinin konusunu oluşturur. Bu bir materyalizmdir veya materyalist bir felsefedir.

Hobbes'un materyalizmini onun töz anlayışında daha açık görebiliriz. Hobbes'a göre töz, var olan demektir, maddî/cisimsel olan demektir. Maddî/cisimsel olmayan ise var olmayan demektir. Bu yüzden, Hobbes'un düşüncesinde "maddî olmayan töz" ifadesi bir oksimorondur; yani tıpkı "yuvarlak dörtgen", "dinsiz rahip", "bakire anne", "sabit değişken", "sanal gerçeklik" vs tamlamaları veya sözleri gibi anlamsız ve kendi kendisiyle çelişen, çatışan bir ifadedir. O hâlde, Hobbes Descartes'ın iki tözünden yalnızca birini töz olarak kabul eder: Yayılımlı töz. Peki ya düşünen töz, yani ruh ne olacak? Hobbes'a göre, ruh ve beden birbirinden ayrı tözler değildirler; aynı doğada, yapıda olan şeylerdir ve ikisi de aynı doğa yasalarına uyarlar. Madde ve zihin veya tin homojendir ve aynı yasalara tâbidir.

Çağının bilimsel gelişmelerini sıkı bir şekilde takip eden ve onları samimiyetle benimseyen Hobbes, Galileo'nun geometri ve mekanik konusundaki düşüncelerinden son derece etkilenmiştir. Fizik dünyanın mekanik bir sistem olduğu anlayışını, yani bu dünyada olup biten her şeyin, cisimlerin birbiriyle yer değiştirmesi, cisimlerin hareketi ilkesi uyarınca geometrik bir kesinlikle açıklanabileceği anlayışını, kendi sisteminin merkezine yerleştirir. Hobbes'a göre her şeyin kökeninde hareket vardır. Evren, mekanik doğa yasalarına göre hareket eden cisimlerin toplamından ibarettir. "Her olay, cisimlerin en basit hareketleriyle başlar ve hareket olduğu ilk bakışta anlaşılamayacak kadar karmaşık olan durumlara geçer" diyen Hobbes'a göre, insan da bir mekanik cisimdir ve böyle olduğu için hareket hâlidir. İnsanı içsel ve dışsal olarak harekete geçiren şey, diye düşünülür, Aristoteles'te olduğu gibi "telos" değil, "neden" dir; yani, doğal bir şeydir, maddî bir şeydir. Evet, insan psikolojisi, birbirleriyle neden-sonuç ilişkisi içinde olan cisimlerin daha karmaşık hareketleridir. Neden-sonuç ilişkisi içindeki insan hareketlerinin ulaştığı nihaî nokta olan "devlet, en karmaşık yapay cisimdir." Politik-toplumsal olaylar ise cisimlerin en karmaşık hareketleridir. O hâlde Hobbes'a göre her şey, sonuç olarak madde ve hareketle açıklanacaktır.

Galileo fiziği ve mekaniğinin temel olduğu Hobbes'un görüşleri arasında nedensellik hakkındaki görüşü, çağdaş bilimsel nedensellik anlayışının ilk formülasyonu olarak karşımıza çıkar. Kabul edilegeldiği üzere, Ortaçağ, nedenselliği Aristoteles'in formüle ettiği tarzda teleolojik/ereksel nedensellik olarak anlamıştı. Bu nedensellik anlayışına göre, her varlık veya olayı, o varlık ve olay ile amaçlanmış olan şey belirler ve biz ancak o şeyi bilirsek söz konusu varlık veya olayı anlarız. Örneğin bedeni anlamak istersek, ruha bakmalıyız; çünkü ruh bedenin formu,

entelekheiasıdır, kendisi için var olduğu şeydir. Kısaca her şey, kendisi için var ya da yaratılmış olduğu erek ile anlam kazanıp açıklanır. Galileo, bilgi anlayışında bunu açıkça reddeder: O, sadece olaylar arasındaki ilişkileri arıyordu. Hobbes’a göre, nedensellik daima tikel cisimlerin tikel hareketlerinde aranmalıdır. “Her sonucun/eserin zorunlu bir nedeni vardır. Herhangi bir olayın ve eserin zorunluluğunu meydana getiren şey, ondan önce gelen şeydir” diyen Hobbes, bilinçli olarak neden-sonuç ilişkisini “zamansal” bir öncelik sonralığa indirger. Bu, çağdaş bilimsel bakış açısının ifadesidir. Modern dünyada, ister cansız doğada, yani fizik, kimya, astronomi vs’de, ister canlı doğada, biyolojinin tüm alanlarında (hattâ tarihsel olanın büyük bir kısmında) bu tip bir nedensel mekanizma ile çalışılmak istenir. Teleoloji, cansız doğada Galileo ile; canlı doğada Harvey ve Darwin ile altedilir. Toplumsal alanda Marx, Hobbes’taki anlayışı egemen kılmaya çalışacaktır (Zaten Marx, kendini Darwin’e benzetir).

Kısaca Hobbes, nedensellik nosyonunu, hareketli cisimlerin, harekette olan cisimlerin birbirleri üzerine etkilerini gözlemlemekten çıkarır. Hobbes’a göre, fizik dünyadan hareketi kaldırırsak, nedenselliği göremeyiz. Hobbes’un bu görüşünün neticesi, katı bir determinizm anlayışı olacaktır; çünkü Hobbes’ta bu nedensellik, fiziksel olanlarla sınırlı değildir. Bu nedensellik, psikolojik ve dinsel olanda da geçerlidir. Evet Hobbes’a göre ruhsal, psişik faaliyetlerimizin nedeni, fiziksel, doğal hareketlerdir; davranışlarımızın nedenleri ise psişik/ruhsal/zihinsel olaylardır. Davranışlarımızın nedenleri olan bu “zihin hareketleri”ni, zihinsel hareketleri, yani duyguları, arzuları, istekleri, korkuları vs incelersek psikolojik olanda da nedenselliğin geçerli olduğunu görürüz. Ancak bu alanda nedenselliği gözlemlemek için bir yöntem gerektirir. Bu da “içe bakış” (introspection)

veya “iç gözlem” yöntemidir. Heyecanlarımızın gözlemlenmesi ve çözümlenmesi sonucunda psikolojik durum ve koşulları açıklayabiliriz. Evet, davranışlar ile onların nedenleri olan ruhsal hâller arasındaki nedensel ilişki görüşüyle Hobbes, günümüzün davranışçıların (behaviorist) müjdecisi olur.

Hobbes bilinç kavramını kabul etmesi bakımından Descartes ile uzlaşır. Başka bir deyişle, Hobbes bilincinde olduğumuz şeyi, bilincimizde olan şeyi bilebileceğimizi kabul eder. Hobbes’a göre bilincinde olduğumuz şey ise, duyumlarımızın varlığı ve de duyumladığımızın varlığıdır. Bilincin ve duyumların temelinde ise madde ve maddenin hareketi vardır. İşte bu noktadan itibaren Hobbes bilincin kendisinin madde ile, maddeden hareketle açıklanamayacağını düşünen Descartes’a karşı çıkar; çünkü Hobbes, bilinci kendi başına bağımsız bir entite olarak kabul etmez. Hobbes’a göre, bilinç, duyumların vs’nin bir devamından ibarettir ve Hobbes için ruh, gayrimaddî, bedene üstün fonksiyonları olan bir varlık, töz değildir.

Artık Hobbes’un insan özgürlüğü konusunda nasıl bir tavır takınacağını tahmin edebiliriz. Doğal nedenselliği, katı determinizmi kabul ettiğine göre ve bu determinizm Hobbes’ta psikolojik/zihinsel alana da uygulandığına göre, Hobbes için insanda “irade özgürlüğü” diye bir şey söz konusu olamaz. Özü düşünmek olan bir gayrimaddî ruh anlayışı ve irade özgürlüğü gibi düşüncelerin kaynağı, insanların doğal olaylar hakkında yeterince bilimsel bilgiye sahip olmamalarıdır. Bizim kendi özgürlüğümüz hakkındaki duygumuz; yani kendimizi özgür hissetmemiz, davranışlarımızın kökeni hakkında tam bilgiye sahip olmamamızdan doğar. Yaptığımız her şeyin, her davranışımızın bir nedeni vardır ve bu sayede insanın davranışlarının bilimsel bir açıklaması mümkündür. İşte bir kez daha davranışçılığın müjdecisi Hobbes.

BİLGİ NEDİR?

Hobbes'un epistemolojisi empirist, nominalist ve materyalist olmanın yanında sensualizmin de tohumlarını taşır. Önce, Hobbes'a göre bilgi ve bilginin kaynağı nedir? *Leviathan*'dan izleyelim.

Leviathan'da Hobbes, işe insanın düşüncelerini önce tek tek, sonra birbirlerine bağlılıkları içinde bir dizi oluşturmaları, birbirlerini takip etmeleri bakımından ele almakla başlar.

Hobbes "tek tek düşüncelerin bizim dışımızdaki bir cismin veya karşımızda duran bir şeyin yani nesne [*objectum*] denilen şeyin bir niteliğinin ve başka bir ilineğin tasarımı veya görüntüsü" olduğunu söyler. Başka bir deyişle tek tek düşünceler, fikirler, ideler/idealar nesnenin bir niteliğinin bizdeki tasarımı, temsili veya imgesidir. Bu tasarımlar nasıl oluşur? Hobbes'a göre, nesne gözlerimiz, kulaklarımız ve bedenimizin diğer kısımları üzerinde tazyikte bulunur veya etkide bulunur veya iz bırakır; ve bu etkiler, tazyikler sonucu nesnenin ilgili niteliğinin bizde bir tasarımı, bir görüntüsü oluşur. Nesnenin gözlerimiz, kulaklarımız ve vücudumuzun diğer kısımları üzerindeki etkilerinin çeşitliliği de, aynı şekilde, bizde bir görüntüler, tasarımlar çeşitliliği oluşturur.

Fakat tam bunların orijininde, başlangıcında, kökeninde Hobbes'a göre *duyu* (*sense*) dediğimiz şey vardır. O hâlde duyular, Hobbes'a göre, bilgi edinmedeki ilk hareket noktasıdır. Şöyle der Hobbes, "insan zihninde hiçbir konsepsiyon yoktur ki başlangıçta, total olarak veya parça parça, duyu organları ile yaratılmış olmasın." Başka deyişle Hobbes, zihnimizde olup biten her şeyin, başlangıcını duyu organlarımızın etkisiyle açıklar. Kısaca duyu, her türlü zihinsel etkinliğin kökeni, başlatıcısı, başlangıcı, orijini'dir.

Bu noktada Hobbes'un bilgi kuramına sensualist bir giriş yaptığını görüyoruz. Diğer bir deyişle, Hobbes bütün bilgile-

rin duyu algılarına dayandığını savunan ve kesin formülüne Locke'ta ulaşacak olan modern sensualizmin habercisidir. Locke şöyle verecek sensualizmin formülasyonunu: "Daha önce duyularda bulunmayan hiçbir şey, akılda/anlama yetisinde/anlıkta yoktur."¹ Gelgelelim Hobbes bir materyalist, hem de tutarlı bir materyalist olarak, öznel olduğu kabul edilen duyumu, nasıl olur da her türlü zihinsel etkinliğin ve dolayısıyla bilginin başlangıcına koyar? Başka bir deyişle, materyalist bir öğreti, yani her türlü gerçekliğin -maddî ve ruhsal veya maddî ve tinsel/manevî veya nesnel ve öznel gerçekliğin- temelini maddede gören bir öğreti, kendisini nesnel gerçekliğe dayandıran bir öğreti nasıl olur da öznel olduğu kabul edilen duyumları² bilgi ediminin başlangıcına koyar?

Bunun cevabı, Hobbes'un şu soruya cevabıyla verilebilir: Duyunun (doğal) nedeni nedir? Bu soruya Hobbes şöyle cevap veriyor: "Duyunun nedeni, dışsal cisimdir veya nesnedir." Peki nesne, duyunun nasıl nedeni olur? Hobbes bunu da şöyle açıklıyor: "Nesne, her bir duyuya özgü olan organa tazyikte bulunur" veya nesne duyu organlarını iter ve hattâ dırter. "Bu tazyik [veya itme] dolaylı bir şekilde ya da dolaysız bir şekilde olur, yani nesne ya tatma ve dokunmada olduğu gibi dolaysız bir şekilde ya da görme, işitme ve koklamada olduğu gibi dolaylı bir şekilde tazyikte bulunur." Başka bir deyişle, ya direkt bir temas vardır ya da endirekt bir temas vardır, nesnenin tazyikinde. "Bu tazyik" der Hobbes; "sinirler ve bedenın diğer bağları/lifleri ve zarlarının aracılığıyla beyne ve (sonra) kalbe doğru devam eder." Diğer bir deyişle, önce duyular bu tazyiki alır ve bu tazyik sinirler vs

1 Rasyonalist Leibniz bu ifadeye bir ek yapar: "(...) anlığın kendisinden başka."

2 Duyum, bir duyu organının uyarılmasıyla oluşan bir olaydır; mesela, ışık duyumu, gürültü duyumu..... Duyu ise uyarımları alma yetisidir; mesela görme, işitme, tatma, yön, zaman, denge, ısı duyusu...

aracılığıyla önce beyne ve beyinden de kalbe iletilir. Sonra ne olur? Hobbes şöyle devam ediyor: “Bu tazyik/itme orada, yani kalpte bir dirence yol açar veya bir karşı-tazyike/karşı-itişe neden olur.” Şöyle düşünebiliriz bunu, anlamak için. Hobbes’a göre nesneden gelen itiş veya tazyik veya ona biz hareket diyelim, duyularımızdan beyne beyinden kalbe doğru devam eder ve kalbe geldiğinde duvara atılan bir topun bize geri gelerek bir karşı-hareket gerçekleştirmesi gibi bir direnci yaratır. Bu karşı-itiş veya direnci, Hobbes “kalbin kendini fırlatma/kurtarma çabası” olarak adlandırır. O hâlde nesneden veya dışsal cisimden duyularımıza gelen tazyik, kalbe geldiğinde kalpte bir direnç ile karşılaşır. Aslında burada, bir karşılaşmadan ziyade mekanik bir neden-sonuç ilişkisi vardır; çünkü kalpteki bu karşı-tazyike veya çabaya (*conatus*) nesnenin tazyiki neden olur. Duvara attığımız topun geri gelmesine benzeyen bu karşı-tazyik, ona artık *conatus* diyelim, evet *conatus* geldiği yoldan geri döner; yani *conatus* “içeriden dışarıya doğru bir çaba”dır.¹ Bu çaba hakkında şöyle yazar Hobbes: “Bu çaba dışa yönelik olduğu için, bizim dışımızdaki bir madde gibi görünür.” Evet, öyle görünür ama Hobbes’a göre, bizim dışımızda bir şey de değil. Örneğin ışık duyumu, ses duyumu bir dış cisim değildir. Işık beyinde meydana gelen bir harekettir; ışığın bir değişmesi olan renk de bir harekettir ve o da bizdedir, nesnede değil.

Hobbes, karşı-itişin veya *conatus*un dışarıya doğru olmasından dolayı bizim dışımızdaki bir madde gibi görünmesine, yani bu “görüntü”ye veya “görünme”ye, diyor, “insanlar duyu derler.” Kendisi ise ona “hayâl” demeyi ya da “görüntü” demeyi yeğliyor. Bu hayâl, imge, görüntü, görünüş, Hobbes’a göre, “göze ilişkin olarak bir ışık ve şekilli renktir; kulağa ilişkin ola-

1 Bu çaba veya karşı-itiş, “duyum”u yaratacaktır.

rak ses, burna ilişkin olarak koku; dil ve damağa ilişkin olarak tat veya lezzet; ve bedeninin geri kalanına ilişkin olarak ise, sıcak, soğuk, katılık, yumuşaklık ve bizim duygu diye anladığımız diğer niteliklerdir.” O hâlde Hobbes’ta duyu, duyum ve duyumun imgesi, görüntüsü, hayâli ve *conatus* (dışa yönelik hareket) birbirine indirgenerek özdeşleştirilir, yani bunlar aynı şeylerdir. Ve bunlar bizde olup biter veya Hobbes’un kullanmadığı bir terminolojiyle söylersek, düşünen öznededir. O hâlde, “bunlar, öznedir” diyebilir miyiz? Hayır, diyemeyiz. Hobbes için bu terminoloji biraz erkendir, ama her ne kadar duyulur nitelikler (renk, ses, sıcak, katı vs nitelikler) maddî şeyler olmamaları anlamında özneye ait gibi görünseler de, doğal nedenleri nesne olduğu için onlar öznel değildirler; ama onların nesnel şeyler olduğunu da söyleyemeyiz. Peki, nedir bu duyusal nitelikler? Eğer öznel şeyler olduğunu söylersek, yani onların bizde doğduğunu söylersek duyumcu/sensualist oluruz ve bu nesnel gerçeklik dışındaki gerçekliği reddeden materyalizm ile çelişir. Hobbes bu problemin içinden nasıl çıkar? Soruyu tekrarlayalım, nedir duyusal nitelikler?

Hobbes şöyle yazar: “Onlar farklı hareketler olmaktan başka bir şey değildirler; çünkü hareket hareketten başka bir şey üretmez. Nitekim bu niteliklerin bizdeki görüntüsü, uyanıkken, rüya görürkenkinin aynısı olan hayâldir. Böylece gözü bastırmak, ovuşturmak veya göze vurmak bizde nasıl bir ışık hayâli yaratıyor ve kulağı bastırmak nasıl bir gürültü hayâli yaratıyorsa, aynı şekilde, gördüğümüz veya işittiğimiz cisimler, gözle görülemeyen ama güçlü aksiyonları sayesinde aynı şeyi yaparlar; çünkü eğer bu renkler ve seslerin görüntüleri, bu renkler ve seslerin nedeni olan cisimlerde olsaydılar, nesnelerden ayrılamazlardı; oysaki ayna örneğinde olduğu gibi gördüğümüz şeyin bir yerde görüntünün ise başka bir yerde olduğunu biliyoruz.”

Bu pasajdan şunu çıkaracağız: Algılanan şey ile algılananın görüntüsü bir ve aynı şey değilse, algı görüntüleri veya duyulur nitelikler veya duyumlar öznelidir. Ama buradaki öznel terimi, bu görüntülerin, duyumların nedenini ifade etmez. Eğer ifade etse Hobbes'un materyalizmi kuşkulu hâle gelirdi. O hâlde burada kullandığımız "öznel" terimi, duyulur niteliklerin nesnede olmadığını anlatmaktan ibaret. Bu niteliklerin nedeninin nesnenin tazyiki olarak verilmesiye Hobbes'un materyalizmini kurtarır ve bu açıklama onun materyalizminin tutarlılığını korumasını sağlar.

Kısaca Hobbes'a göre, bizdeki duyumların nedeni dış nesnenin hareketleri olarak anlaşılır ve bu anlama bizi bir şekilde nesnel gerçekliğe gönderdiği için tutarlı bir materyalist epistemolojiyi gösterir.

Buraya kadar anlatılanları toparlayalım. Hobbes'a göre tek tek düşünceler, nesnenin bir niteliğinin görüntüsüdür. Bu görüntü veya hayâl, nesnenin duyu organlarımıza tazyiki ile oluşur. Bu görüntüler veya tek tek düşüncelerin orijini duyulardır ve duyuların bu şekildeki konumlanması, bilgi edinmede ilk uğrağın duyularımız olduğunu gösterir. Fakat Hobbes "duyuların doğal nedeni dış nesnedir" diyerek, bir anlamda özneyi nesneye tabi kılar ve epistemolojisini materyalist bir zemine oturtur. O hâlde Hobbes sensualizmden hareketle materyalizme ilerler bilgi teorisinde. Hobbes'a göre töz, var olandır ve cisimsel olandır, cisimsel olmayan şey hiçbir şeydir ve zihinsel olan da, cisimsel olanla özdeş olmadığı takdirde hiçbir şeydir. Cisimsel olmayan şey, fantastiktir, hayâlidir. Hobbes'un bu terminolojisi de kendi içinde son derece tutarlıdır. Duyuya, duyulur niteliklere hayâl adını verdiğini hatırlayalım. Hobbes'un her şeyi, maddeye ve maddenin hareketine indirgeyerek açıkladığını da hatırlayalım. Gördüğümüz gibi, Hobbes'a göre düşünceler, ideler, *conatus* denilen kalbin beyne ilettiği, "beyindeki hareketler"dir.

Tek tek düşünceler bu şekilde. Şimdi, düşüncelerin, birbirleriyle bağılıkları içinde bir dizi hâlinde nasıl ele alındıklarına geçebiliriz.

Hobbes'a göre tek tek düşüncelerin birbirleriyle bağılılığı, onların birbirlerini izlemeleri anlamına gelir. Düşüncelerin birbirini izlemesi ise, bir düşüncenin ardından bir diğerrinin gelmesi demektir. Hobbes düşüncelerin art arda gelişine, onu sözcükler hâlindeki diskurdan/söylemden ayırmak için "zihinsel söylem" adını verir; çünkü Hobbes'ta düşünme, sözcüklerden önce gelir (konuşmadan önce gelmez).

Hobbes'a göre düşünceler birbirini geliş güzel izlemez. Bütün hayâller, bizim içimizdeki hareketlerdir; hayâller, duyuda verilmiş olanların kalıntılarıdır. Tahayyül ve hafıza¹ da, buna paralel olarak, zayıflayan veya geçmişe mâl olan duyudur; çünkü nesne görüş alanımızdan çıktıktan sonra da bizde kalmaya devam eder, yani görülen şeyin imgesi, hayâli bizde kalır, fakat bu hayâl, şeyi görüyor olduğumuzdan daha zayıftır veya eskidir. İşte tahayyülün ve hafızanın zayıflayan veya eskiyen duyudan ibaret olması bu anlamdadır. Bizim içimizdeki hareketler olan hayâllerin duyunun kalıntıları olması da bu anlamdadır. Duyuda dolaysız olarak birbirini izleyen hareketler; yani hayâller, duyudan sonra da birbirini izler. İşte bundandır ki düşünceler birbirini gelişigüzel izlemez.

Zihinsel söylem veya düşünme veya zihinsel konuşma veya anlama veya düşüncelerin art arda geliş Hobbes'a göre iki türdür:

1) Rehbersiz, dizaynsız/plansız ve süreksiz söylem (yalnız ve hiçbir şeyi umursamayan insanların düşünceleridir.)

2) Bir arzu ve plan ile düzenlenmiş olduğu için daha sürekli olan düzenli düşünceler dizisi. (Evet, arzuladığımız veya korktu-

1 Eğer zayıflayan duyuyu geçmişe mâl olursa, ona "hafıza" denir.

ğumuz şeylerin izlenimleri daha güçlüdür veya bir süre yok olsa da hemen geri döner.) Bu da iki türdür:

a) Tahayyül edilen bir sonucun nedenlerini veya o sonucu üretecek araçları aradığımızda söz konusu olan düzenli düşünceler dizisi. Bu, insan ve hayvanda ortaktır. (Buna belki, kısaca, “araçları düşünme” diyebiliriz.)

b) Aradığımız her ne olursa olsun onu tahayyül ederken, onun yaratabileceği tüm mümkün sonuçları aradığımızda, yani ona sahip olduğumuzda onunla ne yapabileceğimizi tahayyül ettiğimiz zaman söz konusu olan düşünceler dizisi. Bu sadece insana özgüdür ve bu, aslında “tecessüs”tür. (Buna da, belki, kısaca “amaçları düşünme” diyebiliriz.)

Toparlarsak, zihinsel söylem bir plan ile yönetildiğinde, arayıştan farklı olarak, bir “arayıp bulma”dır. Şimdiki veya geçmiş bir sonuçtan onun nedenlerini ya da şimdiki veya geçmiş bir nedenden onun sonuçlarını “avlamak”, bulmak.

Düşünme veya zihinsel söyleme tekrar döneceğiz. Şimdi bu-
raya kadar gördüklerimizden başta sorduğumuz soruya cevap verebiliriz. Sorumuz “bilgi nedir?” idi. Hobbes’a göre bilgi, iki türdür veya iki seviyelidir.

İlk türden veya seviyeden bilgiye Hobbes “olgu bilgisi” der. İnsanın bütün düşüncelerinin orjiniinde yer alan duyular ile bunların bir hayâl olarak hatırlanması, bilginin ilk düzeyi, seviyesidir. Başka bir deyişle, olgu bilgisi denilen bu bilgi düzeyinde, dış dünyadan duyular yoluyla edinilen, gözleme, deneye dayanan empirik bilgi söz konusudur. Hobbes’un ifadesiyle olgu bilgisi “duyu ve hafızadan başka bir şey değildir ve bir şeyin yapıyor olduğunu gördüğümüzde veya bir şeyin yapılmış olduğunu hatırladığımızda olduğu gibi “mutlak” bilgidir; ve bu bir şahitte gerekli olan bilgidir.” Bu bilginin mutlak bilgi olması, onun toplama-çıkarma gibi rasyonel bir hesaptan edinilmemesi ve

koşullu, şarta bağlı olmaması anlamındadır, yani yalınlığından ötürü mutlaktır. Olmuş bitmiş bir şeyin, geri döndürülemez bir şeyin bilgisi olduğu için mutlaktır. Bu bilginin kaydına “tarih” denir ve doğal ya da sivil tarih formunu alabilir.

İkinci bilgi türü veya seviyesine gelince, “vargı bilgisi”, sonuç çıkarma bilgisi diyebileceğimiz veya harfiyen “sözlerin vargısının bilgisi” (*knowledge of the consequence of words*) denen bu bilgi düzeyinde akıl işin içine girer. Hobbes’taki tanımı gereği adeta bir hesap makinesini, hadi bilgisayar olsun, evet bilgisayarı anımsatan akıl, duyumların işaretlerini, düşüncelerin işaretlerini toplayıp çıkararak, bölerek veya ayrıştırıp/analiz edip birleştirerek, bağlayarak, sentezleyerek çalışır. Şöyle tanımlar “akıl”ı Hobbes: “Zihin yetileri arasında bir yeti olan akıl, düşüncelerimizin işaretlenmesi, imlenmesi ve gösterilmesi (ifade edilmesi) için üzerinde uzlaşmış genel adlardan yapılan çıkarımların, çıkarılan sonuçların toplanması ve çıkarılmasıdır.” Evet, aklın işe karıştığı bu bilgi düzeyi veya bilgi türü, bir önermeden bir başka önermeye geçerek sonuç çıkarma bilgisidir. Bu bilgi türü “koşullu”dur; yani “eğer bu böyleyse, şu şöyledir”; “eğer bu olmuşsa, şu olmuştur”; “eğer bu olacaksa, şu olacaktır” şeklinde ifade edilmesi bakımından koşulludur. Hobbes bu bilgi türüne örnek olarak şu ifadedeki bilgiyi verir: “Eğer gösterilen figür bir daire ise, o zaman bunun ortasından geçen doğru bir çizgi bu daireyi iki eşit parçaya böler.” Bu bilgi türüne “bilim” der Hobbes ve bu bilginin filozofta, yani akıl yürütme/düşünme iddiasındaki kişide aranan/gerekli olan bilgi olduğunu söyler. Akıl bu bilgi türüne kendiliğinden ulaşmaz; çünkü Hobbes’a göre akıl, kendiliğinden hiçbir hakikat içermez. “Akıl, duyu ve hafızanın tersine, doğuştan gelmez, basiret gibi tecrübeyle de kazanılmaz. O çalışmakla kazanılır. Öncelikle de adların doğru kullanılması ile kazanılır.” İkinci düzey bilgide akıl işin içine

karışır, dedik ama unutmayalım, ilk bilgi düzeyi olmadan bu ikincisi olmaz ve akıl düşünceden deneye gidiş gelişlerle bir düzene girer ve bu bilgi o yüzden koşulludur.

Şimdi tekrar zihinsel söyleme dönerek Hobbes'un konuşma hakkındaki görüşlerini anlamaya çalışalım.

Hobbes'a göre insanın hayvandan üstün bir konuma gelmesi sözcükleri kullanması ve rasyonel hesabı; yani akıl yürütmeyi sözcükler üzerine kurması sayesinde gerçekleşmiştir. Evet Hobbes'a göre, düşünme sözcüklerden önce gelir. Başka deyişle zihinsel söylem sözel söyleme önce gelir; yani insan bir düşüncenin bir diğer düşünceyi takip etmesi olan ve iki türü bulunan zihinsel söylemi sözel söyleme dönüştürüp, arayıp bulmuş olduğu neden-sonuç ilişkilerini "evrensel yasalar" olarak sunar. Bilim işte budur.

Hobbes'a göre, insanın sözcüklerle, daha doğrusu nesnelere verdiği adlarla oluşturduğu hakikatlerden başka hakikat yoktur. Şöyle der Hobbes, "Dünyada adların dışında evrensel/tümel bir şey yoktur. Hakikat nesnelerin değil sözcüklerin içinde bulunur" (*De Corpore*). "Doğru ve yanlış nesnelere değil, konuşmaya özgüdür. Konuşmanın olmadığı yerde ne doğruluk ne de yanlışlık vardır" (*Leviathan*).

Bir nominalist olan Hobbes'a göre dünyada adlardan başka hiçbir şey tümel değildir veya genel değildir; çünkü adlandırılan nesnelerin her biri münferittir veya tek tektir. Adları insanlar yaratırlar, başka deyişle dil uzlaşımaldır, doğal değil. Yanlış, duyulardan veya nesneden değil, adların yerli yerince kullanılmamasından doğar! Bu yüzden bilim veya felsefe, adların yerli yerince kullanılmasına bağlıdır. Akıl öncelikle adların doğru kullanılmasıyla kazanıldığı için bilim veya felsefenin temelinde Hobbes'a göre "adların doğru kullanımı" vardır. Tüm bunlardan bizim çıkaracağımız bir sonuç ise şudur: Hobbes'da hakikat

sözlere, sözcüklere, adlara yerleştirildiği ve adları da insanlar yarattığı için, “insanın dışında hiçbir hakikat yoktur” ve hakikat uzlaşımsaldır, doğal değil. Bu hayli tartışılan bir sonuçtur; çünkü hakikatin doğal değil, yapay, uzlaşımsal bir şey olması, onun göreliliği bir şey olmasını da beraberinde getirecektir. Bunun yaratacağı pek çok problemi şimdilik bir yana bırakıp şunu söyleyerek bu noktada çıkabilecek güçlükleri erteleyebiliriz: Hobbes’a göre hakikat, sadece insana görelidir veya sadece insana göre hakikat vardır: Hakikat insana aşkın değildir. İşte bu, Hobbes’un politik hakikati tesis etmesini mümkün kılacaktır. Doğadaki ve politikadaki hakikatten kendi içinde tutarlı bir şekilde bahsetmesini sağlayacak veya bunu söylemek anakronik de olsa, Kant’taki dualizme düşmemesini mümkün kılacaktır. Başka deyişle Hobbes, doğa bilimi ile aynı derecede kesinliğe sahip politika bilimini tesis edebilecektir. İşte tam da bu yüzden Hobbes, “fizik, eğer yeni bir şey ise, politika felsefesi ondan da yenidir. Politika felsefesi benim *De Cive* adlı kitabımdan daha eski değildir” diyecektir.

POLİTİKA FELSEFESİ

Neden politika felsefesi veya bilimi Hobbes’un kitabından daha eski değildir? Çünkü Hobbes’a göre, kendisinden öncekiler bilimsel yönetime sahip değillerdi, ama o sahipti. Bu yöntem analitik-sentetik yöntemdir: Ayırma-birleştirme yöntemi. Hobbes şöyle yazar *De Cive*’de: “Bir şeyi tanıyabilmek için, onu oluşturan parçalardan hareket etmek gerekir.” Mesela, saatin nasıl işlediği, ancak onun parçaları tanınarak bilinebilir, yani önce onu parçalarına ayırıp sonra parçaların işlevini anlayıp tekrar o parçaları birleştirmek suretiyle...

Politika felsefesi/bilimi aynı yöntemle çalışmalıdır: Devleti anlamak için onu oluşturan parçaları birbirinden ayırmak ve

o parçaların işlevini/doğasını anladıktan sonra tekrar birleştirmek suretiyle. Başka deyişle, işe, sanki politik toplum dağılmış gibi bakarak başlamak gerekir. O hâlde parçalardan, yani tek tek insanlardan başlamak gerekir. Bu başlangıç bize Hobbes'un felsefî antropolojisini verecektir. O hâlde politika felsefesi, antropoloji ile başlar.

İnsan nasıl bir varlıktır? Hobbes'a göre insanda iki ilkel duyum vardır ve diğer duyumlar veya duygular veya tutkular bu iki temel duyumdan türer; arzu ve nefret veya isteme ve kaçınma. Örneğin, arzunun nesnesine ulaşması haz duygusu yaratırken kaçınılan veya nefret edilen şeye uğrama, maruz kalma acı duygusu yaratır. İnsan, Hobbes'a göre, her zaman haz peşinde koşan ve acıdan kaçan "bencil" bir varlıktır. Bu peşinde koşma ve kaçma duyumlarının temelindeyse, Hobbes'a göre, bir içgüdü yatar: Kendini koruma ya da yaşamı sürdürme içgüdü-sü. Temelde böyle bir içgüdü olduğu için, Hobbes'a göre yaşamın sürdürülmesine yönelik olan her şey iyi, tersi olan her şey kötüdür. Hobbes *Leviathan*'da şöyle yazar: "Hoşlanma, iyinin görüntüsü veya duygusu, hoşlanmama kötünün görüntüsü veya duygusudur." O hâlde iyi, her bir insana görelidir; çünkü her bir insanın veya bireyin farklı çıkarları ve dolayısıyla hazları ve yine dolayısıyla iyi anlayışları olacaktır. İnsanın yaşamını sürdürmesi, onun sürekli arzu duymasına, "sürekli isteme"sine bağlıdır ve insan Hobbes'a göre, sürekli isteyen, arzulayan bir varlıktır. Ancak bu arzu veya isteğin hüsrana uğramama koşulu, yani bir insanın arzu nesnesine ulaşma koşulu, "güç sahibi" olmasıdır. Güç, insanın yaşamını sürdürebilmesi, hayatta kalması ve bu arzusu başta olmak üzere geri kalan arzularını, isteklerini tatmin edebilmesi için şarttır. Böylece aslında sürekli hareket hâlinde olmakla özdeş olan yaşamını sürdürme içgüdü-sü bir güç isteme duygusu yaratır.

Güç isteği, Hobbes'a göre bütün geri kalan isteklerin kendisine indirgenebileceği bir istektir ve onun antropolojisinin göbeğinde durur. Şöyle yazar Hobbes: "En fazla fikir farklılığı yaratan tutkular, güç, zenginlik, bilgi ve onur arzusudur; ancak hepsi birinciye, yani güç isteğine indirgenebilir; çünkü zenginlik, bilgi ve onur, gücün çeşitli biçimlerinden başka bir şey değildir." Yaşamını sürdürme içgüdüğü, güç isteme duygusunu yarattığına göre, o hâlde, bu temel içgüdüünün ardında ne vardır? Hobbes'a göre, tüm bunların nedeni, "ölüm korkusu" ve bu korkudan kaynaklanan "güvenlik isteği"dir. O hâlde bir tutkular yumağı olan insan, aslında yaşamını sürdürme, kendini koruma içgüdüğü veya güvenlik içinde olma arzusu temelinde yatan ölüm korkusu nedeniyle geleceğini düşünür. İşte bu geleceği düşünmedir ki insanı hayvandan ayırır.

İnsana ait bu ilk özellik, yine sadece insana ait olan ikinci bir özellik, yani konuşma ile birleşince, insanları barış ortamına, içerisinde yaşamlarını güvenle sürdürebilecekleri bir ortama götürecektir; demektir ki bir devlet kurmaya götürecektir. Hem de zorunlu olarak buna gidecektir insanlar.

İşte Hobbes'un insanların doğal hâlini, yani tek tek insanların doğaları gereği nasıl olduklarını betimlemek ve aynı zamanda ve esas olarak devletin kaynağını ve zorunluluğunu temellendirmek için kendisine dayandığı "doğa durumu" veya "doğal durum" konsepsiyonu bu noktada ortaya çıkar.

Kısaca "doğal durum" insanların tek tek bireyler olarak doğaları gereği ne durumda olduklarının betimidir. Fakat öte yandan, devletin varoluş nedenidir. Doğal durum, tarihsel bir durum olmaktan çok varsayımsal bir durumdur veya bir çalışma hipotezidir. Ya da Hobbes'un terminolojisini kullanarak söylemek gerekirse, doğa durumu bir hayâldir.

Hobbes için, insanlar doğal hâlleriyle, çıplak doğaları ile,

görmüş olduğumuz gibi, sürekli kendi çıkarları peşinde koşan bencil yaratıklardır. Doğa durumunda, Hobbes'a göre, toplumsal hiçbir şey yoktur; çünkü insan, doğası gereği toplumsal bir varlık değildir; başka deyişle Hobbes'un "insan"ı, Aristoteles'in *zoon politikonu* değildir. Bu yüzden doğa durumunda her insan bir diğeri için tehlikeli bir rakip, aşılması gereken bir engeldir. Bu da onları sürekli savaş hâline sokar. O hâlde doğa durumu sürekli bir "savaş durumu"dur. Hobbes'ta doğal hak ve doğal özgürlük aynı şey olduğu için, doğal durumda, herkes her istediğini yapma hakkına ve özgürlüğüne sahiptir. Ama aslında doğa durumunda hiç kimse bir diğerrinin bu hakka ve özgürlüğe sahip olduğunu kabul etmediği için, kimsenin bu hakkı ve özgürlüğü gerçekleşemez; çünkü doğal durumda ne iyi ve kötü, ne adalet ve adaletsizlik vardır; çünkü ortak bir gücün olmadığı yerde yasa, yasanın olmadığı yerde de adalet veya adaletsizlik olmaz. Bu yüzden doğal durumda herkesin herkese karşı sürekli savaşı vardır. O hâlde tüm bunlardan, Hobbes'a göre adaletin, toplumun, yasanın, özgürlüğün, barışın doğal değil, yapay olduğunu çıkaracağız. Öte yandan savaşın ise doğal olduğunu ve politikanın olmadığı yerde hüküm sürdüğünü... Başka deyişle, Hobbes'ta, Pierre Clastres'in deyişiiyle, "savaş devleti, devlet ise savaşı engeller." Öte yandan Hobbes'ta hak ve özgürlük doğaldır, yani insanın doğası gereği hakları ve özgürlükleri vardır. Düşünür, *Leviathan*'da şöyle yazar: "Yazarların genel olarak *jus naturale* dedikleri doğal hak, her bir insanın kendi doğasını, yani kendi yaşamını korumak için kendi gücünü istediği gibi kullanma ve muhakemesi ve akli dâhilinde bu amaca varmak için en uygun araçlar olduğunu düşündüğü her şeyi yapma özgürlüğüdür."¹

1 Hobbes, kimi ifade ve görüşlerinde Machiavelli'yi andırır; onun "amaca giden her yol mubahtır" düşüncesini -hafifleterek de olsa- benimser; onun ta-

Buradan da doğal hak, her bir insana bir diğer insanı veya diğer insanları öldürme hakkını ve özgürlüğünü verir. O hâlde doğa durumunda, bireylerin esas olarak sahip oldukları biricik ve en büyük özgürlük birbirini öldürme özgürlüğüdür. Doğal durum, tek tek, özgür ve eşit bir “yığın” gücün birbiriyle savaştığı bir eşitlik durumudur. Evet, doğa, insanları eşit yaratmıştır (*Leviathan*, XIII). Bu eşitlik, aslında ölüm karşısında eşitliktir; çünkü bedenen en güçlü olan insan bile öldürülebilir, hem de en zayıf insan tarafından öldürülebilir. Şöyle yazar Hobbes: “En zayıf olan insan, ya bir komplo ile ya da kendisi gibi aynı tehlike altında bulunan diğerleri ile birleşerek en güçlüyü öldürmeye yetecek kadar güçlüdür” (*Leviathan*, XIII). İnsanların sahip oldukları gücü korumaları için daha fazla güce sahip olmalarının zorunlu olduğu doğa durumunda güvenlik isteği, böylece sürekli güç artırma isteğine, daha fazla güç isteğine dönüşür. İnsanlar birbirlerine eşit oldukları için hiçbir insan diğer insanlar üzerinde kesin bir iktidar kuramaz. Argümanı kısaca şöyledir: İnsanlar doğuştan eşittir; eşitlikten güvensizlik doğar; güvensizlikten savaş doğar; böyle bir savaşta hiçbir şey adalete aykırı değildir; her şey, mubahtır. *Leviathan*’ın ilgili bölümünün (XIII) sonuna doğru şöyle yazar Hobbes: “Herkesin herkese karşı savaşının sonucu, hiçbir mülkiyetin, hâkimiyetin ve hiçbir “benim” ve “senin” ayrımının olmaması; fakat sadece her insanın elde edebildiği şeye, aslında onu elde tutabildiği sürece, sahip olmasıdır.” *Homo homini lupus*; yani, *insan insanın kurdudur*: İşte bu içinden çıkılmaz durumun en kısa anlatımı ve zemini.

rafından politikanın temel sorununun güç/erk/iktidar (*power*) sorunu olarak belirlenmesini; meselenin *potentia* ile *securta*; yani güç ve güvenlik etrafında döndüğü tesbitini; devletin “sanatsal” olduğu; yani “yapma” olduğu görüşünü –her ne kadar Machiavelli gibi politika sanatından değil, ama politika biliminden söz etse de– benimser; ve onun insana dair kötümserliğini...

Doğal durum hipotezi ile Hobbes'un bize anlatmaya çalıştığı şeyi kısaca şöyle anlayabiliriz: Eğer insanı kendi hâline bırakırsanız; yani hiçbir egemen güce tâbi kılmazsanız, onun doğası götürse götürse böyle bir duruma götürür. Ya da bizi kendi hâlimize bırakırlarsa, biz hemen birbirimizin gırtlığına sarılırız. Bu hayli pesimist bir insan doğası kavrayışıdır. *Leviathan*'da şöyle yazar: "Hiçbir ortak güce/erke bağlı olmayan insanların nasıl yaşadıklarını, iç savaş içinde bulunan insanların yaşamlarına bakarak anlayabiliriz" (XIII s. 95). O hâlde Hobbes, insanların bir iç savaş hâlinde doğa durumuna benzer bir duruma dönebileceklerini düşünmektedir. 1640'ların İngiltere'si vardır, onun aklında.

Peki, bu savaş hâlinde veya doğal durumdan nasıl kurtulur insan? Başka deyişle doğal durumdan sivil/politik/toplumsal duruma nasıl geçer? Ya da savaş durumundan barış durumuna nasıl geçilir? *Leviathan*'ın XIII. bölümün son sözleri buna cevap verir: "İnsanları barışa yönelten tutkular şunlardır; ölüm korkusu, rahat yaşamak için zorunlu olan şeylere duyulan arzu ve bu şeyleri çalışarak elde etme umudu." Demek ki bizi barışa tutkular götürecektir. Peki, akıl hiç rol oynamaz mı? Elbette ki oynar. Şöyle yazar Hobbes: "Akıl, insanların üzerinde anlaşılmaya varabilecekleri barış maddelerini/şartlarını bildirir." Demek ki insan bu durumdan, bu kötü durumdan, yine Hobbes'un ifadeyiyle "biraz tutkuları biraz da akli ile çıkabilir."

Gelgelelim rahat yaşama arzusu ve rahat yaşamın gereklerini çaba sarfederek yerine getirme umudu, Hobbes'un "güç isteği" dediği şeye kolayca dönüşebilir duygular oldukları için veya başka deyişle bu duygular insanları birleştirmekten ziyade rekabete sürükleyecek duygular oldukları için geriye elimizde, aslında sadece ölüm korkusu tutkusu kalır. Bu tutku insanın eceliyle ölmesinden duyduğu korkudan farklı olarak aslında

“öldürölme korkusu” demenin daha uygun olduğu bir duygudur. Öldürölme korkusu, rasyonel bir hesabın sonucudur, yani korkan insan durumuna bakarak, güvenliğini nasıl sağlayacağını, geleceğini nasıl güvence altına alacağını düşünmeye başlar. Bu düşünme sürecinde ölüm korkusu ona eşlik eder ve daha da büyür. O hâlde korku hem bu süreci başlatır hem de bu süreç içinde büyür ve belirginleşerek ortaya çıkar. Bu anlamda korku, akli rasyonel hesaba sevk eder, yani şimdiki nedenlerden olası sonuçları çıkarmaya iter akli.

O hâlde toparlarsak barış durumuna insan, temeli ölüm korkusu olan geleceği düşünme özelliğiyle ve bu sırada gelişen zihinsel söylemi sözel söyleme aktarması demek olan konuşma özelliğiyle geçecektir. Akıl herkesin üzerinde uzlaşabileceği barış şartlarını bildirir, derken Hobbes’un söylemek istediği, zihinsel söylemin sözel söyleme geçirilmesi aşamasıdır. Ne zaman ki bu şartlar sözel olarak ifade edilir, başka deyişle yapılacak şeyin adı konur, o zaman ortaya evrensel yasalar çıkar.

İşte aklın gösterdiği bu barış şartlarına Hobbes, “doğa yasaları” adını böylece verir. Nedir bu yasalar? İçeriklerine geçmeden evvel onların formundan biraz bahsedelim. Bu yasalar, Hobbes’a göre, sonsuz, tümel, değişmez ve yazılmamış olan yasalardır. On dokuz tanedirler. Fakat esas olarak ilk iki yasadandır geri kalanlar. Hobbes doğa yasasını şöyle tanımlar: “*lex naturalis*, akılla bulunan bir buyruk veya genel kuraldır, yani bir insanın kendi yaşamı için yıkıcı olan şeyi veya yaşamını koruma araçlarını yok eden şeyleri yapmasını yasaklayan ve bir insanın, sayesinde yaşamını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü şeyi bertaraf etmesini yasaklayan akıl ile bulunmuş bir buyruk veya genel kuraldır” (*Leviathan*, XIV).

Bu yasalar aslında akılla bulundukları ölçüde doğal değildirler, ama yapay da değildirler; çünkü yapay bir ortamda ya-

ratılmazlar, yani devlet içerisinde ortaya çıkmazlar. O hâlde bu yasalar doğa durumu ile sivil durum arasında durarak geçişi sağlayan araçlar olarak, Hobbes için, ne doğaldır ne de yapaydırlar; demektir ki, bunlar ne de “yasa”dırlar. Doğal olmamalarının nedeni, akılla bulunmaları; yasa olmamalarının nedeni ise, henüz devletin olmadığı bir aşamada ortaya çıkmalarıdır. Hobbes şöyle der: “İnsanlar bunlara pek de yerinde olmayarak yasa adını verirler... [oysa] tam anlamıyla yasa, başkalarına buyurmak hakkını elinde tutanın sözüdür;” yani esas anlamında yasa, egemenin sözüdür. Peki, neden aklın bu diktelerine doğa yasası der o zaman Hobbes? Bir kez daha Hobbes, uzlaşım olan dili kullanmaktadır, fakat dil üzerinde düşünerek kendi ayırım çizgilerini çekerek yapmaktadır bunu.

Şimdi, söz konusu doğa yasalarının içeriğine geçebiliriz.

“İlk doğa yasası,” aynı zamanda Hobbes’un “temel doğa yasası” dediği yasa, şudur: “Her insan, barışı elde etme umuduna sahip olduğu sürece, barış için çaba sarf etmelidir ve barışı elde edemediği zaman savaşın bütün yardımlarını ve avantajlarını arayıp kullanabilir.” Bu yasa, doğal hakkı (*jus naturale*’yi) içerir, yani, bu yasa barışın olmadığı ortamda yaşamını her türlü yoldan koruma hakkını içerir. Hobbes’un ifadesiyle, “bütün yolları kullanarak kendimizi korumamız” demek olan *jus naturale*’yi içerir.¹ Bu ilk yasadaki veya temelden ikinci yasa çıkar. “İkinci doğa yasası” şudur: “Bir insan, diğer insanlar da aynısını düşündüğü zaman, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şeyi yapma hakkını bırakmasının zorunlu olduğunu düşünecek ve diğer insanlara kendisine karşı ne kadar özgürlük veriyorsa o

1 XIV. bölümün ilk cümlesi, doğal hakkı tarif eder: “Yazarların genellikle *jus naturale* dedikleri doğal hak, kendi doğasını, yani kendi yaşamını korumak için gücünü dilediği gibi kullanma ve yargılama yetisi ve akli ile bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yol saydığı her şeyi yapma özgürlüğüdür.”

kadar özgürlükle yetinecektir.” Başka bir deyişle, gücünün yettiği ölçüde herkesin her şeyi yapma hakkını elinde tutması savaşta yol açacağı ve açmış olduğu için tüm diğerleriyle anlaşip bu hakkı bırakmak gerekir. Ayrıca diğer insanların bana karşı ne kadar özgür olmalarına izin veriyorsam, kendim de onlara karşı o kadar özgürlükle yetinmeliyim. Daha doğrusu, bu hakkı devretmek gerekir.

Hobbes, geri kalan doğa yasalarını bu ilk ikisinden türettikten sonra doğa yasalarının tümünü kolayca anlamamızı sağlayacak kuralı öğretir, bu kural Kutsal Kitap’ın yasası olan, “başkalarının sana ne yapmasını istiyorsan, sen de onlara onu yap” yasasının, aslında öneri şeklindeki formülasyonunu, yasak şeklinde bir formülasyonla verir veya başka deyişle olumlu olan yüklemi olumsuzla çevirir: “Sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma” (*Leviathan*, XV. s. 114-5). Gerçekten, adalete, nezakete, sözünde durmaya, minnettarlığa, affetmeye, eşit davranmaya vs ilişkin tüm geri kalan doğa yasalarının dayandığı bir kuraldır bu. Hobbes tüm bu yasaların bilgisinin, biliminin, “hakiki ve biricik ahlâk felsefesi”¹ olduğunu söyleyerek, doğa yasaları denilen ve aslında insanları gerçek anlamda bir dışsal yasa gibi değil de içsel olarak bağlayan veya *in foro externo* değil, *in foro interno*, yani dışsal bir güç ile değil içsel bir güç ile bağlayan bu yasaların, doğa yasalarından ziyade ahlâkî buyruklar olduğunu bize gösterir.

Artık Hobbes, *Leviathan*’ın birinci kısmını tamamlayıp ikinci kısmıyla birlikte devlet öğretisine geçer. *Devlet Üzerine* adlı bu kısım, insanların ölüm korkusu temelinde bir araya gelip doğa

1 “Moral felsefe insanların konuşmalarında ve toplumlarında, neyin iyi neyin kötü olduğunun biliminden başka bir şey değildir... Erdem ve erdemsizliğin bilimi, moral felsefedir; ve bu nedenle doğa yasalarının hakiki doktrini, hakiki moral felsefedir.”

yasaları ışığında doğal haklarını bir üçüncü kişiye devretme sözleşmesinden sonra kurulan devleti irdeler.

İnsanlar ortak bir erke, güçlerini veya aynı şey demek olan haklarını bırakmaya rıza gösterdikten sonra, yani güçlerini devretmek üzere toplumca sözleştikten, bir sözleşme yaptıktan sonra, bu bırakılan güçlerin toplamından en üstün egemen bir güç yani devlet, Hobbes'un verdiği adla Leviathan doğar. Leviathan, İbranicedir, dev anlamına gelir. Kutsal Kitap'ta bu dev hakkındaki şöyle cümleler vardır: "Ağzından alevli meşaleler çıkar ve ateş kıvılcımları sıçrar. Burun deliklerinden duman çıkar; kaynayan kazandan ve yanan kamışlardan çıkar gibi soluğu közleri tutuşturur... ve dehşet onun önünde oynamaktadır... yüreği taş gibi serttir... o kalkınca kuvvetli olanlar korkar... Üzerine varılsa kılıç işe yaramaz, ne mızrak ve kargı ne de zırh... Karada onun benzeri yoktur; korkusu olmasın diye yaratılmıştır..."¹

Hobbes, devlete bu adı uygun bulur ve sonra "eğer saygılı konuşursak", der, "o, ölümlü Tanrı'dır." İnsanların yarattığı Tanrı'dır. O, hem bütün gücü elinde topladığı için hem de Hobbes'a göre "kılıcın zoru olmadıkça sözleşmeler, boş sözlerden ibaret" olduğu ve "insanı güvence altına almaya yetmez" olduğu için böylesine güçlü ve dehşetengizdir. O, "Bir" dir, mutlak

1 Eyub, 41; 19-33. Tevratın eski çevirisinde "'Levyatan,'" yeni çevirisinde "'Livyatan'" diye verilen bu canavarın "'timsah'" olduğu notu düşülmüştür. Doğrusu, evet, bilinmeyen bir deniz canavarı olduğunu söylemek olurdu; ama ne önemi var ki! Önemli olan Hobbes'un meramı. Hobbes, *Leviathan*'da (29. Böl.) Leviathan'dan şu sözlerle bahseder: "Buraya kadar, yöneticisinin büyük gücünün yanı sıra gururu ve diğer duyguları ile yönetime itaate sevk edilen insanın doğasını ortaya koydum. Bu yöneticiyi ise, Tanrı'nın Leviathan denen o büyük gücü yaratıp ona gururlu insanların Kralı adını taktığı Eyub kitabının 41. bâbının son iki mısrasından esinlenerek Leviathan'a benzettim: Yeryüzünde onun benzeri yoktur. Korkmayacak şekilde yaratılmıştır; altındaki her şeyi görür; ve bütün gurur oğullarının kralıdır."

olarak özgürdür. Birdir; çünkü tek tek bireylerin güçleri onda birleşir ve tek tek bireylerin birliği (barışı) onun bir tek olmasından gelir; tek tek bireylerin bedenlenmiş biçimi olan Leviathan, bir bedendir, yapay bir beden/cisim (*body*). Ve o, tek egemen güç olduğu için rekabet edeceği kimse yoktur. Diğer bir deyişle, uyrukları onun rakibi olamaz, her şeye sahip olduğu için de uyruklarına düşmanca davranması için hiçbir neden yoktur. Uyrukları onun rakibi değildir ki düşmanı olsun. O, mutlak olarak özgürdür; çünkü sözleşme, onunla uyrukları arasında değil, artık uyruklar olan bireylerin kendi aralarında yapılmıştır ve aslında Leviathan doğal durumda yaşamaya devam eden “tek birey” olarak kalmıştır ve bu yüzden her şeyi yapma hakkı ve özgürlüğü vardır.

Egemenliği kendi üzerinde toplayan “kişi” olarak “monark veya parlamento”nun yaptıklarını, kimsenin eleştirme hakkı yoktur; çünkü tek tek bireyler, uyruk olmayı kabul ettikleri andan itibaren tek tek uyruklar, egemenin bütün eylem ve kararlarının amili, yazarıdır ve egemenin yaptığı hiçbir şey uyruklarına yapılmış bir haksızlık olamaz. Bu yüzden egemenin haksızlık yaptığından şikâyet eden biri, kendi yarattığı bir şeyden şikâyet ediyor olması anlamında kendi kendisini suçluyor olur. Bu yüzden egemenin yaptığı hiçbir şey cezalandırılmaz; egemen, uyrukları tarafından adil bir şekilde, haksızlık etmezsiniz, öldürülemez. Her uyruk egemenin eylemlerinin yazarı olduğuna göre, egemeni cezalandırmak, uyrukların kendileri tarafından yazılan eylemler için bir başkasını cezalandırmaları demektir. Uyruklara hangi düşüncelerin öğretileceğine; yani hangi görüş ve düşüncelerin barışa aykırı, hangilerinin uygun olduğuna, hangi durumlarda nereye kadar ve hangi insanların topluluk karşısında konuşmalarına izin verileceğine ve yayımlanmadan önce kitaplardaki düşünceleri kimin inceleyeceğine,

egemen karar verir. Mülkiyet kurallarını egemen belirler; ve aslında özel mülkiyet koşulludur, çünkü egemen, kamu iyiliği için öylesini daha uygun gördüğünde, her türlü mülkiyete el koyabilir. Uygun gördüğü şekilde diğer devletler (Leviathan'lar) ile savaş ve barış yapma hakkı, egemene aittir. Bu noktada, devletler arası ilişkide doğal durum yaşanır veya yaşanmaya devam eder: Çünkü her devlet bir birey olarak kendini koruma doğal hakkına, gücü dâhilinde, her şeyi yapma hakkına sahiptir, ta ki onlar da doğa durumundaki bireyler gibi bir sözleşme imzalanana dek. Ama Hobbes bunu çok netleştirmez; yani bu sonucu biz çıkarırız. Benzer şekilde Hobbes'un sömürgeciliği ve fethi meşrulaştırdığı da söylenebilir; çünkü doğa durumunda veya doğası gereği birey, güç isteği ile yanıp tutuşur.

Öte yandan yasaları yapma hakkı egemene aittir. Fakat egemenin yaptığı bu sivil yasalara itaat etmesi söz konusu değildir. Sivil veya pozitif yasaların uyruklara bildirilmesi şartıyla, kimse'nin bu yasaları çiğneme hakkı yoktur. Böylece adalet terazisini ve savaş kılıcını elinde tutan Leviathan'ın¹ tüm güçleri veya hakları bölünmez bir bütün oluşturur. Başka bir deyişle, Hobbes'ta yasama, yürütme ve yargı olmak üzere güçleri birbirinden ayıran Montesquieu'nun güçler ayrılığı ilkesi yürürlükte değildir: Tüm güçler monarktadır. Bu, Hobbes'a göre, egemenin birliği ve dirliği için şarttır. Ayrıca Hobbes'a göre, uyrukların hangi dini ve kiliseyi benimseyeceği kararını vermek de devlete ait bir işlemdir. Şöyle yazar: "Dünyevî yönetim ve ruhanî yönetim, insanlar çift görsünler diye ortaya atılmış iki sözcüktür... Bu yaşamda, gerek devlet gerek din bakımından dünyevî olmayan yönetim yoktur."

1 *Leviathan*'ın ilk basımında iç kapak resmi, ülkenin ufkundan doğmakta olan muazzam bir kralı tasvir etmektedir; yakından bakıldığında, bu kralın pek çok insandan müteşekkil olduğu görülür. Bu kralın bir elinde kılıç diğerinde ise meşale vardır.

Hobbes böylece kiliseyi devlete dâhil eder ve dahası onu, dünyevî, seküler otoriteye; yani egemene bağlar ve egemeni aynı zamanda kilisenin başı yapar ve ikincil sayılageleni birincil hâle getirir. Böylece, egemen neye inanıyorsa, uyruklar ona inanmak zorundadır. Evet, bu noktada Hobbes, belki de, zamanındaki mezhep çatışmalarının yarattığı huzursuzluğu hesaba katmakta ve politikaya dair rasyonel hesabını buna göre yapmaktadır. Hobbes, devlette tek bir kilise olmalı diye düşünür. Ve aynı zamanda kiliseyi devlete bağlamakla din adamlarını, rahipleri, papazları vs devlet memuru hâline getirir ve her türlü otorite dünyevîdir dediği için, örneğin papazın bir egemeni aforoz etme yetkisini siler.

Bu devin veya canavarın içinde bireyin özgürlüğü kalır mı? Kalırsa nerede? Evet devredilemez olan doğal haklarda birkaç özgürlük veya hakkı kalır. Bu devredilmez doğal haklar, kendini koruma hakkının varyantlarıdır; yani bedenine zarar vermeyi kabul etmeme hakkı. Şöyle sıralar Hobbes: Egemenin emriyle kendini öldürmeyi, bir başkasını öldürmeyi, affedilmesi kesin değilse suçunu itiraf etmeyi, yaşam için gerekli şeylerden kendini mahrum etmeyi reddetme hakkı. Kısaca, “yaşama hakkı” üzerine pazarlık yapılmaz; çünkü sözleşme, tam da onu korumak adına yapılmıştır. Gelgelelim, egemen, savaş zamanında, insanların iyiliği için bu hakkı pekâlâ ilga edebilir.

Özgürlük, Hobbes’ta, engellenmemek, engellenmemiş olmak anlamına gelir: “Özgürlükten, kelimenin doğru anlamında, dış engellerin yokluğu anlaşılır.” (s. 96) Veya “özgürlük, engelleme olmaması demektir; engelleme ile, hareketin önündeki dışsal engelleri kastediyorum; bu, rasyonel yaratıklar kadar, irrasyonel ve cansız yaratıklar için de geçerlidir.” (s. 154) Veya “(...) özgürlüğü, doğru anlamıyla, bedensel özgürlük olarak, yani tutsaklık ve mahpusluktan özgür olmak şeklinde anlarsak...” (s. 156)

diye yazarken Hobbes'un mekanizmi yine iş başındadır. Ancak devlet bireyin çevresine öyle bir duvar örmüştür ki, bireyin o engele çarpılmaması hayli zordur. Fakat bu noktada Hobbes, bir uyruk olarak birey ve doğal insan olarak birey ayırımı yapar. Bu ayırım, aslında kamusal alan ve özel alan ayırımına karşılık gelir. Dolayısıyla Hobbes'a göre, yasaların olmadığı alan, bireyin özgürlük alanıdır. Bu alan, ekonomik ve ailevi ilişkileri içine alır. Şöyle yazar Hobbes: "Bir uyruğun özgürlüğü egemenin suskun kaldığı şeylerde bulunur: Alma ve satma, birbiriyle sözleşmeler yapma, barınacağı yeri, yiyeceği şeyleri, geçimini sağlayacağı işleri seçme, çocuklarını istediği gibi yetiştirme özgürlükleri vs" (s. 157). İşte bu alan, özel, *private* alandır; bu alan, bireyin imtiyaz, ayrıcalık alanı, ayrı kalma veya ayrı tutulma alanıdır. Neyden veya kimden ayrı tutulma? Devletten veya Leviathan'dan. Doğal insan olarak birey bu alanda güç isteğini sürdürür; yani ekonomik anlamda güç isteğini gerçekleştirebilir. Başka deyişle, doğal hak olarak devlette devam eden tek güç isteği ekonomik özgürlüğe ilişkindir. Yeter ki bu ekonomik güç isteği politik güç hâlini almasın; yani devlete yönelik bir tehdit hâline gelmesin. Böylece pek çok yorumcu, haklı olarak Hobbes'un ekonomik liberalizmin de kurucusu olduğunu savunur.

Hobbes, yönetim biçimleri içinde monarşiyi, demokrasi ve aristokrasiye üstün saydığı ve egemeni mutlak haklarla donattığı ve iktidarın merkeziliğinin ısrarla (aslında emniyetin teminatı olarak, güvenli ve huzurlu bir ortamın güvencesi olarak) altını çizdiği ölçüde totaliter ve otoriter bir devlet teorisi ortaya koyar. Öte yandan Leo Strauss gibilerin onu liberalizmin öncüsü olarak görmesi de anlaşılır niteliktedir. Strauss'a göre eğer bireylerin doğal hakları zemininde; yani insanın yaşama hakkı zemininde devletin varlığı meşrulaştırılıyorsa, bu liberalizmdir ve Hobbes liberalizmin kurucusudur. Evet, bir yandan holist öte

yandan individualist diye okunmaya açık olması bakımından Hobbes'un defterinin kapanmaması, Hobbes'un belki de ne o ne öteki ama hem o hem öteki olmasındandır.

Hobbes'un devleti, çağdaş devlet ile pek çok ortak payda-ya sahiptir. Örneğin özel alana ilişkin yasa çıkarmama, devletle din işlerini ayırma gibi. Bu anlamda Hobbes laik devletin de savunusunu yapar. Ancak onun despot laisist mi yoksa özgür laisist mi olduğu laisizmin tanımlanmasını gerektirir. Hobbes, yola devletin/*state*'in meşruiyetini göstermek için çıkmış ve sonunda, meşruiyetin tam da devletin kendisi olduğu bir duruma/*state*'e varmıştır; çünkü doğanın bizlere emanet ettiği ama emniyet etmediği yaşam, ancak devletin teminatı hükmünde memun olur.

Evet, doğa hem doğum hem ölüm verir, hem can verir hem can alır; bu anlamda hem iyi hem de kötüdür, ama doğrusu, o, ne iyi ne kötüdür; asıl olan, doğum ile ölüm arasındaki yaşamdır; ne öncesi ne de sonrası ve ne berisi ne ötesi, ama tam da *burası* ve sadece *bu kadarı*. Hobbes'un anlayışına bakılırsa, gerçekten oksimoronik bir ad olan Doğa Yasası emreder: Yaşa, yeter ki yaşa! Peki, yeter mi?

EK¹

Hobbes'un kendisinden öncekilerden koptuğu hususlar:

* İnsan doğa gereği politik veya sosyal bir canlı değil; tersine apolitik veya asosyal bir canlıdır.

* Haz verici olan, hoş giden iyidir; tersi kötüdür.

İşte bu iki husus, Hobbes'u "politik hedonizm"ın yaratıcısı yapar. Bu yeni veya modern Epikürosçuluk'tur. Yeniliği, apolitik olan bir öğretinin politik bir öğretiye dönüştürülmesindedir. Strauss'a göre, bu çığır açan değişimi gayet iyi kavramış olan Edmund Burke, kadim Epikürosçuluk'taki apolitik, pasif ateizmin, yerini, oldukça aktif ve hattâ yaygaracı ve isyankâr bir ateizme bıraktığını belirtirken politik ateizmin açık seçik modern bir fenomen olduğunu tesbit ediyordu. Strauss buna şunu da ekler: Politik ateizm ile politik hedonizm arasında yakın ilişki vardır, bunlar aynı anda ve aynı zihinde beraber ortaya çıkmışlardır.

Strauss'a göre, Hobbes, birbirine zıt iki geleneği, Platonculuk ile Epikürosçuluğu, belki bilerek belki bilmeyerek, bir araya getiren bir sentez ortaya koyar. Hobbes bunun farkında olabilir de olmayabilir de; ama şu kesin ki Hobbes, kendi düşüncesinin öncekilerden, geleneksel tüm düşünceden radikal bir kopuş demek olduğunu farkındadır.

1 Bu "EK", Leo Strauss'un *Natural Right and History* (University of Chicago Press, 1963) adlı çalışmasının 167-202 sayfaları arasındaki "Hobbes" bölümünün bir tür özet okumasıdır.

Hobbes, neden böyle bir kopuşu kaçınılmaz bulur? Bir kere, onun çağının *ethosu*, geleneksel felsefede veya bilgelik arayışında başarısız olduğuna inananların hâkim olduğu bir *ethostu*; başka deyişle, gerek o zamanki gerekse önceki tartışmaların bitmez tükenmezliği, bilgelik arayışının nihayete ermesini, bilgelik olarak tezahür etmesini erteliyor diye inananların; veya bu arayış kendisini bilgelige dönüştürmeyi bir türlü başaramamıştır diye inananların hâkim olduğu bir *ethostu*. Felsefe bir arayış olmaktan çıkmalı, bir arayıp bulma hâline gelmeliydi. Dogmatizm ve skeptisizm arasındaki uzayıp giden çekişmede dogmatizm, bilgelğin can düşmanı olan skeptisizmin bir türlü üstesinden gelememişti ve Strauss'un ifadesi ile "bilgelğin fiilî hâle gelmesini temin etmek, skeptisizmde cisimleşen hakikate hakkını vererek skeptisizmin kökünü kurutmak demek" sayıldı ve bu maksatla aşırı skeptisizmin doludizgin gitmesine veya dizginlerinin tümünden salıverilmesine imkân verilmesi gerektiği kanâati yaygınlık kazandı; çünkü skeptisizmin bu dizginsiz hücumuna rağmen ayakta kalmayı başaran şey, bilgelğin kayıtsız şartsız en güvenilir zemini olacak diye düşünülüyordu ve her türlü kuşkudan muaf olduğundan mutlak şekilde savunulabilir bir dogmatik binanın işte bu aşırı skeptisizm temeli üzerine dikilmesi, bilgelğin fiilî hâle getirilmesi sayılıyordu.

Yeni dogmatik felsefenin inşasında, tüm bilinen uğraşlar arasında tek başarı kaydedenin matematik olması nedeniyle, matematiğin model alınması ve yeni felsefede/bilimde amaçlar ile ilgilenilmemesi benimsenmişti. Hobbes'un ifadesiyle "sadece, rakamları ve hareketleri benzeştirmek" gerekiyordu kesin veya emin bilgiye ulaşmak için. İşte tam da bu düstur, teleolojik bakış aleyhine, mekanik görüş lehine bir önyargı yarattı veya daha doğrusu belki de zaten var olan bu önyargıyı pekiştirip güçlendirdi.

Hobbes'un felsefe veya bilim nosyonu, kökünü, teleolojik kozmolojinin imkânsız olduğu kanısında ve de mekanist kozmolojinin anlamlılık ve anlaşılabilirlik (*intelligibility*) gereğini karşılayamayacağı duygusunda bulur. Çözümü ise şudur: Kendileri olmaksızın hiçbir fenomenin anlaşılamayacağı amacın veya amaçların fenomenlerin içinde aslî olmaları gerekmez; bilgi kaygısında aslî olan amaç yeterli olur. Böylece amaç olarak bilgi, vazgeçilemez olan teleolojik ilkeyi verir. Yeni mekanist kozmoloji değil, ama sonradan adına "epistemoloji" denilecek olan şey, teleolojik kozmolojiye vekâlet eder. Fakat, *bütün* anlaşılamaz sayıldığına; yani insan zihni ile evren arasında hiç doğal armoni olmadığı kabul edilip bütün unutulmuşu terk edildiğinde, bilginin amaç olarak kalması mümkün değildir; o, muktedir olmak, egemen olmak için bilmek/bilgi olur ve araçsallaşır. Tüm anlaşılabilirlik ve tüm anlam, nihaî kökünü insan ihtiyaçlarında bulur ve insan arzusunun koyduğu amaç, en yüksek ilke olur, yani insanî iyi en yüksek ilke olur ki bu da politik veya sosyal bilimin en önemli bilgi türü hâline gelmesi demektir. Hobbes, politika felsefesinden öylesine çok şey bekler ki bunun klasiklerin beklentisi ile kıyaslanır bir yanı hiç yoktur. İşte bu şekilde anlaşılan politika felsefesinin kurucusu, Hobbes'tur gerçekten.

Hobbes'un binasını üzerine dikeceği kararı keşfeden kişi, Machiavelli'dir. Machiavelli, kuşkusuz, politik meselelerle ilgilenirken kamusal bir hâletiruhiye ile ilgileniyordu. Geleneksel olarak kabul edilen devlet adamlığının soyluluğunu o da benimliyor, fakat insanlığın veya sivil durumun veya sivil toplumun orijinleri hakkında geleneksel olmayan veya klasik politika felsefesine karşıt bir görüşü buna ekliyordu. Daha sonra Hobbes'un bilgeliğin fiilî hâle gelmesi adına bilgeliğin orijinal anlamını terk etmesi gibi, o da fiilî hâle gelmesi adına iyi toplum veya iyi yaşamın orijinal anlamını terk ediyordu. Ulaşılabilirlik olasılığını

yükseltmek adına nihaî hedefi kasten alçaltıyordu. Temâşâ yaşamının yerine patriotizmi/vatanperverliği/yurtseverliği koyarken tam da sonuç almak için kendi ufkunu daraltıyordu veya sınırlıyordu. Talihin gücü, ona bir kadın biçiminde görünen *Fortuna*'nın gücü, doğru türden adamlarca zorlanabilir, kırılabilir diye düşünen Machiavelli için “şans” fethedilebilirdi ve edilmeliydi.

Arzulananın değil mevcut olanın esas alındığı Machiavelli'nin bu “gerçekçi” politika felsefesinde, ahlâkî maksattan ziyade zorunluluk olayların gidişatını belirler ve adaletin insan-üstü, doğal hiçbir dayanağı yoktur. Sivil toplumun, adil olmayı sadece arzulaması dahi mümkün değildir. Her türlü meşruluğun kökü, gayrimeşruluktur; tüm sosyal veya ahlâkî düzenler, ahlâken tartışmalı olan yolların yardımıyla kurulmuşlardır; sivil toplumun kökü adalette değil, adaletsizliktedir. Tüm ülkelerin en ünlüsünün kurucusu, bir kardeş katilidir. Adalet, olsa olsa, bir sosyal düzenin tesisinden sonra; ve ancak insan-yapımı bir düzen içinde mümkündür. Kök veya fail neden, amacın yerini alır.

Hobbes, Machiavelli'nin ütopyalara yönelttiği itiraz temelinde, insanın amacına veya tekâmülüne değil, başlangıçlarına döner (*Leviathan*'ın diğer veya alt başlığı, *Bir Ülkenin Maddesi, Formu ve Erki*'dir; başlıkta “amaç” sözü bulunmaz) ve Machiavelli'den farklı olarak doğa yasasına sarılır. İnsanların büyük kısmında ekseriyetle güçlü olan, akıl değil, tutkudur. O hâlde tüm tutkuların en güçlüsü, en başta olmalı ve doğa yasası bundan çıkarsanmalıdır. Bu tutku, doğal bir olgudur, ama bu, adaletin doğal bir dayanağı olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Bu en güçlü tutku, ölüm korkusudur, daha doğrusu öldürülme korkusudur. Dolayısıyla, nihaî rehber, doğa değil ama “doğanın o korkunç düşmanı, ölüm”dür. Ölüm, *telos*'un yerini alır. Öldürülme korkusu anlamında ölüm korkusu, tüm doğal ar-

zuların en temelini, en başındakini, kendini-koruma arzusunu ifade eder. Bu arzunun tatmini, o hâlde, en temel doğal hakkı verir. Bu da doğa yasasının veya ahlâk yasasının temelini oluşturur. Ahlâk yasasının ve ahlâkın içeriğinin kendini koruma hakkı ile belirlenmesi, uzun vadede çok önemli ve radikal bir değişime gebe dir. İlk etapta bu değişim, ciddi bir basitleştirmeye varır. 16. ve 17. yüzyıl düşüncesinde ahlâk öğretisinin basitleştirilmesi yönünde genel bir eğilim görülür: “İndirgenemez erdemler çokluğunun tek bir erdem ile yer değiştirmesi” veya tüm erdemlerin tek bir erdemden türetilmeye çalışılması. Bireysel planda bu biricik erdem âlicenaplık veya yüce gönüllülük (*magnanimity*); toplumsal planda ise adalet erdemi idi. Buna göre, ahlâk felsefesi, ahlâklılığı ya ilkin ya da ikincisine indirgeyerek basitleştiriyordu. Descartes ilkini, Hobbes ikincisini yaptı. Hobbes, kendini koruma doğal hakkından türetilmek suretiyle ahlâk yasasını basitleştiriyor ve böylece kendini korumanın teminatını veren barışın var olması için itaat edilmek zorunda olunan kurallar toplamı hâline geliyordu ahlâk yasası. Machiavelli, nasıl tüm erdemleri vatanperverlik veya yurtseverlik erdemine, politik bir erdeme indirgemişse; Hobbes da aynı şekilde barışseverlik erdemi ni, sosyal bir erdeme indirgemekteydi. Artık bu erdem ile doğrudan veya apaçık bağı olmayan tüm faziletler –cesaret, ölçülülük, âlicenaplık, cömertlik ve elbette bilgelik– erdemler olmaktan kesilmişlerdi. Sadece adalet bir erdem olarak kalmış, ama onun da anlamı radikal bir şekilde değişmişti; adalet, sözleşmelere uymak ile özdeşleşti. İyi yaşam, insanî fazilet yaşamı değil, sıkı çalışmanın ödülü olarak rahat yaşam hâline geldi.

JOHN LOCKE

Locke, empiristtir. Bu ne demek?

S.E. Stumpf'a göre, empirizm okulu, sahneye gösterişsiz bir şekilde çıkmasına rağmen, modern felsefenin gidişatını ve ilgi alanlarını değiştirmeye tahsis edilmiştir. Bacon "tüm insanî bilginin topyekün yeniden yapılandırılması"nı amaçlarken; Britanya'da empirizmin kurucusu olan Locke, daha "mütevazı" bir amaçla yola çıkar: *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'de şu ifadeyi buluruz: "(...) zemini biraz temizlemek ve bilgiye giden yol üzerindeki çerçöpü kaldırmak." Başka deyişle, bizzat kendisinin verdiği ad ile "*ideler yolu*"nın üzerindeki çerçöpü temizleme ve kaldırma amacıyla yola çıkılır. Locke, bu "temizleme" ve "kaldırma" çabasında, zihnin nasıl işlediğine dair, insan zihninden bekleyebileceğimiz bilgi türüne ve bu bilginin alanına dair orijinal bir yoruma rastlar.

Locke'a göre, bilgimizin alanı deneyimimiz ile sınırlıdır. Bu, yeni bir görüş değildir; çünkü ondan önce başkaları bunu pek çok kez ve pek çok şekilde söylemiştir. Ona en yakın olanlar arasında Bacon ve Hobbes, bilginin gözlem üzerine inşa edilmesi gerektiğini ifade etmiş ve buna bağlı olarak kendilerinin "empirist" oldukları söylenmiştir. Fakat ne Bacon ne de Hobbes, insanın entelektüel güçleri hakkında herhangi bir kritik soru

sormuştur. Onların ikisi de verimsiz ve hatalı buldukları kimi düşünce tarzlarını gözler önüne serip reddetmiş oldukları hâlde, zihnin kesin bilgi edinmesinde yöntemin belirleyici olduğu görüşünü korumuşlardır; yani zihnin, yalnızca uygun metodun kullanılması kaydıyla doğa hakkında bilgi kesinliği üretme kapasitesinde olduğu görüşünü değiştirmeksizin kabul etmişlerdir. Benzer şekilde, bildiğimiz gibi, Descartes da doğru yöntem kullanılırsa insan aklının çözemeyeceği hiçbir problem olmadığını varsayar. Bu varsayım, Locke'un kritik sorgulamaya soktuğu varsayımın ta kendisidir: "İnsan zihni, evrenin hakikî doğasını keşfetme imkânı veren kapasitelere sahiptir" varsayımı. Daha sonra Hume, bu kritik noktayı daha da ilerleterek, herhangi bir güvenilir bilgi olup olmadığını soracaktır.

Her biri, ayrı ayrı kendi yolunda ilerleyen Britanyalı üç empirist -Locke, Berkeley ve Hume- bir yandan kendilerinin Britanyalı öncellerine, öte yandan Kıta Avrupası'nın rasyonalistlerine -Descartes, Spinoza ve Leibniz'e- meydan okurlar. Modern felsefenin yüzeceği suların haritasını yeniden çizmeye ve geminin rotasını değiştirmeye girişirler.

Felsefe tarihinde, yaygın bir şekilde, empirizm rasyonalizme karşıt bir akım olarak görülür. Empirizmin sorusu şöyle formüle edilebilir: İdelerde -kavram veya düşünce veya fikirde- acaba, duylarda olmayan veya duysal varlıkta bulunmayan bir şey var mıdır? İşte soru bu olduğunda, empirizm, bir doğuştan ideler eleştirisi ile özdeşleşir. Oysa G. Deleuze'e göre, empirizmi bir "doğuştan ideler eleştirisi" olarak yorumlamak, okumak onu anlamada eksik kalan bir okumadır; çünkü empirizm, kendisine indirgendiği yorumdan çok daha şaşırtıcı bir akım olmuştur. Empirizm ile birlikte, insanın, dış dünya hakkında sahip olduğu imaj değişmiştir; insanın dış dünyayı resmetme tarzı değişmiştir. Deleuze'e göre, empirizm, zamanından önce

ortaya çıkmış bir bilimkurgu evrenidir. Biz, tıpkı bilimkurguda olduğu gibi, kurgusal, tuhaf, garip yaratıklar tarafından görülen bir dünya izlenimi ediniriz; aynı zamanda da, bu dünyanın yine de bizim dünyamız olduğunu hissederiz; bu garip, başka, yabancı yaratıkların da bizler olduğunu, kendimiz olduğunu sezeriz. Felsefe tarihi kitaplarının çoğu, empirizmi tersine çevrilmiş bir rasyonalizm gibi kurar; bu, empirizmin epistemolojik boyutudur; oysa empirizm, hedefini, anlamını bir pratikte, bir hukuk, politika pratiğinde bulur. Meseleye dış dünyanın iç dünya ile ilişkisi sorunu açısından bakıldığında –ki empirist meseleye bir “ilişki meselesi” olarak bakar– rasyonalizm ilişkinin dışsallığını yenme mücadelesiyken empirizm bu dışsallığı tesis eder. Başka bir deyişle, empirist, dış dünyanın indirgenemez dışsallığını, bize yabancılığını, bizden başkalığını, uzaklığını tesis eder.

John Locke 1632’de, sivil savaşın patlak vermesinden on yıl önce, Bristol yakınlarında Wrington’da doğar. 1704’te, 72 yaşında, Kraliçe Anne’in hükümrancılığının başlangıcında, ölen Locke, ölüme başucunda Lady Masham’ın (Ralph Cudworth’un kızı) ilâhiler söylediği yatağında gider. Puritan bir evde büyür; sıkı çalışma ve yalınlığı, sadeliği düstur edinen bir terbiye alır. Babası bir hukukçudur ve parlamento ordusuna karşıdır. Locke, Oxford Üniversitesi’ndeki öğreniminden önce klasik dilleri (Latince, Grekçe, İbranice, Arapça) ve yazın ürünlerini öğrenir. Master ve doktora derecelerini aldığı Oxford Üniversitesi’nde “Moral Felsefe” kürsüsüne atanan Locke, yaşamının otuz yılını Oxford’da geçirir. Aristoteles’in mantık ve metafizik üzerine çalışmalarını incelemeyi sürdürmekle birlikte, giderek, yeni yeni gelişen deneye dayalı bilimlerle daha çok ilgilenmeye başlar. Buna paralel olarak, ünlü fizikçi ve kimyacı Robert Boyle’dan özellikle etkilenir. Aynı ilgileri onu tababete yöneltir; 1666 yılının tamamı tıp doktoru diploması alma çabalarıyla geçer, fakat

o, ancak 1674'te, 32 yaşında, tıbbiye derecesi alır ve hekimlik lisansı kazanır.

Locke'un tıbbi mahareti, Shaftesbury Kontu olacak Lord Ashley'nin dikkatini çeker. Lord Ashley, II. Charles'ın ihtirasları ile mücadele etmek zorunda kalan politikacıların en güçlü, yetenekli ve etkilisidir. Locke, 1667'de onun hizmetine girer ve hem hekimi hem de danışmanı olarak çalıştığı bu soylunun oğluna ve torununa hocalık yapar. (Bu "torun"u tarih tanıyacaktır, çünkü o, ünlü filozof Shaftesbury'dir.) Kısaca, bu etkili politikacı, hıyanet ile suçlanınca Hollanda'ya kaçmış ve 1683'te ölünceye dek orada yaşamış ve hep Locke'un dostu olarak kalmıştır. Politik atmosfer çevresindekiler için de tehlikeli olduğu için, onun ardından Locke da gönüllü sürgün olarak Hollanda'ya gider; 1689'da ikinci İngiliz Devrimi başarıya ulaşmış Stuartlar çökünceye dek orada kalır. 1683-1689 arası dönem, Locke'un önemli eserlerini yazdığı dönemdir: *Deneme* bu dönemde yazılmıştır.

II. James'in düşüp Orangeli William'in tahta geçmesinden önceki sürgün yıllarında Locke, William'in destekçileri ile ilişki kurmuş olduğu için 1689'da İngiltere'ye dönme koşulları hazır. Döndükten sonra da ağır çalışma gerektirmeyen bir devlet görevi alan Locke zamanının çoğunu *Deneme* ve *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'nin yayımlanmasından sonraki felsefi tartışmalarla geçirir. *İncelemeler*, Locke'un 1688 Devrimi'nin politik ilkelерinin bir haklı çıkarılışı olarak kaleme aldığı, etkileyici politik risalelerdir. Hem *Deneme* hem de *İncelemeler* 1690'da basılır. Oxford'da iken yapıtlarını okuduğu ve etkilendiği Descartes'ın aksine Locke zamanının politik meselelerinde aktif bir katılımcı olmuştur. *Hristiyanlığın Makullüğü*, *Eğitim Üzerine Bazı Düşünceler*, *Hoşgörü Üzerine Mektuplar* veya *Paranın Değerinin Yükselmesinin Sonuçları* adlı çalışmaları bu aktivitenin ürünleri olarak okunabilir.

Deneme, Locke'u empirizmin kurucusu olarak okutan bir eserken *İncelemeler* onu liberalizmin kurucusu olarak okutur. Bu bağlamda Locke, teorik ve pratik ilgilerini, yaşamı içinde beraberce yürüten bir şahsiyet olarak karşımıza çıkar. 1669'da, Lord Ashley'nin hizmetine girdikten iki yıl sonra, Locke Amerika'da Carolina eyaleti için bir anayasa kaleme almıştır. Bu anayasanın ömrü uzun olmamıştır, ama Locke'un kalemi bir şekilde Amerika Birleşik Devletleri üzerinde iz bırakmıştır. Öte yandan, Locke'un para üzerine incelemeleri de çok etkili olmuştur. Gerçi, Lange'ye göre, bu incelemelerde Locke devletten alacağı olan kişilerin özel çıkarları doğrultusunda yazmıştır; ama yine de yazılar pek çok parlak düşünce içermekte ve Locke'u İngiliz ekonomistlerin öncüsü kılmaktadır.

"Yararlı ve yeni bir bakışa götürmedikçe, hiçbir şey bilgi adını almaya layık değildir. Bütün diğer spekülasyonlar, işi gücü olmayanların uğraşlarıdır" diyen Locke'a göre, genel teorilerden ziyade tikel hipotezler daha yararlıdır; çünkü onlar araştırmaya teşvik ederler. Bu anlayış ve anlatım Locke'un içerisinde yaşadığı ethos ile uyum içindedir. Bu *ethosu* anlamada bize belki de en yardımcı olacak şey, yeni kurulmuş olan bir cemiyete bakmak olacaktır. Bu cemiyetin tam adı şu: *Royal Society of London For the Promotion of Natural Knowledge* (Doğa Bilgisinin İlerletilmesi Amaçlı Londra Kraliyet Derneği). Bu cemiyet veya derneğin amacı, adından da görüldüğü gibi, doğanın bilinmesine, deşifre edilmesine önayak olmak ve doğa bilgilerini artırıp çoğaltarak kullanıma sunmaktır. Çeşitli konularda tartışmak üzere sık aralıklarla bir araya gelen, "Görünmez Kolej" denen bu kurumun üyeleri, II. Charles'ın 1662'de verdiği berat ile topluluklarına resmiyet kazandırır. Üyelerin çoğu puritendir ve Bacon yandasıdır. Royal Society, Bacon'ın *Yeni Atlantis*'indeki "Süleyman'ın Evi"ni hatırlatır. Bu "Ev"de filozoflar, bilginler, halkın en seç-

kin kişileri, kendi alanlarının doruğunda olan âlimler birlikte çalışırlar ve doğaya hâkim olmak için onu bilmenin yollarını ararlar. Cemiyet bu modeli izler, uygulamaya geçirilecek bilgileri derlemeyi hedefler. Şöyle bir tez ile yola çıkılır: Bilim yararlı olabilir, yararlı olması için planlanması gerekir. Royal Society, bu planlama işinin sonucuydu. Tıpkı “Süleyman Evi”nin üyeleri gibi bu cemiyetin üyeleri de bol bol deneyler yapacak ve kendilerinden önceki teorileri bir yana bırakarak yeni bir dünyanın temellerini atmaya, âdeta bir “Yeni Dünya Düzeni” kurmaya çalışacaklardır. Deneyler, deneyler ve yine deneyler. Tamamen pratik, günlük yaşama yönelik buluşlar: İşte hedef. Bu yüzden de üyeler, deneylerinden derhâl sonuç alma tutkusu içindeydiler. Eğer üzerinde çalıştıkları sorun, kendilerine doğrudan sonuçlar vermezse, ertesi gün başka bir araştırmaya geçiyorlardı. Bu nedenle grup, kimi büyüklerin yanında, çok ama çok sayıda küçük buluşlar yapmıştır; alafranga tuvaletten tutun da yaylı saatlere, hava pompasından tutun da daha gelişmiş teleskoplara kadar pratik kullanımı olan yüzlerce âlet ve icat. Cemiyetin ilgi alanı hayli geniştir; fizik, astronomi, denizcilik vs alanlar arasında ekonomi de vardır. Ekonomiyle ilgili farklı sorunlarda ilklere imza atanlar cemiyet üyelerindendir. Örneğin istatistik yöntemi cemiyetin ilk üyelerinden olan William Petty tarafından başlatılır; “politik aritmetik” adıyla ekonominin istatistik incelenişini veya şehir istatistiklerini (örneğin, Londra şehrinin istatistiklerini) cemiyetin üyeleri gerçekleştirir; ilk yaşam sigortası tablolarının temeli cemiyette atılır. Kraliyetten yalnızca mânevi destek alan Royal Society’nin gücü, bugünden geriye baktığımızda daha iyi görülür: Üyeleri arasında Newton gibi, Halley gibi, Darwin gibi isimler vardır. İngiltere’de Royal Society’nin verdiği esinle ticaret empirik olarak incelenmeye başlanır ve bununla ilgili ofisler kurulur; örneğin “İthalat ve İhracat Genel

Müfettişliği Ofisi.” Locke bu ofisin ilk yöneticilerindendir ve faaliyetlerini bugün de sürdürmekte olması bakımından kalıcı olmayı başarmış Royal Society’nin kurucu üyesi olan R. Boyle ile sıkı arkadaşır.

17 ve 18. yüzyıllarda da filozof ve bilim adamlarının saraylarda veya soyluların çevresinde yaşadıklarına tanık oluruz. İngiltere’de krallığın yeniden getirilişinin ardından, 1648 Devrimi boyunca egemen olan Püritenliğin dengesiz ve ikiyüzlü katılığına şiddetli bir tepki ortaya çıkmıştır. II. Charles’ın sarayı, bir yandan kendini sefahate kaptırmış bir yandan da katolikliği desteklemiştir. Macaulay şöyle yazar: “Bu devrin devlet adamları, belki bozulmuş bir toplumun en bozulmuş kişileriydiler. Onlar... her türlü siyasal ilkeyi küçümseyerek siyaseti kişisel tutkularının oyuncağı hâline getirmişlerdi.” Hobbes’un derslerinden mutlak güç sahibi bir kral olması gerekliliğinin yanı sıra bilimden haz duymayı da öğrenen II. Charles’ın doğa bilimine olan ilgisi çevresindekileri etkilemişti. Charles’ın bir laboratuvarı bile vardı. Soylu kadınlar, laboratuvar ziyaretlerine gidiyorlardı. Evet, zamanın İngiltere’inde spekülatif felsefe, rasyonalist felsefe, zararlı değilse de, yararsız ve gereksiz görülüyordu. İşte bu *ethos* Locke’un düşüncelerini ve Locke’un düşünceleri de *ethosu* etkiler. Locke, mümkün olduğunca “metafiziksiz”, empirist, mekanist ve nominalist bir felsefe öğretecekti.

BİLGİ TEORİSİ

Deneme’nin “Okuyucuya Mektup” bölümünde Locke, kitabını dostlarıyla yaptığı bazı tartışmaların hazırladığını söyler. Bu tartışmalar *Deneme*’nin içeriğini oluşturan bilginin kökeni, sınırları vs konularında değildir. Locke’un bu dost meclislerinde tartıştığı kişilerden biri olan James Tyrell’in bildirdiğine göre,

bu meclislerde konuşulan meseleler “ahlâklılığın ve dinin ilkeleri”dir. Böylece, ahlâk ve teoloji problemlerinin sorgulanmasında ortaya çıkan güçlükler, Locke’u insan zihninin güçleri ve sınırları hakkında genel bir inceleme yazmaya sevkeder. Başka deyişle, Locke bu konu üzerinde düşünmeye ve yazmaya, tamamen “pratik” nedenlerle başlar. Bir arkadaşıyla konuşurken söylemiş olduğu kaydedilen ifadesi tüm bunları doğrular niteliktedir: “Daha önce anlama yetimizin kapasiteleri ve buna bağlı olarak bizim kavrayışımızı aşan konuların neler olduğu belirlenmeden ahlâk ve dinin ilkeleri tesis edilemez.” *Deneme*’nin planı da buna uygundur: Dört kitaptan oluşan *Deneme*’nin ilk kitabı doğuştan idelerin eleştirisine; ikinci kitabı idelerin kaynağına; üçüncü kitabı dilin bilgi ile ilişkisine, sözcüklerin ideler ile ilişkisine, kısaca Locke’un dil teorisine; dördüncü ve son kitap ise ahlâk ve dine ilişkin konu ve bilgilere ayrılmıştır. *Deneme*’nin son kitabında Locke, Tanrı’nın varlığı hakkındaki bilgimizi sorgulayarak, “sorgulamadan kabul”ü veya “bağnazlık”ı mahkûm eder; ahlâki idelerin kesinliği ile matematiksel idelerin kesinliğinin birbiriyle benzerliğine değinir (ki “kesinlik,” idelerin uygunluğu olarak tanımlanır). Kısaca Locke, önce zihnin sınırlarını belirler, sonra ahlâk ve dinin ilkelerine geçer. Locke’a göre, zihinsel güçlerimize ilişkin bir inceleme yapmayı ihmâl etmek, bizi her ikisi de eşit ölçüde müessif olan tutumlara götürür; yani ya katlanılmaz bir dogmatizm ya da topyekün bir skeptisizme.

Locke *Deneme*’de giriştiği işi şöyle ifade eder: “İnsan bilgisinin kaynağını, kesinliğini ve alanını, bunun yanında da inancın, sanının ve rızanın temellerini ve derecelerini araştırmak” (s. 59). O, eğer bilginin neden ibaret olduğunu, bilgiye nasıl ulaşıldığını betimleyebilirse, bilginin sınırlarını belirleyebileceğini ve entelektüel kesinliği kuran şeyi saptayabileceğini kabul eder. Onun vardığı sonuç, bilginin ideler ile –ama Platon’un İdeaları

veya Formları olmayan, bizim deneyimlediğimiz nesnelerin çoğu olan ideler ile- sınırlı olduğudur. Evet, yol *ideler yolundan* başkası değildir. İdelerin orijini, deneyimdir. Deneyim iki form alır: *Sensation* ve *reflection*; yani duyum ve düşünüm veya dış duyum ve iç duyum. O hâlde, istinasız tüm idelerimiz bize duyular yoluyla ve düşünüm yoluyla gelir. Duyular sayesinde bize dışsal olan dünyayı deneyimleriz. İdeler üzerine düşünüm ise bize içsel olan bir deneyimdir. Locke'un tamamen açık kılmayı istediği şey, *sensation*/duyum deneyimine sahip olmadıkça *reflection*/düşünüm deneyimine sahip olamayacağımızdır; çünkü düşünüm, sadece zihnin kendi işlemlerinin farkına varması anlamına gelir, fakat onun işlemleri, zihne ideler verildiği zaman başlar ve bu ideler ise duyular aracılığıyla dışarıdan gelir. Bu demektir ki, her bir kişinin zihni, başlangıçta "boş bir beyaz kâğıt" gibidir veya *tabula rasa*'dır; zihin, tek başına deneyimin veya ancak ve ancak deneyimin, üzerine sonradan bilgiyi yazacağı bir beyaz sayfa gibidir. Şöyle der Locke: "Zihnin, hiçbir idenin olmadığı, hep söylediğimiz gibi, üzerinde hiçbir karakterde yazının olmadığı beyaz sayfa olduğunu varsayalım: Bu zihin nasıl donanacaktır? İnsanın o devingen ve sınırsız imgeleminin sınırsız bir çeşitlilik içinde zihne işlediği bu engin birikim nereden geliyor? Zihin, aklın ve bilginin bütün *materyallerine*, nereden sahip olmuştur? Buna tek bir sözcükle cevap veriyorum: Deneyim'den" (II, 1, 2). Locke bunları ince ince işlemeden önce, süregiden doğuştan ideler teorisini iskartaya çıkarması gerektiğini düşünür; yani, "dünyaya gelirken beraberimizde bir şekilde bir ideler stoğu getirdiğimiz ve bu stoğun zihnimizi kurduğu" anlayışını yıkmak gerektiğini düşünür.

Evet, Locke'a göre, doğuştan hiçbir ide yoktur. Açıktır ki, Locke, tüm idelerin deneyimden, tecrübeden, yaşantıdan geldiğini söyleyecekse, doğuştancılık teorisini reddetmek durumun-

dadır. Şöyle yazar, o: “Bazı insanlar arasındaki yerleşik kanıya göre, anlama yetisinde bazı doğuştan ilkeler vardır... Bunlar, insan zihnine kazınmıştır, ruhun ta ilk başlangıcında aldığı bu ilkeler ile birlikte dünyaya gelirler.” Locke, bunun doğru olmadığını söylemekle kalmayıp bu öğretinin, onu yanlış kullananların elinde tehlikeli bir araç olduğunu da ifade eder. Eğer hünerli bir yönetici insanları belli ilkelerin doğuştan olduğuna ikna ederse, “insanları, kendi akıl ve yargılama yetilerini kullanmaktan alıkoyarak hiçbir sorgulama yapmadan inandırıp itimatlarını kazanır” ve “bu kör güven hâlinde, onları daha kolay yönetebilir.”

Gelgelelim, doğuştan ideler teorisi ile ilgisi ve ona bağlılığı hiç de böylesine habis veya kötücül olmayan kişiler de vardır. Örneğin Locke’un ilişki içinde olduğu Cambridge Platoncularından Ralph Cudworth’ün doğuştancılığa bağlılığı hiç de habis değildir, selimdir. O, 1678’de yayımlanan *Evrenin Hakiki Entelektüel Sistemi* adlı çalışmasında, empirizme savaş açar (Locke’un *Deneme*’si 1690’da basılmıştır; 1678 tarihi, Locke’un eserini kaleme almasından birkaç yıl öncesine işaret eder, yani Locke’un bu problemler hakkındaki düşüncelerini belirginleştirmeye çalıştığı dönemlere. Lange’ye göre, Locke *Deneme* üzerinde 1670 yılından itibaren çalışmaya başlamış ve onu yirmi yılda tamamlamıştır). Cudworth, Tanrı kanıtlamasının, belli ilkelerin -matematiksel idelerin ve Tanrı idesinin- insan zihninde doğuştan bulunduğu öncülüne dayandırıldığı bir duruşu benimsiyordu. Onun iddiası, ünlü empirist formülün, insanı doğrudan ateizme götürdüğüydü. Diğer bir deyişle, “entellekte hiçbir şey yoktur ki daha önce duylarda olmasın” şeklindeki empirist formül, Tanrı’nın inkârı demekti, Cudworth için. O, şöyle düşünüyordu: Eğer bilgi, zihne, bizzat kendisine dışsal olan objelerce verilen enformasyondan ibaret ise, dış dünya, bil-

gi var olmadan önce vardı; bu durumda bilgi, dünyanın nedeni olamaz; dahası empirist formül sonuna kadar götürüldüğünde, yani tutarlı bir şekilde sonuna dek izlendiğinde, yalnızca anlama yetisinin değil, duyma yetisinin kendisinin de bilinmesi imkânsız olur; çünkü duyusal algının kendisi algılanmaz (yani, bir bakıma “göz gözü görmez” gibi bir şey!).

Locke, bu eleştiriye ismen olmasa da bir şekilde cevap verir. Fakat cevabın tutarlı olduğunu söylemek güçtür; çünkü Locke, bir yanda *tabula rasa* zihinden bahsederken, öte yanda kimi yetilerimizin doğuştan olduğunu kabul eder veya etmek zorunda kalır. Neyse, buna daha sonra geleceğiz. Locke, Tanrı’nın varlığının doğuştan idelere başvurmaksızın kanıtlanabileceğini söyler; çünkü Locke’a göre, Tanrı idesi veya kavramı veya tasarımı veya imgesi, tıpkı moral kavramlar, ideler gibi görelidir; yani toplumdan topluma ve zamandan zamana değişir. Çok-tanrılı bir toplumun Tanrı anlayışı ile tek-tanrılı bir toplumunki aynı değildir ve bazı toplumlarda Tanrı idesi mevcut bile değildir. Dolayısıyla Tanrı idesi doğuştan bir ide değildir. Buna karşılık “Tanrı idesi tüm toplum ve çağlarda vardır ve bunun farkında, bilincinde olmayan toplumlar vardır” diyenlere Locke’un cevabı, “insanın sahip olduğu idenin bilincinde olmamasının imkânsız olduğu” şeklindedir.

Evet, Locke’un esas ilgisi, doğuştan idelerin temelsizliğini göstermektir; bu ilgiyi motive eden amaç ise, önyargıyı, kanıyı, sanıyı bilgiden ayırmak ve nelerin bilgisine sahip olabileceğimizi bilginin kaynaklarından hareketle göstermektir.

Locke’a göre, doğuştan ideler öğretisi bir önyargı öğretisidir. Doğuştan idelerin varlığını kanıtlamanın yolu, tek tek bireylere gitmekten geçer ve bu çıkmaz bir yoldur. Bu öğretiyi kanıtlamaya çalışanlar, insanların doğru ve kesin bazı rasyonel ilkeleri evrensel olarak kabul ettiklerini temele alarak öğretiyi kanıtla-

maya çalışırlar. Bu ilkeler, özdeşlik, çelişmezlik ilkeleri veya bazı ahlâk ilkeleridir. Locke’a göre, bu ilkelerin hiçbirisi doğuştan değildir; evet kesin ilkelerdir, ama doğuştan oldukları için değil; oldukları gibi şeylerin doğası üzerine düşünürken zihin bizim başka türlü düşünmemize imkân vermediği için bu ilkeler kesin ilkelerdir. Bu argüman çizgisini güçlendirmek için Locke şöyle devam eder: “Bu ilkelerin tüm insanlar tarafından kabul edildiği doğru olsa bile, bu, söz konusu ilkelerin doğuştan olduğunu kanıtlamazdı; çünkü, böyle bir evrensel kabulü, onayı isteyecek alternatif bir açıklama verilebilir.” Başka bir deyişle, eğer doğuştancılık teorisini savunanlar savunmalarının temeline, bu teorinin evrensellik taşıyor olmasını koyuyorlarsa, bu teorinin iddia ettiğinin aksini savunan bir görüş aynı türden bir evrensellik iddiasıyla, genel kabul talebiyle ortaya atılabilir. Başka deyişle, söz konusu ilkelerin, doğuştan idelere başvurulmaksızın da açıklanabilir ilkeler oldukları gösterilebilir; Locke “ben, bunun gösterilebileceğini düşünüyorum” derken projesini yansıtıyordu. Öte yandan, Locke’a göre, bu ilkelerin evrensel bilgisinin olup olmadığı sorunu vardır, yani bütün insanlığın üzerinde anlaştığı ilkelerin var olup olmadığı sorunu; çünkü “Hintlilerin evlerinde, söz edilen türden ilkeler pek nadir vardır; çocukların düşüncelerinde ise neredeyse yoktur.” Kısaca, Locke’a göre, “cahil insanlar ve çocuklar”ın bu ilkeleri bilmemeleri, doğuştancı teoriye karşıt bir şeydir: “Çünkü bunlar doğal olarak zihnimize kazınmış ideler değillerse nasıl olur da doğuştan olabilirler? Eğer kazınmışlarsa nasıl olur da bilinmez olurlar?” Eğer bu tür ilkelerin yalnızca zihin olgunlaştıktan sonra kavranabileceğini ileri sürerlerse, o zaman da onlara doğuştan demenin anlamı yoktur. Onlar hakikaten doğuştan olsaydılar, daima bilinir olmaları lazım gelirdi; çünkü “henüz hiç bilinmeyen, yani hiç bilincinde olunmayan bir önermenin zihinde olduğu söylene-

mez.” Locke’un gördüğü şekliyle doğuştan ideler öğretisi, boş inanca dayanır ve bu öğreti, ona göre, kendisinin idelerin orijinine ilişkin empirik açıklamasında izah edilemeyen hiçbir şeyi içerisine almaz; yani, Locke inanır ki, kendi teorisi evrensel onay isteyecek güçte bir alternatif sunmaktadır.

YALIN VE KARMAŞIK İDELER

Görmüş olduğumuz gibi Locke, bilginin açıklanma yolunun, bilginin kendisinden imâl edildiği hammaddelelerin keşfedilmesinden geçtiğini kabul eder. Diğer bir deyişle, bilginin materyalini nereden tedarik ettiğinin keşfi, bilgiye giden yol üzerindeki çerçöpü ayıklayarak bize temiz bir ilerleme yolu açacaktır. Zihnin ve bilginin materyali, deneyimden temin edilir. Deneyim, zihnin materyali olan idelerin iki kaynağını verir: “Duyum ve düşünüm.” Duyular sayesinde, zihinlerimize birçok farklı algı *alınır* ve bu sayede bize dışsal olan şeyler hakkında fikir sahibi oluruz. Bu, aynı zamanda, sarı, beyaz, sıcak, soğuk, yumuşak, sert, acı, tatlı ve tüm diğer “duyusal nitelikler”in idelerine nasıl sahip olmaya başladığımızı anlatır. Duyum, der Locke, “sahip olduğumuz idelerin büyük çoğunluğunun kaynağıdır.” Deneyimin diğer yüzü olan düşünüm, duyular tarafından donatılan, döşenen (*furnished*) önceki idelerin dikkate alınması ile ideleri üreten zihnin etkinliğidir, faaliyetidir. Düşünüm, algılamayı, düşünmeyi, kuşku duymayı, inanmayı, akıl yürütmeyi, bilmeyi, istemeyi ve bizim duyularımızı etkileyen/duyularımızı uygulandıran dış cisimlerden aldıklarımız kadar farklı/seçik olan ideleri üreten zihnin tüm diğer etkinliklerini içerir. *İnsanların sahip oldukları tüm idelerin takibi, ya duyuma ya da düşünüme dek yapılabilir.* Bu ideler ise ya yalın ya da karmaşıktırlar; eş deyişle, ya basit ya da bileşik hâlededirler.

Yalın ideler, bilgimizin imâl edildiği hammadde­lerin esas kaynağını oluşturur. Bu ideler, duyular yoluyla zihin tarafından pasif bir şekilde alınırlar; yani zihin bunları alır­ken edilgindir. İç duyum ve dış duyum yoluyla edinilen bu idelerde zihnin edilgin­liği, zihnin hiçbir rolünün olmaması anlamında değildir; çünkü duyusal şeylerin duyu organları üzerinde yaptıkları etkilerin alıcısı olmak, bunlara açık olmak bile bir şeydir. Zihnin pasifliği, zihnin bu ideleri kendi başına ne var ne de yok edebilir olması anlamındadır. Bu yüzden de Locke “bir kimsenin hiç tatmadığı bir tadın veya hiç koklamadığı bir kokunun idesini tasarlamaya çalıştığını görmek isterdim; eğer o bunu yapabilirse, ben de bir körde renk idelerinin, bir sağırda da doğru, seçik ses kavramlarının bulunduğu sonucuna varırdım” diye yazar. Zihin yalın ideleri duyum yoluyla edinir; bir kısmını iç duyum, bir kısmını dış duyum, bir kısmını da ikisinin işbirliği ile edinir. Biz bir nesneye baktığımızda, o nesnedeki duyusal nitelikler birbirleriyle birleşmiş veya karışmış olsa da, bu niteliklerin ideleri *tek sıra hâlinde* zihinlerimize gelir. Bir nesne, bir arada harmanlanmış pek çok niteliğe sahip olsa bile –yani, “beyaz zambak”, beyazlık ve hoş kokululuk niteliklerine sahip bir beyaz zambakta olduğu gibi, birbirinden ayrılmaz pek çok niteliğe sahip olsa bile, zihin beyaz ve kokulu idelerini ayrı ayrı alır; çünkü her bir ide, farklı bir duyu yoluyla girer– beyazlık görme duyusu, kokululuk koklama duyusu yoluyla. Nitekim, farklı nitelikler aynı duyu yoluyla girse bile, örneğin buzun hem sertliği hem de soğukluğunun dokunma duyusu yoluyla gelmesinde olduğu gibi, zihin onlar arasındaki farklılığı seçer; çünkü aslında iki farklı nitelik –sertlik ve soğukluk– vardır. O hâlde, yalın veya basit ideler, her şeyden önce, orijinini, kaynağını dış duyumda bulur. Fakat onlar, aynı zamanda kaynağını düşünümde, iç duyumda da bulur. Nasıl ki duyular, nesnelerden etkileniyorsa aynı şekilde zihin

almış olduğu idelerin *farkına varır* veya onları *idrak eder*. Başka bir deyişle, duyular nesnelerden duygulanırken zihin de o esnada bakışını kendine çevirerek aldığı ideleri idrak eder. Duyular yoluyla aldığı ideler ile bağlantısında zihin, akıl yürüterek veya yargıda bulunarak başka yalın ideler geliştirebilir; böylece, yalın bir düşünüm idesine örnek olarak Locke, “istek” idesini ve “düşünme” idesini verir. Ruhun iç işlemlerini ileten düşünüm veya iç duyum, dış duyum ile beraber bize “haz”, “varoluş”, “kuvvet”, “zamanda art arda gelme” gibi ideleri verir.

Öte yandan karmaşık veya bileşik ideler, zihin tarafından pasif bir şekilde alınmazlar; bu ideler, daha ziyade, zihin tarafından basit idelerin bir terkibi olarak veya bir basit ideler mürekkebi olarak bir araya getirilir. Burada vurgu, zihnin *etkinliği*, *aktifliği* üzerinedir; çünkü zihin idelerin birbiriyle “bağıntısını kurar;” ayrı ayrı koruyup “bir araya getirir” ve “soyutlar.” Bu üç işlem, sırasıyla zihnin etkinliğinin giderek arttığı işlemlerdir. Böylece zihin, beyazlık, sertlik ve tatlılık idelerini bir “kesme şeker” bileşik idesini oluşturmak üzere birleştirir, bağlar. Aynı zamanda, bağıntıları düşünmek amacıyla ideleri ayrı ayrı koruyup/tutup bir araya getirir; örneğin, çimenin ağaçtan daha yeşil olduğunu söylediğimizde olduğu gibi. Nihayet, zihin, ideleri “real varlıklarında onlara eşlik eden” tüm diğer idelerden ayırır; tıpkı “insan” idesini Ayşe ve Ali’den ayırdığımızda olduğu gibi, ideleri gerçek varlıklarında Ayşe ve Ali’ye eşlik eden diğer idelerden ayırır ve böylece de zihin tüm genel idelerine –yani kavramlara/tümellere ulaşır.

Kafamız biraz karıştı değil mi? Evet, sanırım, Locke da bizden pek farklı değil ve bu karışıklıktan kurtulmak için durumu bir kere daha gözden geçirelim. Ne istiyor Locke? Tüm idelerimizin deneyimden geldiğini göstermek. Ama öyle ideler var ki zihnimizde, onları zihnin pasif bir şekilde doğrudan doğruya

deneyimden aldığını söyleyemiyoruz. Onlarda zihninin faaliyetini işin içene katmamız gerekiyor. Fakat, bu faaliyet veya etkinlik meselesi hayli karışık; çünkü örneğin deneyimin iki formundan ilki olan sensation veya duyum evresinde bile, pasif olduğu söylenen zihninin pek de öyle olmadığı veya ikinci form olan düşünümün duyuma indirgenmeye çalışıldığı veya başka idelere ayrışmaması anlamında basit olduğu söylenen idelerin gerçekten de basit veya yalın olduklarının net olarak gösterilmemiş olması bakımından bileşik ideleri andırdıkları görülüyor. Ama tüm bunlardan daha önemli bir mesele, zihnimizdeki idelerin, bizim dışımızdaki şeylerle olan bağlantısında çıkar; yani, asıl sorun, zihnimizdekilerin nesnel gerçeklik ile bağlantısındadır. Bu önemlidir; çünkü bu bağ/bağıntı gösterilmediği noktada, zihnimizdeki ideler yine zihnimizdeki ideler olarak kalır, yani benim idem/fikrim/düşüncem ile dış dünyanın gerçekliğinin örtüştüğünden emin olamam; idelerimin, o nesnelliğin temsili olup olmadığından veya idelerimin nesneden gelen izleri taşıdığından emin olamam. Locke, bu yüzden, dikkatini ideleri üreten nesneler ile idelerin nasıl bağlandıkları probleminde yoğunlaştırır. İdelerimiz, duyu organlarımızla duyulduğumuz/algıladığımız nesneleri kesin olarak yeniden üretir mi? Örneği Locke'tan alarak, bir kartopunu düşünelim. Kartopunun zihnimizde yol açtığı ideler ile kartopunun real varlığı arasındaki bağıntı nedir? Biz, yuvarlak, hareketli, sert, beyaz, soğuk türünden idelere sahibiz. İşte bu ideleri açıklamak için Locke, nesnelerin niteliklere sahip olduğunu söyler ve bir niteliği "bir nesnedeki ide üretme gücü, zihnimizde bir ide üretme gücü" olarak tanımlar. O hâlde, kartopu zihnimizde ideler üretme gücüne sahip olan niteliklere sahiptir. Burada Locke, idelerin nesnelere nasıl bağlı olduğu sorusunu cevaplamak amacıyla bir ayırım yapar. Ayırım iki nitelik türü arasındadır: Birincil nitelikler ve ikincil nite-

likler. Birincil nitelikler, cisimlerin kendilerinde gerçekten var olan, hangi durumda olursa olsun, ne gibi değişikliklere uğrarsa uğrarsın söz konusu şeyden ayrılmayan niteliklerdir. Böylece, nedeni birincil nitelikler olan idelerimiz, nesneye ayrılmaz bir şekilde ait olan niteliklere kesin olarak benzer. Kartopu, yuvarlak görünür ve o, yuvarlaktır; hareketli görünür ve o, hareketlidir. Öte yandan, ikincil nitelikler, nesnede kesin karşılığı olmayan zihnimizdeki ideleri üretir. Kartopuna dokunduğumuzda *soğuk* idesine sahip oluruz; onu gördüğümüzde *beyaz* idesine sahip oluruz. Fakat kartopunda hiçbir soğukluk veya beyazlık yoktur. Kartopunda var olan şey, bizde soğuk ve beyaz idelerini yaratma niteliği veya gücüdür. Birincil nitelikler, o hâlde, katılığa, yayılıma (boyuta), biçime, hareket ya da atalet ve sayıya, kısaca, nesneye ait olan niteliklere gönderir. İkincil nitelikler ise, “nesnelerin kendilerindeki şeyler değil, ama birincil nitelikleri yoluyla bizdeki çeşitli duyuları üretme güçleridir,” yani renkler, sesler, tatlar, kokular, cisimlere ait değildir veya cisimleri kuran nitelikler değildir; zihinlerimizde bu ideleri üretme güçleri olmalarının dışında nesneler ile birleşik ve ayrılmaz da değildir. O hâlde, Locke’un kullanmadığı bir terminolojiyle, birincil nitelikler nesnel ideleri, ikincil niteliklerse öznel ideleri üretir.

Locke’un nitelikler arasında yaptığı ayrım, gerçeklik ile görünüş arasındaki ayrımın ifadesi olarak amaçlanmıştır. Bu ayrım, Locke’tan çok önce Demokritos tarafından önerilmiştir. Renksiz atomların temel gerçeklik olduğunu ve renkler, tatlar, kokuların bu atomların tikel/özel düzenlenişinin sonuçları olduğunu söylediğinde Demokritos, benzer bir şeyi öneriyordu. Ayrıca Descartes da, ikincil nitelikleri yayılım adını verdiği tözden ayırmıştı. Locke’un ayrımı, onun yeni fizik bilimine olan ilgisini ve kendi ifadesiyle “akıllı Mr. Newton’ın eşsiz kitabı”-

nın, düşüncesi üzerindeki etkisini yansıtır.¹ Newton, beyaz gö-rüntüsünü gözle görülmez küçük parçacıkların hareketleri olarak açıklıyordu; bu durumda, gerçeklik, yalnızca bir sonuç olan veya eser olan *beyazlıkta* bulunamaz; gerçeklik, neden olan şeyin hareketinde bulunur.

Locke'un birincil ve ikincil nitelikler ayırımı, bu niteliklerle sahip olabilen *bir şeyin* var olduğunu tümüyle kabul eder ve Locke ona *töz* der.

TÖZ

Locke, *töz* sorununa bir ortak duyu, sağduyu görüşü olarak kabul ettiği şeyden hareketle yaklaşır; yani, sıradan insanın bakış açısından hareket ettiğini söyler. Soru şudur: Bu niteliklerin kendisine dayandığı birşeyin, yani bir dayanağın var olduğunu varsaymaksızın niteliklerin idelerine nasıl sahip oluruz? Neyin biçime veya sayıya veya renge sahip olduğunu sorduğumuzda, bunun katı ve yayılımlı bir şey olduğu cevabını veririz? Katı ve yayılımlı olmak birincil niteliklerdir ve işte bunların dayandığı, bunların altında duran (*standing-under*) şeyin ne olduğunu soran Locke, bu soruyu *töz*, *substantia* diye cevaplar veya bunu *töz* olarak anlar (*under-standing*). Fakat, *töz* idesi, sağduyu için her ne kadar zorunlu olursa olsun, Locke bu ideyi kesin olarak betimlemekten aciz olduğunu ifade eder: "Her kim kendisini, genel olarak kendi saf *töz* nosyonu hakkında sınayacak olursa, o, *tözün* başka hiçbir idesine sahip olmadığını görecektir; yani o, yalnızca, bizdeki yalın ideleri yaratma kapasitesinde olan niteliklerin dayanağını bilmediğini görecektir." Yine de Locke,

1 1672'de üyeliğe seçildiği Royal Society'nin 1703'te başkanı olan Newton'ın kitabının adı, *Philosophiae naturalis principia mathematica*; yani *Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri*'dir ve 1687'de yayınlanır.

duyuma neden olanın töz olduğunu söyleyerek töz kavramında duyumun izahını görüyordu. Benzer şekilde, idelerimize düzenlilik ve süreklilik/tutarlılık veren güçleri içeren şey, tözdür. Dahası, Locke'a göre, duysal bilginin konusunu, nesnesini kuran şey de tözdür.

Evet, ortak duyu, şeyler ile onların nitelikleri arasında bir ayırım yapar. Elma yuvarlak, kırmızı, sulu, tatlıdır; bir cam parçası sert, saydamdır. Yuvarlak, kırmızı ya da sert, saydam bir şeyden söz edebiliriz. Fakat o, nedir? Tüm bu niteliklerden ayrı olan şey nedir? Belli bir şeyin -ona A diyelim- beş tane niteliği olduğunu -Q1, Q2, Q3, Q4, Q5- varsayalım. "A, Q5'tir" ("elma tatlıdır" gibi) diyelim. Bu ne demektir? İki alternatifimiz var gibidir: "Ya" A, niteliklerinin tümünün toplamıdır, Q1-5'tir "ya da" A, niteliklerinden başka veya niteliklerine ilaveten bir şeydir. İlkinde, "A, Q5'tir" önermesi salt bir totolojidir; çünkü Q1, Q2, Q3, Q4, Q5 nitelikleri dizisi, Q5'i içerir. Locke'un bakış açısıyla, bu demektir ki, "A, Q niteliğine sahiptir" önermesi analitik olarak doğru olmaktan öteye gitmez. Dahası mantıksal ve olgusal doğruluk arasındaki ayrımı kaldırır ve bu iddia açıkça "yanlış"tır. İkinci alternatifte ise açık bir yanlışlık olmasa da, onu da kabul etmek güçtür; çünkü A, kendi niteliklerinden fazla, niteliklerinin toplamından öte bir şey olmak zorundadır, yani o, Q1-5 + X'tir; X bir nitelik olmayan şeydir, namevcuttur; betimlenemez olan bir şeydir, betimsel sözcüklerle gönderim yapılamaz olan bir şeydir; çünkü tüm betimsel sözcüklerimiz, niteliklere gönderen sözcüklerdir. Biz onu betimleyemediğimiz için, varsayımsal X hakkında, belki de, "o şeyin niteliklerinin altında yatan" olması dışında bir şeyi nasıl bilebileceğimizi söylemek zordur. İşte töz probleminin Locke'a kendini sunma tarzı böyledir. Locke'un bu problem ile ilgisi hakkında, bu bağlamda, belki de söylenebilecek en doğru şey, onun, töz ile ontolojik

açıdan değil, epistemolojik açıdan ilgilendiğidir. Nitekim, bir vesileyle kendisi de buna benzer bir şey ifade ederek, “tözün varoluşu ile değil, töz idesi ile ilgili” olduğunu belirtmiştir (akt., Copleston, s. 132).

Evet, bu problem ortaçağ filozofları için son derece önemlidir, çünkü bunun teolojideki sonuçları önemlidir. 17. yüzyılda İngiltere’nin Anglikan Hıristiyanlığında da önemlidir. Locke bunu görür ve bilir. *Deneme*’nin II. Kitap, 23. Bölümünde tözü tartışır. Biz dünyada, daima kalıcı ve tekbiçimli bir birlik içinde bir arada olan nitelikler grubu görürüz. Buna mukabil bu niteliklerin “tek bir şeye ait olduğu varsayıldığından... tek bir ad alırlar”, örneğin, ona “elma” deriz ve “yeterince dikkatli olmadığımızdan da, bunu tek bir basit ide olarak düşünmeye başlarız;” oysa o, aslında pek çok idenin bir araya gelerek ortaya çıkardığı bir komplikasyondur.

Başka bir açıdan bu probleme bakalım. Locke, maddeye ilişkin düz bir mantığa bağlanır; yani eğer hareket varsa hareket eden bir şey de olmak zorundadır ve nitelikler onları bir arada tutan bir şey olmaksızın orada burada yüzemezler. “Biz *madde* ve *düşünme* idelerine sahibiz, ama herhangi bir salt maddî varlığın düşünüp düşünmediğini asla bilemeyiz” (*Deneme*, IV). Fakat düşünme varsa düşünen bir şey de olmak zorundadır. Biz aynı zamanda bir Tanrı idesine sahibiz; genel olarak töz idesine benzeyen bu ide açık ve seçik değildir. Yine de “eğer sahip olduğumuz kavranamaz yüce varlık idesini sorgularsak, bu ideyi aynı yolla kazandığımızı ve gerek Tanrı’ya gerekse bağımsız ruhlara ilişkin sahip olduğumuz karmaşık idelerin, düşünümde aldığımız yalın idelerden imâl edildiğini bulacağız.” Tanrı idesi, töz idesi gibi, diğer yalın idelerden çıkarsanır ve dolaysız gözlemin değil, ama ispatın (*demonstration*) ürünüdür. Fakat, “ne olduğunun bilmediğimiz bir şey” olan töz idesi, Locke için tam da bilgi-

mizin nereye kadar uzandığı ve onun ne kadar geçerliliğe sahip olduğu sorusunu ortaya çıkarır.

BİLGİNİN DERECELERİ

Bilgimizin nereye kadar uzandığı ve ne kadar geçerli olduğu, Locke'a göre, idelerimizin birbirleriyle ilişkilerine bağlıdır. Locke, sonuç olarak, bilginin "idelerimizin her birinin bağıntısının ve uzlaşımının ya da ihtilafının ve zıtlığının idrak edilmesi"nden ibaret olduğunu söyler. İdelerimiz, zihinlerimize tek sıra hâlinde girer; ama onlar bir kez girdi mi her biri diğeri ile pek çok tarzda bağıntılı hâle gelebilir. Sahip olduğumuz idelerin birbirleriyle bağıntılarının, ilişkilerinin bazıları, deneyimlediğimiz nesnelere, şeylere bağımlıdır. Başka başka zamanlarda hayâl gücümüz, bizim yalın ve bileşik idelerimizi bizim hayâlimize uydurmak üzere yeniden düzenleyebilir. Bilgimizin hayâlî mi olduğu geçerli mi olduğu, idelerimizin birbirleriyle bağıntılarına ilişkin idrakimize, algımıza bağlıdır. Üç algı/idrak modusu veya tarzı vardır: *Sezgisel, burhanî veya ispata dayalı, duyusal*. Bunların her biri bizi gerçeklikle ilgili farklı bir bilgi derecesine götürür.

Sezgisel bilgi: Dolaysızdır. Hiçbir kuşku bırakmaz ve "insanî zaafiyetin/sınırlılığın imkân verdiği en açık ve en kesin" bilgidir. Zihin, bilginin bu derecesinde, "iki ide arasındaki ittifak ya da ihtilâfı, başka bir idenin aracılığı olmaksızın dolaysız bir şekilde idrak eder." Bu tür bilgi, "güneş ışığı gibi, zihin bakışını o yöne çevirdiği an dolaysız bir şekilde algılanmaya zorlar kendini." Biz bir dairenin kare olmadığını, 6'nın 8 olmadığını, hemen biliriz; çünkü bu idelerin birbiriyle ihtilafını, zıtlığını idrak edebiliriz, algılayabiliriz. Fakat bu formel ve matematiksel hakikatlerin ötesinde, sezgi bizi neyin var olduğu bilgisine götürebilir. Sezgiden hareketle, var olduğumuzu biliriz: "O hâlde

deneyim bizi, kendi varoluşumuzun sezgisel bilgisine sahip olduğumuza ve var olduğumuza ilişkin içsel bir idrake sahip bulunduğumuza ikna eder”(IV, 9).

İspata dayalı/kanıtlayıcı bilgi: Dolaylıdır. Bu bilgi, zihnimizin başka idelere dikkat çekerek idelerin uzlaşıp uzlaşmadığını, ittifak içinde mi ihtilaf içinde mi olduklarını keşfetmeye çalıştığı ve başardığı noktada söz konusu olur. Zihin, ideler arasındaki uygunluğu, tutarlılığı ya da aksini idrak edemediği zaman, yani sezgisel bilgiye ulaşamadığı zaman, ideler arasındaki ilişkiyi kavramak için başka ideleri aracı yapar; “işte akıl yürütme dediğimiz şey budur.” Örneğin, der Locke, biz bir üçgenin üç açısı ile iki dik açı arasında bir uyuşma olup olmadığını algılamak istediğimiz zaman bunu bir anda yapamayız; bunu dolaysız bir şekilde kavrayamayız; zihin, üçgenin iç açılarının toplam derecesi hakkında bir ideye sahip olmak ve bu iç açılarının iki dik açiya eşitliğini görmek için bu idenin dolayımına başvurmak zorundadır. Bu bilgide de bir kesinlik vardır, ama sezgisel bilgininkinden aşağı düzeyde bir kesinlik vardır. Bu bilginin edinilmesinin öncesinde, sezgisel bilgiden farklı olarak, bir kuşku vardır. İdeal olarak kanıtlamanın, ispatın her bir adımı, sezgisel kesinliğe sahip olmalıdır. Bu, özellikle matematikte böyledir. Locke, bu bilgi derecesinde -tarifini yaptığı “akıl yürütme”ye bağlı kalarak- Tanrı’nın varlığına ilişkin bir kanıtlama yapar. Tartışmaya açık olduğunu belirtmekle yetineceğimiz bu kanıtlamada aracı ide, ebediyet/eternite idesidir.

Duyusal bilgi: Terimin tam anlamıyla bilgi değildir; o, sadece “bilgi adı altında geçer.” Locke, bizim dışımızdaki şeylerin var olduğundan kuşku duymaz: Aksi takdirde yalın idelerimiz bize nereden gelirdi? Fakat duyusal bilgi, kesinlik vermez; ayrıca pek bir ilerleme de kaydetmez; onun menzili kısadır. Bir başka insanı gördüğümüzü anlarız ve o insanın varlığından kuşku duy-

mayız, ama o bizden ayrıldığında, artık onun varlığından emin olamayız; “çünkü eğer, insan denilegelen şeyde olduğu gibi, bir dakika önce bir arada varolan bir yalın ideler toplamını gör-düysem, aynı insanın şimdide var olduğundan emin olamam; çünkü bir dakika önceki onun varlığı ile onun şimdideki varlığı arasında zorunlu hiçbir bağıntı yoktur.” İşte bundan dolayı “milyonlarca insanın şimdi var olması kuvvetli bir olasılık olsa da ben yalnızken, bunu yazıyorken, bunun bilgisine sahip değilim.”¹ Deneyim bizi sadece niteliklerin farkına vardığı için, biz nitelikler arasındaki bağıntılardan emin olamayız ve özellikle duyuşsal bilgi, duyularımıza bağıntılı olarak görünen niteliklerin, zorunlu bir şekilde bağıntılı olduklarına bizi temin etmez. Biz sadece, şeyleri oldukları gibi algılarız ve tözü kesinlikle algılamadığımız için, duyumdan hareketle şeylerin gerçekte nasıl bağıntılı olduklarını asla bilemeyiz. Yine de duyuşsal bilgi, belli bir bilgi derecesi verir ama kesinlik vermez.

Evet, bilginin derecelerine ilişkin buradaki söyleyiş sırası önce söylenenin en kesin, en son söylenenin ise kesinlikten yoksun olması bakımından lexikaldir. Sezgisel bilgi, bize var olduğumuzun kesinliğini verir; kanıtlayıcı bilgi Tanrı’nın var olduğunun bilgisini verir; duyuşsal bilgi ise bize, başka ben’ler (selfler) olduğu ve şeylerin var olduğu bilgisini verir, ama yalnızca onları deneyimlediğimizde bizi buna temin eder.

Evet, Locke’a göre, bilginin materyali idelerdir ve “biz, sahip olduğumuz idelerden daha fazla bilgi sahibi olamayız;” başka deyişle, bilgimizin sınırı idelerimiz tarafından çizilir; fikirlerimiz ölçüsünde bilgimiz olabilir. Herhangi bir konuda bilgi sahibi olmamızı engelleyen en önemli şey, o konu hakkındaki idelerimizin eksikliğidir ve tanıdık bir deyişle “fikir sahibi olmadan

1 Bu satırlar Berkeley ve Hume’u derinden etkileyecektir.

bilgi sahibi olamayız.” Bilgi, idelerimiz arasındaki uygunluk ve uygunsuzluk ilişkisi olduğu ölçüde, bilgimiz fikirlerimizin tutarlılığı ile orantılıdır, diyebiliriz. Fakat “biz, yeterli idelere sahip olduğumuz ve onlar arasında kesin ve kavranabilir/idrak edilebilir ilişkiler bulunduğunda da bilgi sahibi olmayabiliriz.” Örneğin aracı ideleri keşfedemeyebiliriz veyahut yanılabiliriz, yanlış yargıda bulunabiliriz. Locke’a göre, “yanılma, bilgimizin değil, gerçek olmayanı kabul etmemize neden olan yargımızın (*Judgement*) bir kusurudur.” İnsanların ideler arasındaki ilişkiler hakkında yanlış yargılara varmasının ve de yanılmasının çeşitli nedenleri vardır: Aşırı tutku, önyargı, otoritelere bağlanma, tembellik, aracı ideye sahip olmama veya onu doğru saptamama veya aracı ideyi kullanma marifetine, becerisine sahip olmama vs.

AHLÂK VE POLİTİKA FELSEFESİ

Locke, ahlâk hakkındaki idemizi kanıtlayıcı bilgi kategorisine yerleştirmiştir ve ahlâkın matematiğin kesinliğine sahip olabileceğini iddia etmiştir. Şöyle yazar: “Ahlâkın, matematik gibi, kanıtlanabilir olduğunu düşünmek zorundayım; çünkü ahlâkî sözcüklerin dayandığı şeylerin tam da gerçek özü, mükemmelen bilinebilir ve bu yüzden şeylerin kendilerinin uygunluğu veya uyumu ve uyumsuzluğu mükemmelen keşfedilebilir.” Ethikte anahtar sözcük olan iyi, tam olarak anlaşılabilir, çünkü herkes “iyi” sözcüğünün dayandığı şeyi bilir: “Şeyler, yalnızca haz ve acıya gönderim içinde iyi veya kötüdür. Hazza yol açan veya hazı artıran şeye veya bizde acıyı kaldıran şeye iyi deriz.” Belli davranış türleri bize haz verirken kimileri de bize acı verir. O hâlde, ahlâk, “iyi”yi seçmekle veya istemekle ilgili olmak zorundadır.

Locke, ethikin bir başka tanımını şöyle verir: “Moral iyi ve kötü, bizim iradî eylemlerimizin bir yasaya uygunluğu ya da yasa

ile ihtilâfidir, yalnızca.” Locke’a göre üç tür yasa vardır: Kanı yasası (*law of opinion*), Sivil yasa ve İlahî yasa. Burada asıl sorun, Locke’un bu yasaların varlığını nasıl bildiği ve bu yasaların birbirleriyle ilişkisini nasıl anladığıdır. Locke Tanrı’nın varlığının bilgisini sezgisel olan ile duyuşsal olan arasındaki kanıtlayıcı bilgiye yerleştirmiş ve bu bilgiden başka çıkarımlarda bulunmayı istemişti. Şöyle yazar: “Kendisine taptığımız ve kendisine bağımlı olduğumuz, gücü, iyiliği ve bilgeliği sonsuz yüce bir varlık idesi ile anlayan rasyonel varlıklar olarak kendimize ilişkin idemiz bizde açık hâle geldiğinde, ben kabul ediyorum ki, bu ideler enine boyuna irdelendiğinde ve sıkı bir şekilde takip edildiğinde, ödevimizin ve eylem kurallarımızın temellerine, ahlâkın kanıtlanabilir bilimler arasına yerleştirileceği şekilde ulaşılacaktır; o zaman, matematikte gösterdiği aynı yansızlık ve dikkati ahlâka da gösteren herhangi birinin matematiktekiler gibi tartışılmaz nitelikte olan kendinden-açık ilkelerden, zorunlu sonuçlar olarak, doğru ve yanlışın ölçütlerini çıkarabileceğine eminim.” (IV, 3,18)

Locke, doğanın ışığıyla; yani aklımızla, Tanrı’nın yasasına uyan moral kuralları bulabileceğimizi ileri sürmektedir. O, bu programı bir ahlâk felsefesi sistemi olarak genişletip inceltmez ve sadece farklı türden yasaların birbirleriyle ilişkisine işaret eder. Locke’a göre, kanı yasası, hangi davranış türünün mutluluğa götüreceği konusunda bir topluluğun yargısını temsil eder ve bu yasaya uymak “erdem” diye adlandırılır; elbette, farklı toplulukların erdemin neleri içerdiğine dair farklı idelere sahip olduklarını kaydetmek zorunlu olmakla birlikte, kanı yasasına uygunluğa erdem denir. Sivil yasa, politik yapı tarafından, ulus/devlet tarafından veya *commonwealth* tarafından koyulur ve mahkemeler tarafından icra edilir. Bu yasa, kanı yasasını izlemeye eğilimlidir; çünkü pek çok toplumda mahkemeler halkın kanısını cisimleştiren yasaları icra ederler. İnsanların, Locke’a göre,

ya kendi akılları ya da vahiy yoluyla bilebileceği ilahî yasa ise insan davranışı için hakikî kural anlamına gelir (Locke'ta vahyin bir bilgi değeri vardır). Şöyle yazar: "Kimsenin, Tanrı'nın, sayesinde insanların kendilerini yönetecekleri bir kural vermiş olduğunu inkâr edecek kadar vahşi/hayvan olduğunu sanmıyorum." Evet, Locke için ilahî yasa "moral dürüstlüğü/doğruluğun biricik hakikî mihenk taşıdır." O hâlde uzun vadede kanı yasası ve de sivil yasa "mihenk taşı" olan ilahî yasaya uygun kılınmalıdır. Bu üç yasa türü arasında bir ihtilâfın olmasının nedeni, insanların, her yerde, daha kalıcı değerde olanlardan ziyade doğrudan ve anlık hazları seçmeye eğilimli olmalarıdır.

Bu moral teori bize ne kadar muğlâk görünürse görünsün, Locke, bu moral kuralların eternal olarak doğru olduklarına inanır ve kendi "doğal haklar teorisi"ni üzerine inşa ettiği içgörülerin ilâhî yasadaki çıkarıldığını düşünür.

Yönetim Üzerine İki İnceleme, ilk yayımlanışından yüz yıl sonra, tüm Avrupa dillerinin yanı sıra Rusça, Hintçe, vs Avrupa dışı pek çok dile çevrilmiş, etkisi hızlı ve geniş olmuştur. Locke bir gence kitabını tavsiye ederken "Hiçbir yerde daha açık bir şekilde mülkiyetin tanımını bulamazsın" der. Bu sözler çok yaygın bir kabul görür; bu yüzden kimileri Locke'un esasen bir mülkiyet teorisini ve(ya) ilk mülkiyet teorisini olduğunu söyler. Kitap yeni rejimin, 1688'den sonra kurulan anayasal monarşinin ihtiyaç duyduğu teorik temel gibidir. Gerçi Laslett, kitabın devrimden sonra yazıldığını savunur. Whig'lerin Tory'lere galip geldiği bu devrimden sonra yazılmış olması hâlinde, Locke'un "var olanı meşrulaştırıcı" bir şekilde teorisini geliştirdiği yorumlarına kapı daha da açılmış olur. Devrimi sıcak karşılayan Locke, evet Whig'lerin tarafındadır; ama, bu onu bir ideolog olarak okumaya yeter mi? Laslett, kitabın bir devrim broşürü değil, bir reddiye kitabı olduğunu söyler. Gierke, kitabın bir geleneği

sürdürdüğünü, Locke'un devrimle hiç ilgisi olmadığını söyler. Ama Locke'u filozof olarak selamlayan ve hattâ Hegel gibi "filozofların en spekülâtifi" olarak görüp okuyanların yanında, onu Breuer gibi "yükselen burjuvazinin öz-bilinci" diye; Gauthier gibi "mülkiyetçi bireyciliğin sistemcisi" diye; Ben-Amittay gibi "18. yüzyıl orta sınıfının sesi" diye okuyanlar vardır.

İncelemeler'in ilkinde Locke, mutlak monarşiye dair bir red-diye sunar. "Sir Robert Filmer'ın ve Takipçilerinin Yanlış İlke ve Temellerinin Ortaya Koyulması ve Reddedilmesi" başlığı altında Locke, Filmer'ın 1680'de yayımlanan *Patriarcha*'sı ile hesaplaşır ve onu çürütmek ister. Filmer, kralın yönetme hakkını Tanrı'nın Âdem'e verdiği yetkiden aldığını; kralların, babanın yönetme hakkından gelen yetkilerinin mutlak olduğunu savunur. Locke, *İncelemeler*'in ilkinde Filmer'ı, deyim yerindeyse, kendi silahı ile vurmaya çalışır; çünkü o, Kutsal Kitap'tan karşı argümanlar getirir. Bu, Locke'un geçmişle hesaplaşması diye okunur ve *İncelemeler*'in ilkinin geçmişe, ikincisinin geleceğe baktığı söylenir (*Driver*). *İncelemeler*'in ilkinin tüm teorik sonuçları ikincisinde olduğundan, Locke'un politik öğretisi, aslında ikincisinde sergilenir. Kısaca, Locke, teokrasiyle ve de mutlak monarşiyle çarpışır; bu çarpışmada rehberinin ise "akıl" olduğunu söyler.

Locke, Hobbes gibi, politika teorisine "doğa durumu"na ilişkin bir ele alışla başlar (*İncelemeler II*). Fakat Locke bu durumu, Hobbes'tan farklı olarak betimler. Locke'a göre, doğa durumu "herkesin herkesle savaşı" demek olan bir durum değildir. Şöyle yazar: "Doğa durumu, tam da insanların akla göre bir arada yaşamasıdır, ama orada onlar arasında yargıda bulunma otoritesine sahip dünyevî ortak bir üst yoktur." Diğer bir deyişle, Locke'a göre doğa durumu, insanların aralarındaki bir meselede kendisine başvurabilecekleri bir yargı merciinden yoksun

olarak akıllarına uygun bir şekilde yaşadıkları durumudur; insanlar moral yasayı doğa durumundayken de bilebilirler; çünkü “Akıl, kendisine danışan tüm insanlığa, tümü eşit ve bağımsız olan insanlığa, kimsenin bir diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne veya mülklerine zarar vermemesi gerektiğini öğreten yasadır.” Bu moral doğal yasa, egoist kendini koruma yasası olmakla birlikte, her bir insanın Tanrı’nın bir yaratığı olma statüsü sayesinde bir “kişi” olarak değerinin pozitif kabulü anlamına da gelir. Söz konusu yasa, bağlantılı ödevlerle beraber doğal hakları içerir ve bu doğal haklar arasında Locke özellikle “özel mülkiyet hakkı”nı vurgular.

Hobbes’a göre, mülkiyet hakkı yalnızca yasal düzen, sivil düzen tesis edildikten sonra var olabilir. Locke ise özel mülkiyet hakkının sivil yasadan önce var olduğunu, çünkü bu hakkın, temelini, kaynağını doğal moral yasada bulduğunu söyler. Kendini koruma doğal hakkı ile kendi mülkiyetini koruma doğal hakkı özdeştir. Özel mülkiyetin/sahipliğin/mâlik olmanın haklı çıkarımını Locke “emek” kavramı ile yapar. Bir insanın emeği, onun kendisine aittir, kendisininidir; kendisine ait emeği sayesinde orijinal durumundan veya ilk hâlinden dönüştürdüğü her şey, onun olur; çünkü onun emeği, artık söz konusu şeylerle; yani dönüştürülen şeylerle karışmıştır. Bir insanın emeğinin bir şey ile karışması sayesindedir ki, o insan hiç kimsenin olan şeyi alır ve o şeyi özel mülkiyeti kılar.”

Locke’a göre, bir insanın sahip olup biriktirebileceği mülkiyetin miktarına ilişkin bir sınır vardır. Bu sınır, Locke’un ifadesiyle “bozulmadan/tükenmeden önce herkesin yaşamın herhangi bir yararı için kullanabileceği kadar” birikim veya “ıslah ettiği ve ekip biçtiği kadar ve aynı zamanda ondan aldığı ürün

kadar toprak” şeklinde tesbit edilir.¹ O hâlde mülkiyetin sınırı doğal hakkın sınırı ile özdeşdir: Başkalarının mülkiyet hakkını (doğal hakkını) engellemeyecek bir şekilde kendine mâl etme (kendi haklarını kullanma). Tüm bu mülkiyet teorisinin altında Locke’un bir “bolluk ekonomisi”ne duyduğu inanç yatar; yani, her şey herkese yetecek kadar vardır ve bu her şeyi artırarak çoğaltmak özel mülkiyet ile mümkündür.

Locke, aynı zamanda bir doğal hukuk meselesi olarak bir kişinin, mülkü miras bırakabileceğini kabul eder; çünkü Locke’a göre, “her insan, başka herhangi bir insandan önce babasının mallarını kendi sözüyle miras bırakma hakkına sahip olarak doğar.” Locke’un mülkiyet teorisi, onun genel teorisinde bireyciliğinin en açık olduğu kısımdır. Locke, mülkiyetin doğal olduğunu, sivil durum öncesinde veya doğal durumda bulunduğunu söylemekle, hem bireyi *commonwealth*’in, ulus-devletin ve aslında ortak refahın önüne geçirmekte hem de bireyin haklarını sivil durum, devlet içinde güvenceye almanın meşru zeminini verecek olan teorik temellendirmeyi gerçekleştirmektedir.

Fakat eğer insanlar doğal haklara sahiplerse ve aynı zamanda moral yasayı da bilirlerse niçin doğal durumu bırakmayı isteyeceklerdir? Başka bir deyişle, doğal durumda olmayıp sivil durumda olan şey nedir? İnsanların sivil duruma geçişteki motivasyonları nedir? Locke’ta bu soruların cevabı şöyle verilir: “İnsanların devlet hâlinde birleşme ve kendilerini bir yönetim altına sokmadaki büyük ve esas amacı, kendi mülkiyetlerini korumadır.” Locke’un “mülkiyet”ten² anladığı şey “yaşamlar, özgürlük ve mallar”dır. Bu yüzden mülkiyet hakkı, bireyin rızası

1 Bu arada Locke’ta toprak işgal ile özel mülkiyet kılınır. Bu, Amerika’daki toprağı işgal hakkını meşrulaştıracak bir zemin hazırlar.

2 *Property*: Özellik, hassa, emlak, arazi, mal-mülk.

ile bile devredemeyeceği bir haktır.¹ Locke'a göre, gerçi insanlar moral yasayı doğal durumda bilirler veya daha ziyade zihinlerini buna çevirirlerse bilme yeteneğine sahiptirler; fakat kayıtsızlık ve ihmâl neticesi onlar doğal moral yasanın bilgisini geliştiremezler. Dahası insanlar, ihtilaf, çatışma, tartışma çıktığında kendi kendilerinin yargıcısıdır ve kendi lehlerine karar vermeye yatkındırlar. Bundan dolayı, yazılı yasalara sahip olmak ve tartışmaları karara bağlayacak "bağımsız bir yargıç" olması arzulanır bir şeydir. Bu amaçları gerçekleştirmek için insanlar bir politik toplum yaratırlar. Locke'un toplum sözleşmesi, bireylerin kendi çoğunluklarının kararıyla hareket edecek bir yapı için birbirleriyle yaptıkları bir sözleşmedir. Bu ilk sözleşmenin kendisi oy çokluğuna değil, *oybirliğine* dayanır.

Locke, insanların haklarının devredilemez karakterine ısrarlı bir vurgu yapar; bu vurgu da onu, politik toplumun insanların rızasına dayanmak zorunda olduğunu kanıtlamaya götürür. "İnsanlar" der Locke, "doğa gereği, özgür, eşit ve bağımsız oldukları için, kimse bu mülkiyetten vazgeçemez ve rızası olmadıkça kimse bir başkasının politik gücüne tâbi kılınamaz." Fakat insanlar neye rıza gösterir veya neye razı olur? İnsanlar toplum tarafından yapılan ve icra edilen yasalara sahip olmaya rıza gösterir. Fakat "hiçbir rasyonel yaratığın daha kötü olsun diye durumunu değiştireceği kabul edilemez" olduğu için bu yasalar, insanların doğa gereği sahip oldukları hakları tesbit edecek, sabitleyecek, geçerli kılacak şekilde biçimlendirilmeli ve dile getirilmelidir. İnsanlar, aynı zamanda çoğunluk tarafından

1 Bireysel şahsî mülkiyetin dokunulmazlığı, kapitalizmin ruhuna soluk verecektir. Mülkiyet, özgürlük, hayat demek olduğu ölçüde, mülksüzlük kölelik ve ölüm hâline gelmekte gecikmeyecektir. Mülkiyet moral bir değer olduğu ölçüde, "değer"in metalaşması ve tuhaf bir ifade olan "paranın değeri"nin tuhafılığı pek az insanın tuhafına gidecektir.

bağlanmaya da rıza gösterirler; çünkü “Cismin neresine daha büyük güç uygulanırsa cismin o yöne hareket etmesi zorunludur, ki bu güç, çoğunluğun rızasıdır.” Bu sebeple Locke, mutlak monarşinin “sivil yönetim biçimlerinden biri olmadığı”nı düşünür.

Evet, insanlar rıza göstererek sivil duruma geçme anlaşması yaparlar. Aslında, insanların anlaşma yaptıkları bir zamanın olup olmadığı meselesini, Locke hiçbir önemli sonucu olmayan bir mesele olarak ifade eder. Locke’a göre, önemli olan, mantıksal olarak, davranışımızın rıza göstermiş olduğumuzu göstermesidir ve Locke bunu “gizli rıza” diye adlandırır; çünkü eğer yurttaşlık imtiyazına, mülk edinme ve mübadele veya değiş-tokuş etme imtiyazına sahipsek, gerçekte biz yurttaşlık sorumluluklarını almış ve çoğunluğun yönetimine rıza göstermişizdir: Bir kimsenin ülkesinde kalması da daha sonra onu bırakıp bir başka ülkeye gitmesi de mümkün olduğu için, böyle bir imkân bulunduğu için, ülkesinde kalması, o kimsenin rıza edimini tesbit eder. Buradan ne güçlükler doğacaktır, ne güçlükler! Ama şimdiki hedefimiz, sadece Locke.

Locke bize Hobbes’takinden farklı bir egemen güç resmi verir. Hobbes’un egemeni, mutlaktır. Locke, bir “yüksek güç”ün olmak zorunda olduğunu kabul eder, ama bunu dikkatli bir şekilde yasama meclisinin eline bırakır; çünkü herkes, halkın çoğunluğuna dikkat eder. Locke, yasayı yürürlüğe koyanların aynı zamanda yasa yapmamalarını temin etmek amacıyla “güçler ayrılığı”na; yani yargı, yürütme ve yasamanın bağımsızlığına önem verir. Bu önemlidir, çünkü, olur ya, Locke’un ifadesiyle “Yasayı uygulayanlar, yaptıkları yasalara itaatten kendilerini muaf tutabilirler ve hem yasanın yapılmasında hem de icrasında yasayı kendi şahsî çıkarlarına uydurabilirler.” Bundan dolayı yürütme, yasanın hükmündedir, yürütme yasanın hâkimiyetindedir.

Yasama “yüce”dir, üstündür, en yüksektir; ama mutlak değildir, çünkü yasama gücü veya erki bir *güven* olarak, bir emanet olarak durur veya verilir ve bundan dolayı yasama erki güvene dayalı bir erktir. Bunun sonucu olarak “Halk, yasamanın icraatında yasamaya emaneten verdiği güvene aykırı bir şey bulursa, yasamayı kaldırma veya değiştirme gücü halkta kalır.” Locke, insanların haklarını feshedilmez, geri alınmaz bir şekilde devretmelerini asla onaylamaz. Gerçi isyan yalnızca yönetim çözüldüğünde haklı çıkarılabilir olsa da, isyan hakkı hep elde kalır. Locke’a göre, yönetim yalnızca bir dış düşman tarafından yenildiğinde değil, ama içeride bir yasama değişikliği olduğunda da çözülür, dağılır. Yasama kolu, örneğin, kendi yasasını yürütmeninkinin yerine geçirdiğinde veya yürütme, yasaların icrasını ihmâl ettiğinde değiştirilebilir. Bu gibi durumlarda yönetime karşı isyan haklı çıkarılır. Hobbes, egemenin yargısını, sual olunmaz Tanrı’nın yargısı hükmünde görürken; Locke “halk yargılamalı” der.

4 Temmuz 1776’da ilân edilen Bağımsızlık Bildirgesi’de Amerikan halkının anayasalarının dayanacağı temel şöyle ifade edilmiştir:

Biz şu gerçeklerin apaçık olduğuna inanıyoruz. Bütün insanlar eşit yaratılmıştır. Yaradan onları bir takım devredilmez haklarla donatmıştır. Yaşama, özgürlük hakkı ve mutluluk isteği, bu haklar arasındadır. İnsanlar, meşru gücünü yönetilenlerin rızasından alan yönetimi bu hakları güvence altına almak için kurmuşlardır. Bir yönetim biçimi, bu amaçları ortadan kaldırıci hâle gelirse, onu değiştirmek ve yeni bir yönetim biçimi oluşturmak halkın hakkıdır.

Locke’un izlerini görmek hiç de zor değil, değil mi?

Evet, Locke, 1704’te ölmesine rağmen bir Aydınlanma filozofu olarak 18. yüzyıl içerisinde anlatılır. Aydınlanma çağı, Akıl

çağı, Locke’u tam da “akıl” a yaptığı vurgu ve duyduğu güven ile bağrına basar. Akıl (*reason*) nedir? Bu soruyu *Deneme*’de Locke şöyle cevaplar: “İngilizcede ‘*reason*’ farklı anlamlarda kullanılır: Doğru apaçık ilkeler, ilkelerden elde edilen açık ve doğru çıkarımlar, sebep, nihaî sebep. Ben sözcüğü, bunlardan farklı anlamda, yani insandaki bir yeti olarak kullanacağım. Bu yeti, insanı hayvandan üstün kılan yetidir.” Bu yeti, insanı, tüm canlılardan (*animal*), tüm yaşayanlardan üstün kılan yetidir (IV, 17, 1). Bu, “akıl” ın içeriğinin bir bilgi yetisi olarak boşaltılmasıdır. Bilginin malzemesi duyumdan gelir ve bilgi, ideler arasındaki uyumun kavranmasından ibarettir. Akıl, boş bir sayfadır. Aklın kaynağı ise, Tanrı’dır. Aklın yasası, Tanrı’nın yasası, doğa yasası özdeştir; doğal yasa ise moral yasadır ve deneyim ile bilinir. Doğa yasasının temel niteliği, emredici olması, buyurucu olmasıdır. O, Tanrı’nın buyruğudur. Ama hani biz, bu dünyanın dışındakini bilemezdik? Locke, buna ilişkin bilgimizi vahye dayandırır. Bu da demektir ki, insanın moral bir bağının olabilmesi Tanrı’nın varlığına ve vahyine bağımlıdır. Eş deyişle ahlâklılık, dindarlık ile sıkı sıkıya bağlıdır ve bir ateist, doğa yasasını bilemez. Locke’un “yönetim”inin ateistlere hoşgörü göstermemesi bununla uyum içindedir.

Gelgelelim, Locke’un “doğa yasası” kavramı konusunda teorisinde ciddi güçlükler vardır. Bu güçlük, kendini, özellikle de onun epistemolojisi göz önüne alındığında gösterir; çünkü doğa yasası, olmadıklarını kanıtlamak için epey bir çaba harcanmış olan idelerin sınıfında görünür; yani, doğa yasası bir doğuştan ide olarak görünür. Bunu izah etmenin bir yolu var mı? Şimdiki durumda, ben bir şey söyleyemeyeceğim. Ancak, bazı yorumcular, örneğin Laslett, bu güçlüğü kabul edip üzerinde fazla durmamayı önerir. Laslett, Locke’un kendisinin *Deneme* ile *İncelemeler* arasında paralellik kurmaya hiç çalışma-

diğını, Locke'un bir sistem filozofu olmadığını söyler. Laslett, Locke'taki bu tutarsızlığı teslim ederken onun bu tutarsızlıkla yargılanmasının, bir sistem filozofu, sistematik bir felsefe sahibi olarak Locke'un yanlış anlaşılmasına götürdüğünü de kaydeder. Evet, Locke, *Deneme*'de empirist; *İncelemeler*'deyse rasyonalist görünür. Tüm güçlüklerine rağmen, Locke, doğa yasasını deneyime dayandırma çabası içinde olan; doğuştan ya da uzlaşımsal bir moral ölçütü reddetme isteği taşıyan; akılsal bir ölçüt bulma gayreti sarfeden ve tüm bunlarla da insanlara "yeni bir başlangıç" öneren bir düşünür olarak kabul edilir. "Doğa yasası, *tabula rasa* zihninin yasası olduğu ölçüde deneyime dayanır" demek ne kadar güçlük içerirse içersin, Locke'un akla duyduğu güven ve doğal haklara yaptığı vurgu, onu "doğal hukuk geleneği"ne yerleştirmeye, hem de geleneğin en merkezî yerine yerleştirmeye ve onu bir "evrensel insan hakları" savunucusu yapmaya yetmiş görünür.

GEORGE BERKELEY

1685'te İrlanda'da Kilkenny civarında doğan Berkeley, 15 yaşında Dublin'deki Trinity College'a girer; orada, matematik, mantık ve felsefenin yanı sıra diller üzerine çalışır. Daha sonra aynı yerde ders vermeye başlar. 1734'te piskopos olur. En önemli çalışmaları arasında, 1709 tarihli *Essay towards a New Theory of Vision* (Yeni Bir Vizyon Teorisi Yönünde Deneme); 1710 tarihli *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (İnsanî Bilginin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme); 1713 tarihli *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (Hylas ile Philonous Arasında Üç Diyalog) gibi eserleri yer alır. Seyahat ettiği yerler arasında Fransa, İtalya ve Amerika vardır. Sık sık gittiği Londra'da, Berkeley, kanımca, insanlığın gördüğü belki de en müthiş "taşlama erbabı" olan olağanüstü yazar J. Swift ile tanışır ve onunla dost olur. Berkeley, 1753'te Oxford'da ölür ve oradaki "Christ Church Chapel"e gömülür.

Berkeley'i, burada, Locke ile polemîği bağlamında anlayacağız; yoksa, kendisinde olduğu gibi değil; çünkü ne de olsa o, bir İrlandalıdır.¹ Locke'un felsefeye ortak-duyu temelli yaklaşım-

1 Bu nedenle onu, bir Adalı diye okurken Locke ile polemîği ve kartezyen felsefe ile başlamış olması bağlamında ele alacağız. Bu bağlam, büyük ölçüde,

mı, ironik bir şekilde Berkeley'in başından itibaren ortak-duyu ile çelişir görünen bir felsefi pozisyon ifade etmesinde etkili olmuştur. Berkeley, ciddi eleştiriler almış ve herkese son derece açık görünen şeyi inkâr ettiği gerekçesiyle alay konusu olmuştur; çünkü pek çokları için, Berkeley, maddenin varlığını inkâra kalkışmıştır. Dr. Samuel Johnson, bu pek çoklarının tepkisini dile getirir bir şekilde, büyük bir taş tekme atıp, Berkeley hakkında "İşte onu çürüttüm" demiştir. Daha yakından bir başka örnek-serzeniş, Nazım Hikmet'in "Behey Berkley!" diye başlayan şiirinde de görülebilir. Ama, bu İrlandalı teolog-filozofun meselesi, hiç de o kadar hafife alınacak bir mesele, hele de alay edilerek sökülecek veya çözülecek bir düğüm değildir.

TÖZ NEDİR?

Berkeley'in başlangıç formülü kışkırtıcıdır: *Esse est percipi*, yani var olmak algılanmış olmaktır. Bu demektir ki, bir şey eğer algılamıyor ve algılanmıyorsa var değildir. Berkeley, bu formülde içerilen potansiyel anlamsızlığın pekâlâ farkındadır, çünkü şöyle yazar: "Varoluştan vazgeçtiğim söylenmesin. Ben sadece, sözcüğü kavradığım kadarıyla sözcüğün anlamını bildiriyorum." Yine de bir şeyin var olmasının onun algılanmış olmasına bağımlı olduğunu söylemek, algılanmadığında onun var olup olmadığını sormamıza yol açar. Berkeley'e göre bütün problem vardır (*exists*) sözcüğünü nasıl yorumladığımız veya anladığımıza dönüşür; başka deyişle, bütün mesele olmak ya da olmamaktır. Berkeley, işte bu mesele hakkında kendince şunları söyler: "Üzerinde yazı yazdığım masanın var olduğunu (*exists*) söylerim;

Samuel Enoch Stumpf'un *Philosophy*'sinden (McGraw-Hill Book, 1971) nakledilmekte ve burada sadece onun satırlarının arasında bir şeyler söylenmeye çalışılmaktadır.

yani onu görürüm ve hissedirim. Çalışma odamdan çıkarsam, onun şimdi değil daha önce var olduğunu (*existed*) söylemeliyim. Bu, ben çalışma odamdaysam onu algılayabileceğim veya başka bir ruhun/tinin onu bilfiil algıladığı anlamındadır.” Burada Berkeley, *var(dır)* sözcüğünün, yukarıdaki kendi ifadele-ri içindekinden başka hiçbir anlamı olmadığını anlatma çaba-sındadır; çünkü o, *vardır* terimi, aynı zamanda bir zihnin bir şeyi algılıyor olduğu varsayılmaksızın kullanıldığında, hiçbir örneği veya misali bilemeyeceğimize inanmaktadır. Maddî şeylerin algı-lanmalarıyla bağıntısı olmadan *mutlak* bir varoluş türüne sahip olduğunu iddia edenlere Berkeley “bunu benim aklım almıyor” diyerek cevap verir. “Kuşkusuz” der o, “at ahırda, kitaplar çalış-ma odasındadır”, ben orada olmasam bile. Fakat bir şey algılan-maksızın, o şeyin varlığını bilmediğimiz için masa, at ve kitaplar ben onları algılamadığım zaman bile *vardır*, çünkü birisi onları algılar.

Berkeley bu “yeni görüş”e nasıl varır? *Yeni Vizyon Teorisi* adlı çalışmasında, o, tüm bilginizin aktüel vizyona veya bilfiil gö-rüme ve diğer duysal deneyimlere bağımlı olduğunu söyler. Berkeley, bizim asla mekânı ya da büyüklüğü algılamadığımızı; sadece şeyleri farklı perspektiflerden gördüğümüzde, şeylerin farklı vizyonlarına veya görümlerine veya algılarına sahip oldu-ğumuzu savunur. Biz “uzaklık”ı *görmeyiz*; nesnelerin uzaklığı bize deneyimimiz tarafından *telkin edilir*. Gördüğümüz tüm şey, bir nesnenin nitelikleridir ki, vizyon yetimizin duyumlayabildiği, al-gılayabildiği bir nesnenin nitelikleridir. Bir nesnenin “yakınlık”ı-nı *görmeyiz*; yalnızca o nesneye doğru gittiğimizde ya da ondan uzaklaştığımızda, o nesnenin farklı bir vizyonuna sahip oluruz. Berkeley, kendi zihninin işlevlerini irdelediği ve idelerinin zih-ninin dışındaki nesneler ile nasıl bağıntılı olduğunu sorguladığı ölçüde, idelerinden bağımsız bir nesnenin asla bulunamayacağı-

na o denli emin olur. Şöyle der: “Dış cisimlerin var olmasını tasarlamak üzere tüm gücümüzü kullandığımız zaman, kendimizi kendimize ait idelerimizi temaşa ederken buluruz.” Hiçbir şey bize, bir parktaki ağaçları veya bir raftaki kitapları, kimse onlara bakmadığı hâlde, hayâl etmekten daha kolay gelmez. Fakat Berkeley’e göre burada yapılan şey, “kitaplar ve ağaçlar dediğiniz belli idelerin zihninde oluşması”nı hesaba katmaz. Buradan da o, bir zihinle bağıntılı olmanın dışında *herhangi bir şeyi düşünmenin bile imkânsız olduğu sonucuna* varır. Yakın ve uzak idelerimizin telkin edebileceği şekilde bizim dışımızda ve bizden ayrı var olan bir şeyi asla deneyimlemeyiz. Eş deyişle bir algısına sahip olmadığımız bir şey var değildir veya orada değildir.

Berkeley’i, şeylerin bağımsız varlığına veya var olmasına, maddenin gerçekliğine ilişkin bir kuşku sürecine sokan şey, yani Berkeley’i tüm bunlardan kuşku duymaya sevkeden şey, Locke’un felsefesi idi. Locke, bilgi teorisinde, Berkeley’e göre, kaçınılmaz görünen sonuçlara ilerlemeyi başaramamıştı. Locke, tözden “ne olduğunu bilmediğimiz şey” diye söz ettiğinde, madde tözün hiçbir şey olduğunu söylemekten yalnızca bir adım uzaktaydı ve Berkeley işte o adımı atıyordu. Locke’un ideler ve şeyler arasındaki ilişkiyi ele alışı, birincil ve ikincil nitelikler arasında, yani bir nesnenin boyutu ve biçimi veya sayısı ile onun rengi, kokusu ve tadı arasında, gerçek, reel bir ayrım olduğunu varsayar. Locke, rengin bir ide olarak yalnızca zihinde var olmasına karşın, boyutun, sayının nesnenin tözü ile ilgili olmak zorunda olduğunu kabul eder; yani renk, koku gibi ikincil niteliklerin “ötesinde” veya “altında” var olan ve bundan dolayı bir zihinden bağımsız olan realitenin “atıl madde” olduğunu kabul eder.

Buna karşı Berkeley, “tüm diğer niteliklerden soyutlanan” sayı, biçim ve hareketin “tasarlanamaz” olduğunu savunur.

Örneğin, bir kiraz nedir? O, yumuşak, kırmızı, yuvarlak, tatlı ve hoş kokuludur. Tüm bu nitelikler, kirazın duyular yoluyla zihinde üretme gücüne sahip olduğu idelerdir; öyle ki yumuşaklık hissedilir, renk görülür, yuvarlaklık ya hissedilir ya görülür; tatlılık tadılır; kokululuk koklanır. Tüm bu niteliklerin tam da varlığı, onların algılanmış olmalarıdır. Bu niteliklerden ayrı olarak hiçbir duyulur gerçeklik yoktur, kısacası başka hiçbir şey yoktur. O hâlde kiraz, algıladığımız niteliklerin tümüdür. Kiraz ve tüm nitelikleri, bir duyular kompleksini temsil eder. Duyularla algılanan niteliklerin ardında biçim ve sayı gibi daha öncelikli veya temel veya birincil nitelikler olduğunu söylemek, Berkeley'e göre birincil ve ikincil niteliklerin ayrılabilir olduğunu varsaymak demektir. Algıdan bağımsız olarak ve bu yüzden de ikincil niteliklerden bağımsız olarak biçimi, sayıyı, boyutu tasarlamak bile imkânsızdır. Bu yüzden de Berkeley şöyle sorar: "Birincil ve ikincil nitelikleri *düşüncede bile* ayırmak mümkün müdür?" Ardından bu soruya şunu ekler: "Bir şeyi kendisinden kolayca ayırabilir miyim?.. Doğrusu nesne ve duyum aynı şeydir, dolayısıyla birbirinden soyutlanamaz." Bir şey, onun *algılanan niteliklerinin toplamıdır* ve bu sebeple var olmak algılanmaktır. Töz veya madde asla algılanmadığı için onun var olduğu söylenemez. Eğer töz var değilse ve eğer yalnızca duyumlanan nitelikler gerçek ise, o zaman yalnızca düşünen veya Berkeley'in ifadesiyle "tinsel varlıklar" vardır.

Locke'un empirik felsefesini, onun açık sonuçları olduğunu düşündüğü şeye götürmenin ötesinde Berkeley, aynı zamanda *İnceleme*'de işaret ettiği bir problemler karmaşasıyla da boğuşur: "Skeptisizm, ateizm ve dindışılık temelinde bilimlerdeki hata ve güçlüğün başlıca nedenleri" olarak işaret eder, bu karmaşaya. Tüm güçlülere yol açan şey, "madde" nosyonudur, çünkü atıl maddi bir tözün gerçekten var olduğu kabul edilirse, tinsel

veya *immaterial*, yani gayrimaddî tözlere, bu tür bir evrende, yani maddî evrende, nerede yer bulunur? Bu soru, Descartes'ın dualizminin yolundan gidildiğinde ve ancak o zaman sorulacak bir sorudur; Locke kendi verdiği ad ile ne kadar “ideler yolu”nun yolcusu ise, Berkeley de o kadar o yolun yolcusudur. Bu yolculukta Berkeley'in şöyle bir soruyu kendi teologluk bağlamı ile sormadan durması da neredeyse imkânsızdır: Şeylerin hâl ve hareketinden çıkarılan genel idelere dayanan bilimsel bilgi, Tanrı idesini gerektirmeksizin bize tam bir felsefe verecek midir? Diğer bir deyişle,, bilim yapmanın Tanrı'yı inkâr etmeden yapılma yolu yok mudur? Bu, Berkeley'in madde idesini keyfî bir şekilde feshettiğini değil, kendi içinde, kendi kanaatine doğru olan görüşlerini vurgulamak için ilave sebeplere sahip olduğunu ifade eder.

Locke, tözün veya maddenin duyumladığımız niteliklere bir dayanak olarak var olduğunu söylemişti. Berkeley, *Hylas ve Philonous*'daki¹ ilk diyalogda Locke'u *Hylas*'a konuşturur ve *Hylas* şöyle der: “(...) kendisi olmaksızın niteliklerin var olduğunun tasarlanamayacağı maddî bir dayanak varsaymayı zorunlu buluyorum.” *Philonous*, bu sözlere karşılık, dayanak, *substratum* sözcüğünün kendisi için hiçbir açık anlamı olmadığı ve *Hylas*'ın bundan ne anladığını bilmeyi istediğini söyler. Fakat *Hylas*, *substratum* terimine ilişkin “ne söyleyeceğimi bilmediğimi bildiriyorum” diyerek terime kesin bir anlam yükleyemeyeceğini kabul eder. Bundan çıkarılan sonuç şudur: “Düşünmeyen şeylerin [maddenin] *mutlak* varlığı, anlamı olma-

1 Bu eser eski bir yazma tarzıyla; yani yunan diyalog tarzıyla yazılmıştır; karakterlerin isimleri de bu tarza uygun olarak yunancadır; “*Hylas*”, “*hyle*” veya “*hûle*”ye; yani “madde”ye gönderirken, “*philonous*,” kelimesi kelimesine “tin-sever” demektir. Dolayısı ile Berkeley'i temsil eden diyalog kişisi, *Philonous*'tur.

yan sözcüklerdir.” Bu, duyulur şeylerin gerçekliğe sahip olmadığını söylemek değildir. Duyulur şeylerin algılandıkları ölçüde var olduklarını söylemektir. Bu, kuşkusuz, yalnızca idelerin var olduğunu içerir, ama Berkeley buna şu umudunu ekler: “*Umuyorum ki, bir şeye ide demek onu daha az gerçek yapmaz.*” Bu idealizminin küçümseneceğinin ve onunla alay edileceğinin farkında olan Berkeley şöyle yazar: “Güneş, ay ve yıldızlar nereye gitti? Evler, nehirler, dağlar, ağaçlar ve taşlar için ne düşünmeliyiz? Bunların hepsi *chimera*’lar mı, hayâli yanılsamalar mı?” İlkeleri gereği Berkeley, “Doğadaki herhangi bir şeyden yoksun değiliz. Gördüğümüz her şey, hissettiğimiz, işittiğimiz veya bir bilgenin kavradığı, anladığı her şey daima olduğu gibi güvencededir ve daima olduğu gibi gerçektir. Bir *rerum natura* vardır ve realiteler ile *chimera*’lar arasındaki ayırım tüm gücüyle devam etmektedir” der. Eğer durum buysa, niçin şeyler yerine yalnızca ideler vardır? Berkeley, “gereksiz madde kavramını atmak için” der ve ekler: “Ya duyum ya da düşünüm yoluyla kavrayabileceğimiz herhangi bir şeyin varlığına, var olmasına karşı çıkmıyorum. Varlığını yadsıdığım tek şey, filozofların maddî veya cisimsel töz dedikleri şeydir. Bunu yaparken, cüretle söylüyorum ki, bunu yapmayacak olan insanlığın geri kalanına verilecek hiçbir zarar yoktur.”¹

1 Locke, kendi teorisinin evrensel onay isteyecek güçte olmasında bir sakınca görmezken Berkeley de kendi teorisinin karşısına bir zararı olmayacağını aynı şekilde ifade etmektedir. Bunun gerçekten bir meziyet olduğunu mu düşünmeliyiz? Başka deyişle bu pluralizm, meziyet midir? Bu eskisini onarmadan veyahut da yıkmadan yapılan binaların çoğalması iyi midir? Başka deyişle, alternatifini çürütmeden yol alan teoriler çokluğunu, çoksesliliğin nişanesi sayıp övmeli midir? Her bir kimse kendi şarkısını söylerse mi çoksesli olunur? Bilmiyorum.

BİLİM VE SOYUT İDELER

Berkeley'in zamanında bilimden anlaşılan, madde nosyonuna güçlü bir şekilde dayalı olan fizik bilimi olduğu için, Berkeley fiziğin varsayımları ve metodları ile uzlaşmak zorundaydı. Bilim, bizim görünüş ve gerçeklik arasında ayırım yapabileceğimizi ve yapmak zorunda olduğumuzu kabul eder. Deniz mavi görünür, ama gerçekte mavi değildir. Berkeley, bilimcilerin duyulur dünyadakinden başka bir gerçeklik olup olmadığını sorgulamalarına meydan okur. Bu analizde Berkeley, empirizmin ilkesini izlemekte ve onu inceltmeye çalışmaktadır. Fizikçiler, der Berkeley, teorilerine metafiziği dâhil ederek bilimi karartmışlardır; onlar, “kuvvet”, “güç”, “çekim”, “yerçekimi” gibi sözcükler kullanırlar ve bunları belli bir fiziksel gerçekliğe gönderdiklerini düşünürler; hareketleri renk niteliğine yol açan küçük parçacıklardan söz etmek bile, empirik değil, rasyonel bir analize angaje olmaktır. Berkeley’i rahatsız eden şey, bilimcilerin genel veya soyut terimleri sanki bu terimler kesin olarak reel varlıklara, özellikle de doğada bulunan ve temelde duran maddî bir töze gönderiliyormuşçasına kullanmalarıdır. Berkeley’e göre yalnızca duyumlanan nitelikler gerçekten vardır ve maddî töz nosyonu, gözlemlenen niteliklerden çıkarsanan yanlış yönlendirici bir çıkarımdan ibarettir: “Bu niteliklerin birkaçının birbirine eşlik ettikleri gözlemlendiği için, onlara tek bir adla işaret edilegelir ve bu yüzden onlar bir şey diye kabul edilmeye başlanır. Böylece örneğin belli bir renk, tat, koku, biçim ve bunlarla beraber olduğu gözlemlenen uyum, “elma” adıyla imlenen farklı bir şey sayılır; idelerin başka toplanımları bir taşı, bir ağacı, bir kitabı vs şeyleri oluşturur.” Benzer şekilde bilimciler şeylerin işlemlerini gözlemlediklerinde, güç veya yerçekimi gibi soyut terimleri, sanki bunlar şeylerde reel bir varoluşa sahiplermiş veya “şeyler”miş gibi kullanırlar. Fakat “güç”, sadece bizim şeylerin hâl ve hare-

ketine ilişkin duyumumuzu betimleyen ve bize duyularımızdan daha çok hiçbir bilgi vermeyen bir sözcüktür. Berkeley, bilimi yok etmek niyetinde değildir; niyeti sadece “şeylerin doğası”nın “varlık”ını reddetmektir. Yapmayı istediği şey, bilimsel bilginin ne hakkında olduğunu açık kılmaktır. Güç, yerçekimi, nedensellik gibi terimler, zihinlerimizin duyumdan çıkarsadığı ide kümelerinden başka hiçbir yere göndermezler. Sıcaklığın mumu erittiğini deneyimleyebiliriz, ama bu deneyim ile bildiğimiz tek şey, eriyen mum dediğimiz şeye, daima sıcak dediğimiz şeyin eşlik ettiğidir. Neden sözcüğünün dayandığı herhangi bir tekil şey hakkında hiçbir şey bilmeyiz. Aslında sahip olduğumuz biricik bilgi tek tek deneyimlerin bilgisidir. Ama tüm şeylerin nedenlerinin doğrudan bilgisine sahip olmasak bile şeylerin düzenini biliriz. A’nın B tarafından izlendiğini, yani düzeni, bunun niçin olduğuna ilişkin hiçbir deneyimimiz olmasa bile deneyimleriz. Bilim, bize, bir fiziksel davranış betimi verir ve pek çok mekanik ilke, öngörü veya önceden görme veya önceden kestirme amacı için yararlı olan gözlemlerimizden hareketle, kesin olarak formüle edilebilir. Böylece Berkeley bilimi olduğu gibi bırakır; ama bilimin dilini, kimsenin bilimin duyulur dünyadan çıkarabileceğimiz bilgiden daha fazlasını verdiğini düşünmemesi için açık kılmaya çalışır. Duyulur dünya veya deneyim dünyası, bize ne tözü ne de nedenselliği gösterir.

TANRI VE ŞEYLERİN VARLIĞI

Berkeley şeylerin varlığını ve onların doğadaki düzenini kabul ettiği için, ona göre zihnimize dışsal şeylerin biz onları algıladığımızda bile nasıl var olduğunu ve düzenlerini nasıl gerçekleştirdiklerini açıklamak zorunludur. Böylece “var olmak algılanmış olmaktır” tezini incelterek, Berkeley şöyle der: “Duyusal şeylerin

zihnimizin dışında bir varlığı olduğunu yadsıdığım da, kendi zihnimi değil, tüm zihinleri kastediyorum. Şimdi, onların benim zihnimde dışsal bir varlığa sahip oldukları açıktır, çünkü onları zihnimden bağımsız olarak deneyimle buluyorum. Dolayısıyla da benim onları algılamamın zaman aralıkları boyunca onları orada var eden bir başka zihin vardır.” Tüm insan zihinleri, zaman zaman şeylerden ilgisini kestiği için “Tüm şeyleri bilen ve kavrayan ve onları kendisinin buyurduğu kurallara göre bizim tarafımızdan Doğa Yasaları denilen kurallara göre görüşümüze sunan, her yerde hâzır ve nâzır eternal bir Zihin vardır.” Bundan dolayı şeylerin varlığı, Tanrı’nın varlığına bağımlıdır ve Tanrı doğadaki şeylerin düzenliliğinin nedenidir.

Bir kez daha Berkeley, örneğin biz odayı terk ettiğimizde bile, kandilin hâlâ orada olduğunu ve biz bir zaman aralığından sonra geri döndüğümüzde onun yanmaya devam etmiş olacağını yadsımak veya inkâr etmek istemez. Fakat bu, Berkeley için yalnızca şu anlama gelir: Deneyim veya tecrübe veya pratik, gelecek deneyimlerimizin ne olacağını öngörmemize imkân veren belli bir düzenliliğe sahiptir; kandilin ben odada yokken de yandığını söylemek, maddi bir tözün bir zihinden bağımsız olarak var olduğunu kanıtlamaz. Berkeley için birinin kandili bilebileceğini, ama yalnızca o kişinin ona ilişkin bir algı deneyimlemesinden ötürü kandili bilebileceğini söylemek, bir ortak duyu işidir. Benzer şekilde, biri var olduğunu bilir, çünkü kendi zihinsel işlemlerine ilişkin bir farkındalığa sahip olduğunu bilir.

O hâlde, eğer deneyimlerim uyarınca gerçekliği betimlemeye veya tarif etmeye çalışırsam öncelikle şu sonuca varırım: Zihin sahibi olan benim kendim gibi başka kişiler vardır; bundan hareketle ben idelere sahip olduğum için başka kişilerin de idelere sahip olduğu varsayılabilir; benim sonlu zihnimden ve başkalarının sonlu zihinlerinden ayrı olarak zihne benzer daha büyük

bir Zihin vardır ve bu Tanrı'nın Zihnidir. Tanrı'nın ideleri doğanın düzenli yapısını kurar. İnsanların zihinlerinde var olan ideler, Tanrı'nın ideleridir, ki Tanrı insanlara günlük deneyim içinde algıladığımız şeylerin veya nesnelerin nedeninin madde değil, Tanrı olduğunu bildirir. Aynı zamanda sonlu zihinlerin tüm deneyimlerini koordine eden ve bize "Doğa Yasaları" teminiyle düşünme imkânı veren de Tanrı'dır. Böylece Tanrı'nın zihnindeki idelerin düzenli bir şekilde tanzimi, insanların sonlu zihinlerine veya tinlerine iletilir; ve bu, Tanrısal zihin ile sonlu zihinler arasında kompetans bakımından ayrımlar yapılmasına imkân verir. O hâlde, nihaî gerçeklik maddî değil, tinseldir, spirüeldir ve nihaî gerçeklik Tanrı'dır; şeyleri algılamadığımızda, onların devam eden sürekli varlığı veya varolmaklığı, Tanrı'nın onları sürekli algılamasıyla açıklanır.

Berkeley'in yaptığı gibi, insanların idelerinin, Tanrı'dan geldiğini söylemek özel türden bir nedensellik yorumu gerektirir. Berkeley, bir kez daha, bizde nedensellik görüşü (*insight*) olduğunu yadsımaz; sadece vurgular ki, duyu verilerimiz bize bir nedensel güç göstermez ya da açmaz. Örneğin suyun nasıl ve niçin donduğunu irdelerken, soğukta suyu katılaşmaya zorlayan bir güç bulmayız. Bununla birlikte zihinsel işlemlerimiz yoluyla bağıntıları, nedensel bağıntıları anlarız. Örneğin irademizin farkındayızdır, yani kolumuzu hareket ettirmeyi isteyebiliriz; ve hattâ burada daha önemli olan, zihinlerimizde hayâlî ideler üretebiliriz. Bu tür ideler üretme gücümüz, algılanan idelere zihinsel bir gücün yol açtığı izlenimini verir. Fakat hayâlî ideler, sonlu zihinler tarafından üretilirken, algılanan ideler sonsuz bir Zihin tarafından yaratılır; bu idelerin bizdeki varlığının nedeni, bu Zihindir.

Berkeley, *esse est percipi* formülünü inceleyişi yoluyla felsefî materyalizmin ve dinsel skeptisizmin pozisyonunu etkili bir şekilde çökertmiş olduğuna emindir. Locke'un empirizmi, kaçı-

nılmaz bir şekilde skeptisizmi içerir; bu, Locke'un bilgiyi duyu deneyimine dayandırması ve görünüşlerin ardındaki gerçekliğin veya tözün asla bilinemeyeceğini iddia etmesiyle atbaşı gider. Berkeley'in Tanrı'nın ve tinsel varlıkların gerçekliğine ilişkin argümanlarının, materyalizmi ve skeptisizmi başarıyla çürütüp çürütmediği bir soru olarak kalır; çünkü onun argümanları, materyalistlere atfederek onlarda gördüğü kusurların bazılarını içerir. Yine de etkisi önemlidir. Onun etkisi, empirizmi bakımındandır, idealizmi bakımından değil. Locke'un empirizmi üzerine yükselen Berkeley, meseleye şu kesin noktayı koymuş görünür: İnsan zihni, yalnızca ve daima tikel duyu deneyimleri hakkında düşünür; soyut ideler bunlarla aynı gerçekliğe göndermez. Tabii ki bu, bir empiristin bakış açısından böyledir. Empirizme en tam ifadesini Hume verecektir veya başka deyişle Hume "ideler yolu"nun doruğuna çıkacaktır ve bu doruğun yolunu ona Berkeley açmıştır; ve Hume bunu dışa vururcasına Berkeley'den şöyle söz eder: "Bu konuda kabul edilen görüşü rahatsız eden ve tüm genel idelerin tikel olanlardan başka bir şey olmadıklarını ileri süren büyük bir filozof. Ben bunu son yıllarda yapılmış en büyük ve en değerli keşif olarak görüyorum."

Oysa immateryalizmde bizim diğer insanlar ile *paylaştığımız* bir duyulur dünya konsepsiyonuna hiçbir yer yoktur, çünkü Berkeley bizim başka insanlar ile aynı şeyi görmediğimizi veya aynı şeye dokunmadığımız söylemek zorundadır. Berkeley'in dünyasında iki şey vardır: Tinler ve ideler. Tinler, ideleri algılar veya zaman zaman Berkeley'in söylediği gibi tinler idelere sahiptir. Bir idenin varlığı, onun bir tin tarafından algılanmasından veya ona bir tinin sahip olmasından ibarettir. Bir tinin varlığı ise onun idelere sahip olmasından veya algılamasından ibarettir. Yalnızca tinler algılar ve yalnızca ideler algılanır. Varlık veya var olmaklık, algılama ve algılanma ile aynı şeydir. Bu durum-

da duyulur dünyanın bağımsız bir varlığı yoktur ve bu anlamda dünya olsa olsa bir öznenin ideleri olarak vardır ve bu özne, *cogito*'nun öznesinin ta kendisidir ve Berkeley'de o, sonlu ya da sonsuz tindir.

Berkeley, *İnceleme*'de "İnsanları sağduyuya çağırıyorum" der. Ama *Diyalog*'da "Duyulur dünya, duyularımızla algıladığımız dünyadır. Duyularla ideler algılanır ve hiçbir ide, tasarım, zihinden başka bir yerde var olamaz" diye yazar.

DAVID HUME

Hume, Hobbes, Locke ve Berkeley'in felsefelerindeki empirik öğeleri benimserken, bu filozofların düşüncelerindeki "can çekişen" metafizik öğeleri reddeder. Hume, empirizme en açık ve en katı formunu verir.

1711'de Edinburgh'da doğan İskoç filozof, adını İngilizlerin telaffuzuna uysun diye "David Home"dan "David Hume"a çevirir. Ailesinin bir hukukçu olmasını istediği Hume, 12 yaşında hukuk okumak üzere girdiği Edinburgh Üniversitesi'nde, kısa bir süre sonra tarih, felsefe ve edebiyatla ilgilenmeye başlar ve ailesinin isteğine direnir. 15 yaşında Newton'un teorisini çok iyi bir şekilde öğrenmiş olarak üniversite eğitimine son verir.

Hume'un yaşadığı dönem, Britanya'nın büyük ölçüde sükûn ve istikrara kavuştuğu bir dönem olması bakımından Hobbes ve Locke'un yaşadığı zamandan hayli farklıdır. İskoçya'nın İngiltere ile "Birleşme" yasasının 1707'de yürürlüğe girmesinden sonra, İskoçya, kendi parlamentosunu feshetmiş; ancak buna karşılık, İskoç Presbiteryen Kilisesi'nin ve hukuk sisteminin korunmasını güvenceye almıştır. İşte böyle bir dönemde İngiltere'nin İskoçya üzerindeki belirleyiciliği ve hattâ nefretidir ki, David'i soyadını değiştirmeye ve bir İskoç değil de, *sanki* bir İngilizmiş gibi davranmaya ve yazmaya götürür.

Ayrıca dönemin istikrarı, 18. yüzyıl başlarındaki *İskoç Aydınlanması* denilen dönemi hazırlar. Felsefe sahnesinde “Moral Duygu Okulu”nun temsilcileri vardır: Anthony Shaftesbury (1671-1719), Francis Hutcheson (1694-1746), Adam Smith (1723-1790). Hutcheson ile nispeten çatışmalı, Smith ile dostane ilişkiler içerisinde olan Hume, *İskoç Aydınlanması*nın doruğudur.

1734 ile 1737 arasındaki yılları maddî sıkıntı içinde Fransa’da geçiren Hume, burada, hem de Descartes’ın La Fleche’inin kütüphanesinde çalışarak ve Descartes’ın dirsek çürüttüğü sıralarda dirsek çürüterek, şu ünlü *A Treatise Of Human Nature* (*İnsan Doğası Üzerine İnceleme*) adlı kitabını kaleme alır. Kitap, Hume’a beklediği başarıyı getirmez ve 1739’da Hume uğradığı hayâl kırıklığını “Hiçbir yazınsal girişim daha şanssız değildir; çünkü bu kitap daha baskıdan çıkmadan ölü doğmuştur” diyerek ifade eder. Sonraki kitabı *Essays: Moral And Political* (*Moral ve Politik Konular Üzerine Denemeler*) adını taşır. 1741’de basılan bu kitap, Hume’a beklediği başarıyı getirmiştir ve bu kitaba yazdığı “Önsöz”de Hume, *Treatise*’i red ve inkâr ederek kendisi hakkında verilecek hükmün *Essays* üzerinden verilmesini ister. Ancak daha sonra, “ölü doğan” ve “yayımlamakla büyük hata ettiğimi itiraf ederim” dediği *İnceleme*’yi gözden geçirerek ve aslında tüm red ve inkârına karşın, bilgi öğretisinin özünü muhafaza ederek *An Enquiry Concerning Human Understanding* (*İnsanın Anlama Yetisine dair bir Araştırma*) başlığıyla yayınlamıştır. Bir diğer ve daha kısa çalışma da, *Treatise*’deki ahlâka dair görüşlerinin gözden geçirilmiş versiyonu niteliğindedir: *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (*Ahlâkbilgisinin İlkelerine dair bir Araştırma*). Hume’un bu kitaplar dışındaki çalışmaları arasında yer alan *Büyük Britanya Tarihi*, onun bazı büyük başvuru kitaplarında veya ansiklopedilerde “tarihçi” olarak nitelenmesine, tanımlan-

masına yol açacak denli etkili olmuş; ölümünden sonra yayımlanan ve gizleyerek yazdığı söylenen *Doğal Din Üzerine Diyaloglar* adlı çalışması ise, kimilerince onun başyapıtı sayılmıştır.

1763'de İngiliz büyükelçisinin sekreteri olarak Fransa'ya giden Hume, artık, kitapları sayesinde ve derler ya "yedi krala barışık," yani uysal mizacı sayesinde geniş bir etkiye sahip olmuştu; böylelikle, gerçekten istediği şöhrete kavuşmuştu. "Le bon David" diye tanınacağı Fransa'da kaldığı yıllarda o, Ansiklopedistler (Voltaire, Diderot, D'alembert) ve Rousseau ile ilişki kurmuştu. Hattâ Rousseau ile pek yakın bir ilişkisi olmuştu. 1769'da Edinburgh'a geri dönen Hume, 1776'da öldü.

Hume bir "insan bilimi" tesis etmek; yani fizik biliminin yöntemleriyle insan doğasını incelemek istiyordu. Edebiyatla ilgisi, çatışan kanıların okuyuculara nasıl sunulduğunu ona göstermişti. Hume, bu kanılar çatışmasını ciddi bir felsefî problemin semptomu olarak düşünüyordu. Bu problem, şeylerin hakikî doğasını nasıl bilebileceğimiz problemiydi. Eğer hünerli yazarlar ahlâk, din ve fizik gerçekliğinin hakikî doğası hakkındaki çatışan fikirleri, ideleri okuyuculara kabul ettirirlerse, bu çatışan ideler eşit ölçüde doğru mudur veya bu ideler çatışmasının nedenini, sayesinde bulabileceğimiz bir yöntem var mıdır? Hume'un sorusu buydu. Ve zamanının iyimserliğini paylaşan Hume da evrenin tüm problemlerini çözme yolunu, gayet kar-tezyen bir biçimde, bilimsel yöntemde görüyordu. İnaniyordu ki bu tür bir yöntem bizi insan doğasına ilişkin açık bir anlayışa götürebilir ve özellikle de insan zihninin nasıl işlediğini gösterebilir.

Derken Hume, insan düşüncesinin mekanizmasını betimlemede bilimsel yöntemler kullanılabileceği hakkındaki optimizmin haklı çıkarılamayacağını keşfetti. Bu keşif, onun ruh sağlığını bozacak denli ıstıraplı olmuştu. Önceleri akla duyduğu

inanç, sonunda onu skeptisizme götürdü. İdelerin zihinde oluşma sürecinin izini takip ederken Hume, insan düşüncesinin alanının ne kadar sınırlı olduğunu görmeye başladı. Locke da Berkeley de bu aynı noktaya gelmişler, fakat onların hiçbirisi idelerin kaynağına ilişkin açıklamasını, kendi bilgi teorisine aynı ciddiyet ve kararlılıkla dayanak yapmamıştı; yani ne Locke ne Berkeley tümüyle kendi ideler açıklamasına dayanmış veya sadık kalmıştı. Onlar, bütünüyle vazgeçmek istemedikleri ortak duyu inançlarına başvururlar. Tüm idelerimizin deneyimden geldiğini ileri sürmelerinin yanı sıra, deneyimin pek çok konuda bize bilgi kesinliği verebileceğine inanmış görünürler. Öte yandan Hume, eğer “tüm idelerimiz deneyimden gelir” öncülünü ciddiye alırsak, diye düşünür, bu ideler açıklamasının bizi mecbur ettiği şekilde bilgiye ilişkin sınırları kabul etmek zorundayızdır; hem de bizim göreneksel inançlarımız aksi yönde bir izlenim verse bile.

BİLGİ TEORİSİ

Hume’a göre “muğlak soruların yarattığı spekülasyonları ve ihtilafları çözenin tek yolu, insanın anlama yetisinin doğasını ciddi bir şekilde araştırmak ve zihnimizin güç ve kapasitelerinin kesin ve hattâ keskin (*exact*) analizi ile bu tür uzak ve muğlak konular için hiçbir uygun aracı olmadığını göstermektir.” Diğer bir deyişle, zihnin bunlara hiç uygun olmadığını göstermektir. Bunu göstermek için Hume, kendisini kuşkucu bir sonuca götürecek olan bir meseleler dizisini dikkatle analiz eder. Başladığı yer, zihnin içerikleridir.

Hume, “hiçbir şey insanın düşüncesinden daha sınırsız değildir,” der. Bedenimizin bir gezegen ile sınırlılığına rağmen, zihnimiz evrenin en uzak yerlerine ve hattâ daha da ötesine,

kaosun derinliklerine gezintiye çıkabilir. Öyle görünebilir ki, zihin doğanın da gerçekliğinin de sınırlarına tâbi değildir ve bunları aşabilir; çünkü hayâlgücü hiç zorlanmadan, hiç güçlük çekmeden en doğa dışı görünüşleri, ucubeleri yaratabilir; hiç kimsenin duyup görmediği şeyleri tasarlayabilir; yani, örneğin, uçan atları, altın dağları hayâl edebilir. Fakat zihin bu engin özgürlüğe sahip görünmesine rağmen aslında, der Hume, “o, çok dar sınırlar içinde hapsedilmiştir.” Son tahlilde, zihnin tüm içerikleri, bize duyular ve deneyim yoluyla verilen materyallere indirgenebilir. Hume bu materyallere “algılar” (*perceptions*) der. Zihin algıları iki form alır ve Hume bu formları “izlenimler” ve “ideler” (*impressions and ideas*) olarak adlandırır.

İzlenimler ve *ideler* zihnin bütün içeriğini oluşturur. Düşüncenin orijinal materyali, ilk şeyi, bir izlenimdir; bir ide ise, sadece bir izlenimin “kopya”ıdır. Bir izlenim ile bir ide arasındaki farklılık derece farkıdır; yani, sadece, bu ikisi arasındaki canlılık derecesi onları ayırır. Orijinal algı, bir izlenimdir; duyduğumuz, gördüğümüz, dokunduğumuz, sevdiğimiz, nefret ettiğimiz, arzuladığımız veya istediğimiz zaman olduğu gibi, bir izlenimdir. Bu izlenimler onlara sahip olduğumuz *zaman* canlı ve açıktırlar. Bu izlenimler üzerine düşündüğümüzde, akıl yürüttüğümüzde bilinçlerine vararak onların idelerine sahip oluruz ve bu ideler, orijinal izlenimlerin daha az canlı versiyonlarıdır. Bir acı hissetmek bir izlenimdir; oysa bu “duyumun hatırası bir idedir.”

İzlenimleri ve ideleri ayırmanın yanında Hume, izlenimler olmaksızın hiçbir idenin var olamayacağını ileri sürer; çünkü bir ide, bir izlenimin sadece bir kopyası ise, bundan, her ideye önce gelen bir izlenimin olmak zorunda olduğu çıkar. Öte yandan, her ide kendine karşılık gelen bir izlenimi yansıtmaz; çünkü idelerine sahip olsak bile, bir uçan at veya bir altın dağ hiç görmemiştir. Hume, bu tür ideleri, zihnin “duyular ve dene-

yim ile bize verilen materyalleri birleştirme, sırasını değiştirme, çoğaltma veya azaltma yetisi”nin ürünü olarak açıklar. Bir uçan at düşündüğümüz zaman, hayâlgücümüz iki ideyi, “kanatlar” ve “at” idelerini, duyularımız yoluyla başlangıçta izlenimler olarak edindiğimiz ve bize zaten yabancı gelmeyen iki ideyi yanyana getirir ve birleştirir. Aynı şekilde “erdemli bir at¹ da tahayyül edebiliriz; zira bu alanda edinmiş bulunduğumuz özel duyguya göre erdemi kavrayabilir ve öte yandan erdemi, alışkın olduğumuz bir hayvan olan atın şekil ve hayâli ile birleştirebiliriz.” Eğer herhangi bir anlamı olmayan veya eş deyişle, herhangi bir idesi olmayan bir felsefî terim kullanma kuşkusuz varsa, der Hume, yani böyle bir terim kullanıyor olduğumuzdan kuşkulanırsak, “ihtiyacımız olan tek şey soruşturmadır; bu sözde/varsayılan idenin hangi izlenimden çıkarsandığını soruşturmadır.” Ve eğer herhangi bir tespitte bulunmak imkânsız ise, “herhangi bir kaynak göstermek imkânsız ise, bu bizim kuşkusuzumuza doğrulamaya hizmet edecektir.”

Hume, *Araştırma*’daki bu sözlerinin hemen dibine bir not düşerek şöyle yazar: “Muhtemelen, doğuştan ideleri reddedenlerin maksadı da, belki sadece, bütün idelerin, izlenimlerimizin kopyaları olduklarını ifade etmekten başka bir şey değildi. Ancak, şu da teslim edilmeli ki, bu kimselerin kullandıkları terimler ve ileri sürdükleri teoriler... yeterince titiz ve itinalı bir şekilde tanımlanmamıştı.” Örneğin “doğuştan ide” (*innate idea*) ile kastedilenin ne olduğunu belirlemek önemlidir; çünkü eğer “doğuştan” demek “doğal” demekse, “zihnin bütün algı ve idelerinin... doğuştan veya doğal oldukları kabul edilmelidir. Yok, eğer ‘doğuştan’ ile kastedilen, doğuşumuz ile bir ve aynı zamanda olan ise, tartışma gereksiz olur ve düşüncenin,

1 Bunun J. Swift’in atlarına ince bir gönderim olduğunu düşünüyorum.

ne zaman, yani doğuşumuzdan önce mi sonra mı başladığını araştırmak da zahmete değmez.” Hume, “İde kelimesinin, gerek Locke gerekse başkaları tarafından çok geniş ve tanımlanmamış bir anlamda... kullanılmış” görüldüğünü; oysa *izlenimler* ve *ideler* kendisinin açıkladığı anlamda anlaşılırsa “ve doğuştan ile, aslî olan veya hiçbir önceki algıdan kopya edilmemiş olan anlaşılırsa, o zaman, bütün izlenimlerin doğuştan olduklarını, bütün idelerin ise doğuştan olmadıklarını ileri sürebiliriz” diyerek Locke’un meramının “eski kafalı, bağınaz” kişiler tarafından, başka deyişle “Orta Çağ ulemaları” tarafından çarpıtılıp yanlış anlaşıldığını ifade eder.

Hume önemli olanın, doğru soruyu sormak ve söz konusu olan terim her ne ise onu yaratan izlenimin ne olduğunu bulana dek geri gitmek olduğunu ileri sürer. O, Tanrı idesini de bu teste tâbi tutar ve bu idenin kendi zihinlerimizin işlemleri üzerine düşünümde bulunmaktan doğduğu sonucuna varır. Hume’a göre, insanlar arasında deneyimlediğimiz iyilik ve bilgelik niteliklerini “sınırsız büyütme”den doğar, Tanrı idesi. Fakat tüm idelerimiz izlenimlerden çıkıyorsa, düşünme dediğimiz şeyi nasıl açıklayabiliriz veya idelerin zihinlerimizde gruplandığı kalıpları nasıl açıklayabiliriz?

İDELERİN BİRLİĞİ VEYA ÇAĞRIŞIMI

İdelerimizin birbirleriyle bağıntılanmaları salt bir şans eseri olmaz veya sadece tesadüf değildir. Hume’a göre “bir idenin doğal olarak bir başka ideye girdiği veya karıştığı bir birlik bağı, bir birleşme niteliği” olmak zorundadır. Diğer bir deyişle, bir idenin bir diğerine eşlik etmesine, bir idenin bir diğer ideyi çağırmasına ilişkin bir birlik, bir irtibat, bir bağ olmalıdır. Hume buna “nazik güç” (*gentle force*) adını verir: “Her bir kişinin,

kompleks/karmaşık bir ide içinde birleşmeye en uygun olan yalın ideleri seçmesinde genel olarak etkili olan nazik güç.” Bu, bir ideyi bir başka ide ile birleştiren zihnin özgöl, spesiyal bir yetisi değildir; çünkü Hume, zihnin yapısal donanımına ilişkin hiçbir izlenime sahip değildir. Fakat Hume düşünmemizin fiili kalıplarını gözleyerek ve idelerimizin gruplanmalarını analiz ederek idelerin birleşmesinin veya birbirini çağırmasının veya idelerin çağırışımının açıklamasını bulduğunu düşünür.

Hume’un açıklaması, idelerde her ne zaman belli nitelikler varsa, bu idelerin birbirleriyle ilişkiye geçtiği veya birbirine eşlik ettiği şeklindedir. Hume’a göre, kendisinden önce hiçbir filozofun tesbit ve tasnife çalışmadığı, bu niteliklerin veya bağıntı ilkelerinin sayısı üçtür: “Benzerlik” (*resemblance*), zaman veya mekânda/yerde “bitişiklik” (*contiguity in time or place*) ve “neden-etki” (*cause and effect*). Hume, tüm idelerin birbiriyle bağıntılarının bu nitelikler veya ilkeler ile açıklanabildiğine inanır ve bu ilkelerin nasıl işlediğini şu örnekler ile verir: Bir portre, bizim düşüncelerimizi doğal olarak orijinale, yani resmedilenin kendisine, aslına götürür (*benzerlik*); bir binadaki bir bölümden söz etmek o binanın diğer bölümleriyle ilgili bir soruşturmayı işin içine katar veya bir evin odalarının birinden söz edilirse, öteki odalara dair de bilgi edinmek veya söz açılmak fırsatı belirlir (*bitişiklik*); ve eğer biz bir yara düşünürsek, bunu izleyen acı üzerine düşünmeden edemeyiz (*neden ve etki*). Zihnin hiçbir işlemi yoktur ki, idelerin birleşmelerine, birbirini çağırmasına ilişkin bu üç örnekten biriyle açıklanmasın. Fakat bunlar arasında *neden ve etki* nosyonu, Hume tarafından *bilgideki merkezi öge* olarak kabul edilir. Hume, nedensel ilkeyi her bilginin geçerliliğinin bağımlı olduğu temel olarak alır. Eğer nedensel ilke de bir çatlak varsa, biz bilginin kesinliğine sahip olamayız; yani söz konusu bilginin kesinlikle bilgi olduğundan emin olamayız,

daha doğrusu söz konusu olanın bilgi olduğunun teminatından yoksun oluruz.

Artık Hume'un en "orijinal" ve etkili görüşü olduğu kabul edilen nedensellik problemine yaklaşımına geçebiliriz. Fakat buna geçmeden önce buraya kadar gördüklerimizin bizde kolayca çağrıştılabileceği bir şeyi kaydetmeliyiz ki, Hume, idelerin birleşmeleri, birbirlerine eşlik etmeleri konusundaki açıklamasıyla çağrışım psikolojisinin kurucusu olmuştur. Hume'un sözünü ettiği üç bağıntı ilkesi, aynı zamanda çağrışım mekanizmasının öğeleridir.

Evet, ne Hobbes ne Locke ne Berkeley nedenselliğin temel ilkesine itiraz etmiştir; gerçi, Berkeley şeylerde etkin nedenleri keşfedemeyeceğimizi söylemiştir, ama onun asıl niyeti, fenomenlerin nedenini Tanrı'da aramaktan ibaret görünür. Hume'a göre, tam da nedensellik idesi, kuşkuludur; bu ide şaibeli bir idedir. Hume şu soruyu sorarak meseleye yaklaşır: Nedensellik idesinin orijini nedir? İdeler izlenimlerin kopyaları oldukları için Hume, hangi izlenimin bize nedensellik idesini verdiğini sorar. Cevabıysa, hiçbir izlenimin bu ideye karşılık gelmediği veya bu ideye karşılık gelecek hiçbir izlenimin olmadığıdır. Peki o zaman, nedensellik idesi zihinde nasıl ortaya çıkar? Hume bu idenin zihinde ortaya çıkmasının, bizim nesneler arasında belli ilişkileri deneyimlememize bağlı olduğunu söyler; yani biz nesneler, objeler arasında bazı bağıntıları deneyimlediğimiz zaman, bu ide ortaya çıkar. Neden ve etkiden söz ettiğimizde, A'nın B'nin nedeni olduğunu söylemeyi isteriz. Fakat A ve B arasında ne tür bir ilişki buna işaret eder? Deneyim, bize üç ilişki veya bağıntı verir. İlki *bitişiklik* (*contiguity*) bağıntısıdır, çünkü A ve B daima birbirine yakındır; ikinci olarak *zamanda öncelik* (*priority in time*) vardır; çünkü A, yani neden, daima B'yi, yani etkiyi önceler; üçüncüsü *sürekli rastlaşmadır* (*constant conjunction*),

çünkü biz daima A'nın B tarafından izlendiğini görürüz. Fakat bir başka bağıntı daha vardır ki nedensellik idesi ortak duyuya A ve B arasında *zorunlu bağlantı* olduğunu telkin eder. Fakat ne bitişiklik ne öncelik ne sürekli rastlaşma, objeler arasında zorunlu bağlantıyı içerir veya gerektirir. Hiçbir obje yoktur ki, der Hume, objeleri tek tek göz önüne aldığımızda bir diğerinin varlığını içersin, gerektirsin, ifade etsin: Oksijeni tek başına ne kadar gözlersek gözleyelim, hidrojen ile karıştığında bize suyu vereceğini söyleyemeyiz. Biz bunu, yalnızca, ikisini birlikte gördükten sonra biliriz. Dolayısıyla yalnızca deneyim sayesinde ki, biz bir objenin varlığını bir diğer objeden çıkarsayabiliriz. Neden-etki bağıntısının bilinmesi hiçbir durumda *a priori* bazı akıl yürütme ve çıkarsamalarla elde edilmiş değildir; aksine ancak ve yalnız deneyimden gelir. “Âdem, daha en başında, tam bir zihinsel olgunlukta sayılsa bile, suyun akıcılık ve şeffaflığına bakmakla, bu ögenin kendisini boğabileceği; ateşin de aydınlık ve sıcaklığına bakarak bu ikinci ögenin de kendisini yakıp kül edebileceği sonucunu çıkaramazdı.” O hâlde, nedenler ve etkiler, akıl yürüterek veya düşünerek değil, deneyim ile bulunabilir; çünkü her etki, nedeninden bağımsız bir şeydir ve etki veya sonucu nedenin içerisinde keşfetmek, der Hume, imkânsızdır: “(...) zihin, bu etkiyi, ilk kez icat veya idrak ettiği zaman, *a priori* olarak, bu ancak rastgele olabilir.” Bizler ancak, benzerlik bağıntısı kurarak ve deney ve gözleme dayalı akıl yürütmeler vasıtasıyla, doğadaki bazı etkilerin çokluğundan sadece genel nedenlerine geri gidebiliriz; fakat bu genel nedenlerin nedenlerini keşfetmeye kalkışmak, tümüyle beyhudedir ve daha beteri bu uğurda harcanan çaba “cahillüğimizin genişliğini gözler önüne serip büyütmekten başka şeye yaramaz.” (Eyvah!)

Araştırma'daki bu sözlerin biraz ilerisinde Hume şöyle der: “İstenirse, doğa felsefesinin yardımına, akıl yürütmelerinin sa-

hihliğı sayesinde yerinde olarak nam kazanmış geometri çağrıl-sın: Geometri de ne bu kusura çare bulmaya ne de bizi nihai nedenlerin bilgisine kadar götürmeye asla muktedir olamayacaktır.” (Bir eyvah daha!)

Evet bizler, bitişiklik, öncelik ve sürekli rastlaşmanın izlenimlerine sahip iken, herhangi bir zorunlu bağlantılar izlenimine sahip değiliz. Böylece nedensellik, gözlediğimiz objedeki bir nitelik değil, demek ki nesnel bir şey değil; ama daha ziyade, “bir birleştirme alışkanlığı”dır. Başka bir deyişle, A ve B’nin örneklerinin, emsallerinin tekrarından çıkan zihindeki bir birleştirme âdetidir, alışkanlığıdır; demek ki özneye ait bir şey, öznel bir şeydir.

Hume, nedensel ilkenin tüm bilgi türlerinin merkezi olduğunu söylediği ölçüde, onun bu ilkeye saldırısı, tüm bilginin geçerliliğini yıkma tehdidi içermektedir. “Her ne ki var olmaya başlar, onun bir varlık nedeni olmak zorundadır” ilkesini, ne sezgisel olarak ne de kanıtlanabilir olarak kabul etmek için, Hume hiçbir sebep görmez. Netice itibariyle, Hume düşünmeyi veya akıl yürütmeyi “bir tür duyumsama” olarak düşünür ve bu hâliyle de düşünmemizin, bizim doğrudan deneyimlerimizin, algılarımızın ötesine uzanamayacağını iddia eder. “Nefret etmek, sevmek, düşünmek, hissetmek, görmek; bunların hepsi algılamaktan başka bir şey değildir.” (Tr., I, II, IV)

BİZİM DİŞİMİZDA NE VARDIR VEYA BİZE DİŞSAL OLARAK VAR OLAN NEDİR?

Hume’un aşırı empirizmi onu cisimlerin veya şeylerin bizim dışımızda, bize dışsal devam eden ve bizden bağımsız bir varlığı olmasının rasyonel hiçbir haklı çıkarımı olmadığını ileri sürmeye götürür. Bizim sıradan veya günlük deneyimimiz, bizim

dışımızda şeylerin var olduğunu telkin eder. Fakat idelerimizin izlenimlerin kopyaları olduklarını tam anlamıyla kabul edersek, bunun felsefî sonucu şu olmak zorundadır: Bildiğimiz tüm şey izlenimlerdir, yani biz sadece izlenimleri biliriz. İzlenimler ise, içsel öznel durumlar veya hâllerdir ve dışsal bir gerçekliğin açık kanıtı değildirlerdir. Kuşkusuz, biz daima sanki şeylerin dışsal bir dünyası varmış gibi davranırız ve Hume da şeylerin var olduğu hakkındaki tüm düşüncelerimizi, akıl yürütmelerimizi doğru diye kabul etmeyi istiyordu. Fakat Hume'un derdi, dışsal bir dünyanın var olduğunu düşünmemizin sebebini sorgulamaktı; yani o, niçin bir dış dünyanın var olduğunu düşündüğümüzü soruşturmaktaydı.

Şöyle düşünüp soruyordu Hume: Duyularımız, bize şeylerin bizden bağımsız var olduklarını söylemez; peki, biz onlara ilişkin duyumumuza/*sensation*ımıza ara verdiğimizde bile onların var olmaya devam ettiklerini nasıl biliriz? Dahası, bir şeyi duyuladığımız zamanda bile, bize, o şeye ilişkin olarak bir ikili görüş veya bir çift bakış, yani sayesinde o şeyin kendisini, o şeye ait izlenimimizden ayırdedebileceğimiz bir çift görüş verilmez. Zihnimizin izlenimlerin ötesine ulaşmasının veya izlenimlerin mümkün kıldığı idelerin ötesine ulaşmasının hiçbir yolu yoktur, "(...) bizim için idelerden ve izlenimlerden tür bakımından ayrı olan herhangi bir şeyin bir idesini tasarlamak veya teşkil etmek imkânsızdır." Bu durumda, bilebileceğimiz tüm şey, izlenimler veya onların mümkün kıldığı idelerdir. Hume şöyle yazar: "Gelin, dikkatimizi olabildiğince kendi dışımıza sabitleyelim. Hayâlgücümüzü göklere veya evrenin en uzak sınırlarına koşturalım; biz, gerçekte, kendimizden bir adım ileri asla gitmeyiz, bu dar menzil içinde görünmekte olan algılar dışında herhangi bir varoluş türü de tasarlayamayız. Bu hayâlgücünün evrenidir, orada üretilenin dışında hiçbir idemiz olamaz."

SEBAT VE TUTARLILIK (CONSTANCY AND COHERENCE)

Şeylerin bizim dışımızda var oldukları inancımız, der Hume, izlenimlerimizin iki kendine has veya özgül özelliğini ilgilendirmesi bakımından, hayâlgücümüzün ürünüdür. İzlenimlerden hareketle hayâlgücümüz hem sebatın/değişmezliğin/sabit olmanın hem de tutarlılığın farkına varır. Şeylerin düzenlenişinde bir sebat vardır. Örneğin, pencereden dışarıya baktığımda dağlar, evler ve ağaçlar vardır; gözlerimi kapatır veya başka yöne çevirirsem ve daha sonra aynı manzaraya bir kez daha bakarsam, düzenleniş hâlâ aynıdır ve izlenimlerimin içeriğindeki bu değişmezlik, bu sebat, hayâlgücümü, dağlar, evler ve ağaçların –ben onları düşünsem de düşünmesem de– var oldukları sonucuna sevkeder. Benzer şekilde, odayı terk etmeden önce ateşe bir kütük atarım ve döndüğümde o neredeyse kül olmuştur, fakat ateşte büyük bir değişiklik meydana gelse de benzer koşullarda bu tür bir değişiklik bulmaya alışkınımdır. Hume “değişmelerindeki bu tutarlılık, dışsal objelerin karakteristiklerinden biridir” der. Dağ örneğinde izlenimlerimizin bir sebatı vardır; oysa, ateş örneğinde, izlenimlerimiz değişim süreçleri ile tutarlı bir bağlantıya sahiptir.

Bu sebeplerle, hayâlgücü bizi belli şeylerin bizim dışımızda bağımsız bir varlığa sahip olmayı sürdürdüğüne inanmaya götürür. Fakat işte bütün mesele de budur, yani bu, bir rasyonel kanıt değil, bir inançtır; çünkü, izlenimlerimizin şeylerle bağlantılı olduğu iddiasının düşünmede/akıl yürütmede hiçbir temeli yoktur. Hume, şeylerin veya objelerin ötesini düşünmeye veya şeylerin ötesinde akıl yürütmeye ilişkin bu kuşkucu çizgiyi *self*/e/benlik/kendi/zat, töze ve Tanrı'ya da uzatır. Şimdi sırayla bunlara bakalım.

Self: Hume herhangi bir *self* idesine sahip olduğumuzu reddeder. Bu paradoksal görünebilir; yani kendime ilişkin bir ide-

ye sahip olmadığımı ben söylerim. Burada da Hume, bu idenin hangi izleniminden çıkarsanabileceğini sorarak, *self* ile ne anladığımızı test etmeyi istemektedir. Soru şudur: Acaba *self*'e ilişkin idelerimizi oluşturan sürekli ve özdeş bir gerçeklik var mıdır? *Self* idemiz ile değişmez bir şekilde birleştirilen herhangi bir izlenime sahip miyiz? Şöyle yazar Hume: “Kendim (*myself*) dediğim şeye, en içten şekilde girdiğimde daima şu veya bu tikel algıya, yani bir sıcak ya da soğuk, sevgi ya da nefret, acı ya da haz algısına takılırım veya çarparım. Bir algı olmadan bir kez bile asla *kendimi* yakalayamam ve asla algı dışında herhangi bir şey gözleyemem.” Hume, süreklilik arzeden bir *self* özdeşliğinin veya ben-kimliğinin (*self-identity*), yani kendi-olmaklığın veya aynen-kendi-kalmaklığın veya zatı ile bir olmaklığın varoluşunu yadsır ve insanlığın geri kalanı hakkında da “onlar, bir farklı algılar boğçasından veya kolleksiyonundan başka bir şey değildirler” der. Diğer bir deyişle, benim dışımdaki diğer insanların, benim için, çok hızlı ve art arda gelen bir algılar toplamından öte bir varlığı yoktur ve ben de onlar için böyleyimdir. Hume’a göre, eğer benim algıları bir süreliğine, tıpkı uykunun onları benden uzaklaştırdığı gibi, uzaklaştırılacak olursa, “o süre boyunca *kendimi* duyumsayamam ve hakikaten de buna, var olmamak denebilir.” Demek ki algılarımdan bağımsız bir şekilde bir *self*’in veya *myself*’in (*kendinin* veya *kendimin*) varlığına dair hiçbir bilğim olamaz. Bu durumda *self* olduğunu düşündüğümüz şeyi nasıl açıklarız? Bizim süreklilik arzeden kimliğimize, özdeşliğimize, aynılığımıza dair “izlenim”i veren şey, hatırlama yetimiz/hafızamız/belleğimizdir. O hâlde, art arda gelen algılara bir özdeşlik, aynılık yükleme, “geçmiş algıların hayâllerini uyandırmamızı sağlayan bir yetiden başka bir şey olmayan hafıza”nın algılar arasında kurduğu benzerlik ilişkisini muhafaza ederek sürdürdüğü bir yükleme, daha doğrusu bir atfetme olarak tamamen kurgusal bir şey (*fictitious*

one), uydurma bir şeydir. Başka deyişle özdeşlik idesi diye bir ide yoktur, çünkü böyle bir izlenim yoktur; bu sözde ide, tabiri caizse, hayâlgücümüzün bir oyunudur. “İnsan zihnine (*the mind of man*) yüklediğimiz özdeşlik, yalnızca uydurma bir özdeşliktir; sebzeler ve hayvan bedenlerine yüklediğimize benzer türdendir. Bundan dolayı, onun orijini farklı olamaz, ancak, hayâlgücünün benzer şeyler üzerindeki benzer işleyişinden geliyor olsa gerekir” (Tr., I,4,VI). Hume, zihni, pek çok algının birbiri ardından sahneye çıktığı bir tür tiyatroya benzetir ve şöyle der: “Bu sahnelerin temsil edildiği yere ilişkin belli-belirsiz bile bir nosyonumuz yoktur” (Tr., I,4,VI). O hâlde, ne *self* ne de zihin, Hume’un testini geçebilir ve Hume’un empirik kriteri açısından anlamsız oldukları tesbit edildiği için, felsefeden –bir Ockhamlı usturası ile– kesilip atılmalıdırlar.

Töz: Hume’u, “zaman-boyunca” veya “zaman-aşırı” aynılık/kimlik/özdeşlik idesini, *self*in özdeşliğinin veya sürekli bir kendi’nin varoluşunu yadsımaya götüren şey, herhangi bir töz formunun var olduğunu yadsımasıdır. Başka deyişle, Hume’a göre, hangi formda olursa olsun “töz” teriminin kökeni tesbit edilemez ve “tözsel” olduğu iddia edilenler de bu belirsiz orijin kaydının altına girer.

Locke, “bir şey” olarak, renk veya şekle veya benzeri bir niteliğe sahip bir şey/*something* olarak, töz idesini alıkoymuştur; ama ondan, “ne olduğunu bilmediğimiz bir şey” olarak sözetmiştir. Berkeley ise, niteliklerin altında yatan/duran olarak; yani *substantia* olarak, tözün varlığını yadsımış; fakat, “tinsel tözler” idesini alıkoymuştur.

Hume, hangi formda olursa olsun tözün var olduğunu veya herhangi bir tutarlı anlama sahip olduğunu yadsır. Böylece de, eğer *self* ile kastedilen şey bir töz formu ise, Hume, bu tür hiçbir tözün duyularımız tarafından bize nakledilmediğini ileri sürer

ve kendisince herhâlde ironik bir dille, şöyle sorar: “(...) felsefecilere *töz* idesinin duyum izlenimlerinden mi düşünüm izlenimlerinden çıkarsandığını sormak isterim. O, bize eğer duyularımız yoluyla iletiliyorsa, bunun onlardan hangisi ile ve nasıl olduğunu sorarım. Eğer gözler ile algılanıyorsa, o bir renk olsa gerektir, eğer kulaklar ile ise, bir ses olsa gerektir; damak ile ise, bir tat olsa gerektir... Ama ben kimsenin *tözün* bir renk veya bir ses veya bir tat olduğunu iddia etmeyeceğine inanıyorum. Bir *töz* idesi, eğer gerçekte var ise, bir düşünüm izleniminden çıkarılmış olsa gerektir. Ama düşünüm izlenimleri, bir *töz*ü temsil etmeleri mümkün olmayan tutku ve duygulanımlarımız/tahriklerimiz (*emotions*) olarak kendilerini ayrıştırırlar. Dolayısıyla da tek tek niteliklerin bir koleksiyonu/toplanımı idesinden ayrı olarak hiç bir *töz* idesine sahip değiliz; gerek ondan söz ederken gerekse onunla ilgili olarak akıl yürütürken kastımız, bundan ibarettir” (Tr., I,1,VI).

Bu pasajın en kestirme izahı, bizim dışımızda, bizden veya algılarımızdan bağımsız ne tinsel ne de maddî bir şeyin olmadığıdır ve bu da, Hume’un “*töz*”ü “*toz*” ettiğinin resmidir!

Tanrı: Hume’un “idelerimiz deneyimlerimizin ötesine ulaşmaz” şeklindeki katı öncülünün, onu, Tanrı’nın varlığı hakkında skeptik sorulara götürmesi kaçınılmazdı. Tanrı’nın varlığını kanıtlama yönünden yapılan pek çok girişim, bir nedensellik versiyonuna dayanır. Bu girişimler arasında plandan/dizayndan hareket eden argüman, zihinlerde güçlü bir etki yaratmıştır. Hume, argümanın gücünün farkındadır; fakat argümanın süregiden kuvvetini sarsacak problemlili unsurları çarçabuk tesbit ve tasnif eder.

Plandan hareket eden argüman, doğadaki güzel veya gözel (!) düzen gözlemiyle başlar. Bu düzen, insan zihninin düşünmeyen şeylere izafe etmeye veya empoze etmeye yatkın olduğu düzen türüne benzer. Bu ön gözlemden, zihin, düşünmeyen şeylerin ken-

di içlerinde düzenlilik ilkesini taşımadıkları sonucunu çıkarır. Hume şöyle yazar: “Pek çok çelik parçasını biraraya getirin: Onlar kendilerini bir saat oluşturacak şekilde asla düzenleyemeyecektir. Düzenin bir zihin etkinliği gerektirdiği, bir düzenleyici gerektirdiği savunulur. Deneyimimiz bize, ne bir saatin ne de bir evin, bir saatçi veyahut bir mimar olmaksızın varlığa gelemeyeceğini söyler. Bundan da, doğal düzenin insanî çaba ile biçimlendirilen düzene benzerlik taşıdığı; ve nasıl ki saat bir düzenleyici neden gerektiriyorsa, evrenin doğal düzeninin de böyle bir şey gerektirdiği çıkarılır.” Fakat bu tür bir çıkarım, der Hume, kuşkuludur; çünkü, konu, insan deneyiminin menzilinin tümüyle ötesindedir.

Eğer plandan hareket eden bütün argüman şu önermeye dayanırsa, yani “Evrendeki düzenin nedeni veya nedenleri olasılıkla insan zekâsına uzak bir benzerlik taşır” önermesine dayanırsa bu durumda, der Hume, argüman iddia ettiği şeyi kanıtlayamaz. Hume’un nedensellik idesine yönelik kritiği, burada özel bir güce sahiptir. “Neden” idesini, bitişiklik, öncelik ve iki şeyin sürekli rastlaşması gözlemlerinin tekrarından çıkaradığımız; yani, bunlara ilişkin tekrarlanan gözlemlerden çıkaradığımız için, evreni, bir neden olduğunu düşünebileceğimiz bir şeyle bağıntılı olarak asla deneyimlemediğimiz hâlde, evrene nasıl bir neden atfedebiliriz ki? Analojinin kullanılması problemi çözmez; çünkü bir saat ile evren arasındaki analogi, kesin/emin değildir. Evreni, rasyonel bir planlayıcının ürünü olmak yerine, bitkisel bir sürecin ürünü olarak niçin düşünmeyelim ki? Hattâ eğer evrenin nedeni zekâ gibi bir şeyse, moral karakteristikler bu tür bir varlığa nasıl atfedilebilir? Dahası anolojiler kullanılacaksa, hangi biri seçilmelidir? Evler ve gemiler, çoğunlukla bir plancılar grubu, dizayncılar grubu tarafından tasarlanır; o hâlde, pek çok Tanrı’nın olduğunu mu söylemeliyiz? Zaman zaman, deneysel modeller, tamamlanmış formunda neye benzeye-

ceğine dair elde hiçbir bilgi yokken kurulur; o zaman, evren bir deneme modeli midir, yoksa nihâî plan mıdır? Bu sorgulama çizgisi ile Hume'un vurgulamak istediği şey, evrenin düzeninin sadece empirik bir olgu olduğu ve bundan, Tanrı'nın varlığını çıkarsayamayacağımızdır.

Evet, Hume, bir skeptik olarak nihayete erer; ama sonunda şöyle der: “Herhangi biri kendi skeptisizm ilkelerini ne kadar uzun uzadıya ele alırsa alsın, o diğer insanlar gibi davranarak yaşayacak ve konuşacaktır. Bu kişi için topyekün skeptisizmde ısrar etmek veya bunu kendi davranışında birkaç saatliğine bile görünür kılmak imkânsızdır.”

Peki, felsefenin hayat ile bağı ne olacak? Her şey teoride başka pratikte başka mı olacak? Peki niçin felsefe? Bakın Hume ne diyor: “(...) ancak fenomenleri açıklamak için kabul edilebilir; yine de aynı zamanda itiraf edilmelidir ki, fenomenler onu kullanmayı pek gerektirmeyecek kadar kendiliklerinden açıktır” (Tr., 11, 1, XI). Başka bir deyişle, teori veyahut felsefe, pek de gerekli değil; ama durun, kesinlikle zevkli bir tutku! “(...) aralarında, ilk bakışta, her ne kadar bir oransızlık görünse de, avcılık ve felsefe tutkularından başka, birbirine bu kadar benzeyen iki tutku olamaz... [Avcı] onları avlamak için saatler geçirdikten sonra eve bir düzine çulluk ve yağmurkuşu getirmekten zevk alır. Avcılık ve felsefe arasındaki paralelliği daha tam kılmak için, diyebiliriz ki, her iki durumda da eylemimizin amacı, kendinde küçümsenebilir gerçi, ama eylemin sıcaklığında öyle bir dikkat kazanır ki, herhangi bir düş kırıklığından çok huzursuz olur ve avımızı kaçırdığımız zaman ya da akıl yürütmemiz içinde bir hataya düştüğümüz zaman üzülrüz. Eğer bu duygulanımlara bir başka paralel istersek, avcılık ve felsefe ile aynı ilkelerden çıkan bir zevk veren kumar tutkusunu irdeleyebiliriz.” Demek ki felsefe “eğlenceli” bir şeydir; tıpkı “oyun” gibi ve hattâ “ku-

mar” oynamak gibidir (Tr., II, 3, X). Zaten, Hume’a göre, “tüm olası akıl yürütme, bir duyum türünden (*a species of sensation*) başka bir şey değildir. Yalnızca şiir ve müzikte değil, felsefede de beğeni ve duygumuzu (*taste and sentiment*) takip etmeliyiz” (Tr., I, 3, VIII). Hume’un akıl yürütmesinde, “meseleyi doğru dürüst irdelersek, akıl ruhlarımızdaki harika ve anlaşılmaz bir içgüdüden başka bir şey değildir” (Tr., I, 3, XVI) sözleri, aklın, Hume tarafından, gerçekten argo tabiriyle “yürütüldü” günü ve üstelik “tutkuların kölesi” (Tr., II, 3, III “*Reason is, and ought only to be the slave of the passions*”) olarak satıldığını haber verir.¹ Eyvah ki ne eyvah! İşte bundan sonra işimiz gerçekten zor!

* * *

Evet, felsefe gemisi Ada’nın kıyılarında düpedüz karaya oturmuştur. Bu gemiyi yüzdürüp kıtaya getirecek hünerli bir kaptan aranmaktadır ve o kaptan Kant olacaktır; ama o da şu gerçeği değiştirmez: Felsefe artık marjinal bir uğraş olmaya yazgılanmıştır. Öyle mi? Bu bir yazgı mı? Öyle ise bile bunun bedeli hiç de hafif olmayacaktır ve olmamaktadır da. Kant’ın da yapacağı çok bir şey yoktur, yapılacak şey tarihin yeniden yazılmasıdır. Hegel bunu görür ve yapar da; ama “tarihin sonu”na yüklüce bir rüşvet ödemek zorunda kalır. Marx da aynı rüşveti çaktırmadan öder ama ödemeyi yaparken “tarih”ten değişme sözü almayı ihmal etmez: Gelin görün ki “tarih” bu, sözünde durur mu hiç? P. Valéry’nin “Sokrates”inin sözleriyle “Zaman ırmağıdır o. Yalnızca ruhları bu kıyıya atar; geri kalan ne varsa, rahatlıkla sürükleyip götürür.”²

1 Hume’un ahlâk felsefesi için bkz. *İki Adalet Arasında*, Vadi Yay., 1997, s. 205-16.

2 Paul Valéry, *Eupalinos ve Öteki Söyleşimler*, çev. Tahsin Yücel, Yapı Kredi Yay., 1992, s. 14. (Bu acıtan, can yakan güzellikteki eseri dilimizde hazır edene şükran duygularıyla...)

APPENDIX

DESCARTES

GİRİŞ

Cogito ergo sum

Söyleyeni, kendisi kadar bilinmeyen, tanınmayan, o halde söyleyenini aşmış olan bu sözü, böylesine ünlü ve cazip kılan nedir? Bir cümleyle, sözün insana “varım” deme imkânı vermesidir: İnsanı, hem kendi kendine hem de başkasına karşı, bizzat var olduğuna ikna eder görünmesidir; bir meydan okuma edası ile sarf edilmesi de cabasıdır.

“Varlık” çok katmanlı bir sözdür. Türkçe düşünürsek, onun kıvrımları arasında yok yoktur. Sayılmaya gelmez. Onu düşündükçe, bir heyula gibi olur; bir hayalet gibi musallat olur, gecemize ve gündüzümüze. Korkutur. Hasta eder. Belki de René Descartes’ın “*cogito, ergo sum*”, “düşünüyorum, o halde varım” cümleciğindeki formül, teskin edip iyileştirici bir etki bıraktığı için, “varlık”ı, “var olma” ile açıp tekin, emniyetli kıldığı için cezbedicidir. Belki cazibesi, tam da “basit”liğindedir. Karmakarışık

olanı yalın, sade kılmasındadır. Bize, belki, emniyetli bir barınak sunup endişeyi unutturmasındadır. Hepimiz yapabiliriz, hepimiz başarabiliriz, kendi kendimize deneyebiliriz; ama illa ki kendi kendimize her şeyi unutup en baştan başlayabiliriz ve formülü aynen uygulayabiliriz: Düşünüyorum, o halde varım. İşte bu kadar basit! Muazzam ve muhteşem bir şekilde basit!

Evet çok basit, ama hiç kolay değil. Descartes gibi bir dâhinin ömrünü verdiği ve yine de ömrünün yetmediği kadar zorlu bir hikâyesi var, *cogito ergo sum*'un. Oadaki var-lamanın başlangıcı, bir yok-lamadır ve yok-lanan-ların var edilmesi çok zordur.

Felsefenin meşrebi, gidişatı, doğrultusu, başından beri hemen hemen aynıdır veya pek az değişmiştir; onu kendi tarihinden ayrılmaz kılan da ve öte yandan onun bir tarihi olmasını mümkün kılan da budur. "Felsefe, yönelimini ve eğilimini radikal bir anidenlikle nadiren değiştirse de," der Stumpf, "öyle zamanlar vardır ki, felsefenin yeni ilgileri ve vurguları onu yakın geçmişinden ayırır."¹ 17. yüzyılda bu gerçekleşir. Yeni bir şey olur. Kıta Avrupası Rasyonalizmi; yani Kıta Avrupası Akılcılığı ile ilgi ve vurgularda bir değişim söz konusu olur. Bu rasyonalizmin kurucusu René Descartes'tır ve bu tikel rasyonalizm de, *Modern Felsefe* denilen şeyi başlatır. Nedir peki *Modern Felsefe*?

B. Magee'ye göre, "Üniversitelerde 'Modern Felsefe' terimi kullanıldığı zaman, bu, normalde *Modern Felsefeyi İlkçağ Felsefesi* ile *Ortaçağ Felsefesinden* ayırmak için olur. Bundan dolayı, *Modern Felsefe* yirminci yüzyıl felsefesi anlamına gelmez; o, *Reformasyondan* itibaren olan felsefe anlamına gelir. Gerçekten de, modern felsefenin genellikle başlatıcısı olarak gö-

1 S.E. Stumpf, *Philosophy: History and Problems*, McGraw-Hill, 1971, s. 248.

rülen, ki ben bunun doğru olduğunu düşünüyorum, bir adam var: Descartes. Öyleyse, daha açık bir biçimde ifade edildiğinde, ‘Modern Felsefe’ terimi, ‘Descartes’tan itibaren felsefe’ anlamına gelir.”¹

Unvanı, “modern felsefenin babası” olan Descartes ile felsefe, (tüm geçmişinden elbette değil ama) yakın geçmişinden kopar. Onu takip eden Kıta rasyonalistlerinin yapmaya koyuldukları şeyin büyük bir kısmını, bazı ortaçağ filozofları ve F. Bacon, T. Hobbes gibi Adalılar zaten başlatmıştır.² Dolayısıyla da kopuş, o kadar da beklenmedik değildir ve Etienne Gilson’a, hattâ R. Ariew’un argümanına bakarsak, “kopuş” yerine “geçiş” demek daha uygun görünür.³ Fakat bu geçiş, yeni bir şeye doğrudur ve program, bildiri yenidir. Descartes, B. Spinoza (1632-1677) ve G. W. Leibniz’in (1646-1716) felsefe için yeni bir ideal yarattıkları; doğa bilimi ve matematikteki gelişmelerden etkilenerek, felsefeye matematikteki kesinliği vermeye çalıştıkları; dünya hakkında kesin bilginin çıkarsanabileceği açık ve seçik⁴ bir rasyonel ilkeler kümesi ifade etmeye koyulmuş oldukları büyük ölçüde kabul edilir. Çağın *ethosu* yenilikçi, hattâ düpedüz devrimcidir.

Stumpf ile izlemeye devam edersek, sırasıyla Fransız, Hollandalı ve Alman bu üç Kıtalı rasyonalist, Descartes,

1 B. Magee, *Büyük Filozoflar*, çev. A. Cevizci, Paradigma Yay., 2001, s. 69.

2 Descartes, 1596’da doğar, 1650’de, yani 54 yaşında ölür. Bacon 1561’de doğar 1626’da, 75 yaşında ölür. Hobbes ise 1588’de, Descartes’dan sekiz yıl evvel doğar, ama ondan yirmi dokuz yıl sonra ölür, 91 yıl yaşar Hobbes. Descartes ilk önemli çalışması olan *Discours de la Méthode*’u 1637’de yayımladığında Hobbes 41 yaşındadır; Hobbes’un önemli çalışmaları henüz basılmamıştır ama kopyaları, zamanın âdeti olduğu üzere, elden ele gezer.

3 Bkz. R. Ariew “Descartes ve Skolastisizm”, çev. A. Tümertekin, *Cogito*, sayı 10, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1997, s. 41-63.

4 *Clara et distincta*: Açık ve seçik; yani doğrudan veya dolaysız ve de farklılığının ayırt edilebildiği denli seçik.

Spinoza, Leibniz insan zihninin rasyonel kapasitesine vurgu yaparlar ve insan aklını hem insan hem de dünya hakkındaki hakikatin kaynağı olarak telakki ederler. Dinin iddialarını tümünden reddetmemekle birlikte, felsefi düşüncüyü doğa-üstü açıklamalardan, aslında dinin açıklamalarından, vahiyden bağımsız bir şey olarak düşünürler. Felsefi veya bilimsel düşünüşün, otonom, özerk bir düşünüş olduğunu savunurlar. Bireysel duygulara ve coşkulara hakikatin keşfinin bir aracı olarak pek az değer vermekle beraber, bir insan bireyinin zihninin sadece uygun yöntemle, metoda göre işletilmesi suretiyle evrenin doğasını keşfedebileceği şeklinde yapılandırılmış olduğuna inanırlar. Bu, insan aklına dair *optimist/iyimser* bir görüştür. Aklın kendisinden başka başvurabileceği hiçbir kaynak, mercii yoktur. Bu noktada, bir bakıma, insanî akla iman vardır. Aklın gücüne duyulan müthiş bir güven vardır: Akıl, her şeyi anlayıp çözebilir. Fakat neyse ki, bu optimizm/iyimserlik, Montaigne'nin (1533-1592) ve Charon'un (1541-1603) yeniden canlandığı eski çağ kuşkuculuğu, antik skeptisizm ile dengelenen bir optimizmdir.¹

Descartes'ın ünlü yorumcusu Bernard Williams'ın ifadesiyle "(...) Descartes'ın yaşadığı çağda, bizim anladığımız anlamda bilimin olmadığını anlamak önem taşır: Araştırma yöntemleri ve laboratuvarlarıyla, uluslararası düzeyde organize bir faaliyet olarak bilimden söz etmek, o zamanlar mümkün değildi. Dahası, bir bilimin olması durumunda, hangi imkânların söz konusu olacağıyla ilgili olarak farklı düşünceler vardı. Bir yandan, doğru yöntemi bulduğumuz takdirde, doğanın bilgisiyle ilgili tüm temel problemleri çözebileceğinizi düşünen insanlar, oldukça akıllı adamlar vardı. Örneğin, İngiliz devlet adamı Francis Bacon, doğru yola girildiğinde, bilime çok kısa bir süre içinde

1 Bkz. S.E. Stumpf, *a.g.e.*, s. 248.

ulaşmanın mümkün olacağını düşünüyordu. Fakat öte yandan, hiçbir bilginin olamayacağını, doğaya ilişkin araştırmayı düzenlemenin rasyonel hiçbir yolunun bulunmadığını düşünen insanlar da vardı... Bu iddialar birbiriyle çatışmaktaydı ve onlarla ilgili olarak doğru bir karara varmanın hiçbir yolu yoktu... Özellikle de bugün teknoloji adını vereceğimiz şey aracılığıyla neler yapılabileceğine ilişkin umutlarla garip bir biçimde bir arada bulanan s(k)eptisizm, şu halde, Descartes'ın zamanının entelektüel ikliminde önemli bir akımdı... Descartes ve onun kuşağından olan başka kimselerin kesin olarak bildikleri bir şey, tarihsel otoritenin ilk elden araştırma ile aynı şey olmadığı hususuydu.”¹

Rasyonalistler, genel olarak, kendi zihinleri ile açıkça düşünebildikleri şeyin, kendi zihinleri dışındaki dünyada gerçekten var olduğunu kabul ederler. Belli idelerin insan zihninde doğuştan bulunduğuna; gereken fırsat verildiğinde, deneyimin bu doğuştan fikirleri ve hakikatleri kendinden açık hale getireceğine ilişkin argümanlar ileri sürerler. Tüm rasyonalistler, nihai olarak, doğal dünyayı fizik bilimin mekanik modeline göre yorumlamışlardır ve fiziksel olaylara determinizm yüklemişlerdir; yani doğada olup biten her ne varsa öngörülebilir bir işleyiş içinde önceden, biz onu anlayıp bilmeden önce belirlenmiştir, diye inanarak yola çıkmışlardır. Bu durumda insana düşen, bu düzeneğin düzenini çözmek, deşifre etmektir. Evet tam bu noktada, deşifre edişte farklılaşırlar. Kabaca, Descartes, gerçekliği iki temel tözden, düşünce ve yayılımdan oluşan bir *dualizm* olarak betimlemiştir. Spinoza sonsuz *attributum* ve *modus*ları olan tek bir töz olduğunu söyleyerek bir *monizm* önermiştir. Leibniz ise, *monad* dediği tek bir töz türü olmasına rağmen, doğadaki çe-

1 Williams, B., “Descartes”, *a.g.e.*, s. 70-1.

şitli öğelerden sorumlu, farklı *monad*lar olduğunu söyleyerek bir *pluralizm* önermiştir. Öte yandan, Kıtalı rasyonalistlerin öncül-leri hakkında keskin bazı sorular sormuş olan Adalı empirisist-lerden J. Locke, G. Berkeley ve D. Hume, ikinci grup modern filozoflar olarak düşünülebilir.¹

Evet, modern felsefenin yolunu açan Descartes, kendisinden sonraki felsefeye öylesine damgasını basar ki, modern felsefeyi *karterzyen felsefe*² olarak okumak mümkün olur. Elbette bu bir “okuma yolu”dur ve bir iddiadır. Ama en azından şu kesindir ki, belki de hiçbir filozofa nasip olmamış bir şekilde, Descartes’tan sonra hiçbir büyük modern filozof, “Descartes”sız yazamamış, onu yok sayamamış, en azından zikretmeksizin felsefe yapama-mıştır. Felsefenin hangi dalını konu edinirse edinsin, hiçbir felsefî eser, “Descartes”sız olmamıştır, ister lehte isterse aleyhte.

I. DESCARTES’IN HAYATI VE ESERLERİ

Descartes’ın hayatının ilk yıllarına dair bilinenlerin çoğu, 1691’da Adrien Baillet tarafından yazılan *La Vie de Monsieur Descartes* adlı biyografiden gelir. Fakat Baillet, “olgulara erişemediğinde olup bitene dikkat etmeksizin kendi başına uydurup geçer” diyen Geneviève Rodis-Lewis’e göre, herkes Descartes’ın köklü ve soylu bir ailesi olduğunu kabul etmesine rağmen, durum tam olarak böyle değildir.³

Descartes, 31 Mart 1596’da Fransa’nın Touraine bölgesinde-

1 Bkz. S.E. Stumpf, *a.g.e.*, s. 249.

2 *Cartésienne*, *Cartesian*: Descartes’ın Latinceleştirilen adı Renatus Cartesius’tan *Cartesiānus*, “Descartesçi” ya da “Descartes felsefesine dayanan” anlamında Fransızca ve İngilizceye geçen sıfat.

3 Geneviève Rodis-Lewis, “Descartes’ın Yaşamı ve Felsefesinin Gelişmesi”, çev. A. Tümertekin, *Cogito*, sayı 10, 1997, s. 18.

ki La Haye adlı bir kasabada,¹ dördüncü çocuk olarak doğmuştur. Bölgede çoğunluk, Katoliktir. Toprak sahibi, hali vakti yerinde ve okumuş bir aileye mensuptur. Aile, çoğunluğu Protestan olan Poitou yöresindendi. Descartes'ın, *Gentilhomme de Poitou*, Poitou asilzadesi veya *Seigneur du Perron*, Peron Beyi gibi unvanları vardır. Dedesi ve büyük-dedesi bir hekimdi. Babası, yargıçtı ve Bretanya Parlementsü üyesiydi. Henüz bir yaşındayken annesini kaybetmiş ve bebek René için bir dadı tutulmuştur (Descartes ölüm döşegindeyken erkek kardeşlerine bu dadının aylığını ödemeyi sürdürmelerini temin etmek için mektup yollamıştır.) Onu anneannesi ve daha çok da ablası büyüttmüş.

Genel sağlık durumu, 20'li yaşlarına dek pek de iyi olmamış. Annesinden kendisine kaldığını söylediği akciğer zayıflığı, doktorlarının kısa ömürlü olacağı tahminlerine yol açmıştır. Bu yüzden de o, sabahları geç kalkma vehattâ yatağında çalışma alışkanlığı edinmiştir.

10 yaşından 18 yaşına kadar (1606-1614) bir Cizvit koleji olan La Fléch'te okuyor ve orada felsefe eğitimi alıyor; elbette felsefe programının içerdiği şeylerden payına düşeni alarak matematik, mantık, fizik de öğreniyor, şiir ve nesir ile klasik eserleri okuyor. 1616'da Hukuk öğrenimi gördüğü Poitiers Üniversitesi'nden mezun oluyor.² Bu dönemde, "öğretileri kuşku ve tartışma yaratan felsefe ile kıyasladığında matematikteki kesinlik ve açıklık," Descartes'ı derinden etkilemeye başlamıştır bile.

1618-19 Kışını Hollanda'nın güneyinde, Breda'da geçirir. Genç bir Hollandalı, Isaac Beeckman ile sıkı bir dostluk ku-

1 Descartes zamanında La haye-en-Touraine denir. 1802'de kasabanın adı, Descartes onuruna "La Haye-Descartes" oldu; 1967'de ise "La Haye" tamamen kaldırılıp "Descartes" yapıldı.

2 1985'te Poitiers Üniversitesi'nde ortaya çıkarılan tezin kabul tarihi 10 Kasım 1616 idi.

rar, onunla bilimsel meseleleri tartışır. Descartes, Beeckman'a, henüz yazmış olduğu bir incelemeyi, *Compendium Musicæ*, şahsi bir yeni yıl hediyesi olarak verir; Descartes, müzik ile ilgilenen filozoflardan biridir –diğer birkaçı, Platon, Rousseau, Nietzsche, Wittgenstein'dır. Ölümüne birkaç hafta kala yazdığı son şey de müzikle ilgilidir. *La Naissance de la paix* adlı bale, Kraliçe Christina'nın 1649 Aralık'ındaki doğum günü için yazılmış manzum bir eserdir.¹

1619'de şan ve şeref arayışıyla orduya katılır ancak 1621'de ordudan ayrılır. Ordudan ayrıldıktan sonra seyahatlere çıkar ve tüm Avrupa'yı dolaşır.

1628 veya 1629'da Hollanda'ya yerleşmeye karar verir ve ölümüne az bir süre kalıncaya dek orada yaşar (1649). Memleketi olan Fransa'ya iki ya da üç kez kısa süreli olarak gider. Temel eserlerini Hollanda'da yazmıştır. Ovidius'un *bene qui latuit bene vixit* ("iyi saklanan iyi yaşar") mısrasını, bir tür sürgün olarak yaşadığı hayatında motto edindiğini yazmıştır Mersenne'e (Nisan 1634). A. Gombay'ın naklettiğin göre, yurttışı bir fransız Amsterdam'a gelip yaşaması için teşvik ederken şöyle yazar: "Bu geniş ülkede, benim dışımda herkes ticaretle uğraşüyor ve kendi kârına öyle dalmış ki tek bir ruh tarafından görülmeden burada yaşayabildim." Bu bir övgüdür. Birkaç yıl sonra Mersenne'e, iyi-taninan bir Kalvenci vaizi dinlemeye başladığını anlatır ve ekler: "Ama öyle bir tarzda ki beni gören biri, orada bir mümin olarak bulunmadığımı biliyordu; çünkü yalnızca vaaz başladı-

1 1920'de basılmıştır. Balenin adı "Barışın Doğuşu"dur. R. Watson'ın iddiası, söz konusu manzum çalışmanın, neredeyse kesin olarak profesyonel güfte yazarı Fransız Helie Poirier'ye ait olduğudur. Balenin hem İngilizce çevirisi hem de yorumu için bkz. Richard A. Watson, *Descartes's Ballet: His Doctrine of the Will and His Political Philosophy* (with a transcript and English translation of *La Naissance de la Paix*), St. Augustines Press, Şubat 2004.

ğında gelip kapının yanına dikiliyor ve vaaz biter bitmez de ritüellere kalmadan ayrılıyordum.” Görülmeme, geç gelme, kapı yanında dikilme ve erkenden ayrılmanın verdiği memnuniyet, Descartes’ın kişiliğinin derin özelliklerini verir. Evet insanlardan kaçan, gizlenen biridir.¹ Bu, onun hiç ilişkisi olmadığını, bir münzevi olduğunu söylemek değildir –Constantijn Huygens, Elisabeth, Pierre Chanut gibi isimlerle dostluğu sıkıdır. Yine de Seneca’dan alıp Chanut’ye, Eylül 1646’da söylediği şu sözler –onun ikinci mottosu olan sözler manidardır:

Hazin bir ölüm bekler

Herkesin gayet iyi tanıdığı

Kendi kendini tanımadan öleni.

Hayatının bir evresinde (1628’den itibaren 11 yıl kadar) Descartes, balık, köpek, tavşan vb hayvanlar üzerinde teşrih denemeleri, hattâ canlı kesim incelemeleri yapmaya girişir, anatomiyle sıkı şekilde ilgilenir ve fizyolojiye yönelir. Bu deney ve incelemeler hayvanları “ruhsuz,” cansız sayması nedeniyle Descartes’ı hiç zorlamamış olsa gerektir.

1643’ten itibaren Bohemya kralı Frederick’in kızı –ve aslında filozof sayılabilecek olan– Prenses Elizabeth ile ruh ve beden ilişkisi konusunda, uzun süre devam edecek mektuplaşmalarına başlar. Felsefesi yoluyla hayatına giren bir diğer soylu kadın, İsveç Kraliçesi Christina’dır; Christina’nın ısrarı üzerine İsveç’e gitmek için Hollanda’dan ayrılır; çünkü kraliçe Descartes’ın öğrencisi olmak ve onun felsefesini bizzat kendisinden öğrenmek istemiştir. Ancak kraliçenin vakti son derece sınırlı olduğu için Descartes’a sadece sabah saat 05:00’da zaman ayırabiliyor. Bu

1 Descartes’ın *larvatus prodeo* (“maske takıp çıkıyorum” AT X, 213) sözü çokça tartışılmış ve “maskesini takıp sahneye, dünya sahnesine çıkan bir aktör gibi” kendini hep gizlediği söylenmiştir.

alışılmadık buluşmaya, soğuk kuzey ülkesinin hava şartları da eklenince Descartes hastalanıyor ve bu tempoya kısa bir süre dayanabiliyor, 11 Şubat günü ölüyor. Kraliçenin onu, kraliyet mensuplarına tahsis edilen bir kilise mezarlığına defnetme ve ona tantanalı bir cenaze töreni yaptırma teklifine, evlerinde kaldığı Fransa Elçiliğindeki ahabları, filozofun sadeliğine ya-
raşmayacağı gerekçesiyle olumsuz cevap veriyor ve Descartes, vaftiz edilemeden ya da çocuk yaşta, yani “masum ölenler”e mahsus bir mezarlığa gömülüyor. Daha sonra, 1667’de kemikleri Fransa’ya taşınıyor ve bu esnada Descartes’ın bedeninden kalanların epey bir kısmı aşırılmış olduğu halde, gösterişli bir cenaze töreniyle yeniden gömülüyor.

Descartes’in ilk eseri, *Regulae ad directionem ingenii* (Zihni Yönlendirmenin Kuralları, 1628). Bu çalışmadan sonra Descartes, 1629 yılında *Le Monde* (Dünya) adlı çalışmasını yazmaya başlıyor. *Le Monde*, kozmoloji sorunu üzerine yazılmış bir eserdir. Ayrıca yine bu eser Kopernikus’un sistemine dayanan bir evren tasarımı-
nı ortaya koymuştur. Fakat 1632’de Galileo’nun mahkûmiyeti, büyük ölçüde tamamlanmış olan bu eseri Descartes’in geri çekmesine yol açıyor ve eser kayboluyor. Descartes’in ölümünden sonra eserin çok kısa bir el yazması bulunur ve o, 1664’te basılır.¹

1 Kilise, dünyanın devinmeden durduğu ve güneşin onun çevresinde döndüğü düşüncesinde olduğundan Galileo’yu mahkûm etmişti. Descartes’in bu mahkûmiyet haberi üzerine tepkisini, Roger Ariew’dan naklen şu sözlerinde görmek mümkündür: “Bu beni öylesine şaşkına çevirdi ki, bütün yazdıklarımı neredeyse yakmaya ya da en azından kimseye göstermemeye karar verdim. Kendisi de bir İtalyan olduğu gibi, anladığım kadarıyla, Papa tarafından da sevilen bir kişi olan Galileo’nun, bir tek dünyanın devindiği düşüncesini yerleştirmeye çalıştığı için suçlanabildiğini düşleyecek gücüm bile yok.” *Le Monde*’da Descartes, dünyanın devindiği düşüncesinde olduğunu apaçık bir şekilde ortaya koymuştu: “Şunu itiraf etmeliyim ki, eğer dünyanın devindi-

1629 başlarında üzerinde çalışmaya başladığı *Dünya'yı* bir yana bırakıp başka çalışmalar yapmaya başlıyor. 1630'un Haziran ayında Leiden Üniversitesi'ne matematik profesörü olarak atanıyor ve klasik çağlardan beri çözülememiş olan "Pappus Sorunu" adı verilen bir matematiksel sorunun çözümüne matematik profesörlüğünün üzerinden daha iki yıl bile geçmeden ulaşıyor.¹

Bu arada *La Dioptrique* (Optik) adlı bir çalışma yazıyor. 1635'e gelindiğinde Descartes'ın elinde yayıma hazır üç ayrı deneme vardı. Bunlar *La Dioptrique* (Optik), *Les Météors* (Meteoroloji) ve *La Géométrie* (Geometri) adlarını taşıyan metinlerdir. Bu denemeler veya incelemeler, onun benimsemiş olduğu metodu gözler önüne sermeye imkân sağlıyordu. Bu yüzden Descartes, bunlara, metodu hakkında bir "Önsöz" yazmaya karar verir. İşte bu "Önsöz" *Discours de la Méthode* (Yöntem Üzerine Konuşma) adıyla yayımlanır. Descartes'ın bu "Önsöz"ü Fransızca yayımla-

ği düşüncesi yanlışsa, felsefemin dayandığı tüm temeller de yanlıştır; çünkü dünyanın devindiğini açıkça kanıtlamama işte bu temeller olanak vermiştir. Dünyanın devindiği düşüncesi, yapıtımın her bölümüne öylesine bağlıdır ki, bu düşüncüyü çekip kopardığımda, bütün geri kalan bölüm de zarar görür." Ariew'ün aktardığı bu satırlara eklediği kendi takip çizgisiyle, Descartes'ın içerisinde yaşadığı bağlamın felsefesi için yarattığı zorluğa tanık olabiliriz. Ariew'ün bildirdiğine göre, *Discours*'un 1637 tarihli basımında yer verilen *Le Monde*'un özetinde, dünyanın devinmesi konusundan hiç bahis açılmazken *Principia*'nın 1644 tarihli basımında "kesin anlamda söylersek, dünya devinmez" ifadesine rastlarız (bkz. Roger Ariew, "Descartes ve Skolastisizm", çev. A. Tümertekin, *Cogito*, sayı 10, 1997, s.58-9).

- 1 Bu sorun, özetle şöyle verilebilir: "Kareler ve küpler ikinci ve üçüncü dereceden denklemler ile eşleştirilebiliyordu, ama devinen cisimlerde bu türden denklemler bulunamıyordu. Descartes eğrileri her dereceden denklemle eşleştirmeyi başardı" (G. Rodis-Lewis, "Descartes'ın Yaşamı ve Felsefesinin Gelişmesi", çev. A. Tümertekin, *Cogito*, sayı 10, 1997, s. 32).

mış olması ilginçtir.¹ O, Fransızca yazmasının nedeninin, yazdıklarının herkes tarafından okunmasını istemesi olduğunu ve yazdıklarını “herkesin, kadınların bile”² anlamasını istemesi olduğunu söyler.

II. DİN, AHLÂK VE POLİTİKA

1647’de *Principia*’yı Fransızca’ya çeviren kişiye yazdığı ve Önsöz olarak Fransızca çevirinin başına eklenmesini istediği mektupta Descartes, felsefeyi metafiziğe kök salmış bir ağaca benzetir. Felsefe, Descartes’a göre, bir bilgi ağacıdır. Ağacın gövdesi olan fizik, bir gövdenin dallarını beslemesi gibi felsefenin çeşitli branşlarını, dallarını besleyecektir. Ağacın başlıca dalları tıp, mekanik ve ahlâktır. Descartes, tıp dalı için bir inceleme yazmıştır (*İnsan Bedeni*). Mekanik üzerine söylenecek şeyler ise *İlkeler*’de zaten söylenmiştir. Fakat ahlâk dalıyla ilgili, prenses ile mektuplarının satır aralarına serpişenler dışında yazılan belli başlı hiç bir şey yoktur. Dolayısıyla “ahlâk” dalı bir “ideal” olarak kalmıştır.³

1 Descartes’tan önce, anadilinde eserini yazan başka filozof yoktur. “Her ne kadar, o fransa’da felsefe yapan ilk filozof olmadıysa da, bilginler enternasyo-neli için Latince, yüksek sınıftan kişiler ve kadınlar için ise Fransızca felsefe yapan ilk düşünürlerden biri oldu.” Jean-Marie Beyssade, “Descartes: Felsefi Bir Devrim mi?”, çev. Tülin Bumin, *Cogito*, sayı 10, 1997, s. 63.

2 Descartes’ın 22 Şubat 1638 tarihli, la Fleche’de hoca olan Cizvit rahibi Antoine Vatie’ye yazdığı mektup: René Descartes, *Philosophical Essays and Correspondence*, Ed. Roger Ariew, Hackett Publishing Co, 2000. s. 87.

3 Descartes “hayatının işlerini düzenleyen muvakkat bir ahlâk (*Morale par Provision*) oluşturmak” ile yetinir; Chanur’ya yazdığı mektubunda ise şöyle der: “(...) ahlâk üzerine düşüncelerimi yazmaktan çekindiğim doğrudur, bu da iki sebeptendir; birincisi, kötülerin insana iftira atmak için kolayca baha-ne bulabilecekleri bundan daha elverişli bir saha yoktur; ikincisi, başkaları-nın âdet ve ahlâkını düzenlemeye karışmak hakkı, hükümdarlarla onlardan

Din, ahlâk ve politikayı sisteminden uzak tutan Descartes'ın, bunu ne düşünerek yaptığını anlamak çok önemlidir. Acaba Descartes, felsefenin yüzyıllardır konusu olagelen bu alanlarla ilgili bir başlı başına metin yazmamakla, bunları felsefenin veya bilimin dışında mı saymaktadır? Yoksa bu konuların sil baştan yeniden yazılmaları ve yeni bir tarz ile ya da daha doğrusu yeni bir yöntem ile ele alınmaları gereğine duyduğu inanç mı onu, böyle şeyler yazmaktan alıkoymuştur? Diğer bir deyişle Descartes, kendisine düşen görevin "lazım olan yöntemi belirlemek" olduğu düşüncesiyle mi yazmamıştır? Hangi soru doğru? Yoksa acaba, sadece, onun ömrü mü bunu yapmaya yetmedi? İşte bu üçüncü soru, yanlış soru olsa gerek. İlk iki soru ise birbirlerinin aksi şeyleri getirmedikleri için bir arada doğru sorular gibi görünüyorlar; çünkü Descartes'ın içerisinde yaşadığı çağın ethosu, rasyonel din veya rasyonel ahlâk veya rasyonel politika için gereken zeminin sarsıldığı bir ethostur ve çünkü rasyonel olanın yeni yorumunun yeni yeni belirtmeye başladığı bir dönemin arifesi yaşanmaktadır. Bu dönem, din, ahlâk ve politikanın felsefesinin veya biliminin yapılma koşullarını henüz oluşturmamış bir dönemdir ve Descartes'tan hemen sonraki filozoflar sanki bu boşluğu kapatmak istercesine ahlâk ve politikayı yeni bir tarzda ele alıp işleyeceklerdir. Örneğin Hobbes, politika felsefesinin veya biliminin kendi eseri olan *De Cive* ile başladığını söylerken pek de haksız değildir. Öte yandan Spinoza, ahlâkı o güne dek benzerine hiç rastlanmamış bir tarzda, "geometrik tarz"da işlerken, belki de devraldığı boşluğu doldurmaktadır. Fakat bunlar, sorumuzun, "niçin Descartes ahlâk ve politika üzerine

yetki alan kimselerin işidir." (*Ahlak Üzerine Mektuplar*, Önsöz; AT V 86-7) Kaideleri, sırasıyla ölçülü, kararlı ve sebatkâr olmak, talihe değil kendine güvenmek, hakikatin peşinde koşmak şeklinde özetlenebilecek geçici/muvakkat bir ahlâki tutum önerir.

yazmadı?” sorumuzun cevabı sayılmaz; cevabın, Descartes’ı aş-
tığını gösterdikleri ölçüde, anlamlı bir soru olduğunun nişan-
nesini verirler ve bizi bütüne, felsefe tarihinin bütününe dair
geniş bir okumaya yolladıkları ölçüde sahici bir soru olduğunu
gösterirler. Felsefe, doğru sorular sorma ile ilgili olduğuna göre
ve bağlamı itibarıyla “neden ... var?” sorusu, “neden ... yok?”
sorusu ile eş değerde olduğuna göre, “Descartes neden metot
üzerine yazdı?” sorusu, “Descartes neden ahlak üzerine yazma-
dı?” sorusundan daha önemli değildir. Bu soruların ikisi de bizi
Descartes’tan daha geniş bir okumaya yönlendirdiğine göre, bir
kez daha Descartes’ın kendisi yeni bir düşüncenin başında dur-
maktadır. O, bir dönemece, bir dönüm noktasına işaret eder.
Nereden nereye dönmek? İşte bunun hikâyesi uzun...

III. ENTELEKTÜEL KESİNLİK

Descartes’ı ilgilendiren esas problem, entelektüel kesinlik
problemidir. “Antik yazarlar,” der Descartes, “beni büyüleyen
hikâyeler anlatmışlar, fakat nasıl bir tutum takınacağım konu-
sunda bana rehberlik edememişlerdir.” Descartes’a göre, şair-
lerse bize hayâlgücümüz aracılığıyla bilgi verdikleri ve şairlik bir
zihin vergisi olduğu ama çalışmanın ürünü olmadığı için, bize
hakikatin bilinçli bir şekilde keşfinde hiçbir yöntem vermezler.
Tam da hakikatin keşfinde gerekeni öğretmedikleri anlamında
bunlar, onun arayışının karşılıkları değildirler.

Teolojiye gelince, Descartes’a göre, teolojide “vahyedilen
hakikatler” insan aklının tamamen ötesindedir ve birinin bu
hakikatler hakkında düşünürken başarılı olması için “yukar-
dan” olağanüstü bir yardım alması ve düz, sıradan bir insan
olmaktan daha fazla bir şey olması zorunludur. Descartes, bu
hakikatleri inkâr etmemiştir. Teolojiye karşı hep saygılı bir ton-

da konuşmuştur ve ömrünün sonuna kadar inançlı bir Katolik olarak kalmıştır. Fakat o, ne Katoliklere ne de Protestanlara yaranabilmiştir; çünkü Descartes, hakikate “tek başına insan aklı”nın güçleriyle ulaşabileceğimiz bir metodu arıyordu ve bu metot teolojide yoktu.

Felsefeye gelince, Descartes’ın La Flèche’te öğrendiği felsefe de bu bakımdan daha çok yardımcı değildi; yani felsefe, şiirin ve edebiyatın verdiğinden daha fazlasını vermiyordu; çünkü “sonunda tartışma konusu olmayan hiçbir şey yok”tu, felsefede.

Böylece, kesinlik arayışı Descartes’ı kitaplardan uzaklaştırıp kendi deyişiyle “Büyük Dünya Kitabı”na götürür. Edindiği tüm bilgilerden uzaklaşıp Büyük Dünya Kitabını okumak için Descartes, pek çok seyahat yapar. Bu seyahatler yoluyla farklı mizaçta ve farklı koşullarda olan insanlarla tanışmayı ve “çeşit çeşit deneyim” biriktirmeyi amaçlar. Descartes dünya insanları arasında daha kesin bir akıl yürütmeyi ve daha kesin düşünmeyi keşfedeceğini düşünür; çünkü, der Descartes, “pratik yaşamdaki bir düşünme hatasının sonuçları okuldaki hatadan daha ağırdır.” Fakat bu kitapta da filozoflar arasındakile aynı oranda görüş ayrılığı bulunduğunu keşfeder. Dünya Kitabından edindiği bu deneyimden hareketle Descartes “emsal, örf ve adetler sayesinde inandığımdan daha fazlasına inanmama”ya karar verir. 10 Kasım 1619 gecesi gördüğünü bildirdiği üç rüya,¹ onu yalnızca insan aklının güçlerine dayanan doğru bilgi sistemini kurmak zorunda olduğunu inandırır.

Böylece o, geçmişle tüm bağını koparıp felsefeye yeni bir başlangıç vermek istiyor ve bunu yapabilmesinin yolunun kendi

1 Bkz. Alan Gabbey ve Robert E. Hall, “The melon and the Dictionary: Reflections on Descartes’s Dreams”, *Journal of the History of Ideas*, cilt 4, 1998, 651-68.

rasyonel güçlerinden başka hiçbir otorite kabul etmemesinden geçtiğini kabul ediyor. Artık ne daha önceki filozofların düşüncelerine, ne otorite sahibi biri tarafından ifade edilmiş olduğu için herhangi bir fikre, ne Aristoteles ve Platon'un otoritesine, ne kilisenin otoritesine, sadece ve sadece kendi aklına güvenen bir tutum içinde şöyle yazar Descartes; "Benim ilkelerim arasında sınıfladığım tüm hakikatler her zaman ve tüm insanlar tarafından bilinmesine rağmen şimdiye dek felsefenin ilkeleri olarak dünyadaki her şeyin bilgisinin kendisinden çıkarsanabileceği kaynaklar olarak benimsemiş, benim bildiğim kadarıyla, kimse olmamıştır. Onların böyle olduklarını kanıtlamanın şimdi bana kalmış olmasının nedeni de budur."

IV. BİLİNÇ

İmdi biraz, Descartes'a uzaktan, bugünden bakalım. R. Rorty'nin düşünce çizgisini izleyerek söylersek, Descartes ile birlikte modern felsefenin temeline yerleşen düşünce, zihinde bulunan tüm şeylerin, başka deyişle zihin içeriklerimizin *temsiller* olduğu düşüncesidir. Bu temsillerin farkında olduğumuz sürece karşımıza iki dünya çıkar: İç dünya ve dış dünya veya bilinç(li) olan ve bilinç(li) olmayan. Descartes böylece iki farklı gerçeklik olduğu görüşünü ortaya çıkarır. Zihinde bulunanların temsil olması, felsefede bir kırılma noktasıdır. Oysa Aristotelesçi zihinde bulunanlar, temsiller değil tözsel formlardır. Başka deyişle Aristoteles'te zihnin bir iç gözün baktığı ayna değildir; zihin, bizim içimizdeki hem ayna hem gözdür.¹

Rorty'ye göre, Descartes şöyle bir kuşkuyla yola koyulur ya da "profesyonel" bir soru sorar: Zihinsel bir şeyin zihinsel ol-

1 Bkz. R. Rorty, "Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi", çev. Doğan Şahiner, *Cogito*, sayı 10, 1997, s. 187.

mayan bir şeyi temsil ettiğini nasıl bilebiliriz? İşte tam bu soru sorulduktan sonra zihin ve beden dualizmi karşımıza bir sorun olarak çıkar. Ruh-madde ilişkisi, zihin-beden (cisim) ilişkisinin sorgulanması demektir. Kadim dünyada ise böyle bir ruh-beden sorunu yoktur. W. Matson'a göre böyle bir sorunun olmamasının nedeni antik dünyada bir iç dünya/dış dünya ayrımının yapılmamasıdır. Eş deyişle bilinçli durum veya bilinç durumu ile dış dünya arasında ayrım yapılmamasıdır. Modern kullanımıyla "duyum" (*sensation*) sözcüğünün Grekçe'de karşılığı yoktur. Bu sözcük felsefeye, dış dünyanın varlığını kabul etmek zorunda olmadan bilinçli bir durumdan söz etmeyi mümkün kılmak için sokulmuştur. Kadim dünyada ise böyle bir durumdan söz edilemez. W. Matson'ın kendi sözleriyle, "yunanlar zihin kavramından, hattâ bedenden ayrılabilir bir zihin kavramından yoksun değillerdi. Ama Homeros'tan Aristoteles'e kadar, zihinle beden arasındaki ayrım çizgisi, böyle bir ayrım yapıldığı zaman tabii, duyu algısının beden tarafında kalacağı şekilde çekiliyordu. Yunanlılarda zihin-beden sorununun bulunmamasının bir nedeni budur. Bir başka neden de, 'Duyumun zihinle (ya da ruhla) ilişkisi nedir?' gibi bir cümleyi Yunancaya çevirmenin çok güç, neredeyse olanaksız olmasıdır. Buradaki güçlük, filozofların kullandığı anlamdaki 'duyum' sözcüğüne yunanca bir karşılık bulmakta yatar... 'Duyum' felsefeye, doğayı ya dahattâ dışsal uyaranların varlığını kabul etmek zorunda olmadan, bilinçli bir durumdan söz etmeyi olanaklı hale getirmek için sokulmuştur."¹

Descartes, "rüyamda bir ışık görsem bile bu içimdekine duy(g)u denir ve bu, düşünceden başka bir şey değildir" der. Descartes'ın bu söylemi, Locke'un "idea" sözcüğünü Grekçesi olmayan bir

1 Akt. R. Rorty, *a.g.e.*, s. 188.

anlamda kullanmasını mümkün kılar; çünkü Locke'ta "ide"nin anlamı "insan düşündüğünde anlama yetisinin nesnesi olan şey"-dir. İşte bu sebeptir ki "ide" sözcüğünün modern ve çağdaş kullanımının Locke aracılığıyla Descartes'tan kaynaklandığını görmek, Descartes'ı bir dönüm noktası olarak okumayı haklı çıkarır. Descartes, sözcüğü gerçekten yepyeni bir anlamda kullanıyordu ve Rorty'nin Kenny'den aktardığı sözlerle, "sözcüğün insan zihninin içeriklerini belirtmek üzere sistematik olarak kullanması başlı başına bir yenilikti." Evet, kadimler de bedenden ayrılabilir bir zihin kavramına sahiptiler. Fakat onlar, zihin-beden arasında ayırım yaparken modernlerden çok farklıydılar; çünkü oradaki ayırım, "tümellerin kavranması olarak akıl ile duyular ve hareketle ilgili canlı beden arasında"dır. Descartes ile birlikte bu ayırım çizgisi bilinç ile bilinç olmayan arasında çizilmeye başlar. Yani modern ayırım, insanî yetiler arasında değil, iki olay dizisi arasındadır ve bu diziler birbirlerinden tamamiyle bağımsız veya ayrı durumdadır. Birindeki olaylar yer kaplayan veya uzamlı tözde, diğerindeki olaylar uzamsız düşünen tözde olup biter. Dolayısıyla da ayırım bir bütün olan insanın iki yönü veya yanı veya parçası arasında olmaktan ziyade iki dünya arasındadır: insanın iç dünyası ile dış dünyası. Zihin artık akıl ile aynı anlama gelmediği için zihnin alameti farikası tümelleri veya tümel hakikatleri kavramamızdan başka bir şey olmak durumundadır.¹ İşte bu da akıl olarak zihin ile bilinç olarak zihin ayrımının eşlik ettiği bir şeydir. Hikâyenin sonunda bilinç olarak zihin, akli, "akıl-dışı"na atar; çünkü tümel veya eternal hakikatleri kavramak, aklın güçlerinin dışında ve böylece de konu-dışında kalır. Bugün kullanageldiğimiz şekliyle "bilinç" sözcüğünü felsefi literatüre katan Descartes, "zihin," yani *mens* teriminde öylesine bir dönüşüm yaratır, öylesine bir

1 Bkz. R. Rorty, *a.g.e.*, s. 188-90.

kavramsal tadilat yapar ki, insanlığın epeyce bir kısmının dünya görüşü değişir ve başka bir zihniyet, mentalite ile hayatı yaşamaya ve arayışını yönlendirmeye başlar.

Descartes bilginin kesinliğini aramaktadır. Felsefenin merkezine epistemolojinin geçirilmesinin tam başlangıcında duruyoruz. “Bilgi nedir?” sorusu, artık ancak bir metotla cevaplanabilir. Varlık kenara bırakılmış, merkeze epistemoloji geçmiştir. Bu ontolojiden bir kopuştur. Bu kopuş kendisini, aslında Locke’da bariz bir şekilde gösterir; ama Descartes’da ontoloji, bir bakıma, bilgi sorununun hizmetçisi kılınıp “aşağıdakiler”in yanına gönderilmiş olmakla, zaten yerini değiştirmiştir ve bu anlamda modern ikametgâhımızın düzeni Descartes ile değişir. *Discours*’un III. Kısımının ilk sözleriyle “(...) nasıl oturduğumuz evi yeniden yapmaya başlamadan önce onu yıkmak, gereç sağlamak ve mimar bulmak ya da kendimiz mimarlık yapmak, bu arada özenle plan çizmek...” gerekiyorsa, modern dünyamız da öyle yapılır.

V. METOT

İmdi artık, Descartes’a daha yakından ve içeriden bakalım. Descartes’ın ideali, öyle bir düşünce sistemine varmaktı ki, bu sistem içerisindeki çeşitli ilkelerin doğru olduğu ve zihnin bir doğru ilkeden bir diğer doğru ilkeye rahatça geçebileceği kadar açık bir şekilde bu ilkelerin birbirleriyle bağıntılı olduğu bir sistemdi. Fakat böylesi organik bir şekilde birbirine bağıntılı bir gerçekler, hakikatler kümesi elde etmek için Descartes, bu gerçekleri “rasyonel bir şemaya uygun” kılması gerektiğini düşündü. Bu tür bir şemayla o, hem mevcut bilgiyi düzenleyebilecek hem de aklımızı bilmediğimiz gerçekleri keşfetmeye yönltebilecekti. Bundan dolayı Descartes’ın ilk işi, kendi rasyonel şemasını; yani metodunu geliştirmekti.

Descartes'ın metodu zihnin güçlerini bir dizi özgül kural ile işler hale getirmekten ibarettir. O, yöntemin *zorunluluğu* konusunda, dolayısıyla da sistematik ve düzenli düşünme konusunda ısrarlıdır. Tam da bu ısrarına şahitlik edecek bir ifadesi var, Descartes'ın. O cümlede Descartes, metodik olmayan bir şekilde hakikati arayanlara sert bir serzenişte bulunuyor. Gelişigüzel bir şekilde hakikati arayanları okullular, âlimlerle özdeşleştirip onları da “ahmakça bir hazine bulma arzusuyla yanıp tutuşan, yoldan geçip giden birinin şans eseri düşürebileceği bir şeyi bulmak için sürekli yerleri arşınlayan insanlar”a benzetir ve onlar karşısında dehşete kapıldığını ifade eder. Dolayısıyla da Descartes'a göre hakikat, sistematik bir şekilde aranması gereken bir şeydir.

Descartes için zihinlerimizin doğası gereği iki gücü vardır; *intuition* ve *deduction*. Bu iki zihinsel güç “yanılma korkusu olmaksızın, şeylerin bilgisine ulaşabileceğimiz zihinsel güçlerdir.” Fakat bu güçler dikkatli bir şekilde düzenlenmedikçe kendi başlarına bizi pekâlâ yanılsa sevk edebilir. Metodun önemi işte burada ortaya çıkar. Metot, *intuition* (sezgi) ve *deduction* (tüm-dengelim) güçlerimizin düzenli bir şekilde yönlendirilmesi veya kullanılmasını sağlayan *kurallardan* oluşur.

Descartes matematiği açık ve seçik düşünmenin en iyi örneği olarak görür. “Benim yöntemim” diye yazar Descartes, “aritmetiğin kurallarına kesinlik veren her şeyi içerir.” Aslında Descartes, bilginin bütününe evrensel matematik kılmayı istiyordu; çünkü matematiksel kesinliğin özel bir düşünme yolunun sonucu olduğuna inanıyordu ve eğer bu yolu keşfedebilirse “güçlerimin sınırları içine düşen her şey hakkında” hakiki bilgiyi bulma metoduna sahip olacağını düşünüyordu. Bu anlamda matematik, Descartes'ın aradığı yöntemin kendisi değildi. O, sadece bu yöntemi sergilemekteydi. Bu anlamda Descartes

şöyle der; “geometri ve aritmetik benim yeni yöntemimin bileşenleri değil, sadece örnekleridir veya dış giysisidir.” O halde Descartes’ın matematikte bulduğu şey neydi?

Descartes, matematikte insan zihninin işleyişi hakkında temel bir şey bulmuştur. O, idelerimizin deneyimden gelme mekaniğini açıklamaktan ziyade (bunu ondan sonra gelenler yapacaklar), zihinlerimizin bazı ideleri mutlak açıklık ve seçiklikte bilme yeteneğinde olduğunu teyit etmekle ilgiliydi (Zihnimiz doğru bilgiyi elde etmede gerekli donanımına kendi kendine sahiptir. Bunun için mekanik bir açıklama yapmaz). Matematiksel akıl yürütme Descartes’a şunu gösteriyordu ki, “bildiğimiz şeylerden düzenli bir şekilde ilerlemek suretiyle bilmediğimiz şeylere geçebiliriz. Şimdi, aynı akıl yürütme yöntemini niçin başka alanlarda da kullanmayalım!” Descartes, bu akıl yürütme yönteminin başka alanlarda da kullanımının mümkün olduğunu düşünüyordu; çünkü Descartes bu yöntemin “insan aklının temel ilkeleri”ni içerdiği iddiasındaydı ve bu ilkeler aracılığıyla her alandaki gerçekler meydana çıkarılabilirdi. Descartes’a göre, *tüm bilimler* tüm çeşitlilikleri içerisinde aynı aklı yürütme veya düşünme güçlerinin ve aynı yöntemin kullanıldığı *farklı yollardan* ibarettir.

Descartes bütün bilgi binasını sezgi ve dedüksiyon temeli üzerine inşa ediyordu. Bu ikisi bilginin en kesin rotalarıydı ve bunların dışındaki bir yaklaşım yanılma kuşkusu yaratacağı için reddedilmeliydi. Descartes, “sezgi” ile entelektüel bir etkinliği; yani zihinde hiçbir kuşkuya yer bırakmayan bir görmeyi, bir vizyonu anlar. Sezgi iç görüş veya iç görü veya içten görme veya içten deneyimleme demektir. Descartes’a göre insanın içinde bir ışık vardır ve bu ışık aklın ışığıdır ve aklın ışığı hemen yakalayan, kavrayan bir ışıktır. Sezgisel bilginin en önemli özelliği bu bilgide aracasız, dolaysız, doğrudan bir kavramanın sözü konusu olmasıdır. Öte yandan duyularımız, tanıklığına güven

duyamayacağımız şeyler olarak bizi yanılgıya sürüklerler ve hayâl gücümüz/imgelemimiz, tam olmayan veya eksik yaratımları ile bizi kuşkulu bir anlamaya sevk eder. Sezgide, anladığımız şey hakkında bir çırpıda ve kuşkudan uzak bir seçiklikte kavrama vardır. Sezgi bize yalnızca apaçık kavramalar vermekle kalmaz, bize realite hakkında bazı hakikatleri de verir. Örneğin “düşünüyorum”, “varım”, “bir alanın tek bir yüzeyi vardır” gibi hakikatler, temel, yalın ve indirgenemez hakikatler olarak sezgiyle kavranır. Ayrıca sezgi sayesinde bir hakikatle diğer hakikat arasındaki bağıntıyı da kavrarız. Örneğin bir şeye eşit olan iki şey birbirine eşittir: $A=B$ ve $C=B$ ise, o halde $A=C$.

Descartes’ın dedüksiyon ile anladığı şey, sezgiye benzer bir şeydir. Descartes onu şöyle betimler: “kesinlik ile bilinen şeylerden yapılan zorunlu çıkarımların tümü.” Sezgi ile dedüksiyonu birbirine benzer kılan şey, her ikisinin de hakikati içermesidir. Sezgiyle yalın bir hakikati tam, *dolaysız olarak* kavrarız. Dedüksiyon ile ise hakikate bir *süreç sayesinde* varırız; Descartes’ın deyişle “zihnin sürekli ve kesintisiz bir eylemi” sayesinde ulaşırız. Kısaca dedüksiyon ile sezgi arasındaki fark, birinin dolaylı, aracılı; diğerinin dolaysız, aracasız olmasıdır.

Descartes sezgi ve dedüksiyonu bu şekilde birbirine bağlamakla, dedüksiyonun yeni bir yorumunu verir. Ondan önce dedüksiyon, sillojizm, kıyas denen bir akıl yürütme tarzı ile özdeş sayılmıştır. Descartes’ın tanımladığı dedüksiyon ise kıyas-*tan* farklıdır; çünkü kıyas, *kavramların* birbiriyle bağıntısını belirtirken, dedüksiyon *hakikatlerin* birbiriyle bağıntısını belirtir. Nitekim kesin olarak bilinen bir şeyden veya olgudan, o şeyin/olgunun içerdiği sonuçlara ilerlemek (dedüksiyon) başka, bir öncülden sonuca ilerlemek (kıyas) başkadır. Descartes, “kıyas”ta olduğu gibi, bir öncülden hareketle tutarlı bir şekilde akıl yürütebileceğinin; fakat sonucun değerinin öncüllerin doğru

olup olmamasına bağılı olduğunun farkındadır. Onun kendisinden önceki felsefe ve teoloji ile çatışması işte bu noktadadır; çünkü öncekiler ya doğru olmayan ya da otoriteye dayanan öncüllerden kıyas yoluyla sonuçlar çıkarmışlardır. Bu yüzden de Descartes, bilgiyi, kişinin kendi zihninde mutlak kesinliğe sahip bir başlangıç noktasına dayandırmak istemektedir.

Bilgi sezgi ile dedüksiyonun birlikte kullanımını gerektirir; çünkü Descartes'a göre bilgide "ilk ilkeler tek başına sezgi tarafından verilirken, bunların uzak sonuçları ancak dedüksiyon tarafından verilir."

Tüm bunlara rağmen Descartes'ın yöntemi sezgi ve dedüksiyondan ibaret değildir. Sezgi ve dedüksiyonun rehberliğine ilişkin olarak ifade edilmiş kurallar da vardır. Bunların hepsi bir arada yöntemin içeriğini oluşturacaktır. Diğer bir deyişle kesin bilgi arayışında, bu rehberlerin rehberliğinin ancak bir takım kurallar uyarınca yerine getirmesi halinde edinilen bilginin kesinliği garanti edilebilir.

A) Metodun Kuralları

Metodun kurallarının temel amacı zihnin işleyişi için açık ve düzenli bir prosedür, bir işlem akışı sağlamaktır. Descartes'a göre, "metot, eğer bir gerçeği bulacaksak, zihinsel görümümüzün kendilerine yönlendirilmesi zorunlu olan şeylerin sıralanışı ve tanziminden ibarettir." Zihin yalın ve mutlak bir biçimde açık bir hakikatle işe başlamalı ve bu açıklığı kaybetmeksizin adım adım ilerlemelidir. Descartes, akıl yürütürken zihnin uygun başlangıç noktasını seçmesine yardımcı olacağına inandığı kuralları belirlemek için uzun yıllar çaba sarf etmiştir. Felsefede "nereden başlanacak?" sorusu, cevabı en zor sorudur.

1620'lerde yazılmış olan *Zihni Yönlendirmenin Kuralları* adlı çalışma bu çabanın ürünüdür, ama son ürünü değil. Bunu izleyen

Konuşma ya da *Düşünceler* hep aynı çabanın ürünleridir. 1628 (?) tarihli çalışmada 21 tane kural bulunur. Örneğin Kural III'de Descartes, araştırmalarımızı başkalarının düşündükleri şeye değil, kendimizin apaçık gördüğü ve kesin olarak çıkarsayabildiği şeye yönlendirmemizi ister. Ya da Kural VIII'de Descartes, anlama yetimizin sezgisel bilgiye sahip olma yeterliğinde olmadığı bir noktaya geldiğimizde, orada durmamızı ister. Ya da Kural V'de yalından karmaşığa doğru gitmemiz gerektiğini söyler. İşte bu ve benzeri 21 kural *Konuşma*'da 4 madde halinde yeniden belirlenir. *Konuşma*'da Descartes şu 4 kuralın tümüyle yeterli olacağını ifade eder:

Kural veya Talimat I:

Doğru olduğunu apaçık bilmediğim hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek; her türlü şüpheyi dışta bırakacak kadar açık ve seçik olarak zihnime sunulmuş şeylerden başka hiçbir şeyi yargılama gücüme dahil etmeme.

Kural veya talimat II:

Sorgulanan güçlüklerin her birini mümkün olduğu kadar ve adekuat çözümünün gerektirdiği kadar parçalara ayırmak.

Kural veya Talimat III:

En basit ve bilinmesi en kolay şeylerden başlayarak, adım adım daha karmaşık olanın bilgisine yükselmek üzere düşüncelerimi bir sıraya koymak.

Kural veya Talimat IV:

Hiçbir şeyin ihmal edilmediğinden emin olabileceğim şekilde her seferinde bir sayım, döküm yapmak ve yeniden gözden geçirmek.

Bu kurallar kesin bilgiye ulaşmanın yollarıdır. Descartes bu kuralları sıralarken birinci şahıs diliyle yazar ve aslında o, tüm eserlerinde birinci şahıs bakış açısını kullanır. Bu da felsefe tarihinde bir ilktir.

Bacon ve Hobbes ile kıyaslandığında Descartes, bilgiye ulaşmada duyu deneyimine pek az temas yapar. Descartes, herhangi bir cismin, örneğin bir balmumu parçasının özsel niteliklerini nasıl bildiğimiz sorar. O an balmumu katıdır. Belli bir büyüklüğü, şekli, kokusu, rengi vardır. Ama onu ateşe yaklaştırdığımızda şekli ve rengi değişir, ebadı genişler, kokusu uçar gider. Bu durumda balmumunda, onun hâlâ balmumu olduğunu bilmemizi sağlayan bir şey kalmaktadır. Bu şey nedir?

Descartes bu şeyle ilgili olarak o, “duyular aracılığıyla gözlemlediğim bir şey olamaz” diye cevap verir; çünkü koklama, tat alma, görme ve işitme alanındaki her şey değişmiş haldedir. Fakat ortada yine de aynı şey olduğunu söyleyebileceğim bir şey kalmıştır. İşte, der Descartes, “bunu kavrayan benim anlama yetimden başka bir şey değildir. Balmumunun hakiki niteliklerini bilmemi sağlayan, zihin yoluyla bir iç görüdür.” Burada balmumu için söylenenler “diğer bana dışsal tüm şeylere uygulanabilir” diyen Descartes, büyük ölçüde zihinde içerilen hakikatlere, yani “ruhlarımızda doğal olarak mevcut olan hakikat tohumları”na dayanır.

Descartes’a göre biz bazı doğuştan (*innate*) idelere sahibizdir ve hepimizde bazı hakikatleri edinme eğilimi doğuştan vardır. Bu hakikatleri bilebileceğimiz için dedüksiyonlarımızın sağlam bir temeli olduğuna güvenebiliriz. Descartes, kendi rasyonel güçlerine başvurmak ve bunları kendi kurallarıyla yönlendirmek suretiyle, en başından başlayarak felsefenin/bilimin tümünü yeniden düşünüp, yeniden kurabileceğine inanıyordu. Descartes epistemolojide kendisi için bir sıfır noktası arıyordu (“Nereden başlamalıyım?” sorusunun cevabı için). Bu yüzden de yalnızca matematiksel kavramlar hakkında değil, fakat gerçekliğin doğası hakkındaki bilgide de kesinliğe sahip olabileceğimizi göstermeye girişiyordu. Descartes tam da burada yeni bir yöntem geliştirecektir. Bu, kuşku yöntemidir.

B) Metodik Kuşku

Descartes, bilgimizi üzerine inşa edebileceğimiz mutlak bir biçimde kesin bir başlangıç noktası bulmak için, kuşkusuzu bulmak için, kuşkuyu yol edinir. Herhangi bir kuşku duyduğumuz herhangi bir şeyi kabul etmememiz kuralı uyarınca Descartes, her şeyden kuşku duymaya çalışır ve şöyle der: “Ben kendimi tümüyle hakikati aramaya verdiğim için, ilgili her şeyi yanlış diye reddetmek zorundayım.” Descartes’ın niyeti açıktır; çünkü o, tüm önceki kanıları silip süpürmeyi ister ve şöyle der: “Öyle ki daha sonra ben onları rasyonel bir şema standardına uydurduğumda, onlar ya daha iyi olanlar ile ya da kendileri ile değiştirilebilsinler.”

Bu kuşku yöntemiyle Descartes bilgimizin, hattâ bize son derece açık görünen bilgimizin ne denli hakikate uzak olduğunu gösterir ve şöyle akıl yürütür. “Şu an burada bu kâğıdı tutarak şöminenin karşısında oturuyor olmamdan daha açık ne olabilir? Fakat bunları rüyamda da gördüm ve bu bana şunu fark ettirdi. Uykuyla uyanıklığı birbirinden ayırt edecek kesin hiçbir belirti yoktur. Şeylerin var olduğundan da emin olamam; çünkü onları hayâl mi ettiğimi yoksa gerçekten mi bildiğimi söyleyemem. Fakat aritmetik, geometri ve şeylerle ilgili bilimler bir kesinlik belirtmek zorundadır; çünkü ister uyanık, ister uykuda olayım $2 + 3$ daima 5 edecektir.” Fakat $2 + 3$ ’ü topladığımda yanılmış olup olmadığımı nasıl emin olabilirim? Dahası her şeye gücü yeten bir Tanrı’nın var olduğu şeklindeki uzun süredir bağlanan inanca bakılırsa, Tanrı’nın her şeyi meydana getirdiğinden ve Tanrı’nın en yüksek iyi olduğundan emin olmayız. Descartes’a göre O, kötü bir tanrı, kötü bir cin, kötü bir dahi olabilir ve böylece benim deneyimlediğim her şey illüzyonlardan ve rüyalardan ibaret olabilir. İşte tam bu ana ilişkin olarak Descartes durumu şöyle ifade eder: “İtiraf etmeliyim ki

önceden doğru olduğuna inandığım ve kuşku duymadığım tek bir şey bile yok.”

İşte bu noktada Descartes kuşkusunu olabildiğince genişletmiştir ve şöyle söyler: “Eğer kesin ve kuşku duyulamaz tek bir hakikat bulacak kadar talihliysem, bu, tüm kuşkuyu tersine çevirmeye ve bir felsefe tesis etmeye yetecektir.” Dünyayı yerinden oynatacak tek bir sabit destek noktası arayan Arkhimedes gibi Descartes da kendi dayanak hakikatini arar. Ve tam da bunu, kuşku ediminde bulur.

VI. COGITO

Bedenimin var olduğundan veya uyanık olduğumdan veya kandırılmış olduğumdan kısaca her şeyin bir yanılsama olduğundan kuşku duyabilecek olmama rağmen, geriye kendisinden kuşku duymayacağım bir şey kalır: “kuşku duyuyorum.” Kuşku duymak düşündürmektir ve bu durumda da düşünen bir ben’in var olması zorunludur. O halde “*cogito ergo sum*”, “düşünüyorum o halde varım.” “*Cogito ergo sum*” öylesine sağlam ve kesindir ki skeptiklerin en aşırı varsayımları bile onu yıkamaz. Descartes, bu hakikati kuracağı felsefenin ilk ilkesi olarak kuşkusuz, tereddütsüz kabul eder. “Düşünüyorum o halde varım” vargısı düzenli bir şekilde felsefe yapan biri için ilk ve en kesin ilke sayılır. İşte bu ilkeyi Descartes, “ben”, “şeyler”, “doğru ideler” ve “Tanrı” hakkındaki kuşkularını tersine çevirmek üzere temel hakikat olarak kullanır.

Başlangıçta bu hakikat ile düşünen ben’in, *cogito*’nun veya *düşünüyorum*’un var oluşundan başka hiçbir şey kanıtlanamaz. “Henüz kendi bedenimin var oluşu hakkında ve aslında benim düşünüyor olmamdan başka hiçbir şey hakkında kuşkularım giderilmiş değildir.” *Cogito ergo sum* demek benim varlığımı onaylamak, teyit ve tasdik etmek demektir. “Fakat” diye sorar

Descartes “o halde ben neyim? Düşünen bir şey. Düşünen bir şey nedir? Kuşku duyan, anlayan, onaylayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen ve aynı zamanda hayâl eden ve hisseden bir şeydir.” Descartes düşünme gerçek olduğu için bir düşünenin, bir düşünen şeyin bulunması gerektiğini varsayar. Bu şey beden değildir; “çünkü” der Descartes “bütün doğası düşünmek olan ve varlığı için herhangi bir yere gerek duymayan veya herhangi bir maddi şeye bağımlı olmayan bir töz olduğumu biliyorum.” O halde ben’in veya *ego*’nun var olduğu mutlak olarak kesin görünmektedir. “Çünkü hiçbir düşünce düşünen bir şeyden ayrı olarak var olamaz.” Fakat buraya dek düşünen tek başınadır. Başka bir deyişle düşünen, kendi idelerine, kendi düşüncelerine görmülmüş bir haldedir. Dolayısıyla buradaki “ben” kendi kendine kapanmışlığı açısından *solipsist* bir bendir.

Fakat bu “ben,” burada kalamaz. Düşünen bir varlık olarak, kendi varlığının kesinliğinin ötesine geçmek zorundadır ve işte bu noktada Descartes şu sorudan yardım alır; “bir şeyin doğru olduğunu nasıl bilirim? Bir önermenin doğru ve kesin olması için gereken şey nedir? *Cogito ergo sum* önermesini kesin yapan şey nedir?” O, cevabını şöyle verir: “Şu sonuca vardım ki tamamen açık ve seçik olarak kavradığım şeylerin tümünün doğru/hakiki olduğunu genel bir kural olarak kabul edebilirim.”

Bu bağlamda “açık” ile kastedilen şudur: Dikkatli bir zihinde mevcut ve görünür olan. “Seçik” ile kastedilense şudur: Kendinde apaçık olandan başka hiçbir şey içermeyecek şekilde diğer tüm şeylerden ayrı ve belirli olan. Bu durumda *Cogito Ergo Sum* önermesinin doğru veya hakiki olmasının nedeni yalın bir şekilde onun benim zihnimde açık ve seçik olmasıdır. Evet, matematiksel önermelerin doğru olmasının nedeni de budur. Onlar öylesine açık ve seçiktirler ki onları kabul etmemezlik edemeyiz.

Fakat bizim idelerimizin doğruluğunu garanti etmek için Descartes, tam da bu noktada Tanrı'nın var olduğunu ve bizi yanlış şeyleri doğru diye düşünmeye sevk eden aldatıcı bir Tanrı olmadığını kanıtlamak zorundadır. Descartes Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için Aquinaslı Thomas'ın kanıtlarını kullanamaz; çünkü henüz Thomas'ın kanıtlamaları Descartes'in kuşku dairesinin içindedir; çünkü onlar, fiziksel şeyler arasında bulunan nedensellik ve hareket gibi dış dünyaya ilişkin şeylere dayanır. Dolayısıyla Descartes, Tanrı'nın varlığını kendi varlığına ilişkin, kendi içsel ideleri aracılığıyla kanıtlamak zorundadır.

Bu yüzden de Descartes kanıtlamasına zihninden geçen çeşitli ideleri sorgulamakla başlar. Ve bu inceleme esnasında iki şey dikkatini çeker: İlki, bu idelerin bir nedeni olduğu düşüncesidir. İkincisiyse idelerin, içeriklerine göre birbirlerinden farklı olduklarıdır. Descartes'a göre ideler, sonuçlar, tepkiler veya eserlerdir ve onların nedenleri keşfedilmelidir. İdelerimizin bazıları "benimle doğmuş," bazıları "benim tarafımdan icat edilmiş," bazıları da "dışarıdan gelmiş" görünür. Aklımız bize şunu söyler: "Bir şey hiçten türetilemez" ve "daha mükemmel olan daha az mükemmel olanın bir sonucu olamaz." İdelerimiz farklı gerçeklik derecelerine sahiptir. Fakat doğal ışık göstermektedir ki, etkin/fail veya bütünsel nedende en az eserde bulunduğu kadar gerçeklik bulunmalıdır. Gerçeklik derecesi bakımından yargılandıklarında idelerimizin bazıları, kaynaklarını benim kendimde bulabilir. Fakat Tanrı idesi öylesine bir gerçeklik içerir ki, benim bu ideyi kendimden meydana getirmiş olup olmadığım sorusu ortaya çıkar; çünkü "Tanrı adıyla anladığım şudur ki O, sonsuz, sınırsız, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve sayesinde benim ve eğer varsa, başka her şeyin yaratılmış olduğu tözdür." Ben, yani sonlu töz nasıl olur da sonsuz töz idesini üretebilir? Aslında mükemmel bir Tanrı idesiyle kendimi kıyaslamadıkça

benim sonlu olduğumu nasıl bilebilirim? “Mükemmellik” idesi öylesine açık ve seçiktir ki bu idenin, benim eksik doğamdan türetilmeyeceğine ikna olurum. Ben potansiyel olarak veya bil-kuvve mükemmel olsam bile, mükemmellik idesi yine de bu potansiyeliteden gelemeydi; çünkü fiili, aktüel bir eser, bilfiil varlıktan çıkmak zorundadır. Bu nedenlerle Descartes şöyle bir sonuca varır: “İdelerin nedenleri olduğuna ve nedenlerin en az eser kadar bir gerçekliğe sahip olması gerektiğine göre ve niha-yet ben, sonlu ve mükemmel olmayan eksik bir varlık olduğuma göre, bendeki bu mükemmel ve sonsuz VARLIK idesinin nedeni benim dışımda var olan mükemmel bir VARLIK’tan yani TANRI’dan gelmiş olmalıdır.” Aynı şekilde Descartes, Tanrı’nın bir aldatıcı olmadığı sonucuna da varır; çünkü “doğanın ışığı, hile ve aldatmanın ancak bir kusurdan, eksiklikten çıkacağını öğretmiştir” ve mükemmel bir Varlığa atfedilemez.

Böylece Descartes, kendisinin varlığından çıkararak Tanrı’nın varlığını kanıtlamış olur. Aynı zamanda da hakikatin ölçütünü tesis etmiş ve bununla matematiksel düşünceye ve tüm rasyonel etkinliğe bir temel sağlamış olur.

Artık Descartes fiziksel dünyaya, kendi bedenine ve diğer şeylere yönelir. Ve bunların var olduğundan kesin bir şekilde emin olup olmayacağını sorar. Düşünen bir şey olmak, bedenin var olduğunu göstermez; çünkü “düşünen ben” bedenimden ayrıdır ve o olmadan var olabilir. Bu durumda bedenimin ve diğer fiziksel şeylerin var olduğunu nasıl bilebilirim? Descartes şöyle cevap verir: “Hepimiz hareket ettiğimize, konumumuzu değiştirdiğimize ve etkinlikte bulunduğumuza dair deneyimlere sahibiz. Ve bu deneyimlerin tümü bir bedeni veya cismi gerektirir.” Descartes’ın adlandırmasıyla “yer kaplayan töz”ü gerektirir veya “yayılmı töz”ü gerektirir.

Aynı şekilde hepimiz istesek de istemesek de görünüş, ses,

kokusu ve değme gibi duyu etkileri alırız. Ve bunlar bizi kendimizden başka cisimlerin bulunduğuna ve bu etkilerin bize kendimizden başka cisimlerden geldiğini ikna olmaya zorlar. İşte bu etkilerin “cisimsel şeyler sayesinde bana geldiklerine” inanma yönündeki güçlü eğilim, Tanrı’dan gelmiş olmalıdır; çünkü “bu ideler, cisimler şeylerden başka nedenler tarafından yaratılmış olsaydılar Tanrı, aldatıcılık ithamımızdan kurtulamazdı.” O halde Descartes için ‘ben’in bilgisi, Tanrı’nın bilgisine önce gelir ve hem ben hem de Tanrı’nın bilgisiyse dışsal dünyanın bilgisine önce gelir. Böylece Descartes kendince tüm kuşkularını tersine çevirmiştir. Sonuç olarak bir düşünen bir de yer kaplayan şeyler olduğunu görmüştür Descartes. Fakat, bir insan hem zihin hem de bedene sahip olduğu için, bu noktada Descartes beden ve zihnin nasıl ilişkiye girebileceği, nasıl bağıntılanabileceği problemiyle yüz yüze gelir.

VII. ZİHİN VE BEDEN İLİŞKİSİ

Descartes’in düşüncesinin bütünü doğada iki farklı ve ayrı töz olduğu yönünde, dualizm yönünde akar. Töz, Descartes’a göre var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye gerek duymayan şeydir. Bizim bir tözü bilmemiz, söz konusu tözün öz-niteliğini, *atributumunu* bilmemizle mümkün olduğu için ve bizler düşünce ve yayılım olmak üzere iki farklı öz-niteliği açık ve seçik olarak bildiğimiz için, Descartes’a göre bu öz-niteliklerin ait olduğu iki farklı töz bulunmaktadır: Tinsel ve cisimsel töz. Başka bir deyişle bunlar zihin ve bedendir. Her bir töz tam da töz tanımı gereği diğer tözden bağımsız olarak vardır. Bu yüzden zihin hakkında bir şey bilmek için bedene hiçbir gönderim yapmamıza gerek yoktur veya beden hakkında bir şey bilmek için de zihne gönderim yapmamıza gerek yoktur.

Bu dualizmin sonuçlarından biri Descartes'ın bu sayede teoloji ve bilimi ayırmış olmasıdır: Teoloji ve bilim arasında hiçbir çakışma olmadığı için hiçbir çatışma olmayacağını ileri sürmesidir. Bilim, fiziksel doğayı diğer tüm disiplinlerden bağımsız bir biçimde hattâ yalıtılmış olarak inceleyebilir ve incelemelidir; çünkü maddî tözün kendine ait bir iş görme alanı mevcuttur ve bu yüzden de fiziksel doğa kendi yasaları uyarınca anlaşılmalıdır.

Fakat düşünce ve yayılım birbirinden tamamen ayrı ise, canlı şeyler nasıl açıklanabilir? Descartes'a göre canlı şeyler veya canlı cisimler yer kapladıkları için maddî dünyanın parçasıdır. Bu yüzden de onlar maddî dünya içinde tüm diğer şeyleri yöneten aynı mekanik ve matematik yasalara göre işlerler. Bu doğrultuda Descartes, örneğin hayvanlardan *automata*, otomatlar diye bahsediyor. Bunlar, mekanik şeylerdir. Nitekim Descartes'a göre, "tüm önyargılar arasında en büyüğü, evet bizlere çocukluğumuzdan kalmış olan hayvanların düşündüğü önyargısıdır." Evet hayvanların zaman zaman insanlar gibi hareket ettiğini gördüğümüzde, tıpkı köpeklerin akrobatik hareketler yaptıklarını gördüğümüzde olduğu gibi onların düşündüğünü farz ederiz. Oysa bu bir ön yargıdır. İnsanların iki hareket ilkesi vardır: Zihinsel ve fiziksel. Bu yüzden hayvan ile insan benzer hareket yaptıklarında onların fiziksel hareketlerinin nedeninin onların zihinsel gücü olduğunu zannederiz. Oysa hayvanlara zihinsel güçler atfetmek için hiçbir sebep yoktur. Onların hareketleri mekanik olarak açıklanabilir: "Organlarının eğilimine bağlı olarak onlarda hareket eden doğa, tıpkı bir saat gibi yalnızca çarklardan ve ağırlıklardan oluşmuştur." Bu yüzden de hayvanlar birer otomatlar, birer makinedirler. Fiziksel dünya bir makinedir. Peki ya insanlar?

"İnsan bedeninin pek çok etkinliği" der Descartes "hayvanların ki kadar mekaniktir." Solunum, kan dolaşımı, sindirim

gibi etkinlikler otomatiktir. Bu yüzden insan bedeninin çalışması, matematik fiziğe indirgenebilir. 1748'de basılan De La Mattrie'nin *Makine-İnsan* adlı eseri, Descartes'ın bu görüşlerinden etkilenmiştir.

Her fiziksel olay, mekanik ya da etkin/fail nedenlere ilişkin bir irdelemeyle tamuygun, adequat olarak açıklanabilir. Buna uygun olarak da bedenın fiziksel süreçlerini betimlerken bir teleolojik, ereksel neden düşünmeye gerek yoktur. Dahası Descartes'a göre, evrendeki hareketin total niceliği sürekliıdır, kalıcıdır ve buradan hareketle Descartes, insan bedeninin hareketlerinin kaynağının, insan zihni olamayacağını çıkarır. Ruh, bedenın sadece belli kısımlarındaki hareketin yönünü değiştirebilir. Fakat zihnın bunu nasıl yapabildiğini açıklamak tam da güçlüğüñ kendisini dışı vurur; çünkü Descartes için, düşünce ve yer kaplama veya zihin ve beden birbirlerinden tamamen ayrı, bağımsız tözlerdir. Bu güçlüğü gidermek üzere o, ruhun bedeninin çeşitli kısımlarını doğrudan doğruya harekete geçirmediğini, ancak beyinde bulunan *kozalaksı bez* aracılığıyla bunu yaptığını; yani bu bez içindeki canlı tinlerin aracılığıyla ruhun bedeni etkilediğini söyler.

Açıktır ki, Descartes bir yandan insan bedeninin mekanik bir açıklamasını vermeye, öte yandan ruhun etkide bulunma imkânını korumaya çalışmaktadır. Ruhun etkide bulunma imkânını koruma çabası, iradenin insan davranışı üzerindeki etkisini temellendirme çabasına bağılıdır.

Descartes'ın katı dualizmi, zihin ve bedenın birbirleri üzerine nasıl etkide bulunabildiklerini betimlemede Descartes'ı fazlasıyla zorlar. Eğer her bir töz, tamamen bağımsız ise (ki böyledir), zihin, bedende bir istiridyedeki inci gibi veya Descartes'ın benzetmesiyle bir gemideki kaptan gibi bulunmak zorundadır. Skolastik felsefe, insanı bir birlik olarak, zihnın form, bedenın

madde olduğu bir birlik olarak tanımlamış ve biri olmadan diğerinin olamayacağını söylemiştir. Fakat Descartes “düşünme”ye ilişkin yeni tanımıyla zihin ve beden ayrılığını keskinleştirir, hattâ abartır; çünkü kendisinden önce bedene bağlanan kimi deneyimleri, yani örneğin tüm duyu alanını veya duyuma dair olan her şeyi örneğin hissetmeyi Descartes, düşünme edimine dahil eder.

Descartes “ben neyim?”i, “düşünen bir şey” diye tanımladığında bedeni hiç anmaz ve her şeyi “düşünme”nin alanına dahil eder. Hatırlarsak “düşünen şey,” kuşku duyan, anlayan, yadsıyan, isteyen, reddeden, hayâl eden ve *hisseden* bir şeydir. Bu durumda öyle görünür ki kişi, kendi veya ben, bir beden olmadan sığağı hissedebilir. Fakat bu noktada Descartes kendi dualizmine sadık kalmaz ve şöyle der; “doğa bana aynı zamanda acı, açlık, susuzluk ve benzerini duyumlar yoluyla benim kendimin, bedenimde tıpkı bir kaptan gibi ikamet etmediğimi, ama onunla sıkı sıkıya birlikte olduğumu ve öyle dersek onunla bir bütün oluşturuyor gibi görüneceğim denli onunla iç içe olduğumu da öğretti.” Karşılıklı etkileşim problemi varlığını korumasına rağmen Descartes zihni, kozalakı beze yerleştirmeye çalışmıştır; çünkü eğer bir etkileşim varsa, bir kontakt, bir bağlantı olmak zorundadır ve bu yüzden de zihin, yer kaplamak zorundadır. Bu problemde Descartes’ın yöntem kuralları Descartes’ı herhangi bir açık ve seçik sonuca götürmemiştir.

Descartes'ın takipçilerinden bazıları bu zihin-beden problemiyle boğuşmuş ve bazı sahte çözümler önermiştir. Bunlar arasında Arnold Geulincx, en ünlü olanıdır. Occasionalism (vesilecilik) teorisiyle Geulincx, Descartes'ın katı dualizmini sürdürmüş ve ayrı tözler oldukları için zihin ile beden arasındaki etkileşimin varlığını yadsımıştır. Kolumu hareket ettirmek *istediğim*de veya buna *karar verdiğim*de, kolum gerçekten hareket

eder. Fakat Geulincx'e göre, benim isteğim, iradem, kolumun hareket etmesinin *nedeni* değildir. Burada eş zamanlı iki hareket vardır: Biri fiziksel, diğeri ise zihinsel olan eş zamanlı iki hareket. Kolumu hareket ettirmek istediğimde bu vesile ile Tanrı onu hareket ettirir ve Tanrı düşünceme eşlik eden bir eylem yaratır.hattâ muhtemelen Tanrı zamanın başlangıcından itibaren bu eşlik edişi buyurmuştur.

Bu açıklama biraz hantal görünse de Descartes'ın düşüncesine hiç zarar vermez, çünkü Descartes fiziksel dünyanın ve hayvan doğasının determinist bir izahını kabule istekliydi. Dolayısıyla fizik dünyadaki determinizme sonuna kadar bağlıdır. Fakat zihinsel/ruhsal alanda, tam bir indeterminizm içinde hareket etmeye isteklidir. Ona göre, irade kendi özgürlüğünü yaşamak adına aklın gösterdiğinin aksini insana yaşatabilir. Bu anlamda Descartes, nedensiz bir biçimde eylemde bulunmanın mümkün olduğunu düşünüyor. Bundan hareketle irademizin özgür olduğunu düşünür. Duns Scotus'tan hatırlayacağımız, bir voluntarizmi yeniden canlandırır. Tanrı'nın kudreti özgürlüğündedir; saçma bile olsa, istediğini yapma kudreti, mutlak özgürlüğün içeriğidir.

SONUÇ

Sistemin bütününe baktığımızda, Descartes'ın “düşünüyorum, o halde varım”ın ötesine geçemediği görülür. Bunun ötesinin garantörünü Tanrı'da arayan Descartes'ın Tanrı'sına baktığımızdaysa, Grek tiyatrosunun *deus ex machina*'sını anımsıyoruz. Felsefe, bunun çare olduğunu kabul etseydi, hiç doğmazdı: Tragedya'da kalırdı. Felsefe, çözümü, hele de böyle bir Tanrı'ya havale etmekten en az memnun kalacak şeydir.

Öte yandan *cogito*'nun birinci tekil şahıs ifadesi, artık kendisinden vazgeçemeyeceğimiz bir bakış açısını hayatlarımıza mihlalamada son derece başarılı olmuştur. Bu ve bunun bilicinin varlığının yegâne kanıtı olarak alınması, var olmak için, Tanrı'ya ihtiyaç duymayan bir bireyin bağımsızlığını dile getiriyor, diye okunabilir. Nitekim, III. *Meditasyon*'da Descartes, neredeyse bir meydan okuma tonuyla, Tanrı'nın aldatıcı bir Tanrı olsaydı bile, beni yok edemeyeceğini söyler: “Beni kim aldatacak olursa olsun, hiçbir zaman bir şey olduğumu düşündüğüm sürece yok olmamı sağlayamaz.” Bu, *ego*'nun, *ego cogito*'daki Ben'in *subjectum* olduğunun resmidir.

Cogito, ergo sum'u tılsımlı kılan, hiçbir şeye, hattâ kendi cismanî varlığına dahi ihtiyaç duymaksızın kendinin varlığına erme, varlığının farkına, bilincine varma imkânı sunmasıdır. Fakat, bundan ötesi problemlidir. Başlangıcın başarısı, neti-

cenin başarısızlığı kadar tartışmaya açık değildir ve Descartes'ın ilk hakikati, modern insanın hakikatidir. Gelgelelim okumaların çeşitliliği, yorumların çokluğu bu hakikatin pozitif tezahürü olduğu kadar negatif tezahürü de olabilir. Son sözleri İbrahim Edhem diliyle Descartes'a bırakalım:

Düşüncelerimin yayılmasından başkalarının edilebilecek istifadeye gelince, bu da pek büyük olmaz; özellikle ki, ben düşüncelerimi henüz istifade mevkiine sunulabilmeleri için daha birçok şeyin eklenmesine muhtaç olmayacak kadar ileri götürmedim. Ve buna muktedir biri varsa, onun da herkesten çok ben olduğumu gururlanmaksızın söyleyebilirim zannındayım: Bu da, dünyada benden nispet kabul etmeyecek derecede daha akıllı birçok insanların olamamasından değil, belki bir şeyin, bizzat icat edildiği vakitteki kadar başkasından öğrenildiği zaman iyi idrak ve tasarruf edilememesinden dolayıdır. Bu ise, iş bu konuda o kadar doğrudur ki, çoğunlukla tarafımdan düşüncelerim pek akıllı kimselere açıklandığı ve onlar da ben söylerken pekâlâ anlar göründükleri halde, sonra dediklerimi tekrar ettiklerinde, onları hemen daima artık benimdir diyemeyeceğim surette değiştirdiklerini gördüm. Bu münasebetle torunlarımıza, ben kendim yayımlamamış olduğum halde, benden diye rivayet olunan şeylere asla inanmamalarını burada rica ederim;... [takipçiler] sarmaşığa benzerler, ki kendilerini tutan ağaçlardan yükseğe asla meyletmezler, hattâ çoğu kez onların tepelerine kadar çıktıktan sonra tekrar aşağı inerler..."¹

1 R. Descartes (1895), *Hüsni idare-i Akl ve Ulûmda Taharri-i Hakikate Dâ'ir Usûl Hakkında Nutuk*, mütercim ve şârihi: İbrahim Ed'hem bin Mes'ut, tâbi ve nâşiri: Vatan Kütüphanesi sahibi Ohannes Ferid, Mahmud Bey matbaası, İstanbul. [*Usûl Hakkında Nutuk*, mütercimi: İbrahim Ethem Mes'ud, Devlet Matbaası, Maarif Vekâleti, 1928, İstanbul. *Metot Üzerine Konuşma*, çev. İbrahim Edhem Mesut, sadeleştirenler: Ali Utku, Kemalettin Kuzucu, Çizgi Yay., İstanbul, 2005.]

