

Berkeley ve İmmateryalist Metafiziği



Dr. Hacı Mustafa Açıköz

Dr. Hacı Mustafa Açıköz

1962 yılında Yozgat'ın Aağıhasınli köyünde doğdu. A  DTCF Felsefe Bölümünden 1988 yılında mezun oldu. 1989-1995 yılları arasında İngiltere'de Yüksek Lisans ve *Thomas Reid'in Eylem Felsefesi  zerine* isimli teziyle Doktora yaptı. 1996-2001 yılları arasında Muğla Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde; 2001-2003 yılları arasında da Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünde görev yaptı. Alanı ile ilgili İngiltere, Pakistan, Endonezya, ABD, Yunanistan, İtalya ve Avusturya'da çeşitli akademik etkinlikler ve incelemelerde bulundu. 2003'den beri Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde görev yapmaktadır. Evli ve iki ocuk babasıdır.

Eserleri:

Sağduyu Eylem Felsefesi (1997).

İletişim Felsefesine Giriş (1998).

Elle Yayınları: 13

Berkeley ve İmmateryalist Metafiziği
Dr. Hacı Mustafa Açıköz

© Anka Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Şti.

Editör
Dr. Mehmet Vural

Ofset Hazırlık
Fadime Özger

Dizgi
Ankara Dizgi Evi

Kapak
Elis

Baskı, Cilt, Kapak Baskısı
Özkan Matbaacılık

Birinci Basım
Aralık 2003

ISBN: 975 - 8774 - 13 - 1

Elle Yayınları

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/81 Ulus/Ankara
Tel/faks: (0312) 341 06 90

Berkeley ve İmmateryalist Metafiziği

Dr. Hacı Mustafa Açıköz

Elis Yayınları
Ankara/2003

Bu Kitap;

"Özgünlüğe tahammülün olmadığı yerde, özgürlük aranmaz." (Merza Fakur, 1417)

sözünün içeriğini özümseyip fikrinde, zikrinde ve fiilinde dışa vurabilenlere ithaf olunur.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	7
GİRİŞ	9
I. Bölüm	
METAFİZİĞİN TARİHÇESİ, YAPISI, ÖNEM VE İŞLEVİ	21
II. Bölüm	
BİREY VE FİLOZOF OLARAK GEORGE BERKELEY	45
1. George Berkeley'in Hayatı	45
2. George Berkeley'in Hayatından Kesitler	51
III. Bölüm	
BERKELEY'İN ESERLERİ VE ETKİLERİ	61
IV. Bölüm	
BERKELEY'İN ANTI-MATERYALİST EPİSTEMOLOJİSİ	79
V. Bölüm	
ANTI-MATERYALİST ARGÜMAN (I)	115
(Anlam'dan Hareketle İleri Sürülen Argüman)	
VI. Bölüm	
ANTI-MATERYALİST ARGÜMAN (II)	135
(Maddenin Niteliklerinden Hareketle İleri Sürülen Argüman)	
VII. Bölüm	
ANTI-MATERYALİST ARGÜMAN (III)	151
(Epistemolojiden Hareketle İleri Sürülen Argüman)	
VIII. Bölüm	
ANTI-MATERYALİST ARGÜMAN (IV)	165
(Kozalite İlkesinden Hareketle İleri Sürülen Argüman)	
IX. Bölüm	
ANTI-MATERYALİST ARGÜMAN (V)	177
(Kurgu Yetisinden Hareketle İleri Sürülen Argüman)	
X. Bölüm	
BERKELEY METAFİZİĞİNDE ZAMAN VE MEKAN	187

XI. Bölüm

BERKELEY'İN ANTİ-MATERYALİST TEOLOJİSİ	197
[Sonlu Algılayan İnsan (Zihin veya Ruh) ve Sonsuz Algılayan Tanrı]	
SONUÇ	231
KAYNAKÇA	241
DİZİN	245

ÖNSÖZ

"Fizikin metaa (madde veya mal) cinsinin veya 'metaa fiziği'nin" ön plana çıkarılmaya çalışıldığı günümüzde genel (hatta ülkemizde felsefe ile bir şekilde uğraşan özel) okuyucu kitlesinin bazıları dikkate alındığında 'metafizik'ten veya 'ötenin fiziği'nden söz etmek bir felsefeci lüksü olarak değerlendirilebilir ki, incelememiz öyle sanıldığı gibi olmadığını göstereceği inancındayım.

Genel insanlık veya uygarlık tarihi (pazarları) göz önünde bulundurulduğunda görülür ki, insanlar bu tarihsel süreçte "metaafizikçiler" (dünyacılar); "metafizikçiler" (öteciler) ve "aradakiler" (dünya ile öte arasında bocalayanlar) olarak üç gruba ayrılmalara ve birbirleriyle kavgalı olmalarına karşın birlikte varolmaktadırlar. Ayrıca, bunların her biri farklı dünya görüşlerine ve bunlara bağlı olarak düşünce, söylem ve eylem kalıplarına karşılık gelerek; kendi içlerinde de dallanıp budaklanarak alt grupları ayrıştırdıkları gibi, farklı ilginç kombinezonlar da oluşturmaktadırlar.

Bu durum bize göstermektedir ki: akıl hamaliyeliği tarihsel sürecinde kurula gelen bilgi pazarı, çok katımlı, renkli ve zengindir. Bu bilginin doğasından ve en azından teorik seviyede herkese açık, sınır tanımayıp tekelciliğe izin vermeyen özelliklerinden kaynaklanır. Bu anlamda herkes bilgi pazarında kendi çapında gerek lokal gerekse küresel seviyelerde bir şeyler çıkarabilir. Fakat asıl olan bilgi genel pazarında lokal pazarlar üstü küresel hatta evrensel ürünler ortaya koyabilmektir. Hangi bilim alanlarına dair olursa olsun, lokal ürünleri küresel ve evrensel pazarlar dikkate alarak küresel ve evrensel vizyonlar dahilinde üretmeye çalışmaktır.

Bilindiği üzere, Berkeley küresel bilgi pazarının Britanya Adası pazarı felsefe kısmında tezgah açan bir İrlandalıdır. Doğrusuyla, yanlışıyla kendi çapında lokal çıkışlı küresel vizyonlu metafizik örgülü felsefi bir sistem ortaya koymaya çalışmıştır. Lokal pazarda hazır bulduklarını ne küllen kabul etmiş, ne küllen ret etmiş, ne de bayılık yapmıştır. Söylediğini yazmış; yazdığına da inanıp savunmuş bir vizyon ve misyon adamıdır. Felsefesinin ana ilkesinin provakatif bulunup hayatındaki teorik ve pratik çıkışlarında da katı bir radikal olarak değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmelerin çoğunda olumsuz önyargılı bakış ön plana çıkarılmıştır.

Diğer taraftan şu da bir gerçektir ki, bizim inceleme konumuz olan Berkeley ve anti-materyalist sistemi bu olumsuz değerlendirmelerin tek muhatabı değildir. Genel insanlık veya uygarlık tarihinin özel bir yansı alanı olan felsefe tarihinde önyargı ile yaklaşıp dogmatik bir gözlükle değerlendirilen bir dizi filozof grupları vardır. Gerçekte bu tür değerlendirmelere felsefenin iç yapısı veya doğası da müsait olup yataklık eder. Bir de buna aktif insan unsurunun öznelliği eklenince önyargının kısmi arka planı ortaya konmuş olur.

Çünkü, filozofun evren ve insana dair düşüncelerini sistematik bir bütünde anlama, anlamlandırma ve anlatma kişisel çabası dogmatizm ile eş tutulup, bu çaba sonucunda ileri sürdüğü sisteminden dolayı, ona "düşünce diplomatı" yakıştırmasının yapılması gerekçelerinin sunulması şartıyla belli bir dereceye kadar makul görülebilir. Bu tespitin ne anlama geldiğini incelenmemiz boyunca göreceğiz.

Burada şu kadarını belirtelim ki, bu tür bir makuliyet eleştirilen filozofun sistemiyle hesaplaşma sonucunda ancak meşruiyet zeminine taşınabilir. İşte bu kitapta mümkün olduğunca objektif bir çerçevede 18. yüzyıl Britanya empirizminin renkli siması "Berkeley ve İmmateryalist (Anti-materyalist) Metafiziği" ile yüzleşilip eleştirel bir analiz ve değerlendirilmesi yapılacaktır.

Bu eserin beklentisi ise, öncelikle Giriş bölümünde belirtilen inceleminin amaçlarının gerçekleştirilmesidir. Bu yolla da, ülkemizde sınırlı olan felsefi eserlerin sayıları dikkate alındığında, hem kişisel biyografisi hem de sistemi ile bir filozof portresi çizerek, gerek felsefi akademik ve gerekse felsefe okurları çevrelerinde baş vurulacak bir eser oluşturmaktır. Sonuçta, bu özel konuya yönelik ileri olası çalışmalara kaynak boyutunda da katkı sağlamaktır. Ayrıca belirtmek isterim ki, bu eser ülkemizde bu ad ve içerikle yayınlanan ilk eser olma özelliğine sahiptir. Umarım okuyuculara yararlı olur.

Kitap, ilk kez 1998 Haziran'ında sınırlı sayıda basılmıştır. Bu baskıda ana gövde muhafaza edilip yeniden dizayn edilip gözden geçirilerek siz okurlarımızın takdirine sunulmuştur. Kitabın gerek birinci gerekse bu baskısının da düşünsel (kurgusal) alandan yazıya dökülmesi sonucu varlık (ontolojik) alanına taşınıp elinize ulaştırılmasına kadar olan süreçte ama doğrudan ama dolaylı katkı ve yardımlarını gördüğüm sayın Yrd. Doç. Dr. Cercis İkiel'e ve sayın Ali Öztürk'e; ayrıca sayın Lutfi Sever'in şahsında *Elis Yayıncılık* mensuplarına teşekkürlerimi sunmayı zevkli bir görev bilirim.

Dr. Hacı Mustafa Açıköz
(Sakarya, Eylül-2003)

GİRİŞ

Felsefe tarihinde önyargı ile yaklaşıp dogmatik bir gözlükle değerlendirilen bazı filozoflar ve sistemleri söz konusudur. Filozofun evren ve insana dair düşüncelerini sistematik bir bütünde anlama, anlamlandırma ve anlatma kişisel çabası dogmatizm ile eş tutulup, bu çaba sonucunda ileri sürdüğü sisteminden dolayı, ona "düşünce diplomatu" yakıştırmasının yapılması gerekçelerinin sunulması şartıyla belli bir dereceye kadar makul görülebilir. Bu tür bir makuliyet eleştirilen filozofun sistemiyle hesaplaşma sonucunda meşruiyet zeminine taşınabilir.

Bilindiği üzere, felsefe bir bilim değildir. Bu yüzden herkes her konuda kendi çapınca ama olumlu ama olumsuz mantıklı tutarlılık çerçevesini oluşturduğu sürece bir şeyler söyleyebilir. İşte bu anlamda felsefe filozofların tekelinde olmadığı gibi, hele felsefecilerin tekelinde hiç değildir, olmamalıdır da. Bu anlamda herkes kendi çapında bir felsefecidir. Felsefenin bunaltıcı teorik veya spekülatif özelliğinin insandan çıkan yine insana dönen hayatla içiçelik uygulamalı yönü dikkate alındığında bu tespit daha da bir anlam ve gerçeklik kazanır.

Bu gerçeklik aynı zamanda bizi sistemler ve günümüzde ise daha çok teoriler furyasıyla karşı karşıya bırakır. Biz bu furyanın tarihi teknik süreçte 18. yüzyıl Britanya düşünce çevresinde yetişen Berkeley sistemiyle yüzleşeceğiz. Bu çerçevede, felsefe tarihi bir bakıma zihinsel yüzleşmeler tarihi diye de karakterize edilebilir. Yüzleşmeler de çeşitli zihinsel veya psiko-zihinsel yönelimler ile yapılır. Sonuçta bu yönelimlere bağlı olarak olumlu veya olumsuz yaklaşım, tutum, davranış ve söylem kalıpları ortaya çıkar. İşte dogmatik yaklaşım, tutum, davranış ve söylem kalıpları da bunlardan biridir.

Ancak hemen belirtelim ki: felsefedeki dogmatik önyargılı tutum ve yaklaşım sıradan gündelik dil kullanımında ki dogmatiklik veya fanatiklikten ayrılır. Daha doğrusu ayrılmalıdır. Ayrıca

felsefede filozofun dogmatikliği veya fanatizminin yanı sıra, bir de daha çok aracı unsur adı verilebilecek yorumcunun bir filozofun sistemini takdim ve yorumlamasında takınacağı tavır ve yaklaşımdan dolayı ortaya çıkan bir dogmatizm ve fanatizimden türünden de söz edilebilir. Bizi daha ziyade ikinci tür, yani yorumcunun dogmatizmi veya fanatizmi ilgilendirmektedir. Bu tür iki şekilde ortaya çıkabilir. İlki, ilgili filozofun sistemine karşı getirilen aşırı pozitif ve iyimser yaklaşımı ve ikincisi ise bunun aksi olan aşırı negatif ve kötümser yaklaşımları içerir.

Olumsuz ön yargılı dogmatik yaklaşımda kullanılan diğer bir yakıştırmada *metafizik* teriminin pejoratif kullanımını esas alarak herhangi bir filozofun sistemine veya teorisine “*metafiziksel*” sıfatının yüklenmesidir. Bu yüklemeler filozofların kendileri ve yorumcu felsefeciler tarafından da yapılmaktadır. Bir bakıma bu durumun felsefenin dogasından da kaynaklandığı söylenebilir. Bu çerçevede en tipik çarpıcı yakıştırmaya ve suçlamaya Britanya empirist üçlüsünden Hume’u örnek verebiliriz. Nitekim Hume, *Enquiry*’sinin son pragrafını şu cümlelerle kapatır:

Bu ilkelere inanmış olarak kütüphanelere koşuşturduğumuzda, ne tür bir değişiklik yapmamız gerekir? Elimize teoloji ve okul metafiziğinden herhangi bir cildi aldığımızda, örneğin; soralım, *içinde nicelik ve sayıya ilişkin herhangi bir soyut akıl yürütme mi var?* Hayır. (Peki) *olgu sorunu ve varlığa dair tecrübi akıl yürütmeleri mi içerir?* Hayır. İçinde safsata ve kuruntudan başka bir şey olmadığına göre; öyleyse bırakın onu alevlere (*Hume, Enquiries, 1982: 165*).

Öte yandan, böyle bir dogmatik yaklaşım ve suçlamaya yine aynı çarpıcılıkla aksi yönde, tespitin doğruluğuna inandığım White şu şekilde cevap verir:

Hume’un meşhur hitabet sorularına cevaben, metafizik hem ‘soyut akıl yürütme’... ve hem de bazı ‘varlık ve olgu sorununa dair akıl yürütme’leri içerdiğini iddia edecekti. Bu demek değildir ki, soyut akıl yürütme parçacıkları veya olgu sorunları hakkındaki bu akıl yürütme parçacıkları geçerlidir, fakat sadece onlar gerçektir (*White, 1987: 200*).

Yine bu çerçevede başka bir cevapta, alıntı yapılan pasajın uzunluğuna rağmen önemine binaen gözardı edip geçemeyeceğim Hamlyn’in *Metaphysics* adlı eserindeki tespittir. Hamlyn

puddingin tadına yöneklik yargının nasıl ki, yenmesine bağlı olduğu tezini ileri sürerek metafiziksel veya metafizik öge, ilke, yaklaşım veya motifli bir sistemin hakkında verilecek herhangi bir hükmünde tıpkı puddingin durumunda olduğu gibi, önyargısız bir şekilde içine girilip anlaşılmasına bağlı olduğunu iddia eder. Hamlyn bu anaolojinin devamında şunları söyler:

Pudingin (tadının) ispatı, yenmesine bağlıdır. Şüphe yok ki, bazı metafizik parçacıkları çöplüğe namzettir, ama bu onların geçerli olmayan önermeleri içerdiklerinden dolayı değildir; daha ziyade onların hiç bir iyi argüman içermediğindendir. Metafiziğin mümkün veya mümkün olamayacağına gösterecek herhangi bir ön değerlendirmeyi bilmiyorum. Kişi sadece herhangi bir farzedilen namzet değerlendirmeye alıp anlayabilir; bu da argümanı değerlendirme konusudur. Eğer iyi metafiziksel argümanlar yoksa, iyi metafizik yok (demektir). Eğer kişi arzu ederse, metafizik üzerine olan bir kitabı alevlere atmaya da ir iyi bir neden olabilir. Fakat bir argümanın değerlendirilmesi öncesinde şu faraziyede bulunmak aptallıktır ki, bir metafizik parçacığı üzerine herhangi yeterli bir yargıda bulunabilir (*Hamlyn, 1987: 10*).

Bütün bu önyargılı dogmatik tavır ve yaklaşım bir dizi nedenlerden kaynaklanır. Bu nedenlerin başlıcalarını şöylece sıralayabiliriz.

1. Filozofun yetiştiği toplumsal ve bireysel şartların iyi incelenmemesi;

ii. Filozofun sisteminin iyi ve doğru bir analize tabi tutulmaması;

iii. Bunlara bağlı olarak yorumcular veya diğer filozoflar tarafından yanlış anlama, anlamlandırma, anlatma ve yorumlaması ve son olarak;

iv. Bu nedenlere bir de bilinçli soğuk ve tek taraflı yaklaşımı eklersek, karşımıza hangi formda segilenirse sergilensin, hangi etiketle etiketlenirse etiketlensin, “önyargı” nosyununun olgusal alana taşınmasının nedensel arka planı çıkmış olur.

Gerek felsefe gerekse diğer bilgi alanları yazınlarında herhangi bir düşünürün sisteminde metafiziksel bir örgü, öge, kavram ve yaklaşım bulunduğunda, metinlerin önyargı ile değerlendiril-

lip onlara kısmen veya tamamıyla kuru ve kaba metafiziksellik yakıştırmaları yapılmasının diğer bir sebebi daha vardır. Bu da felsefenin en eski disiplinlerinden biri olarak takdim edilen “metafizik” alanın yapısı, içerik konuları, öğeleri, ilkeleri, yargıları ve bunlara temel oluşturan özel terminolojisi ve ayrıca metafiziğin gelişim tarihindeki iniş ve çıkışlardan kaynaklanır. Böyle bir durumda bizi metafiziğin yapı, içerik, önem ve işlev bakımlarından değişik çerçevede ortaya konması gereği ve gerçeği ile karşı karşıya bırakır.

İşte bu tür bir zeminde önyargılı değerlendirme ve yakıştırmaya maruz kalan filozoflardan biri de bu kitabın inceleme konusunu oluşturan onyedinci ve onsekizinci yüzyıl Britanya empirist felsefe geleneğinin Locke, Berkeley ve Hume üçlü klasik takdim sıralamasında ortancası olan İrlanda’lı George Berkeley (1685-1753) ve onun immateryalist (anti-materyalist) felsefi sistematiği ile bu sistematiğinin metafiziksel öğeleridir.

Felsefe tarihinde Berkeley denilince ilk akla gelen zihinden bağımsız maddeyi veya fiziki varlığı inkar etmesidir. Bu inkar “*esse est percipi - var olmak algılanmış olmaktır - to be is to be perceived*” metafiziksel ilkesinde ifade edilir. Bu tür bir algılama ve anlamayı genelde pejoratif bir yorum izler. Berkeley’in bu yöndeki takdiminin temelinde kimi zaman diğer filozofları ve düşünenleri sağduyuya çağırsa da felsefi sistemini etrafında şekillendirdiği yukarıdaki tezinin, sistemin iç bütünlüğü ve tutarlılığı dikkate alındığında, kendi kendisiyle ve diğerlerini davet ettiği sağduyu varlık anlayışıyla çeliştiği iddiasıdır. Bu iddiayı esas alıp, ona çeşitli eleştiri ve yakıştırmalar da (kim zaman mizahi usul ile) bulunan kişiler söz konusudur. Kısa bir kaç olayı aktararak örnekler verelim.

Bunlardan birincisi şu şekilde cereyan etmiştir. Dr. Johnson’a Berkeley’in felsefesini nasıl reddettiği sorulduğunda, cevaben Dr. Johnson’un önündeki taşı tekmeleyerek: “Onu işte böyle reddediyorum” demesidir (*Hospers, 1990: 64*). Yine yukarıdaki metafiziksel koyutuna eleştiri teşkil edebilecek ikinci bir örnek ise, Berkeley’in ziyaretine gittiği Swift’in onu nasıl ki, Berkeley açık kapıdan rahatlıkla geçip odaya girebiliyorsa, kapalı ka-

pidan da aynı rahatlıkta geçebileceği düşüncesiyle kapıyı açmayarak onu eşikte bırakmasıdır (Tipton, 1994: 10).

Diğer bir mizahi örnek ise, bir arkadaş topluluğundaki diyalogta yine Dr. Johnson'un bir Berkeley'ciye, onun "esse est percipi"sine atıfta bulunarak, eğer gruptan ayrılırsa onların (grup üyelerinin) onu düşünmeyi unutabileceklerini ve sonuçta, onun varlıktan çıkıp yok olacağı endişe ve gerekçesiyle birlikte olduğu gruptan ayrılmaması için istihzalı bir üslup ile yalvarmasıdır (Woolhouse, 1988: 113).

Yine bu bağlamda, Berkeley'in sistemini temellendirdiği argümanların değerlendirmesi söz konusu olduğunda, Hume'a göre, onun bütün argümanları "aksisine niyetlenildiği halde gerçekte tamamen şüpheli" olarak değerlendirilmiştir (Woolhouse, 1988: 113). Diğer bir değerlendirme ise, Leibniz'inkidir. ona göre, Berkeley:

Bedenlerin (nesnelerin) gerçekliğine saldırıda bulunan ve paradoksları ile bilinmek isteyen insanlar sınıfına ait olan İrlandalı adam(dır) (Woolhouse, 1988: 113).

Kısacası, değişik filozofların değerlendirmelerini de dikkate aldığımızda Berkeley'in kendisi ve sisteminin daha bir ilgi ve önyargısız bir şekilde dikkatle eserleri okunduğunda görülecektir ki: "onun farklı alanlardaki bilgisi; mükemmel orijinal felsefi tartışma gücü ve edebi üslubu" ile felsefe tarihindeki anti-materyalist metafiziksel felsefi sisteminin yankıları söz konusu olduğunda haklı yeri bir kez daha tescillenmiş olacaktır.¹

Diğer taraftan, incelememiz ilerledikçe şahit olacağımız üzere, Berkeley'in kendisi ve sistemine getirilen bu tür olumsuz yorum ve yaklaşımların en kötüsü dahi dikkate alınsa bile, sonuçta, Tipton'nun işaret ettiği gibi, unutulmamalıdır ki:

Felsefede kişi yanlış bir yol izlese de gerçekten son derece faydalı ve kalıcı hizmetlerde bulunabilir. Bu anlayış doğal olarak en kötümser değerlendirmede Berkeley'e de yansıtılabilir (Tipton, 1994: 11).

1 Tipton, Priest, Russell, Warnock, Weber, Woolhouse gibi felsefeciler ilgili eserlerinde bu yönde kanaat belirtirler.

Kaldı ki Berkeley, bütün bu ön yargılı dogmatik tavır ve yaklaşımından yola çıkılarak yapılan veya yapılması muhtemel olan eleştiri ve yakıştırmaların farkında olup, gerçekte ta başlangıçta öngöründe bulunup cevaplama yoluna gitmiştir. Berkeley bu farkındalığını “İlkeler”in Önsöz’ünde açık ve net bir şekilde ifade eder. Yine immateryalist (anti-materyalist) sisteminin ortaya konma amacını da içine alan alıntı içeriğinin önemine binaen uzunluğunu gözardı ederek onu konuşturacağım. Berkeley şunları yazar:

Uzun ve tırmanışlı bir çabadan sonra, umuma açmak istediğim şey bana gerçekten doğru ve bilinmeye değer gözüksü -özellikle Şüphelik marazına uğramış kişiler, Tanrı’nın Maddesel olmadığı ve Varlığının veya Ruh’un Doğal Ölümsüzlüğünün gösterimsel olarak ispatlanmasını istemişlerdir. Bunun böyle olup olmadığını tarafsızca değerlendireceğine inandığım okuyuculara bırakıyorum... benim ricam şudur ki, okuyucu belli bir dikkat ve düşünce derecesinde konunun layık olduğu şekilde en azından biri kere sonuna dek okuyana kadar yargısını askıya almasıdır... Böylece, (kitabın) bütününün sonuna kadar okunmasına rağmen, hala... çoğunlukla benim hissedişim muhtemelen yanlış olabilir; fakat düşünen bir okuyucu söz konusu olduğunda (okuma süreci) boyunca net ve aşık olacağı konusunda kendimle övünürüm (Berkeley, İlkeler: 43).

Ayrıca Berkeley, gerek genelde herhangi bir felsefi sisteme, gerekse özelde kendi anti-materyalist sistemine ilişkin yukarıda değinilen her türlü dogmatik, ön yargılı, suçlamalı, etiketlemeci, olumsuz, yıkıcı ve yakıştırmacı tavır, yaklaşım ve eleştirilere karşın felsefeden ve felsefi tavırdan ne anladığını “*The Principles of Human Knowledge - İnsan Bilgisinin İlkeleri*” adlı ana eserinin Giriş bölümünde şu satırlarla ortaya koyarak “var olmak algılanmaktır” metafiziksel tezinin analizi, sorgulanması ve temellendirilmesinin anti-materyalist sistem bütünlüğünde inşasına geçer ki, araştırmamız boyunca bunların eleştirel değerlendirmelerini yapacağız:

Felsefede, doğru ve hikmet çalışmasından başka bir şey değildir, bir sebep dahilinde (bu çalışmada) zamanın çoğunu harcayan ve sancılar çekmekte olan kişilerin, daha büyük bir bilgi delili ve netliği, şüpheler ve zorluklar (onları) diğer insanlardan daha az rahatsız etmeleri. (sonuçta) büyük bir zihin sakinliği ve barışıklığı halinden hoşlan-

malan beklenir. Bu yüzden, hala, biz insanlığın okuryazar olmayan büyük bir kısmını çoğunlukla kolaycı ve rahat (bir ruh halinde) muhkem sağduyu caddesinde doğanın dikteleri tarafından kolaycı ve rahat içersinde sevk ve idare edilmiş bir şekilde yürür olarak görürüz. Onlar için benzer durumda görünen veya ortaya çıkan herhangi bir şey açıklanamaz veya anlaşılması güç değildir. Onlar kendi duyumlarında delile (veya delillendirmeye) ihtiyaç duymazlar ve (böylece onlar) Şüpheli olmanın bütün tehlikelerinin dışındadırlar. Fakat bu durum duyu ve iç güdüden bağımsız olarak en yüksek İlkenin ışığını izleyerek dışa açıldığımızda söz konusu olamaz -akıl yürütmek, düşünmek ve şeylerin doğası üzerine mütalada bulunmaktır, fakat zihinlerimizde, önceden bütünüyle anlayamadığımız sanısında bulunduğumuz şeylerle ilgili bin tırmanma çabası fışkırır (*Berkeley, İlkeler: 45*).

Şimdi, buraya kadar söylediklerimizden hareketle, Berkeley anti-materyalist veya idealist sisteminin nereye dahil edilebileceğini ve ontolojik zeminde ayaklarımızın nereye basacağına dair kısa bir tespitte bulunmanın yararlı olacağı kanaatindeyim. Felsefe tarihinde çok çeşitli olan felsefe akımlarının bir temele irca edilmesi veya köke bağlanması gerektiğinde, ontoloji çıkışlı olarak ya "materyalizm"e ya da "immateryalizm"e veya "realizm"e ya da "idealizm"e bağlanır. Bu iki akımın dışında aynı temele veya kökene irca edilebilecek diğer bir akımda *dualizm*dir.

Bu üç ana akım kendi içersinde dallanıp budaklanmadan önce ontolojik+epistemolojik veya Berkeley'in içinden yetiştiği Britanya empirist geleneği söz konusu olduğunda varlık epistemolojik alanda empirik zeminde sorgulanıp, bu sorgulamadan da ontolojik sonuçlara ulaşılması sürecinden geçer ki, bu süreç bir bakıma araştırmamızın genel çerçevesini oluşturur.

İşte, bu genel çerçevede, Berkeley özel kesiti felsefi soruşturma ve araştırma mikroskopu altına koyulduğunda tam olarak bu çalışmanın iskeleti, organ, dokuları ve bunların fonksiyonları ortaya çıkar. Çünkü, "dış dünya adını verdiğimiz bir genel varlık alanı mevcuttur ve bu mevcudun içersinde insanda dahil olmak üzere çeşitli özel varlık kümeleri bulunur" tezi merkeze konduktan sonra bu felsefi kabülden hareketle, "var olan şeyler veya varlık eğer gerçekten varsa bu varlık ne türdendir?" sorusu sorulduğunda en az üç türlü cevap verilebilir.

1. "Varlık", eni, boyu ve derinliği olmayan 'idea' cinsindendir düşüncesinde olan filozoflar ki, bunlar "idealist" veya "immateryalist" (anti-materyalist) olarak adlandırılırlar.

ii. Varlıkta bulunan veya varolan şeyler, eni, boyu ve derinliği olan "madde" cinsinden tezini ileri süren kişiler ki, bunlar "materyalist"ler olarak adlandırılırlar.

iii. Varlık alanında olan şeylerin bazıları eni, boyu ve derinliği olmayan "idea" ve bazıları bunların aksine eni, boyu ve derinliği olan "madde" cinsindendir düşüncesinde olan "dualist"lerdir (Küyel, 1979: 7-8).

Bu bağlamda, bizim inceleme konumuzu oluşturan Berkeley ve anti-materyalist metafiziksel sistemi ilk cevap gurubunda radikal argümanları, kişiliği ve hayatı (pejoratif anlamda değil) açılardan yer alır. "Peki, bu varlığını bilgisini nasıl veya ne tür vasıtalar ile elde edebiliriz?" sorusu ikinci adım olarak sorulduğunda, genelde Hobbes, özelde Locke ile başlatılan Britanya empirist felsefe geleneği dikkate alındığında, gerçekten çok ilginç bir durum ile karşı karşıya kalırız.

Çünkü, felsefe tarihinde, Britanya empirist felsefe geleneği örneğinde, deney ve gözlemin ölçüt alınması ve üç aşağı beş yukarı aynı epistemolojik faraziyelerden hareket edilmesine rağmen, felsefi düşüncenin seyrinde ölçüt veya çıkış noktaları aynı olduğu halde nasıl bir farklı sonuçlara ulaştırılabileceğine birinci elden şahit oluruz.

İlginçtir, Berkeley istisna tutulmak üzere (ki, ileriki bölümlerimizde göreceğiz, genellikle yanlış anlaşılıp aktarılmasına rağmen, aslında Berkeley'de kendi sistematikliğinde duyumlanır şeylerin varlığından şüphe duyup inkar etmez) Hobbes, Locke, Berkeley ve Hume Britanya empirist filozof grubunda şeylerin bilgisine ulaşmada "deney" ve "gözlem"i "şeyler" ile kontakta bir vasıta; "duyum" ve "algı"yı "zihinsel bir araç" olarak görmelerine rağmen, bunların her biri farklı sonuçlara ulaşmış olup farklı felsefi görüşler çerçevesinde düşünülüp adlandırılmıştır.

Üstelik, söz konusu edilen bu dördümlü şu veya bu biçimde genelde şeylerin varlığını kabul etmelerine rağmen, Hobbes "empi-

rist-materyalist", Locke "empirist-dualist", Berkeley "empirist-immateryalist" veya "empirist-idealist" ve Hume "empirist-agnostik veya "empirist-skeptik" olarak değerlendirilebilir (Priest, 1990: 105).

Doğal olarak, bu çeşitlilik veya dallanıp budaklanmadaki farklılık filozofun kendi iç felsefi potansiyeli ve ortaya çıktığı tarihi, kültürel, toplumsal, ekonomik, psikolojik ve ahlak şartlarını yansıtan, kendine özge ve özgür bir şekilde düşüncesini yazım yoluyla sistematik bir bütünde kendince dışa açması inanç, azim, irade ve eyleminden kaynaklanır.

İşte bu çerçevede biz, inceleme konumuz Berkeley'in anti-materyalist metafizik örgülü felsefi sistemini dışavurumunun: epistemolojik; epistemo-ontolojik ve teolojik cephelerde eleştirel analize tabi tutup değerlendirmelerde bulunarak bir dizi sonuçsal yargılara ulaşmaya çalışacağız. Bu süreçte, doğru ve mümkün olduğunca tarafsız olarak Berkeley'in felsefi portresini ve onun sisteminin çerçevesini çizme çabasında olacağız.

Söz konusu çerçevenin çizimi, incelememiz boyunca altı aşamada gerçekleştirilecektir.

Birinci aşamada, I. Bölümümüzde: genel olarak metafizik alanının tarihsel gelişimi, içerik, yaklaşım, amaç ve felsefi sistematik özellikleri bakımından serimini yaptıktan sonra, Berkeley'in immateryalist felsefi sistematığının başat öğelerinin çıkış kaynağı ve fonksiyonel açılımlarını bu genel çerçeveye nasıl uyuşturulup, uyuşturulamayacağına dair bir zemin hazırlama çabasında olacağız. Bu aşama, incelememizin teorik zeminini oluşturacaktır.

İkinci aşamada, II. ve III. Bölümlerde ise: Berkeley'in içinde bulunduğu toplumsal, entellektüel, felsefi ve kültürel ortamlardan hareketle kişisel biyografisi ve felsefi künyesini içeren sıradan George ve filozof Berkeley portresini çizdikten sonra, onun anti-materyalist metafiziksel felsefi sistemini şekillendirdiği eserlerinin takdimi yapıp, bunların diğerleri üzerine olan etkilerini gösterip kısa bir değerlendirmesini yapacağım.

Üçüncü aşamada, IV. Bölüm'de: öncelikle Berkeley'in anti-materyalist epistemolojisini oluşturan nosyon, ilke ve öğelerinin

sistematik iç ve dış bütünlüğünde serimini yaptıktan sonra, Berkeley'in metafizik örgülü empirik karakterli immateryalist veya idealist epistemolojinin ontolojik sonuçlarını gözden geçirilip değerlendirilmesi yapılacaktır.

Dördüncü aşamada, V., VI., VII., VIII., IX. ve X. Bölümlerde: önceki Bölümlerden elde edilen veriler çerçevesinde Berkeley'in anti-materyalist sisteminin temellendirilmesinde kullandığı beş argümanın eleştirel bir takdimi yapıldıktan sonra onun zaman ve mekana dair görüşlerine ele alıp genel bir değerlendirmesini yapacağız.

Beşinci aşamada, XI. Bölüm'de: Berkeley'in anti-materyalist veya idealist sisteminin hiyerarjik üç varlık [algılananlar (fiziki veya nesnel varlıklar); sonlu algılayan ve algılananlar (insanlar, ruhlar veya zihinler), sonsuz Algılayan (Zihin, Ruh veya Tanrı)] kategorisi bağlamında teolojik cepheye epistemolojik nosyonlar ve ilkeler dahilinde nasıl yansıtıldığını ve bu yansıtmanın gerekçelerini ortaya çıkarıp bir anti-materyalist teoloji oluşumunun iç ve dış örgüsünün, dinamiklerinin ve unsurlarının analiz ve değerlendirilmesi yapılacaktır.

Altıncı aşamada, Sonuç Bölümünde ise: bütün bölümlerden elde edilen verilerin sonuçsal bir değerlendirilmesi yapıp bir dizi sonuçsal tespit ve yargılarda bulunacağız.

İnceleme konumuzun takdimini ve içeriksel oluşumunun aşamalarını belirttikten sonra, şimdi inceleme amacımızın açıklanmasını sağlayacak olan: Niçin bu özel konunun, "*Berkeley ve İmmateryalist (Anti-materyalist) Metafiziği*", araştırılıp incelenmesi amaç olarak seçilmiştir? sorusuna cevap vererek hangi gerekçelerle bu yükün altına girdiğimize bir göz atalım:

1. Berkeley'in kendi çağındaki renkli felsefi kişiliği, düşüncesi ve bu özgün, özgür düşünce ve kişiliğine bağlı olarak onun bir aksiyom adamı olması ilginç özelliğinden kaynaklanır.

2. Berkeley'in bu özelliklerinin de yorumcular tarafından yanlış yönde negatif bir çerçevede haksız bir önyargıdan hareketle değerlendirilmesi diğer bir nedeni oluşturmaktadır.

3. "Berkeley'in kimi argüman ve tezlerinin günümüz de filozof ve bilimadamları tarafından hala aşılamadığı gerçeği, onun argüman ve tezlerinin ne kadar kuvetli ve gözardı edilemez yapıda olduğunu ortaya koyar" tezinin bu araştırma vasıtasıyla testide başka bir neden olarak sayılabilir.

4. Berkeley'in anti-materyalist felsefi sisteminin metafiziksel alan, sistem, yaklaşım, kavramlara, öge ve ilkelere en uygun ve bir o kadar da ilginç bir numune veya model oluşturduğu düşüncesidir.

5. Ülkemizde Berkeley'in kendisi ve felsefesi üzerine benim bildiği kadarıyla herhangi bir araştırmanın olmayışdır. Bu bağlamda bu araştırma Berkeley konusunda ilk eser olma özelliğini taşımaktadır.

Şimdi incelememizin içerik ve amacını çok kısa da olsa deşindikten sonra, onun gerçekleştirilmesi sürecinde kullanacağımız yaklaşım veya metodunun açıklanmasına karşılık gelen: Nasıl ve hangi vasıtalarla gerçekleştirileceği? sorusunu cevaplayalım. İncelememiz boyunca kullanılacak olan metot, felsefede yaygın olan sorgulamalı analitik metodu (analitik yaklaşımı değil) ve günümüz felsefi yazınlarda eksikliği büyük bir oranda hissedilen bütüncü yaklaşım (holistic approach) olacaktır. Ayrıca bu süreçte, konuya dair Berkeley öncesi ve kendi zamanındaki görüşler ile Berkeley'in görüşleri arasında yer yer mukayeseler yapacağız.

Diğer taraftan, incelememizin ortaya konması sürecinde kullanılacak olan materyaller Kaynakça'da sunulmuş olup, bunlar konum ve işlevleri bakımından başlıca üç grupta toplanabilir.

1. Özellikle I. Bölümümüzde kısmen diğer Bölümlerimizde Kaynakça'da belirtilen diğer eserlerin yanısıra, metafizik alanın genel çerçeve ve yaklaşımları söz konusu olduğunda: Taylor'ın 1966; Aune'ın 1986; Hospers'in - 1990 eserlerine yer yer ve Mengüşoğlu'nun - 1988; White'ın 1987, Hamlyn'ın 1987 eserlerindeki tespit ve değerlendirmelere sıklıkla başvurularda bulunacağız.

2. İncelememizin II. ve III. Bölümlerinde Berkeley'in biyografisi ve yetiştiği kültürel, tarihsel, bilim, sosyal, ekonomik, psiko-

lojik ve etiksel ortamın değerlendirilmesi söz konusu olduğunda Kaynakça'da belirtilen çeşitli felsefe tarihleri ve Berkeley biyografisine özelde yer ayırmış olan çeşitli kaynaklardan yararlanılacaktır.

3. IV., V., VI., VII., VIII., IX., X. ve XI. Bölümlerinde Berkeley'in kendi eserleri ki, bunların tam listesini ve yazılım gerekçelerini II. ve III. Bölümlerde göreceğiz. Bu bölümlerde birbirleri ile simetrik giden veya birbirlerini tamamlayacak olan iki grup esere başvuracağız. Bunlar:

a. Kısmen değinip başvuracağımız Berkeley'in diğer eserlerinin yanı sıra, özellikle anti-materyalist felsefe sistematiziğini ortaya koyduğu ve incelememiz boyunca sıklıkla yönelip çeşitli felsefi manevralarda bulunacağımız aşağıdaki iki eserini söz etmek daha uygun olacaktır. Bunları:

1. *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge 1710 - (İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir Deneme)* ve

11. *Dialogues Between Hylas and Philonous 1713 - (Hylas ve Philonous Arasındaki Diyaloglar)* diye sıralayabiliriz.

Bu felsefi manevralar vasıtasıyla, Berkeley sisteminin yapı, öge ve ilkelerinin özlü ifadesi demek olan "varolmak algılanmaktır" metafiziksel koyutunun temellendirilip geçerli kılınmasına yönelik ileri sürülen argümanlarını eleştirel bir şekilde analiz edip, konuya bağlı olarak yer yer diğer filozofların argümanlarıyla karşılaştıracğız. Sonra, Berkeley immateryalist felsefi sisteminin iç öğelerini ortaya koyup sonuçlarını hem kendi felsefi sistematiziği içerisinde hem de genel metafizik alanı içerisinde yeri, önemi ve işlevinin açıklamasını yapacağız.

b. Yukarıda belirtilen inceleme sürecinde Berkeley'in kendi felsefi sisteminin öge ve ilkelerinin immateryalist (anti-materyalist) metafiziği çerçevesinde açılımında kendi eserlerinin yanında: Priest - 1990; Tipton; Warnock - 1985; Woolhouse - 1988; Bennett - 1979; Russell - 1989; Walsh - 1985; Weber - 1938; Sorley - 1951 örneklerinde olduğu gibi belli başlı ve kısmi yorumcuların eserlerinden de yararlanılacaktır.

I. Bölüm

METAFİZİĞİN TARİHÇESİ, YAPISI, ÖNEM VE İŞLEVİ

Düşünce tarihinde “metafizik” kavramına olumlu veya olumsuz içerikler yüklenerek farklı anlam düzlemlerinde kullanılagelmiştir. Bu nedenle, genel literatürde eski felsefi teknik anlamının yanı sıra günümüzde çoğunlukla olumsuz içerik yüklemelelerine koşut metafiziğin pejoratif anlam ve kullanışı ön plana çıkarılmıştır. Örneğin, sözlüklerde, olumlu anlam düzlemindeki kullanımı esas alındığında, özce: “varlık ve varolma ile ilgili bir felsefe disiplini ve felsefenin en eski alanı” olarak takdimi yapılmaktadır.

Olumsuz veya pejoratif çerçevede takdimi dikkate alındığında ise: “bilimsel donelerden, metot, yaklaşım veya tavırdan uzak bir şekilde deney, gözlem ve hesaplamaya aykırı düşen öznel spekülasyonlar alanı” olarak ifade edilir. Ayrıca bu bağlamda, metafiziğe yapılan yakıştırmalar arasında “mistik inanç”lar ile örgülü abuk sabuk, rasyonalite ötesi sanal varsayımlar ve ilkel etiketlerini de sayabiliriz (*Trusted*, 1995: 7).

Dolayısıyla, metafizik teriminin olumsuz düzlemde kullanımı göz önüne alındığında: metafizikle uğraşan veya metafiziksel öğeleri ön plana çıkaran kişi, bir spekülasyon filozofu veya kurgusal havanda yine kurgusal nitelikteki suyu kurgusal bir senaryo dahilinde döven kişiye karşılık getirilmektedir. Bu çerçevede belirtilmesi gereken başka bir nokta da: gerek doğa ve gerekse sosyal bilimlerde herhangi bir konuya ilişkin getirilen metafiziksel kavramlar, öğeler ve ilkeler ile örgülü bir açıklamanın veya yorumun anlamsızlığına daha baştan önyargılı bir şekilde karar verilmiş olacaktır. İşte metafiziğin pejoratifleştirilmiş anlamından kasıt budur

“Metafizik” kavramının felsefi teknik çerçevede ki anlam ve kullanımına gelince: Yunanca’da “meta ta physika”, İngilizce’de

“metaphysics”, eski Türkçe’de “mabad -et- tabi’ah” olarak adlandırılıp kullanılır (Bolay, 1996; Cevizci, 1997; Vural, 2003). İçerik olarak ise, genelde “varlığın” geriye taşınabilecek ilk çıkış temel ve ilkeleri, özü ve anlamı üzerine yönelik açıklama ve görüşleri bünyesinde barındırır. Aristoteles’in ilk felsefe “proto philosophia” diye adlandırıp “bütün varlıkta olan bütün şeylerin ortak ilkeleri” soruşturan çalışmasıdır.

Sonraları Aristoteles eserlerini tasnife tabi tutulurken “fizik”ten sonra sıralamaya konduğu için “fizikten sonra gelen” anlamında “fizik ötesi” (meta ta physika) denmiştir. Sıralamanın doğal sonucu olarak teknikte genel anlamı kastedilmeden, raslantı sonucu masumca yapılan bu tasnif hiyerarşisi, Yeni Platoncular tarafından, içerik uygunluğuna da taşınıp bugünkü genel kullanım anlamının çıkış noktası olmuştur.¹

Bu çerçevede, “metafizik” veya “fizik ötesi” teknik anlamda içerik ve konu bakımlarından felsefe problemleriyle uyum arzeder biçimde farklı bilgi alanlarında farklı şekillerde ortaya çıkar. Örneğin:

1. Varlıkların veya varlıkta olanların bi-zatihi var olmalarına ilişkin açıklama (ontoloji) alanı;
- ii. Evrenin özü ve işleyişi üzerine olan evren bilim (kozmojoloji) alanı;
- iii. Tanrı’nın varlığı, varlık yapısı ve fonksiyonunu açıklamaya yönelik teoloji alanı;
- iv. Değerler (etik) alanı;
- v. İnsanın yapı ve işlevine ilişkin olan felsefi beşeri bilimler alanı;

1 “Metafizik” kavramının içerik, önem ve işlev bakımlarından sözlüklerdeki terminolojik ve felsefi teknik cephedeki açılımlarında gerek dilciler gerekse filozof ve felsefeciler geleneksel değerlendirmeye uyarak, metafizik kavram ve olgusunun hemen hemen aynı çerçevede tanım, takdim ve tasvirini yapmışlardır. Bunlardan bir kaç isim sıralanacak olursa, şunları söz konusu edebiliriz: Akarsu, Bolay, Cevizci, Mengüşoğlu, Weber, Gökberk, Arslan, Vural, Flew, Edwards, White, Tipton, Ayer, Aune, Hamlyn, Taylor, Hospers, Parkinson ve diğerleri.

vi. İnsanın eylem sahasına ilişkin olan eylem felsefesi alanı ve nihayetinde,

vii. Diğer (doğa ve beşeri) bilim ve bilgi alanlarıdır.

Bu bilgi alanlarında en azından teori kurma aşamalarında ama farkında olarak ama olmayarak ilgili sahanın uzmanları tarafından metafiziksel yaklaşım, öge ve ilkeler kullanılır (*Trusted*, 1995: Önsöz).

Uygulamada doğal olarak metafizik, kendine özgü çeşitli kavramlar, nosyonlar, yapı, ilke, motif veya özellikleri taşıyabilir. Bu motif ve öğelerden biri de "spekülatif" olma özelliğidir. Bir dizi genel ilk ilkelerden evrene, insana dair bir sistem dahilinde genel bir spekülatif tablo çıkarma gayretini içerir. Metafizikçiler tarafından bu iki özellik tarihte üç şekilde: a) tümdengelimsel; b) tümevarımsal ve c) bunları her ikisini de kapsamına alan bütüncü metot ve yaklaşımları esas alarak gerçekleştirilmiştir.

a. Tümdengelimsel akıl yürütme ve metodunun kullanımına koşut geliştirilen metafiziksel sistemde: tıpkı doğa filozofları örneğinde (özellikle Parmenides ve Pythagoras sistemlerinde) görüldüğü üzere, genel nosyonlardan hareketle insan ve evrene dair spekülatif bir açıklamanın veya yorumun geliştirilmesidir. Burada genelden özele iniş söz konusudur.

b. Tümevarımsal metotun kullanımı: tümevarımsal bir akıl yürütme sürecinin ön plana çıkartılarak geliştirilen metafiziksel sistem, Berkeley örneğinde olduğu gibi, parçalardan hareketle genel veya bütüne yolculuk yapılır. Bu yaklaşımın yetkin şekilde icrasında, müstakil hazır bilim ve bilgi verilerinden yola çıkılıp sistematik bir evren, doğa ve insan tablosu çizmek olasıdır. Bu tarzın denenmesinde yukarıdaki maddelerin biri veya bir kaç merkeze konularak metafiziksel bir teori oluşturulabilir. Örneğin, Biyolojinin verilerine sırtını dayayan Sober'i (*Philosophy of Biology*) bu tür bir çabanın içerisinde olan biri olarak söz konusu edebiliriz (Sober, 2000).

c. Bütüncü metodu esas alarak oluşturulan metafiziksel sistem denemesine Reid ve Kant'ın felsefelerini örnek olarak vere-

biliriz. Her iki filozofta sistemlerinin oluşturulması sürecinde hem tümevarımsal hem de tümdengelsel yaklaşımları kullanmışlardır. İnsanların sağduyu inançları ve bu inançların kendilerinden kaynaklandığı sağduyu ilkeleri ve matematik varolduğu süreci bu iki filozofu gözardı etmek mümkün değildir.

Metafiziğin kısaca nasıl anlamlandırılıp anlatıldığı, uygulama alanlarını ve çok genel çerçevede spekülative özelliğini kısaca belirttik. Şimdi, bu bağlamda öncelikle cevaplanması gereken bir dizi sorudan ilkinе geçiş yapabiliriz: felsefe tarihinde metafiziğin çıkış kaynağı, yapısı, içeriği, yeri, önemi ve işlevi nedir? Bu soru bizi metafizik kavramının tarihsel zeminde kullanımının en azından yapısı ve çerçevesinin ortaya konmasında yardımcı olacaktır.

Çünkü, bu tür bir değerlendirme gerçekte bizim ana felsefi figürümüz olan George Berkeley ve onun anti-maddeci metafiziğinin hangi zeminde yer aldığını ve geçmişteki metafiziksel sistem, yaklaşım, öğe ve ilkeleri ile Berkeley'in kendi zamanında kendi felsefi sistemini oluşturma sürecindeki kullandığı metafiziksel yaklaşım, öğe ve ilkelerinin karşılaştırıp bir sonuca ulaşmamızı sağlayacaktır.

Başka bir ifadeyle, düşünce tarihinde metafiziğin genel sistematik bütünlüğünde Berkeley özel metafiziğinin yeri, yapısı, önemi ve işlevini eleştirel ve sorgulamalı bir şekilde ortaya koymaya çabasında olacağız. Bu çaba, bizi bu araştırmaya iten ana nedenlerinden biridir. Öyleyse, şimdi sorunun metafiziğin kısa tarihçesi ve geçirdiği evrelerini incelemeye tabi tutarak cevaba yönelik ilk adımı atalım.

Metafiziğe yapılan olumsuz nitelemelerin yanısıra felsefe tarihinde ona "*bilimlerin kraliçesi*", "*ilk ilkeler bilgisi*" veya "*ilk felsefe*" gibi olumlu nitelemeler de yapılmıştır. Metafiziğin geçmişine ve geçmişteki işlevine göz atıldığında bu nitelemelerin bir mübalağa olmadığı anlaşılır. Batı felsefe geleneğinde, metafiziği:

1. Klasik veya eski;
11. Orta dönem ve

iii. Kant ve Kant sonrası dönem olarak üç aşamada ele alıp inceleme genel eğilimi baskındır.

White (1987) bu çerçevede, metafiziğin şu üç evreden geçtiği tespitini yaparak bunları:

1. Metafiziğin sistematik dönemi;
- ii. Metafiziğin reddi ve
- iii. Metafiziğin yeniden canlandırma dönemleri olarak sıralar.²

Sınıflamada ölçüt veya kalkış noktaları ne olursa olsun, açık olan bir şey varsa o da, düşünce tarihinde metafiziğin sistem olarak ortaya çıkışı, gelişimi veya yükselişi ve ciddi bir eleştiriye uğrayarak düşüş evrelerini geçirdiği gerçeğidir. Bu dönem ve aşamaların bizim araştırma konumuz bakımından özelde detaylarıyla değerlendirilmesi öncelikli amacımız olmayıp, araştırmanın özel çerçevesinin dışındadır. Ancak, özelde Berkeley'in anti-maddeci metafiziği konumuz olduğuna göre, doğal olarak bu özel metafiziğin geneldeki yerinin tespitinin gereği araştırmamız boyunca ayaklarımızın nereye bastığını veya araştırma zeminin yapısını göstermek açısından ortadadır.

Yukarıda metafiziğin kavramsal açılımında belirttiğimiz gibi, onun çeşitli dönemlerde müstakil bir spekülâtif bilgi alanı olarak özel bir konumda değerlendirildiği bir gerçektir. Bu değerlendirme sürecinde her dönemin düşünce birikimi ve düşünce pazarındaki geçerli akçelerine göre, metafiziğe filozoflar tarafından çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Hatta rahatlıkla şu genellemeyi yapmak mümkündür:

Metafizik kavramı gibi hem olumlu hem de olumsuz anlamlar yüklenen belki de başka bir talihsiz kavram yok gibidir (*Mengüşoğlu, 1988: 294*).

Klasik dönemde metafiziğin özel bir alan olarak görülüp özel statüde değerlendirilmesinin gerisinde, metafiziğin Aristoteles

2 White, Hamlyn, Aune, Russell, Flew, Mengüşoğlu, Weber, Gökberk, Trusted ve diğerleri ilgili eserlerinde aynı ifadeleri kullansalar da, aslında aynı üç evreden bahis ederler.

ile başlayıp Ortaçağa kadar olan (hatta Ortaçağı da içine alan) süreçte “on he on” bilimi olarak değerlendirilip ontoloji ile aynıleştirilmesi fenomeni saklıdır. Ontoloji işlevsel olarak “varolanı yine bi-zatihi varolan olarak” görür ve varlığı bu bağlamda değerlendirir. Oysa, İlkçağ Yunan felsefesinde “varolan veya varlık”, bir “oluş”, yani bir “gignomenon” olarak, ya da sırf bir “görünüş”, yani bir “phainomenon” olarak değerlendirilirken Aristoteles bu tanımla onlardan ayrılır.

Öte yandan, gerek oluş gerekse görünüş “varolan”la ilişkilidir ve onda ortaya çıkarlar. Fakat bunlar “varolan”ın aynısı değildirler. Bu nedenle, Aristoteles öncesi görüşler ancak “varolan”ın özellikleri üzerinde duruyorlardı. Aristoteles ise ontolojiyi “varolanı” başka bir şey olarak değilde yine “varolan” olarak, yani olduğu gibi inceliyor ve böylece her türlü yanlış anlaşılmanın önüne geçilmiş oluyordu (Mengüşoğlu, 1988: 294-298).

Burada felsefi bir ince nokta söz konusudur ki, o, bir ölçüt niteliğinde olup kavramsal ve buna bağlı olarak fonksiyonel bir özellik arz eder. Şöyle ki, Aristoteles’in varlıktan ziyade, “varolan”ı ön plana çıkarmasının gerekçesi vardı. Çünkü:

“Varolan” bir çok şey vardır; ama varlık birdir ve en son şeydir. Bu yüzden varlıklar terimini kullanmak, ontoloji bakımından doğru değildir. Bundan başka varlık terimi çok geneldir; “varolan” varlığa göre daha özeldir. Fakat hem “varlık” hemde “varolan” en son şeydir ve ne varlık, ne de “varolan” tanımlanabilir (Mengüşoğlu, 1988: 294-298).

Bu tanımlanamamadaki güçlük, tanımlamanın ancak bir şeyin başka bir şeyle karşılaştırılması ile yapılabileceği ölçütünün yanısıra alıntıda da belirtildiği gibi bu her iki “varolan” veya “varlık” kavramda temel kavramlar olup anlam ve fonksiyon olarak daha geriye götürülemediği için tanımlanamaz. Bu yüzden, yukarıda belirttiğimiz özelliğinin yanısıra “metafizik ilk ilkel bilimdir” yargısını içeren metafiziğin diğer bir özelliği daha ortaya çıkar.

Tanımlamadaki bu tür bir kilitlenmenin filozofların sistemlerine yansısı durumu göz önüne alındığında:

... Felsefe görüşlerinin kurgusal bir yola sapmalarına neden olmaktadır. Filozoflar varlığın arkasında daima bir şey aramışlardır ve buna da sırf varolanı tanımlamak için başvurmuşlardır. Örneğin, Aristoteles için, bu son temel, substanz ve formdur; dinamis ve enerjidir. Platon da bu son, yani varlığın gerisindeki, şey aeion'dur. Gerçek-varlık (onta), temel olan bu son şeyi'n görünüşüdür. Asıl varlık da, bu aeion'dur. Berkeley için bu son şey, zihin'dir ve Kant'ta bu temel-varlık (kendi başına şey)dir (*Mengüşoğlu, 1988: 112-115*).

Bilindiği üzere, ister bilimsel ister felsefi olsun, her türlü bilgi bir şeye (yani her ne tür olursa olsun bir varlığa) ilişkin olup, bir varlığı veya varlık alanını konu edinir. Genelde bilgisi edinilen şey: en, boy ve derinliği olan madde cinsinden veya olmayan ideal, ruhsal cinsden olup bu iki varlık statüsünde değerlendirilir. Bilginin bir varlığın bilgisi olması özelliği bu iki bilgi sahasını birbirine bağlar. Sonuçta:

Bu bağa konu olan bilginin özel bir çerçevede ele alınıp özel bilgi kategorisine sokulması ve adına da ontoloji denmesi son derece doğaldır (*Mengüşoğlu, 1988: 112-115*).

İlkçağ Yunan felsefesinden Kant'a kadar olan süreçte metafiziğin merkeze alınıp "bilimlerin kraliçesi" olarak adlandırıldığı ikinci dönemde, metafizik, artık kendine özgü yaklaşımı, metodu, ilkeleri, öğeleri, belirli bir alan ve özel bir statüsü olan kapsamlı sistematik bilgi sahası olarak değerlendirilmiştir. Bu dönemde Ortaçağ felsefesinde bir kaç felsefi sistemi paranteze almak şartıyla, metafizik kavramına olumlu anlam ve fonksiyonlar yüklenmiştir. Bu nedenledir ki, felsefede bir disiplin olarak metafiziğe diğer disiplinler arasında özel bir statü, önem ve işlev atf edilmiştir. Metafizik spekülatif yönüyle, bilgi ve bilim faaliyetinin ana motorudur (*Trusted, 1995: Önsöz*).

İşte buyüzdendir ki, her bilgi dalı gibi onun da içerik sınırlarını çizilmiş olup, bütün bilgi dallarının kraliçesi olduğu değerlendirilmesi ile üniversitelerde özel statüdeki haklı yerini almıştı. Bunun nedeni ise, Mengüşoğlu'nun işaret ettiği gibi:

Ortaçağ felsefesinde metafizik, ontoloji disiplini ile eş anlamda mütala edilip, varlık problemi ve ona varlığın ispatlanması, açıklanma-

sı fonksiyonu yüklenmekteydi. Bu dönemde genel çerçevede varlıktan ve onun anlaşılma sahasının varlık temelli konuları şu üç ana gruptan oluşmaktaydı: varlığın kaynağı ve nedeni olan Tanrı, ruh ve evrendi. Bu nedenle de, metafiziğin fonksiyonu mantıktan yaralanarak bunların varlığını ispatlamaktır (Mengüşoğlu, 1988: 112-15).

17. ve 18. yüzyıl Batı felsefesinde ise, artık Aristoteles'in ve Platon'un klasik metafiziksel sistemleri aşılmış, Leibniz, Spinoza, Berkeley, Bradley vs. örneklerinde olduğu gibi müstakil metafiziksel sistemler ortaya konulmuş olup, sonuçta değişik bir versiyon ile adeta metafizik ikinci altın çağını yaşamaktaydı. Bu dönemde metafiziğin gelişim grafiğinde, işlev ve popülerite açısından tepe noktasında olmasının nedeni üniversitelerde felsefe eğitiminde "olmazsa olmaz" özelliğine sahip olmasıdır ki bu genelde metafizik ve özelde metafiziki sistemler adına büyük bir başarıdır. İşte bu çerçevede metafiziğe yeni bir köklü anlayış ve yorum getiren Kant bile "bu bilgi disiplini üniversite hocalığı yıllarında okutmaktaydı." (Mengüşoğlu, 1988: 112-15).

Metafiziğin tarihçesinde üçüncü döneme karşılık gelen Kant ve Kant sonrası süreçte ise, metafizik ciddi bir eleştiriye tabi tutulmuştur. Britanya'da Kant öncesinde Hume, metafiziği empirist sisteminden yola çıkarak, ciddi eleştiriye tabi tutmuş ve ona dair eserlerin yakılmasını tavsiye etmişti. Bu eleştirilerden etkilenen Kant *Kritikler'i* vasıtasıyla bunlara kapsamlı ve doyurucu cevap vermeye çalışarak metafizikte orta bir yol tutmuştur. Peki, Kant ne yapmıştır ki, bir dönemi onun ile başlatıp, en azından kısmen ona endeksleme gereği duyulmaktadır?

Kant her şeyden önce kurgusal, rasyonalist, spekülatif metafiziği enine boyuna analiz edip sorgulamış ve kendi anlayışı çerçevesinde metafiziğe nesnel veya fenomenal alana çekilmesi çok güç olan üç konuya endekslemiştir. Bunlar belirli aşkın, duyular üstü ilkelerden veya metafiziksel koyutlardan yola çıkarak metafizikçilerin varlığını ispatlamaya çalıştıkları:

- a. Rasyonel kozmoloji;
- b. Rasyonel teoloji ve
- c. Rasyonel psikolojidir.

Bazılarına göre, böyle bir sınıflama artık günümüzde sınırı çizilmiş, alanı belli olan bir metafiziği söz konusu etmeyi olası kılmamaktadır. Metafiziki bir sistemin iç örgüsü ve ilkelerini ele aldığımızda bu sahaların açılımını yapacağız. İşte yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, bazı filozoflara göre, Kant'ın orijinalitelerinden biri de *Kritikler*'i vasıtasıyla onun ilk defa metafiziği, felsefe genel şemsiyesi dışında tutarak onu savunmasız bir şekilde yağmur altına terk etmesinden kaynaklanmaktadır. Kant'ın bu konuda kendinden sonrakilere ciddi etkisi olmuştur. Fakat bu tür bir genellemenin bilgi elde edinim sürecine ve bilginin doğasına bakıldığında doğru olduğu kanaatinde değilim.

Nitekim, Kant'ın *Kritikler*'inde sergilediği bu radikal tavrının kendi çağdaşlarından birinin "her şeyi yıkıp döken Kant" ifadesindeki tescili, Kant sonrasında Yeni-Kantçılar ve bir dizi filozof grubu tarafından yanlış anlaşılmış ve sonuçta yanlış değerlendirilmeye tabi tutulmuştur (*Mengüşoğlu, 1988: 112-15*). Çünkü, yeni-Kantçılar Kant'ın *Kritikler*'ini:

Kendi anlayış çerçevelerinde anlayıp yorumladıklarından dolayı Kant'ın bu çabası uzun süre yanlış anlaşılmıştır. Çünkü bunların felsefi eğilimleri anti-metafizikçi yapı çıkışlı olup yine onların felsefede anladıkları epistemolojik çerçeveydi. Mantık, etik ve estetik gibi felsefe disiplinlerini iyimser bir değerlendirmeye bu çerçeveye indirgeyip, yine bu çerçevenin alt dalları olarak anlayıp anlatmaktaydılar (*Mengüşoğlu, 1988: 112-15*).

Metafiziğin gelişim tarihçesinde, Kant'ın bir nevi çığır açan *Kritikler*'inin etkisi, Kant sonrasında hem yeni-Kantçılar hem de mantıkçı pozitivistler aynı kaynaktan (Kant *Kritikler*'inin ortaya koyduğu sonuçlardan) hareket eden bu filozof grupları tarafından negatif çerçevede metafiziği değerlendirmişlerdir. Bu değerlendirmede Kant'ı adeta bir felsefi savunma zırhı olarak kullanmışlardır. Bu tür bir negatif dogmatik tavır da kendini Yeni-Kantçılar örneğinde şu şekilde dışa vurmuştur:

Varolan bir şeyi kabul etmedikleri için, o felsefe çevrelerinde varolandan söz etmek sanki yasaklanmıştı. Böyle bir görüş içinde metafiziğe ya da metafizik problemlere yer yoktu (*White, 1987: 2*).

Diğer taraftan, Kant'ı doğru olarak bir bütünde anladığı ve Kant sonrasında metafizikten arınmış müstakil bir alan olan ontolojiye yeni bir fonksiyon kattığı iddia edilen ve Yeni-Kantçı grupta mütala edilen Hartman daha ılımlı ve yapıcı bir tavır sergileyip, ontoloji, felsefe ve bilim arasında bilgi konuları itibarıyla ontolojiye temel bilim nitelemesini yaparak şu tespitte bulunur:

“Temel-bilim” olan ontoloji “varolan”ı bir bütün olarak ele aldığı halde, bilim ve felsefe “varolan”ı çeşitli alanlara bölerek ve aralarında bir iş bölümü yaparak incelerler. Fakat, felsefi bilgi ile bilimsel bilginin “varolan” hakkındaki soru soruş tarzları, “varolan”a girme tarz ve dereceleri, onları birbirinden ayırır (Mengüşoğlu, 1988: 112-115).

Yine bu bağlamda, Mengüşoğlu, “her bilgi sahasında şahit olduğu üzere, felsefede de çağların ön yargıları mevcuttur” haklı genellemesinden sonra Kant'ın her ne kadar problem metafiziğinin kurucu ve takdimcisi ise de, onun neden yanlış anlaşıldığı veya çağının metafiziğe yönelik getirilen olumsuz yaklaşım ve ön yargısına felsefi malzeme edildiğini şu satırlar ile belirtir:

Kant'ın içinde bulunduğu on sekizinci yüzyılın ön yargısında Kant'ta antimetafizik bir tavır ve anlayış görmek veya daha doğrusu ona antimetafizikçi bir özellik yükleme çabasıydı. Oysa, Kant sınırları, alanları belli metafiziklerin mümkün olmadığını iddia edip, göstermeye çalıştı. “Bu alan metafizikleri, yerini *Salt Aklın Kritiği*'ne bırakmalıdır. O, *Salt Aklın Kritiği* gelecekteki bir metafiziğin “prolegomenası” olacaktır. Dolayısıyla, bu alanlar metafiziğinin yanibaşında yer alan başka kurgusal metafizikler de, spekülative sistem felsefelerinin metafizikleridir. Örneğin, Marks'ın tarihsel materyalist metafiziği, Hegel'in Geist-metafiziği; Schopenhauer'in isteme metafiziği; Descartes'in dualist metafiziği gibi, metafiziklerdir. Bütün bu metafizikler arasında ortak olan nokta, hepsinin de kurgusal, spekülative olmasıdır (Mengüşoğlu, 1988: 112).

Bütün bunlara ilaveten, metafiziğin geçirdiği evreler ve çizdiği gelişme grafiğinde etkin rol oynayanlar söz konusu olduğunda belirtilmesi gereken diğer önemli bir noktada, Yeni-Kantçı ve Mantıkçı Pozitivistlerin metafiziğe karşı getirdikleri anti-metafizik tutum ve eleştirilerine en azından bu grupların metafiziksel entitelerin doğru olarak değerlendirilip geçerli kılınamayacağına

yönelik iddialarına dair çağımızda Collingwood, Wisdom ve Lazero-witz gibi neo-metafizikçiler kısmende olsa açıklamalarıyla metafiziğe yeni bir yorum getirmek çabalarıdır. Bu tarz bir cevapta metafizikçilerin kabüllerinin doğrulanmak veya yanlışlanmak üzere en azından desinler diye ortaya atılmadığını, bu gerçeğin metafizik karşıtları tarafından yanlış anlaşıldığı ve dolayısıyla onlar geçerlilik testinin gerçek namzetleri olmadığından dolayı bu tür bir süreçle de ilgili kılanamazlar (White, 1987: 131-174).

White'ın metafiziği yeniden diriltme gayretinde bulunanlar olarak nitelediği bu filozof grubu, genel değerlendirme söz konusu olduğunda metafiziksel yaklaşım ve hipotezler; özelde metafizik alanın kendisi dikkate alındığında "kabüller başka bir platformda değerlendirilmelidirler" düşüncesini esas alarak, farklı formlarda anti-metafizik argümanlara karşı cevaplar ileri sürdüler. Örneğin, Collingwood geleneksel metafiziksel kabul ve iddiaların her olay bir sebebe sahiptir veya Tanrı vardır gibi) doğru lanabilecek veya yanlışlanabilecek önermeler olmayıp, sadece özel bir çağın veya düşünüş kalıbının mutlak faraziyeleri olduğu tezini ileri sürmüştür.

Diğer taraftan, Wisdom ise, metafiziksel kabullerin literal anlamda ele alınmasının ve onların doğru ve geçerlilik testlerine tabi tutulması gereken önermeler olarak değerlendirmenin yanlış olduğunu ileri sürerek, gözardı edilen kavramlarımız arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya koyup açıklamaya yarayan bir paradokslar bütünü olarak görülmesi gerektiğini iddia etmiştir. Lazero-witz'in değerlendirmesine göre, bu metafiziksel kabüller veya ifadeler metafizikçinin derin psikoanalitik durum ve şartlarının ifadeleridir, yoksa yargı önermeleri değildir. Böylece onlar bu tür şartların ifadeleri olarak ne doğru ne yanlıştır, tıpkı hissedişlerimizin bu yöndeki gösterimsel durumunda olduğu gibi (White, 1987: 131-174).

Şimdi yukarıda elde edilen verilerden ışık tutacak veya zemin oluşturacak öğeleri sıralayıp sonra özelde değerlendirmesini yaparak metafiziğin içerik dolumunu oluşturan konuları, problemleri ve yaklaşımını gözden geçirelim. Böylece metafiziğin

sistem, içerik ve yaklaşım olarak genel çerçevesini çizmiş ve buna bağlı olarakta özelde Berkeley'in immateryalist (anti-materyalist) metafiziğinin hangi zemin üzerinde hangi iç ve dış dinamikler, ilkeler ve öğeler ile inşa edilebileceğine zemin oluşturma çabamızda bir ileri adım daha atalım.

Metafiziğin kısa gelişim tarihçesi ve geçirdiği evrelere yönelik değerlendirmemizden elde ettiğimiz sonuçlar şu şekilde maddeler halinde sıralanabilir:

1. Metafiziğin ontoloji ve diğer bilgi alanları ile olan ilişkisi;
- ii. Metafiziğin geriye götürülemeyen ilk ilkeler ve müstakil bir bilgi alanı olduğu;
- iii. Metafiziğin spekülâtif özellikli ve daha ziyade aşkın (öte) alan ile ilişkili olduğu;
- iv. Metafiziğin kendine özgü soyut entite ve kavramlar ile meşgul olduğu;
- v. Metafiziğin genel, kapsamlı ve kuşatıcı bir özelliğe sahip olduğu;
- vi. Metafiziğin konu, soru ve sorunlarının çok eski ve köklü olması;
- vii. Metafiziğin, içerik, yaklaşım ve sistem bakımlarından ciddi eleştirilere tabi tutulduğu;
- viii. Metafizik her ne kadar köklü ve ciddi eleştirilere tabi tutulup Kant ile içerik alanı ve manevra kabileyeti sınırlanmış olsa da, insanın var olduğu her zaman ve mekanda gündeme getirileceği gerçeği;
- ix. Metafizik ilke ve problemlerin kalıcı olduğu ve
- x. Her türlü bilgi eyleminde kimi zaman metafiziğe yüklenen olumsuz anlam ön plana çıkarılarak, bu eylemlere içerik, metot ve yaklaşım bakımlarından küçültücü çerçevede metafiziksellik yakıştırılmasının yapılmasıdır.

Şimdi, bu maddeleri göz önünde bulundurarak metafiziğin içerik alanının dolumu demek olan konusu ve problemlerine değinelim.

Metafizik, varlık ile var olmaklıkları açısından uğraşmasının yanında bilimin veya gerçekte bilim adamının adeta kendine soru sormayı yasakladığı yasak problematik bilgi bölgelerinde soru sorar ve cevaplara ulaşmaya çalışır. Çünkü metafizik, genelde varlık, özelde varolan veya varoluşlarını yine varlıkta olmaları bakımından kendine özgü metot ve yaklaşımla incelediği için çok genel bir sahaya, hatta bu merkezli olarak bütün sahalara hitap eder. Eğer metafiziğin spekülative ve analiz yolu ile kavram temellendirici özellikleri dikkate alınacak olursa, bilim dallarındaki spekülasyon aşamalarında model oluşturduğu da rahatlıkla söylenebilir. Nitekim günümüzde öyledir de. Bu noktanın ilerde detaylı açılımını yapacağız.

Metafizikçi çoğu zaman duyu dünyasının sınırları ötesine kendine özgü postüla mahiyetinde kendinden öncesi olmayan kendinden başka bir ilkeye götürülüp irca edilemeyen ilk ilkeler ortaya koyarak spekülative düzlemde yolculuk yapar. Bu bağlamda, metafizik karşımıza bilimin uğraşmadığı veya uğraş alanına metodik kaygıdan dolayı almadığı sorun ve sorularla uğraşmaya karşılık gelir.

Bu yorum beraberinde metafiziğin alanının gerek yaklaşım, metot, konu ve kapsam bakımlarından daha geniş ve genel olduğu özelliğini ortaya çıkarır. Bu yüzden metafiziğin bir özelliği de, bilimin araştırma alanına girmeyen nesne, deney ve gözlem ötesi kavramları veya problemleri genel, kuşatıcı ve daha kökten bir şekilde ele alıp incelemesidir. Yine bu incelemeyi gerçekleştirmek çabasında parçacı olan bilimin aksine sistematik bütüncü bir özellik arz etmesidir (White, 1987:2).

Metafizik ne tür soru ve sorunlarla uğraşır ki, bundan dolayı biz ona içerik, yaklaşım ve sistem bakımlarından özgünlük atfedip, onu bilimden ayrı hatta kimi zaman bilimler üstü statüde değerlendiririz? Başka bir deyişle, metafizik ile felsefe ve bilim arasındaki ilişki veya ayrımlar nelerdir? Öncelikle, bu sorulara metafiziğin soruları ve sorunları merkezli kendi alanının özelde tespitini yaparak başlayalım. Metafiziğin tarihi akışta en yakın ilişkide bulunduğu ontoloji ve felsefe arasındaki ilişki söz konu-

su olduğunda şu tablo ile karşılaşırız. Eğer bugün problem metafiziğinden söz ediyorsak bu adlandırma genelde şu realiteden kaynaklanır. Düşünce tarihinde gerek şimdiye kadar ele alınan felsefe disiplinlerinde, gerekse bilimin araştırma alanında ortaya çıkan öyle problemler ve problem artıkları vardır ki, bunların herhangi bir şekilde araştırılması, cevaplanması, insanı öteden beri uğraştırmaktadır. İlk kez Kant, bu problemlerin gözardı edilemeyecek kadar önemli olduklarını göstererek bu bağlamda şu düşünceyi ileri sürdü:

İnsan akli, bilgisinin belli bir türünde özel bir kaderle karşı karşıyadır. İnsan akli bu bilgisinde öyle sorular tarafından rahatsız edilmektedir ki, akıl onları ne cevaplayabiliyor ne de yadsıyabiliyor (White, 1987:131-174).

Metafiziğin içerik ve alanlarının belirlenmesindeki ana faktörler veya göstergeler dizisi olarak değerlendirilebilecek soru veya sorunları maddeler halinde sıralamıştık. Bu sorulardan bazılarını ilgi konuları çerçevesinde şöylece sıralanabilir:

Ölüm nedir ve ölümden sonra başka bir hayat var mıdır?

İnsan hayatının bir anlam ve amacı var mıdır, yok mudur?

İnsan ve diğer canlılar nasıl ve ne zaman yer yüzünde meydana çıkmışlardır?

Evrenin bir yaratıcısı var mı?

Evren sonlu mudur, yoksa sonsuz mudur?

Eğer evren yaratılmış ise, yani onun bir başlangıcı varsa, onun bir sonu da olacak mıdır?

İnsan özgür müdür, yoksa bu özgürlük onun bir kuruntusu mudur?

Metafizik problemleri düşünce tarihinin en eski, en çekici, en yorucu ve en kompleks soru ve sorunlarıdır.

Bu soru ve sorunların muhatabı ve onlarla uğraşan filozoflar dikkate alındığında, filozoflar onları bir bulmaca olarak değerlendirip cevapları bulma ve çözümleme yolunda pek çok faraziye, kabul ve teoriler ortaya koymuşlardır. İşte bu bağlamda, bi-

lim tarihine göz atıldığında, bilimsel kanunların spekülâtif aşamalarında bilim adamının yaklaşımı; filozofun veya metafizikçininkinden pek farklı değildir.

Diğer taraftan, metafiziksel bir sistem oluşturma sürecinde metafizikçinin nesnelerden bağımsız duyular üstü dünyada soyut faraziye ve koyutlardan yola çıkarak, soyut ilkeler ortaya koyup soyut genellemelerle bu soru ve sorunları cevaplayıp çözme iddiası, bir sanı veya bir halüsünasyon olarak değerlendirilebilir.

Çünkü insan bilgisi ilerledikçe, bu problemlerin çözülemezliği daha açık bir şekilde ortaya çıktığı tezi ileri sürülebilir. Eğer bugün yeni metafizik (yeni ontoloji) ve eski metafizik (eski ontoloji) gibi, ifadeler varsa, bu metafiziğin işlevsel olarak geçirdiği aşamalardan dolayıdır. Bu nedenle, Kant ve Kant sonrası süreçten geçen eski metafizik artık “ne bir sistem metafiziği, ne de alanı sınırlanmış rasyonalist, yani kanıtçı bir metafizik olabilir” diye düşünülebilir.

Yukarıda sunulan sorularla ancak problem metafiziği uğraşabilir. Problem metafiziğinin kurucusu Kant olmasına rağmen gerçekte onun felsefeye kazandırılması N. Hartman tarafından yapılmıştır. Kant, metafizik problemlerinin genel niteliklerini gösterirken hangi problemlere metafizik problemleri denileceğini belirtmemiştir. Mengüşoğlu'na göre, işte bu açığı kapatıp, bu belirlemeyi yapan N. Hartman'dır. Hartman'a göre:

Metafizik bir problem, akıldışı bir artık taşıyan problemidir. Akıldışı terimiyle, Hartman, bilinmeyen, sonuna kadar çözülemeyen, çözümesine imkan olmayan bir problem olarak anlıyor. Böyle bir problemin tek bir işleniş ve çözülüş şekli değil, aksine pek çok işleniş ve çözülüş şekilleri olabilir (*Mengüşoğlu, 1988: 294-98*)

“Eski ontoloji”nin soyut metot ve anlayışının aksine, her bilgi dalının temelinde olan “yeni ontoloji” bütün bu alanlarla ve bilgi dalları ile ilgili soru ve sorunları ele alırken:

Herhangi bir kurguya ya da varlığı kanıtlamaya çalışan bir teoriye, bir aksiyomlar sistemine başvurmuyor ve “varolana” herhangi bir değer-yapısı da yüklemiyor; tersine “varolanı”n fenomenlerinden kalkı-

yor; tasvirleyici ve analitik (çözümleyen) bir bilgi olarak kalıyor (Mengüşoğlu, 1988: 294-298).

Ayrıca, içerik verilerinin değerlendirilmesi söz konusu olduğunda, eski metafizik, yeni ontolojinin veya problem metafiziğinin aksine dedüktif, spekülatif, rasyonalist, aksiyomcu bir bilgi özelliği arz eder. Eski ontolojide, metafizikçi varlığın özüne dair yaptığı genel ve özel spekülasyonlarda fenomenal alana teğet geçip, bu alanı ikincileyin alan olarak görmekteydi. Eğer bu durumu Kant terminolojisi ile ifade edecek olursak, “numenal” veya “duyularüstü” alanı esas alıp “varolanı” bize verildiği gibi inceleyeceği yerde, bir varlık teorisi’ne dönüşmesi kendisine uğraşmaktadır (Mengüşoğlu, 1988: 143).

Bu yüzden, eski ontolojide spekülatif varlık teorisinin yardımıyla da fenomenal alana ve bu alanın nesnelere inerek teorilerini ispatlama gayretindeydiler. Yani önce teori sonra olgu sıralaması esastı. Tıpkı, metafizik sistemlerin açıklama gayret ve amaçları arasında olan Tanrı’nın, ruhun ve evrenin ispatlanması örneklerinde olduğu gibi. Anlaşılan o ki:

Bir çeşit ontoloji olan ve “alanlar metafiziği” adını alan rasyonel, kosmoloji, teoloji, psikoloji besinlerini bu eski ontolojiden alıyorlardı. Eski ontoloji aynı zamanda varlık sferlerine belli değerler yüklüyor ve böylece varlığın bir teleolojisi oluyordu; yani varlık-dünyasında belli amaçların, ereklerin gerçekleştiğini kabul ediyordu. İlk kez Kant, bu ontolojiyi bir daha dirilmemek üzere ortadan kaldırdı (Mengüşoğlu, 1988: 143).

Metafiziğin kapsam ve işlevine dair diğer belirtilmesi gereken önemli bir noktada metafizik soru ve sorunların daimi olma özelliklerinden kaynaklanır. Şöyle ki, metafizik soru ve sorunları mahiyet itibarıyla sonuna kadar cevaplanıp çözülemediklerinden dolayı, tekrar tekrar felsefi gündeme getirilip, çağın bilgi donanım ve verilerinde yararlanılarak yeni baştan ele alınırlar. Ayrıca bunlar diğer bilgi dallarının soru ve sorunları ile karşılaştırıldıklarında, ele alınış biçimleri ve incelenmelerinde yaklaşım ve yapı olarak farklar ortaya çıkar. Fakat bu demek değildir ki, metafizik soru ve sorunların tamamen duyularüstü, irasyonel,

spekülatif, kurgusal seviyede yapılan genellemeler sonucu ele alınıp incelenirler.

Gerçekte, onların incelenip işlenmesi “ya geniş bir fenomen temeline dayanır; ya da çok az fenomeni göz önünde bulundurulur.” Mengüşoğlu’nun da haklı gerekçeler ile işaret ettiği gibi, “Zaten, tümüyle akıldışı bir problem de yoktur.” Mantiken akıldışı olan ile akıl uğraşamaz (*Mengüşoğlu, 1988: 143*).

Sonuçta, birazdan White değerlendirmesi örneğinde içerik, yaklaşım ve sistem olarak metafizik ve bilimin karşılaştırılmasında detaylarına inip göreceğimiz gibi, hemen hemen her bilgi dalında bu tür soru ve sorunlara yine şu veya bu şekilde metafiziksel (pejoratif değil, metafiziğin masum anlamında) çerçevede değerlendirildiği tespitinden sonra Mengüşoğlu şu haklı kanaate ulaşır:

Bir bilgi, varlık, sanat, doğa, dil, ahlak, hukuk ve devlet metafiziğinden bahis etmek olasıdır. Her ne kadar bilim adamları bilimde hiç bir şekilde metafiziğin olamayacağını iddia etselerde, bu iddia temelsiz olup doğruluk değeri yoktur. Gerçekte ise bilimde metafizik problemlerin mevcut olduğu ve bunlarla başa çıkamadıklarına pek çok örnekler verilebilir. Fakat bilim adamları, kendileri tarafından kurulan ve yalnız kendi alanlarıyla ilgili “immanent” metafiziklerine başvuru-yorlar. Bu gibi immanent metafizikle, açık bir şekilde özellikle fizik, biyoloji, tarih gibi bilimlerde karşılaşırız (*Mengüşoğlu, 1988: 143*).

Eski ile yeni ontoloji veya metafizik arasındaki farkları şöylece sıralayabiliriz ki: bunlar birazdan göreceğimiz gibi, aynı zamanda eski ontoloji veya eski metafizik ile bilim arasındaki farklılıkları da yansıtmaktadır. Oysa yeni ontoloji veya metafizik bilim ile benzerlik arz ederek adeta bilimselleşme yoluna girmiştir. Bunlar:

- i. Tayin edici değil, tasvirleyici;
- ii. Numen ile değil, fenomenin numenal yönüyle uğraşı;
- iii. Bütünleyici olmayıp parçacı;
- iv. Niçin sorusunu değil nasıl sorusunu esas alması;
- v. Öznelikten ziyade nesnelliği;

vi. Spekülasyon veya teoriden ziyade deney ve gözlem temelli analitik yaklaşım ve metodu;

vii. Nihai ilkesel yargılara ulaşabilmesi;

viii. Bu yargıların uygulamaya yönelik olması özellikleri ön plana çıkarılır ki;

ix. Bütün bu yönleriyle yeni ontoloji bilim ile barışık olup, ona destekçi bir durum arz eder.

Metafizikin tarihi gelişim sürecinde eski ve yeni ontolojiler formunda felsefeye yansısını ve bu yansımadaki benzerlikleri ve ayrımları gördükten sonra, şimdi onun bilim ile olan ilişki ve ayrımlarına kısaca değinelim.

Metafiziğin içerik, yaklaşım bakımından geçirdiği evreler söz konusu olduğunda gördük ki, metafizik karşımıza bilimin uğraşmadığı veya uğraş alanına metodik kaygıdan dolayı almadığı sorun ve sorularla uğraşmaya karşılık gelir. Bu yorum beraberinde metafiziğin alanının gerek konu ve kapsam açısından daha geniş ve genel olduğu özelliğini ortaya çıkarır. Metafiziğin bir özelliği de bilimin araştırma alanına girmeyen nesne ve gözlem ötesi kavramları veya problemleri genel, kuşatıcı ve daha kökten bir şekilde ele alıp incelemesidir. Bunu yaparken de parçacı olan bilimin aksine, sistematik ve bütüncü bir özellik arz etmesidir (White, 1987: 7-9).

Fakat bu tür bir değerlendirme, White'ın *Metafiziğin Metotları*, (1987) adlı çalışmasında işaret ettiği gibi, bazı problemlere yol açar. Nitekim, metafizik eleştirmenleri veya anti-metafizik yaklaşımı esas alanlar, metafiziğin bilimlerden hangi anlamda, hangi gerekçeler ile daha geniş kapsamlı ve daha radikal olup ayrıldığını haklı olarak sorabilirler. Burada, şu kadarını belirtelim ki, bu geniş kapsam ve kuşatıcılık ansiklopedik genel ve kuşatıcılığı anlamında olmadığı muhakkaktır. Metafizik ile bilimin karşılaştırılması esas alındığında, daha baştan şu soruları akılda tutmak gerekir.

Metafiziğin problemleri biliminkinden farklı yapı, statü ve özelliklerde oldukları için bilim tarafından gerçekten de cevapla-

namazlar mı? Eğer, öyleyse, bunlar hangi yapı, statü ve özelliklerdedirler? Yoksa, bu soru ve sorunlar cevaplanıp çözümlenemezler, çünkü metafizik eleştirmenlerinin iddia ettikleri gibi, bunlar gerçektende anlamsız ve saçma soru ve sorunlar mıdır? Metafiziğin soru ve sorunlarına karşı cevap verme ve çözüm önerileri durumunda görülen metafizikçiler arasındaki farklılaşma, yoksa çok iyi temellendirilmiş, metod ortaklığı, deney ve gözlem güvencesi birlikteliğine sahip olmalarına rağmen doğa bilimlerinde fizik, kimya, biyoloji ve jeolojideki gibi midir?

Başka bir deyişle, bilimadamlarının ileri sürdükleri teorilerin test edilerek doğrulanması veya yanlışlanması modelinden hareketle kişi metafizikçinin koyut, ilke ve teorilerini doğrulayıp yanlışlayabilir mi? Diğer taraftan, metafizik eleştirmenlerinin metafiziksel ilke ve koyutların ne doğru ne de yanlış olarak değerlendirilebileceğine yönelik iddiaları geçerli midir?

Sonuçta metafiziğin ontoloji ile olan karşılaştırmamızda da gördüğümüz gibi, bilimadamlarının nesnel gerçeklik ile sınırlandırdığı fenomenlerin görünüş ve gerçekliğine ilişkin metafiziksel mukayese ve zıtlştırmanın mantıksal gerekçesi nedir ki, bu zıtlştırmadan yola çıkarak kişi tarafından denenip gözlemlenen şeyler ve kendiliklerinde olan şeyler diye varlığa yönelik ayrımlar yapılmaktadır? (White, 1987: 7-9).

Şimdi, bu soruların ışığı altında metafizik ile bilim arasındaki ayrım ve benzerlikleri içerik, yaklaşım ve sistem bakımlarından değerlendirmesini yapalım. Metafizik ile bilim arasındaki ayrım ve benzerlikleri bir kaç madde altında şu şekilde sıralanabilir ki, bu maddeler aynı zamanda yeni ontolojinin veya metafiziğin nasıl bir bilimselleşme sürecine doğru sürüklendiğinin de bir göstergeni gibidir.

1. Metafizikçi, tıpkı filozof ve bir bilimadamı gibi, ilgi duyduğu veya önem verdiği özel soru ve sorunlardan kalkış yapar. Fakat bilim adamının soru veya sorunu genellikle empirik karakterliken, filozofunki mantıksal çerçeveli ve teorik karakterlidir. Filozofun problemleri amaç ve işlev yönünden daha ziyade bilim, davranış bilimleri veya sosyal bilimler, din, etik sahalarında gö-

rünen belli kavram ve olguların doğası ve davranışlarını nasıl açıklayacağını kendine konu ve gaye edinir (White, 1987: 7-9).

Örneğin, metafizikçilerin, bu sahalardaki kavram ve olgularının bilgilerinin elde edimi ve kullanımı; değer yargılarının objektif veya subjektif karakterlerde olup olmadığı; zihinin beden ile ilişkili kılınıp kılınamayacağı; özgür iradenin determinizmle bağdaştırılıp bağdaştırılamayacağı ve doğru inançtan bilginin ne şekilde ayrıştırılıp ayrıştırılamayacağı vs. durumlarını kendilerine uğraş konusu ederler (White, 1987: 7-9).

Soru ve sorunların kaynağı olan bu en genel kavramlar aslında insanın bütün düşünme eylemi alanlarında söz konusu edilebilirler. Bu genel kavramların kullanımı dikkate alındığında: metafizikçi, diğer filozoflardan bilim, etik ve din alanları; bilgi kazanımına yönelik düşünme eyleminin kısmi veya belli bir özel alanıyla sınırlandırılmayan kavramlar ile uğraştıklarından diğer filozoflardan ayrılırlar.

Her bilgi sahasında söz konusu edilebilecek bu genel kavramlar şunlardır: "varlık", "doğru", "zorunluluk", "nedensellik", "benzerlik", "kendilik", "zıtlık", "görünüş", "gerçeklik" gibi kavramlardır. Düşünce tarihinde en köklü, en eski ve düşünürler tarafından genel bir ilgi konusu edilen kavram "varlık" kavramıdır. Örneğin, Yunan felsefi düşüncesinde Aristoteles "varlığın doğası"na yönelik soruşturmayı metafiziğin soru ve sorunlarının merkezine yerleştirmiştir (White, 1987: 7-9).

2. Yukarıya ilaveten, özelde ciddi ayrımlara yol açmasına rağmen genelde metafizikçi ile bilim adamı arasındaki benzerliklerin ikincisi; her iki grubunda çeşitli ilkelerden ve inançlardan yola çıkmasıdır. Genelde metafizikte ilke ve inançlar subjektif örgülü iken, biliminkiler nesnel örgülüdür. Gerçekte bu tür bir yargı bir önyargı ürünüdür. Çünkü bilimde spekülative karakterlidir ve teorik yönü vardır. Bu karakteri taşımasa bilim üretgen olamaz (White, 1987: 7-9).

3. Bu madde, ikinciye bağlı olarak metafizikçinin çoğunlukla, bilim adamının ise özel durumlarda bir araştırma konusunu

açıklamaya yönelik hipotez ve teoriler ileri sürerken başlangıçta gözlemlenemezi (*numenal statüde olanı*) gözlenebilire (*fenomenal statüdekine*) ilişkin olarak ortaya koyarak inceleme ortak özelliğini içerir. Metafizikçi için, bunlar araştırma konusu nesneleri empirik karakterli olmayıp duyularüstü alana dair entitilerdir. Bunlar kişinin aşına olduğu dış dünya objelerinde farklılığı ve aşkınlığı ile duyular dünyası objelerinden ayrılır (White, 1987: 7-9).

Fakat, bu entitiler en azından söz konusu zaman biriminde pratikte gözlemlenemez ve sınanamaz olmasına rağmen, teoride bunların fonksiyonel varlığının kabulü astronomide gezegenlerin yörünge ve hareketlerinin tespitinde teorik vasıta olarak kullanılabilmektedir. Her ne kadar pratikte bu hareketler gözlemlenemez ve sınamaz olması metafizikçiye pek bağlamaz. Sonuçta metafizikçi için, prensipte en azından empirik metot ve aletler ile gözlemlenemez olan bu entitilerin soruşturmalarındaki ilk iki ön faraziye ilkelerinin mantıki doğal sonuçları olarak kabul edilir (White, 1987: 7-9).

Diğer taraftan, White'a göre, dinsel nedenlerden dolayı olsa gerek, eski metafizikçilerin çoğu, bu entitilerin ancak ölümden sonra zihin gözüyle gözlemleneceğini düşündüler. Bu durumu yansıtan en çarpıcı örneklerden bir kaçını sıralayalım: Platon'un mevcut varlık alanıyla yetinmeyip bir "Formlar" alanı ve alemini kabul etmesi, Aristoteles'in *aşkın cevheri* veya "Varlığı", ileriki bölümlerimizde göreceğimiz gibi Berkeley'in *sınırsız zihni* veya "Tanrı"; Leibniz'in *sonsuz sayıda ruhsal atomları* veya "Monadlar"ı; Bradley'nin "Mutlak"ında ve hatta Kant'ın metafiziği ciddi bir şekilde eleştirmesine rağmen "Noumena" gibi bilinemeyen bir entitenin varlığını kabul etmeleridir (White, 1987: 174-5).

Mengüşoğlu'na göre bu metafizik soru ve sorunlar öyle bir türdendir ki, gerçekte bunlar ancak belli bir alan da özelleşip çaba gösteren kişiler tarafından farkına varılabilecek soru ve sorun türlerindendir. Çünkü:

Seyircinin ya da bilgileri "el kitapları" içinde kalan insanların "problem" görmesine olanak yoktur. Nitekim fizik ile ilgili el kitapları oku-

yarak fizik öğrenen bir kimsede, bu alandaki araştırmaların içinde bulunmayan bir kimse olarak, bu bilimin problemlerini göremez. Hayatta öyle değil midir? Hayatta güçlüklerle karşılaşmayan bir insan, günlük hayatın her insan için böyle düpe düz, takıntısız olduğunu sanabilir. Nasıl bu, hayatta hiç bir güçlüğü bulunmadığını göstermezse, bilim ve felsefede de bir alanın problemleriyle uğraşmayanlar, onlarla çarpışmayanlar da, bu problemleri görmeyebilir; fakat onların görmemeleri, metafizik problemleri ortadan kaldıramaz (Mengüşoğlu, 1988: 294-95).

Sonuçta, diğer bölümlerimize zemin ve genel çerçeve oluşturmak üzere dizayn edilmiş olan bu Bölümümüzde, metafiziğin düşünce tarihindeki kavramsal açılımını yapıp, geçirdiği evrelerin genel bir seyirinin seriminin yaptık. Sonra metafiziğe karşı getirilen yıkıcı, ön yargılı ve olumsuz eleştirileri, metafiziğin bir sistem bütünlüğünde yaklaşım, ilke ve öğeleri bakımından diğer bilgi dalları olan felsefe ve bilim ile karşılaştırmalı olarak incelemeye tabi tutarak çeşitli bakımlardan cevap vermeye çalıştık. Bu karşılaştırmalar sonucunda gördük ki: metafiziğin kendine has metot, ilke, öge ve özelliklerinin olmasına rağmen felsefe ve bilim gibi diğer bilgi dalları ile hem farklılıkları hem de benzerlikleri söz konusudur.

Genel metafiziğin içerik, alan, yapı, yaklaşım, metot, ilke ve öğeleri bakımından bilim ve felsefe ile olan ayrım ve benzerliklerini karşılaştırmalı olarak ortaya koyup, bu yönde çeşitli tespit ve değerlendirmelerde bulunduk. Şimdi genel metafiziğe yönelik yapılan bütün bu tespit ve değerlendirmelerden sonra, Berkeley'in özel immateryalist metafiziğinin "*varolmak algılanmaktır - esse est percipi - to be is to be perceived*" metafiziksel tezinin araştırmamızın diğer bölümlerinde empirik zeminde epistemolojik, ontolojik, etik alanlarına yönelik analiz ve sorgulanmasını sistem yapısı, içerik, yaklaşım, işlev, öge ve ilkeler bakımından yapmaya geçeceğiz.

Fakat son olarak Weber'in (1938) Berkeley ve sistemi için yaptığı tespit ve değerlendirmesine değinmenin alıntının uzunluğuna rağmen uygun olacağı kanaatindeyim. Çünkü, bu tespit ve değerlendirmenin içeriğinin geçerli olup olmadığının sağlama-

sı ve göstergeni bir bakıma incelememiz vasıtasıyla yapılacaktır. Weber, şu satırları yazar:

Berkeley'in mutlak spiritualizmi, bir, mütecanis, Descartes'in ve Wolff'un melez sistemlerinden itiraz kabul edilmez derecede yüksek bir felsefedir. Hatta, bizim kanaatımızca, muvaffakiyetle materyalizme karşı konabilecek yegane metafiziktir; çünkü yalnız o, materyalizmin itirazlarındaki hakikat hissesini hesaba katıyor. Cevher ikiliğini kaldırmakla, felsefi zihniyetin ihtiyaçlarının en esaslısını, birlik ihtiyacını tatmin ediyor. Bu bakımdan müşkülüne uğramadan cezri materyalizmin faydalarına maliktir. Berkeley'de hiç bir tereddüt izi yoktur. Söylediğine inanmış ve tamamiyle samimi bir müteffekkiri olan filozof, maddenin varlığının bir vehim olduğunu, ruhta fikirlerin devamı bir tarafa bırakıldığı takdirde zamanın hiç bir şey olmadığını, mekanın ruhun dışında var olmayacağını, gerek kendiliklerinden, gerek tabi bulundukları, kudretine son olmayan Ruhun tesiriyle fikirler idrak eden ruhlardan başka bir şey bulunmadığını bize açıkça söylüyor... Fakat felsefesinin bu faydalarının yanında mahsurları da vardır... Bu hem ilahiyatçı hem filozof olarak, endişelerinin bilhassa dini olmasından ve materyalizmde, yalnız nazari bir hataya değil, fakat "en tehlikeli rafiziliklerin bir kaynağına" hücum etmesindendir (Weber, 1938: 255-56).

Öyleyse, Weber'in Berkeley ve onun immateryalist metafiziksel sistemine yönelik tespit ve değerlendirmenin geçerli olup olmadığının sorgulamalı incelemesinin yapılacağı, sıradan George ve filozof Berkeley'in hayatı, felsefesi, eserleri ve etkilerinin mercek altına konacağı II. ve III. Bölümlerimiz ve materyalist sisteminin yapı, önem ve işlevlerinin çeşitli bakımlardan inceleneceği diğer bölümlerimize geçelim.

II. Bölüm

SIRADAN BİREY GEORGE VE FİLOZOF BERKELEY

Paradoksları ile bilinmek isteyen İrlandalı adam.

(Leibniz)

Berkeley taze, basit, kolay ve kısa bir başlangıç yaptı ve bu başlangıç dünyayı anlama ve yorumlamada bize yeni bir bakış açısı ile tanışmamıza sebep oldu.

(Sorley)

Felsefede kişi yanlış bir yol izlese de gerçekten son derece faydalı ve kalıcı hizmetlerde bulunabilir. Bu anlayış doğal olarak en kötümser değerlendirmede Berkeley'e de yansıtılabilir.

(Tipton)

1. George Berkeley'in Hayatı

Birinci bölümümüzün sonunda metafizik soru ve sorunları herkesin göremeyeceğini ve görmesinde beklenemeyeceğini ifade ettik. Bu soru ve sorunların ancak özel bir ilgi ve çaba sonucunda farkına varılıp cevap ve çözümlerinin aranabileceğini belirttik. Genelde de Kant sonrasında bu tür ilgi ve çabada bulunmanın bazıları tarafından "akıldışı, kurgusal veya bilimdışı" durumuna düşme diye değerlendirildiği tespitinde bulunduk. Anlaşılacağı üzere, böyle bir değerlendirmede metafizikle uğraşmak bir nevi spekülasyon donkişotluğuna denk getirilmektedir.

İşte bu bölümümüzde felsefe tarihinde spekülasyon donkişotlarından biri olan George Berkeley'in immateryalist (anti-materyalist) metafiziğinin özelde analizine geçmeden önce onun hayatı, yetiştiği kültürel, felsefi, sosyal, bilimsel, ekonomik ve değerler çevresine kısaca bir göz atıp, sistemini şekillendirdiği eserleri ve bu eserlerin etkilerini incelemeye tabi tutalım. Nihayetinde bu inceleme, araştırmamızın diğer bölümlerine hem zemin oluşturacak hem de ışık tutacaktır.

Batı felsefe tarihinin Britanya Adasında, 18. yüzyıla karşılık gelen zaman diliminde Ada empirizminin oluşumunda üç felsefi figürün arasında Locke'dan sonra, Hume'dan önce olup ikinci felsefi figür olan George Berkeley hakkında çeşitli felsefe tarihçileri, özelde Berkeley sisteminin araştırılması (ki, bu araştırmalar sınırlıdır) ve genel de Britanya Empiristleri üzerine yapılan araştırmalarda kısmende olsa bu araştırmacılar sıradan birey ve filozof olarak Berkeley'in çeşitli biyografik portrelerini çizmişlerdir.

Bu çeşitlilikte, portrenin varlık nedeni olan ortak öğeleri bir araya getirerek onun farklı kişiliği ve felsefi kimliği ile özel ve ilginç bir hayat ve işleve sahip olan bu insanın hayatı, yetiştiği felsefi sosyal çevre, eserleri ve etkilerini içeren günümüzün verilerinden hareketle şimdide onun portresini çizmeye çalışalım.

Bebek George sonraları içindeki ve dışındakilerin varlığı, varlık gerekçeleri ve işlevini algılayıp anlamlandırmak ve anlatmak için 68 senelik bir ömür harcayacağı yeryüzüne İrlanda özel coğrafyasının Kilkenny bölgesi Dysert Şatosunda 12 Mart 1685 kışının Mart ayının 12. gününde numenal (annesi için fenomenal olmak ile birlikte) seviyeden fenomenal seviyeye geçiş yaptı. Ailesi söz konusu olduğunda, annesi hakkında pek uzun boylu şeyler bilinmemesine rağmen babası doğumundan yaklaşık 15 yıl önce bir İngiliz göçmen olarak İrlanda'ya ulaştığı söylenir.

Her ne kadar Berkeley'in ailesinin yarı İngiliz, yarı İrlandalı veya saf kan İngiliz olup olmadığını bilmememize rağmen asıl olan bir şey var ki, o da Berkeley'in her zaman kendini bir İngilizden ziyade bir İrlandalı olarak görmesi ve bunu da her ortamda dile getirmesidir (Priest, 1990: 104-8).

George bir protestan olarak yetiştirildi ve 1690 da Boyne savaşında Katolik olan eski İngiliz Kralı İkinci James'in yenilip yerine Protestan William of Orange geçtiğinde henüz beş yaşındaydı. Berkeley 1696 yılında Kilkenny'de okula başladı ve 1700 de parlak bir öğrenci olsa gerek ki, o günlerin gözdesi olan Dublin'deki *Trinity College* de felsefe, bilim ve ilahiyat çalışmak için kolay bir yer buldu. Daha otuz yaşına varmadan çok çabuk bir şekilde idealist dünyasının çerçevesini üç etkili veciz kitabında çizdi (Priest, 1990: 104-8).

Bunlar:

- 1) *Yeni Bir Gôrû Teorisine Doğru* (1709);
- 2) *İnsan Bilgisinin İlkeleri Dair Bir Deneme* (1710) ve
- 3) *Hylas ve Philonous Arasında (Geçen) Üç Diyalog* (1713) tur.

Bu eserlerinde ileri sürdüğü sisteminin çerçevesi her ne kadar karşımıza bir idealizm veya immateryalizm şeklinde çıksa da, Berkeley açık kafalı, güncel birikim ve donanımına sahip olan *Trinity College* çevresinde felsefi ve bilimsel gündemi kolaylıkla yakalayıp çağının nabzını tutabildi. Bu ortamda genç Berkeley, Descartes, Malebranche, Gassendi, Leibniz, Hobbes ve Locke'ü okudu ve tartıştı. Berkeley kendini Descartes, Bacon, Boyle ve Newton ile birlikte “*yeni bilimciler*”den olarak niteledi. İleride göreceğimiz gibi, sanılanın aksine Berkeley'in sistemine bakıp onu anti-bilimci olarak değerlendirmek ciddi bir hata olur (Priest, 1990: 104-8).

O, gününün aydınlarının durumunda olduğu gibi yeni bilim ve onun başarılarının hayranıydı. Berkeley'i bu derece madde-nin varlığını felsefi bombardımana tutup, onu algılayan ruha endeksleyip immateryalist metafiziğinin ana konularından biri edinmesi, kendisinin hayranı olduğu yeni bilim ve metot anlayışının marteryalist bir çerçevede idollaştırılmasındandır. Evrendeki her şeyin “madde” adı verilen bir özden veya cevherden oluştuğu tezini içeren bu idollaştırmayı Berkeley Hristiyan teolojisini olumsuz bir yönde etkileyecek yıkıcı bir faktör olarak görmesinden kaynaklanır. Berkeley'in ilahiyatçı yönü de dikkate alınırsa, bu sürpriz bir durum değildir (Weber, 1938: 255-56; Priest, 1990: 104-8 ve diğerleri). Nitekim, incelememiz ilerledikçe şahit olacağımız üzere, o bütün hayatını ve eserlerini bu materyalizm idolunun yıkılmasına vakfetmiştir.

Böyle bir çevre ve anlayış ile Berkeley lisansını 1704 te, mas-tırını 1707 de tamamladı ve hemen akabinde de *Trinity College*'a hoca olarak atandı. 1709 da ordain (din adamlığı onandı) edildi. Berkeley akademik eğitmenliğe 1720 ye kadar devam etti ve bu sürede yukarıda söz konusu ettiğimiz üç ana eserini kaleme alıp

yayınlandı. 1713 te Berkeley seyahatlarına başladı. O, öncelikle İngiltere'ye *Diyaloglar*'ı bastırmak için Londra'ya gitti ve bu vesileyle oradaki aydınlar ile tanışıp ve konuşma fırsatını buldu. Berkeley, Swift, Addison, Steel ve Pope ile görüşüp Kraliçe Anne tarafından huzura kabul edildi. 1710 ile 1714 yılları arasında Fransa ve İtalya'da bulundu. Bu süre zarfında Berkeley Peterborough Early'nün kilisesinin sevk ve idaresinde bulundu. Aynı zamanda, Clogher Piskopos'unun hizmetinde ve oğlunun özel hocalığı görevlerini de icra etti (Priest, 1990: 104-8).

1714 te Londra'ya döndü ve sonraki senede Fransa'ya gitti. Burada Malebranche ile tanıştığı ve aralarında şiddetli bir tartışmanın geçtiği söylenir. Bazılarına göre, gerçekte Berkeley 1715 te Paris'e gitmedi. Fakat kesin olan bir şey varsa o da Berkeley'in 1717 ile 1720 arasında İtalya'da olduğudur. 1720 de İtalya'dan Londra'ya geldiği ve bu sıralarda Newton'un talebesi Clarke ile buluştu ve muhtemelen mekan ve zamanın doğasını tartıştılar. Sonra, Berkeley oradan da Dublin'e geçti (Priest, 1990: 104-8).

Berkeley yaklaşık sekiz yıl süren Londra, Fransa ve İtalya'yı kapsayan seyahatlerini içeren bu dönemde eser yönünden pek bir şey ortaya koyamadı. Diğer taraftan, her ne kadar "*İlkeler*"in ikinci bölümünü kaleme aldığını söylese de, ne yazık ki hiç bir zaman eser yayınlanmadı. Fakat burada hemen şu noktayı da belirtelim ki, bazı Berkeley yorumcuları, onun seyahat esnasında el yazması müsveddeleri kaybettiğini söylemesine dikkati çekerler. Aynı şekilde, Sicilya'nın doğal tarihi üzerine bir eser kaleme almasına rağmen yine müsveddeleri kaybettiği söylenir. (Sorley, 1951: 133-40)

Fakat, pek çok geride kalan mektuplarından anlaşılan o dur ki, Berkeley doğanın güzellikleri ve sanata karşı çok duyarlı ve hayran bir yapıya sahipti. Bütün bunlara rağmen açık ve seçik olan bir şey varsa, o da Berkeley'in İngiltere'ye yeni bir vizyonla döndüğü ve bu vizyonu İngiltere'nin içinde bulunduğu sosyal, ekonomik ve ahlaki şartları da dikkate alarak, yeni bir eylem projesi geliştirdiği gerçeğidir (Sorley, 1951: 133-40). Bu eylem projesinin teorik çerçevesini diğer bölümlerimizde göreceğiz.

Seyahatlerinden de elde ettiği birikim ve tecrübelerle seyahatları sonrası Dublin yıllarında 1921 de Berkeley kısa fakat felsefi olarak dikkate değer olan *"De Motu - Harekete Dair"*i bastırdı. Bu kitapçıkta yeni bilimin verileri ile kendi idealizmini veya immateryalizmini, "hareket var ama madde yok" kendi ilkesinden hareketle barıştırmaya çalıştı. Eğer "niçin bu barıştırmaya ihtiyaç duydu?" sorusu sorulursa Berkeley'in immateryalist metafiziğini incelediğimizde teferruatıyla ortaya koyacağımız gibi, bunun cevabı hareket (motion) 17. ve 18. yüzyıl bilimsel dünya görüşünün ana nosyonlarından biri olmasından kaynaklanır. (Sorley, 1951: 133-40)

Burada şu kadarını belirtelim ki, Berkeley maddeye kavramsal olarak görünüşte bağlı olan hareketi maddeden ayırmaya çalıştı. Ona göre, hareket şuurlu zihinlerin operasyonları sonucu ortaya çıkan bir şey olup "madde" (matter) adı verilen şeyin "varlığı" (being) bir kurgudan ibarettir. Bu kitabında görü, mekan ve mesafe kavramlarını dikkatli ve detaylı bir şekilde incelemeye tabi tuttu. Bu inceleme sürecinde o, gerçekten zamanının yeni bilim anlayışına içtenlikle saygı ve sempati duydu. Onun kaygısından kaynaklanan kavgası, bu bilim anlayış ve metodunun materyalizmin meşrulaştırılmasındaki oynadığı, daha doğrusu oynatılmasındaki materyalist senaryo idi (Sorley, 1951: 133-40).

Diğer taraftan, Berkeley'in bu teorik kurgunun sadece teorik çerçevesiyle ilgilenmekle kalmadı. Aynı zamanda o, bu yanlış metafiziksel doktrinin (en azından Berkeley için) kendi zamanındaki İngiliz ve İrlanda halkları tarafından genel kabul görüp, onların pratik hayat şartlarına olan olumsuz etkisini de söz konusu etti. Kimi yorumculara göre, bu anlayış onda ciddi bir saplantıya yol açtı. Çünkü, Berkeley'e göre materyalizm, ateizmin yayılmasının doğal sonucuydu ve dolayısıyla onun olumsuz yıkıcı etkileri ahlak, sosyal ve ekonomik alanlarda gözlemlenebilecekti ve gözlemlenmekteydi de. Bu nedenle, 1721 de "Hristiyan sosyalizm" olarak nitelendirilebilecek ütöpik bir politik anlayış ileri sürdü. Seyahatlerinden sosyal hayat şartlarına ilişkin elde ettiği izlenimler onun ilgisini metafiziğin problemlerinden politika ve uygulamalı felsefeye doğru yöneltti (Sorley, 1951: 133-40).

Ömürünün ortasında olan Berkeley dünyayı anlama çabasını bırakmadığı gibi onu değiştirmeye de kesin kararlıydı. O, Avrupa toplumlarının ahlaki, sosyal ve ekonomik reformlara ihtiyacı olduğunu düşünüp, bu yönde felsefi misyonik bir proje geliştirdi. Bu projenin en uygun uygulama alanının toplumların politik dönem öncesi, sosyolojik ifadesiyle topluluk veya cemaat şartlarında yaşadığı Yeni Dünya (Amerika) olduğu kanaatindeydi. (Sorley, 1951: 133-40) Bundan dolayı, Bermuda'ya yerleşip bu misyonik planın pratiğe dökülmesinin ilk adımı demek olan Hristiyan eğitim müesseselerini tesis etme amacındaydı.

Bu nedenle Londra'da bir dizi yorucu lobi çalışmalarında bulundu. Bu hummalı çalışmalarından sonra, yetkili kişilerin proje ve mali yardımın hemen yapılacağına ilişkin söz aldı. Kısa bir süre sonrada, Greenwich'ten Eylül 1728 te yeni evlendiği eşini de yanına alarak gemiyle Rhode Adasındaki Newport'a doğru yol aldı ve oraya Ocak 1729 da ulaştı. Orada yaklaşık olarak üç sene çaresizce İngiliz hükümetinin sözünü yerine getirmesini bekledi. Yardım kendisine asla ulaşmadığı gibi, Bermuda'ya da gidemedi. Sonuçta da, hayallerinin Kolej'ini kuramadı (Sorley, 1951: 133-40).

Böylece Berkeley, Batı Indies'lerde bir kolej kurmanın pratikte çok zor olduğunun ve kendisinin Amerika toplumlarını yeni bir düzene sokma düşüncesinde aşırı derecede iyimser olduğunun farkına varmış oldu. Fakat, Amerika'nın taze felsefi oluşumu üzerine etkilerini gerisinde bıraktı. New England da bulunan metafizikçi ve teolog Jonathan Edwards tarafından onun maddi dünyaya ilişkin yorumu yeniden gözden geçirilerek modife edildi. Ayrıca onun bu misyonik uzun süreli ziyareti felsefeye ilişkin zihinlerin hafızalarında uzunca bir süre yer işgal etti (Sorley, 1951: 133-40).

Bu hayal kırıklığı bir kez daha onun ilgisi metafiziksel ve bilimsel konulara çevrilmesine neden oldu. Zaten 1731'de Newport'tan İngiltereye döndü. Orada "Alciphron" (1732) ve "A Theory of Vision, or Visual Language, Vindicated and Explained" (1733) yayımladı. 1734 te ise Berkeley bir kez daha baba ocağı

İrlanda'daydı. Yine aynı yıl Cloyne'e Piskopos (Bishop) olarak atandı (Warnock, 1985: 9).

1752 yazında sağlık durumu kötü olan Berkeley Oxford'da Christ Kilisesi'ne yeni dahil olan ikinci oğlu George'u ziyareti içeren uzun süre kalımlı bir yolculuk planlıyordu. Oxford da Holywell de eşi ve kızı ile birlikte kalmak üzere bir ev tutup bir kaç ay orada kaldıysa da, Berkeley 1753 yılı 14 Ocak Pazar günü akşamı daimi surette Algılayıcı olan "*algılayıcılar Algılayıcısına*" doğru son bir seyahata (herhalde bu ifadeden hoşlanırdı) çıktı (Warnock, 1985: 9).

2. George Berkeley'in Hayatından Kesitler

Felsefe tarihinde portresi çizilen her hangi bir filozof kendini sıradan diğer insanlardan ayırıp özelleştiren her türlü bireysel hayat şartlarının yanısıra geçmişten veya en azından içinde yaşadığı mensubu olduğu çağının felsefi, kültürel, sosyal, ekonomik ve değerlerinden bağımsız ele alınıp incelenemeyeceği esastır.

Çünkü: "Filozofu bir bakıma bu öğeler filozof yapar" genellemesi belki zorlamalı bir genelleme olarak değerlendirilebilirse de, sanırım en azından etki seviyesinde filozofun bu öğelerin ürünü olduğu rahatlıkla söylenebilir. Berkeley'in hayatının yukarıdaki biyografik dökümünden işaret seviyesinde elde edilen verilerden hareketle immateryalist filozofun filozofluğunun teskilinin dayanak noktalarını onun yetiştiği felsefi ve sosyal çevrede bulmak mümkündür.

Bu çerçevede Berkeley'in yaklaşık 68 yıllık bireysel hayatını beş döneme ayırmak mümkündür. Bunlar:

1. 1685 ile 1713 yılları arasını kapsayan üç ana eserini ortaya koyduğu ve üniversite hocalığı dönemi;

11. Seyahatlar dönemi

11-a) 1713 ve 1720 yılları arası birinci seyahatlar dönemi ve sosyal çevreye açılımı ve hemen akabinde "*De Motu*"yu Londra'da bastırması;

11-b) 1728 - 1731 projesinin fiyaskoya dönüştüğü ikinci seyahat dönemi;

ii-c) 1752 yılı sonlarında İngiltere'ye (Oxford'a) olan seyahatı

iii) 1721 - 1728 yılları arası Bermuda projesine maddi ve manevi destek elde etmek için Dublin ve özellikle Londra'daki lobi faaliyetlerini içeren dönemi;

iv) 1731 - 1734 yılları arasında diğer üç eserini yayınladığı İngiltere dönemi;

v) 1734 - 1752 yılları arası baba ocağına dönmesi ve Cloyne Piskoposluğu'na atanması ve din adamlığı kimliğinin ön plana çıktığı dönem.

Bu dönemler Berkeley'in anti-materyalist metafiziksel sisteminin oluşturması sürecinde ve nevi şahsına münhasır filozof olmasının da belirleyici olayları içlerinde taşırlar. Şimdi bu biyografik dökümden sonra, söz konusu edilen dönemlerde Berkeley'i Berkeley yapan ve kendi merkezli gelişen olaylara çeşitli örnekler vererek; onun hem sıradan birey George hem de filozof Berkeley'in çağının felsefi, bilimsel, sosyal ve değerler birikiminden yola çıkarak daha geniş kapsamlı bir portresini çizmeye çalışalım.

Berkeley yorumcularının Berkeley'in kişiliği ve karakterine yönelik yazdıklarını dikkate alırsak Pope'nin "göklerin her türlü erdemine sahip" kişi olarak takdiminin bir mübalağa olmadığı gibi, Berkeley'in aynı zamanda çok yönlü, hırslı, azimkar, güçlü irade sahibi, girişgen, atılgan, sosyal, hatip, diğergam, özverili, estetik ve doğa tutkunu bir yapı ve karakter sahibi olarak nitelendirildiğine şahit oluruz. Örneğin, yukarıda da belirttiğimiz gibi, her ne kadar müsvettelerinin kaybetse de, onun Sicilya'nın doğal tarihi üzerine bir eser kaleme aldığını biliyoruz. Diğer taraftan pek çok geride kalan mektuplarından anlaşılan o dur ki, Berkeley doğanın güzellikleri ve sanata karşı çok duyarlı ve hayran bir yapıya sahipti (Sorley, 1951: 133-40).

Muhakkak ki, Berkeley bütün bu olumlu yapı ve karakter özelliklerini doğuştan kendisiyle birlikte getirmediği gibi, her Berkeley yorumcusu onu en azından felsefi immateryalist veya idealist sistemi dikkate alındığında bulunmaz hint kumaşı olarak değerlendirmede de açıkça ortadadır. Yine onun sosyal ve bireysel hayatının birinci dereceden şahidi olan eşinin değerlendirmesi söz konusu olduğunda Berkeley utanç, hayal kırıklığı,

sabır ve beklemelerle geçen yılların figürüdür. Her halde eşinin aklında Kolej projesinin gerçekleştirilmesi için harcanan yıllar vardı (*Sorley, 1951: 133-40*).

Berkeley'in hayatından kesitler sunduğumuzda da görüleceği üzere, Berkeley'in şifa kaynağı katran suyu projesine ilişkin kimileri tarafından çılgın olarak değerlendirilmesi onun değişik kişilerce farklı bir şekilde algılandığının tipik örneğidir. Felsefi immateryalist sisteminin ana veciz tezi olan "madde algılanmadığı sürece yoktur" yargısının Dr. Johnson tarafından değerlendirilmesi istendiğinde, daha doğrusu nasıl reddedileceği sorulduğunda, onun önündeki taşı tekmeleyerek "işte onu böyle reddediyorum" cevabı en radikal negatif değerlendirilmelerden biri olarak belirtilebilir (*Hospers, 1990: 64-5*).

İleri bölümlerimizde bu tür bir reddetmenin felsefi bir red tarzı ile alakası olmayan banal bir red olduğunu göstermeye çalışacağız. Burada öncelikle, Berkeley öncesi felsefi ve sosyal durum nasıldı? sorusuna kısaca cevap verelim. Onun üniversite öğrenciliği yıllarında Britanya adasında Hobbes ve özellikle Locke felsefi sistemleri revaçtaydı. Avrupa kıtasında ise, Descartes düşüncesi hala diri olduğu gibi öğrencileri bu düşünceleri dalandırıp budaklandırmaktaydılar. Nitekim, bunlardan biri olan Malebranche'i Berkeley Fransa ziyaretinde görüp hararetli bir tartışmaya girişti.¹ Doğa bilimleri cephesinde ise, artık yeni bilim, yeni metot ve yaklaşım teorileri uygulanmaya konmuş olup, bu furya sosyal bilimlere sıçramaktaydı. Dolayısıyla kişilerin sosyal hayatında da din ve ahlak anlayışlarını yeniden gözden geçirme veya en azından eleştirel bir tavır takınma alışkanlığına sürüklemekteydi.

Daha teknik terimlerle ifade edecek olursak, ileriki bölümlerde Berkeley'in immateryalist felsefi sistemi merkezli detaylarıyla ele alınıp enine boyuna incelendiğinde görüleceği üzere, mekanik materyalist evren anlayışı insanı makinalığa ve dolayısıyla da onun inanç ve değerlerini de şüpheli ateist çerçevede zorlamaktaydı.

1 Woolhouse, Sorley, Priest ve Tipton buluştuğunu söylerler.

En azından çağının bilim anlayışı ve ürünlerine hayran olduğunu söyleyen Berkeley hayranlığına rağmen onların sonuçlarının bu derece olumsuz ve yıkıcı olduğu kanaatindeydi. Sonuçta, Berkeley hayatının büyük bir kısmını bu olumsuzluklar ile teori-de felsefesiyle, hem sıradan birey, din adamı ve hem de filozof olarak pratikte hayatının çeşitli alanlarında projeleri vasıtasıyla mücadele etmekle harcadı.

Bu bağlamda belirtilmesi gereken diğer önemli bir noktada, Berkeley'i bu tür bir anlayış ve değerlendirmeye sürükleyen seyahatları sonucu elde ettiği deneyimler, görgüler ve görüşmeleridir. Berkeley her ne kadar bu seyahatlardan önce felsefi sisteminin ana hatlarını çizip üç kitapla (özellikle, "İlkeler" ve "Diyaloglar") ürün boyutunda ortaya koyup umuma açsa da, onun bu teorik felsefi düşüncüyü pratiğe Bermuda projesi vasıtasıyla taşıma gayret ve girişiminin geri planında bu seyahatlar bir motivasyon vazifesi görür.

Gerçekten de, Berkeley bu uzun seyahatlerin ilkinden 1720 de İngiltere'ye yeni bir vizyonla döndü ve bu vizyonu İngiltere'nin içinde bulunduğu sosyal, ekonomik ve ahlaki şartlarda dikkate alarak yeni bir eylem projesi geliştirdi. İngiltere spekülâtif bir kurgunun peşinde yıkıma doğru sürüklenmekteydi ve Berkeley bu millî yıkım sürecinin yansılarını, ahlaki, dini, millî birlik ve davranışlarda gözlemlemekteydi (Sorley, 1951: 133-40).

Pattison yaklaşık yüz kırk yıl sonra bu döneme ilişkin şu tespitlerde bulunmaktaydı: "Öyle bir dönem ki, şiiri romantizimden, felsefesi araştırmacı ruhtan, halkı karakterden yoksun". Aynı yargıyı Berkeley'in 1721 de basılan "*Büyük Britanya'nın Çöküşünü Engellemeye Yönelik Deneme*"sin de bulmak mümkündür (Sorley, 1951: 133-40).

Nitekim, Berkeley'in toplumsal hayata ve bu hayatın madden (felsefî anlamda değil) ve manen anlamlı kılınıp toplumsal ortak müreffehliği sağlamada bireylerin sorumluluğuna dair hassasiyetinin kabulü ve tescilini bu seyahatlerden İrlanda'ya dönmesinin hemen akabinde Trinity College ve Dromer din işleri yetkilisi (dean) olarak aday gösterilmesidir. Bu pozisyonlar

onun Bermuda projesi öncesi dönemde Hristiyanlık çıkışlı “*philanthropic*” (insancılık) çalışmalarını sürdürmede maddi ve manevi motivasyon sağlayacak ve onu geçici bir süre tatmin edecektir.

Burada hemen yukarıya ilaveten şunuda belirtelim ki, Berkeley gününün aydınları arasında seçkin bir karakter, renkli bir kişilik ve “ya hep, ya hiç” türünden eylem adamlığı ile meşhurdur. Nitekim bu özellikler onu bu süreçte bir hukuki duruma muhatab etti. Sonuçta kendi hukuki hakkını elde etme yolunda güçlü bir direnç gösterdi. Konu kendisine ödenmesi gereken 1.500 sterling hakkındaydı. Ödemenin yaklaşık üç yıl askıda kalmasına rağmen, nihayetinde 1724 te ödeme mümkün oldu (Sorley, 1951: 133-40).

Berkeley bu duruma ilişkin yazdığı bir mektupta şu tespitte bulunur ki, bu tespit bizi onun ileri yönelik projesi hakkında bilgi sahibi yapar: “İyi para, fakat benim amacım kendimi zengin etmek değildir. Eğer bu meblağ benim gerçekleştirmeyi düşündüğüm Bermuda projesi amacıma destek olursa mükemmel olacaktır”. Proje gerçekte Berkeley’in zihninde iki yıl öncesinde şekillendi ve sonrası on yıllık bir süreçte de bütün serveti ve enerjisini bu projeyi gerçekleştirmek için harcadı.

Yine mektuplarının birinde, Berkeley konuya dair şunları yazar: “Benim Bermuda Adasında insanlığa hizmet etmeye yönelik projemin gerçekleştirilmesindeki İdareye güvenip bütün enerji, zamanım, maddi ve manevi birikimimi harcama azim ve icratımın üstünden tam on yıl geçti.” Berkeley’in orada bir Kolej kurma çabası şu iki amacı gerçekleştirmek içindi ve kolejin misyonunu da:

Batılı yayılımımızda İngilizler arasında güzel ahlaki davranışları reforme edip düzenlemek ve Amerika’nın barbar yerlilerine İncilin tanıtımı (olacaktı) (4 Mart, 1714 tarihli mektup) (Sorley, 1951: 133-40).

Bu misyonu gerçekleştirmede kesin şart olan maddi garantiyi sağlamak için Berkeley Londra’da Kraliyet, siyasi ve aydın çevreler arasında yaklaşık olarak dört yıl lobi faaliyetlerinde bulundu. Bu çerçevede Samuel Clarke, Kraliçe Caroline ve Wales

Prensesinin huzurunda haftada iki defa tartışmalarda bulundu. Sonuçta Parlemonta da iki red oya karşı, büyük bir çoğunluk tarafından projesine mali destek onaylandı.

Kolaylıkla anlaşılabileceği üzere, Berkeley adeta bu projenin gerçekleştirilmesi için nefes alıp veriyordu. Başka bir deyişle, kötü şartlanmıştı. Fakat sonradan haklılığı anlaşılabileceği üzere Berkeley kimi zaman bu projenin onayı ve özellikle mali yardımın verilmesi hakkında ciddi şüpheye ve karamsarlıklara düştü (Sorley, 1951: 133-40).

Felsefe tarihinde, Berkeley'in karakteri ve eylemlerine yönelik kimi zaman aşırı zorlamalı ve renkli değerlendirmelerin olduğunu söyledik. Şimdiye kadar ki süreçte ister biyografisi göz önüne alınsın ister kısmen değindiğimiz özelliklerinden yola çıkılsın görülecektir ki, gerçekten de Berkeley hem sıradan birey hem de filozof olarak çok ilginç ve renkli bir kişilik yapısı ve karaktere sahiptir. Bu kişilik yapısı ve karakter özelliklerini en iyi derecede yansıtan Berkeley merkezli olaylardan en çarpıcı olarak gördüğüm şu dört örneği Tipton (1994) "*Berkeley*" adlı kitabından yola çıkarak nakledelim.

Bu tipik örneklerden ilki, onun Bermuda da bir Kolej kurma projesine yönelik çeşitli kişi ve grupları ikna etme turlarından birinde ortaya çıkar. Berkeley yukarıda değindiğimiz projesine mali destek sağlamak için Londra'da Scriblerus Kulübü bir konuşma yapar. Bir misyon adamının ikna gücünün ne kadar hayati olduğunu göstermesi açısından da bir önem atfedilebilecek bu olayı Tipton, Luce'a dayanarak şu şekilde aktarır:

Scriblerus Kulübünün üyeleri akşam yemeği için Berkeley ile birlikte Lord Bathurst'un evinde toplandılar. Üyeler onun projesi üzerine konuştular. Berkeley, üyelerin argümanlarını sabırla dinledi ve sonra onlar kendisinin cevabı konuşmada bulunmasını istediler. Berkeley projesini büyük bir hitabi donanımla onlara (adeta bir gösteri formunda) anlattı. Üyeler bu gösterimsel anlatı karşısında adeta büyülenip, dilsiz hale gelip, ayakları yerden kesilerek, kısa bir sessizlikten sonra, hep birlikte ellerini havaya kaldırarak bağırarak, 'İzin verelim hemen başlasın!' (Tipton, 1994: 4-14).

Berkeley'in felsefesi ve karakterine üzerine yapılan radikal olumsuz ve bir o kadar da çarpıcı olan eleştirilerden birini de hayatından ikinci bir kesit olarak sunalım. Bu örnek olay Berkeley'e arkadaşlarından birinin "İlkeler" hakkındaki on beş yıl öncesindeki reaksiyonları nakletmesi ve bu eleştirilere onun verdiği cevabı mektubun içeriğine ilişkindir. Berkeley'e gönderilen mektupta şu satırlar yer alır:

Benim tanışık olduğum doktorlardan biri, seni şu şekilde tasvirledi, (ona göre) sen acilen tedavi edilmesi gereken bir akıl hastasıymışın. (Ayrıca) Piskoposlardan biri sana acıyarak senin yeni bir şeye başlama tutkun ve kendine olan hayranlığının sonucu senin bu (şimdiki) acınacak durumda olduğundan söz etmekte (*Tipton, 1994: 4-14*) (Parantez içleri benim).

Diğer taraftan, Berkeley'in Bermuda projesi için yürüttüğü uzun süreli lobi faaliyetlerinin ve ikna girişimlerinin yorgunluğu ve hiç bir şekilde yılgınlık göstermemesine rağmen, sıkıntısı bu cevabı mektuba yansır. Sonuçta Berkeley, haklı olarak yine aynı radikallıkta istihzalı bir üslubla sosyal çevresindeki gruplara da atıfta bulunarak şu satırları yazar ki, bu satırlar onun sistemini oturtup üzerinden on beş yıl geçmesine rağmen ilke ve sonuçlarından emin olduğunun göstergeni olması açısından da önem taşır:

Doktoru temin ederim ki, bu şehirde kendi mesleğinde (bir kaç kişi daha dahil olmak üzere) ancak iki deha insan vardır ki, onlar benim kendi deliliğim kadar kendilerinin her hafta sonlarında sahip olmalarından utanmazlar, şayet onların atıfta bulundukları nosyonlar benim kitabımda varsa ve onları öyle yapmaktaysa, (bırak) yapsın. Şunu da ilave etmeliyim ki, şu sıra bizim partinin adamları(nın yüzleri son derece) kızarmış gözükse ve her zamankinden daha çok uzak bir mesafede durmalarına rağmen, benim tanıdığım Tory'lerin ve Whig'lerin en büyükleri de onlara tamamen katılmaktadırlar (*Tipton, 1994: 4-14*).

Üçüncü tipik olay onun düşünür ve din adamlığı kimliğinin sosyal çevreyle iletişimindeki eylem boyutunda açılım ve etkilerini konu edinmektedir ki: onun sosyal hayatın iniş çıkışlarında bir fert olarak hissediş, düşünce ve çözüm yönünde attığı adımlara küçük bir numune oluşturmaları açısından da anlam ve önem taşır.

Bu örnek aynı zamanda onun hakkında 'gök kubbe altında-ki her erdem'e sahip olan kişi olarak niteleyen Pope'un haklılığı-nın da ispatıdır. Olay şöyle bir ortamda geçer, 1739-40 yılları arasında geçen kış çok şiddetli geçip, don, açlık ve veba gibi çeşitli olumsuzluklar ve ciddi hastalıklara neden olmuştu. Böyle bir ortamda Berkeley:

Büyük donun ilk pazarında, Piskopos (Berkeley) peruğunda hiç bir un pudrası olmaksızın kahvaltıya indi. Bayan Berkeley, evdekiler ve bazı misafirler hep bir ağızdan aziz Piskopos'u bu pejmürde duruma iten sebebin ne olduğunu sordular. Büyük bir nedenin olduğunu söyleyerek onlara şunları söyledi; uzun bir don olacak, patatesler donacak ve düşkünler ya una bağlı olacaklar ya da aç kalacaklar. 'Bu nedenle gelecek harmana kadar ne ben ne de ailemin her hangi bir ferdi (un) pudrası kullanmayacaktır' (Tipton, 1994: 4-14)

Berkeley gerçekten de bu anlayışı çerçevesinde söz konusu edilen don zamanı ve yaza kadar, her pazartesi sabahı Cloyne bölgesi fakirlerine altın bazında 20 sterling veya banknot dağıtmıştır. Luce bu dağıtım Berkeley'in "kendi özel mutfağından, kahyasının odasından, her gün, her saat bir şeyler dağıtma" genel uygulamasını da ekler (Tipton, 1994: 4-14).

Felsefe tarihinde Berkeley'in kendisi ve felsefesinin değerlendirilmesi yapıldığında pek çok kez söz konusu edildiği için, diğer belirtilmesi gereken noktalardan biri de, onun şifa kaynağı olan meşhur katran suyu ilacının ortaya çıkarılması olayı ile ilgilidir. Bu dördüncü örneksel olay, Berkeley'in hayatı ve anti-materyalist metafiziksel felsefi sistemi değerlendirilmeye tabi tutulduğunda, genelde Berkeley karşımıza çok cazip, ilginç ve içten bir kişi ve filozof olarak çıkacağı tezini başka bir özel alanda geçerliliğinin gösterir.

Hatta, Tipton'un haklı iddiasına göre, değerlendirmeci onun biyografisindeki kişisel motif ve olaylara baktığında her ne kadar ilk etapta hayatını eleştiri ve tartışmalara açık olarak değerlendirebilirler bile, özelde onun hayatındaki olay ve motiflerin ortaya çıktığı şartları ve durumları dikkate aldığında bu ilk aşamadaki ani kararları değişecektir.

Örneğin, ilk bakışta bir dinadamı ve filozof olarak onun hastalıklar için bir ilaç kampanyasında bulunması tuhaflık ve saçmalık olarak değerlendirilebilir. Gerçekte, Berkeley'in çağdaşlarının çoğu onun bu tutuma girmesini son derece çirkin ve uygunsuz bir durum olarak düşünülebilir. Fakat, öte yandan, bu olumsuz yaklaşım ve kiritiğin kaynaklarından biri, Tipton'a göre, çağdaşlarının kıskançlığı ve çekememezliği idi. Ayrıca şu gerçekte hatırlanmalıdır ki, o dönemde Cloyne de ikamet eden hiç bir doktor yoktu.

Yine Tipton'a göre Berkeley'in bu ilaç projesinin teorik bir çerçevesi vardı ki, bu çerçeve sonraları çoğu profesyonel tıp doktorları tarafından dikkate alındı. Berkeley'in bu projeye yönelik arkadaşına yazdığı mektuptaki şu satırlarından sonra:

Size şunu açıklamalıyım ki, bu ilaç ile bütün bireylerin tedavi edilebileceğini kast etmiyorum (ki, bu tür bir iddia ölümlülükle çelişki arz edecekti), fakat onun bütün farklı acı ve rahatsızlıkla türlerine şifa olacağıdır. Şu nokta belirtilmelidir ki, ben onu bütün durumlarda kendim deneme fırsatını bulamadım; ayrıca katran suyunun bütün hastalıklara bir şifa kaynağı olduğuna yönelik bir öngörü ile onu gösterimsel olarak ispatlama gayretinde de olacak değilim. Fakat, hala muhtemel ve çaresizlikten kaynaklanan ne tür sebeplerin, gözlemlenen olay ve durumların beni bu çeşit bir şüpheye sürükleyip onun ile meşgul eder hale getirdiğini bilmiyorum (Tipton, 1994: 4-14).

Yine bu bağlamda, Berkeley'in nasıl teorisiyle (felsefesiyle) pratiğinin (eylemleri toplamının zamansal ifadesi demek olan bireysel hayatının) bir uyum ve birliktelik arz ettiğinin gösteren hayatından aldığımız kesitlere son bir örnek olayı vererek onun eserleri ve etkilerinin sunusuna geçiş yapalım. Bu olay Berkeley'i *Analyst*'i kaleme almaya sürükleyen daha doğrusu onu motive eden örnek olaylardan biridir.

Olay şu şekilde ortaya çıkıp gelişir. Mr. Addison, Berkeley ile ortak arkadaşı olduğu Dr. Garth'e muayene için gittiğinde aralarında Hristiyanlığın problemleri hakkında geçen şu üzücü diyalogu (en azından Addison ve Berkeley için) Berkeley'e aktarır. Addison samimi ve içten bir Hristiyan olarak Hristiyanlık-

taki çözölme ve yozlaşmalara karşı kendi kaygılarını belirtip çözüm için düşünce ve yaklaşımlarından söz ederken, Dr. Garth söze girer ve şunları söyler:

-Seni temin ederim ki, Addison, arkadaşım Dr. Harley bana açıkça gösterdi ki Hristiyanlık doktrini anlaşılmaz ve dinin kendisinde sahte olduğuna dair beni ikna ettikten sonra bu saçmalıklara inanmamak için yeter sebeplerim var (Tipton, 1994: 4-14).

İşte bu aktarım Berkeley için *Analyst*'i yazmaya yeterli bir neden ve motivasyondur. Kitabı bu "yeni şüpheliye" hitaben ve ona imandaki mucizelerin veya mistik şeylere matematikçiler tarafından pek çok itirazların getirildiğini, fakat, bu itirazların çoğunun kendilerinin matematiği bünyelerinde de mistik ve mitik yanlış öğeleri içerdiğini göstermek amacıyla kaleme aldı (Tipton, 1994: 4-14).

Berkeley'in sıradan birey, filozof ve din adamı olarak ilginç, renkli kişilik ve karakter yapısının filozof sıfatı ağırlıklı pratik hayatından alınan bu kesitler, bu hayata yön veren felsefi teorik düşüncesinin ürünleri demek olan eserleri okunduğunda da şahit olunacağı üzere, Berkeley'in bu nakledilen olaylarda örneklendirilen sözel felsefi ve edebi hitabet gücü ve üslubu, atılganlığı, risk alıcı özellikleri aynı yetkinlik, ilginçlik ve cazibeyle felsefi hasımlarını iknada kullandığı güçlü argümanlarında da kendini gösterir.²

2 Russell, Priest, Sorley, Woolhouse, Tipton, Weber, Warnock haklı gerekçelerle Berkeley ve sisteminin ortaya konması ve savunusu hakkında bu tespitlerde bulunurlar.

III. Bölüm

BERKELEY'İN ESERLERİ VE ETKİLERİ

Önceki Bölümümüzde filozof ve piskopos George Berkeley'in kişisel biyografisini ortaya koyma sürecinde: onun içinde bulunduğu felsefi, bilimsel, sosyal, din ve etik ortamları da dikkate alarak; hayatından çeşitli kesitler sunup; kapsamlı bir Berkeley tiplemesi yapmaya çalıştık. Kanaatimce bu tipleme, onun ne kadar ilginç ve renkli bir kişiliğe, felsefi kimliğe ve bunlara koşut gerçekleştirilen çok yönlü ve gözüpek bir kişisel kendi tarihinin aktörü olduğunu göstermiştir. Şimdi, bu bölümümüzde, onun eserleri ve bu eserlerine koşut diğerlerine etkisini görelim.

Berkeley'in felsefi sistemi ister onun metafiziksel "immateryalizm"i ("anti-materyalizmi") ister "idealizm"i olarak adlandırılıp ön plana çıkarılsın, bu her iki durumda da asıl olan bir şey varsa, o da bu sistemlerin (gerçekte aynı sistemin biri epistemoloji çıkışlı, diğeri ise ontoloji çıkışlı ifadeleridir) aşağıdaki eserleri vasıtasıyla dışavurulduğudur.

Bunlardan ilk üçünde "immateryalist" veya "idealist" metafiziksel sisteminin çerçevesini çizip sistematik bir bütünde ifade etmiş diğerlerinde de değişik kavram, olgular ve konular çıkışlı olarak genişletip tartışmıştır. Berkeley felsefi sistemini daha otuz yaşına ulaşmadan oluşturup kaleme almıştır. Öncelikle bu eserleri kronolojik bir sıralama ile serimini yapıp, sonra yankı ve etkilerini incelemeye tabi tutalım. Bunlar:

1. *Yeni Bir Görü Teorisine Doğru Bir Deneme - An Essay Towards a New Theory of Vision* (1709);
2. *İnsan Bilgisinin İlkeleri İlişkin Bir Deneme - A Treatise Concerning the Principle of Human Knowledge* (1710);
3. *Hylas ve Philonous Arasında (Geçen) Üç Diyalog - Three Dialogues Between Hylas and Philonous* (1713);

4. *Harekete Dair - De Motu* (1721);
5. *Büyük Britanya'nın Çöküşünü Engellemeye Yönelik Dene-
me - Essay Towards Preventing the Ruin of Great Britain* (1921);
6. *Alciphron veya The Minute Philosopher* (1732);
7. *Bir Görü veya Göresel Dil Teorisi, Doğrulanmış ve Açıklan-
mış (Olarak) - A Theory of Vision, or Visual Language, Vindicated
and Explained* (1733);
8. *Analizci - The Analyst* (1734);
9. *Soruşturmacı - Querist* (1735);
10. *Siris: A Chain of Philosophical Reflexions - Felsefi Düşün-
celer Zinciri* (1744) ve
11. *Muhtelif Konuları İçeren Bir (Dizi) Yazınlar - A Miscellany
Containing Several Tracts'dır* (1752).

Önceki Bölümümüzde, Berkeley'in hayatını beş döneme ayır-
mıştık ve ayırında seyahatlerinin belirleyici bir karaktere sahip-
ti. Felsefi sistemini ilk üç kitabı (1, 2 ve 3 numaralı eserler) va-
sıtasıyla oluşturduğu ve hocalık dönemini kapsayan birinci dö-
nem paranteze alınırsa, gerçekten de seyahatlerinin bilgi, görgü
toplama ve düşüncelerinin dışa açma fırsatını vermesinin yanın-
da sisteminde yeni motifler ve değişik konulara değinen başka
eserleri de ortaya koymasını sağlamıştır.

Bu bağlamda, örneğin, Rhodes adasından ayrılmak zorunda
kaldığında, Berkeley Amerika'nın taze felsefi oluşumu üzerine
etkilerini gerisinde bırakmıştı. New England da bulunan metafizikçi ve teolog Jonathan Edwards tarafından onun maddi dün-
yaya ilişkin yorumu yeniden gözden geçirilerek modife edilmiştir
(Sorley, 1951: 133-40).

Berkeley'in projesinin fiyasko ile sonuçlanmasına rağmen,
onun bu misyonik uzun süreli ziyareti, felsefeye yatkın veya du-
yarlı zihinlerin hafızalarında uzunca bir süre yer işgal etti. Şöy-
le ki, yeni dünya onun kurgusal değişleri, Amerika'da sanat do-
nanımı ve öğrenme ajandasına yönelik sözleri, "Verses on the
Prospect of Planting Arts and Learning in America", çerçevesin-
de şekillendi denilebilir. Bu değişlerin bir satırında Berkeley he-

def coğrafyayı: "İmparatorluk açılımını Batıya yapar" sözüyle gösterir. Çünkü: "orada doğa rehberliğinde erdem yönetecek"tir. İşte bunlardan dolayı, Berkeley'in düşünceleri, eylemleri ve değişler bir bakıma en azından o dönemde Amerika'da bir esin kaynağı olmuştu (Sorley, 1951: 133-40).

Berkeley İngiltere'ye döndükten sonra yaklaşık iki yıl Londra da kaldı. Böylece yeni yayın dönemi ve döneminin problemlerine yönelik tartışmalar sürecine dahil oldu. *Alciphron veya The Minute Philosopher* (1732) Rhode Adasındaki evinde yazıldı. Bu eserlerde genel ilkelerini dinin özgür düşünenlere karşı savunmasında uygulamalı olarak gündeme getirip kullandı. 1733 te *Theory of Vision, or Visual Language Vindicated and Explained* ve müteakip sene *The Analyst* adlı kitapları basıldı (Sorley, 1951: 133-40).

Bu eserlerde Berkeley, yeni matematiğin pozisyonunu matematiğin materyalist dünya görüşü kavramlarıyla ilişkilendirildiği gerekçesiyle ciddi bir şekilde eleştiriye tabi tutar ki, bence bu eleştiri Berkeley'in ciddi teknik düşünsel hatalarından biridir. Oysa matematik, onun anti-materyalist felsefesine zemin teşkil edebilecek belki de en yetkin bilgi dalıydı. Ama bu gerçeği, malesef Berkeley'in göremediği anlaşılmaktadır.

Aynı yıl Berkeley İrlanda'ya Cloyne şehri Piskopos'u olarak geri döndü. Kimi yorumculara göre, Bermuda projesine yardım sözü veripte, sözünde durmayan İngiliz hükümeti bu pozisyonu Berkeley'e bir iyi niyet jesti olarak onadığı söylenir. Durum her ne şekilde gelişirse gelişsin, bu pozisyon ona kendi memleketinde çeşitli çalışmalarında manevra kabiliyeti sağladı. Bu manevra alanı onun yazma faaliyeti, sosyal reforma katkı çabaları ve dini düşünme seanslarını içermekteydi.

Örneğin bu dönemin eserleri açısından Berkeley'in ortaya koyduğu ürünlerini sayacak olursak, sosyal konulara ilişkin reform düşüncelerini ve dinsel tefekkürlerini konu edinen *Querist* (1735) ve *Siris: A Chain of Philosophical Reflexions* (1744)'te bir arada topladı. Burada Berkeley I. Bölümde iddia ve uğraş gerekçelerini sunduğumuz katran suyunun tıbbi faydalarından baş-

layarak katran suyunun içilmesi yönünde pek alışılmamış bir öneride bulunur. Ayrıca, Locke'dan başlayıp Platon'a doğru geri giderek çağının felsefi ve sosyal motiflerini taşıyan idealizmin bir serimini yapar (Sorley, 1951: 133-40).

Bu bağlamda hemen şu noktaya baştan açıklık getirelim ki, önceden de kısmen işaret ettiğimiz gibi, Berkeley "anti-materyalist" veya "idealist sistemini" tesadüfî bir ortamda gayr-i ihtiyarî bir şekilde oluşturmadi. Berkeley sistemini sempatik olmayan bir ortamda takdim ettiğinde, Descartes ve Malebranche (sonraları ilk seyahatında onunla tartışacaktır) okumuş ve Plato'dan etkilenmişti. O, aynı zamanda, matematikçiler ve doğa filozoflarının eserlerinin içeriklerine de vakıftı. Bu vukufiyet Berkeley'i söz konusu edilen bilim adamları ve filozoflarının eserlerinde ileri sürdükleri sistem ve teorilerinde aşırı dozdaki materyalist eğilimin açık bir şekilde varlığının tespitine götürdü.

Fakat onun düşüncesi çoğu noktalarda radikal bir şekilde ayrılmasına rağmen, daha ziyade Locke'un *Deneme - Essay*'sinden etkilendiği aşıkardır. Zaten bu etkiyi saklama gereği de duyamaz. İlginçdir, o günlerde Locke'un *Essay*'i kendi memleketi olan İngiltere'den ve onun akademik çevresinden daha ziyade İrlanda da Dublin akademik çevresinde daha iyi tanınmış olup, akademisyenler tarafından eleştirilmekteydi. İşte böyle bir ortamda Berkeley üniversite eğitimini aldı (Sorley, 1951: 133-40).

Sonuçta, Berkeley kendi coğrafyasının felsefi birikimine kayıtsız kalması en azından pratikte mümkün değildi. Araştırmamızın ileriki bölümlerimizde tartışıldığında görüleceği gibi, onun sistemini empirist Britanya geleneğinde empirist motif ve yaklaşımlar çerçevesinde değerlendirilmesi sürpriz bir olay değildir. İnsan merkezli hem teorik, hem pratik hemde teori + pratik olaylarda etki-tepki dengesi kaçınılmazdır, hele felsefede bu denge bir felsefi sistem oluşumu sürecinde belkide kesin şarttır. Felsefe tarihi bu tür örneklerle doludur. Şu örnekte olduğu gibi, bazen bu etki-tepki iki farklı filozof arasında konu, içerik ve yaklaşım bakımlarından ciddi benzerlikler ve dolayısıyla da çeşitli suçlamalara sebep olur.

Berkeley Trinitı Koley'de talebeyken ve on yıl sonrasında Dublin Belediye Başkanı ve sonraları Cork Piskoposu olan Peter Browne, Locke'un *Essay*'inin etkisi altında olup aynı zamanda eleştirmeniydi. Browne, Toland'a 1697 de "cevap" vererek zaten dikkatleri üzerine çekmişti. Kendisinin orijinal eseri *İnsanın Anlayış (Yetisinin) Usul, Uzanım ve Sınırları - The Procedure, Extent and Limits of Human Understanding* adı altında sonraları 1728 te felsefi platforma sunuldu.

Bu eser 1733 te kısaca *İlahi Analoji - Divine Analogy* olarak adlandırıldı. Browne'in bu iki eseri sonraları Berkeley'in *Alciphron* ile ilişkilendirildi. Bizim Tann'ya ilişkin bilgi kuramımızın söz konu edildiği Berkeley *Alciphron*'un da diyalogların birinde eleştiriye tabi tutuldu ve bu eleştiri Browne'in *Divine Analogy*'sinde cevaplandırıldı. Bu olay bize aynı zamanda şunu da göstermektedir ki, Berkeley daha hayatta iken eser bazında ciddi eleştiriye tabi tutulmuştur (Sorley, 1951: 133-40).

Eğer etki-tepki olayının giriftliği ve hatta kimi zaman "kim önce yazdı kim sonra?" sorusunun sorulması noktasına getirilmesi, tespitimizi Locke, Browne ve Berkeley üçlüsünde netleştirmeye çalışalım. Şöyle ki, Browne, Locke'un idealar merkezli bilgi kuramını zihine uygulanımı söz konusu olduğunda kabul edemezdi ve nitekim kabul etmedi de.

Bu reddin gerekçesi ise, zihin ve beden ayrınmı bu kuramda önerilen yolla elde edilip bilgi alanına taşınamazdı. Evet, Browne'a göre, Locke'un iddia ettiği gibi, biz gerçekten de zihinimizin operasyonlarının idealarına sanki bu idealar bedenimize bağlanmış ve bundan dolayı da onlara sahipmişiz gibi düşünürüz. Fakat ister ilahi ister beşeri olsun zihinler veya ruhlar yalnızca anolojiler yoluyla bilinebilir.

Bu görüşe Berkeley son dönemlerinde karşı çıkmasına rağmen, onun immateryalist sistemini özelde incelemeye geçtiğimizde görüleceği üzere, kendi teorisinde de yetkin bir çözüme bağlayamadı. Fakat bütün bunlara rağmen, sonuçta Browne'in Berkeley üzerine olan etkisini göstermek gerçekten çok zordur (Sorley, 1951: 133-40).

Diğer taraftan, ileride tartışılacağı üzere, Berkeley'in sisteminin her ne kadar felsefi lojistik donanımının yetkinliği tartışmaya açık olsa da, sisteminin oluşumu veya yetkinliği şu veya bu şekilde tamamlanmış olarak karşımıza çıkar. Berkeley kendi immateryalist metafizik sisteminin takdim ve geliştirme aşamalarında çok açık bir şekilde kendi olan güvenini sergiler. Bunu eserlerindeki kendi ifadelerinden yola çıkarak örneklemekte mümkündür.

Tıpkı, *İlkeler*'inde tereddütsüz olarak: "benim doktrinim", "immateryalist hipotez", "sadece kişiler varlıktadırlar", "bütün diğer şeyler kişilerin varlıktahğı gibi var değillerdir" vesair. Bu tür ifade ve yargıların sonuçta, ta baştan tepkiye neden olacağının farkındaydı. Bu noktaya ilişkin olarak, Berkeley şu tespitte bulunur: "şeçkin bir insan kitlesi bana karşı çıkacak" ve bu karşı çıkışta kendisi "yalancı", "gösterişçi", "tepeden başlayan delikanlı" olarak nitelendirilme durumuna rağmen bu sıfat ve yakıştırmaların hiç birinden etkilenmediği ve kendine olan güveninin hiç bir şekilde sarsılmadığı açıkça ortadadır (*Sorley, 1951: 133-40*).

Belki de, bundan dolayı Leibniz onu "Paradoksları ile bilmek isteyen İrlanda'lı adam" diye değerlendirmişti. Berkeley'in gündelik bireysel ve sosyal hayatındaki hırs, azim, içtenliği ve atılganlığı sisteminin ortaya konduğu nesnel alan demek olan eserlerinde de kendini gösterir. Başka bir deyişle, Berkeley'in fil-dişi kulesi olmadı en azından ileri sürdüğü ilke ve teorilerin pratikte ciddiyet ve içtenlikle uygulamasını yapmaya çalıştı. Uygulayamadığı durumlarda da onların başka durumlarda uygulanabileceğine kesinlikle inandı.

Bence, işte filozofun teori ve pratik dengesi denilen şey bu olsa gerek. Ayrıca hemen şu konuyu da hatırlatalım ki: Berkeley gerçekte sistemini bir celsede oluşturmadı. Bu durum da, onun felsefeyi (kendi felsefi düşüncesini) bir hayat biçimi ve hayat düzenleyici unsur olarak görmesinden kaynaklanıyor olsa gerektir.

Örneğin, empirist gelenek dikkate alındığında selef ve halefinde de bulunan iddiayı Berkeley kendi felsefi zeminin de şöy-

lece ifade eder: "Newton kendi ilkesini ortaya koyar, bende kendiminkiği göstereceğim". Fakat, Berkeley daha başlangıçta dünyaya düşüncesinin bütün doğruları sunmadı. Şöyle ki, o *An Essay Towards A New Theory Of Vision*'de sadece bir noktanın açılımı ile uğraştı. Bu noktada görmenin (seeing) objeleri ile dokunma objeleri arasındaki ilişkinin tespiti ve açıklanması durumunda olduğu gibi. Sorley'e göre, Berkeley'in *Essay*'in bazı parçalarını duyumlar üzerine yapılacak modern bir çalışma vasıtasıyla yeniden gözden geçirilmelidir (Sorley, 1951: 133-40).

Yine Sorley'e göre, bu noktalarda dikkate alınarak yeniden değerlendirme yapılmalı, fakat bu yeniden gözden geçirme İngiliz literatüründeki harika psikolojik başat eserin değerinin küçültülmesi anlamında algılanıp yorumlanmamalıdır. Gerçekte, Berkeley *Essay*'inde zihininde olup bitenlerin hepsini ortaya koymaz ve onun görmenin objeleri ile dokunmanın objeleri arasındaki ilişkinin karşılaştırmalı sunusu amaçlayan konusuna sadık kalarak ikincisine (dokunmaya) yönelik sorgulamayı sonrasına bırakır.

Dokunma duyumuna ve diğer konulara ilişkin sistematik diyebileceğimiz düşüncelerini ana yapıtı diye söylene gelen *A Treatise Concerning the Principles Human Knowledge*'da dile getirip ortaya koyar. Bu kitap pek okunmadan üzerine çok konuşulan nadir kitaplardan biridir. Öyle ki, ikinci baskısı ancak yirmi dört yıl sonra yapılabildi (Sorley, 1951: 133-40).

Berkeley'in hemen hemen her eserinin ortaya konmasının geri planında bir motivasve nedenler zinciri vardır. *İlkeler*'de bu genel özellikten nasibini alır. Berkeley'in *İlkeler*'i, tıpkı Locke ve Hume'unkilerde olduğu gibi Avrupa düşüncesine eleştirel etkide bulunan nadir eserlerden biridir. Çünkü:

Berkeley taze, basit, kolay ve kısa bir başlangıç yaptı ve bu başlangıç dünyayı anlama ve yorumlamada bize yeni bir bakış açısı ile tanışmamıza sebep oldu. Locke, tıpkı Descartes gibi, bilginin bütün objelerinin idealar olduğunu iddia etti ve buna bağlı olarak idealar tarafından temsil edildiği ileri sürülen şeylerin gerçekliğini ispat ve savunmasında ciddi güçlüklerle maruz kaldı (Sorley, 1951: 133-40)

Berkeley kendi tarzında ayrımı inkar ederek bu güçlüğü ber-
taraf etti. İdealar şeylere karşılık tutulması üzerine, Berkeley
açık ve net olarak bu yargı hakkında şu tespitte bulunur:

İnsanlar arasında tuhaf bir fikir yayılmaktadır ki, evler, dağlar, ne-
hirler ve bir kelimeyle bütün duyulur şeyler doğal veya gerçek olarak
anlama yetisine sahip biri tarafından algılanmış oldukları durumun-
dan ayrı veya bağımsız olarak bir varlığa sahiptirler (Sorley, 1951:
133-40).

Fakat, bu fikir zıtlığı içerdiğinden dolayı, Berkeley tarafından
sorgulamaya tabi tutulur. Şöyle ki, bu objeler bizim duyularımız
vasıtasıyla algıladığımız şeylerdir ve biz kendi idealarımızdan
başka şeyleri algılamayız. Berkeley tam bir kesin ve kendinden
emin edayla şu yargıda bulunur:

Bazı doğrular insanın zihnine o kadar yakın ve aşıkardır ki, onları
görmek için insan sadece gözlerini açıp bakmaya ihtiyaç duymalıdır.
Bunlardan önemli birini benim söz konusu etmem durumunda oldu-
ğu gibi: göklerin bütün cümbüş, yerin bütün donanımında olan ve
dünyanın çerçevesini oluşturan bütün bu şeyler bir kelimeyle zihin
olmaksızın hiç bir tutanak veya dayanağa sahip değildir: (çünkü) on-
ların varlıkta olmaları algılanılmalarına veya bilinmelerine bağlıdır
(Sorley, 1951: 133-40).

Böylece, Berkeley'in sağlığında kendi baş ağrısı, ölümünden
sonrada onun sistemine sempatik bakan yorumcuların felsefi
baş ağrısı olan, maddeye veya maddi dünyayı (material world)
oluşturan objelere ilişkin yargısını förmüla formunda çok kısa
şu bir kaç kelimeyle ifade eder: "onların varlığı algılanmalarına
(bağlıdır)".

Bu şu demektir: sadece pasif başkasına algılanmaya endeks-
li olarak bağlı bir varlık mevcuttur. Aktif, bağımsız varlık sade-
ce zihin sahibi dolayısıyla algılama anlama ve anlatma yetileri ile
donandırılmış kişilere özgedir. Berkeley'in başlangıçtaki görüşü
ile sondaki görüşü kimi yorumculara göre, farklılık arz etmesine
rağmen bu noktada hiç bir dalgalanma ve değişim olmamıştır.

Örneğin biraz önce söz konusu edilen "varolma algılanmış ol-
maktır" veciz yargısı Berkeley'in başlangıçtaki ilk ve temel öner-
melerinden biridir. Kişinin uyku veya şuursuz durumu söz ko-

nusu olduğunda bu problematik durumdan bir ara Berkeley insanın geçici olarak günü birlik öldüğü veya yok olduğunu sonucunu kabul ederek sıyrılmak istemişse de, kısa bir süre sonra bu çözümün sisteminin iç tutarlılığı ve işleyişi bakımından tehlikeli görüp terk etmiştir (Bennett, 1979: 135-60).

Sonuçta, nihai değişmez "devamlı düşünen veya algılayan ruh" tezinde ısrarcı olup bütün eserlerinde değişik açılardan açıklımını yapıp, geliştirmeye çalışıp savunmuştur. Eğer maddi bir cevher yoksa bu demektir ki, maddi neden de yoktur. Maddi şeyler bizim idealarımız olup, küllen pasif olup biri diğerine neden-sonuç ilişkisi ile bağlı olmayıp, sadece simge ve simgelenen şeylerdir. Burada felsefe tarihinde kimi zaman göz ardı edilip, Hume'a orijinalite düzeyinde mal edilen bir konuyu tashih etmekte yarar görüyorum.

Gerçekte, Berkeley ve Hume'dan çok önce Sextus Empiricus (M.S. 3. yüzyıl) ve Gazali (M.S. 12. yüzyılın başlarında) "kozalite"nin (causation) gündelik hayatımızdaki olağan denemelerimizden hareketle alışkanlık düzeyinde yaptığımız psikolojik bir genelleme olduğunu ve "kozal ilişki" (causal relation) adı verdiğimiz nosyonun "biraradalık" veya "ardaşıklıktan" başka bir şey olmadığını açıkça belirtip tartışmıştır. Bu sebeple, bizim doğa kanunu adını verdiğimiz şey ardaşık bir şekilde duyum idealarının zihindeki merasim tertibindeki yürüyüşünden başka bir şey değildir. Bu tarihi birikim üzerine Berkeley ve Hume "idealar teorisi" çerçevesinde konuya dair kendi açıklamalarını ortaya koymuşlardır.¹

Berkeley'e göre, filozoflar bu ideaların maddi cevherlerin sebepleri olarak değerlendirirler ki, yine ona göre bu değerlendirme yanlış, anlamsız ve kendi kendini çelen bir soyutlamadan başka bir şey değildir. Anti-maddeci veya idealist olarak nitelendirilen Berkeley'in bu teze karşı hassas olması doğaldır. Çünkü, nesnelere karşılık geldiğini iddia ettiğimiz belli idealar adını verdiğimiz kurgunun ideaları bireyin zihni tarafından ortaya konmuştur.

1 Bennett ve Sorley, Berkeley'in idealar teorisini ortaya koyarken çıkış dinamiklerinin Locke'unkileriyle olan benzerliğe dikkatleri çekerler.

Fakat duyumların ideaları veya duyumlanır şeyler sadece zihinde var olmalarına rağmen zihin veya herhangi bir sonlu zihin tarafından sebeplendirilip ortaya konmamıştır. Öyleyse, her şeyi bilen, kuşatan ve zihinlerimizde belirli bir tarzda sergileyen; bizim tarafımızdan doğa kanunları diye adlandırılıp; bu kanunları bir düzene sokup kurala bağlayan zaman üstü, aşkın, ezeli ve ebedi bir Zihin (Mind) olmalıdır (Berkeley, *İlkeler*: 103).

Öte yandan, Sorley ve Bennett'e göre, Berkeley gerçekliğin ruhsal yorumunu bir sistematik bütünlüğe kavuşturup yetkin bir sistem şeklinde takdim etmedi. Kendisine karşı sunulan eleştiri ve itirazları cevaplarırken çabuk davranıp, cevabını felsefi sisteminin diğer parçalarını dikkate alarak vermedi. Berkeley, tıpkı Locke gibi, bizim bütün bilgilerimizin objelerinin idealar olduğu varsayımından yola çıkarak, bu ideaları üç grupta toplar: duyu ideaları; zihinsel operasyonların ideaları; hafıza veya kurgunun idealarıdır.²

Fakat burada sorulması gereken soru şudur: "kendiliğin bilgisi, diğer sonlu ruhların bilgisi, Tanrının bilgisi, doğa kanunlarının bağlı olduğu bilgi hangi gruba veya gruplara bağlıdır?" Anlaşılan o ki, Berkeley'in kafasında bu soru hiç bulunmadı, en azından *Principles*'te immateryalist veya idealist sisteminin öğelerini keşfedip ortaya koyarken. Fakat, Berkeley'in "Hylas"ında sorumuza cevap bulabiliriz. Çünkü orada düşündüğümüzde bizim aktif bir varlık olan kendiliğin anı bilgisine; çıkarım vasıtasıyla diğer sonlu zihinlerin bilgisine ve nihayetinde Tanrı'nın bilgisine sahip olabileceğimizi söyler. Bu bilgi, tıpkı bizim doğa kanunları hakkındaki bilgilerimiz gibi idealar vasıtasıyla elde edilmiş olmayıp, "nosyon" adı verdiği şeyden dolayıdır.

Bu nedenle, biz sadece duyumlanır şeylerin idealarına sahip değil, aynı zamanda zihinsel operasyonların, hatırlama veya kurgunun objeleri, kanunlar ve ruhlarında nosyonlarına da rahatlıkla sahibiz diyebiliriz. Bu tür aynı terminoloji *Principles*'in

2 Bennett ve Sorley, Berkeley'in "nosyon" terimini Locke'un idealarına alternatif kullanma eğiliminde olduğu tezini ileri sürüp neden Berkeley'in bu alternatif terimi yeterince değerlendirmedikleri konusuna bir anlam veremezler.

ikinci baskısında "insan bilgisinin bütün objelerinin idealar" olduğuna ilişkin ilk önemli cümlesinin modife edilmemiş biçimde karşımıza çıkar. Fakat "idea" ile *nosyonun* nasıl olupta bilginin elde ediminde biribiriyile ilişkilendirildiğine yönelik bir açıklama da bulunmaz.

Diğer taraftan, Berkeley ideaların içsel ve gezgin bir durumda olduklarını, bizim nosyonlar aracılığıyla gerçek evrenin sürekli aktif güçlerini tanır ve bilir hale geldiğimiz yönünde bir tespitte bulunur. Oysa Berkeley ideaları kendiliğinden delilli (self evident) özellikli olarak düşünmedi (Sorley, 1951: 133-40).

Çünkü, ona göre, idealar şimdiye kadar olduğu gibi sadece zihinde vardılar veya zihinde var olurlar. Zihin gerçek varlık ve tek eyleyenlik alanıdır; idealar ama sonlu ama sonsuz olarak sadece zihinlerde var olabilirler. Doğa kanunları ise "Sonsuz Zihin" tarafından bizim içimizde oluşturulan düzenli idealar bütünüdür. Ruhsal (karakterli) eyleyenlik veya ruhsal gerçeklik onun radikal düşüncesinin ürünüdür.

Nitekim, Sorley'e göre, Berkeley son eseri olan *Siris*'te düşüncesindeki bu radikalizm kendini Locke'dan devir alıp, etkisi altında kaldığı bilginin duyular merkezli orijini kendi immateryalizm veya idealizmi ile Platonik çerçeveye dökmüştür. *Siris* tamamen antik ve modern yeni Platoncu yazarların eserlerinin üzerine yapılan yorumlardan ibarettir. Yazı üslubunda önceki eserlerinde görülen açıklık, akışkanlık ve basitliğin yokluğu hemen dikkati çeker. Bunun yanı sıra teorisinin sistematik gelişiminin eksikliği yine kendini gösterir (Sorley, 1951: 133-40).

Yukarıda çok genel ve giriş mahiyetinde bir kaç örneğini verdiğimiz bu ve araştırmamızın diğer Bölümlerinde detayıyla incelemeye tabi tutulacak ve diğer noktalar söz konusu olduğunda, Berkeley'in eserlerinin büyük bir bölümü takdimler, polemikler ve suçlamalara yönelik bir özellik arz eder.

Örneğin, Berkeley yeni ilkesini profesyonel bir şekilde harika bir argümanlar topluluğu; cazip, çekici, güzel bir dil kullanımı ve üslubuyla; kuvvetli bir ikna gücüyle net bir şekilde açıklayıp

savundu ve uygulamaya koydu. *Hylas*, *Philonous* ve *Alciphron* tiplerini İngiliz literatüründe mükemmel bir yetinin ürünü olduğu tescillenmiş olarak, çeşitli problemleri usta bir üslupla ortaya koyup, yine aynı ustalıklı çözümler üreterek diyalog formunda yazdı.³

Burada yine Sorley'nin *İngiliz Felsefe Tarihi - A History of English Philosophy* adlı kitabında söz konusu ettiği ilginç olan bir tarihi duruma dikkatleri çekmenin gerekli olduğu kanaatindeyim. Berkeley'in "Principles"inin yayınlanmasından üç sene sonra Salisbury şehrinin yakınındaki Langford Magna' beldesinin rektörü (özel statüdeki Din adamı) olan Arthur Collier tarafından Berkeley düşüncesinin "dış dünyanın varlığının gösterimsel olarak isbatının imkansızlığı" ana tezini söz konusu eden *Clavis Universalis* adı verilen bir eser kitap dünyasına arz edildi.

Collier 1680 de doğdu ve tıpkı Berkeley gibi teorisi daha erken yaşlarda şekillendi. On yıllık bir düşünce arasından sonra kitabını okuyucuya takdim etti. Onun sonuçları farklı bir tarzda şekillenip sunulmasına rağmen hemen hemen Berkeley'inkiyle aynıydı. Berkeley Ekim 1752 de ölümünden bir kaç ay önce *A Miscellany Containing Several Tracts* yayımladı (Sorley, 1951: 133-40).

Diğer taraftan, Berkeley hakkında kişi hangi seviyede bilgi sahibi olursa olsun, en azından genelde Berkeley'in bir cümle ile takdimi söz konusu olduğunda "maddenin inkarına yönelik" yargısı daha doğrusu "varlık algılandığı sürece var" gündeme getirilerek takdimi yapılacaktır. Fakat bu tür bir takdim beraberce bilinçli veya bilinçsiz yanlış anlama ve buna bağlı olarak yanlış yorumlamayı getirmiştir.

Bu tür bir olumsuz yanlış anlama ve yorumlama tavrından dolayı Berkeley'in bunların her ikisiyle pozitif bir çerçevede barışık ve uyum içersinde olduğuna ilişkin direnç ve ikna operasyonlarına rağmen, kimi filozof ve yorumcular tarafından metafizi-

3 Russell, Weber, Sorley, Walsh, Erdmann, Woolhouse gibi geçen yüzyılımızın felsefe tarihçileri ve Priest, Tipton, Warnock, Bennett, Hicks, Johnston gibi Berkeley biyografileri ve araştırmacıları bu doğru değerlendirmeyi yaparlar.

zik karakterli immateryalist idealizmi haksızca bilim ve sağduyu ile çelişen havada uçuşan bir varsayımlar bütünü olarak değerlendirilmiştir.

Bu tür bir olumsuz değerlendirmenin en tipik örneği yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Samuel Johnson'a Berkeley'in ana ilkesi hatırlatılarak Berkeley felsefesinden ne anladığı ve onu nasıl reddedebileceği sorulduğunda, Johnson önündeki bir taşı tekmeleyerek "onu işte böyle redediyorum" demiştir. Fakat Johnson'un reddedişi ileride de teferruatıyla açıklayacağımız gibi kesinlikle felsefi bir reddediş tarzı değildir.

Kısacası, değişik filozofların değerlendirmelerini de dikkate aldığımızda, Berkeley'in kendisi ve sisteminin daha bir ilgi ve ön yargısız bir şekilde dikkatle eserleri okunduğunda görülecektir ki, "onun farklı alanlardaki bilgisi; mükemmel orijinal felsefi tartışma gücü ve edebi uslubu" ile felsefe tarihindeki immateryalist metafiziksel felsefi sisteminin yankıları söz konusu olduğunda haklı yeri bir kez daha tescillenmiş olacaktır. İşte bizde bu durumlardan dolayı, bu çalışma ile onun immateryalist sisteminin sağlıklı objektif bir portresini çizme amacından yola çıktık.

İncelememizin Giriş bölümünde de belirttiğimiz gibi, felsefede Berkeley denilince ilk akla gelen zihinden bağımsız maddeyi veya fiziki varlığı inkar etmesidir. Bu tür bir algılama ve anlamayı genelde pejoratif bir yorum izler. Burada bu bölümün içerik ve kapsamının gerektirdiği dikkate alarak kısaca şu kadarını belirtelim ki, Berkeley bizim bütün deneylerimizin bir hallüsünasyon olduğu iddiasında ve inancında olmadı. Yine o belli bir görsel deneyin yine belli bir dokunma deneyiminden (tıpkı, Johnson'un taşı tekmeleme deneyinde yaptığı gibi) kaynaklandığını inkar etmedi (*Hospers, 1990: 64-5*).

Örnekten yola çıkarak özelleşecek olursak, o bir taşın, masanın veya sandalyenin varlığını inkar etmedi. Onun inkar ettiği şey sadece kişinin duyu ideaları şemsiyesi dışında kalan her şeydi. Bu bağlamda, elbette, Berkeley masanın, taşın veya sandalyenin varlığına inandı. Onun inanmadığı veya inkar ettiği şey, kişinin sıra, taş veya masa deneyimlerinin kendisinden ba-

ğimsız ve kendisi dışında var olan veya var olduğu iddia edilen şeyleri temsil ettiği görüşüydü.

Gerçekte, Berkeley taş, masa ve sıra örneğinde olduğu gibi bütün fiziksel objelere ilişkin kelimeler duyu deneylerinin gruplanması ve düzenlenmesi için birer isimden ibaret olup, yoksa başka bir şey için değildir iddiasında bulundu. Diğer taraftan, Berkeley eğer fiziki objelerden kasıt kişinin duyu deneylerinden başka bir şey ise, işte bu durumda Berkeley onların var olmadığını veya varlıkta olmadığını iddia ettiği gibi, aynı zamanda onların var olduğu düşünülse bile, kişinin bilemiyeceğinde ısrarlı olacaktı ve ısralı oldu da. Fakat, eğer fiziki objelerden kasıt duyu deneyleri grubu veya kompleksi ise, bu durumda onlar hiç şüphesiz var olup varlıkta kalacaklardır. Gerçektende kişi hayatının her uyanık noktasında onların farkındadır. Çünkü kişi daimi surette belli düzenli grup ve kalıplar dahilinde duyu-deneylerine sahiptir (*Hospers, 1990: 64-5*).

Diğer taraftan, Priest, Berkeley için idealizm gayet yerinde rasyonel bir felsefeydi kendi düşüncesini tarihsel çerçeveye oturtmadığı tespitinde bulunur. Yukarıda belirttiğimiz gibi, Berkeley'in immateryalist idealizmi on yedinci yüzyılın hem devamı hem de köklü eleştirisiydi. Bilimsel materyalizmin eleştirisiydi, çünkü bu doktrin evrendeki her şeyin hareket halinde olan ve algılanamayan atomlardan oluştuğu iddiasını içermekteydi. Öyle ki, empirizmin devamı, çünkü empirizmi mantıki sonuçlarını son uç sınırlarına kadar zorlayarak ortaya atılan felsefi sistemdir (*Priest, 1990: 109*).

Kısaca ifade edecek olursak, empirizm bütün bilgilerin deney ve gözlem vasıtasıyla elde edileceğini ileri süren bir teoridir. İdealizm ise, sadece deney içeriğinin kesinkes var olarak bilineceğini iddia eden teoridir. Bu çerçevede, Berkeley Tanrı ve ruhun bile empirik objeler olmamasına rağmen, deney ve bilgi subjeleri olarak kesinkes varlık statüsünde değerlendirilip bilineceklerini iddia etti (*Priest, 1990: 110*).

Diğer taraftan, Berkeley'in eserlerine karşı getirilen eleştiriler, onun bunlara verdiği cevaplar ve eserlerinin etkilerinde şu

nokta unutmamalıdır ki, Berkeley'in birincileyin felsefi motivasyonu ve amacı teolojikti. Amacı bir yüzyıl öncesi ve kendi zamanındaki ateist ve şüpheci eğilimlere hareket veya destek noktası olan bilimsel materyalizmi? yok edip, ateist ve şüphecileride ikna yoluyla teist çerçeveye doğru yöneltmekti. Fakat, Berkeley'in düşündüğünün aksine, maddenin var olmadığı tezi Tanrı'nın varlığına ilişkin önermeyi mantıksal olarak geçerli veya doğru yapmaz.

Anlaşılabacağı üzere, idealizm materyalizmin zıddıdır. Materyalizm eğer bir şey varsa, o var olan şeyin kesinlikle "materya" cinsinden olduğunu iddia eden teoridir. İdealizm ise var olan şeyin, şayet varsa, "zihinsel" veya "idea" cinsinden olduğunu ileri süren bir görüştür. Materyalizmin takipçilerine göre, gerçekte felsefi spekülasyon öncesi zihinsel olarak adlandırılan şey gerçekte materya cinsindendi. İdealistlere göre ise, gerçekte felsefi spekülasyon öncesi madde olarak adlandırılan şey gerçekte zihinsel olandır (Priest, 1990: 104-5).

Sonuçta, Priest değerlendirmesinden yola çıkarak rahatlıkla şunu ifade edebiliriz. Materyalistlere göre, gerçekte zihinsel olan maddeselken; idealistlere göre, maddesel olan zihinseldir. Bu da şu durumu eşittir: eğer fiziksel olan zihinsel ise, öyleyse zihinsel olan da fiziksel olmalıdır; aynı şekilde eğer zihinsel olan fiziksel ise, öyleyse fiziksel olan da zihinsel olmalıdır. Daha basit matematiksel bir ifade kullanacak olursak; A B dir ve diğer taraftan B A dır. Biraz daha açacak olursak, $2 + 3 = 5$ veya $3 + 2 = 5$ tir. Anlaşılabacağı üzere, burada biz adeta bir kısır döngü ile karşı karşıyayız. Belki de, bu her iki teori birbirlerinin zıttı olmaktan ziyade gerçekte birbirlerinin varlıklarını gerektirir. Priest'e göre bu durum zihin felsefesinde Hobbes, Locke ve Berkeley üç ana ontolojik pozisyonu örnekler (Priest, 1990: 104-5).

Örneğin, bu çerçevede, Hobbes "materyalist"tir, Locke "düalist" ve son olarak Berkeley bir "idealist" veya "immateryalist"tir. Hobbes sadece fiziksel şeylerin varlığını, Locke ise zihnin ve fiziksel objelerin varlığını birlikte ve Berkeley sadece zihinlerin varlığını kabul etti. Şu gerçek akılda tutulmalıdır ki,

“empirizm” kişiyi bu ontolojilerden birine bağlanmaya yönelik zorlamada bulunmaz. Şöyle ki, bir “empirist” için aynı zamanda “materyalist” veya “bir empirist ve dualist” veya “hem empirist hem de idealist” olmak mümkündür. En azından genelde “empirizm” bu üç ontolojinin her biriyle mantıksal olarak bir uyum arz eder (Priest, 1990: 109-10).

Diğer taraftan, Berkeley’in bu yöndeki takdiminin temelinde kimi zaman diğer filozofları ve düşünenleri sağduyuya çağırırsa da, felsefi sistemini etrafında şekillendirdiği yukarıdaki tezinin sistemin iç bütünlüğü ve tutarlılığı dikkate alındığında kendi kendisiyle ve diğerlerini davet ettiği sağduyu varlık anlayışı ile çelişmektedir. Fakat, felsefe tarihinde Berkeley’in kendisi ve sisteme getirilen bu tür bir yorumun en kötüsü dahi dikkate alınsa bile, sonuçta:

Felsefede kişi yanlış bir yol izlese de gerçekten son derece faydalı ve kalıcı hizmetlerde bulunabilir. Bu anlayış doğal olarak en kötümser değerlendirmede Berkeley’e de yansıtılabilir (Tipton, 1994: 11).

Eğer bu önyargıdan kaynaklanan yanlış ve aşırı zorlamalı Berkeley portrelerinin çizilmesine neden olarak ileri sürülen faktörlerden en azından birini incelememizin bu aşamasında söz konusu edelim. Yukarıda kısmen değindiğimiz Berkeley’in eserlerindeki en çarpıcı özelliklerinden biri onun çok açık, basit dil kullanım ve bu kullanımındaki ekonomi anlayışıdır.

Burada, diğer belirtilmesi gereken önemli noktalardan biri de, her metafizikçinin, hatta çoğu filozoflar örneğinde de olduğu gibi, sistemlerini kurarken, ister ontoloji, epistemoloji, etik ve estetik ağırlı olsun isterse bunlardan hepsini bir kaçını veya birini esas alsın bazı önermeleri baştan genel kabul görmüş, bütün insanlarda ortak, açık ve seçik yargı önermeleri olarak görmeleridir. Bu nedenle de, metafizikçilere göre, bu tür hareket noktası olan önermelerin tartışılmasına gerek yoktur. Çünkü onlar kendiliğinden delilli temel yargı önermeleridir. Doğal olarak, bir metafizikçi olarak aynı durum ve anlayış Berkeley’e de uyarlanabilir.

Örneğin, Tipton'a göre, Berkeley yazarların en açık, basit ve anlaşılır şekilde yazanıdır. İşte bu basitlik (nitelikte değil, nicelikteki) ve ekonomi anlayışı onun felsefede kaos beklentisinde olan kişiler tarafından olumsuz yorumlamada bir hareket noktası olarak ele alınıp kullanılabilir. Nitekim, onun felsefesine sıcak bakmayan kişiler tarafından da kullanılmıştır.

Kısacası, Berkeley'in olumlu ve masum bir motivasyonla eserlerinin oluşumunda kullandığı tarz veya stilin başını ağrıta-çağının farkında olup olmadığını kesin kes çıkarmasak bile en azından bu tarzı seçmesinin amacını şu cümlesinde açıkça bulabiliriz. Berkeley *Diyaloglar*'ın, Önsöz'ünde, şunları söyler:

Benim zihine takdim için ileri sürdüğüm nosyonlar çok kolay ve tanışık tarzdadır (*Warnock (ed.), 1985*).

Fakat Berkeley cephesindeki bu genel tespitlere rağmen onun immateryalist veya idealist sistemine yönelik olumsuz ve pejoratif değerlendirmeler yanlış ve haksız bir tutum sonucu ortaya çıkar. Önceden de belirtildiği gibi, çalışmamızın varlık nedenlerinden veya gerekçelerinden biri de bu yargının doğruluğu veya yanlışlığının incelememiz vasıtasıyla test edilmesidir. Bu süreçte bundan sonraki Bölümlerimizde, Berkeley'in her türlü aşırı zorlamalı takdimden uzak gerçek felsefi portresi (ki, II. ve bu Bölümlerimizde çizmeye çalıştık), immateryalist sisteminin temel dinamik ve boyutları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Sonuçta, umulan o dur ki, bu incelememiz esas alınarak okuyucu kendi Berkeley portresini çizip, onun metafizik örgülü anti-materyalist felsefi sisteminin kendince değerlendirmesini yapmasıdır.

IV. Bölüm

BERKELEY'İN ANTI-MATERYALİST EPİSTEMOLOJİSİ VE ONTOLOJİK SONUÇLARI

Önceki Bölümlerimizden elde ettiğimiz verilerden ve bu verilerin devşirildiği zeminlerden hareketle, Berkeley'in kendisi ve sisteminin anlamak, analiz etmek, anlamlandırmak ve anlatmak için, en az şu üç soruyu sorup muhtemel cevaplarını bulup ve bu cevapları birbirleriyle karşılaştırarak araştırmamızdaki yürüyüşümüze başlayabiliriz. Bu üç soru aynı zamanda aşağıda sunulan üç aşamaya karşılık gelir ki, bunlar dikkate alınmaksızın Berkeley anti-materyalizmini inceleyip değerlendirmek mümkün olmayacaktır. Bunları şöylece sıralayabiliriz.

Birincileyin, Berkeley'in neden hangi gerekçeler ile maddi dünyanın varlığını inkar içeren negatif tezini ileri sürdüğünü anlamak durumundayız.

İkincileyin, duyumlanır objelerin zihine endeksli veya bağlı duyumlar olduğuna yönelik pozitif tezinin gerekçesini bulup çıkarmak zorundayız.

Üçüncü ve son olarak, anti-materyalist metafiziksel felsefe sisteminin temeline koyup gerçek sağduyu (Berkeley'in sağduyusu) adına çıkış noktaları olarak aldığı bu negatif (maddi dünyanın inkarı) ve pozitif (duyular objelerin zihine bağlı duyumlar olduğu) tezlerinin nasıl birbirleriyle çelişmeden, felsefi sistematik bir bütünü oluşturup hesabını verebileceğinin tespit ve değerlendirmesini yapmaktır (Warnock, 1985: 13).

Bu soruların cevaplarının verilmesi de ancak Berkeley immateryalizminin (anti-materyalizminin) ontolojik, epistemolojik ve etik açılarından analizinin yapılması ve öncelikle şu iki konunun açıklanmasına koşut gerçekleştirilebilir.

a. Berkeley'in sisteminin iç dinamik öğeleri demek olan üç koyutunun veya tezinin ne olduğu; hangi felsefi, kültürel, sosyal şartlar ve motivasyonlar ile ortaya çıktığının;

b. Bunların metafiziksel bir sisteme nasıl motor vazifesi gördüğünün açılımını yaparak, immateryalist sistemin kendi iç bütünlüğü, uzanımındaki etki ve sonuçlarının açıklanmasıdır.

Önceki bölümlerde de kısmen işaret edip değindiğimiz gibi, Berkeley'in metafiziksel koyut veya kabüllerinin temelinde olan "varolmak algılanmaktır - esse est percipi (to be is to be perceived)" yargısını argümental tarzda çıkarım formunda ileri sürerken şu önermelerden hareket eder:

1. Duyumlanır objeler (masa, sıra, sandalye, taş, ağaç, gibi) kişinin duyuları aracılığıyla algıladığı şeylerdir;

ii. Kişinin (suje'nin) duyular aracılığıyla algıladığı bu şeyler (nesneler) idealardır;

iii. Nesnelerin zihinsel resimleri demek olan idealar algılanmaksızın (suje tarafından muhatap alınmaksızın) var olamazlar; öyleyse,

iv. Duyumlanır objeler algılanmaksızın var olamazlar.

Bu tür çıkarımlar, aslında birbiriyle direkt ilişkili iki farklı alandan hareketle incelenip değerlendirilebilir. Bu birbiriyle ilişkili iki farklı hareket alanı ontolojik ve epistemolojik alandır ki, bunlarda yine birbirlerine bağlı olarak farklı yaklaşım, anlayış ve yorumlara neden olur.¹ "Esse est percipi"nin bu iki alandaki ifadesini yine yukarıdaki genel çıkarımı ontoloji ve epistemoloji sahalarında özelleştirerek göstermeye çalışalım.

Örneğin, a. "esse est percipi"nin ontolojik alandaki yansıısı söz konusu olduğunda, bu metafiziksel koyutu şu çıkarım kalıbında ifade edebiliriz.

1. Duyumlanır objeler (masa, sıra, sandalye, taş, ağaç, gibi) kişinin duyuları aracılığıyla algıladığı şeylerdir ve

1 Berkeley yorumcuları (Bennett, Tipton, Priest, Woolhouse vs.) bu argümanlar çerçevesinde onun anti-materyalizminin epistemolojik çerçevesini çizmeye çalışırlar.

ii. Duyumlanır objeler algılanmaksızın (suje tarafından muhatab alınmaksızın) var olamazlar.

b. Yine “esse est percipi” metafiziksel koyutun epistemolojik alandaki ifadesi ve açılımı, zihin nesnelerden duyumları vasıtasıyla elde ettiği “imge”lerin, “işaret”lerin, “iz”lerin, “fikir”lerin veya “idea”lar olarak adlandırdığı verilere koşut olarak aşağıdaki kalıpta sunulabilir.

i. Duyumlanır objeler kişinin duyuları aracılığıyla algıladığı şeylerdir;

ii. Kişinin duyular aracılığıyla algıladığı bu şeyler (nesneler) “idea”lardır; öyleyse, bu durumda,

iii. Nesnelerin zihinsel resimleri demek olan “idealar” algılanmaksızın (suje tarafından muhatab alınmaksızın) var olamazlar.²

İşte Berkeley'in “esse est percipi”sinin kendi tarafından geçerli kılma gayretinde izlediği mantıksal çerçeve budur. Bu argüman ilk bakışta şekli yapısından dolayı geçerli olarak değerlendirilebilir. Oysa, aslında, ortaya çıkardığı sonuç bakımından sıradan insan, filozofların inandıklarının ve bunların sahip oldukları sağduyu tecrübe verilerinin aksi yönünde gider. Bu çıkarımın “idea” terimi merkezli olarak ortaya çıkan nüansa veya sadece terminoloji farklılığı şeklinde yorumlanabilecek olan her iki alandaki yansıması Berkeley'in tuhaf veya kimi Berkeley yorumcularınca tutarsız yönünü sergiler. İşte bundan dolayıdır ki, kimi yorumcular onu “immateryalist”, kimi “idealist”, kimi “empirist” ve kimi de “fenomenolog” olarak takdim etme ve yorumlama eğilimindedir.

Örneğin, bu bağlamda, Erdmann (1997) şu tespitte bulunur:

Leibniz'in yarı-idealizmin aksine biz Berkeley'de, kendisi kesin ve açık bir şekilde bu terimi kullanmamasına rağmen, tam ve yetkin bir idealist sistem öğelerini buluruz. Eğer Berkeley kendi sistemini bir ad verecek olsaydı, muhtemelen spiritualizm, nosyonculuk ve fenomenalizm adlarını verirdi (Erdmann, 1997: 263).

2 Bennett ve Tipton bu ikinci argüman formunda bu tür bir çıkarım yaparlar.

Elbette sağduyu adına yola çıkıp, yukarıdaki çıkarımlar vasıtasıyla Berkeley "varolamak algılanmaktır" sonuçsal yargısına ulaşırken bir illüzyon altında değildi. Bu sonucu ön yargılı genel kanaatin aksine, Berkeley "kendiliğinden delilli doğru (self-evident truth)" olarak değerlendirir. Materyalistlerin veya Berkeley'in materyalistinin 1. numaralı, "duyumlanır objeler kişinin duyuları aracılığıyla algıladığı şeylerdir", önermeyi red etmesi terminolojideki müphemlikten kaynaklanıp problem özelliği arz eder gözükmesine rağmen gerçekte yapay bir problemdir.

Bu terminolojik karmaşadaki anahtar kelime "duyumlanır" (sensible) kelimesidir ki, bu sınıfa Berkeley dış dünyadaki objeleri koyar. Diğer bir önemli nokta da sıradan insan ile materyalistin 4. numaralı, "duyumlanır objeler algılanmaksızın var olamazlar", sonuç önermesinin tatmin etmediğine yönelik farklı sebepleri sıralayacak olmalarıdır.³

Dolayısıyla Berkeley onları üstünde oturdukları sandalyenin algılanmadığı sürece yok olduğu veya varlıkta olmadığına dair ikna etmesi gerekir. Öncelikle, sıradan insan Berkeley'in 1. önermesine inanır, fakat, diğer taraftan, onun aksine fiziki objelerin algılanmadığı zamanlarda da var olduğuna inanır.

Oysa, Berkeley'e göre, filozoflar gerçek objeleri kişinin asla algılamadığı fakat sadece duyumlamada onların zihne bağlı kopyalarının, imgelerinin, resimlerinin, temsilcilerinin veya teknik ifadesiyle idealarının algılandığı düşüncesindeydiler. İşte Berkeley bu her iki duruma karşı bir argümanlar dizisi geliştirmek zorundaydı ve kendince geliştirdi de.

İncelememizin diğer Bölümlerinde bu argümanlar dizisinin teferruatıyla açılımını yapacağız. Şimdi burada bizi özelde ilgilendiren husus ise, empirist geleneğin oluşumunda ikinci figür olarak değerlendirilen Berkeley'in "empirist zeminde", "algı örneği"nden hareketle sisteminin "immateryalist" veya "idealist" yüzlerinin "sistem bütünlüğü"ndeki analizidir. Böylece Berkeley'in "felsefi metafiziksel sistemi"nin "ontolojik zeminde" değerlendirildi-

3 Bennett, Tipton, Priest ve Woolhouse bu yönde görüş beyan eder.

rilmesi onun sisteminin "anti-materyalist yüzü"nü; "epistemolojik zemin"deki değerlendirilmesi demek olan "idealist yüzü"nü ve nihayetinde de "teolojik veya etik zeminlerde" değerlendirilmesi de onun "teist yüzü"nü ortaya çıkarır.

İşte bütün bu değerlendirmelerin kalkış noktası da Berkeley'in yukarıdaki çıkarımı oluşturan koyutlardır ve bu koyutların argümantal çerçevede ki açılımlarıdır. Sonuçta, Berkeley'in metafiziksel immateryalist sisteminin bu üç yüzü veya yönünün açılımı ancak şu üç metafiziksel koyut veya tezinin açıklığa kavuşturulmasıyla mümkün olabilir.

1. Berkeley'in hangi gerekçelerle niçin maddi dünyanın varlığını inkar eden "negatif tezi"ni ileri sürdüğünü anlamak durumundayız. Bu anlama bizi Berkeley immateryalizminin ontolojik alandaki yansımasına götürür. Bu da onun maddenin inkarı veya yokluğuna yönelik metafiziksel koyut veya kabulünün ontolojik alanın yanısıra epistemolojik ve etik alana uzanım, etki ve sonuçlarının araştırılmasını gerektirir.

2. "Esse est percipi"nin argümental seviyede çıkarım formunda ileri sürülmesinde duyulanır objelerin zihine bağlı duyumlar olduğuna yönelik "pozitif tezi"nin gerekçelerini bulup, çıkarmamız kaçınılmazdır.

3. İmmateryalist sisteminin temeline koyup gerçek sağduyu (Berkeley'in nitelemesi) adına çıkış noktaları olarak aldığı bu "negatif (maddi dünyanın inkarı)" ve "pozitif (duyulanır objelerin zihine bağlı duyumlar olduğu)" tezlerinin nasıl birbirleriyle çelişmeden, bu iki tez "gerçeklikler ve görünüşler arasındaki ayrım bütün gücüyle sabit kalır" ilkesine de dayanarak bir felsefi sistematik bütünü oluşturup hesabını verebileceğinin tespit ve değerlendirmesini yapmamızı gerektirir.

İncelememiz ilerledikçe göreceğiz ki, Berkeley'in yukarıda sözkonusu edilen "negatif tezi" ileri sürmesinin nedeni, onun zihninde maddi dünyanın ve içindeki fiziki objelerinin zihin dışındada sadece kurgusal bir varlığa sahip olduğunu düşünmesidir. Zaten, onun bu yanlış kurgusal sanı veya inançta ısrarlı olup di-

renmenin saçmalığına yönelik bir doktrinin hali hazırda mevcuttu. Yine, Berkeley bir kere “negatif tezi”ni başlangıçta postüla edip bu ilkeden hareket ettiği için bu postüla onu doğal akışında ikinci “pozitif tezi” ileri sürmesine neden olacaktır. Başka bir ifadeyle, sonuçta “immateryalizm”e veya “idealizm”e sarılmaktan başka çaresi kalmayacaktı. Zaten gereğini de yaptı.

Diğer taraftan, Giriş bölümümüzde de işaret edildiği üzere, Berkeley “materyalist görüş ve yaklaşımı”n yok saymaya veya gözardı etmeye çalıştığı “sağduyu görüş ve yaklaşımı”nın, “materyalist bilimsel evren görüşü” ve onun ateist dini, ahlaki, sosyal olumsuz ve yıkıcı sonuçlarına karşı, kendisini felsefi mücadelesinde gerçek sağduyunun sözcüsü olarak görüyordu. Muhtemelen, Berkeley kendi çağının, kendi felsefi coğrafyasının felsefi birikiminde bir ikilemle karşı karşıya olup, ayrıca bu ikilemi de yaşamaktaydı.

Başka bir ifadeyle, Berkeley içinde bulunduğu ikileminin: bir tarafında filozofların maddeden ne anladığını içeren maddeci görüş ve bu görüşün bilimde, etikte, dinde, hukuk, siyaset ve kişilerin sosyal hayatlarına yansılarıyla; diğer tarafında ise, duyu-lar dünyasının zihine ilişkin veya bağlı olduğuna yönelik kendi inancından doğan boşluktur.

Bu nedenle, Berkeley’in “negatif tez”ine karşılık olarak “immateryalizm”i ve “pozitif tez”ine karşılık olarak da “idealizm”i söz konusu edebiliriz. Fakat bunları birbirinden bağımsızmış gibi anlayıp değerlendirmek bizi Berkeley’in sistemini anlamak yerine aksine bu sistemi yine sistemin ortaya çıktığı dinamiklerden birine irca etme durumuna götürür. Bu da parçada bütünün yok etmeye denktir (Tipton, 1994: 11-2).

Bizim amacımız onun sistemini bütünde sorgulayıp eleştirel bir şekilde yansıtmak olduğuna göre, yapılması gereken de sistem bütünlüğünü esas alarak bu iki tezin birlikte değerlendirilmesidir. Böylece Berkeley immateryalist sisteminin bütüncü yaklaşımıyla bir bütünde ifade edip kapsamlı bir şekilde sistem tablosunu ortaya koyulabilir. Örneğin, *İlkeler*’deki maddenin ve maddi dünyanın olamayacağına yönelik iddiası dikkate alınır,sa,

doğrudan karşımıza çıkacak sonuç şudur: "eğer madde yoksa idealar var olmalıdır". Bu sonuçta bize Berkeley'in felsefi sistematığının immateryalizmi ve idealizmi içeren iki yönlü karakterinin basitçe ifadesini verir. Tipton'a göre:

Eğer Berkeley sisteminin sorgulanmasında bu tür bir anlayış ve yaklaşım esas alınırsa Berkeley'i ve sistemini bir bütünlükte yakalayıp yine bütüncü bir yaklaşımla resmini çizmek mümkün olabilir (Tipton, 1994: 11-2).

Yok, eğer kişi Berkeley sisteminin analizinde sözde sıradan görüşün temsilcisi olarak kendini göstererek maddeyi inkarından hareketle hasımane yaklaşım onu baştan bir ön yargı ile yargılama yolunu seçerse (Dr. Johnson ve Swift gibi), bu durumda kişi onun neyi başaramadığı göstermeyi amaçlayıp, stratejik yaklaşım olarak ta onun bu iki doktrinini birbirinden ayırt etme yolunu tutacaktır. İkinci anlayış ve yaklaşım esas alındığında, iki tezinin (yani, felsefi çerçevedeki maddeyi inkarı ve diğer taraftan ruhlar ve ideaları kabulü ve sonuçta bu kabulü ön plana çıkarması) arasında büyük bir uçurum olduğudur.

Bu tarz değerlendirmenin mantıksal gelişiminde bir ileri adım daha atacak olursak, bu iki tezinde immateryalizm ve idealizm gibi birbirlerinden farklı iddiaları içerdiğinde ısrarlı olmak şu yanıltıcı sonucu doğuracaktır. Çünkü, tezlerden birinin kabulünün reddi, diğerinin kabulünün gerektireceğine neden olacaktır. Oysa, maddenin yokluğu ideaların varlığını veya varlığının kabulünü gerektirmez (Tipton, 1994: 11-2).

Diğer taraftan, Berkeley'in immateryalist felsefe sistematığını oluşturma sürecinde, özellikle duyumlanır objelerin zihinde var olduğu iddiasının temellendirilmesinde, Tipton'a göre, üç türlü yaklaşım söz konusu edilebilir. Bunlar: "felsefi", "psikolojik" ve "sıradan dil kullanımı"ndan hareketle getirilen yaklaşımlardır. Örneğin, felsefi yaklaşım idealizminin temelini oluşturan fiziki objelerin zihin algılarının dışında bir gerçekliği yoktur. Çünkü, gerçekte bunların birer idealardan ibaret olduğu ve bu ideaların algılanmadıkları durumunda varlıklarının olmadığı iddiası ve bu iddiayı temellendirmede ileri sürdüğü argümanı fel-

sefi bir yaklaşım sonucudur. Gerekçe olarak Tipton, felsefi bir dizi sanısal doğrular üzerine inşa edildiği tezini ileri sürerek Berkeley'in bu argümanının açılımında kullandığı yaklaşıma felsefi yaklaşım adını verir (Tipton, 1994: 11-2).

Tipton'un bence yanlış adlandırıp, Berkeley'e atıf ettiği ikinci yaklaşım (aslında hareket noktası durumundaki) sıradan dil kullanımıdır. Berkeley *İlkeler*'in Üçüncü Bölümünde belirttiği gibi, "duyumlanır şeylere uyarlandığında varlık terimiyle ne kasıt edildiğini veya ona ne yüklendiğine bakmalıyız" teklifini dikkate alarak, ancak kişi "varolmak veya varlıkta olmak demek algılanmış olmak demektir" yargısının içeriği ve argümantal dizaynını anlayabilir.

Tipton'un psikolojik yaklaşım adını verdiği üçüncü ve sonuncu yaklaşıma gelince, Berkeley bu yaklaşımı algı verilerinin kurgulanma sürecinde kullanır. Şöyle ki, Berkeley'e göre, algılanmamış bir objeyi düşünmek imkansız olmasına rağmen insanlar şeylere ilişkin kavram veya nosyonlar algılanmadan varlıkta olduklarını kabul etmeleri veya sanmalarının yine insanların şaibeli kurgulaması sonucu ortaya çıkarılmaktadır.

Yine Tipton, Berkeley'in sistemini oluştururken amacına ulaşmak için başvurduğu sıradan dil kullanımını esas alan yaklaşımı ile psikolojik yaklaşımının işlerliğinin geçersiz olarak değerlendirirken, öte yandan, onun felsefi yaklaşımı dikkate alındığında, bu yaklaşımın argümanlarının oluşum ve işlerliğinde pozitif bir araç vazifesi gördüğü iddiasını ileri sürer.

Berkeley felsefi yaklaşımın esas aldığı tez, duyu deneylerinde kişi doğrudan sadece zihine bağlı dış maddesel gerçekliği temsil eden veya etmeyen entitileri bilir. Bu bağlamda, karşımıza Berkeley'in iki farklı tavrını ortaya çıkar. Örneğin *İlkeler*'de algılara bağlı maddi dünyanın varlığını ve bu dünyanın gerçekliğe karşılık geldiği anlayışına ciddi bir şekilde karşı çıkarken, *Diyaloglar*'da sanki geri adım atıyormuş gibi bir izlenim bırakır. Çünkü, "duyu algılarında kişi gerçekte sadece zihindeki duyumlar veya görünüşlerine sahiptir" tezini içeren argümanının savunusunu yapar.

Şimdi, Berkeley immateryalist sisteminin ontolojik zeminde maddenin inkarna dair metafiziksel negatif koyutunun analiz ve sorgusuna geçmeden önce, Berkeley'in sağduyuya başvurusu ve bazende felsefi muhaliflerini sağduyuya davet etmesine rağmen nesneler dünyasındaki entitelerin veya varlıkların sıradan insan tarafından nasıl algılanıp anlamlandırılıp anlatıldığına bir göz atalım.

Sıradan insan bir filozofun sistemiyle bir şekilde karşı karşıya geldiğinde ve her hangi bir konuya ilişkin yargılar söz konusu olduğunda iki durumla muhatap olur. Bunlardan biri, kişinin öteden beri doğru, genel ve geçer olarak bildiği bir yargı önermesidir. Diğeri ise, filozofun konuya ilişkin kendi felsefi yargısı ki, çoğunlukla kişinin kendisi ve diğerlerinin o özel zamana kadar genel, geçer doğru olarak bilip değerlendirdikleri yargı önermesini yanlışlayan bir nevi alternatif felsefi yargı önermesidir.

Aynı şekilde, Berkeley'in sistemi söz konusu olduğunda, sıradan birey onun zihinden bağımsız algılanmayan masa, sandalye, ağaç, taş gibi fiziki şeylerin yok olduğu veya varlıkta olmayacağına yönelik felsefi iddiasıyla, diğer tarafta kendinin şimdiye kadar gelen zaman sürecinde hiç bir zaman varlıkları ve fonksiyonlarından şüphe duymayıp, sorgulama ihtiyacını hissetmediği bu fiziki objelerin açık ve seçik bir şekilde varlığına yönelik hep kendisi ile birlikte taşıdığı onların inanç ve bilgisiyle karşı karşıyadır.

Üstelik, felsefe tarihinde bu yönde örnekler yaygın bir şekilde bulunabileceği ve Berkeley'in konuya ilişkin iddiasının her ne kadar bazı insanları şok edip genel alışkanlıklara aykırı olarak değerlendirilebileceğinin farkında olmasına rağmen, immateryalist tezinin aslında sağduyu ile barışık olduğu ve hatta onu gerektirdiği düşüncesindedir. Yine, bu çerçevede, Berkeley'i *Diyaloglar*'ında Hylas'a sağduyu görüşünün sözcülüğü görevi yüklediğini görürüz. Berkeley sempatizanlarından, daha tam bir ifadeyle sözcülerinden biri ve belki de ilki olan Luce onun sisteminin doğruluğunu tasdik ettikten sonra, bu konuda şunları söyler:

Tatmin oldum ki, Berkeley'in duyulara yönelik açıklaması, doğru bir şekilde sağduyu olarak anlaşıldı⁴ (Tipton, 1994: 11-2).

Sonuçta, Berkeley materyalizme olan ataklarında kitlenin desteğini umuyor ve kendi anti-materyalizminin sağduyunun savunusuna denk görüyordu. Fakat, gerçekte Berkeley'in immateryalizminin en azından yukarıda ifade ettiğimiz şekilde iki boyutu vardır. Bu boyutları *Diyaloglar*'ında şu şekilde takdim ettiğini görürüz:

Yeni nosyonların ortaya koyucusu olarak kendimi takdim etmem. Benim çabam sadece filozoflar ve halk arasında önceleri ortak olan doğruyu gün ışığına çıkarmak eğilimidir: bunların ilki, hemen ortamında algılanan şeylerin gerçek şeyler olduğuna yönelik fikir ve ikincisi aniden algılanan şeyler sadece zihinde varolan ideallerdir fikrinden oluşur. Eğer bu iki fikir birlikte değerlendirilirse benim ileri sürdüğüm şeyin neliği kendiliğinden ortaya çıkar (Warnock (ed.), 1985: 262).

Bu alıntıdan iki sonuç çıkarabiliriz. Bunlar:

a. Berkeley'in ilk önermesi veya kendi ifadesiyle nosyonu dikkate alınırsa, onun kendisini sağduyu temsilcisi olarak takdim etmesi anlayışla karşılanabilir.

b. Bu "nosyon" veya "fikir" eleştirmenleri tarafından onun sağduyu temsilciliği ciddiye alınsa bile, bu temsilciliğin en kabul edilemez bir temsilcilik olacağıdır.

Berkeley'in immateryalist sisteminin temelini attığı ilk eserlerinden olan *İlkeler* dikkate alındığında ise, bu sistemin dayanağı olan başlıca argümanları bakımından üç bölümde değerlendirilebilir. Bunlar:

1. Onun teistik immateryalizminin argümantal serimini;
11. Muhtemel itirazların takdim ve cevaplanmasını ve
111. Anti-materyalist görüşlerinin doğurduğu sonuçları içerir.

Diğer taraftan, Berkeley anti-materyalist sisteminin oluşumunda bu argümanların serimlerini yaparken aklında her za-

4 Tipton'un Luce'dan altınsı.

man şu çıkış noktasını tutup veya şu motivasyonun etkisi altında olmuştur. Seleflerinin şüpheci hastalıklarını ileri sürdüğü alternatif anti-materyalist sistemi sayesinde bertaraf edip, felsefeyi sağduyu inançları çerçevesinde ihya ettiği tezi yukarıda da belirttiğimiz gibi, çoğu filozof tarafından benimsenmemiştir. Örneğin, onun "zihinler", "ruhlar" ve onların "idealar"ı dışında bir gerçekliğin olmadığı iddiası yıkıcı şüphe tavrının sadece bir pratiği olarak değerlendirilmiştir.

En azından empirist gelenekteki halefi olan Hume göre, "Berkeley anti-materyalizmi şüphe üzerine kurulmuş olup, dolayısıyla onun şüpheci tavrını yansıtan bir sistemdir." (Woolhouse, 1988: 113) Oysa Berkeley, Hume ve Hume gibi düşünenlerin yanlış yorumlarını önceden görürcesine, "*Felsefi Yorumlar*"ında (Note 491) şunu iddia etti:

Onların varlığın ne olduğunu ve ne içerdiğini bilmemelerinden kaynaklanan bu akış (işte) onların bütün aptallıklarının temelini oluşturur. Benim üzerinde ısrarla durduğum şey; varlığın önem, anlam ve doğasının keşfi veya araştırılmasıdır. Yargı bildiren "dır" kelimesinin anlamının araştırılmasındaki başarısızlık bütün yanlışların en önemlisini oluşturur (Walsh, 1985: 271-5).

Berkeley bu şekilde "empirizm" ve "idealizm" in şartlarını kendisini "immateryalist hipotez" diye adlandırdığı bir teorik potanın altında eriterek, metafizik bir formda şekillendirip umuma sunar. (Walsh, 1985: 271-5) Bu nedenle de, Britanya empirist felsefesinin gelişme ve gelenekleşme sürecinde, Berkeley felsefesinin empirist elementi bu geleneğin etkili olmasındaki en önemli aktif göstergenlerinden biriydi. Örneğin, bu geleneğin üçüncü figürü ve halefi Hume onun hakkında şu tespitte bulundu. Hume'a göre, Berkeley:

En büyük ve en değerli buluşlardan, 'bütün idealar parçalardan başka bir değıllerdir', birini yapan büyük bir filozoftur (Walsh, 1985: 271-5).

18. yüzyılda, Locke, Berkeley ve Hume Britanya empirist geleneğin üç ana temsilcisi olarak değerlendirilip tescillendi. Hatta, öyle ki, 20. yüzyılda, Berkeley'in linguistik analizleri filozoflar arasında özel bir ilgi konusu oldu. Berkeley hakkındaki ge-

nel değerlendirmeye katılarak, Russell onu şu şekilde takdim eder:

Berkeley'in felsefedeki önemi onun maddenin varlığını inkar etmesinde yatar. Berkeley maddenin inkarını bir dizi zekice argümanlar eşliğinde yapmıştır. Onun bu güçlü ve en ikna edici argümanları özellikle *The Dialogues of Hylas and Philonous* adlı eserinde sergilenmiştir. Berkeley en önemli ve en iyi eserlerini çok genç yaşta edebi, çekici ve ikna edici bir kıvrak üslupla yazmıştır (Russell, 1989: 623-33).

Yukarıda genel takdimi ve açılımını yaptığımız argümanlar dizisinin Berkeley'in immateryalist sistemi bütününe göz önünde tutarak "esse est percipi" genel yargısının kişiyi maddeyi inkara veya reddine götürdüğünü ifade ettik. Şimdi, Berkeley'i bu sonuca sevk eden nedenleri ve onları ileri sürdüğü argümanları vasıtasıyla nasıl temellendirdiğini epistemolojik zeminde ontolojik sonuçları bakımlarından "algı eylemi" örneğinde detaylarıyla birer birer analiz edip sorgulayalım. Böylece, Berkeley'in immateryalist metafiziksel sisteminin iç dinamik ve öge ve ilkelerinin özelde testini yaparak, bu sorgulamanın diğer Bölümlerimizin içerik temaları olan teolojik ve etik alanlarındaki yansısına epistemolojik bir zemin hazırlamış olalım.

Felsefe tarihinde Berkeley çeşitli şekillerde takdim edildiğini söyledik, fakat şimdiye kadarki araştırma sürecimizin bizi getirdiği nokta onun genelde "immateryalist" veya "idealist" olarak iki şekilde, bazende "solipsist" tekbenci olarak nitelendirilip etiketlenmesi kurgu sonucu ortaya çıkan haksız bir etiketleme olmadığıdır. Öyleyse, öncelikle "idealizm nedir?" sorusunu cevaplayarak incelememize devam edelim.

"İdealizm", var olan şeyin temel de "zihinsel veya ruhsal" olduğunu iddia eden ve sonuçta da, var olan şeyin özde "maddi veya fiziki karakterli" olduğunu ileri süren "materyalizm" ile mantıken çelişen felsefi bir görüştür. Bu sebeple, Berkeley'in ana eserleri sadece "idealizm"ın savunusu olmayıp, aynı zamanda "materyalizm"ı reddetme de manifesto formunda ileri sürülen felsefi sistematik bir çabanın da ürünüdür. Bu çabanın takdimi de Berkeley tarafından kısaca "madde yoktur" felsefi yargısıyla

ifade edilerek, felsefi gündeme taşınıp, adeta Berkeley bu ifadeyle anılır olmuştur.

Çünkü, eğer gerçekten Berkeley için "madde" yoksa, geriye "idea"ların kabûlü kalır. Fakat buradaki ana problem insanın "algı eylemi" sonucu "duyumlar"ı vasıtasıyla elde ettiği "idea" bir maddeye ("şey"e, "nesne"ye veya "entiti"ye) ilişkin veya "madde" hakkında olmalıdır. Peki bu tür bir problem veya durum apaçık bir çelişkiyi doğurmaz mı? İşte Berkeley'in "idealizm"i ile "immateryalizm"i arasındaki zorunlu bağ buradan kaynaklanır.

Bu nedenle, Berkeley immateryalist sisteminin doğruca anlaşılıp analiz edilip anlatılması bu problemin çözümü ile ilgilidir. Bu bağlamda, Berkeley çağının "bilimsel mekanik evren anlayışı"nı tenkit ettiğinde aklındaki eleştiri hedef noktaları olarak, her ne kadar onların sistemleri niyetlendikleri sonuç bakımından farklı bir çerçeveye taşıdıklarının bilincinde de olsa, bilimde Newton ve felsefede ise Locke sistemleridir.

Bu tespitimizi biraz daha açacak olursak; Berkeley'in madde-nin inkarını içeren metafiziksel tezi, onun içinde bulunduğu çağın maddenin varlığını kesin şart veya adeta dinsel bir dogma statüsünde değerlendirildiğini düşünmesinin bir ürünüdür. Çünkü, madde veya maddi cevhere yüklenen işlev nesneler dünyasında bilimsel çalışmaların standart ilkesi ve bilim uygulamalarında vazgeçilmez bir metodu olmuştur. Bu anlayışın sonucunda bilim pek çok başarılar elde etmişti, İşte Berkeley'in böyle bir ortamda radikal çıkışı gerçekten de bir nevi felsefi Donkişotluktu. Çünkü, Berkeley'in içinde yaşadığı çağ, bilim ve düşünce başarılarının hasad edilmeye başlandığı Avrupa kültür ve uygarlık tarihinin tepe noktasındaydı.

Bu hasadın Britanya özel coğrafyasındaki icrası söz konusu olduğunda, 1700'lerde Isaac Newton altmış yaşında başarısının doruğundaydı. Ayrıca, Galileo, Harvey ve Boyle henüz ölmüşlerdi. Felsefe de ise, Hobbes, Descartes ve Spinoza kendi tarzlarında felsefi spekülasyon ve argümanlarının sunumunu yapıp, felsefi arenaya taze bir soluk ve canlılık getirerek yeni bir felsefi geleneğe öncülük etmişlerdi.

Diğer taraftan, Berkeley'in kendi zamanında Locke, Leibnitz ve Malebranche henüz hayattaydı. İşte Berkeley böyle bir yaratıcı, bol ürünlü entelektüel, kültürel ve sosyal hasat atmosferinde onlardan yararlanarak ve aynı zamanda onları kendine ciddi hasımlar olarak görerek, kendi çağında nefes alıp vermekteydi (Warnock, 1985: 7-39).

Öyleyse, niçin Berkeley bu hasat ortamında aynı çizgide yürümek varken bu hasadın varlık nedeni olan maddeyi inkar etme gereğini duyarak, aksi provakatif yönde adım attı? Bu soruya bir kaç noktadan hareketle cevap verilebiliriz. Örneğin, Berkeley'in zamanındaki evrene ilişkin bilimsel tablo Tanrı tarafından oluşturulup, kurulmuş dev bir mekanik saattı. Berkeley'e göre, bu tabloyu çizen bilimadamları ve filozofların yanlış yapılarının yanı sıra, aynı zamanda, özellikle filozoflar Orta Çağ'ın skolastik felsefi tozlarını tekrardan kaldırdıkları gibi, ona yeni yanlışları da ekleyerek bu tozu adeta katı bir tabaka haline getirmişlerdi.⁵

Oysa Berkeley için, evren tablosunun çizim ilkesi çok basitti. Bu ilke hiç bir şekilde sağduyu ile çelişmeyen şüpheden uzak bir ilkeydi. Aynı zamanda, o, doğru din, ahlak, hukuk ve siyaseti teminat altına alan evrensel, genel ve geçer bir ilkeydi. Alternatif olarak, Berkeley bu tozun modern versiyonunu bir üfürmede yok edeceğine ciddiyetle inandı. Sonraları bu inancın dışa vurulması onda bir tutku haline dönüştü ve dışa vurdu da. Sonuçta, bu inancın gerisindeki motivasyonlar ve inancın pratiğe dökülmesi onun filozof Berkeley olarak felsefe tarihindeki nadir yerinin tescillenmesine neden olmuştur.

Diğer taraftan, her ne kadar Berkeley *İlkeler*'in ön sözünde de belirttiği gibi, metafiziksel felsefi sistemi yanlış anlaşılma ve bu nedenle de yanlış yorumlamalara açık bir özellik arz eder. Nitekim, onun immateryalist sistemi gerçektende, çoğunlukla yanlış anlaşılıp yanlış yorumlanmıştır. Bunda, elbette kendisinin de bariz hataları mevcuttur. Örneğin, Berkeley eserlerinde bu tür yorumlara ortam ve imkan tanıyan kimi tutarsızlıklarıdır.

5 Berkeley "İlkelerin" Girişinde bu tür bir yorum yapar.

Fakat, bütün bunlara rağmen, yani kimi noktalarda ciddi negatif metafiziksel inanç ve iknaların varlığına rağmen, Berkeley peşin bir önyargı ile değerlendirip onun sağduyu dostu ve yüseklerden uçan bir metafizikçi olarak nitelemek haksızlık olur; en azından onun felsefi sisteminin genel tutarlılığı ve bu tutarlılıktaki mantık dizgesi söz konusu olduğunda.⁶

Maddenin inkarı ile din ve ahlak arasındaki ilişki neydi ki, Berkeley'e kimi zaman Donkişot kimi zamanda çılgın yakıştırılmasının yapılmasına neden oldu? Bilineceği üzere, felsefe tarihinde pek çok filozof farklı motivlerden yola çıkarak dinin ve ahlakın yapı ve ilkelerinin savunmasına kalkışmıştır. Diğer bir filozof grubu ise, gerçekliğin doğasını kendi kişisel görüşlerini esas alarak metafiziksel bir sistematik bütün içersinde sunma gayreti içinde bulunmuşlardır.

Öte yandan, pek az örneği mevcut olan başka bir grup var ki, onlar felsefi spekülasyonların gerçek şüphecilğe ulaştıran olumsuz ve yıkıcı sonuçlarını insanlığın sağduyu inanç ve ilkelerini kullanarak felsefi iştaha ve bu iştahanın sonuçlarına yine felsefi düşünceyi pozitif bir araç olarak kullanarak karşı durmaya çalışmışlardır. İşte Berkeley felsefe tarihinde çok ender görülen bu üç grubun ortak bileşkelerinden biridir (diğerleri Berkeley sonrasında Reid ve kısmen Moore'dur).⁷

Bu nedenle Berkeley, sağduyu inançlarına aykırı olan çağının materyalist bilim anlayışı ve bu anlayışa bağlı olarak çizilen mekanik evren tablosu sonucu bilim adamları ve filozoflar tarafından ortaya konan ateist eğilimi yok etme misyonunu kendini görev edindi. Ona göre, materyalist anlayışın doğal sonucu olarak bu eğilim kişilerin dini, ahlaki ve sosyal hayatlarına da yansıtılmalıydı. Sonuçta, çağında ileri sürülen bilim tescilli materyalist dünya tablosuna alternatif olarak gerçekliğin doğasını yönelik immateryalist metafiziksel felsefi görüşünü oluşturarak, günün moda ve popüler evren tablosuna kendine özgü, tarz, ilkeler ve argümanlarla şiddetle karşı çıktı.

6 Bennett, Tipton, Priest ve Woolhouse bu ortak görüşü dillendirirler.

7 İskoç felsefe geleneğinde Reid ve geçen yüzyılımızda ondan etkilenen Moore, Taylor, Chisholm, Lehrer, Rescher and Donagan bu tür ilk ilkelerden söz ederler.

Fakat şu gerçekte göz ardı edilmemelidir ki, Berkeley yukarıdaki motivasyonların ve nedenlerin ortaya koyduğu üç rolü ve yönünün dışında belki de en önemli ve en baskın olan diğer bir yönü vardır. Bu yönde onun din adamlığı ve misyoner yönüdür ki, bu özellik felsefi sisteminin genelde ve özelde değerlendirilmesin de akıl da tutulmalıdır.⁸

Berkeley'in maddenin inkarını içeren "esse est percipi" metafiziksel koyutunun temelde olduğu "immateryalist veya idealist sistemi"nin oluşturulması sürecinde, onun bir noktaya kadar Locke empirist felsefi sisteminin takipçisi olup hatta kendisine onu çıkış noktası ve zıplama tahtası olarak kullanmıştır. Berkeley sisteminin empirik yönü veya empirizm ile olan ilişkisi de birincileyin buradan kaynaklanır. Doğal olarakta bizim araştırmamız bu çıkış veya hareket noktasının içeriğini oluşturan Locke sistemine çok kısa olarak genel hatlarının çizilip, açıklamasının gerekli olduğu kanaatindeyim. Berkeley üniversite tahsilinde aldığı ve sonraları çok çirkin, tehlikeli ve kurgusal olarak değerlendiren şiddetle karşı çıktığı selefi Locke hakkında şunları söyler:

Hayranlığımı açığa vurduğum filozoftan eğer her hangi bir konuda farklıysam, hayranlık duyduğum şeyin gerçekte onun doğru sevgisi anlayışından kaynaklanmasıdır (Tipton, 1994: 19).

Her ne kadar Berkeley negatif çerçevede Locke'u eleştirse de, Locke'un sistemini oluşturma sürecinde doğru yolda olduğuna, fakat yolculuğunu tamamlayamadığına inanıyordu. Çünkü, Locke empirist sisteminin temeline, Berkeley'in ciddi eleştirilere tabi tutacağı şu iki aksiyomu koymuştu:

1. Bütün simgeleyen kelimeler idealara karşılık gelirler ve
11. Bütün bilgiler kişinin ideaları hakkındadır (Tipton, 1994: 19).

Ayrıca Locke bunlara ilaveten ideaları "içerden gelen" ve "bir şeyden bağımsız veya bir şey olmaksızın" duyumlardan gelenler

8 Berkeley yorumcularının çoğu bu yönde hatırlatma gereğini duyarlar.

olarak ikiye ayırmıştı. İşte Berkeley, Locke'un bu iki aksiyomundan yola çıkar ve üstüne şu üç ilkeyi de ekleyerek kendince yola devam eder ki, bu kendincelik yolun sonunda "immateryalizm" veya "idealizm" olarak karşımıza çıkar. Berkeley'in üç eklemesi şunlardır:

iii. Bütün idealar içerden bir araca ilişkin olarak veya doğru-
dan araçsız olarak elde edilir.

iv. Eğer bunlar aracısız geliyorsa muhakkak direkt duyular aracılığıyla gelmeli dir ki, bunlar da duyumlar olarak adlandırılır.

v. Eğer bunlar içerden geliyorsa, yine bunlar zihinin operasyonlarıdır ve düşünceler olarak adlandırılırlar (Tipton, 1994: 19; Warnock, 1985: *Takdim*: 7-39).

Böylece bilgi objelerinin ilk grubu duyumlara, ikincisi ise düşüncelere yani "idea" veya "nosyon"lara ilişkindir. Eğer bilim adamlarının "kişinin özel algısal dünyalarında duyumları tecrübe ettikleri" tezi doğruysa, kişi idealarını algılıyor demektir. Bu tezde kişiyi sağduyuya sarılmadığı sürece özelde iki yargıya ve sonuçta da iki anlayışa ulaştırır. Bunlardan birincisi kişinin diğerleriyle ortak fiziki objelerin farkında olduğu yargısıdır ki, her halde bu tür bir anlayış kişiyi standard veya tek tip bir idealizme götürür.

İkinci anlayış ise, gerçekte kişinin farkında olduğu şeylerin özel algıları olduğu yargısıdır ki, bu yargı Berkeley ne kadar kaçınmaya çalışsa da kişiyi tekbenci bir anlayışa sevkeder. Diğer bir anlayış ise ortacı olan anlayıştır ki, bu anlayışta kişi bunları dışa vurabilmesine rağmen onların gerçekte zihinsel karakterli olduğunu iddiasına dayanır. Bu bağlamda, şu noktayı da belirtelim ki, kimilerine göre (White, Bennett, Priest ve Tipton örneklerinde olduğu gibi) ikinci hükmün kabulü, birinci yargının kesinkes reddini gerektirdiği yönünde açık ve net bir zorlama yoktur.

Başka bir deyişle, Berkeley'in "olmazsa olmaz" mantığıyla ila da maddeyi inkar etmek zorunda değildi. Birazdan açacağımız

üzere, Berkeley duyulur alandaki şu, bu, o diye işaretle gösterdiğimiz tekil nesnelerin varlığında inkar etmemesine rağmen onun immateryalizmi yorumcular tarafından son derece radikal bir platforma taşındı.

Diğer taraftan kimi yorumculara göre, zaten Berkeley'in kendisi hem teoride hem de pratikte radikal bir kişiydi ve doğal olarak bu radikallikten sistemi de kendine düşen payı aldı. Fakat, eğer "radikallik"ten kasıt Berkeley'in argümanlarının gerçekten gözardı edilemeyecek derece önem ve güce sahip olmasının vurgulanması ise, böyle bir vurgu doğrudur.

Çünkü, çağımızda kimi düşünürler (Russell ve Maxwell gibi), sayet kişi bilimsel düşünce tarzını esas alır ise, algı eylemi vasıtasıyla farkına vardığı dışsal şeyleri inkar etmek durumunda kalacağı sanısına kapılacağını iddia eder. Örneğin Russell, bir doktor yaşayan bir beyin üzerinde çalıştığında "gördüğü şey onun kendi beyininin içindekileridir"der. Maxwell ise, nörofizyoloji, saykofizik ve fizik argümanlarından hareketle aynı bağlamda sonuç niteliğindeki şu tespitte bulunur:

(Gerçek anlamda), "dışsal dünyanın tümü, hatta bizim kendi vucutlarımız da dahil olmak üzere gözlemlenemez." (*Tipton'un Maxwell alıntısı*).

Öte yandan, yukarıda söz konusu ettiğimiz Berkeley'in kendi sistemini oluştururken kendisine çıkış noktası olarak aldığı Locke'un empirist sistemine karşı takındığı bu radikal tavırın alınmasının gerekçeleri nelerdir? sorusunun cevaplanması gerekir. Bu gerekçelerden öncelikle belirtilmesi gereken, önceleride kısmen ifade ettiğimiz gibi, Berkeley'e göre, Locke sisteminin "dini şüphecilğe" bir zemin oluşturması tehlikesidir. Çünkü Locke, Newton'un fiziki evren görüşünü esas alıp, evreni hareket halinde olan küçük parçacık gruplarından meydana geldiğini iddia ediyordu. Sonuçta, Locke mekanik kanunlar çerçevesinde bir düzen oluşturup biraraya geldikleri dev bir makina olarak değerlendirmekteydi.

Peki, bu dev makinada Tanrı'nın yeri, önemi ve işlevi nedir? İşte Berkeley için sorulması ve cevabı aranması gereken başlıca

sorulardan biri de bu sorudur. Ayrıca, Newton'un kendisi böyle bir soruyu sormaya ihtiyaç duymuş muydu? Bu bağlamda, cevap her ne olursa olsun asıl olan bir şey varsa, Locke söz konusu olduğunda, o da şudur: bir teist olan Locke göre, evet bu dev makinanın bir yaratıcısı, yani Tanrısı, olduğu ve onu mekanik kanunlar çerçevesinde bir işleyiş düzeni dahilinde tuttuğudur.

Fakat, Berkeley'e göre, Locke'un bu kabulü kendi sisteminin ilkeleri ve argümanlarından hareketle yine kendine karşı kullanılarak kolayca rededilebilir. Çünkü, her ne kadar Locke aksini düşünecek olsa da, sisteminin doğurduğu sonuç esas alındığında Tanrı'nın varlığı adeta gereksiz bir detay pozisyonuna düşmektedir. Nitekim, Berkeley kendi tarzında bu durumu sisteminde ortaya koyma gayretindedir.

Berkeley immateryalizminin Locke'un sistemiyle karşılaştırarak ontolojik zeminde ikinci adım olarak Berkeley adına, "ruh"un yeri, önemi ve fonksiyonu nedir? diye soracak olursak, Locke'a göre, evrende "madde"nin yanısıra; "ruh", "zihin" gibi "immateryal özler veya cevherler" de vardır. Fakat, Locke içtenlikle ifade eder ki, sisteminin bu varlıkların isbatına yönelik çalışırlığı olmayıp, onları sadece kendisi de (organik bir bütünün) parçası olan şuur vasıtasıyla açıklayabileceğidir.

Öte taraftan, halefi Berkeley için bu açıklama ciddi bir sakıncayı veya problemi birlikte getirir. Eğer bu tür cevherlerin varlığı Locke için sisteminde bir önem arz etmekteyse; "şuur"un, "beden"nin ölümünden sonraki durumunu nasıl açıklayacaktır. Çünkü, Locke'un sistemi bize fizyolojik ölümden sonra "şuur"un veya "ruh"un devam edebileceğine ilişkin tatminkar bir açıklama getirememektedir.⁹

Ayrıca, Berkeley ısrarla kendi çağında halk kişisel ve toplumsal görev ve sorumlulukları unutup zevk-i sefaya dalarak zayıf ve zavallı bir duruma düştüğünü iddia eder. Ona göre, hiç şüphesiz bu durumun müsebbibleri "şüphecilği" ve "materyalizmi" evrensel bir sistem kalıbında sunup ve sununun dinde, ahlak-

9 Felsefe tarihçilerin bazıları ve Locke yorumcuları böyle bir kanaati yansıtırlar.

ta, hukukta ve siyasette derin yaralar açabileceğini göz ardı eden bilimadamları ve filozoflardı.

İşte bu filozoflardan biri de filozof Locke ve görünüşte masum olan sistemiydi. Locke bu olumsuz ve yıkıcı sonuçlara zemin hazırlayan sistemindeki ana çıkış noktalarından biri, yukarıda da belirttiğimiz gibi, onun kişinin zihinindeki ideaları bir ayrına tabi tutmasıydı. Locke'a göre, dünyadaki nesnelerin biz ancak "kopya"ları veya "temsilci"leri durumunda olan zihindeki "idealar" yoluyla farkına varabileceğimiz varsayımıydı. İşte bu varsayımın irdelenip ciddi bir şekilde sorgulanması, Berkeley'i yine aynı ciddilikte radikal bir şekilde Locke'dan ayırır.

Birazdan Berkeley'in maddenin inkarına ilişkin getirdiği argümanların açılımında da şahid olacağımız gibi, Berkeley'e göre, Locke'un gerçekte objelerin bünyelerinde birincil nitelikleri bandırılmalarına rağmen, renk gibi ikincil nitelikleri kesinlikle bandırmadıklarıdır. Çünkü, yine Berkeley'e göre, nesnelerden devşirmeyip bizim zihinimizde olan ikincil nitelikleri ifade eden idealarımızın kendilerini yansıttığı veya resim ettiği ve bizde bu yönde bıraktığı izlenimler gibi değillerdi" tezine karşı çıkılmalıdır. Bundan dolayı, Berkeley idealara ve onların birincil ve ikincil niteliklerle olan ilişkilerine yönelik bu tür bir anlayışı en az iki sebepten dolayı saçma ve çirkin olarak değerlendirip ret eder (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Birinci neden; Locke anlayışını temele koyarsak, "(yaratılan) varlığın görünür güzelliği" yanlış, asabi, sırtğan ve hayali bir kurgudan başka bir şey değildir. Örneğin bahçedeki gül gerçekte renkli ve kokulu niteliklerde değildir. Bu bağlamda bir noktaya açıklık getirmekte fayda görüyorum. Locke gerçekte kendi görüşünün bazılarına göre bol keseden atılan bir görüş olarak değerlendirilebileceğinin farkındaydı. Fakat, Berkeley değerlendirmesinde aklı başındaki bir insan için gerçek bir safsata yakıştırmasıyla çok ileri gider (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

İkinci sebep ise, bu ayrım için Locke'un gerçek bir zemine sahip olmadığı kanaatine dayanır. Locke'un bu ayrım da ikincil niteliklere yönelik ileri sürdüğü açıklamalardan biri: nesneye ait

olarak düşünölen bu ikincil niteliklerin gerçekte bir nesneye ilişkinliğı gözlemcinin ve nesnenin bulunduğı konuma göre gözlem nesnesi farklı olarak görölüp algılanması söz konusudur.

Örneğın, ışığın durumuna bağılı olarak görönen renk değışebilir veya değışik tonajlarada görölmesinin sebebi ışığın değışik durumları ve değışik açılardan gelmesinden kaynaklanabilir. Sıcak el normal sıcaklıktaki suyu soğuk elden daha soğuk olarak hisseder. Fakat, Berkeley'e göre ikincil niteliklere yönelik bu mantık yürütme ve açıklama aynen birincil niteliklere de uyarlanabilir (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Yine Berkeley'e göre, gözlem açısındaki bir değışiklik nesnenin görönen biçiminde değışmesine neden olur; görönen hız bizim hareket halinde olan nesneden uzaklığımıza bağılı olarak değışiklik gösterir. Anlaşılan şu ki, Locke'un birincil ve ikincil nitelikler ayrımı sadece temelsiz değıl aynı zamanda saçmadır da. Ayrıca Locke'a yöneltilmesi gereken sorulardan biri de: Eğer kişı sadece kendi idealarının farkındaysa, kişı kendi idealarının güvenilir yansıtıcı olduğunu bilirken, diğierlerinin durumu ve statüsü ne olacaktır?

Bir bakıma, kişinin bir ideanın diğier bir ideaya benzer olup olmadığını bilecek pozisyonda olmasına rağmen, aynı kişı idealarının herhangi bir şekilde dışsal nesnelerin benzeri olup olmadığını bilgisini taşıması için geçerli bir zemine sahip değıldir. Bu son nokta da, Berkeley için, araştırmaya müsait bir durum ve özellik arz etmediğı gibi, konuya ilişkin şüpheci bir yarıya da temel oluşturur. Bu yargı, kişinin ideaları bütünüyle dış dünyayı yansıtıp temsil etmemektedir veya etmeyebilir tezini içerir. Bu tür bir şüpheci eleştirel tespite karşı, Locke kendi sistem ilkelerinden yola çıkarak cevap verecek veya alternatif bir açıklama getirebilecek durumda değıldir.

Berkeley tarafından Locke sisteminin eleştirisi söz konusu olduğunda, daha kötü bir durum onun sistem ilkelerini dikkate alarak dış dünyanın varlığını tamamen ispatlamanın mümkün olmadığı tezidir. Kişinin veya algılayanın farkında olduğu tek şey zihinindeki mevcut olan ideaların görünüşleri ise, kişı nasıl olur

da hiç bir şekilde farkına varmadığı başka bir varlığın (dış dünya nesnelerinin) yönelik bir inanç sahibi olabilir? Fakat, Locke soruya cevaben ideaların sebeplerinin mevcut olduğu görüşünde ısrar eder ve ancak onlar kişinin kontrolü dışında ortaya çıkacağı açıklamasını ileri sürer.

Kolayca anlaşılacağı üzere, en azından Berkeley için, bu tür açıklama Locke'un kişi idealarının nedenlerinin dış dünya olduğu özel kabulünü meşru kılmaz. Bu kabul, ancak kişinin farkında olduğu idealar ile onların nedeni olduğu varsayılan dış dünya nesnelerinin arasındaki bu kozal ilişki gözlem ve deney sonucu yine kişi tarafından ortaya konulabilirse ancak bu durumda Locke'un kabülü meşruluk kazanabilir. Fakat Locke'a göre bu durum mümkün değildir.

Sonuçta, bütün bu açıklamalar, kişiyi yukarıda ifade ettiğimiz şüpheli itirazlar karşısında çaresiz bırakmaktadır. İşte bunlardan dolayı, her ne kadar Berkeley bir dönem Locke etkisinde kalsa ve hatta kimi çıkış noktaları onun empirist sisteminden alınmış olsa da, Locke empirist dualizminin ileri sürdüğü açıklamaların yanlış ve yararsız olduğu iddiasındadır. Bu iddiasını da metafiziksel bir sistem yapısı bütünlüğünde ana iki eserinde, *İlkeler* ve *Diyaloglar* dışa açar.

Yukarıda kısmen işaret ettiğimiz gibi, Berkeley kendi idealist sisteminin ilkelerine karşın ileri sürülebilecek muhtemel itirazların farkında olmakla kalmayıp onları, *İlkeler*'de bir dizi madde altında toplayıp cevaplamıştır. Şimdi, Berkeley'in "esse est percipi" immateryalist koyutunun daha özel de argümantal seviyeye taşınıp, konuya ilişkin argümanlarını birer birer incelemeye tabi tutumadan önce bu incelemeye ışık tutacak olan, *İlkeler* devşirdiğimiz şu maddelerin serimini yapalım.

1. Maddenin inkarını esas alan "esse est percipi" immateryalist metafiziksel koyut dikkate alındığında, doğadaki gerçeklik yerini zihinsel karakterli idealara bırakmaktadır. Böylece de, Berkeley'e göre, var olan her şeyin sadece zihinde varolması safi kurgu ve bu kurgu sonucu ortaya atılan bir "nosyon"dan iba-

rettir. Eğer bu tezi veya koyutu ciddiye alırsak etraftaki dağ, taş, ova, bayır, çayır, nehir, evleri ve hatta kendi vucutlarımızı hangi varlık kategorisine nasıl dahil edebiliriz? Yoksa bunlar sadece bir hayal, kurgu, illüzyon ve hallüsinasyon ürünü müdür?

Berkeley için bunları “duyum” ve “algı sahaları”na çekebildiğimiz sürece varlıkları hakkında hiç bir şüphe olmamalıdır. Bu durumda onun inkar ettiği tek şey:

Bizim varlığını inkar ettiğimiz tek şey Filozofların Madde veya dayanak cevher adını verdikleridir. İnkâr etmekle insanlığa hiç bir zarar verilmediği gibi, onu hiç bir kimsenin asla görmemezlikten gelemeyeceğini cesaretle açığa vururum (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Yine Berkeley, immateryalist tezinin yanlış anlaşılıp yorumlanmasına karşın yukarıda değindiğimiz bilgi elde edinimine yönelik üçlü varlık sınıflaması ve hiyerarşisinin yapı, önem ve işlevleri bakımından açıklamasını yaparken hasımları tarafından ileri sürülen itirazlara cevaplar vererek ileride detaylarıyla göreceğimiz argümanlarına alt yapı oluşturur. Varlığı veya var olmayı algılanmış olmaya endeksleyip, algılanmadığı sürece şeylerin (maddelerin, nesnelerin veya entitilerin) var olmadığı yargısının veciz ifadesi demek olan immateryalist tezine karşı getirilen bir dizi eleştirilerin ilki “ideaların” durumunun analiz edilip netleştirilmesi ile alakalıdır. Berkeley bu konuda eleştirilere giriş mahiyetinde şu satırları yazar:

İdeaları kendi bünyelerinde zevkle uyaran veya provoke eden ruhi cevherler, zihinler veya insan ruhları mevcuttur; fakat bunlar Duyumlar vasıtasıyla algılananlara nisbeten sönük, zayıf, dengesizlerdir -Belli Doğa Kanunları veya Kurallara göre onlar üzerinde etki bırakan insanı ruhlardan daha bilgili ve güçlü olan bir Zihinin sonuçsal eylemleri olarak kendileri ifade edilir. Bu sonuncusunun öncekinden daha çok gerçekliğe sahip olduğu söylenir; bundan kasıt edilenin onların daha etkili, düzenli ve farklı olup, (ayrıca) onlar kendilerini algılayan zihininde kurgusu değildir. Bu anlamda gündüz gördüğüm güneş gerçek güneş ve gece kurguladığım şey ise öncekinin ideasıdır...(*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Berkeley algı eylemi merkezli algılayan ve algılananın varlıkta olması ve varlık statüsü hakkındaki bu kısa ağılımdan sonra,

muhaliflerini kendi kasıt ettiği gerçeklik teriminden başka bir anlam kasıt ediyorlar ise, onları kendi düşüncelerinin derinliklerine bakıp, kendilerinde görüp bulmalarını tavsiye eder. İtirazı cevaplamada "idea" teriminden ne anladığını açıklayarak kendi pozisyonunu netleştirmede ikinci adımı atar. Şöyle ki, Berkeley "idea" terimini "alışkanlık" ile kullanılan "şey" terimine alternatif olarak ne anlamda kullandığını iki gerekçe ileri sürerek şu kelimeler ile ifade eder. Bunlar:

Bir, çünkü şey terimi ideaya aksi-ayrım olarak ileri sürülüp zihinden bağımsız dışarda varolan bir şeye karşılık geldiği genelde kabul edilmiştir; ikincileyin, çünkü şey ideadan daha kapsamlı bir simgelemeye sahiptir ki, (bu kapsam alanında) ideaların yanısıra ruh veya düşünen şeylerde yer alırlar. Çünkü duyu nesneleri sadece zihinde vardır ve (onlar) düşünce yetisinden uzak ve pasiftirler. Bundan dolayı, ben bu özellikleri taşıyan şeyleri simgelemesi için *idea* kelimesini seçtim (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

İkinci itirazda, Berkeley yine yukardaki kendi özel "idea" teriminin kullanımına karşı öne sürülebilecek bir örnek getirir. Çünkü, eğer idealara yönelik olarak ileri sürülen "immateryalist tez" esas alınır, gerçek bir "yangın" ile "yangın ideası" arasında büyük bir farkın olduğu iddia edilebilir. Tıpkı, kişinin kendinin yandığını kurgulaması veya rüyasında görmesi ile gerçekten olayın ortaya çıkması durumunda olacağı gibi. Eğer gerçek olan yangın ideasının kendisi ise, kişi eline ateşe soktuğunda hangisinin gerçek hangisinin kurgusal olduğuna birinci elden kendisi şahid olacaktır. Bu eleştiriye cevaben Berkeley, eğer bu iki birbirinden farklı iseler bu farklılık gerçek acı ile onun sanal olan ideası arasında da söz konusu olmalıdır diyerek alternatif bir tecrübeyi tartışma alanına taşır. Şöyle ki, en az ideası kadar gerçek acının algılamayan bir şeyde olacağına veya zihinde olmayacağına hiç kimse ihtimal vermeyecektir.

Berkeley'in kendisine karşı ileri sürülebilecek muhtemel eleştirilerden üçüncüsü ise, kişi nesneleri kendine belirli bir mesafede ya da mesafesiz görür ki, sonuçta bunlar zihinde var değillerdir. Kısacası, eğer Berkeley'in immateryalist tezi dikkate alınır, belirli bir uzaklıkta gördüğümüz nesneyi bizim kendi

düşüncelerimizin bize yakınlığında değerlendirmek gerekir ki, bu da saçmadır. Bu itirazı Berkeley aynı senaryoyu rüya durumuna uyarlayarak kendi lehinde sonuçlandırır. Okuyucusunu algı ve görü eylemleri merkezli olarak mesafe ve dışardalık terimlerinde açıklamasını içeren bu konunun detaylarıyla tartışmasını yaptığı "Essay towards a New Theory of Vision"a havale eder. Örneğin: Varsayalım ki, görme özürlü bir adam sonradan görme yetisine sahip oluyor. Adam ilk etapta gördüğü şeylerin zihininden bağımsız veya zihinini kullanmaksızın belirli bir mesafede olduğunu mu düşünecekti? sorusunu kendimize sormamız gerektiğini vurgular (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

İmmateryalist teze, "esse est percipi", dair dördüncü itiraz söz konusu olduğunda, "bu tez veya ilkeye göre, şeylerin veya nesnelerin her an yok olup tekrardan varolmaları gerekir ki, böyle bir durumun saçmalığı ayan beyan ortadadır" eleştirisi Berkeley'in hasımları tarafından ileri sürülmüştür. Bu eleştiriye karşı:

Eğer materyalist tezi savunan kişi algılanmaksızın gerek geçmişte gerekse şimdideki bir ideanın varlığını anlamlı kılıp açıklayabilirse, Ben tezimden vaz geçeceğim" cevabı vasıtasıyla Berkeley hasımlarına meydan okur (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Sonrasında Berkeley bu meydan okumasına bir hatırlatma ile devam eder:

Fakat kişi farkına varınalıdır ki, neliğini bilmediği bir şeyi savunması akıllı bir yaklaşım olmayıp, aynı şekilde benim temel ve anlamdan yoksun idealara yönelik tezleri benimsememi saçmalık olarak değerlendirmesinde akıl kari değildir. (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Onun meydan okumasının gerekçelerini "maddenin tanımı"nı daha teknik bir alana çekip, "materyalist madde anlayışı" ile karşılaştırmalı olarak açıklar:

Böylece her beden kendi içsellğinde değerlendirildiğinde sonsuz dercede uzanımlı ve sonuçta bütün figür ve şekilden muaftır... Materyalistlerin kendileri yine kendi ilkeleri tarafında, gerek duyumlarla algılanan partükülür bedenler gerekse onlar gibi olmayanlar zihin olmaksızın var olamazlar gerçeğini anlamaya zorlandılar (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Bu mukayeseyi takiben Berkeley, kendi anladığı “madde”nin tasvirini yapar. Ona göre, “madde” ve ona ilişkilendirilen her bir “partiküler” (parçacıklar) sonsuz ve şekilsiz olup, yalnız “zihin” “görünen dünya”yı oluşturan bütün “beden” veya “cisim” çeşitlerini çerçeveler. Bunlardan hiç biri algılandıkları durumların dışında, onların varlıklarından söz edilemez.

Berkeley immateryalist sistemini oluşturan varlık öğelerinden zihinin tekil ve tikel olarak açılımını yapıp, “ne zaman ki, zihin olmaksızın zihin dışında bedenlerin veya cisimlerin varolamayacaklarını söylediğimde, ben şu veya bu diye işaretlendirilecek özel zihini kast etmem, aksine ne tür olurlarsa olsun bütün zihinleri kastederim”, hatırlatmasıyla yukarıdaki itiraza genel bir cevap vererek devam eder:

Bu nedenle, immateryalist teze karşın ileri sürülen itirazda söz konusu edilen algı nesnelerinin farklı algılama zamanlarına bağlı olarak yok olup tekrardan varolacağı iddiası da geçersiz (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Berkeley beşinci itirazı takdimden sonra, itiraza verdiği cevabında yukarıdaki genel cevabını bir bakıma özel alana taşır. Materyalistlere göre, eğer Berkeley’in iddia ettiği gibi:

Eğer uzanım ve figür sadece zihinde var iseler, aynı mantık yürütme zihinin kendisininde uzatılıp ölçülebileceğini gerektirir. Çünkü, bu iki özellik özneye ilişkin bir ilinti niteliyesidir, yani özneye varolup ortaya çıkarlar (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Cevaben Berkeley, bu niteliklerin veya ilintilerin algılandıklarını için zihinde olduklarını söyler. Başka bir ifadeyle, onlar mod ve ilinti vasıtasıyla değil idealar vasıtasıyla zihine taşınırlar. Uzanım kendi içersinde veya kendi iç bütünlüğünde vardır. Örneğin, mavi veya kırmızı renklerinde uzanım ilintisel olarak yer almaz, aksine bu renkler uzanımda yer alırlar.

Altıncı itirazda, Berkeley immateryalist sisteminin olumsuzda değerlendirilebileceğinin bir kez daha farkında olarak, kendisine karşı muhtemelen ileri sürülebilecek bir eleştiriyi soru formunda şu şekilde takdim eder:

Çeşitli bilgi sahalarında madde ve hareketten yola çıkarak pek çok başarılar elde edilmiştir. Bu durum ayan ve beyan bir şekilde ortadayken maddeyi, hareketi yok saymak veya tedavülden kaldırmak bütün korpüsküler felsefeyi ve nesneler dünyasındaki pek çok olay ve oluşumların açıklanmasında temelde olan mekanik ilkenin yok edilmesiyle veya yok sayılmasıyla aynı anlamda olmaz mı? (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Cevaben, Berkeley "madde"nin her hangi bir "ruh" üzerinde etkisi söz konusu olmadığı gibi, içersinde her hangi bir "idea"yı da üretmeyeceğinin söyler. Çünkü, ona göre, "madde" edilgen ve pasif olup, varlık sahasına veya fenomenler sahasına taşınması için bir algılayan'a, ruh'a, zihin'e kısacası bir "özne"ye ihtiyacı vardır. Sonuçta, Berkeley için, doğa bilimlerindeki başarılar "madde"den veya "hareket"ten dolayı değil, "parçacık"ların (bedenlerin, cisimlerin veya entitilerin) tümevarımsal bir çıkarsama sonucundan dolayı, "belirli şartlar ve durumlar altında" şerhi düşülerek elde edilir. Bu nedenle, Berkeley için, yukarıdaki itiraz anlamsız ve geçersizdir.

Yine yukarıdaki itirazın başka bir platformda açılımı demek olan yedinci itiraza gelince, kendi felsefi karşıtları adına Berkeley kendi sitemine karşı şu itirazı yapar:

Doğal nedenleri yok sayıp, her şeyi ruh'un ani operasyonlarına bağlamak saçma değil midir? Çünkü, immateryalist teze göre, biz ateşin ısıttığından, suyun soğuttuğundan bahis edemeyip ruh ısıtır veya soğutur demeliyiz ki, bu da yine saçma ve gülünç bir duruma düşmeye karşılık gelmez mi? (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Berkeley "aydınlar ile düşün ve halk ile konuş" veciz ifadesinden hareketle ortak sıradan dil kullanımına ve astronomide ki bir kanuna da referans vererek soruya cevap verir. Örneğin, Copernic sisteminin gösterimsel doğruluğuna inanmalarına rağmen halk konuşma dilinde "güneşin doğduğundan, battığından veya meridyene yaklaştığından" söz eder. Berkeley'e göre, eğer konuşma dilinde bu ifadelerin aksi kullanılsaydı çok çirkin olurdu. Sonuçta, yine Berkeley'e göre, bu tür bir itiraz diğerleri gibi geçersizdir.

Yukarıdaki eleştiriye bağlı olarak tartışma alanına taşınan sekizinci itiraz; maddeye bağlı dış dünya ve onun içindeki şeylerin varlığı ve bu varlığın fenomenal seviyeden kavrama, ilkeye ve kanuna konu edilmesinde kullanılan “yeter sebep” ve “kozal ilişki” immateryalist anlayışa göre mümkün olmadığı tezini, içerir. Sonuçta, yine bu anlayışa göre, bizim bütün dünyaya ilişkin açıklamalarımız sanıdan öteye gitmeyen bir yanlışlar silsesin-den ibarettir.

Eğer Berkeley için, gerçekten “maddenin varlığına yönelik ifadeler temelden, içerikten ve anlamdan yoksun spekülative ve kurgusal ifadeler olduğu” tezi doğruysa, nasıl olur da bu tür içi boş anlam hüküm önermelerinin genel ve geçerliliğinden söz edilebilir. Böyle bir anlayış Berkeley için, sisteminin ve onun etrafında şekillendiği immateryalist koyutunun yanlış anlaşılıp yorumlanması ve bu nedenle de hasımları tarafından ileri sürülüp kullanılan çarpıtıcı veya yanıltıcı bir uygulamadan başka bir şey değildir. Fakat, yine ona göre, bu ön yargı ve kurgudan kaynaklanan “materyalist görüş”e sahip olanlar, dünyadaki fenomenlerin anlaşılıp analiz edilip anlatılmasında “neden” kavramını ön plana çıkarıp, hayati önem ve fonksiyonunu vurgularlar.

Berkeley’e göre materyalist görüşün gelişim sürecinde kişinin bir dizi ideaları algılamasının da, kişinin kendisinin “aktif bir özne” olmadığı gibi, onların iradi operasyonlarına bağlı olmayıp ve “zihin” tarafından içerden provoke edilmezler anlayışı çelişik bir anlayıştır. Gerçekte, bu anlayışın çelişkili ifade yapısı dikkate alınmaksızın yine onlar tarafından algı nesnelerinin veya idealarının zihinden bağımsız, dışarda müstakil olarak var olduklarını iddia etmekteydi. Fakat, yine Berkeley’e göre, “bazı filozoflar zihin olmaksızın ani veya şimdideki algı nesnelerinin var olmayacağı” tezini ileri sürmekle halkın yanlışını kısmen düzeltmişlerdir (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Diğer taraftan, filozoflar bu çelişkili tezlerini ileri sürerken başka bir yanlışla düşmüşlerdir. Örneğin, bu filozoflara göre, bazı nesneler zihin dışında da vardır veya algılanan ayrı müstakil bir nesneden kaynaklanan ve zihine idealar veya imgeler va-

sıtasıyla söz konusu nesnelerin kopyaları olarak nakş edilen varlıkların olduğu düşüncesindedirler. Ama bu düşüncenin uzanımında kişiler, ideaların (veya imgelerin) duyumları olmaksızın veya duyumları kullanmaksızın bu ideaları elde edemeyeceklerinin bilincinde olmalarına rağmen, kendi duyumlarının üzerine otorite sahibi olmayıp zihinlerine nakşedilen idea nesnelerin varlığı ve zihin dışında varolan bu nesnelerin etkisi sonucu zihinde oluşurlar sanısına kapılırlar.

Berkeley kendi materyalizm versiyonunun mantıksal açılımının genelde serimini yukarıdaki itiraz çerçevesinde yaptıktan sonra, zihin ve irade sahibi algılayan aktif insan faktörünü ön plana çıkararak sorar:

“Neden onlar (filozoflar) ruhun veya zihinin aktif özelliği açık bir şekilde ortada olmasına rağmen ruh veya zihin yerine duyu idealarının bizde şeylerin keni benzerlikleri (yansıttığı) durumundan hareketle etkiler uyandırdıkları” iddiasını ileri sürmektedirler? (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Sonra Berkeley, kendi “immateryalist sistem anlayışı”nı esas alıp, varlık hiyerarşisi ve türlerinin birbiriyle etkileşiminin algı eylemi modelinde bütünleştirmek suretiyle soruya üç şıkla cevap verir.

1. “Pasif” veya “edilgen” olan “şeyler”e (ve onların kopyası durumunda olan “idealar”a) “aktiflik” ve “güç” özelliklerinin yüklenmenin tuhaf ve saçma olduğunu görememeleri veya görmek istememeleridir.

ii. Bu “idealar”ı zihinlerimizde uyaran “ruhlar”ın en büyüğü ve yetkini olan Tanrı “duyumlanır idealar”ın her hangi bir özel koleksiyonu vasıtasıyla bizim görümüzü sınırlandırıp işaretlemedi, tıpkı “aktif insan eyleyenliği”nde onların ölçüleri, kompozisyonları, hareketlerinin durumunda olduğu gibi.

iii) İnsanın zihinsel veya fizyolojik operasyonları “düzenlilik” ve “birliktelik” arz eder. Örneğin, ne zaman ki, doğanın işleyişi bir mucize vasıtasıyla kesintiye uğratıldığı durumlarda, insanlar “aşkın Eyleyen”in görünüşünü veya aktif müdahilliğini kabul etmek durumdadırlar (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Fakat, ne zaman ki doğanın işlerliği tabi akışında devam eder, o zaman olaylar veya oluşlar kendi düzenlilikleri ve sıradanlıklarında insan da düşünce formunda bir "etki" veya "iz" bırakmazlar. Hatta bu durum, Berkeley'e göre:

Kendi Yaraticılarında en büyük bilgelik, güç ve iyilik özelliklerine yönelik argümanların ortaya çıkmasına rağmen biz bunların 'Özgür bir Ruh'un sürekli, düzenli ve ani müdahalesinin sonucu olduğunu düşünmeyiz bile (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Fakat bu tür bir durum yanlış bir anlayış ve tavırdan kaynaklanır. Görüleceği üzere, Berkeley immateryalizminin teistik özelliğini algılayıcıların algılayıcısı sonsuz "Ruh" veya "Zihin" ögesi ve fonksiyonunu doğa düzeninin olağan veya olağanüstü akışında gündeme getirerek, bu aşkın özelliği sınırsız ve yetkin olmayan insana da yansıtır. İşte Berkeley bu yansıtma vasıtasıyla insana eylemlerinde özgürlük kapısını açar.

Berkeley'in kendi ağzından felsefi hasımlarına yaptırdığı eleştirilerden dokuzuncusu ise:

İmmateryalist tezin ileri sürülmesinde kullanılan bazı nosyon veya kavramların Matematik ve Felsefedeki bazı doğrular ile çelişeceği iddiası(dır) (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Örneğin, hareket "nosyon" veya "ideası"nın varlığı ve işlerliliğini esas alan Astronomi yer kürenin hareket ettiğini bir kanun ve ilkeye bağlamasına rağmen; eğer "immateryalist tez" (hareket sadece bir ideadır eğer algılanmazsa böyle bir idea yok demektir) dikkate alınırsa yer kürenin hareketi duyular vasıtasıyla algılanamadığına göre bu kanunu yok saymamız gerekir. Oysa bu durumda, immateryalist tezin doğurduğu bu olumsuz sonuçlar bilim verileri ile ciddi bir şekilde çelişip, insanların yanlışla ve saçmaya sapmalarına neden olacaktır.

Eleştiriye karşı Berkeley, eğer immateryalist tezin ifadesindeki "öncüller dikkate alınırsa bu tür bir yanlış anlama ve çelişkinin söz konusu edilemeyeceği gibi, aksine bir uyum arz edeceğidir" iddiasında bulunur. Şöyle ki, eğer astronomların ne gözlediklerinden veya gözlemekte olduklarından biz nedensel bir sonuç çıkarabilecek durumdaysak, bizde o gözlem şartlarında ve

ortamında olsaydık evrenin doğal akışında güneş sisteminin işlerliğinde aynı sonuca ulaşacaktık demektir. Böylece, doğanın belirlenmiş ilkelerinden yola çıkılarak ve fenomenlerden elde edilen verileri de kullanarak ulaşılan bir sonuca kişinin güvensizlik duyması akıllıca bir tavır değildir. Kişi çoğu durumlarda zihninde olan ideaların birbiri ardına geçişinden elde ettikleri denemelerinden hareketle eylemlerine yön verecek, gerek geçmişte gerekse şimdideki idealara ilişkin olarak, emin ve güvenilir öngörülerde ve hatta yargılarda bulunabilir. Berkeley'e göre, aynı açıklama itirazdaki örneğe de kolaylıkla uyarlanabilir (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Yine Berkeley'in felsefi rakipleri adına doğadaki mekanik, organik ve bitkisel olay ve oluş süreçlerinin açıklanmasında "kozaliti ve yeter sebep nosyon ve ilkeleri" temelli olarak sistemine karşı söz konusu ettiği diğer bir eleştiriyi soru formunda şu şekilde takdim eder:

Eğer olaylar arasında zorunlu bir 'sebeup - sonuç bağı' yok ve şeylerin kendi bünyelerinde 'etki - tepki ilişkisi' ve bu ilişkiyi sağlayacak bir aktivite veya güç yoksa, bitkilerin yetişmesi, hayvanların mekanik, organik hareketlerini ve gelişimlerini nasıl açıklanabilir? (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Başka bir ifadeyle:

Eğer ruh, 'iradesi' veya 'gücü' vasıtasıyla 'etki-tepki boyutu'nda ani bir sonuç meydana getiriyorsa, kişi bu durumda doğadaki olayların ve insanların eylemlerinin hiç bir önem ve faydası olmayacak ve böylece bütün bunlar birer boş aktivitelerden ibaret olacaktır (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Dolayısıyla, doğa ve insandaki düzen ve tabi akış boş, beyhude, anlamsız ve amaçsız olmasının yanı sıra, yapay bir muşamba dekordan ibaret olacaktır ki, böyle bir sonuç anti-materyalist sistemin Tanrı merkezli sistemine dahi aykırı düşmez mi? Berkeley bu itiraza genel formda iki şıkta cevap verdikten sonra özelde cevabının gerekçeli açılımını yapar.

Bu iki şıktan birincisi, evrendeki Tanrısal idarenin anlaşılmasına yönelik kısmen bir güçlüğü olduğundan söz etmek

mümkünse de, aslında immateryalist ilkenin “gösterimsel” ve “apriori doğruluğu” dikkate alındığında bu itiraz silik kalır (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

İkinci şık ise, “niçin Tanrı kendi bilgi ve iradesini işleterek çeşitli alet ve edavatlar vasıtasıyla evren düzenini sağlamaktadır ve bu Tanrısal düzenin işletimindeki amaç nedir?” sorusunun cevabını içerir. Bu tür bir soru, yine Berkeley’e göre, aynı mantıkla zihinden bağımsız maddenin olduğu temasını içeren “makina-evrenci materyalist tez”in kendisi için de ileri sürülebilir (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Yukarıya bağlı olarak, Berkeley materyalist tezi hatırlatır ve itiraza olan cevabını genişletir. Materyalist teze göre mekanik ve organik yapılar kendi kendilerine yeterlilik (self sufficiency) özelliği arz ettiklerinden aktif olup, çeşitli etkilerde bulunurlar. Bu durumda Berkeley yorum ile karışık bir şekilde sorar:

Kim ki, maddesel doğa olay ve oluşlarının algılanmadıkları halde varlıklarını iddia ederse, onların ortaya koyduğu algılanabilen sonuçları veya etki-tepkilerinin ruhtan başka bir şeye bağlanması çabasını içeren bu iddia aşık bir şekilde amaçsız ve beyhude olmaz mı? (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Sonra Berkeley bir şerh düşerek kendi sorduğu sorunun yorumuna geçer. Şöyle ki, kurgulanan mekanik ve organik parçaların ister ferdi ister bir bütün içersinde çeşitli sonuçları bakımından kombinazonlar şeklinde ortaya koymasının zorunlu olmamasına rağmen, doğa kanunlarına bağlı olarak daimi akışta düzenli bir şekilde şeylerin üretilmesi, sonuç ve etkilerinin ortaya konması zorunludur. Peki bu ifade kendi içersinde bir çelişki taşımaz mı? Berkeley’e göre, hayır. Çünkü doğadaki olay ve oluşların sonuçsal akışında, bu akıştaki olay ve olguların algılanıp analiz edilip açıklanmasında, geçmiş te ve şimdi de deney ve gözlemden elde edilip pratikte de kullanılan ölçüt özelliği taşıyan “genel ilke ve kanunlar” vardır. Bu tür bir evrensel akışı ve düzeni sağlayan, ortaya koyan ve insana da bu düzeni anlama yetisiyle donandıran “özel bir Varlık (Zihin, Ruh veya Tanrı)” mevcuttur. Bu özel Varlığın ortaya koyduğu ilkeler’e göre insanların

eylemlerde bulunması ve hayatına çeki düzen vermesi gayesiyle “zihin” ve “irade yetileri”ni kullanarak nefes alıp vermesi beklenilir (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Diğer taraftan, Berkeley “sebe-sonuç ilişkisi”nin doğa olaylarındaki pratik boyutu söz konusu olduğunda, “bu kozal ilişkinin kabulünün alışkanlık düzeyinde kişi tarafından kurgulandığı” tezinin yanı sıra, öyle materyalistlerin iddia ettikleri gibi; “aynı nedenler, aynı şartlar ve ortamlar da aynı sonuçsal olayları doğururlar genellemesinin kesin ve değişmez değildir” savını yine sistemindeki teistik öğeler çıkışlı olarak ileri sürer (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Çünkü, doğanın mimarı ve ayakta tutanı olan bu aşkın Ruh kimi zaman zorunlu bir şekilde doğadaki olay ve olguların tabii ve düzenli akışına müdahale edip değiştirebilir. Berkeley'e göre, biz bu tür müdahaleler sonucu olağan dışı olayları mucize olarak adlandırıyoruz. Burada müdahale sonucunda ortaya çıkan mucize olarak değerlendirilen alışılmışın dışındaki sonuçsal olay Tanrı'nın sonsuz bilgisi, gücü ve iradesi ile doğanın düzenleyicisi, sevk ve idarecisi olma sıfatını insana açmasından başka bir şey değildir (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Ayrıca Berkeley, doğa olaylarının normal akışında, idealar arasında “sebe-sonuç ilişkileri” mevcut olduğunu söyleyip, bu ilişkiyi kendi tarzında kabul eder de. Fakat bu ilişki zorunlu bir ilişki olmayıp olayların tekrarlanmasından dolayı kişi geçmişteki tecrübe ve gözlemlerinden de hareket ederek “alışkanlık düzeyinde yapılan bir genelleme” esasına dayanır. Bu noktayı biraz açacak olursak; gerçekte, idealar arasındaki ilişki, “sebe-sonuç arasındaki ilişki”yi ima etmez veya gerektirmez. “Sebe-sonuç arasındaki ilişki” sadece simge ile simgelenen şey arasındaki ilişki gibidir. Bu bağlamda kişinin gördüğü ateş hissettiği acının nedeni değil, fakat, acının kişiye ön uyarı işareti durumunda olduğudur. Aynı şekilde, kişinin işittiği ses hareket eden bir nesnenin sonucu olmayıp, onun sesin kendisinin işaretidir (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Bir başka belirtilmesi gereken nokta ise, yapay ve düzenli kombinasyonlar halinde "ideaların makina formuna dökülmesi"nin nedeni tıpkı harflerin kelime formuna dökülmesi gibidir. Bir kaç orijinal idea pek çok sayıda sonuçsal olay ve eylemleri simgelemek için yine çok çeşitli kombinazonlar şeklinde kullanılabilir. Onların kullanımı evrensel ve sürekli olarak bir kural ve bir bilgenin müdahilliği ile mümkün olabilir. Sonuçta da, Berkeley'in "teizm motifli immateryalizmi"nin ruhuna uygun bir şekilde filozoflara uygulamaları gereken bir proje önerisinde bulunur: "doğa filozoflarının peşine düşüp araştıracakları şey 'Doğanın Hakiminin Çalışma Dilini' çözmektir" (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Berkeley immateryalist tezine karşın ileri sürülen diğer bir eleştiride şu soru formunda takdim edilir:

Eğer immateryalist tezin söz konusu ettiği zihinde var olmaksızın içsel, duyulanamaz, uzanım, katı ve şekillenmiş olup filozofların bu şekilde tasvirleyip "madde" adı verdikleri "muharrik bir cevher" yoksa ve yine her hangi bir kişi "madde ideası"nın yukarıdaki niteliklerini yoka indirgeyip; onun sadece içsel, pasif ve duyumsanamaz bir ceवर olduğunu iddia etmesi en azından şu veya bu şekilde madde diye adlandırılan bir idea veya nosyonun ister Tanrı teminatlı ister zihinlerin algısına endeksli olsun veya olmasın var olduğunu gösterir mi? (*İlkeler, Giriş: 81-114*)

Berkeley bu tür bir itiraza bir kaç maddeden hareketle cevap verir.

1. Eğer itirazda belirtildiği gibi burada bir çelişki varsa, bu çelişki bir cevherin ilintisiz olması ve ilintilerin bir cevhersiz olmasına eş bir çelişki ve saçmalıktır.

11. Varsayalım ki, kişi bilinmeyen cevherin varlığını bir şekilde garantiledi, fakat bu durumda "madde" veya "maddi cevher ideası" nerede olabilir? Varsa, nereye yerleştirilebilir? (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Materyalistlere göre, maddenin zihinde olmadığına hem fikir oldukları ve bütün mekan veya uzanımında zihin de var olduğuna göre, "madde ideası" her hangi bir yerde olmayacaktır. Sonuçta, Berkeley'e göre, "madde" hiç bir yerde hiç bir şekilde

mevcut değildir. Bu cevaptan sonra Berkeley “madde ideası”nın açılımını yapmaya ihtiyaç duyar. Yukarıdaki “madde” tasviri esas alınırse karşımıza muhtemelen çıkacak olan “madde”:

Ne eyler, ne algılar, ne de algılanır; işte maddenin kendi içtenliğinde pasif, duyusuz ve bilinemez cevher diye tanımlanmasından maksad budur ki, bu tanım sadece maddenin dayanak veya destek göreceli nosyonundan başka tamamen olumsuzlardan oluşmaktadır. Fakat öyleyse onun hiç bir şeyi desteklemediği ve nasıl onun hemen hemen entiti olmayan bir şeyin tanımına karşılık geldiği gözlemlenmelidir (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Berkeley aslında kendi ağzından muhaliflerine yaptırdığı bu “madde tasviri”nden sonra, yine bu bağlamda hasımları adına kendisine karşı şu şekilde bir eleştiri yöneltir. “Bilinmiyen bir durum veya ortamda onun hazır ve nazırlığında idealar Tanrı’nın iradesi tarafından ortaya konur.” Berkeley kişinin zorlanmadan nasıl olurda hem duyum hemde düşünce vasıtasıyla algılanamayan, zihinlerde herhangi bir ideayı oluşturamayan, uzanımı olmayan, her hangi bir forma sahip olmayan ve de her hangi bir yerde var olan her hangi bir şeyin kendine şimdide sunulacağına akıl sır erdiremez. Ve şunları söyler:

‘Şimdide veya hal-i hazırda olma’ bileşke kelimeleri uygulanmaya alındığında benim anlamakta güçlük çektiğim bir şekilde ya soyut ya da tuhaf bir anlama sahip olmalıdır (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Sonra, Berkeley ortam veya (oluş) durumu kelimesinin sıradan dilde ki ortak kullanımından hareketle, kendi anlayışını ön plana çıkararak “madde”nin eleştirel nihai tanımını şu satırlar ile ifade eder:

Ortak dil kullanımından şimdiye kadar elde ettiğim şu ki, kelime ya her hangi bir sonuç ortaya koyan bir eyleyen ya da sıradan şeylerin akışında gözlemlenen bir şey ile birlikte giden veya ondan önce geleni simgeler. Fakat yukarıda tasvir edilen maddeye uyarlandığında bu anlamlardan her hangi birine uyarlanamaz; çünkü madde pasif ve içsel olarak değerlendirilip ve böylece de o ne bir eyleyen ne de yeter sebep olabilir. Madde aynı zamanda bütün duyumlanır niteliklerden uzak ve beri olarak algılanamazdır. Böylece o ikinci anlamda kast edildiği gibi bizim algılarımızın özel bir durumu olamaz. Tıpkı benim

parmağımın yanması acı özel durumunun ona atfedilmesine yönelik ifade de olduğu gibi. Bu nedenle, maddeyi bir özel durum veya hal olarak adlandırıp değerlendirmedeki hikmet nedir? (*İlkeler, Giriş: 81-114*).

Sonuçta, bütün bunlar bize göstermektedir ki: Berkeley epistemolojisi "idealar teorisi" üzerine kendi metafizik örgülü felsefi mühendislik ve mimari anlayışı ve diyalektik metot üzerine inşa etme çabasıdadır. Soyut metafiziğinin ilke, öge, nosyon ve formülalarını, somuttan hareketle yola çıkarak ortaya koyan ve bu süreçte felsefi hasımlarını sadece dikkate almak ile kalmayıp onları bu sürece diyalektik tarzda katılımcı pozisyonunda sunan nadir filozoflardan biridir. Örneğin yukarıda gördüğümüz onun maddeye yönelik eleştirileri ve bu eleştirel değerlendirmede kullandığı metodik yaklaşım ve uygulaması gerçekten son derece çarpıcı olup, Berkeley'i, Berkeley yapan ana unsurlardan biridir.

Bundan sonraki V., VI., VII., VIII., IX. ve X. Bölümlerimizde çerçevesini çizdiği anti-materyalist epistemolojisinden hareketle maddeyi inkarında ne tür argümanlar kullandığının takdim ve değerlendirmesini yapacağız.

V. Bölüm

ANTI-MATERYALİST ARGÜMAN (-I-)

(Anlam'dan Hareketle İleri Sürülen Argüman)

Önceki Bölümlerimizden elde ettiğimiz verilerden hareketle, bu Bölümümüzde biraz daha özele inerek Berkeley'in metafiziksel immateryalist veya idealist sistemini oluşturulması sürecinde etrafında şekillendirdiği metafiziksel koyutunun geçerliliği için ileri sürdüğü çeşitli argümanların takdimini yaparak, bunlardan ilkinin değerlendirmesini yapacağız. Berkeley'in anti-materyalist sisteminin savunusunda ileri sürdüğü karşı argümanlar beş madde altında toplanabilir:

- a. "Anlam"dan (meaning) hareketle ileri sürülen argüman;
- b. "Maddenin veya nesnenin nitelikleri"nden (the qualities of matter) hareketle ileri sürülen argüman;
- c. "Epistemolojik" (epistemological) zeminden hareketle ileri sürülen argüman;
- d. "Kozalite"den (causation) hareketle ileri sürülen argüman ve son olarak
- e. "Kurgu"dan (imagination) hareketle ileri sürülen argümandır.

Bu argümanlardan ilki, maddi dünyanın ana temel ögesi olan maddenin asli ve tali ilintilerine yönelik olan argümandır. Bu argüman felsefe literatüründe maddenin veya nesnenin tanım ve tanıtımında temelde olan ve ona yüklenen *anlamı* konu edinir. Şimdi bu argümanın Berkeley tarafından nasıl takdim edilip değerlendirildiğinin incelemesine geçelim.

Araştırmamızın başında ve ilgili bölümlerde metafizik bir sistemin içerik ve yaklaşım olarak bir dizi şeyin yanısıra genel varlık veya varlıkların (entitilerin) doğası ve bu doğanın takdim ve tasvirinde kullanılan kavram analizlerini ihtiva ettiğini söyledik.

Hatta metafiziğin genelde ne türden olursa olsun varlığın kavramsal analizlerine; özelde ise metafiziksel entitilerin kavramsal analizler yoluyla doğa ve doğa işlevlerinin tanıtım ve metafiziksel koyut düzeyinde kullanımına dayandığı tespitinde bulunduk. Bu analizlerinde metafiziği sistem yapısı, içeriği ve yaklaşımı bakımlarından bilimden kimi noktalar da ayırdığı kimi noktalarda aynı kıldığı görüşü üzerinde durduk. Sonra da bu metafiziksel çerçeveye bir metafizikçi filozof sıfatıyla Berkeley'in "esse est percipi" koyutunun temelde olduğu immateryalizminin uyarlamasını yapmaya çalıştık. Şimdi, bu metafiziksel koyutun anlam bakımından bir değerlendirmesini yapalım. Daha doğrusu bu koyutu temellendirmek için, Berkeley'in kullanılan "madde", "cevher", "idea" gibi kavramların dış dünyadaki nesnelere karşılık gelip gelmediklerine ilişkin ileri sürdüğü argümanın açılımını yaparak incelemeye tabi tutalım.

Bu inceleme için en uygun başlangıç yeri Berkeley'in *İlkeler*'idir. Berkeley *İlkeler*'in Giriş Bölümünün birinci paragrafında felsefeden ne anladığının takdimini yaptıktan sonra, ikinci paragrafta "anlama yetisi"nin genelde nasıl değerlendirildiğinin kendince kısa tanımını yaparak yine kendinin bu yetiden ne anladığını belirtir. Berkeley'e göre, anlam, anlama yetisinin işlevselleştirilmesi sonucu normal şartlarda bir nesneden hareketle veya ona ilişkin olarak yine bir kavrama ister isim, ister sıfat formlarında yükletildiğine göre, anlam ile anlama yetisi arasındaki zorunlu ilişki ortadır (*Warnock (ed.), 1985, Berkeley, Giriş: 45-46*).

Berkeley söz konusu edilen bu paragrafta çeşitli tespitlerde bulunur. Ona göre, felsefenin spekülatif ve şüpheli bir duruma düşmesinin arka planında insanın anlama yetisinin (understanding) sınırlı olduğu genel kanaati yatar. Bu kanaat yanlışla yakın derecede kişinin anlama yetisini doğruca kullanma sorumluluğundan bir nevi kaçışına karşılık gelir. Bu bağlamda kişinin bu sınırlı yapı dinamikleri ile sınırsız genelde ve özelde bir bütün olarak anlama ve anlatma çabasının da doğal olarak eksik, spekülatif ve kimi zamanda yanlış olabileceği anlayışına götürür.

Diğer taraftan, Berkeley'e göre, yapılması gereken kişinin kendi anlama yetisinin fonksiyonel aciziyetini ön plana çıkarıp söz konusu etmesinden ziyade, bu yetinin kendisi tarafından nasıl yanlış kullanıldığını sorgulaması gerektiğini araştırıp bulmalıdır. Çünkü, doğru ilkelerden hareket edildiğinde ancak doğru ve tutarlı çıkarımlar da (inferences) bulunmak mümkündür (Warnock (ed.), 1985, *Berkeley*, Giriş: 45-46).

Önceki bölümümüz de ifade ettiğimiz gibi, Berkeley'e göre, insanoğlu şu gerçeğe inanmalıdır: Tanrı insana bilgi iştehasını yerleştirdikten sonra ona ulaşamayacağı veya elde edemeyeceği bilgi atmosferine sokmasının bir mantığı yoktur. Ayrıca Tanrı'da bu tür bir saçmalığı dileyip yürürlüğe koymaz. Fakat çoğu filozof bu gerçeği görememiş veya görmek istememiş ve gerçek bilgiye yönelik yolu spekülasyonlarıyla tıkamışlardır. Berkeley'in kendi deyişiyle:

Suç ilk önce tozu kaldırıp sonra tozdan göremediğinden şikayet eden insandaydı (Warnock (ed.), 1985, *Berkeley*, Giriş: 45-46).

Bu tespitten sonra Berkeley amacını şu şekilde dile getirir:

Öyleyse sınırları Tanrı tarafından çizilip insana da onu elde etme iştehasını verdiği veya insanın bilme çabasının ilk ilkelerinin birinci elden ve bütün yönleriyle ciddi bir şekilde araştırılması gerekir (Warnock (ed.), 1985, *Berkeley*, Giriş: 45-46).

İşte Berkeley'in kitabına *İnsan Bilgisinin İlkeleri* verdiği bu isimin gerekçesi böylece karşımıza çıkmaktadır.

İncelememizin başında dedik ki, Berkeley'in metafiziksel immateryalist felsefi sisteminin ontolojik bakımdan değerlendirilmesinin salt ontoloji zemininden daha ziyade onun gününün felsefi gündeminde olan epistemolojik değerlendirmelerinin revaçta olmasıydı. Daha doğrusu Descartes sonrası felsefe de epistemolojinin ön plana çıkarılmasından Berkeley de nasibini almıştır. Bu nedenle, immateryalist sisteminin epistemoloji zemininde ele alınıp şekillendirilmesi ve bu şekillendirmede, epistemolojik öge ve unsurların sonuçları bakımından ontolojik öge, ilke, konu ve problemlerine yansımaları veya yansıtılması dikkate alınmalıdır.

Böylece, Berkeley immateryalist sisteminin ontolojik bakımından değerlendirilmesi söz konusu edilebilir. Bundan dolayı, bir kere daha şu noktayı belirtmek ihtiyacını hissediyorum. Berkeley sisteminin ontolojik bakımdan ontolojik zeminde değerlendirilmesi derken aslında kasıt ettiğim şey, sistemin epistemolojik değerlendirme sonuçlarının ontolojik öge, ilke, konu ve problemlere yansısı veya yansıtılmasından başka bir şey değildir. Zaten yukarıda söz konusu edilen alıntı da Berkeley'in kendi cephesinde de bu noktayı teyit etmektedir.

Neden bilmek? Bilgi nedir? Neyin bilgisi? Her şey bilinebilir mi? Bilinebilirse nasıl? Bilmenin vasıtaları var mıdır? Bilmenin ölçütleri, metot ve yaklaşımları nelerdir? gibi genel soruları içerisinde, burada bizi birincileyin ilgilendiren soru veya sorular, daha ziyade, bilme konusu veya objesine ilişkin olan Neyin bilgisi? Her şey bilinebilir mi? sorularıdır.

Berkeley'e göre bilgi değil midir ki, Tanrısal bir veridir ve insanda anlama ve irade yetileri donanımı vasıtalarıyla bu veriyi elde etmek ile görevlendirilmiştir. Öyleyse insan ilkin anlama yetisinin farkına varıp, fonksiyonel özelliğini keşf edip onu işletmesi gerekir. Bu yetinin çalıştırılması da belirli varlık sahası içerisinde yine varlık entitilerine yönelik olur. Başka bir deyişle, insan anlama yetisinin fonksiyonel kılımı sonucu kendisi ve dış dünya hakkında bilgi sahibi olup bu yetiyi ve onu fonksiyonel kılma iradesini veren Tanrı'nın bilgisine ulaşır. Berkeley'e göre, zaten insandan beklenen de budur (Warnock (ed.), 1985, *Berkeley, Giriş: 45-46*).

Peki, bu yeti olumsuzda kullanılıp insanı bu beklentinin dışına taşıyıp, yine insanları "materyalist", "ateist" veya "şüpheci" yapamaz mı? Bu durumda şuçlu kim? Tanrı mı? İnsan mı? Yoksa, anlama yetisinin kendisinde mi? Berkeley bu tür soruları araştırmasının çerçevesini çizerken şu şekilde cevaplar. Ona göre, araştırması bize gösterecektir ki:

Suç insanın anlama yetisinden ziyade bu yetiyi yanlış ilkelerden hareketle kullanan insanın kendisindedir (Warnock (ed.), 1985, *Berkeley, Giriş: 45-46*).

Diğer taraftan, Berkeley bu amacın gerçekleştirilmesine yönelik projenin önünde çeşitli engellerin olduğunu farkındadır. Önceden de belirtildiği gibi, bunlardan en azından ikisi şunlardır.

1. Yaşadığı dönemin moda formunda bilimadamları tarafından yürürlüğe konan “bilimsel mekanik evren anlayışı” ve onun toplumsal hayatın ana dinamiklerinden olan din, ahlak, hukuk ve siyaset müesseselerine olan olumsuz ve yıkıcı etkileriydi.

11. Diğer bir güçlük veya engel ise, Locke örneğinde olduğu gibi, filozofların gözlerin görmemesini sağlayacak derecedeki kaldırdıkları spekülâtif, şüpheyeye ve ateistik anlayışa sürükleyici niteliklerdeki felsefî tozlardı (*Warnock (ed.), 1985, Berkeley, Giriş: 45-46*).

Berkeley, araştırma projesine başlarken kendinden önceki ve kendi çağının filozoflarının yaptıkları gibi felsefe literatüründeki yanlışla sürükleyici olumsuz dil kullanımının eleştirisini ön plana çıkarır. Fakat, burada belirtilmesi gereken ama doğru ama yanlış Berkeley'e özge bir tutum varsa o da Berkeley'in gündelik sıradan dil kullanımının filozoflar tarafından yozlaştırılıp keyifleştirildiği düşüncesidir. Sonraları bu tür bir eleştiriye diğer filozoflar da kendi dönemlerinin gündemine getireceklerdir. İşte, Berkeley'e göre, sıradan dilin yanlış kullanılması daha ziyade, tıpkı Locke örneğinde olduğu gibi, filozoflardan kaynaklanır. Ayrıca unutulmamalıdır ki: dil, anlam aktarımında veya ifadesinde asli, belkide tek araçtır.

Eğer sonuçta dil vasıtasıyla bir şeye ilişkin olan ve belirli formlardaki anlam aktarımlarına (ki bunlar içerik taşıyan veya yüklenen kavram ve nosyonlardır) bilgi öbekçikleri diyorsak, bu süreç varlık veya varlıkta olma sırasından kaynaklanır. Varlık veya varlıkta olma sırası dediğimiz şey şu tarzda formülüle edilebilir. Bir Yazıdaki (veya literatürdeki, ne tür olursa olsun) Kavram → Dil'e (söze) → Dil'de Düşünce'ye → Düşüncede Varlığa yansır veya delalet eder.

Eğer bu varlık veya varlıkta olma sırası formülünü varlığı temele koyarak ifade edecek olursak: Varlık (*Madde, Nesne, Obje*

veya Entiti) → Düşünce (Zihin, Özne veya Suje) → (sözel veya yazal Dil'de ifadesini bulan) Kavram (Nosyon veya İdea) olarak karşımıza çıkar. Her ne kadar Berkeley bu tür bir varlık veya varlıkta olma sırasını söz konusu etmese de, Berkeley'de varlığın analizi bu formülün birinci şekli esas alınarak yapılır.

Fakat, diğer taraftan, biz genel metafizik çerçevenin içersinde özelde Berkeley'in immateryalist sisteminin içerik, yaklaşım ve ilke olarak yine sistemin kendi iç bütünlüğünde sonuçlarını da dikkate alarak analiz ve sorgulamaya tabi tuttuğumuz için, bize uygun düşen yukarıdaki formülün ikinci şeklinin esas alınarak açılımıdır. Yani, matematiksel ifadesiyle, $A = B$ ise, $B = A$ dır veya sayıların diliyle ifade edecek olursak, $5 + 4 = 9$ ise, $4 + 5 = 9$ dur. Matematikte bu ilişkinin adı "yansıma" veya "geçişlilik" ilişkisidir.

Bu ifade tarzından yola çıkarak, Berkeley'in immateryalizminin temelinde olan maddenin inkarına yönelik "esse est percipi" tezinin geçerliliğinde kullandığı argümanların incelenmesi söz konusu edildiğinde bu simetrik ilişki göz önüne alınarak, varlıkta oluş sırası formülünün ikinci ifade şeklinin kullanılmasının doğru olacağı kanatindeyim. Şöyle ki, bu tür bir yansıma yaklaşımının kullanımı bizi Berkeley immateryalizminin sistem bütünlüğüne götürüp, bu sistemin öge ve ilkeleri bakımından ilgili zeminlerde sağlamasının yapılması imkanını sağlayacaktır.

Şimdi bu zorunlu tespitten sonra, insanın bilme eyleminin icrasında yukarıda söz konusu edilen formülün açılımı bağlamında Berkeley, varlığın, daha doğrusu varlık kavramının tespit, tanım ve takdiminde sıradan dil kullanımı ve dilin doğruca anlaşılmasına yönelik olarak şu iddia da bulunur:

Kanaat getirdim ki, eğer insanlar Varlık kelimesi ile ne anlamı kast ettiklerini araştınsınlar ise, benim ile hem fikir olacaklardır (Tipton, 1994: 11-14).

Berkeley, hem çıkış noktası hem de eleştiri hedef tahtası olan, Locke sisteminde kelimenin anlamının bir "idea"ya, "idea"da bir "nesne"ye ilişkin olduğuna göre, "anlamı" taşıyan "kavram", "nosyon" veya "kelime" nesneler dünyasında ilgili bir

“varlığa” karşılık gelmelidir. Eğer bu “kelime” veya “kavram” genel bir kelime ise onun anlamının yine “genel bir idea” olduğu veya ideaya karşılık geldiği tezinde Locke ile hem fikirdir. Berkeley’in “soyut idealar”a ilişkin argümanlarında birazdan temas ettiğimizde yakinen görüleceği gibi, “genel bir idea”nın neliği söz konusu olduğunda ondan tamamıyla ayrılır. Berkeley “soyut idealar”a ilişkin Locke teorisini reddederken, görülür ki, ona göre, “genel bir idea”nın “soyut bir idea” olmadığı inancını taşımaktadır.

Biz gündelik dil kullanımımızda kelimelerin çoğunun genel olduğunu biliriz ve gündelik diyaloglarımızda bu genel kelimeleri kullanırız. Çünkü bir genel kelime en azından fonksiyonu itibarıyla bir veya bir kaç şeye karşılık getirilerek kullanılır. Yine, aynı şekilde, çoğu kelimeler birden daha çok şeye karşılık gelecek bir şekilde kullanılır. Burada bir kez daha hatırlatalım ki, her “kelime” bir “idea”ya “karşılık” gelmelidir. Berkeley’e göre.

Bir kelimenin genel olması için, soyut bir genel idea olması değil, fakat her biri zihine farklı biçimlerde kendilerini sunacak bir dizi özel ideaların simgeleştirilmiş biçimi olmalıdır (*Warnock (ed.) 1985, Berkeley: 11-14*).

Birazdan detayına indiğimizde görüleceği üzere, zaten Berkeley için şu, bu, o diye nitelediğimiz “tekil nesnelerin ideaları”nı içeren anlam taşıyıcısı konumunda olan “kelimeler”, “terimler”, “kavram” veya “nosyonlar” söz konusu olduğunda problem yoktur. Dolayısıyla, bu tür tekil anlam öbeklerinden oluşan bir yargı cümlesi veya önermesinin geçerliliğinde de, aynı şekilde, pek problem yoktur. Problem olan Locke’un “genel terimler”i içeren “önergeler”i anlamak için zorunlu olarak bir “soyut idea” düşüncesine sahip olmamız gerekir düşüncesi ve bu düşüncenin doğrudan doğruya yanlış sonuçlardır (*Warnock (ed.) 1985, Berkeley: 11-14*).

Gerçekte, Berkeley’e göre, Locke’un tezi esas alınır, eğer genel kelimelerden veya terimlerden oluşan bir önerme doğruysa, bu doğruluk genel terimleri vasıtasıyla bir objeye karşılık gelecektir veya gelmesi beklenir. Böylece, eğer renk hakkında önerme formunda ileri sürülen bir iddia doğruysa, bu doğruluk

bütün renkler hakkında doğru olacak demektir. Yani tikel veya tekil nesnelerin tümelden pay alması veya ona irca edilmesi gerekecektir.

Bir önermeyi anlamak demek, onun doğruluk bakımından ne olacağını veya nasıl değerlendirileceğini bilmek demektir. Fakat, bu bilme, Berkeley'e göre, mantıksal veya psikolojikmen bizim zihin çerçevesinde zorunlu olarak soyut idealar ile uğraşmamızı veya muhatab olmamızı gerektirmez. Fakat, bu demek değildir ki, her ne kadar bu durum bir çelişki olarak gözükse de, Berkeley "soyut idealar"ın yanısıra "genel idealar"ın da varlığını reddeder. Aksine, Berkeley şunu söyler:

Kesinlikle ben genel ideaların varlığını ret etmem, sadece soyut ideaların varlığını kabul etmem (*Warnock (ed.) 1985, Berkeley: 11-14*).

Buraya kadar olan tespitlerimizden ortaya çıkan şu ki, Berkeley teorisine göre, bir özel veya tekil ideanın genel idea olması için onun bir özel veya tekil idealar sınıfına dayanması veya karşılık gelmesi gerekir. Yani, bir ideanın genel statüde değerlendirilmesi için, söz konusu idea ile diğer idealar arasında bir ilişkinin olması gerekir. Bu gerekli olan ilişki de bir şeye karşılık gelip, o şeyi temsil etmelidir. Fakat, ne yazık ki, ilişkinin içeriği ve onu oluşturan öğelerin yeter derecede belirtilmediği gibi, diğer taraftan, Berkeley gerçekte bu ilişkinin tam bir açıklamasına sahip değildir.

Diğer taraftan, örneklere döktüğümüzde muhtemelen durum daha iyi anlaşılabilir. Örneğin, renk genel ideası kendi başına tek bir özel veya tekil idea olarak değerlendirilmesine rağmen, mavi, yeşil, sarı, kırmızı v.s. gibi renklere karşılık gelip onlardan birini temsil edebilir. Ama yine de renk genel ideası olarak nitelendirilip kullanılır. Bu durumda genel ideanın statüsü, mantığı ve işlevi tartışmalı bir hal almaz mı? Bu bağlamda Berkeley'in kendi örneğini vermekte yarar görüyorum:

Bir geometrici belli bir uzunlukta bir doğru çizebilir ve bu doğru kendi bünyesinde özel bir doğru olarak değerlendirilmesine rağmen, onun kullanım amcında olduğu gibi genel bir doğruyu simgelediği veya karşılık geldiği kabul edilirse, o (doğru) herhalükarda bütün

özel doğrulara karşılık gelir ve böylece simgelenen (veya karşılık gelen) her ne ise bütün simgelenen doğrulara karşılık gelir, başka bir deyişle, genelde bir doğru hakkındadır (*Warnock (ed.) 1985, Berkeley: 52-3*).

Anlaşılan o ki, Berkeley bu örnekle genellemeden ne anladığını ve onun neleri içerdiğini ifade etmekle kalmayıp, aynı zamanda genel idea ile onun temsil edildiği özel idea arasındaki ilişkiyi bir analogi yoluyla göstermeye çalışmaktadır. Kısacası, özel terimler özel idealara delalet ederken genel terimler de genel idealara karşılık gelirler. Bunların birbirleriyle karıştırılması dili bozmaktan başka bir şey değildir (*Warnock (ed.) 1985, Berkeley: 47*).

Fakat Berkeley'in bu açıklamasına rağmen, Priest'in haklı yorumuna göre, gerçekte A (özel terimi) ile B (genel terimi) arasında bir ilişki kurmak için, eğer A, B'nin varlığının bir işareti ise, bu durumda A B'nin temsilcisi demektir; yine şayet bu doğrusa temsil etme kullanım merkezli açıklanıp yorumlanmalıdır. Diğer taraftan, Berkeley filozofların dilin genel terimleri içeren bir genelleme özelliğine sahip bir yapıda olduğunu ve bir terimin anlamının bir idea olduğunu iddia etmelerini doğru bulur. Fakat, sonrasında onların yanlış yaptıkları nokta bu söz konusu ideanın genel bir soyut idea olmasını dilin genelleme özelliğine bağlanabileceği iddiasıdır. Kelimelerin yukarıda belirtilen yanlış yardımcı olmaları kısmen her bir isimin sadece ayarlanan mutlak bir anlama karşılık geldiği varsayımıdır (*Warnock (ed.) 1985, Berkeley: 43*).

Bu durumda, bu tür belirlenmiş anlamların muhtevalarını nelerin oluşturduğunu tespit çabasında "soyut idealar" bir yanlış yönlendirme vasıtası özelliği arz ederek ikinci bir yanlış varsayımı oluşturmaktadır. Oysa, Berkeley, sonraları Wittgenstein'in da çıkış noktası olacak şu tespitte bulunur:

Gerçekte, herhangi bir genel isme karşılık gelip simgeleyen mutlak ve kesin bir şey yoktur (*Priest, 1990: 229-31*).

Böylece Berkeley, yetersiz ve yanlış olan soyut idea kavramı yerine genel ideaların özel veya tekil ideaları simgeler anlayışını

ileri sürer. Bunu da, özel ideaların farklılığı ve değişkenliğini bir genel idea şemsiyesi altında gruplayıp toplayarak soyut ideaların yetersiz ve tutarsızlığına alternatif olarak getirir.

Örneğin, bir üçgenin tanımı üç doğrudan oluşan bir yüzey olarak ifade edilir. Yine, diğer taraftan, farklı uzunluk ve açılarda çeşitli üçgenlerden bahsetmek mümkündür. Öyleyse:

Sonuçta, üçgen kelimesini simgelemenin veya belirtmenin limitini gösteren belli bir idea yoktur (*Warnock (ed.) 1985, Berkeley: 52-3*).

Berkeley'e göre, tanımların kullanışlı olmalarına rağmen, onlar sadece anlam donanımına yardımcı olurlar. Bu durumda genel kelimelere soyut ideaların karşılık geldiğini iddia etmek yanlıştır. Berkeley, Locke'un dilin yapı ve fonksiyonuna yönelik iki varsayımını kabul eder. Bunlar:

1. Dil insanlar arasında ideaları taşıyan bir vasıttan başka bir şey değildir ve
11. Dilde belirlenen her isim bir ideaya dayanır veya karşılık gelir.

Fakat, kelimeler idealarla donandırılmadığı veya idealara dayatılmadığı durumlarda filozoflar tarafından anlamsızca kullanılır. Buradan da Berkeley şöyle bir sonuç ilkesine ulaşır. Eğer bir filozof, soyut idea diye bir kavramın olmadığı halde, bu var olmayan soyut idealar ile donatıldığı gerekçesiyle bir kelimeyi veya kelimeler grubunu kullanırsa açıkça bir yanlış içinde olup, kelime veya kelimeler grubunu da anlamsız olarak kullanmaktadır.

Öte yandan, biz insanlar bu kelimeleri kullanırken onların dayandığı ideaların yanlışlığını düşünmeyiz. Çünkü, düşünsek mantıken anlamsız ve yanlış olduğunu bilerek kullanıyoruz demektir ki, bu bir saçmalıktır. Bir kelimenin anlamı veya anlamlılığı Berkeley için o kelimenin bir ideaya dayanması ile mümkündür. Ancak, anlam bir kelime veya kelimeler grubunu kullandığımızda sahip olduğumuz bir deneyim değildir. Ayrıca, anlam kelimenin kullanım sürecinde zihinsel bir kurgu ile birlikte giden de değildir. Aynı zamanda, dil, hissedişleri, duyumları ve

eylemleri teşvik edip duyarlı kılar veya engeller ve bu yönüyle de zihinsel durumların ortaya çıkmasında da nedenler oluşturur. Bu sebeple Berkeley dil hakkında teoriler üretmekten ziyade, ona ilişkin deneyimiz veya yaşantımız hakkında düşünmemizin gereğini vurgular (Priest, 1990: 229-31).

Şimdi Berkeley'in anlam veya ideaların ifade ve taşınmasında kesin şart olan "dil"in kısaca yapı ve işlevsel özelliklerini yönelik Locke teorisinin eleştirisinden hareketle yaptığı anlatısını bizim yukarıdaki varlık sırasının varlık temelli işlerliğindeki açılımına bir göz atalım. Berkeley varlık kavramının ve varlıktaki entitilerin (nesnelerin) analiz ve sorgulanmasında varlığa ilişkin anlam kastının neliğinde kendisiyle hem fikir olacaklarını iddia ettiği insanlara yine bu bağlamda, *İlkeler*'in Üçüncü Bölümünde var olma kelimesinin neliği ve nesnel alana taşınmasına dair şu argümanı ileri sürerek devam eder:

Üzerinde yazdığım masanın var olduğunu söylerim ki, (bu söylemeden kastım) onu gördüğüm ve hissettiğimdir ve şayet çalışma odamın dışındaysam bile, ben onun var olduğunu söylemeliyim ki, bunun anlamı eğer ben çalışma odamdaysam onu algılayabilirim veya diğerleri de ruhi çerçevede onu algırlarlar. Bir kokunun varlığı durumunda, koku koklanmakta; bir sesin varlığı durumunda, ses duyulmakta; bir rengin veya figürün varlığı durumunda bunlar görü veya dokunma vasıtalarıyla algılanmaktadırlar. İşte bütün bu tür (kavram veya) ifadelerden benim anladığım budur (Priest, 1990: 229-31) (Parantez içleri benim HMA).

Bu alıntıdan dış dünyadaki (external world) varlık kümesinin nesne türüne karşılık gelen masa örneğine veya modeline yönelik olarak şu tür bir çıkarımda bulunabiliriz. Berkeley'e göre, bu örnekte biz iki durumla karşı karşıyayız ki, bu durumlara koşut olarak aynı zamanda iki varlıkta olmak statüsüyle yüz yüze geliriz.

1. En boy derinliği olan ve beş duyumuz vasıtasıyla algılayıp kendileri hakkında yargılarda bulunduğumuz varlıktaki nesnelerdir. Ayrıca, burada insan veya özne nesne ile karşı karşıya etkileşim halindedir.

11. Maddenin veya nesnenin insanın veya öznenin algı sahası dışında olması durumudur ki, bu durumda nesne ile özne arasında bir etkileşim yoktur.

Ayrıca, yine Berkeley'e göre, hem fikir olacaklarından emin olduğu diğer insanlar ve kendi ortak tecrübelerinden yola çıkarak, özne - nesne etkileşimi bağlamında nesnelerin varlıkta kalmalarına ilişkin olarak şu genellemeler rahatlıkla yapılabilir: eğer bir koku varsa (bir şey) koklanmaktadır (yani, duyumlanmaktadır); eğer bir ses varsa (bir şey) işitilmektedir. Bu tecrübelerin ortaya çıkardığı bir nokta var ki, o da, eğer varlıktaki nesnelerin varlıktalığı söz konusu edilecekse, bu ancak onların biri veya birileri tarafından duyumlanması, algılanması ve dolayısıyla tecrübe edilmesi sonucu mümkün olabilir. Başka bir ifadeyle, Berkeley'in *Diyaloglar*'da Hylas'a yaptırdığı şu tespitte söylediği gibi:

Gördüğün ilk adama sor, o sana söyleyecektir ki, algılanmış olmak bir şey ve var olmak başka bir şeydir (*Priest, 1990: 234*).

Buradan da doğal olarak, mantıken yine nesnelerin durumuna yönelik olarak şu sonuç çıkar. Nesneler özne tarafından algılanarak varlıktalıkları tescillenir ya da algılanmayıp varlıktalıktan çıkarak yoklar sınıfında yer alırlar. Fakat, Berkeley'in atıfta bulunduğu günlük tecrübelerden biz biliyoruz ki, nesneler yani masa biz algılasak ta algılamasak ta varlıktadır. Peki, bu durum nesnelerin algılanmaya endeksli olması hükmüyle çelişmez mi?

Berkeley yukarıdaki alıntının içeriğinden de anlaşılacağı üzere, bu çelişkinin farkındadır. Bundan dolayı da, en azından kendi çalışma masası söz konusu olduğunda kendi yokluğunda algılama işini ruhi özelliği olan kişilere, daha doğrusu "algılayıcıların Algılayıcısı" olan Tanrı'ya havale eder. Bu özellikteki Berkeley'in Tanrı'sı varlığın veya varlıkta olmanın teminatıdır. İleride bu noktanın detaylı açılımını yapacağız.

Şimdi bu çerçevede önceden söz konusu ettiğimiz Berkeley immateryalizmindeki varlık hiyerarşisini veya sıralamasını bir kez daha bu özel konuya yönelik olarak hatırlamak olursak, karışımıza şu üç varlık kategorisi çıkar.

1. Bu, şu, o diye işaret edip belirli zaman ve mekanda algıladığımız tekil veya tikel nesnelere karşılık gelen sıradan pasif (algılanan) nesnelerdir ki, (Berkeley'in, sizin ve benim çalışma masalarımız gibi) bunların varlığını Berkeley inkar etmez.

11. Yine en, boy ve derinliğe sahip olup bu, şu ve o diye işaret edilebilen belirli bir zaman ve mekanda varolan fakat diğer varlıklardan "anlama", "duyumlama", "algılama", "irade", "duygu" ve "ruh" yetileri veya donanımı sonucu ayrılan ve "insan" adı verilen "aktif (algılama sıfatından dolayı) varlık kümesi"nin elemanlarıdır.

111. Varlığa varlıklarını veren ve onları algılayarak varlıkta kalmalarının teminatı olup, "algılayıcıların Algılayıcısı" sıfatını alan "aşkın varlık Tanrı"dır, bu aşkın alanın varlıkları en, boy ve derinlik zaman ve mekan ile kayıtlanamayan "sonsuz zihin" ve "ruhlar"dan oluşur.

Berkeley'in sistemi çerçevesinde varlık sınıf ve statülerini ortaya koyduktan sonra, şimdi bu varlık hiyerarşisinin dildeki kavramsal ifadelerine ve bu ifadelerin anlamlı veya anlamsızlık durumlarını daha özelde incelemeye tabi tutarak bir ileri adım daha atalım. Bu adım bize Berkeley'in immateryalizminin "esse est percipi" veciz ifadesi olan ve aksinin (öyleyse, algılanmayan nesne yoktur veya yokluktadır) maddenin inkarı ile özdeşleştirilmesinin felsefi meşruluğu ve savunusunda anlamdan hareketle ileri sürdüğü argümanının ileri sürülme gerekçelerini verecektir. Yukarıda varlıkta oluş sırasını bir fomüle bağlayarak varlıktaki bir nesnenin kavramsal düzeye taşınması Nesne'den → Düşünce'ye → Düşünce'den → Dil'e → Dil'den - Yazı'ya veya Literatüre yansıdığını söyledik.

Bu formül esas alındığında varlıkla (özelde algılanan nesne) ile düşünce (algılayan zihin) arasındaki algı eylemi endeksli zorunlu ilişkiyi gördük. Başka bir deyişle, bir algılayan tarafından algılanan nesnenin varlıktalığını tescilledik ama bu tescili nasıl anlamlandırıp ifade edeceğiz veya dile döküp kavramlaştıracacağız? Nasıl algı nesnesine ilişkin bu algı verilerini nesnel dünyadan sıyırıp soyut kelimeler, terimler, nosyonlar veya kavramlar alanına taşıyacağız?

İşte, bana göre, Berkeley'in orijinalitelerinden biride bu sorulara verdiği cevaplara bağlı olarak ortaya çıkar ki, Locke'dan ayrılıp bağımsızlaşmasının hareket noktalarından birinide bu cevapların içeriği oluşturur.

Berkeley'e göre şu, bu, o diye işaret ettiğimiz tekil masalar ideası veya kavramında bir problem yoktur. Problem daha ziyade genel masalık kavram ve ideasındadır. Aynı şekilde, şu gördüğümüz ve işaret ettiğimiz genel insan kümesinin tekildeki yansıısı demek olan Ahmet, Mehmet, Ayşe ve Fatma söz konusu olduğunda yine bir problem yoktur.

Problem soyut insan veya insanlık kavram veya ideasının devşirilmesindedir ki, çözüm formunda ileri sürülen problemin son takdimciside selefi Locke ve onun soyut idealar, birincil ve ikincil niteliklere yönelik teorileridir. Öyle ki, Berkeley'e göre, Locke bu teorileri vasıtasıyla kendisinden öncekiler gibi, dili bozmuş ve kötü de yanlış bir tarzda kullanarak öncekilerin spekülatif felsefi tozlarına ilave olarak ekstra toz kaldırmış ve bunuda netleştirme, aydınlatma adına yapmıştır.

Yukarıda dil'de anlam konusunun değerlendirilmesinde işaret ettiğimiz gibi, Berkeley bu anlayıştan yola çıkarak, *İlkeler*'in Giriş kısmında felsefe literatüründe pek çok yanlış spekülasyonlara ve sonuçta da yanlış anlayışlara neden olan "soyut idealar" veya "tümeller, geneller ve tekiler" diye adlandırılan Locke'un bu özel konuya ilişkin teorisinin yine özel de eleştirisine geçer. Bu konuya yönelik teoriler ileri süren filozoflar "zihinin soyut idealar veya şeylerin nosyonlarını bir çerçeve dahilinde sunma gücüne sahip olduğu" anlayışından yola çıkmışlardır.

Genelde bu konunun mantık veya metafizik alanının araştırma veya ilgi konusu olduğu kanaati hakimdi. Berkeley başka insanların kendi idealarını soyutlama yetisine sahip olup olmadıklarının açıklamasını yine onlara bırakır. Kendi görüşü söz konusu olduğunda ise şunları söyler ki, söylemin uzunluğuna rağmen alıntı formunda verilmesinin yararlı olacağı kanaatindeyim:

Kendi adıma, ben gerçekte kurgulama yetisi veya kendimi temsil etme yetisine sahip olduğumu, algıladığım şu özel (tekil) şeylerin ide-

ası ve onların çeşitli biçimlerde birleştirilip ayrıştırılmasını bulurum. Ben iki başlı bir adam veya insanın üst kısımlarının bir at vücuduna bağlandığını kurgulayabilirim. Ben el, göz, burunun, her birinin kendi başlarına müstakil, bedenın diğer parçalarından ayrılmış veya soyutlanmış olarak düşünebilirim. Fakat, öyleyse, benim kurguladığım el veya göz her ne ise, belirli bir şekil ve renge sahip olmalıdır. Aynı şekilde benim çerçevesini kendime çizdiğim adam ideası da ya beyaz, ya siyah, ya kızıl, ya uzun, ya kısa, ya doğru, ya güvenilmez ya da orta-ölçekte bir adam olmalıdır. Ben her hangi bir düşünce çabasına rağmen yukarıda tasvirlenen (şekliyle yine herhangi bir) soyut ideayı bulamam... (Warnock (ed.) 1985, Berkeley: 52-3).

Burada şu noktayı bir kere daha hatırlatalım ki, özne - nesne ilişkisinde duyular yardımıyla nesnenin algılanıp bu algı ve-rilerinin veya ideaların zihine transferine aktarıp anlam yüklü kavramsal kodlamalar yapıp, sonrada bu kavramlarla (ki hepsi birer müstakil ideaya karşılık gelmelidir) yargı önermeleri oluşturarak, bilgi transferini sağlamak amaçtır. Fakat, Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, bu süreçteki problem tıpkı soyut (veya genel) adam kavramı veya ideası örneğinde olduğu gibi, bu genel adam kavramının idea veya idealar bazında neye veya nelere karşılık geldiğinin acilen tespiti gerekir ki, bu kavram anlamlı bir kavram olarak düşünülüp değerlendirilebilsin.

Diğer taraftan, soyut veya genel kavramın anlamı veya içeriği neye karşılık gelmektedir? Berkeley'in yukarıdaki tespitini esas alarak, bu muhtemel karşılıkları sıralamaya çalışalım. Bunlar:

1. Şu tekil Ahmet, Mehmet, Ayşe, Fatma diye adlandırıp iletişimde bulunduğumuz özel kişilerin dışında adam veya insan adını verdiğimiz başka bir varlığın olduğu ve

ii. Birinci maddenin ifadesinde de kullandığımız gibi, bu tekil varlıkların bir bütün içersinde kavram bazında ifade edilmesi amacıyla ortaya atılan nesnel bir boyutu olmadığı gibi, her hangi bir ideaya da karşılık gelmeyen "soyut ve spekülâtif bir kavram"dır. Başka bir deyişle, Berkeley'e göre içi boş bir terimdir. Matematikte de boş kümeye karşılık gelir. Yani gerçekte bu tür soyut kavram, nosyon ve idealar; tıpkı insan, insanlık ve adam kavram, nosyon ve ideaları örneklerinde olduğu gibi; Locke farkına varsa da varmasa da anlamsızdır. Sonuçta, Locke'un "soyut

idealar"a veya "genel kavramlar"a ilişkin teorisi "dil" ile oynanıp dilin bozulması ve kötüye kullanılmasından başka bir şey değildir. Fakat, Berkeley cephesinde tekil veya özel nesneler söz konusu olduğunda bu tür bir problem yoktur denemese bile derecesi azdır. Onun kendi adam örneğinden hareketle bu noktayı biraz açacak olursak, isimler veya isim işlevli özel kavramlar söz konusu olduğunda bunların ferdi niteliklerinden hareketle nesnel dünyadaki iz düşümleri olan şu, bu, o diye işaret ettiğimiz özel kişilere tekabül ettirip bunların varlığını anlamlı kılabiliriz.

Başka bir ifadeyle, kavramsal alandan nesnel alana taşıyabiliriz. Eğer biz Locke'un yorumunu esas alırsak, Berkeley'e göre, bu taşımada da bir netlik yoktur. Çünkü, kavramın veya nosyonun devşirildiği algı nesnesine yapılan nitelemeler (ister birincil ister ikincil nitelemeler olsun) ve bu nitelemelerin kavramlaştırma, genelleme veya soyutlama sürecinde birleştirilmesi veya ayrıştırılması sonucu soyut veya genel kavrama ulaşılırken aynı süreç tekil veya özel nesnelerin kavram ve nosyonları için de geçerli olmalıdır.

Oysa, algı nesnesinin soyutlama sonucu nesneyi bütün yönleri ve niteliklerini içerecek bir şekilde bir bütün veya genel kavramda toplamakta ki ciddi güçlükler ve sakıncalar bir yana, bu bütün veya genel kavramın oluşturulması sürecinde ilk basamak olan daha nesneye yükletilen (birincil veya ikincil nitelikler olsun) nitelemelerin kavram veya nosyonlaştırılmasın da ciddi problemler ortaya çıkar.

Tıpkı yukarıdaki Berkeley alıntısının "adam örneği durumu"nda olduğu gibi, tekil nesneler seviyesinde bile hangi adama veya hangi özel kişiye genel veya soyut adam ideası karşılık gelsin; siyahisine mi, beyazına mı, sarısına mı, şişmanına mı, uzununa mı veya kısasına mı? Diğer cevaplanması gereken soru da: bu nitelemeler hangi ölçüte göre belirlenip, değerlendirilecek ve standartize edilebilecektir? Nitekim, Berkeley bu bağlamda cevap mahiyetinde şunları söyler:

Gerçekte, ne zaman ki ben onların bazı nesnede birleşmiş olmaları-na rağmen, bazı belli parçaların veya niteliklerin diğerlerinden ayrıştırıldığını (ve onların) hala onlar olmaksızın var olmaları gerçekten

mümkün olmadığı (durumunda) kendimi bir bakıma soyutlamaya muktedir bulurum. Fakat ben var olabileceği veya ayrıştırılabileceğinin imkansızlığı söz konusu edilen niteliklerin birinin diğerinden soyutlanabileceğini veya anlaşılır bir şekilde ayrıştırılabileceğimi veya ben önceden de aynı şekilde belirtildiği gibi genel bir nosyonun (ideanın) tekillerden soyutlamak vasıtasıyla elde edilebileceğini kabul etmem - ki sonuncu soyutlamanın iki adam akıllı kabullerinden (biri)dir (Warnock (ed.) 1985, Berkeley: 52-3)

Bu tespite bağlı olarak, sonuçta insanların dil kullanımındaki ortak tecrübelerine atıfta bulunarak kendi merkezli bu içebakış uygulamasından elde ettiği verilerden hareketle, Berkeley soyut idealar ve nosyonlar özel konusunda şöyle bir istihza ile karışık genellemeye ulaşır:

İnsanların çoğunun kendilerini benini yerime koymalarını düşünmeleri için yeterli zemin mevcuttur. Basit ve cahil olan insanların geneli asla *soyut* nosyonlara kapılmadılar. Söylenir ki, onlar (soyut nosyonlar) zordurlar; zahmet ve çalışma olmaksızın elde edilemezler; Bu nedenle biz şu rasyonel sonuca ulaşırsınız ki, eğer böyle bir şey varsa onlar sadece bilenlere veya çelebilere özge (olmalı)dir (Warnock (ed.) 1985, Berkeley: 52-3).

Nesnenin bir soyutlama sürecinden geçirilerek, gerek genel kavram gerekse özel veya tekil kavram oluşumunda “anlamlar taşıyıcısı” olan “dil”in önem ve fonksiyonunu Berkeley’in madde-nin inkarında anlamdan yola çıkarak ileri sürdüğü argümanın açılımındaki son nokta ise; Locke’un bir fiziksel objenin ilintilerinin ne olduğu (veya neyin ilintileri olduğu) sorusuna cevap vermek için, maddi cevherin varlığını güçlülükle ileri sürmesiyle ilgilidir. Fakat, Berkeley yukandaki gerekçelerden hareketle, “maddi cevher kavramı”nı “anlamsız” bir ifade olarak değerlendirir. Bu değerlendirmeye de, maddi cevher kavramını genel kabul görmüş iki semantik özellikli bileşene ayırarak başlar. Bu bileşenler:

1. Genelde “varlık”, özelde “madde” kavramlarını varlıkta olmaları bakımından değerlendirilmesi ki, bu değerlendirmeden nasıl bir sonuca ulaştığını yukarıda gördük ve
- ii. Yine gerek genelde, gerekse özelde “kavramlar” vasıtasıyla kast edilen “madde”nin (veya nesnenin) ilintilerin taşıyıcısı (veya

destekleyicisi) işlevine sahip “kavram” veya “terimler” olduğu kanaatidir.

Yukarıdaki yüklemisel tanımlama vasıtasıyla bu maddi cevher kavramından işlevsel olarak sadece iki iddia çıkarsanabilir. Bunlar: a. madde veya maddi cevher kavramı ilintileri taşır ve b. aynı zamanda varlıktadır. Bu noktayı biraz daha özelleştirerek bir örnek vasıtasıyla açıp ileri bir aşamaya taşıyacak olursak, önceden de ifade ettiğimiz gibi, genel yanlış kanaatin aksine Berkeley etrafımızdaki tekil veya özel nesnelerin varlığını kabul eder. Fakat bu ve bunlar gibi diğer nesneler hakkında materyalistler tarafından ileri sürülen iki iddiayı kabul etmez. Bu iddialar şunlardır.

1. Bu tür tekil veya özel nesnelerin ideaları veya algılarının üzerinde soyutlamalardan ve genellemelerden elde edilen verilerden hareketle bunlara ilişkin kavram, nosyon veya terimlerin varlıklarının olduğudur.

11. Yine bu duyular dünyamızda bu, şu ve o diye işaret ettiğimiz tekil veya özel nesnelerin madde genel adı veya kavramı altında mütala edilerek, maddi bir cevherden oluştuklarına yönelik iddiadır.

Yine Berkeley'e göre, yukarıda anlam konusunda açılımını yaptığımız gibi, hangi türden (ister maddi ister ruhi) olursa olsun cevherin ilintileri taşıması veya desteklemesi metaforik bir ifadedir. Bu nedenle, bu ifadeler esas alınarak anlamlı yargı önermeleri oluşturmak mümkünse de doğru değildir. Bu kelimeler veya kavramların bir fikir veya idea inşa işleminin destekleyici yapı taşları olarak alınmasına rağmen tekil veya özel nesnelerin (ağaç, taş, masa, sandelye ve su bardağı gibi) karşılık gelen ana parçaları gerçek anlamda tasvirlemek için kullanıldıklarında ne anlama geldikleri açıktır.

Yani, burada kavramlar veya terimler deneysel olarak kullanılmaktadır. Fakat, Berkeley'e göre, yine açık olan bir şey var ki, o da, aynı şekilde, genel kabul görmüş maddi cevher ve onun birincil nitelikleri arasındaki ilişkiyi anlamak mümkün değildir. Çünkü, soyut idealar veya kavramlar elde ettiği soyutlama süreci söz konusu olduğunda, eğer her hangi bir kavram veya nos-

yon bir kere kendi metaforik içeriğine taşınırsa ilgili kavram veya nosyon tamamen safsata olur.¹

Bunlardan anlaşılan şu ki, Berkeley tarafından maddenin inkarını veya "esse est percipi"yi temellendirmek için empirist zeminde dil ifadelerindeki anlamdan hareketle ileri sürülen argümanın aynı zamanda Locke'un metafiziksel madde kavramına karşı sunulmuş alternatif bir açıklama özelliğini taşımaktadır. Peki, maddi cevherin anlamına ilişkin başka açıklamalar getiremez mi?

Berkeley soruya istihzalı olarak, evet diyerek cevap verir. Ona göre, sadece bu nosyonun veya kavramın sahip olduğu veya karşılık geldiği varlığın mümkün olan bütün cepheleriyle değerlendirilmesi merkezli olarak getirilebilir. Bunun aksi durumunda ise, Berkeley şunları söyler:

Bana görüldüğü kadarıyla, Varlık (veya var olma) genel ideası en soyut ve bütün diğerlerinin en anlamsızdır (*Warnock (ed.) 1985, Berkeley: 72-3*).

Fakat, burada şu önemli nokta da gözardı edilmemelidir. Bir şeyin varlığı veya varlıkta olmasının ifadesi demek olan ve bir şeyin varlığını telafuz etmek için kullanılan varlık ve var edilmiş kavram ve nosyonları felsefede en düşük seviyedeki analizde bile eleştirilere tabi tutuldu. Sonuçta, Berkeley maddi cevheri anlamsız bulduğu için bu cevherin varlığını ret eder. Berkeley'in kendi felsefi sisteminin iç mantığında maddi cevher gibi anlamsızlığını ayan ve beyan (en azından Berkeley için) olarak ortada duran genel kabul görmüş entitilerin var olmadığı veya var olmayacağına yönelik iddiasında haklı felsefi argümantal gerekçeleri vardır. Ama onun maddi cevheri inkar etmesinin ne kadar yerinde olup olmadığı ciddi bir tartışma konusudur.²

Bu bağlamda en azından şunu söyleyebiliriz. Bir kavram veya nosyonu tanımlamadaki acziyetimiz kavramın veya nosyonu dolduran hiç bir şeyin olmadığı, bu nedenlerle içi boş anlamsız

1 Tipton ve Priest bu tarzda yorum getirir.

2 Tipton ve Bennett böyle bir açıklama yapar.

bir kavramdan başka bir şey olmadığı yargısına mantiken ulaşamayız demek değildir. Diğer vurgulanması gereken önemli bir nokta da, Berkeley karşıtı materyalistlerin onun cevher tanımında birincil nitelikleri Berkeley'in tartışma alanına taşıdığı kadar aynı ustalikle taşıyamadıkları gibi önemini de pek kavrayamadıkları anlaşılmaktadır.

Buradan hareketle, maddi cevherin bu nitelikleri (Berkeley söz konusu olduğunda ilintiler ifadesiyle yer değiştirmesinin uygun olacağı kanaatindeyim) bünyesinde barındırdığı noktayı nazarı dikkate alınırsa, muhtemelen bir karşı açıklama getirebilirler. Çünkü, maddi cevherin en azından mantıken ilintiler tarafından oluşturulduğunu iddia etmek pek mümkün değildir. Diğer taraftan, Berkeley herhalükarda birincil niteliklerin zihine bağımlı veya zihine ilişkin olduğu kanaati ve iddiasını taşımaktadır (Warnock (ed.) 1985, Berkeley:109-10).

Nihayetinde bütün bunlardan çıkan sonuç şu ki: Berkeley'in "maddenin inkarı"na yönelik tezini geçerli kılmada "anlam"dan yola çıkarak ileri sürdüğü argüman öyle kolay gözardı edilir cinsden safi spekülatif bir mantık yürütme sonucu ortaya atılmış bir argüman değildir. Nitekim, bir dönem etkisi altında kalan Thomas Reid ile birlikte 20. yüzyılın başlarından itibaren özellikle Britanya'da ortaya konan "sıradan dil felsefesi" akımının doğmasında etkin rol oynamıştır.

Başka bir ifadeyle, her ne kadar gerekçeleri tartışmaya açılmış gibi gözükse de, Berkeley genelde "varlık kavramı" özelde bu kavramın aracı yansıması demek olan "madde kavram ve nosyonu" dikkate alındığında "madde"yi hem "kavramsal çerçevede" hem de cevher veya öz adlandırılmasıyla ilintileri vasıtasıyla nesnel alana çekilip, oradan hareketle ifade edilip anlamlaştırma çaba ve mantığının yanlış olduğu tezinde direnmiştir.

Bence, bu direnme sürecinde de, tezinin geçerliliğini ispat için ileri sürdüğü profesyonelce dizayn edilmiş argümanı tatmin edici özellik arz etmektedir. Kendi zamanında pek anlaşılmayıp kısmi yankı bulan argümanı, sonraları yukarıda belirttiğimiz gibi, felsefede yeni bir akımın ortaya çıkmasını da etkili olmuştur.

VI. Bölüm

ANTI-MATERYALİST ARGÜMAN (-II-)

(Maddenin Niteliklerinden Hareketle İleri Sürülen Argüman)

Berkeley maddenin inkarında nesnelere yüklenen niteliklerin (ki, bu nitelikler felsefi literatürde "birincil ve ikincil nitelikler - primary and secondary qualities" diye adlandırılırlar) analiz ve sorgulamasından hareketle "esse est percipi"sinin geçerliliğini ileri sürdüğü ikinci bir argüman ile ispatlamaya çalışır. Britanya empirist felsefe geleneğinin bir nevi kurucusu diye takdim edilen Locke birincil ve ikincil nitelikleri Kıta da Descartes'tan felsefi miras ve Ada da ise Newton ve Boyle'dan ödünç olarak aldı.

Herhangi bir nesneye ilişkin olan bu nitelikleri, bunlar genel terimler ile tanımlama çabasında olduysalar da, bu çabadan geriye iki adet liste kaldı. Bu liste de birincil niteliklerin dökümü söz konusu olduğunda şu kavramlar sayılabilir: "katılık", "uzunluk", "figür", "hareket" veya "sukunet" ve "sayı"dır. İkincil nitelikler ise: "renk", "derece", "koku", "tad" ve "ses"dır.

Felsefe tarihinde Berkeley'in eleştiri ve yorumlarından hareketle Locke'un bu çaba da başarılı olmadığı kanaati hakimdir. Bennett (1979) bu genel kanaatin doğru olmadığı düşüncesindedir. Bu konuda Locke'un iki ana tezi vardır ki, bunlar Berkeley'in eleştirisine hedef olmuşlardır. Bunlardan birincisi, birincil niteliklerin nesnede içsel olduğu ve dolayısıyla nesneden ayrıştırmayacağı tezidir. İkincisi ise, ikincil niteliklerin nesnede veya objede olmayıp objeye duyum temelli algı kontağında olan süjenin zihinindedir. (Bennett, 1979: 89)

Başka bir ifadeyle, bunlar zihinde objeye yönelik duyumların oluşmasında adeta provakatör işlevini görürler. Locke, ikincil niteliklerin öznenin (kişinin veya süjenin) algılama durumu ve

şartlarına göre değişiklik arz edebileceğini söyler ki, birazdan göreceğimiz gibi, Berkeley eleştirisinden sonra Locke'çuların felsefi miğreninin kaynağı olacaktır.

Locke'un bu iki tezine karşı Berkeley'in getirdiği eleştiri ve argümanlar bizim için öncelikle, "esse est percipi" felsefi vecizesinde algı konusu olmayan maddenin yokluğu veya varlığının inkarında argümantal bir vasıta olmasından dolayı, sonuçları bakımından önem taşımaktadır. Eğer, neden maddenin inkarında Berkeley bu niteliklerin analiz ve sorgulanmasına ihtiyaç duymuştur? sorusu sorulacak olursa, cevap ortadadır. Çünkü, Berkeley'e göre, biz ister niteliklerin yapı ve işlevi söz konusu olduğunda bu nitelikler, ister obje de ve ister sujenin zihninde bir uyarıcı unsurlar olarak bulunsunlar, her iki halde de biz objenin veya nesnenin olgusal düzey verilerinden hareketle bir zihinsel resimini çiziyoruz. Doğal olarak, bu resimde kurgusal bir şeyin değil, aksine var ve gerçekliği olan bir şeyin resmi olmalıdır.

Peki, bu resmi çizmek ve karşılık geldiği nesnesine her bakımdan tekabül ettirmek mümkün müdür? Berkeley'e göre, Locke anlayışıyla hareket edilip birincil ve ikincil nitelikler ile yola çıkılırsa hem kavramsal hem de olgusal seviyede söz konusu resmi çizmek mümkün değildir. Bu olumsuz cevabın Berkeley tarafında bir dizi gerekçesi vardır. Bunlardan biri, onun *Diyaloglar*'ında Philonous ve Hylas'ın ağızlarından yaptırttığı şu tespite bulunabilir:

– "PHILONOUS: Öyleyse, sen hala uzanım ve figürün dışsal düşünemeyen cevherlerin bünyesinde olduğu fikrindesin.

– HYLAS: Evet.

– PHILONOUS: Fakat, eğer ikincil niteliklere karşı ileri sürülün argümanlar aynı şekilde bunlara da (birincil niteliklere) uygulanırsa ne olur?

– HYLAS: Öyleyse kendimi düşünmeye zorlamama gerek yok, onlarda sadece zihinde vardır (veya varolacaklardır)" (Warnock (ed.), 1985, *Berkeley, Diyologlar*: 169).

Berkeley aynı frekansta *İlkeler*'de maddeden veya maddi cevherden ne anlamak gerektiğini ifade ettikten sonra bu maddenin niteliklerle olan ilişkisini şu satırlarda belirtir:

Bu nedenle, biz maddeden içsel, pasif ve duyusuz bir cevheri anlamalıyız ki, gerçekten de onda uzanım, figür ve hareket destek konumundadır (*Warnock (ed.), 1985, Berkeley, İlkeler: 69*).

Peki, bu söz konusu edilen niteliklerin idealarla olan ilişkisi nedir? diye sorduğumuzda Berkeley'den alacağımız cevap şudur:

Fakat şu nokta delil hükmünde kesinlik arz eder ki, uzanım, figür ve hareket sadece zihinde varolan idealardır ve bir idea yine ancak kendisi gibi bir idea olabilir başka bir şey olamaz (*Berkeley, İlkeler: 69*).

Berkeley, bu cevaptan sonra şöyle bir genel yargıya ulaşır:

Onların kendileri ve öncül tipleri algılama yetisi olmayan bir cevherde var olamazlar. (İşte) buyûzden, madde veya nesnel cevher adı verilen şeyin gerçek nosyonu kendi içinde zıtlık ifade eder (*Berkeley, İlkeler: 69*).

Peki, eğer Berkeley'in bu genel yargısı doğruysa nasıl oluyor da biz varolmayan veya yok varlık statüsündeki değerlendirilen ister "madde", ister "cisim", ister "nesne", ister "şey" adı vererek kendilerine gündelik hayatımızın işlerliğinde atıfta bulunup kullandığımız, genel ifadesini esas alacak olursak, bu şeylerin "niteliklerinin idealarına" sahibiz diye iddia edebiliriz? Diğer yandan, bu niteliklerin veya ideaların dayanağı veya ait olduğu şeyin (veya şeylerin) varlığını rededeceğiz, bu inkar bir çelişkiyi doğurmaz mı?

Berkeley bu tür soruların farkında olduğu gibi, aynı zamanda, bu konuyu ele alma da acizliğe düştüğü sanısına yol açabileceği endişesini de dile getirirerek, bu halet-i ruhiye ile yukarıda iddia ettiği genel yargının detaylı açılımına ihtiyaç duyar. Berkeley bu minvalde felsefi hasımlarına meydan okuyarak şu satırları yazar:

... En azından herkesin şu veya bu şekilde delil hükmünde gösterimsel çerçevede bir düşünce sahibi olabileceği şeyi bir kaç satır ile ge-

çıştırmekteki amaç ne olabilir? Fakat insan kendi düşüncelerinin derinliklerine daldığında ve böylece her hangi bir muhtemel ses, fiğür, hareket veya renk gibi niteliklerin zihinde olmaksızın veya algılanmaksızın var olup olmadığını varsayma yönünde çaba göstermek pek olası değildir. Bu kolay çaba muhtemelen sizin bu başaşağı zıtlığı görmenizi sağlar. Bu nedenle, bu konuya bütünüyle açıklık getirmeğe kara verdim: Eğer siz uzanımlı hareket eden bir cevher veya genelde her hangi bir idea veya ideaya benzeyen herhangi bir şey, onları algılayan zihin dışında herhangi bir şey'de var olduğunu gösterebilirseniz, ben söylediklerim üzerinde iddialı ve ısrarlı olmayacağım (Berkeley, İlkeler: 75).

Berkeley'in meydan okumasına karşılık olarak kendisininde zaman zaman başvuru da bulunduğu hayattaki sıradan ortak dil kullanımından yola çıkarak nesnel alanda özelde şu, bu, o diye işaret edip atıfta bulunduğumuz ve genelde de "şey" veya "madde nosyonu" ile ifade edip içinde barındığımız ev, içtiğimiz su, kullandığımız "madde cinsi"nden özelde masa, sandalye, vazo, kalem ve kitaplar (Berkeley'inkilerde dahil olmak üzere) ve sair şeyleri Berkeley'in metafiziksel felsefi koyutu veya tezi uğruna terk mi edeceğiz?

Öncelikle, Berkeley teorik zeminde spekülasyonlar yapmadan, pratikte kendisine atıfta bulunulup kullanılan özelde ki nesnelerden; genelde de "şey" veya "madde"den ne anladığını ve eğer varsa bunların nitelikleri arasındaki ilişkiyi açık ve seçik bir şekilde ifade etmelidir. Sıradan insanlar olarak, bizim "madde"ye veya "şey"e ve bunlara yapılan nitelemeler arasındaki bağa ilişkin görüşlerimiz ile Berkeley'in görüşleri arasında ki ayrım ve varsa benzerlik böylece ortaya çıkabilsin. Berkeley'e göre:

Bunların (niteliklerin) bir kaç birbiriyle bir araya gelip birlikte gözlemlenirler, bunlar birlikteliklerinden dolayı, tek bir isim ile adlandırılır ve böylece ŞEY olarak mütala edilir. Böylece, tıpkı belli bir renk, tad, koku, fiğür ve bunların bir bütün şekilde bir aradalığı gözlemlenmekte ve bir ayrı şeye karşılık geliyor olarak değerlendirilip, elma adıyla simgelenir; ideaların öteki kolleksiyonu veya grubu taşı, ağacı, kitabı ve benzer duyumlanır şeyleri oluştururlar -ki, onlar hoşlanılan veya benimsenmeyen (kalıplar da) olup sevgi, nefret, hoşnutluk, üzüntü gibi arzuları uyandırılar (Berkeley, İlkeler: 75).

Diğer taraftan, bütün bu sonsuz çeşitlilikteki “bilgi nesneleri” veya “ideaları”n yanı sıra, bunların varlığı ve onlar hakkında bilme eylemini “duyum”, “irade” ve “anlama” yetileri vasıtasıyla “algı eylemi” örneğinde ortaya koyan “insan”, “ruh” veya “zihin” adı verilen kişinin durum, önem, statü ve işlevi nedir? Başka bir ifadeyle, “algılanan” ile “algılayan” arasındaki belirleyici ayrım nedir? Berkeley bu ayrımın “aktif” ögesini şu şekilde takdim eder:

Aynı şekilde onlar hakkında irade etme, kurgulama, hatırlama örneklerinde olduğu gibi çeşitli operasyonları icra eden ve bu neden ile de onları bilen veya algılayan bir şey vardır. Bu algılama (eyleminde bulunan) aktif varlığı ben ZİHİN, RUH veya KENDİM olarak adlandırırım (*Berkeley, İlkeler: 65*).

Berkeley’in söylediklerinden ortaya çıkan şu ki; “pasif”, “içten” ve “edilgen” olan “madde” (veya, nesne, şey) ve “madde”ye bağlı olduğu iddia edilen çeşitli “entiti”ler adı verilen “algı konuları” oluşturan “algılanan” ile “aktif”, “bölünemez”, “zihin” ve “irade yetileri” ile donandırılmış “algılayan ruh” (“zihin” veya “kişi”) arasında kaçınılmaz derece de bir ilişki vardır. Bu ilişkiyi oluşturan “algılanan” ve “algılayan” iki ögenin birincisinin varlığı dikkate alındığında, bu varlığın teminatı demek olan “zihin”in doğal varlığı ve “algı eylemi”nde bulunup, bunları “algı konuları” etmesine bağlıdır.

Kısacası ontolojik açıdan bu her iki ögenin arasındaki bağ zorunlu ve kaçınılmazdır. Eğer biz özellikle “algılana” atıfta bulunuyorsak, bu atıf “algılananın” var olmasına delalet eder. Pe ki, bu çerçevenin dışında bu ilişki değerlendirilirse ne olur? Berkeley’in cevabı:

Düşünemeyen veya düşünme yetisine sahip olmayan şeylerin mutlak varlığının algılanmış olmaları durumları ile her hangi bir ilişki olmaksızın varlıklarının söz konusu edilmesi, benim için tamamen anlamsızlıktan başka bir şey değildir. Onların algılanmış olmalarına endeksli varlıkları zihin dışında herhangi bir varlığa sahip olmalarını imkansız yaptığı gibi, kendileride düşünen şeyler gibi olamazlar (*Berkeley, İlkeler: 66*)

Çünkü, empirist gelenekteki selefi Locke tarafından “madde” veya “şey” adı verilen ve “niteliklere dayanak olarak değerlendirilen” bu “anlamsız ve içi boş nosyon”u, eğer varlık alanına taşıyıp ve böylece de onu anlamlı olarak düşüneceksek; yukarıda da açıkça belirtildiği gibi, onların ile “zihin” arasında mevcut olması gereken bu zorunlu bağı kurmak durumundayız. Berkeley’e göre, bu bağ da ancak “kurgulama” vasıtasıyla zihinde ancak şu şekilde kurulabilir:

Uzanım, figure ve hareket bütün diğer niteliklerden soyutlanıp çıkarılan, anlaşılamayan şeylerdir. Bu yüzden, soyutlama da öteki duyulan nitelikler de, aynı şekilde zorunlu olarak, zihinde olmalıdırlar başka bir yerde değil (*Berkeley, İlkeler: 69-70*).

Ontolojik alandaki “madde nosyonu” (veya “ideası”) ve ona dayandırılan veya atıfta bulunulan “nitelikler”in “algılanan ve algılayan ilişkisi”nde “duyum ve algı eylemleri” çerçevesinde değerlendirilmesi söz konusu olduğunda; “bedenler”imiz hakkındaki “idealar”a karşılık gelecek bir tarzda “katı”, “şekli” ve “hareket edebilir cevherler” “zihin”de olmaksızın var olabilecekleri imkan dahilinde gözükmesine rağmen; (en azından Berkeley karşıtları için) bunu bilmek nasıl mümkün olabilir veya olabilecek?

Başka bir ifadeyle, bu ilişkinin bilgisine yine bu öğelerin “ontolojik statüleri”nden yola çıkarak nasıl ulaşabiliriz? Berkeley’e göre, biz bu “bilme eylemi”ni ya “duyu vasıtası”yla ya da “akıl vasıtası”yla gerçekleştirebiliriz. Çünkü, “duyumlar”ımız söz konusu olduğunda, biz onlar vasıtasıyla:

Ancak duyumlarımızın, idealarımızın veya her ne isim verilirse verilsin yine onlar kanalıyla ani olarak algıladığımız şeylerin bilgisine sahip olabiliriz; ama onlar bizi şeylerin zihinden bağımsız var oldukları veya algılananlara benzer bir şekilde algılanmayanlar yönünde bilgilendirmezler. Materyalistlerin kendileri de bu durumun farkındadır (*Berkeley, İlkeler: 69-70*).

Fakat, Berkeley’in bu cevabı genel bir durum tespitinden başka bir şey değildir. Bu yüzden yapılması gereken şey, zihin platformunda “akıl”ın vasita formunda işlevsel yönünün neliği-

nin ortaya konmasıdır. Berkeley'e göre bu alan dikkate alındığında:

Eğer biz dışsal şeylerin bilgisine her hangi bir şekilde sahipsek, bu sahip olma kesinlikle duyumlar yoluyla anı olarak ne algılanıyorsa bu algı sonucunda onların varlığına ilişkin çıkarım ancak akıl vasıtasıyla yapılacağıdır. Fakat maddenin kendisinin patronluğu idealarımız ve onlar arasında zorunlu bir bağın olduğunu gerçekte göstermediği (veya onamadığı) açıkça ortada olduğuna göre, bizim algıladıklarımızdan yola çıkarak zihin kendi dışında kendinden bağımsız nesnelerin varlığına neden veya neye dayanarak inanma eğiliminde olması gerekir? (*Berkeley, İlkeler: 69-70*).

Berkeley rüya (dream) örneğinde hareketle bu "inanma eğilimi"nin açıklamasını yaparak, metafiziksel immateryalist koyutu veya tezi çerçevesinde bir genellemeye ulaşmaya çalışır. Berkeley'e göre, tıpkı rüya durumunda olduğu gibi, "madde ideası" ve kendisiyle ilişkilendirilen "nitelikler" hakkında elde ettiğimiz "materyalist çerçeveli kurgusal bilgiler" delil durumunda ayan ve beyan olan (en azından Berkeley'in kendisi için) şu noktaya ulaştırır:

Dışsal nesnelere yönelik faraziyeler, idealarımızın oluşturulması için zorunlu değildir. Çünkü onların (ideaların) bazen üretilmesi garanti-lense bile, muhtemelen onların her ne kadar bu faraziyeler ile uyuşumu söz konusu olmasa da, daima aynı düzende şimdide görebileceğimiz şekilde oluşturulur (*Berkeley, İlkeler: 73*)

Berkeley bütün bunlardan hareketle "madde" ve onun varlık planındaki statüsünü bilgi alanına taşıyıp ona ilişkin yargılarda bulunmadan önce, "madde"nin dış dünyadaki tekil yansımalarından yola çıkarak, onun varlık statüsüne yönelik tespit formunda tartışmaya açık bir genelleme yapar:

Eğer dışsal nesneler varolsa bile, onları bilmemiz imkansız olacaktı ve onların olmama durumunda ise, aynı mantıksal nedenlere başvuru-rarak onların şimdide var oldukları ve onlara sahip olduğumuzu var-sayacaktık (*Berkeley, İlkeler: 74*)

İşte bunlardan dolayı, Berkeley haklı olarak kendi sisteminin iç bütünlüğü, dinamik ve ilkelerinden hareketle, düşüneyen

veya düşünme yetisine sahip olmayan şeylerin mutlak varlığının kendi bünyesinde bir zıtlığı barındıran ve anlamdan yoksun kelimeler olduğunda ısrarlıyken, hangi felsefi görüşe sahip olurlarsa olsunlar, nasıl olur da filozoflar daha ta baştan kendisinin varlığı tartışmalı olan şeyi (madde veya nesneyi) esas alıp, niteliklere dayanak ve referans noktası yapıp ve bu nitelikler vasıtasıyla “madde”yi “ontoloji platformu”nda meşru kılıp, “epistemolojik alana” taşıyabilirler? Kısacası bu bir mantıksal çelişki ve saçma bir duruma karşılık gelmez mi? Berkeley’in ana uğraşlarından biri, belki de en önemlisi olup ve ısrarla tekrar tekrar üzerinde durduğu noktalardan biri de, kendi veciz ifadesiyle şudur:

İşte bu benim hesaplıyarak ısrarla tekrar edip, okuyucuya kendi düşünce yolunda takip etmesini önerdiğim kazançlı tarzdır ki, bu tarz bu içe bakışı esas alan sorgulamalı yaklaşımı kendine metot edinir (Berkeley, *İlkeler*: 76).

Berkeley’in immateryalist tezi “esse est percipi”nin geçerliliğinin savunusunda kullandığı argümanlardan biri “maddeye dayandığı veya temel aldığı iddia edilen niteliklerin analizi”nden hareketle ileri sürdüğü argümanın mahiyeti, önem ve işlevini ortaya koymayı amaçlamıştı. Bu amacı gerçekleştirmek için, şimdiye kadar olan süreçte, bu alt başlık altında öncelikle bir nevi Locke’un “madde” adı verilen “cevher”in ve bu “maddi cevher”i kendisine dayanak alan niteliklere ilişkin teorisini Berkeley’in teorisini ile karşılaştırmalı olarak incelemeye tabi tuttuk.

Bu inceleme de, Locke’un yapmış olduğu “birincil ve ikincil nitelikler ayrımı”nın eleştirisinden hareket eden Berkeley’in konuya yönelik kendi anlayış ve yaklaşımın daha özel de kısaca çerçevesini çizdik. Şimdi bu çizilen çerçeveden elde edilen verileri maddeler halinde sıralayarak, Locke’un birincil ve ikincil niteliklere yönelik tezleri ile karşılaştırmasını yaparak, söz konusu olan argümanın kapsamını biraz daha genişletip, bir sonuca ulaşmaya çalışalım.

Berkeley’in “niteliklerin analizi”nden hareketle metafiziksel immateryalist tezinin geçerliliğini ispat için ileri sürdüğü argü-

manın genel çerçevesinde elde edebileceğimiz veriler şu maddeler altında toplanıp sıralanabilir.

1. Berkeley'in birinci argümanında da "dil" ve "anlam" noktası nazarından ele alıp gördüğümüz gibi, niteliklerin temel dayanak noktası olan "maddi cevher" in kendisi temel ve dayanaktan yoksundur. "Madde veya maddi cevher" bir "spekülasyon" ürünüdür.

11. Kendisi böyle bir temel ve dayanaktan yoksun "spekülatif soyutlama veya genelleme" ürünü olan bir "nosyon" matıksal olarak "nitelikler" e dayanak noktası olamayacağı gibi, hem "maddi cevheri" kullanma da ve hatta hem kendilerini varlık alanına taşımada bile kullanılamazlar.

11. "Nitelikler" e ilişkin veya karşılık gelen "idealar" "renk ideası" örneğinde olursa hiç bir şey ifade etmez, Fakat bu ideayı" genelden özelle şu mavi gökyüzüne veya yeşil ağaca indirgersek, ancak bir "anlam" ifade eder.

14. Gerek özelde gerekse genelde varlığa yönelik bilgilerimiz "duyumlar ve algılarımız vasıtasıyla" elde edildiğine göre, "duyum veya algı konusu" olmayan bir şey her ne türden olursa olsun var olmaz.

v. Doğal olarak bu genellemeye "maddi cevher" ve onun "ilin-tiler" i olan "nitelikler" de dahildir.

vi. Bu nedenle, "madde ve niteliklerinin varlığı", "algılanma" durumlarına endekslidir.

vii. Öyleyse, sonuç olarak, "varolmak veya varlıkta olmak algılanmaktır", Berkeley'in orijinal ifadesiyle "esse is percipi" dir ki, böyle bir sonuçta algılama eyleminde "subjektivitenin" veya "izafiliğin" ön plana çıkmasına neden olur.

Şimdi bu verilerin sıralanmasından sonra Berkeley'in nitelikleri konu edinen argümanın daha açık bir şekilde ve daha başka bir cephesini göstermek bakımından bu "subjektivite" veya "izafilik" konusunun genelde de olsa ele alınıp, incelenmesin de yarar görüyorum. Öncelikle, bu çerçevede, şunu belirtelim ki, Locke'un aksine, Berkeley objelere ilişkin ikincil niteliklerin izafii ve bu nedenle de subjektif temelli olduğu kanaatindedir.

İşte obje ile suje arasındaki bu ilişkinin Berkeley tarafından açılımı ve subjektivitiden ne anladığını ortaya koyması kimi Berkeley yorumcuları tarafından “ilk fenomenolog” olarak takdimine neden olmuştur. Fakat, Bennett’e göre, sonraları Berkeley bu “fenomenolojik tavır ve yaklaşımı” bilinçli olarak devam ettirmemiştir.¹ Bennett’in bu ilginç iddiasının gerekçeli açılımını birazdan yapacağız.

Bu noktayı da aklımızda tutarak, “obje - suje ilişkisi”nden hareketle bu “ızafileği” biraz açarak Berkeley’in argümanının takdimini yapalım. Şöyle ki, A B’ye bağlı olarak var olur ve bu var olmada A’nı doğası veya var olması en azından kısmen B’nin doğası veya var olmasıyla belirlenmiş durumda olması beklenir.

Bu ifadeden yola çıkarak, “subjektivite”den kasıtın ne olduğunu belirtecek olursak; bir şeyin (bir maddenin veya nesnenin varlığı ve varlık özelliği, N) N’nin (nesnenin) subjektifliği veya sujenin kendisine pasif olan kendi yapısı ve işlevi dışında yüklediği nitelikler, eğer N’nin varlığı veya doğası sadece zihin tarafından belirlenip takdim edilmiş ise, evet N ve N’ye ilişkin söz konusu edilen her türlü özellikler “subjektif”dir (Berkeley, *İlkeler*: 108-10).

Bu özellikler veya nitelemeler ne türden olursa olsun (ister birincil türden ister ikincil) “subjektifliğe” ilişkin sonuç değişmez. Nitekim, Berkeley bu noktada da Locke’dan ayrılır. Çünkü, Berkeley “ikincil nitelikler”in “zihine bağlı olarak veya dayandırılarak var olduklarını ileri sürerek” ve bu suretle de onların varlığını “subjektif alan”a taşır. Sonuçta, “algı konusu olan bu nitelikler”i “algılayana” bağlı “subjektif nitelikler” olarak değerlendirir.

Şimdi, bu iki kavramı olgusal düzeye klasik bir örnek vererek taşıyalım. Duyu ve algı konusu olan bir nesne bir elde soğukluk hissi bırakırken, diğer ele sıcaklık hissi verebilir. Bu basit deney de bize gösterir ki, sıcaklık derecesi veya hissi objektif

1 Bennett ve diğer birkaç Berkeley yorumcusu, onu ilk fenomenolog olarak değerlendiren, niçin bu tarzını sürdürmediğini merak ederler.

değil aksine özneye, zihine veya algılayana bağlı subjektif bir şeydir. Berkeley'in ikincil nitelikler hakkındaki bu tespitinden başka, Locke'dan da ileri giderek, aynı şeyin, yani göreceliğin veya subjektivitenin, yine aynı mantık yürütümü sonucu olarak, "birincil nitelikler" içinde geçerli olduğunu iddia eder.

Özne - nesne ilişkisinde algısal durum tespitinin içeren başka bir örnek verecek olursak; algılayanın psikolojik, fizyolojik durum ve pozisyonuna göre; bir nesnenin görünüşü, darlığı, genişliği, uzunluğu, kısıklığı ve hareketliliği, hareketsizliği belirlenip karakterize edilir. Bu nedenle, eğer "ikincil nitelikler" in subjektiviteliği bunların izafi doğalarından çıkarsanıp aklileştirilebiliyor ise, aynı akli çıkarsama ve meşrulaştırma "birincil nitelikler" in izafi doğaları ve subjektivite karakterleri içinde geçerli olmalıdır. Berkeley'in kendi deyişiyle:

Kısaca, herkes renk ve tad (niteliklerinin) sadece zihinde var oldukları düşüncesini ispatlayan şu argümanlara bir gözatsın ve (bu gözetim) kişi aynı düşüncenin aynı derecedeki ispatını uzanım, şekil ve hareket içinde geçerli olduğunu bulacaktır (*Berkeley, İlkeler: 68-72*).

Böylece, Berkeley'in yukarıdaki değerlendirmesini dikkate aldığımızda, karşımıza şu sonuç çıkar: "bir nesne veya maddenin birincil nitelikleri, onları algılayandan (the preceiver) bağımsız olarak var olamayacaklardır". Fakat, diğer taraftan, fiziksel objenin birincil nitelikleri bu objelerin asli ilintileridir. Bu da şu demektir: "Eğer fiziksel nesneler varsa veya varlıktaysalar", Berkeley'e göre, esasta "bu var olmaları algılanmış olmalarına veya bir zihin tarafından algılanmalarına bağlı olacaktır. Bu çerçevede, Priest tespitite bulunur:

Berkeley, birinci ve ikincil nitelikler ayrımında, Locke'tan hareket etmesine ve onun çıkarsamasını esas almasına rağmen, ayrı bir tarzda ele alıp, amaç bakımından kendi nokta-ı nazarında daha ileri bir noktaya götürür (*Priest, 1990: 229-31*).

Yine bu noktayı bir örnek ile açacak olursak, Berkeley "ısı ve soğuğu sadece zihinin bir ürünü olarak" kabul ederken, Locke bunu kabul etmez. Locke'a göre, kişinin ikincil niteliklere ilişkin

ideaları veya deneyleri tamamen zihinseldir. Fakat bu ideaları üretmede objeye ilişkin zihinsel durum veya operasyon söz konusu olduğunda; ikincil nitelikler, birincil niteliklere bağlı olarak ortaya çıkan ilintilerdir ki, objelerde içsel veya asli olarak bulunurlar.

Bu konuya bağlı olarak, Berkeley ile Locke arasında söz konusu edilebilecek başlıca ana ayrım; Locke söz konusu olduğunda, nitelikler objedeyken, idealar zihindedir. Berkeley'de ise, fiziksel objenin bütün nitelikleri deneyler sonucu elde edilen veya deneyleri içeren ideaların üstünde hiç bir önem ve işleve sahip değildir.

Fakat, öte yandan, kimi filozoflar bu özel konuda Berkeley'in Locke'u yanlış anlayıp, yanlış yorumladığı düşüncesindedirler. Onlara göre, ikincil nitelikleri Berkeley Locke'un kasıt ettiği anlamda anlayıp yorumlamadığı gibi, Bennett'e göre çarpıtır da. Locke'un ikincil nitelikler (renk, ses, tad vs.) den kasıtı, felsefe dışı sıradan sağduyu ile düşünmedir ki, bu değerlendirme nesnelerin durumları olarak değil fakat onları deneylerin içeriği olarak mütala etmek demektir. Oysa, Berkeley cephesinde, birincil niteliklerin mantıksal olarak ikincil niteliklere dayandığı veya bağlı olduğu tezi esastır. Bu da şu demektir: "Her iki nitelikler grubu da zihine bağlıdır".²

Sonuçta, bu argüman her ne kadar tuhaf gözükse de, bir şeye ilişkinliğin veya dayanmanın geçişlilik özelliği, yani şayet A B'ye, B'de C'ye bağlı ise, bu durumda A'da C'ye bağlıdır, dikkate alınırsa geçerli olarak değerlendirilebilir. Fakat bu argüman da birinci önerme yanlıştır. Çünkü Berkeley ikincil niteliklerin varlığı olmaksızın birincil niteliklerin varlığını düşünemediğini söylemektedir. Bu konuda Berkeley şunları yazar:

Uzanım veya hareket halindeki bir nesnenin ideasını şekillendirmek benim gücüm dahilinde değildir, fakat ben ona (objeye) varlığı sadece zihinde onanmış bazı renk veya diğer duylara ait nitelikleri eklemek zorundayım (*Berkeley, İlkeler*: 69).

2 Bennett, Berkeley'in Locke'u Nitelikler konusunda eliştirirken aslında kendini çeler bir duruma düştüğü kanaati ve ispatı gayretindedir.

Diğer taraftan, Berkeley'e burada şu haklı itiraz yapılabilir: kişi görünmeyen fiziksel bir objeyi düşünüp kurgulayabilir. Daha açık bir deyişle, A'nın kurgulanamaması veya düşünülmemesi, A'nın zorunlu olarak A'değil olması gerekir demek değildir. Aslında Berkeley immateryalist tezine karşın ileri sürülen eleştirilerin serimini yaparken bu konuya ilişkin olan eleştiri dikkate alındığında görülecektir ki, Berkeley bu tür bir problemin, daha doğrusu yanlış anlama ve yorumun varlığından haberdardır. Önceden de işaret ettiğimiz gibi, problemi hasımların ağzından soru formunda Berkeley şu şekilde takdim eder:

Eğer immateryalist tezin veya koyutun söz konusu ettiği zihinde var olmaksızın içsel, duyumlanamaz, uzanım, katı, şekillenmiş, filozofların bu şekilde tasvirleyip madde adı verdikleri muharrik bir cevher yoksa ve yine herhangi bir kişi madde ideasının yukarıdaki niteliklerini yoka indirgeyip onun sadece içsel, pasif ve duyumsanamaz bir cevher olduğunu iddia etmesi en azından şu veya bu şekilde madde diye adlandırılan bir idea veya nosyonun ister Tanrı teminatlı ister zihinlerin algısına endeksli olsun veya olmasın var olduğunu göstermez mi? (*Berkeley, İlkeler: 70-2*).

Berkeley bu tür bir itiraza bir kaç maddeden hareketle cevap verir.

1. Eğer itirazda belirtildiği gibi burada bir çelişki varsa, bu çelişki bir cevherin ilintisiz olması ve ilintilerin bir cevhersiz olması durumuna eş bir çelişki ve saçmalıktır.

ii. Varsayalım ki, kişi bilinmeyen cevherin varlığını bir şekilde garantiledi, fakat bu durumda maddi cevher nerede olabilir veya nereye yerleştirilebilir?

Çünkü, materyalistlere göre, maddenin zihinde olmadığına hem fikir oldukları ve bütün yerler veya uzanımda zihinde var olduğuna göre, madde ideası her hangi bir yerde olmayacaktır. Sonuçta da, Berkeley'e göre madde hiç bir yerde hiç bir şekilde mevcut değildir. Bu durumda Berkeley'in kendi fizyolojik varlığı; kullandığı nesneler ve iddialarını içeren kitaplarının varlığında yok ve hiç hükmünde olup, saçmalığa eş olacaktır. Daha açık bir ifadeyle, bir materyalist haklı olarak, "nasıl olur da Berkeley

madde ve onun niteliklerinin kavramlarını (veya idealarını) soyutlama sürecinden geçirilerek genellenmesine karşı olabilir?" sorusunu gündeme getirebilir.

Ayrıca, Berkeley'in genel veya soyut ideaları anlamsız ve saçma bulması; özelde tekil olup şu, bu, o diye işaret edip referanslar da bulunduğumuz nesnelere genellemesi aynı derecede yanlış ve saçma olmaz mı?" soru ve sorununu merkezli bir tartışma açılabilir. Çünkü Berkeley'in bu tür değerlendirilmesi kendi varlık potansiyeli ve bu potansiyele ilişkin bilgisinide yok ve hiçe indirger ki, bu apaçık bir çelişkidir. Nitekim bu tür bir anlayışın Britanya empirist geleneğinde ifrattaki tepe noktası Berkeley'in halefi olan Hume'un şüpheci sisteminde görülür.

Fakat burada hemen şunu hatırlatalım ki, Berkeley algı konusu veya nesnesi olmayan şeylerin varlığını inkar eder. Bu inkar algı veya duyum konusu olan tekil veya özel nesneleri ve onların niteliklerinin içermez. Berkeley'in inkarı algı veya duyum konusu veya nesnesi olmayan ve bu nedenle de zihinde bulunmayan soyutlama vasıtasıyla tümel özellikteki madde genel kavram veya nosyonları kapsam alanına alır.

Kaldı ki, gerek tümel, tikel gerek tekil veya özel varlık statüsünde olan nesneler, her ne kadar insanın algı konuları veya nesneleri olmasa bile; onları insana duyum, algı, anlama ve irade yetilerini veren sonsuz, bilge ve kuşatıcı bir Algılayan Zihin (*Ruh, Spirit veya Tanrı*) tarafından algılanarak varlıkta tutulur. Sonuçta, hangi durum ve statülerde olursa olsun duyular dünyasındaki nesneler ve duyularüstü alandakiler, sonsuz algılayıcı olan Tanrı aksini dilemediği sürece daimi suret ve statüde varolup varlıkta kalacaklardır.

Berkeley'e göre, filozof ve bilimadamları tarafından adeta mitik özellik yüklenip, tabulaştırılan "madde" veya "maddi cevher", öyle materyalistlerin takdim ettiği gibi ab-ı hayat özellikli Arşimed'in kaldırıcı fonksiyonuna da sahip değildir. Kaldı ki, Berkeley'e göre, "materyalistler"in yukarıdaki "madde tasviri" esas alınsa bile, karşımıza muhtemelen çıkacak olan "madde":

Ne eyler, ne algılar, ne de algılanır; işte maddenin kendi içtenliğinde pasif, duyusuz ve bilinemez cevher diye tanımlanmasından maksat budur ki, bu tanım sadece maddenin dayanak veya destek göreceli nosyonundan başka tamamen olumsuzlardan oluşmaktadır. Fakat öyleyse onun hiç bir şeyi desteklemediği ve nasıl onun hemen hemen entiti olmayan bir şeyin tanımına karşılık geldiği gözlemlenmelidir (*Berkeley, İlkeler: 99*)

Berkeley'in yukarıda ifade ettiğimiz problematik durumun farkında olmasına, yine bu bağlamda felsefi hasımları adına kendisine diğer bir eleştiri yönelterek, bir boyut daha ekler. Şöyle ki, eğer Tanrı (God) keyfiyet hakkı kendinde saklı olmak üzere gerekli gördüğü yerde nesneler dünyasına şu veya bu şekilde, yine özel bir zaman ve durumda şu veya bu amaçla müdahale ediyorsa, bu müdahalenin etkileri ve sonuçları nasıl gözlemlenip bilgi alanına nasıl taşınacaktır?

Berkeley'in kendi takdimini esas alırsak: "Bilinmiyen bir durum veya ortamda onun hazır ve nazırlığında idealar Tanrı'nın iradesi tarafından ortaya konur" Eğer öyleyse, "bilinmeyen ortam veya durum"dan maksad nedir?

Öncelikle Berkeley, kişinin zorlanmadan nasıl olup ta, hem duyum hemde düşünce vasıtasıyla algılanamayan; zihinlerde herhangi bir ideayı oluşturamayan; uzanımı olmayan; ayrıca da herhangi bir forma sahip olmayan özellikleri içeren bir şeyin herhangi bir yerde var olup, herhangi bir şeyin kendine şimdide sunulacağına akıl ve sır erdiremez. Bu nedenle de, bu bileşke kelimelere ilişkin şu değerlendirmeye yapıp, sonuçta, soruya kısmi bir cevap getirir:

'Şimdide hazır olma' bileşke kelimeleri uygulanmaya alındığında benim anlamakta güçlük çektiğim bir şekilde ya soyut ya da tuhaf bir anlama sahiptir. Ortak dil kullanımından şimdiye kadar elde ettiğim şu ki, kelime ya herhangi bir sonuç ortaya koyan bir eyleyen, ya da sıradan şeylerin akışında gözlemlenen bir şey ile birlikte giden veya ondan önce geleni simgeler (*Berkeley, İlkeler: 99-100*).

Önceki Bölümümüzde, Berkeley'in maddenin inkarında kullandığı beş argümandan anlamdan hareketle ileri sürdüğü ilk

argümanı gördük. Bu bölümde ise, argümanı kavramsal zemin-den olgusal zemine, yani maddenin kendisine, nasıl taşındığını inceledik. Bu taşımanın ekseni maddeyle ilintilendirilen veya özdeşleştirilen birincil ve ikincil niteliklerdi. Bölümümüzün buraya kadar olan sürecinde gördüğümüz gibi, ikinci niteliklere dair ilk şüphe kapısını Locke aralamıştı, bu alana birinci nitelikleri felsefi bombardımana tutarak ikinci bir şüphe kapısını da maddenin veya maddi cevherin inkarı örneğinde Berkeley araladı. Oysa, aynı empirist gelenekte yer alıp Britanya empirizminin babası olarak nitelenelebilecek Hobbes (1588-1679) bir yüzyıl öncesinde "maddeyi" adeta ilahlaştırıp evreni mekanik maddi bir makina olarak takdim edip değerlendirmekteydi. Hatta madde merkezli bir metafizik oluşturmuş ve etkileri Berkeley zamanına kadar kalıcı bir şekilde ulaşmıştı.

Britanya düşünce geleneği genel karakteri itibarıyla deney veya gözlemi esas alan ve hep ayakları nesnel zemine basan empirik nitelikli ola gelmiştir. İmmateryalizmi veya idealizmine rağmen Berkeley bile bu genel tarihsel felsefi refleksin dışına çıkmamıştır.

Böyle bir ortamda Berkeley kendisinden beklenilenin gereğini, Berkeleyce yaptı. Hobbes'un seküler tarzda kutsanmış maddesinin yerini zihin ve ruh ve yerilmiş veya kınanmış ruhun yerini de madde almıştır. Bunları da Berkeley ilk ikisini gördüğümüz beş güçlü argümanı ile yapmıştır. Şimdi bunlardan üçüncüsünü görmek için bu bölümümüzü kapayalım.

VII. Bölüm

ANTI-MATERYALİST ARGÜMAN (-III-)

(Epistemolojiden Hareketle İleri Sürülen Argüman)

Berkeley'in metafiziksel anti-materyalist tezinin geçerliliğini ispatlamak için ileri sürdüğü argüman gruplarından 1. anlam ve 11. maddenin veya maddi cevherin niteliklerinin analiz ve sorgulanmasından hareketle, Berkeley'in ortaya koyduğu argümanlarından ilk ikisini inceledik. Sonuçta, gördük ki, Berkeley'in Britanya empirist geleneğinde epistemolojik zeminden kalkarak immateryalist sistem öge ve ilkelerini metafiziksel bir çerçevede diğer eserlerinin yanı sıra özellikle *İlkeler* ve *Diyaloglar*'da bir bütünlük içersinde serimini yapmıştır.

Bu serimin en ilgi çekici yönlerinden biri belki de en önemlisi immateryalist (anti-materyalist) epistemolojisinin kaynak teşkil ettiği metafiziksel karakterli ontolojik sonuçlarıdır. İşte bu sonuçlar incelememizin her aşamasında atıfta bulunup kullandığımız Berkeley'in metafiziksel immateryalist sistemi veya onun immateryalist metafiziği terimlerinin gerekçesini oluşturur.

Fakat sisteminin ilke, öğeleri, metafiziksel dayanağı veya iç dinamiği demek olan "esse est percipi" koyutunun inceleyip analiz ederken koyutun Berkeley tarafından epistemolojik, ontolojik etik alanlarında temellendirilmesindeki kesinkes sınırlar koymanın zorluğundan kaynaklanan bir güçlük vardır. Bu güçlük veya problem her ne kadar aşılamaz olmasa bile, bizim inceleme sürecimizde kendini yer yer göstermektedir.

Diğer taraftan, eğer amaç bir filozofun sisteminin yine bir bütün içersinde felsefi eksiklikleri, fazlalıkları, yanlış ve doğruları ile birlikte ontolojik, epistemolojik ve etik bakımlarından sonuç ve etkilerini ele alarak değerlendirmek ise, bu güçlük veya problemle cedelleşmeği peşinen kabul etmek ile ancak bu amacı gerçekleştirmek mümkün olabilir.

İşte Berkeley'in "esse est percipi" metafiziksel koyutunun bu farklı alanlara yansısında epistemolojik zeminin hareket alanı olarak seçmesi, önceden de belirttiğimiz gibi tesadüfi olmayıp, Descartes sonrası Batı felsefe geleneğinde Avrupada ön plana çıkan epistemolojik sistemin veya bilgi probleminin Britanya adasına yansısı olup Britanya empirist geleneğin oluşmasında bir bakıma model teşkil etmiştir. Şimdi Berkeley'in immateryalist metafiziksel koyutunun geçerliliğinin ispatı için kullandığı argümanların üçüncüsü olan epistemolojik zeminden hareketle ileri sürdüğü argümanın incelenmesine geçelim.

Berkeley'in madde veya maddi cevher ideasının ve ona dayandırılan niteliklerin şu veya bu şekildeki diğer idealar ile nasıl bağlandığı veya birlikte ardardalıklarına yönelik sisteminde:

Ortaya koyduğumuz ilkelerden çıkan sonuç, İnsan Bilgisi doğal olarak İDEALAR ve RUHLAR adı altında iki başlıkta değerlendirilebilir. -From the principles we have laid down it follows Human Knowledge may naturally be reduced to two heads- that of IDEAS and that of SPIRITS (*Berkeley, İlkeler: 107*).

Fakat, bu iki bilgi türü, daha doğrusu bilgi kaynaklarının analizi bizi varlıktaki şeylerin hiyerarşi, statü, önem ve işlevlerine götürürken, aynı zamanda filozof ve bilim adamlarının dayanaksız, saçma ve yanlış spekülasyonlarına sürükleyip kaotik bir çerçevede yalnız bırakır. Başka bir ifadeyle, insan ve dış dünyadaki nesnelere yönelik bilgi elde ediniminde bizi olumsuzluklara sürüklediği gibi, bütün yanlışlarında kaynağı haline getirilip yanlış ellerde yanlış kullanıma koşturularak yanlış sonuçlara yatkınlık fonksiyonu gördürülebilir.

Çünkü, idealar veya düşünemeyen şeyler söz konusu olduğunda, Berkeley'e göre, bunlara yönelik bilgilerimiz filozoflar tarafından kaotik bir yapıya büründürülmüş ve duyu nesnelerinin varlığını iki kısma ayrılabilceği sanıları sonucunda da korkunç hatalara neden olur hale gelmiştir. Bunlar:

1. Zihinsel olan veya zihinde olan ve

ii. Zihinde olmaksızın gerçekte ve gerçeklikte varolanlar olarak takdim edilir.

Bu ikinci grupta olanlar veya daha açık bir ifadeyle “düşünemeyen şeyler”in ruhlar tarafından algılanmış olmalarının dışında kendiliklerinde doğal bir “öz”e veya “cehver”e sahip oldukları düşünüldü.

İşte bu herhangi bir temel ve dayanaktan yoksun olan saçma nosyon ve ona dair düşünce Berkeley için şüpheciliği açılan direkt kapıydı. Şöyle ki, eğer insan gerçek şeylerin zihin olmaksızın, zihin dışında temellendirildiği sanısında olursa, bu onların gerçek bir bilgiye sahip olamayacakları anlamına gelir. Bu durumda, “algılanan şeyler”in “algılanmayan şeyler” ile uyum halinde olduğu ve zihinden bağımsız veya zihnin dışında var olduklarının bilgisine nasıl ulaşılabilinip elde edilecektir?

Bu bilgi elde etme çabasında doğal olarak bir metot ve yaklaşımın kullanımına gerek vardır. Ayrıca, doğal olarak bu metot ve yaklaşımın uygulanacağı bir dizi kural ve kanunlara ihtiyaç duyulur. Berkeley bu bilgi edinimi çabasında çeşitli ilkeler ortaya koymuş ve hatta bu nedenle ana eserinin adına *İnsan Bilgisinin İlkeleri* adını verip, her ne kadar metafizik yaklaşımı esas alsa da empirist zeminde empirist metodu kullanmıştır.

Eğer bir bilme eylemi gerçekleştirilecek ise, önce bir “bilen” veya bilme donanımına sahip kişi ve bir de bilme eylemine konu olacak “nesne” gerekir. Bu ikili arasındaki ilişkide “algı eylemi” vasıtasıyla kurulabilir. İşte bu bağlamda, Berkeley bir “fenomenolog” olarak değerlendirilebilir. Berkeley’e göre, bu bilgi edinimi çabasında, öncelikle maddeye veya maddi cevhere ilişkin ideaların insan algısının konusu olması gerekir. İnsanda algılama eylemini duyumlar, anlama ve irade yetileri sayesinde gerçekleştirebilir.

Diğer taraftan, Berkeley’e göre, insanın dışında doğa ve içindékileri yaratan Tanrı doğayı belli ilkeler ve kurallar dahilinde ikame ve idare etmektedir. Bizim bilme çabamızda doğadaki nesnelerin yapı, durum, işlevlerine yönelik olay, oluşlar ve kombinasyonların tespiti ve bu tespitten hareketle hayata karşı olumlu veya olumsuz; anlamlı veya anlamsız; yaklaşım tavır olarak eylemlerde bulunmaktayız. Eğer bu çerçevede Berkeley’in kendisini konuşturacak olursak, *İlkeler*’de şu satırlara rastlarız:

Biz zihinlerimizde yine Zihne bağlı duyu idealarımızın uyarılmasında bir dizi metot ve kurallardan yola çıkarız ki, bu kurallara 'doğa kanunları' adı verilir; bunları biz deney vasıtasıyla öğreniriz. Bu öğrenme şeylerin doğal akış sürecinde şu veya bu şekilde ideaların yine o anlamamızı sağlar. Buradan elde ettiğimiz öngörü ile hayatı anlamlı ve faydalı kılmamız için bizi eylemlerimizi düzenlememizde katkıda bulunduğu gibi muktedir de yapar. Bu öngörü ve muktedirlik olmaksızın sonsuzda kaybolurduk; nasıl eylemelerde bulunacağımızı bilemeyip en az mutluluk veya en az acı duyumunu elde edemeyecek durumda olacaktık (*Berkeley, İlkeler: 79*).

Fakat, Berkeley kendi bilgi kuramı söz konusu olduğunda, selefi Locke ve diğerlerinin aksine, doğada hakim olduğu iddia edilen ve "doğada belli olayların yine belirli şart ve konumlarda belli sonuçları doğurduğu" fikrinin içeren "nedensellik ilkesi (the causal principle) veya kanunu"dur. Başka bir deyişle, bu olay veya olgularının kopyaları demek olan idealar dikkate alındığında, "belli ideaların belli şart ve konumlarda belli sonuçsal ideaları ortaya çıkaracağını içeren ilke"nin, idealar arasındaki birlikteliğin veya ardardalığın öyle filozof ve bilim adamlarının sandığı biçimde olmadığını iddia eder. Çünkü, Berkeley'e göre:

Bütün bunları biz idealar arasındaki herhangi bir zorunlu bağ keşfetme vasıtasıyla bilmeyiz, ama sadece düzenli doğa kanunlarının gözlemlenmesi vasıtasıyla keşfederiz ki, onlar olmaksızın biz bütünüyle belirsizlik ve karmaşa içinde olup gündelik hayatın sıradan işleriyle nasıl uğraşıp başa çıkacağını, yetişkin bir adam yeni doğmuş bir çocuktan daha iyi bilecek bir durumda olamayacaktı (*Berkeley, İlkeler: 79*).

"İdea veya nosyonların statüsü"ne gelince, Berkeley onları konum, işlev ve kaynaklarına göre ikiye ayırır. Bunlardan birinci grubu oluşturanların özellikleri şudur:

Doğanın hakimi tarafından duyular üzerine nakşedilen idealar gerçek şeyler olarak adlandırılır (*Berkeley, İlkeler: 80*).

İkinci grubu oluşturan ideaların özellikleri ise:

Kurguda uyarılanlar ise, daha az düzenli, sönük ve daimi olup; daha doğru bir şekilde idealar veya şeylerin imgeleri, olarak adlandırılırlar ki, bu imgeler onların kopya ve temsilcisidir (*Berkeley, İlkeler: 80*).

Doğadaki nesnelere ilişkin veya onların simge, imaj, resim ve kopyaları demek olan bu her iki grubun idealarının hepsi zihine algılayan öznenin duyum ve algıları vasıtasıyla ulaşarak, zihinle kontakta olup, zihinin kendisinde yine zihin tarafından işlenir. Bu durumda, bilme veya eşyanın bilgisini yakalama çabasının çerçevesini kendince çizen Berkeley'in diğer filozoflardan farkı nedir?

Diğer bir deyişle, içinde yetiştiği felsefi gelenekte empirist çerçevede sistemini kurmasına rağmen, sisteminin değerlendirilmesinde ona "immateryalist" veya "idealist" sıfatlarının yakıştırılmasının gerekçeleri nedir? Eğer varsa bu gerekçelerin "immateryalist epistemolojisi" ve "onun ontolojik sonuçları"na olan etkileri nelerdir?

Bu sorulara incelememizin buraya kadar ki olan bölümlerinde cevap verdik. Fakat bu alt başlıkta bizi ilgilendiren kısmıyla cevap vererek, Berkeley'in "immateryalist tezi"nin geçerliliğini göstermek amacıyla epistemolojik zeminden hareket ederek ileri sürdüğü argümanını şimdi özel de incelemeye tabi tutalım.

İlkin, Berkeley'in "esse est percipi" tezinin temellendirme çabasında anlam analizinden yola çıkarak ileri sürdüğü argümanın incelenmesinde değindiğimiz, şu noktayı bir kez daha hatırlatalım ki, Berkeley "İlkeler" in Giriş bölümünde dil'in yanlış kullanımı ve filozoflar tarafından dilin bozulmasını felsefi problemlerin başlıca belki de yegane sebebi olarak görür. Bu kendi çağında yeni ve orijinal bir çıkış olarak değerlendirilebilir. Dilin bozulması ve yanlış kullanılması gerçeği kendini kelimelerin anlamlarının "soyut idealar veya nosyonlar" olduğu veya bu anlamların bir idealar merkezli bir "soyutlama süreci"nden geçirilerek elde edilebileceği düşüncesinden kaynaklanır.

İşte Berkeley'in epistemolojisi selefi Locke'un soyut veya genel idealar teorisine karşı ileri sürdüğü ciddi eleştiriler merkezli olarak adeta immateryalist tezinin isbatı için oluşturulmuştur. Bunu matematikteki geçişme özelliği ile öğlerin yerlerini değiştirerek ifade etmekte mümkündür. Yani, epistemolojisinin iç dinamik ve ilkelerinin ortaya koyduğu doğal mantıksal sonuçları onu "immateryalizm"e veya "idealizm"e ulaştırmıştır.

Çoğu Berkeley yorumcusu da onun sistemini bu şekilde anlayıp, değerlendirip yorumlar. Kanaatimce, önceki bölümlerde de incelemeye tabi tuttuğumuz sıradan birey George ve filozof Berkeley bileşkesinin içinden yetiştiği kültürel, felsefi, bilimsel, etik, dinsel, sosyal ve ekonomik şartları dikkate alırsak, birinci şık daha geçerlidir. İncelememiz sonuç bölümünde bu konuyu detayıyla tartışacağız.

Peki, Locke'un soyut idealar teorisine alternatif olarak Berkeley'in geliştirdiği karşı "immateryalist algı teorisi"nin iç dinamikleri nedir ki, immateryalist sisteminin felsefi zeminde meşrulaştırılması çabasında bu denli anahtar rol ve işleve sahip olsun? Çünkü, Berkeley epistemolojisinin iki ana dinamiği olan "algılanan" ve "algılayan"ın etkileşimi esas alındığında; madde, cisim, renk, insan veya masa soyut veya genel idealarının (kavramlarının veya nosyonlarının) algılayanın zihninde nesnel karşılığı yoktur.

Daha teknik bir ifadeyle, bu "soyut idealar veya kavramlar" ne duyum, ne de algı konusu veya nesnesidir. Bu nedenle, Berkeley'e göre, onlar algılayanın zihininde yoktur. Algılayanın zihninden bağımsız var olamaz mı? Locke'un soyut idealar teorisine göre, evet var olabilirler. Diğer taraftan Berkeley'e göre, sadece saçma ve zıtlığa karşılık gelecek derecede spekülatif veya kurumsal seviyede var olabilirler.

Sonuçta, bu var olmanın anlamsız ve içi boş bir hiçe karşılık geldiği inancı bizi en iyimser değerlendirmede bile, bir ikilem ile karşı karşıya bırakır. Şöyleki, Berkeley, önceki bölümlerden de şahid olduğumuz gibi, etrafımızdaki tekil veya özel nesnelerin varlığını inkar etmez. Çünkü bu özellikteki nesneler duyu ve algı konularıdır ve algılayanın zihininde idea cinsinden otomatik karşılıkları vardır. Bu durum anlaşılacağı üzere Berkeley'in "esse est percipi" teziyle çelişmediği gibi onu meşrulaştırır.

Oysa, bu tekil ve özel idealardan hareketle soyutlanıp veya genellenip oluşturulduğu iddia edilen soyut veya genel ideaların durumu tamamen farklı olduğu gibi, immateryalist tez ile çelişecek son derece saçma, yanlış ve anlamsız olan şu iki sonucu doğurur. Bunlar:

1. Nesnelerin idealarının veya algılarının üzerinde varlıklarının olduğu ve

11. Yine bu nesnelerin madde adı verilen maddi bir cevherden oluştuklarına yönelik iddialarıdır. Berkeley için bu saçma ve çelişik bir ikilemdir.

Şimdi neden Berkeley'e göre bu ikilemli teorinin yanlış, saçma ve anlamsız olduğunu "esse est percipi"sinin felsefi meşru zemine taşınması bakımından gözden geçirelim. Locke'un soyut idealar teorisi yanlıştır, çünkü mantıksal olarak soyut ideaların mevcudiyeti imkansızdır. Eğer, gerçekten, Berkeley soyut idealar veya nosyonların mevcut olmadığını ispatlarsa, bu şunlara denk olacaktır:

1. Kelimelerin anlamları soyut idealar değildir ve

11. Bu anlamları veya kelimeleri simgeleyen bir soyut idealar dizgesi yoktur.¹

Yine, Berkeley'e göre, bu iki ön kabulün olumlanmasından yola çıkarak, soyut idealar özel konusuyla "mantık" ve "metafizik disiplinleri" spekülative seviyede ilgililenirler. Berkeley argümanlarını bu özel ideaların soyutlama vasıtasıyla elde edilme sürecindeki mantık yürütmelere karşı argümanlar getirerek eleştirisinin açılımına başlar. "Cevher" ve "ikinci nitelikler" in tartışmasında olduğu gibi, felsefe tarihinde bir Berkeley'in Locke teorisine karşı felsefi bir saldırıda bulunup bulunmadığına yönelik bir tartışma söz konusudur. Başka bir ifadeyle, bu saldırının felsefi zeminde mi, yoksa metafizik zeminde mi yapıldığı filozoflar arasında tartışma konusudur.

Fakat, gerçekte bu bir çözülemez bulmaca değildir. Çünkü onun *Principles*'de Locke'a yaptığı göndermelerinden de anlaşılacağı üzere, Berkeley'in eleştirideki hedefi Locke'un soyut idealar teorisidir. Diğer taraftan, elbette bu durum demek değildir ki, Berkeley'in bu soyut veya genel idealara yönelik karşı-teorisi sadece Locke'un *Essay*'inde ileri sürdüğü teoriye karşı getirilen basit bir polemiktir.

1 Berkeley sisteminin değişik takdimlerinden biri olan "idealizm" in kaynak ve gerekçesini oluşturur.

Öyle olsa bile, bizi birinci derecede ilgilendiren Berkeley'in immateryalist genel metafizik sisteminde onun soyut idealara yönelik argümanlarının geçerli olup olmadığının bizi ilgilendirdiği kadarıyla sorgulamaktır. Yukarıdaki alıntıdan da çıkarsanacağı gibi, Berkeley ortaya koyduğu bir kaç soyutlama çeşidine karşı-argümanlar ileri sürer. Bunlardan biri, hatta onlar biri diğerinden bağımsız olarak varlıkta olmasalar bile, objelerin asli ilintilerinin biri diğerinden bağımsız olarak düşünülüp ele alınabileceği olasılığına yönelik varsayımdır.

Berkeley obje ilintilerinin biri diğerinden bağımsız olarak var olamayacağını kabul eder. Örneğin, gerçekte renk, ölçüsüz, hareket ve şekilsiz varlıkta olamazlar. Fakat, diğer taraftan, zihin soyutlama operasyonunda bir ilintiyi bağlı olduğu ve diğer ilintileri düşünme gücüne sahip olduğu yakıştırması yapılmıştır. Bu nedendir ki, biz ölçü, renk ve hareketi biri diğerinden bağımsızmış gibi düşünebileceğimiz gücüne sahip olduğumuz sanındayızdır. Bu bağlamda, bir ideanın soyutluğunu söz konusu etme demek, doğal olarak, o ideanın bir soyutlama sürecinden geçtiğini belirtmek demektir.

Fakat bu tür bir anlayışta, niteliklerin veya ilintilerin kendisine bağlı olduğu veya kendi potasından geçtiği psikolojik süreç gözardı edilmemelidir. Soyut idealara genellik sıfatı yüklenir. Örneğin, kişinin soyut renk ideasından kasıt genel renk ideasıdır. Yoksa, tekil veya özel bir rengin ideası değildir. Aynı yorum uzanım veya hareket genel soyut ideaları içinde geçerlidir.

Soyut veya genel idealar soyutlama veya genelleştirme sürecinden şu şekilde geçirilirler. Renk ve uzanım ideaları söz konusu olduğunda, zihin hepsinde ortak olanı (renk veya uzanım ilintisini) algılar, yani renk ve uzanımı ve zihnin objelerde ortak olanı (renk ve uzanım ilintilerini) diğerlerinden ayırarak özelleştir.

İşte bu süreç sonucu elde edilen şeylerin adı renk soyut genel ideası veya uzanım soyut genel ideasıdır. Böylece renk soyut genel ideası yeşil, mavi, siyah, beyaz veya sarı gibi özel tikel veya tekil bir ideanın soyut ideası değildir. Başka bir örnek ile ifade edecek olursak, soyut insanlık veya insan ideası herhangi bir

özel, tikel veya tekil kişilerin (Ahmet ve Mehmet'in) ideaları değildir.

Yine aynı açıklama diğer ilintiler veya nitelikler içinde geçerlidir. Denilebilir ki, insan renk, hareket, uzanım, ölçü gibi ilintileri bünyesinde taşımaktadır. Doğrudur, fakat bütün insanlarda ortak olan tek bir ilinti veya nitelik (renk, ölçü v.s.) yoktur. Başka bir deyişle, bireyler farklı renklerde veya farklı ölçülerde olabilirler.

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, soyut idealar teorisine yönelik ilk atağını içebakış (introspection) deneyiminden kalkarak yapar. Berkeley olarak kendisinin özel veya tekil insan ve objeleri kurgulamaya yönelik bir kapasiteye sahip olduğunu; ancak "yukarıda tasvir edildiği gibi, soyut ideayı anlıyacak (veya algılayacak) bir düşünce eforunu kendim(n)de bulamadığını" söyler. Fakat, burada Priest'in tespitinden yola çıkarak, şu eleştiriyi haklı olarak Berkeley'e yöneltebiliriz:

Berkeley'in soyut idealarla yönelik bir çerçeve oluşturmaması veya oluşturma gücüne sahip olmaması mantıken bizimde bu güce sahip olmadığımız ve bu nedenle soyut ideaları oluşturmamamız; sonuçta da soyut ideaların mevcut olmadığı anlamına gelmez. Fakat Berkeley bu subjektif kişisel deneyimini indüktif argüman formunda genelleyerek bizi, bizde soyutlama gücünün olmadığı ve soyut ideaları anlayıp algılayamayacağımızı, böylece de, soyut ideaların olmadığı yönde, iknaya çalışır (Priest, 1990: 116-119).

Sonuçta, Berkeley filozofların dışında çoğu insanın soyut idealar veya nosyonları kullanmadığı ve bu kullanmamanında bu soyut idealar ve nosyonların mevcut olmadığına dair yetkin ve etkin bir delil olarak ileri sürülebileceğini iddia eder. Sonra istihzalı bir tavırla ekler: "onlar (soyut idealar veya nosyonların oluşturulma yetisi ve bu nedenle mevcudiyetleri) sadece aydınlara özgedir" diyerek döneminin aydınlara gönderme de bulunur.

Fakat, burada bir noktaya açıklık getirmekte yarar var. Bir şeyin kurgulanmasının imkansızlığı, mantıksal olarak o şeyin var olmadığı veya varlıkta olmadığı anlamına gelmez. Örneğin, kişi deney alanına taşıyamadığı bir rengi kurgulama kapasite-

sinden yoksun olabilir veya basitçe kurgulayamaz durumda olması, o kişinin veya kişilerin renklerin var olmadıkları yönünde bir sonucua ulaştırmaz, ulaştıramazda. Fakat, soyut idealar insanlar tarafından zorunlu olarak anlaşılıp anlamlandırılabilirler (Priest, 1990: 116-119).

Fakat, Berkeley'in iddia ettiği gibi, "eğer soyut idealar kişiler tarafından ön şartsız ve zorunlu olarak anlaşılıp anlamlandırılacak durumda olmaları doğru değil" ise, bu mantıksal olarak soyut ideaların var olmadıklarını gösterir. Mantık terminolojisiyle ifade edecek olursak, şayet Berkeley'in öncül önermesi (premise) doğruysa, (ki kendi mantığı çerçevesinde doğrudur) doğal olarak, sonuçta soyut ideaların mevcut olmadığıdır.

Diğer taraftan, Berkeley dil de bir kelimenin birden çok şeye karşılık gelebilecek şekilde kullanılabileceği iddiası ve genel terimlerin varlığını kabul ederken, bu genel terimlerin soyut idealar üzerine inşa edildiği görüşünü ret eder. Çünkü, Berkeley'e göre, kelimeler genel idealara dayandığı için genel nitelemesini almayıp, bazı özel idealara dayandığı için genellik sıfatını alırlar.

Berkeley'in soyut idealara karşı çıkması sürecindeki can alıcı felsefi hamlesini "soyut idealar kavramının kendi içinde tutarsız ve kendi kendini çelen bir kavramdır" yargısı ile yapar. Bu hamleyi, Priest'in yorumundan hareketle, biraz açacak olursak; A'nın soyut ideası bütüne ait olan bütün nitelik veya ilintilerin ve sadece A'nın ideası olmalıdır.

İşte Berkeley'in itirazı, böyle kabullenmiş bir ideanın bazı aynı ilintilere aynı zamanda hem bütünüyle sahip olması hem de sahip olmaması çelişik durumuna yöneliktir. Örneğin, soyut genel insan veya insanlık ideası aynı zamanda ne ruh, ne beden, ne beyaz, ne siyah, ne zayıf, ne şişko, ne de bunların hepsidir. Yani, genelde A ideasının bütünü veya toplamı mümkün değildir.

Çünkü, kabul edilmiş "idea" statüsünde olan A'nın ilintilerini zorunlu olarak içerip, nitelikçe çok farklılık gösterecek olup, onların aynı idea altında yarı ölçekte toplanmaları mantıken mümkün olmayacaktır. Mümkün değildir, çünkü onların biri diğerini zorunlu olarak dışarıda bırakacaktır. Bu bağlamda, Ber-

keley'in kendi örneğini verelim. Berkeley'e göre, herhangi bir üçgen hem üç doğrusuda eşit olan, hem de eşit olmayandır, fakat geçerli sayılan bu soyut üçgen ideası hem üç doğrusuda eşit olan, hem de eşit olmayan olmalıdır ki, bu bir zıtlık ve kendi kendini çelme durumu ve ifadesinden başka bir şey değildir.

Berkeley'in soyut genel ideallara ilişkin karşı-argümanından çıkarılabilecek sonuç şudur: genelde kabul gördüğü iddia edilen bir idea veya entiti tasvirinin bir çelişik durum arz etmesi ve bu idea veya entiti'nin mantıken imkansızlığı durumunun yeter sebebidir. Mantıken mümkün olmayanda var olamaz. Kısaca, Berkeley için soyut veya genel idealar (veya kavramlar) var değildirler. Görüleceği üzere, Berkeley'in argümanları kendi mantıksal iç bütünlüğünde tutarlı olup, bu bağlamda Locke'un empiristliğinden daha çok bir empirist olduğu izlenimi bırakır.

Diğer taraftan, bunun bir çelişki, olumsuz veya sakıncalı bir durum olarak değerlendirilmesi bence doğru değildir. Aksine, bu durumun Berkeley adına bir başarı olarak değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyim. Walsh'ın (1985) *Felsefe Tarihi* adlı eserinde de haklı olarak ifade ettiği gibi, gerçekte Berkeley:

Empirizm ve idealizmin şartlarını kendisini 'immateryalist hipotez' diye adlandırdığı bir teorik potanın altında eriterek, (metafizik bir formda) şekillendirip umuma sunar (Walsh, 1985: 271-75) (Parantez içi benim).

Bu tespitten sonra Berkeley'in "esse est percipi"sini temellendirmek veya yer açmak için Locke'un soyut idealar teorisine yönelik eleştirilerine bir ileri adım daha atarak devam edelim. Diğer iki argümanın serim ve analizinde de şahit olduğumuz gibi, eğer maddi cevher nosyonu anlamlı ise bu anlamlılık mantıksal olarak zihinden bağımsız veya zihin dışı maddi bir cevherin veya fiziksel parçaların var olduğuna delalet eder. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Berkeley'e göre bu varsayım yanlıştır.

Hatta bu varsayımın mümkünlüğü kabul edilse bile, ona göre, kişi hiç bir zaman varsayımın doğruluğunu bilemeyecekti. Kişi zihinden bağımsız veya zihin dışı fiziksel objelerin varlığını ancak iki varsayımsal yolla bilebilir. Bu bilme de, ancak ya zihin

ya da duyum vasıtasıyla olabilir. Duyumlar kişiye algılanmamış maddi objelerin varlığını ifşa etmezler. Çünkü kişi ancak onlar vasıtasıyla doğrudan duyumları, ideaları tanır ve bilir. Fakat, kişinin bu tür bir deneyime sahip olması, yine kişinin mantıksal olarak onların zihinden bağımsız fiziksel objelerin deneyimine ilişkin olduğunu göstermez.

Yine aynı şekilde, fiziksel objenin algılandığı için var olması gerçeği, bu objenin algılanmadığında da zorunlu olarak var olmasını gerektirmez. Gerçektende, eğer Berkeley'in felsefi hasımı Locke sadece ideaların algılanabileceği varsayımında haklıysa ve kimse hiç bir şekilde fiziki bir objeyi algılamadıysa, bu durumda fiziksel objelerin var olmadığına yönelik muhtemel bir mantıki çıkarsama yapılabilir. Bu da duyumların bize fiziksel objelerin varlığını onayamadığını veya onamakta yetersiz kaldığını gösterir. Çünkü duyu deneylerinden hareketle algılanmayan bir objeyi algılamamanın mümkün olacağına ilişkin böyle bir sonuca ulaşılabilir.

Ancak kolayca anlaşılabileceği üzere bu tür bir çıkarsama kendi kendini çelen bir çıkarsamadır ve mantıken de duyu deneylerinin algılanmamış fiziksel objelerin varlığını ispatlamaları mümkün değildir. Akıl fiziksel objelerin kişiye varlığını onamada tamamen yetersizdir. Çünkü, deneylerin varlığından fiziksel objelerin varlığına kadar ulaşan kabul edilebilecek bir çıkarsama yoktur.

1. Eğer akıl ve deney zihinlerden bağımsız olarak fiziksel objelerin varlığına yönelik bilgide sadece varsayımsal bir araç ise;
- ii. Ve eğer akıl ve deney bu bilgiyi sağlayamaz ise;
- iii. Öyleyse, bu durumda zihinden bağımsız veya ayrı olan fiziksel objelerin varlığını bilmek imkansızdır.

Bütün bunlardan sonra, Berkeley şu sonuca ulaşır:

Eğer dışsal objeler var olsaydı bile, onu bilme aşamasına taşımamız hiç bir şekilde mümkün olmayacaktı.²

2 Warnock ve Priest bu konuyu özellikle Locke'unki ile karşılaştırma ihtiyacını duymuşlardır.

Diğer taraftan, Berkeley'in epistemolojik argümanı zihinden ayrı fiziksel objelerin var olmadığını ispatlamaz. Priest'e göre, en iyimser bir değerlendirme ile, onun argümanı onların varlığını bilemeyeceğimizi veya bilmediğimizi ispatlayabilir. Ama onların var olmadığını ispatlamaz. Çünkü algılayan kişinin bir şeyin (maddenin, nesnenin veya entitenin) varlığını duyma ve algı vasıtasıyla bilememesi veya bilmeye muktedir olmaması, onun var olmadığını veya varlıkta olmadığını mantıken göstermediği gibi; epistemolojik açıdan geçişsiz özellikte varlıkta olanlara ilişkin kavramda kendi kendini çelen bir kavram değildir.

Eğer bazı peşinen kabul görmüş maddelerin (nesne veya entitilerin) epistemolojik olarak geçişsizliği onun kavramının kendini çeldiğine bağlanıyorsa, bu maddenin veya objenin var olmadığına gerekçe tutulamaz. Fakat, Berkeley'in bu özel argümanın herhangi bir önermesinde maddi cevherin yetersizliği açık bir özellik göstermez.

Berkeley bu durumun farkında olsa gerek. Çünkü, "esse est percipi"nin geçerliliğinin ispat ve savunusu için ileri sürdüğü argümanlar arasında "kozalite ilkesi" (the principle of causation) uygulanımına ve "kurgulama" (imagination) eylemine yönelik analiz ve sorgulamalara başvurup adeta bu açığı kapama çabasında olmuştur.

VIII. Bölüm

ANTI-MATERYALİST ARGÜMAN (-IV-)

(Kozalite İlkesinden Hareketle İleri Sürülen Argüman)

Doğa filozofları ve bilim adamları tarafından olaylarının veya fenomenlerin açıklanması gayretinde başvurulmuş kozal ilkenin (sebeup sonuç ilişkisinin) mahiyeti ve işlevinin tespitinde Berkeley'in kendine belirli bir noktaya kadar kaynak ve sonrasında hasım olarak aldığı Locke'a göre, zihin ve beyindeki hareketler idealar arasındaki varsayımsal ilişkiyi kişiye gerçekte göstermez. Eğer Locke'un bu iddiası doğruysa, bu durumda, biz idealarımızın meydana gelişini beyin hareketleri vasıtasıyla organik çerçevede açıklayamayız.

Buna karşın diğer bölümlerimizde kısmen ve yer yer gördüğümüz gibi, Berkeley daha genel bir çerçeve ve açıklıkta mekanik kozaliteye ilişkin bütün kavramları açıklayamazlar gerekçeyle ret eder. Aynı şekilde, düşünce tarihi sürecinde "kozaliti" (causation) teriminin bu çerçevede yanlış olarak kullanıldığı iddiasında bulunur.

Eğer bütün bu değerlendirmelerde Berkeley haklıysa: peki, gerçek ve doğru kullanımlı "sebeup" nedir? Başka bir ifadeyle, Berkeley'in "kozaliti ilkesi"ne karşı ileri sürdüğü alternatif yaklaşım ve anlayışı nedir? Bu yaklaşımı Berkeley hangi zemin üzerine inşa etmiştir? Son olarak, bütün bunların Berkeley'in immateryalist metafiziksel tezi, "esse est percipi" ile olan ilişkisi nedir ki, bu ilkenin değerlendirilmesinden hareketle maddeyi ret etme sürecinde bir argüman geliştirmeye ihtiyaç duymaktadır? Öncelikle bu soruların cevaplarının verilmesi gerekir.

Burada hemen şu noktaya açıklık getirelim ki, Berkeley kendi ile doğa filozofları ve bilim adamlarının kozaliti ilkesinin önem ve işlevi konusuna yönelik aralarındaki farkları:

1. "Sebep";

ii. "Yeter veya son sebep" ve

iii. "Sebep - sonuç ilişkisi" kavramları merkezli üç aşamada gündeme getirip, bu bağlamda "esse est percipi"sine felsefi meşruluk kazandırma amacındadır.

Bu amacın gerçekleştirilmesinde idealar arası ilişkinin analizi esastır. İşte bu analizin incelenmesi vasıtasıyla yukarıdaki sorulara cevap verebiliriz. Berkeley'e göre, kişi idealar arasında devamlı bir ardardalık gözlemler. Bu gözlemde onların bazıları yeniden canlandırılır, diğerleri değiştirilir veya tamamen kaybolur. Bu nedenle, bu ideaların kendilerinin dayandıkları veya onları üreten değiştiren bir sebebi olmalıdır. Bu sebepte bir "cevher" özelliğinde olmalıdır.

Berkeley, bundan dolayı, tıpkı Locke sistemi örneğinde olduğu gibi, "mekanik kozaliti" adı verilen şeyin "gerçek kozaliti" olmadığını ileri sürer. Çünkü söz konusu edilen "mekanik kozaliti" eyleyenliği, irade kullanımını içermeyip, sadece olayların düzenli olarak birbirlerini takip etmesini gösterir. Berkeley'e göre, bu gösterme her ne kadar iyi bir tasvir olsa da, gerçekte herhangi bir türden açıklama değildir (*Berkeley, İlkeler: 19*).

Locke sistemini yakın takip alıp analize tabi tutan Berkeley, bu sistemin kendi içersindeki tutarsızlıkları, çelişkileri, saçmalıkları ve problemlerine yönelik çözümlerin temelinde olan basit ilkeyi, maddenin inkarını içeren "esse est percipi"yi, önceden nasıl göremediğinden dert yanıp, konuya yönelik olarak "Not Defteri"nde şunları yazar:

Aşıkardığı kadar büyüleyici olan doğrudan keşfetmemin benim bilgiliğim sonucu olmadığına yanarım. Ben daha ziyade kendimin aptalca dikkatsizliğime hayret ederim ki, onu önceden bulamadım (*Tipton, 1990*).¹

Bu çerçevede, Berkeley'e göre, doğadaki fenomenler hakkındaki bilgi elde edinimleri söz konusu olduğunda, doğa filozofla-

1 Berkeley'in teori ile pratiğinin kesin örgüsünü gösteren tipik bir örnek.

rı ile diğer insanlar arasındaki farkı “yeter sebep” kavramına nasıl yaklaşım anlamlandırıp yorumlamalarında yatar. Bu olayları ortaya çıkaran “yeter sebep” bir ruhun iradi tasarrufundan başka bir şey değildir. Bu bilginin elde ediniminde aktif ve yeter sebep konumunda olan ruh’un doğadaki olaylara yönelik bilgi adına yapıp etmeleri analoji, onama, düzenlilik, birliktelik, ret ve sına gibi metodik vasıtalarla olaylar hakkında genel kurallara veya kanunlara ulaşılır.

Çünkü algılayan zihin doğa olayları arasında benzerlik, birliktelik, düzenlilikten yola çıkıp, olaylar hakkında karşılaştırmalı olarak onama veya zıtlık formlarında fikir beyan edip, kural ve kanunlara ulaşırlar. Bu beyanda “sebep-sonuç veya kozal ilişki” ama şu şekilde ama bu şekilde akif bir rol oynar. İşte bu bilgi oluşum veya elde edim sürecindeki doğa filozofları tarafında icra edilen doğa olayları hakkında bilgiye ulaşma çabasında, aktif yeter sebep pozisyonunda olan ruhun etkinliği, bu kurallar ve kanunlar uğruna unutulur veya geri plana itilir.

Bundan dolayı, bilgi edinimi çabasında doğa filozofu ve bilimadamları olan Galileo, Copernic, Kepler ve Newton örneklerinde modern doğa biliminde teleolojik özellikli veya ereksel açıklamaya yönelik “niçin” veya “neden” soru kalıpları terk edilip, adeta kullanımı yasaklanmış, bunun yerine tasvirleyici (descriptive) özellikteki “nasıl” soru kalıbı kullanılır hale getirilmiştir.

Berkeley’e göre, doğadaki nesnelerin birbirleriyle olan benzerlik, ayırım, birliktelik formlarındaki ilişkileri Hükmeden Ruhun iradi tasarrufu olarak ortaya çıkar. Bu hükmeden Ruh, kanunlara veya ilkelere bağlanarak, doğal düzen ve akışın bilgisine ulaşması için insana, yani sınırlı ruha veya zihine de, anlama, irade duyumu, algı vesair zihinsel yetileri ve bunların operasyonlarda bulunması sonucu, diğer canlılar arasında bu düzenin akış sürecindeki kanun ve ilkeleri tespit, açıklama ve bu bilgileri kullanma ayrıcalığını tanımıştır. Fakat, Berkeley’e göre, “materyalist anlayış ve yaklaşıma sahip olanlar” bu anlayış ve yaklaşımlarından hareketle, bu noktayı gözardı etmekte ve diğerlerini de “şüphencilik” ve “ateizm” yönünde etkilemektedirler.

Peki muhtemel alternatif yaklaşım ve açıklama nedir? Berkeley'in alternatif açıklaması önceden de değişik bağlamlarda gördüğümüz gibi, metafiziksel immateryalist yaklaşımında ve onun ilkelerinde temel hareket noktası olan "bu sebebin cisimsel veya maddi bir cevher karakterinde olamayacağı" tezinde saklıdır:

Çünkü Berkeley için, böyle bir "maddi veya fiziki bir cevher" yoktur. Sonuçta, geriye kalan seçenek ise, ideaların sebebi cisimsel olmayan aktif bir cevher veya ruh'un olduğu düşüncesi-dir. Sonra Berkeley, bu çerçevede, "maddi veya cisimsel olmayan cevher"den ne anladığını, onun özellik ve işlevinin ne olduğunu şu satırlarla açıklar:

Bu ruh basit ve bölünemez aktif bir varlıktır -ideaları anlama yetisiyle algılar, anlamlandırır, üretir veya işletir ki bu fonksiyonel işletme yetisine irade adı verilir. Böylece bir ruh ideasının çerçevesi çizilip oluşturulamaz; çünkü bütün idealar ister içsel, ister pasif olsun kurgulama veya benzerlik yoluyla bize şimdide eylem kalıbında sunulamazlar... Böyle bir eyleyen ruhun kendisi ve doğası algılanamaz, fakat onların algısı sadece üretimleri demek olan eylem sonuçları vasıtasıyla mümkün olur (*Berkeley, İlkeler: 77*).

Yine bu cevherin işlevsel açılımında algılayan ve aktif eyleyen sıfatını alan zihin ve irade donanımlı insan formundaki varlığa yansısı söz konusu olduğunda: Bu cevherin zihininde idealar iştiyakla kişi tarafından uyandırılır ve idealar kişinin düşünce modları ve durumlarına göre gelir giderler. Fakat, kendini merkeze koyarak içebakış (introspection) yaklaşımından hareketle ve bu yaklaşımın kullanımında kendine hem özne hem de nesne rollerini yükleyerek, bu çerçevede insani cevherin dışında sonsuz algılayıcı olan aşkın, aktif ve bütün şeylerin varlıktaki tenminatı olan bir cevhere ulaşır.

İşte bu yüzdendir ki, Berkeley şu satırları yazar:

Ben gerçekte kendi düşüncelerimin üzerine ne tür güç kullanırsam kullanayım, (sonuçta) ideaların duyumlar vasıtasıyla iradeye bağımlı olmaksızın algılandığını görürüm. Ne zaman ki ben, gün ışığında gözlerimi açarım, nesnelerin ne şekilde kendilerinin bana göstere-

ceklerini kendi gücümle seçmede bulunamadığım gibi, onları belirleyemem de ve bu seçme benim gücüm dahilinde de değildir; aynı şekilde ıstıme ve diğér duyumların durumunda olduğu gibi, idealar bunlar üzerine perçinlerindir yoksa benim irademın yaratıları değildir. Bu nedenle, başka bir Ruh veya İrade onları üretmiş veya oluşturmuş olmalıdır (*Berkeley, İlkeler: 78*).

Yukarıdaki alıntılardan da kolayca anlaşılacağı üzere, Berkeley'e göre, ileride yeter sebep veya son sebep kavramlarına yöneldiğimizde açıkça göreceğimiz gibi, algılayıcıların algılayıcısı sıfatıyla şeylerin varlıktaki teminatı olan Tanrı'yı bir an için bir tarafa bırakılacak olursa; algılanan ve algılayan ilişkisini esas alan epistemik algı modelinde olduğu gibi, doğru ve gerçek sebep, iradesi ve anlama yetilerinin kullanımı vasıtasıyla insiyatif sahibi, bir şeyi başlatabilen, değiştirebilen, eyleyebilen, algılayabilen, duyumlayabilen bir zihin, kişi veya ruhtan başkası değildir (*Berkeley, İlkeler: 78*).

Diğér taraftan, madde veya maddi cevher çıkışlı doğadaki olay ve oluşlar dikkate alındığında, doğadaki olaylar veya oluşlar pasif veya edilgen olduklarından diğér olayları meydana getiremedikleri gibi birbirlerini de etkileyemezler. Çünkü, Berkeley'e göre, bunlar sadece birbirlerini belirli bir düzen ve sıra halinde takip ederler ki, bu durum kimilerini ciddi bir yanılığa düşürmüştür (*Berkeley, İlkeler: 78*).

İşte, Berkeley'e göre, bu düzenli takip ve birliktelik kişinin kozalite ilkesinin anlama ve anlatmasındaki yanlışın kaynağıdır. Çünkü, kozal ilişki diye adlandırılan süreçte, olaylar gerçekte biri diğérinin işaretiymiş veya simgesi olarak işlev görürken gözlem ve deneyde bulunan kişi, bu düzenli birliktelik sonucu oluşan bu işareti, sanki bir olay diğér bir olayın nedeniymiş gibi kurgulayıp yorumlar.

Buradan Berkeley şu karşılaştırmaya geçiş yapar. Doğa olayları veya doğadaki oluşlar, iradi bir eylemde bulunan, değişikliklerin ve meydana getirmelerin gerçek nedenleri olan aktif eyleyenler, yani kişiler, zihinler veya ruhlar gibi değildirler. Sonuçta, doğadaki olay ve oluşlar basit, pasif ve edilgen olup, onlara

yakıştırılan gerçek nedensellik veya eyleyenlik durumları kişinin zihinindeki yanlış bir kurgu, deney veya gözlemlerindeki yanlışsamadan başka bir şey değildir.

Yine, öte taraftan, fenomenler için genel kural ve ilkeler oluşturma çabasında olanlar, sonrasında fenomeni bu kural ve ilkelere devşirirken, nedenlerden (causes) daha ziyade işaret ve simgeler (signs) ile uğraşmaktadırlar. Bu durumda araştırmacıları doğal olarak yanlış analogilere ve sonuçlara sürüklemektedir.

Bu bağlamda, Berkeley *Diyaloglar*'da Hylas ile Philonous arasında şu ilginç konuşmayı yaptırır. Öncelikle, Philonous tartışma konusu olan böyle bir cevherin var olamayacağı delil hükmünde aşık olup olmadığını, negatif yönde soru formunda ifade eder:

Cevherin varlığı bir an için kabul edilse bile, hala nasıl olur da pasif olan şey bir sebep veya düşünemeyen (bir şey) bir düşünce sebebi olabilir? (*Berkeley, Diyaloglar: 203-11*).

Sorusunu yöneltip, Berkeley'in Philonous'u diyaloga şu satırlarla devam eder:

Eğer sen gerçekten istersen *madde* teriminden halkın ne anlaya geldiğine zıt olarak anlam eklemesi yapabilirsin ve bu ekleme vasıtasıyla, bana uzanımı olmayan, düşünen, (ve onun) idealarımızın sebebi olan akıf bir varlığı anladığını söyle. Fakat bu kelimelerle oynamadan başka bir şey olmayıp ve senin pek çok gerekçe ile ayıpladığın gerçek bir yanlışla sürüklenmekten başka bir şey değildir. Ben senin fenomenlerden bir sebep çıkarmaya yönelik akıl yürütmende hiç bir hata bulmam: fakat benim inkar ettiğim sebebin akıl vasıtasıyla çıkarsanıp genelleştirerek ve yetkinmişcesine *madde* diye adlandırılması durumudur (*Berkeley, Diyaloglar: 203-11*).

Diğer taraftan, Berkeley'in Hylas'ı Philonous'un söylediklerinden tatmin olmamış konumunda itirazının geçerli olduğunda ısrarını belirterek Philonous'a cevap olarak şunları söyler:

Fakat ben hala şu noktada ısrarlıyım ki, bizim bir şeyi anlamamaktaki aciziyetimiz onun varlığına karşı getirilen bir argüman olamaz (*Berkeley, Diyaloglar: 203-11*).

Cevaben, Philonous ise:

“Bir sebepten, sonuçtan, operasyondan, işaretten veya diğer durumlardan ani olarak şimdide algılanmayan bir şeyin varlığı muhtemelen akli olarak çıkarsanabilir. Ancak böyle bir şeyin varlığına karşı, ona yönelik direkt ve pozitif nosyona sahip olmaksızın herhangi bir kimsenin tartışmada bulunmasının saçma olacağını” söyler (*Berkeley, Diyaloglar: 203-11*).

Dolayısıyla Hylas’ında bu tür anlayış ve yaklaşımında gösterdiği ısrar ve direncin saçma olacağını ima ettikten sonra, Philonous kendisi aynı ısrarlı tutum ile karşı atağa geçip “sonlu algıyan ruh veya zihin” ile sonsuz ve kuşatıcı olan ve algılayanlara algı yetisini veren “algılayıcıların Algılayıcısı”nın işlevini ilişkin şu argümanı diyaloga taşır:

Fakat bütün bu şeylerin olmadığı durumda; gerek akıl gerekse vahiyin bizi bir şeyin varlığına ilişkin bir inancı uyarmadığı durumda, hatta bizim ona yönelik olarak yakın bir nosyona sahip olmadığımız durumda; ruh veya ideadan, algılanmış olmaktan ve algılamadan hareketle yapılan soyutlama durumunda: ... öyleyse ben gerçekten herhangi bir şeyin varlığı veya herhangi bir nosyonun gerçekliğine karşı bir sonuçsal çıkarsamada bulunmayacağım: fakat, benim çıkarsamam senin söylediklerinin hiçe karşılık geldiği gibi, herhangi bir simgeleme veya dizayn olmaksızın senin kelimelerle bir amaç halini gözetmeksinin oynadığın yönündedir (*Berkeley, Diyaloglar: 203-11*).

Yine, bu çerçevede Berkeley’in, Hylas ile Philonous arasında “immateryalist metafiziksel sistemi”ni açığa vurmak için kurgusal olarak yaptırdığı diyaloglardan farklı olarak, bu defa gerçek hayatta arkadaşı olan Dr. Johnson’ın Berkeley’e yazdığı mektupta (10 Eylül 1729, Stratford), Johnson:

Bütün altgurup doğal sebepleri dışarda bırakan ve yüksek ruhun sadece ani iradesi (veya ani iradi tasarrufu) vasıtasıyla bütün görünüşler için yapılan genelleme, öyle anlaşıyor ki, çoğunun cevap beklentilerini tatmin etmemektedir.

Sözleriyle Berkeley’in sistemine yönelik yapılan itirazı bir tespit formunda arkadaşı Berkeley’e ilettikten sonra, bu tatmin olmamanın gerekçelerini Dr. Johnson kendince şu satırlarla ifade eder:

Bizim idealarımızın içsel (veya pasif) olduğu hemencecik garantilenir ve biri diğerinin sebebi olamayıp, onlar gerçekte biri diğerinin işareti veya simgesidir. Örneğin, benim ateş ideam benim yanma ideamın veya küllerin sebebi değildir. Fakat bu idealar böylece sanki onlar zorunluymuşçasına sebep ve sonuç ilişkisi görüntüsünde bağlanır, biz Büyük Zihindeki orjinallerine ve onların ilişkisine yönelik verilerin ondan sağlanmasına rağmen idealarımızın zihinlerimiz dışındaki şeylerin resimleriymiş gibi düşünmekten başka alternatifimiz yokmuş farz ederiz [*Warnock (ed.) Berkeley, Diyaloglar, Appendix (Aralarındaki mektup değişimi)*].

Sonra Berkeley bir örnekle Tanrı ve insan merkezli sebep-sonuç ilişkisine yönelik bu teorik açıklamalarını gündelik hayattan bir kesit ile nesnel alana taşıyarak bu kesit vasıtasıyla “var olmak (veya varlıkta kalmak) algılanmış olmaktır” felsefi tezini hasımlarının haklı olarak itiraz ettiği olumsuz sonuca karşı bir cevap niteliğindedir.

Çünkü, eğer bu tez ciddiye alınırsa, Berkeley’in kendisinde farkında olduğu gibi, varlıklar veya özel ifadesiyle şu etraftaki çeşitli özel nesnelerin algılanmadığı durumlar söz konusu olacaktır. Fakat, biz biliyoruz ki, Berkeley’e göre, insan nesneleri algılasa da algılamasa da onlar vardılar.

Bu durumda, gündelik hayattaki işlerimizin akışında ve yapıp etmelerimizde onların varlıkları hakkında deney ve gözlemlerden elde ettiğimiz, gerçeklik hükmünde, bir inanç ve yargımızın varlığı açık ve seçiktir. Hal böyle iken, Berkeley hangi mantık ve gerekçe ile onların varlığını kişinin algılamasına endeksler.

Diğer taraftan, bu durumda Berkeley şu soruya cevap vermek zorundadır: Böyle bir anlayış en azından teori ile pratik arasında bir çelişkiyi gösterdiği ve hatta çelişkiden de öte, saçma bir duruma karşılık gelmez mi? Daha teknik bir ifadeyle, bu tür anlayış bütünüyle “şüphecilğe” karşılık gelmese bile, “solipsist” bir batağı gönüllü olarak saplanıp, felsefi bir intiharı kabullenmek değil midir?

Berkeley, öncede belirttiğimiz gibi, tersten okuma ustasıdır. Buyüzden bu soru ve sorunun farkındadır. Bu nedenle, konuya yönelik olarak *İlkeler*’de şu satırları yazar:

Çırayı yakar ve ayrılırım, yaratılan hiç bir zihin onu aklında tutmaz; tekrar döndüğümde gazda büyük değişiklik bulurum; bütün benim yokluğum süresince benim orijinal tahta ideamda aşamalı bir değişiklik olmaktadır, şayet şimdide bulunsaydı onun ideasına sahip olmayacak mıydım? Ve benim ateş ideamın bazı orijinalı (veya ilk-tipini) yok mudur ki, İlahi İradenin eyleyenliğine tabi olması sonucu ve onun etkisiyle aşamalı olarak değişmektedir? Ve böylece diğer bütün olaylarda da, kuvetli bir şekilde bağlanır ki, onlar sanki zihinlerimize biri diğerinin sebep ve sonuçları olan bazı orijinal idealar zorunlu olarak yansıtılıyormuş gibi gözükür ve şayet bu gözükme olmaz ise, biz kendimizi içinden çıkılmaz bir karmaşa ve çılgınlıkta buluruz (*Berkeley, İlkeler:100- 11*).

İlginçtir, Berkeley'den sonra Hume bu içinden çıkılmaz katotik ve çılgın ortama şüpheli epistemolojisi sayesinde kendini itme başarısını gösterecektir. İncelememizin ilgili bölümlerinde alıntıda tasvir edilen çılgınlık düzeyindeki bu açmazdan Berkeley bizi nasıl kurtarabileceğine yönelik çeşitli açıklamalarını gördük. Bütün bu açıklamaların argümantal seviyede özel çerçevede seriminden sonra, Berkeley "esse est percipi"yi içeren immateryalist metafiziksel tezini geçerli gösterme çabasında; sebep-sonuç ilişkisini konu edinen kozaliti ilkesinin eleştirel bir açılımını yapar. Ayrıca, bu ilişkinin nesnel dünyadaki işleyiş mekanizmasında, sebep, yeter veya son sebep kavramlarına yönelik şu dört sonucu ileri sürerek; bu özel konu merkezli immateryalist sisteminin çerçevesini çizmesinin yanı sıra, bu çerçevenin iç dinamiklerini de ortaya koyar.

Bunları maddeler halinde şöylece sıralayabiliriz.

1. Filozoflar zihni etki ve müdahale dışında, ondan ayrı olarak var olan herhangi bir yeter sebebi materyalist çerçeveye oturttukları için, kendilerine iltifat etmeleri aslında onları farkında olmadıkları bir acziyete sürüklemektedir.²

2. Yaratılan bütün şeylerin bilge ve iyi sıfatlarına sahip olan bir Eyleyenin (Ruh veya Zihin) işi olduğu değerlendirmesinde, filozoflar kendi düşünce formları çerçevesinde, genel kanaatin aksine, doğadaki şeylerin "yeter sebep"leri veya "son sebep"leri uğ-

2 Berkeley bu konuyu kendi lehine çevirmeye çalışır.

raşmaktadırlar. Fakat, Berkeley'e göre, bu uğraş "esse est percipi" ilkesi ve onun sonuçları dikkate alınmadığı sürece hiç bir şey ifade etmediği gibi, sönük, amaçsız, boş, beyhude ve anlamsız bir uğraştan başka bir şey olamaz.

3. Yine bu iki maddeye bağlı olarak Berkeley, doğa tarihinde şimdiye kadar süre gelen doğayı deney ve gözlemler vasıtasıyla algılama, anlama, anlatma ve sonuçta da yararlanma çabasında olan bilimadamları ve filozoflar; yeter veya son sebebi doğayı yaratan, idare ve sevk eden bilge Ruhun dışında veya ondan ayrı olarak değerlendirebilirler.

Bu değerlendirmede, filozoflar algılayanın psikolojik bir alışkanlık ve kurgusalıktan öteye geçemeyen kozal ilişkiyi esas alan genel ilkeyi ölçüt olarak dikkate alırlar. Berkeley göre, bu uğraş yıkıcı ve olumsuz sonuçları olan şüphencilik, ahlakdışıcılık ve ateizm öğretilerinden başka hiç bir yapıcı ve olumlu amaca hizmet edemez.³

4. Diğer taraftan, materyalist yaklaşımın alternatifi olan Berkeley'in immateryalist tezi ve yaklaşımı esas alarak, doğadaki fenomenleri ciddi bir şekilde gözlemlersek, doğanın söz konusu edilen yasasından diğer fenomenleri ve bunların durumlarını çıkarsayabiliriz. Fakat burada Berkeley Tanrı'nın doğadaki tasarruf, sevk ve idaresinde çeşitli zamanlarda Tanrı'nın iradesiyle gündeme gelip, Tanrı'nın ortaya koyduğu doğadaki düzenin aksine oluşabilecek mucizevi olaylara açık kapı bırakır (Priest, 1990: 229-31).

Bütün yukarıda belirtilenlere rağmen, Berkeley zihinden bağımsız veya ayrı olarak fiziksel bir objenin var olabileceği olasılığını idealar arası kozal ilişki çerçevesinde söz konusu eder. Hatta kişinin fiziksel objenin varlığına yönelik sahip olduğu deney ve gözlemler, "en azından (bizim) idealarımızı uyaran bazı fiziksel şeylerin varlığı imkan dahilinde olmalıdır (Priest, 1990: 229-31).

Berkeley'e göre, şayet fiziksel objelerin varlığı tündengelimsel olarak belli değilse bile, bu olasılık indüktif olarak söz konu-

3 Priest ve Warnock bu noktaya özellikle eğilme ihtiyacını duyarlar.

su edilebilir. Genellikle, insanlar fiziksel objeleri kendi deneylerinin nedeni olduğunu içeren doğru bir postülayı söz konusu ederler. Diğer taraftan, Berkeley bu argümanı fiziksel objeler ile idealar arasındaki kozal ilişkinin doğasını tamamen mitik bir yapıda bıraktığı gerekçesiyle reddeder.

Berkeley'in metafiziksel tezinin geçerliliğini ispat için ileri sürdüğü argümanlardan biri olan kozal ilişkinin analiz ve sorulanmasından hareketle ortaya koyduğu alternatif açıklama hakkında sonuç formunda bir kaç noktanın tespit ve açılımını yaparak bu argümanın serim ve yorumuna son vererek, Berkeley'in insanın kurgulama eyleminden yola çıkarak ileri sürdüğü son argümanının incelenmesine geçelim.

İncelememizin şimdiye kadar olan sürecinden elde ettiğimiz verilerden biliyoruz ki, Berkeley kozal ilişkiyi ancak zihinler ile zihin içeriklerinde elde edilebileceğini söyler. Maddi cevher kadar duyusuz ve içsel olarak öne çıkarılan başka bir şey en azından kozal bir yeterliliğe sahip olabilirdi. Çünkü, Priest'e göre:

Berkeley'in idealizmi bir çeşit monizimdir, tıpkı materyalizmin bir monizm çeşiti olduğu gibi (*Priest, 1990: 229-31*).

Her ne kadar Priest haklı olarak Berkeley ve hasımlarına bu yakıştırmaları yapsa da, burada her iki grubun da izledikleri metot ve yaklaşımlar bakımından belirtilmesi gereken şu önemli nokta gözardı edilmemelidir. Bana göre, Priest'in yukarıdaki adlandırması bu her iki grubunda indirgemeci yaklaşımı kullanmalarından kaynaklanır.

Çünkü, Berkeley örneğinde olduğu gibi, "immateryalist monizm" (aynı zamanda partükülarizm diye adlandırmakta mümkündür) söz konusu olduğunda insanın kendisinin ve bilgisinin ontolojik, epistemolojik, etik ve diğer alanlarındaki statülerinin tespitinde ölçüt durumunda olan zihinsel ve fizyolojik yeti ve donanımlarının zihinsel yönüne indirgenmesi veya zihin ve beden ikil yapısında zihin bileşenin veya parçasının ön plana çıkarılması sonucunda ortaya çıkar.

Diğer taraftan, "materyalist monizm veya partükülarizm" söz konusu olduğunda insanın ikil yapısı, bu yapının donanım ve

özellikleri, insanın bedenine veya fizyolojisi indirgeyip bunların yapıp etmeleri ön plana çıkarılmaktadır. İşte materyalist monizm veya partükülarizm bu tür bir indirgemeci yaklaşımının kullanımı sonucu ortaya çıkar.

Nitekim, maddenin inkarını ileri süren Berkeley ve hasımlarını materyalistlerin idealar merkezli kozal ilişkisinin her iki felsefi cephesinde ele alınıp incelemeye tabi tutulduğunda: yukarıdaki tespitin ip uçlarını verip yaklaşım bakımından adını koymayan Priest'e göre; materyalist monistler gibi, Berkeley psiko-fizik kozal ilişki yakıştırmasının bu ilişkiye yönelik karmaşık bir ideaya sebep olduğu gerekçesiyle beden-zihin ayrımını veya ikilemini kısmen ret eder. Priest'e göre, "idealistler" ve "materyalistler" genelde şu ortak iddiada bulunurlar:

Kozal ilişki ancak ontolojik olarak homojen iki entiti arasında söz konusu edilebilir. Bu da psiko-fiziksel bir kozal ilişkisinin varlığını söz konusu etmenin saçma olacağı demektir. Şayet psiko-fiziksel bir kozal ilişkisinin yokluğu veya saçmalığı; idealarn zihinsel olduğu ve maddi cevherlerin maddesel olduğu doğruysa, bu durumda maddi cevherler kişi idealarnının nedeni olarak doğruymuş gibi postüla edilemez mantığı yürütülebilir (Priest, 1990: 229-31).

En azından bu tür bir tanım ve anlayış şemsiyesi altında varlığından söz edilemez. Fakat, bu argüman her ne kadar maddi cevherin var olmadığı ispatlamaz ise de, en azından, maddi cevherin kişinin idealarnının nedeni olarak var olamayacağını ispatlar. Maddi cevherin kozal bir fonksiyona sahip olmadığı tezi mantıken tutarlı olabilir. Çünkü fiziksel varlık kavram veya nosyonun özel bir kozal role sahip olmaması bir çelişki değildir. Muhtemelen, fiziksel objelerin bir çeşit kozal yeterliliğe sahip olmaları, fiziksel obje kavramının bir parça özelliği olabilir; ama zihinsel durumları sebeplemenin özel yeterliliği değildir.

Bu tür açmazdan da gerek materyalistler gerekse Berkeley örneğinde olduğu gibi, immateryalist veya spiritualistler, ancak tümücü bir yaklaşım ve anlayışı gündeme getirip kullanarak kurtulabilirler.

IX. Bölüm

ANTI-MATERYALİST ARGÜMAN (-V-)

(Kurgu Yetisinden Hareketle İleri Sürülen Argüman)

Berkeley'in metafiziğinin ana koyutu "esse est percipi" var olmak algılanmış olmak demektir yargısının felsefi meşruiyet zemine taşınmasında kullanılan argümanların dördüncüsünü önceki bölümümüzde gördük. Şimdi bu argümanların sonuncusu olan ve kişinin kurgulama eyleminin (act of imagining or imaginati-on) analiz ve sorgulanmasından hareketle ileri sürülen argümanını değerlendirmeye geçelim.

Öncelikle Berkeley'in insanın kurgu eyleminden ne anladığını, önem ve işlevini kişinin soyutlama ve duyumlama yetileri ile karşılaştırmalı olarak ortaya koyup argümanın eleştirel açılımının yapılması amacımıza daha uygun düşecektir. Anlamdan yola çıkarak ileri sürülen argümanın açılımında da ifade ettiğimiz gibi, Berkeley kurgulama yetisinin önem ve işlevinden ne anladığı ve bu yetinin soyutlama (abstraction) yetisi ile karşılaştırılması söz konusu olduğunda, *İlkeler*'in Giriş bölümünde şu satırlarla açıklar:

Diğerlerinin kendilerinin idealarının soyutladıkları bu harika yetiye veya operasyona sahip olup olmadıklarını kendileri daha iyi bilirler. Ben kendi adıma, gerçekte kurgulama yetisine veya kendimi temsil etme yetisine sahip olduğumu, algıladığım şu özel (tekil) şeylerin ideası ve onların çeşitli biçimlerde birleştirilip ayrıştırılmasını bulurum. (Öte yandan) iki başlı bir adam veya insanın üst kısımlarının bir at vucuduna bağlandığını kurgulayabilirim... (*Berkeley, İlkeler*: 49-50).

Bu alıntının içeriği bize göstermektedir ki, Berkeley hasımlarının genel veya soyut ideaları oluşturmak için gösterdikleri zihinsel soyutlama çabalarına "kurgulama" adını vermektedir. Pe-ki, Berkeley'e göre, Locke'un "soyutlama" dediği şey "kurgulama" ise, bu durumda Berkeley'in anladığı "kurgulama" veya "so-

yutlama" nedir? Nasıldır? Bunlar arasında bir ayrım var mıdır? Yoksa bunlar aynı şeyler midir?

Berkeley'e göre, cevap kişinin duyum (sensation) vasıtalarıyla elde edilen idealar ile kurgudan elde edilen ideaların ortaya çıkışlarını gösterme çabasının da gizlidir. Öyleyse, kurgulama sonucu elde edilen ideaların karşısında duyumlardan elde edilenlerin durum ve özellikleri nedir? sorusuna karşılaştırmalı bir cevap vermeye çalışalım. Berkeley'e göre, aralarında fark şudur:

İdealar, Duyumlar üzerine Doğanın Yaratıcısı tarafından işlenmiştir ki, (bunlara) *gerçek şeyler* adı verilir. Diğer taraftan, kurgulama sonucu oluşturulan veya uyarılanlar ise, daha az düzenli, canlı ve sürekli olanlar ise doğru bir şekilde *idealar* veya *şeylerin imgeleri* diye adlandırılırlar ki, gerçekte bunlar birer kopya ve temsilden ibarettirler (Berkeley, *İlkeler*: 80).

Yukarıdaki soruyu biraz daha özelleşip: Duyu idealarının kurgununkinden özellikler bazında ayrımları veya belirleyici unsurları nedir ki, onlara biz gerçeklik nitelemesi yükleme gereğini duyuyoruz? diye ikinci bir soruyla açacak olursak, Berkeley'den cevap olarak şu satırları alabiliriz:

Duyum ideaları Kurgu (ideaların) dan daha güçlü, canlı ve müstakillerdir; onlar benzer bir şekilde sukunet, düzen ve yetkinliğe sahip olup, tıpkı insan iradelerinin sonuçları durumunda olduğu gibi, tesadüfî olarak uyarılmazlar, aksine (onlar) düzenli bir katar veya seri halindedirler -hayranlık hissi veren bağlantı (kişide) onun Ortaya koyucusunun hikmet ve iyiliğini yeter derecede tanıklık eder (Berkeley, *İlkeler*: 78-9).

Şimdi Berkeley'den yaptığımız bu iki alıntının içeriğinden elde ettiğimiz verileri ideaların elde ediliş vasıtaları ve kaynakları bakımlarından ele alıp, idealar arasında bir ayrım gidebiliriz. Bu ayrım:

1. Duyumdan elde edilen gerçek şeylere karşılık gelen idealar ve
2. Kurgulama sonucu elde edilen imge veya sanal durumda olan genel veya soyut idealar olmak üzere ikiye ayrılır. Aynı za-

manda, doğal olarak idealar arasındaki bu ayrımın “kurgulama yetisi” ile “duyumlama yetisi” arasındaki ayrımı da ortaya kor.

İşte bu ayrımın, bizi neden Berkeley'in “esse est percipi”sini geçerli olduğunu gösterme çabasında insanın “kurgulama yetisi”nin analiz ve sorgulamasına ihtiyaç duyup bu sorgulamayı “madde adı verilen genel, soyut ve kurgusal bir idea veya kavramın olmayacağı”nı ispatlama da bir argüman kalıbında kullandığının ip ucunu verir. Burada Berkeley'in vurgulamak istediği şey, tıpkı Locke örneğinde olduğu gibi, filozofların bu iki farklı idea statüsünden şu iki spekülâtif doğmaya saplanmalarıdır.

1. Duyu ideaları veya algı idealarının karşılık geldiği tekil nesneler zihinden bağımsız olarak vardırılar.

11. Bu tekil nesnelerin madde adı verilen maddi bir cevherden oluştuklarına yönelik iddialarıdır ki, Berkeley'e göre, gerçekte böyle genel veya soyut bir kavram yoktur. Var olduğu iddia edilen de, spekülâtif, kurgusal ve içi boş bir kavram veya nosyondan ibarettir.

Bu noktayı biraz daha açacak olursak, Berkeley duyumlar yoluyla elde ettiğimiz ve dış dünyadaki nesnelerin varlığının zihinsel resimleri demek olan tekil ideaların kabulü söz konusu olduğunda herhangi bir problem yoktur. Problem nesnel alanda karşılığı olan bu idealardan kurgu veya soyutlama yoluyla elde edildiği iddia edilen genel idea veya kavramların analizinde karşımıza çıkar.

Eğer Berkeley'in kendi örneklerini esas alacak olursak, tıpkı yeşil, mavi, kırmızı vs gibi özel renklerden veya Ahmet, Mehmet, Hasan, Hüseyin diye adlandırdığımız özel kişilerden soyutlayarak elde ettiğimiz iddia edilen genel renk ve insan idealarının nasıl olupta soyutlanarak çıkarsandığını kendine sorgu konusu edinir.

Örneğin bu soyutlama sürecinde kişi insan genel ideasını, Berkeley'e göre, el, göz, burunun, her birinin kendi başlarına müstakil, bedeninin diğer parçalarından ayrılmış veya soyutlanmış olarak düşünebilir. Diğer taraftan, bu durumda, içebakış

yaklaşımını (introspective approach) kullanarak Berkeley kendi merkezli olarak devam eder:

Öyleyse, benim kurguladığım el veya göz her ne ise, belirli bir şekil ve renge sahip olmalıdır. Aynı şekilde benim çerçevesini kendimce çizdiğim adam ideası da ya beyaz, ya siyah, ya kırmızı, ya uzun, ya kısa, ya doğru, ya güvenilmez ya da orta-ölçekte bir adam olmalıdır. Ben herhangi bir düşünce çabasına rağmen yukarıda tasvirlenen (şekliyle yine herhangi bir) soyut ideayı bulamam (*Berkeley, İlkeler: 78-9*).

Berkeley'in soyutlamaya (ona göre, gerçekte kurgulamaya) yönelik açıklamalarından anlaşılan şu ki: genel veya soyut renk kavramına ulaşmak için, tıpkı insan veya adam genel ideasında olduğu gibi, öncelikle iki adım atılmalıdır. Bu da iki aşamalı soyutlama sürecini söz konusu edilmesi demektir. Şöyle ki, renk genel kavramına ulaşılması için ilkin özel nesnelerde bu özel renk ideasını algı veya duyumlarımız vasıtasıyla gözlemlemek veya tecrübe etmek gerekir.

Başka bir deyişle, "genel bir idea, nosyon veya kavram"dan söz etmek için önce bu genel ideanın özeldeki ideasına ulaşmak gerekir ki, eğer çok gerekliyse, bu ilk adımdan sonra, genel veya soyut bir ideadan anlamlı nitelemesini yapabilelim. Berkeley'e göre, bu sürecin geçerliliği ve meşruluğunu araştırmaya yönelik en iyi vasıta içebakış metodudur. Bu metot uygulandığında, genel renk ideası ve aynı şekilde genel insan ideasını oluşturamayacağımızı görürüz.

Bu yargının temelinde, Berkeley'in soyut bir ideayı oluşturma çabasının tuhaf ve çok zayıf bir imge çeşidinden bir ideanın oluşturulması varsayımından kaynaklanır. Aynı zamanda Berkeley, bu tür "ideaları zihinsel resimler" olarak niteler. Sonuçta, "asıl olmadan resim olmaz" mantıksal çıkarımını tartışma alanına taşır.

Resimin varlığından söz etmek için de, öncelikle, asılın varlığının "algı" ve "duyum" vasıtasıyla bilmemiz gerekir. Bu durumun aksi, Berkeley'e göre, abes ile iştilal etmektir. Örneğin, ben size bir "mavi deve kurgulama"nızı söylediğimde onu kurgulaya-

bilirsiniz. Fakat, pencereden dışarı bakarak bir “mavi deve” görmeyizin olasılığı, böyle bir devenin varlık alanında olup olmadığına bağlıdır.¹

Yukarıda da gördüğümüz gibi, Berkeley, sadece “fiziksel objelerin zihinden bağımsız veya ayrı var olduğu tezi”nin bilinmesinin imkansızlığını iddia etmekle kalmaz. Aynı zamanda, kişiler tarafından da böyle bir bağımlılığın veya birlikteliğin kurgusununda imkansızlığını iddia eder. Böyle bir kurgunun mümkünüğünün varsayımı ancak kişinin zihninde belli ideaların kurgusal çerçevelemesinden ibarettir ki, bu da sadece zihinsel görüşün zorunlu bir ifadesi demektir.

Peki, eğer bu kurgusal çerçeveleme Berkeley için zorunlu ise, bu durumda bu çerçevelenin en azından sonucu dikkate alındığında adı ister soyutlama ister kurgulama olsun ne fark eder? diye sordüğümüzde; Berkeley buradaki asli noktanın algılanmayan bir şeyi algılamak örneğinde olduğu gibi, “kurgulanmayan bir şeyi kurgulamak iddiası” bir çelişki ifadesi olup saçmalığa eşittir, cevabı verecektir. Berkeley’in kendi deyişiyle, bu durum “açık bir tiksinti (hali) - a manifest repugnancy”dir. (*Berkeley, İlkeler: 75-6*)

Berkeley’e göre, gündelik sıradan hayatın işlerliğinde, kişi kendi bireysel özel hayatından da yola çıkarak, ideaların bir ruhta veya zihinde var olup ve onun tarafından oluşturulduğunu çoğunlukla anlayabilir veya en azından kişiden anlaması beklenir. Çünkü, kişi günlük tecrübelerinde kendinde sayısız ideaları algılamaktadır. Bu çerçevede algılayan kişinin “irade eylemi” (act of volition) vasıtasıyla onları büyük bir çeşitlilikte biçimler ve onları kurgusunda canlandırır. Konuya ilişkin olarak, *Diyaloglar*’da, Berkeley Philonous’un ağzından şunları söyler:

Tuhaflığın bu ideaları, benim duyularım vasıtasıyla algılananlar gibi, bütünüyle çok müstakil, çok güçlü, canlı ve daimi değildir, (bunlardan) sonuncusu gerçek şeyler olarak adlandırılır. Bütün bunlardan benim çıkaracağım sonuç, *algıladığım bütün duyuların*

1 Bennett bu ilginç örneği verir.

izlenimlerle her dakika beni etkileyen bir zihin vardır. Ve çeşitlilik, düzen ve bunların durumlarından, onların Oluşturucusunun bilge, güçlü ve iyi olup anlamanın üstünde olduğu sonucuna ulaşırım (Berkeley, Diyaloglar: 201).

Şimdi bu hazırlıktan sonra yukarıda kurgulama ideaları ile soyutlama ideaları arasındaki farkın bir dizi soru eşliğinde cevaplanması gerekir. Çünkü, biz Berkeley'in açıklamalarından elde ettiğimiz verilerden biliyoruz ki, kişi, sanki onun soyutlama yetisi ile kurgulama yetisini aynı veya özleştiriyor yargısını doğracak şekilde konuyu ele alıyor. Doğrudur, Berkeley için, duyum ideaları ile kurgulama ideaları arasında statü olarak köklü bir fark söz konusudur.

Diğer taraftan, eğer bu tespit geçerli ise, soyutlama yetisini hangi zemin üzerine oturturacağız? Berkeley kurgulama yetisini, soyutlama yetisinin yerine mi koyuyor? Eğer bu yer değiştirmeyi soyutlama yetisini hiçe indirgemek uğruna yapıyorsa, aynı olumsuzluk kurgulama yetisine de uyarlanamaz mı?

Kolayca anlaşılacağı üzere, burada Berkeley kaotik bir çıkmaz içersindedir ve bu çıkmazın da farkındadır. Bu farkındalığın boyutlarını *Diyaloglar*'ında Hylas ile Philonous'un ağızlarından dışarıya vurur. Bu bağlamda, Berkeley, Hylas'a şu soruyu sordurur:

Fakat senin nosyonlarına göre, onların hepsi eşit derecede zihinde olduklarına göre, rüya vizyonları veya kurgu tarafından oluşturulan sanılar (sanı statüsündeki idealar) ile gerçek şeyler arasındaki farklar nedir? (*Berkeley, Diyaloglar: 225*).

Berkeley'in Philonous'u, Hylas'a kurgu ideaları ile duyu idealarının özelliklerindeki farklılıklarını rüya (dream) olgusu örneğinde veya modelinde, irade nosyonuna bağlılık veya bağımsızlık durumlarını söz konusu edip, ön plana çıkararak; kendince bir ayrıma ulaşarak şu cevabı verir:

Kurgu vasıtasıyla oluşturulan idealar zayıf ve ayrıştırılmazlardır; aynı zamanda onlar tamamen iradeye bağlıdırlar. Fakat duyumlar vasıtasıyla algılanan idealar, ki onlar gerçek şeylerdir, bizim irademize bağlı olmaksızın daha canlı, net ve bizden ayrı bir ruh tarafından bi-

zim zihinlerimize nakşedilenlerdir. Bu nedenle, onları açık olmayan, düzensiz ve karıştırılan rüya vizyonları ile aynileştirmek tehlikesi yoktur... onlar kolaylıkla gerçeklerden ayrıştırılabilir (*Berkeley, Diyaloglar*: 226).

Berkeley'in çizdiği bu çerçeveyi akılda tutarak, insan psikolojisi açısından konuya yaklaşacak olursak, "kişinin zihinden bağımsız objeleri kurguladığına inanması, ancak bir illuzyon sonucu mümkün olabilir", haklı genellemesi yapılabilir. Çünkü hallüsünasyon veya illuzyon çerçeveli böyle bir inanca konu olan kurgunun içeriği kendi kendini çelen bir içerik olup, gerçek anlamda boştur.

Yani, gerçekte sanı düzeyinde veya statüsünde olan bu inanç (belief) hiç bir anlam ifade etmez. Eğer Berkeley kurgulanmaksızın var olan bir obje ideasının veya nosyonunun çelişik olduğunu göstermekteyse, hatta var olduğu sanıldığı yerlerde bile, kurgu dışı fiziksel objenin var olmadığını gösterme de başarılı olmuş demektir. Gerçekte, şu noktaya dikkat edilmelidir ki:

Berkeley'in idealizmi sağduyu ile yorumlanabilecek veya paralellik arz edebilecek görünürdeki dünya ile tutarlılık gösterir (*Tipton, 1994: 15*).

Öte yandan, ne ad verilirse verilsin neden insan böyle sanı düzeyindeki bir inancı oluşturacak mekanizmaya sığınıp kullanmaktadır? Çünkü, Berkeley'in farkında olduğu gibi, bugün psikiyatride "özne-nesne ilişkisi"nde "algılama problemi"ne sahip olan zihinsel özürlü hastalar adını verdiğimiz bu tür sanısal düzeyde inançlara sahip olan özel kişilerin yanı sıra, biz gündelik hayatta nadir de olsa, bu tür bir sanısal inançları taşımaktayız.

Çünkü, gündelik hayatımızın akışında "özne-nesne ilişkisi"ni içeren algı eyleminde sıradan insanlar olarak biz algı eyleminin işleyişine yönelik standard öge ve ilkeler belirlemiştir. Bu belirlenen ilkelerden dolayı, en azından genelde de olsa bile, öznel veya kişiler arasında bir birliktelik ve düzen söz konusudur.

Örneğin, bu belirlenmiş standart öge ve ilkelerden dolayı, hiç kimse normalde bir ağaca deve adlandırması veya nitelemesi yapıp, kendi anormal veya standart dışı özel kurgusal dünyasında

yaşamamaktadır. Zaten bu tür bir algı birlikteliği veya algıda asgari müşterekler olmasaydı, bilginin kolektifliği, paylaşılması veya iletimi mümkün olamazdı. Biz bu yargının veya tesbitin geçerliliğine yönelik inancımız, gündelik hayatımızdaki deney ve gözlemlerimizden yola çıkılarak elde edilen bir sağduyu inancıdır.

Fakat kişinin algı eyleminin icrasındaki özne-nesne ilişkisi dikkate alındığında, Berkeley gerçekte bu nesnelerin varlığına yönelik ortak sağduyu kanaatinde kişinin deneyleri kaynaklı bir boşluğun veya sakıncanın olduğunu iddia etmez. Biz biliyoruz ki, Berkeley için, tekil veya özel nesne durumundaki bütün bu objeler vardır ve varlıktadırlar. Öte yandan, onların ve onların kopyaları veya resimleri olan ideallerinin zihinden bağımsız ve ayrı olarak, maddi bir karaktere sahip olduğuna ilişkin kesin inancı yanlış olarak değerlendirip karşı çıkar.

Diğer bir deyişle, bu nokta bağlamında, Berkeley sisteminin tutarlılığı açısından konuya eğildiğimizde, onun "idealizm veya immateryalizmi" kişinin gündelik hayattaki deney ve gözlem düzeneği verileri ile tutarlılık arz eder. Priest'e göre, bu tutarlılıkta onun sisteminin empirik olarak ret edilemeyeceğini gösterir.

Sonuçta, en azından bu çerçevede, Berkeley'in idealizmi veya immateryalizmi zihne hapis olup "solipsizim" tehlikesine düşmeksizin dış dünya ile barışıktır. Berkeley bu barışıklığın sağlanmasını da isteyip sisteminin oluşumunda da bu yönde çaba sarfetmektedir. Bu noktaya ışık tutacak bir söylemi biz, Berkeley sisteminin kabaca çerçevesini, kendi "Felsefi Yorumlar"ında (*Philosophical Commentaries, Note 491*), amaç kalıbında ortaya koyduğu şu satırlar da bulabiliriz:

Onların (filozof ve bilimadamlarının) varlığın ne olduğu ve onun (varlığın) ne içerdiğini bilmemelerinden kaynaklanan kıvılcım, onların bütün ahmaklıklarının da nedenidir. Benim başlıca ısrarla üzerinde durduğum şey doğanın keşifi ve Varlığın anlam ve (algılanarak) içselleştirilmesidir (Parantez içi ilaveler benim HMA).

Bütün bu tespitlerden sonra, ister Berkeley'in immateryalizmi, kimi zaman kendinin de iddia ettiği gibi, sağduyu ile barışık

olsun ister olmasın; asıl olan bir şey varsa, o da argümanlarının mantıksal örgüsü ve gücünün kolayca gözardı edilemeyeceği gerçeğidir. Sağduyu tarihsel olarak zaman ve mekanda oluşturulup devşirilir ve yine belli olmazsa olmaz temel ilkeler dahilinde tarihe endeksli olarak değiştirilip geliştirilir.

İlgili bölümlerimizde de ifade ettiğimiz üzere, 20. yüzyılda Batı'daki varlığa yönelik sağduyu Newton ve Descartes'in görüşlerini esas alan ve zihin-dışı maddenin varlığını temele koyan bir anlayış üzerine inşa edilmekteydi. Fakat bu görüş yanlış olarak değerlendirilebilir. Hatta, Priest'e göre, muhtemelen daha ileri gidilerek, şu tez bile ileri sürülebilir:

Maddenin gerçekliği sadece sağduyu onaylı değil aynı zamanda bilimseldir. Ancak, bilim maddenin varlığını henüz ispatlayamamıştır. Bundan dolayı, Berkeley'in evrenin herhangi bir maddi cevherden oluşturulduğu tezini kabul etmeme ısrarında haklı olabilir. Üstelik yirmi birinci yüzyılın bilimi mantıki bakımdan materyalizm ile uyusmayabilir. Eğer bu varsayım gerçekleşir ise, Berkeley'in idealizmi veya immateryalizmi günümüzdeki önem ve ciddiyetinden daha çok bir önem ve ciddiyet arz edebilir (Priest, 1990: 116).

Berkeley'in immateryalist (anti-materyalist) metafiziksel felsefi sistematığının ana tezi olan "esse est percipi"nin argümantal seviyede araştırılıp sorgulanmasını amaçlayan incelememizin buraya kadar olan süreçte; bizi getirdiği noktalar ve bu noktalardan elde edilen veriler dikkate alınırsa, Berkeley'in "kişinin algıları ve düşüncelerinden bağımsız ve ayrı olarak fiziksel objenin varlığını bilemeyeceği"ne ilişkin argümanı, en azından kendi mantıksal iç bütünlüğünde doğru ve geçerli olarak değerlendirilebilir. Bence, değerlendirilmelidir de. Argümanların sonuncusunu içeren bu Bölümü, Priest'in doğruluğuna inandığım şu çarpıcı nihai genellemesiyle kapatmanın uygun olacağı düşüncesindeyim:

Çoğu insan onun görüşünün yanlış olmasında ısrarlı olmasına rağmen, Berkeley'i hiç bir kimse reddedemedi (Priest, 1990: 113).

X. Bölüm

BERKELEY METAFİZİĞİNDE ZAMAN VE MEKAN

Berkeley kendi anladığı ve yorumladığı sağduyu algı ve tecrübe verilerinden hareketle, “zaman”ın genelde insan tarafından değerlendirilmesi söz konusu olduğunda, dünya da en mükemmel, en yakın derecede hissedilen veya bilinen en gerçek şey olarak takdim eder. Fakat, takdimin hemen akabinde bir tespitte bulunur. Berkeley’e göre, bu derece açık ve seçik olarak ortada olan, “zaman ideası veya nosyonu” “soyutlama yetisinin işletimi” sonucu çok tuhaf, problematik ve anlaşılmaz bir hale getirilmiştir.

“Zaman” (time), “yer” (place) ve “hareket” (movement) ister özelde ister genelde, somut olma bakımlarından ele alındığında, gözardı edilmemesi gereken bir şey vardır. Bu şey de, bu nosyonların ne olduğunu herkesin biliyor olmasıdır. Peki bu durumda tuhaf, problematik ve anlaşılmaz olan nedir? Eğer bu tür olumsuzluklar varsa, kimlerden kaynaklanmaktadır? Berkeley’e göre, “zaman” ve “mekan”a ilişkin problemlerin kaynağında, bu nosyonların metafizikçilerin ilgi ve araştırma konularından birini oluşturması gerçeği yatar. Çünkü, metafizikçilerin elinde bunlar, onların aşırı zorlamalı soyutlamalarından dolayı, sıradan insanın bile anlayamayacağı kadar zor, karmaşık ve anlamsız bir hale dönüştürülmesi gerçeği yatar.

Berkeley sıradan bir kişinin gündelik hayatının akışında sosyal ilişkilerinden bir “buluşma aktı”nin örnek vererek “zaman” ve “mekan”ın aslında sıradan birey için açık ve seçik olarak anlaşıldığını söyler. Örneğin kişi, diğer bir kişiye belirli bir zaman ve mekan tespiti yaparak verilen zaman ve mekanda buluşmak üzere anlaştığında, muhatab olan kişi bu anlaşmanın öğelerinin ne anlama geldiğini anlamakta hiç bir güçlük çekmeyecektir. Hele bu kararlaştırılan zaman dilimi yaklaşıyorsa, böyle bir gayret içersinde de hiç olmayacaktır. Ayrıca, normal şartlarda kararlaştır-

tırılan mekanın veya yerin dışında başka bir mekan ve zaman diliminde orada olmayacaktır (*Berkeley, Diyologlar: 113-14*).

Diğer taraftan Berkeley iddia eder:

Eğer Zaman bütün özel eylemler, idealar, günün yoğunluğu veya değişkenliği ve sadece varlığın sürekliliği veya soyutlama sürecinde bir bütün olarak değerlendirmeye alındığında, muhtemelen onu anlamak, hatta bir filozof için bile, ciddi bir problem olacaktır (*Berkeley, Diyologlar: 113-14*).

Bu problemin kaynağının özelde adresinin tespiti amaçlanırsa Berkeley adres yeri olarak doğa bilimlerinin bilgi edinim çabalarında kullandıkları anolojilere anahtar öneminin belirtildiği ve bu öneme binaen işlevlerin yüklendiği “Newton’un Mekaniği”ni gösterir. Bu bağlamda Berkeley, Newton’un mekaniğinin kişilerde haklı olarak hayranlık hissi uyandırıp cezp etmesine rağmen, ciddi yanlışları da bünyesinde içerdiğini *İlkeler*’de şu satırlar ile ifade eder:

Haklı olarak hayranlık duyulan bu denemenin girişinde, Zaman, Mekan ve Hareket mutlak ve izafi, doğru ve görünüş, matematiksel ve avvami olarak ayrıldı ki, bu ayrıştırma yazarı tarafından geniş bir şekilde açıklandığı gibi, zihinden bağımsız ve ayrı olarak söz konusu Niceliklerin bir varlığa sahip oldukları varsayılır ve onlar duyumlanır şeyler ile ilişkiliymişcesine anlaşılmasına rağmen aslında onlar kendi doğalarında hiç bir şekilde bir ilişkiye sahip değildirler (*Berkeley, Diyologlar: 119-21*).

Newton Mekaniğinde şeylerin varlığı veya korunumu için mutlak veya soyutlanmış anlamda takdim edilen zaman söz konusu olduğunda iddia edilen şeyler aynı şekilde “mekan ideası ve nosyonu” içinde geçerlidir. Şöyle ki, Berkeley’e göre, Newton kişi duyumlarının algı muhatabı olmayan “mutlak mekan”ın (absolute space) olduğu iddia eder. Bu duyumlara algı konusu olmayan veya olamayan mekan, kendi içselliğinde aynı ve hareketsiz olarak kaldığı ileri sürülür.

Diğer taraftan, yine Berkeley’in Newton’una göre, “izafi mekan” hareket edebilir olduğu sanısı”ndan yola çıkılarak ölçülüp, onun duyumlanır nesnelere bağlı durumu vasıtasıyla tanımla-

nıp avam tarafından “durağan halde ki mekan” olarak değerlendirilir. Sonuçta, Newton “mekan”ı, *Deneme*’sinde şu şekilde tanımlar:

Her hangi bir cisim tarafından işgal edilen uzayın bir parçası olarak tanımlar ve uzayın mutlak veya izafi olması mekanın kendisinin de bu özellikte olmasını gerektirir. Mutlak hareket bir cismin mutlak bir yerden diğer bir mutlak yere nakli olarak ifade edildi, tıpkı izafi hareketin bir izafi yerden diğerine nakli durumunda olduğu gibi. Çünkü Mutlak uzayın parçaları bizim duyularımızın altında yer almayıp, onların yerine biz onların duyuların ölçülerini kullanmaya mahkumuz, böylece hem yer ve hem de hareket ikisi birlikte hareket ettirilemez olarak düşünülen cisimlere ilişkin bir şekilde tanımlanırlar (*Berkeley, Diyologlar: 120*).

Fakat, yukarıda da belirtildiği gibi, metafizikçiler ve filozofların, zaman ve mekan idea veya nosyonlarını açıklamaları durumunda ise, Berkeley’e göre, bizden istenen felsefi ve metafiziksel cepheler söz konusu olduğunda, felsefi konularda duyularımızdan yola çıkarak soyutlamalar yapmalıyız. Çünkü bu hareketler değerlendirilmeye alındığında, nasıl ki yer izafi ise, yere bağlı olarak nesnenin hareketide izafi olacaktır.

Buradaki izafilik hem nesnenin konumunda hemde duyumlayanın veya algılayanın konumundan kaynaklanacaktır. Biz biliyoruz ki, kişinin duyu ve algı yanımları söz konusudur. Hatta bu nedenle, sukunet halindeki cisimi hareket ediyor olarak görmemize kaynak teşkil edecektir. Örneğin, tren yolculuğunda sukunet halinde ki trenin içinde olan kişi, paralel raylardan hareket halinde ki trenin geçmesine sebep kendi trenlerinin de hareket ettiğini sanı ve inancına kapılır.

Bundan dolayı da iddia edilir ki, bütün müphemlik veya yanlışlığı görünen hareketlerden kaynaklanmaktadır. Yine, işte bu yüzden, felsefi nitelikli doğru veya mutlak özellikte olan zaman, mekan ve hareket idea ve nosyonları ile ilgilenilmelidir. Berkeley’in Newton örneğinde takdim ettiği mekanikçilere göre, görünen veya görünüşte olan hareket zaman veya mekan bağlamında gerçek veya mutlak zaman ve mekan ile aralarındaki ilişki aşağıdaki ilintiler vasıtasıyla ayrıştırılırlar.

Bu ilintileri Berkeley beş madde altında toplayarak takdim eder.

1. Doğru veya mutlak harekette tüm parçalar bütüne ilişkin olarak aynı pozisyonlarını korurlar. Fakat biz, Berkeley'in soyut veya genel ideaların elde edilim sürecinin eleştirisinden biliyoruz ki, bütün parçadan bağımsız olarak veya özele (tekile) indirgenmeden duyumlanıp algılanamaz. Başka bir deyişle, bütün genel veya soyut ideası parçadan bağımsız olarak ontolojik bir statüsü yoktur (*Berkeley, Diyaloglar: 121*).

ii. Hareket ettirilen yer içinde bulunduğu veya yerleştirildiği yerin kendisinde hareket ettirilir, böylece bir yerde hareket eden cisim hareket içersinde mekanında veya yerinin hareketine katılır. Be nedenle de, Berkeley'e göre cisim, hareket ve algılayan üçlünün ilişkisinde hareket ideası veya nosyonunda bu üçlünün konum ve durumlarına göre, izafilik ve çeşitlilik söz konusudur. Sonuçta, bu ilişkinin geçişlilik özelliklerinden dolayı hareket nosyonu ister doğru veya mutlak, ister görünüşte olsun izafidirler (*Berkeley, Diyaloglar: 121*).

iii. Doğru hareket asla cisim üzerine uygulanan etkileyici kuvetin dışında hareketi değişmez olup, bu hareketin nosyonu elde edilemez. Öyleyse bir hareket nosyonunun zihnimizde oluşması için dışsal bir güç, bu gücün uygulandığı gözlem sahasında olan hareket eden bir cisim ve bütün bunları duyumlayıp algılayan bir özne ile zorunlu olarak bir ilişki durumunda olmaları gerekir. Zaten bir sonuç olay durumunda olan hareketin algılanmadığı veya algı sahasına çekilemediği sürece varlığından söz edemeyiz (*Berkeley, Diyaloglar: 121-22*).

iv. Doğru hareket, daima hareket eden cisim üzerine uygulanan kuvete sebep değişir.

Bu tür gösterimsel yargının Berkeley cephesinde yorumu yine diğer maddelerin yorumuna bağlı olarak şu şekilde yapılabilir. Eğer sebep veya yeter sebep özelliğindeki sonuçsal durum veya nitelik statüsünde olan hareketten (hareket nosyon veya ideasından) bahis edilecekse, öncelikle hareketin ortaya çıkmasına neden olan öğelerin yeter derecede duyumlanıp algılanma-

sı yoluyla bir özne (ruh, zihin) tarafından tecrübe edilmesi gerekir. Yani, bu kompleks ilişkinin bir bir öğelerine taşınarak ve tikel nesneler veya duyumlanır dünyasında karşılıklarını bulup özelleştirilmesi gerekir (*Berkeley, Diyologlar: 121*).

v. Çevrimsel harekette kabaca izafiyet ve merkeze uygulanan bir kuvet yoktur, bu kuvet ister mutlak, ister izafi olsun hareketin niceliğine bağlıdır. Hareketin niceliğinin hesaplanmasında kuvetin uygulanım derecesinde hesaplanarak ve buna paralel hareketinde azlık çokluk derecesinin niceliksel tespiti yapılabilir. Bu da Berkeley'in geçişlilik özelliğini esas alan izafiyet teorisinin geçerliliğini ortaya kor (*Berkeley, Diyologlar: 121*).

Bütün bu mekanik anlayış çerçeveli eleştirel serimden sonra, Berkeley kendi anlayış ve yorumunun takdimine geçer. Bu yorum kolayca anlaşılacağı üzere, Berkeley'in zaman (time) ve mekana (space) yönelik teorisi adeta Newton'un mutlak zaman ve mekan teorisine bir polemik oluşturur. Gerçekten de, Berkeley'in tespitlerinin çoğu, Priest'in düşündüğü gibi, "Mach ve Einstein'ın teorilerinin bir öngörüsüdür." (*Priest, 1990: 125-27*).

Berkeley'in konuya yönelik kendi tespiti söz konusu olduğunda, zihnindeki idealarn ardaşıklığından soyutlayarak, düzensiz bir şekilde akan ve bütün varlıklarda paylaşılan basit zaman ideasını çerçevelemeye (veya kavramaya) çaba göstermesine rağmen, içinden çıkılmaz zorluklar da ve kaosta kendini kaybettiğini söyler. Berkeley içebakış yönteminden hareketle, kendi idea ve nosyonlarının analizine şu şekilde devam eder:

Ben hiç bir şekilde zaman nosyonuna sahip değilim: ben sadece diğerlerinin onun (zamanın) sonsuz bir şekilde bölünemez ve onun hakkındaki söylemler benim varlığım hakkındaki tuhaf düşüncelere sığınma haline sürükler; çünkü bu doktrin düşüncenin mutlak zorunluluğunu bünyesinde barındırır ki, (bu süreçte) ya kişi bir düşünce olmaksızın sayısız yılları geçirir, ya da kişi hayatının her dakikasında yok olur ki, bu durumların her ikisi de eşit derecede saçmadır (*Berkeley, Diyologlar: 113-14*).

Anlaşılacağı üzere Berkeley immateryalizminin algı eylemi merkezli sisteminin belkemiği olan belirli bir zaman ve mekanda

yer alıp, etkileşim halinde olan algılanan ve algılayan ikilisinden hareketle, bu ikilinin sonlu aktif ögesi olan algılayana (zihine ve ya ruha) duyumlarından dolayı, zaman ve mekan nosyonlarının varlığını ve işlevini bu iki ögeye özellikle algılayana endeksler.

Bu nedenle, Berkeley için, bizim zihinlerimizdeki idealarn ardardalığından soyutlanan zaman gerçekte hiç bir şeydir. Bu da şu demektir ki, herhangi bir sonlu ruhun varlıkta olma süreci, aynı ruhun (veya zihinin) içinde biri diğerini takip eden bir dizi idealar veya eylemler vasıtasıyla zorunlu olarak çıkarsanmalıdır. Sonuçta, Berkeley'e göre:

Böylece ortaya kesin olan şu sonuç çıkar ki, ruh daimi surette düşünür ve işin doğrusu her kim kendi düşüncelerini bölme veya onun (zamanın düşünülerek elde edilen) nosyonundan ruhun varlığını soyutlama çabasına girer ise, inanıyorum ki, (bu tür bir çaba) gerçekleştirilmesi kolay bir amaç olmayacaktır (*Berkeley, Diyaloglar: 113-14*).

Yukarıda Berkeley tarafından çizilen Newton tablosunun "zaman", "mekan" ve "hareket"e yönelik açıklamaları dikkate alındığında, Newton'un ana iddiası "zaman ve mekanın mantıksal bakımdan fiziksel objelerin varlığına bağlı olmadığı tezi"ni içermekte olduğu anlaşılacaktır. Çünkü, bu mekanik anlayış ve yoruma göre, fiziksel objelerin zaman içindeki varlığı metaforik değil, gerçektir. Yani, eğer bütün veya kısmi olarak fiziksel objeler yok olsa bile, zaman ve mekanın kalıcılığı kesindir.

Bu yüzden, bu kesinlikteki zamana ve mekana mutlak zaman ve mutlak mekan adını vermektedir. Bir fiziksel objenin özel bir zaman veya mekanda var olması, objenin diğer objeler ile mekansal ve geçici ilişki de bulunmasını özelleştirmek demek değildir. Fakat, daha ziyade onun mutlak zaman ve mutlak mekanda onun yerinin özelleştirilmesi demektir. Bu tür bir çerçeve de asıl olan, bir cisimin özeldeki yeri ve zamanının genel ve mutlak özellikteki zaman ve mekandaki yerinin tespiti ve onun ile olan ilişkisinin ortaya konmasıdır.

Oysa, Berkeley, Newton'un zaman, mekan ve hareket nosyonlarına ilişkin görüşünü hatalı metafizik argümanlar üzerine

kurulduğu gerekçesiyle reddeder. Berkeley'e göre, Newton başlıca iki büyük yanlış yapar. Bunlardan biri: Newton'un, "zamanın fiziksel objelerin üstünde var olduğu ve fiziksel objelerin de ideaların fevkinde olduğu", teziyle ilgilidir. Fakat, Berkeley'e göre, gerçekte zamanın fiziksel objelerin üstünde veya dışında olması hiç bir şeyi ifade etmez. Ayrıca, onların arasındaki ilişkiler ve fiziksel objeler, ideaların fevkinde olmayıp, yine aynı şekilde her iki durumda hiç bir şey ifade etmez. Böylece, Berkeley'e göre, Newton doğrudan iki kez uzaklaşmıştır (*Berkeley, Diyaloglar: 113-14*).

Eğer Berkeley'in immateryalizminin ana koyutu ve soyut ideallara yönelik açıklamaları dikkate alınırsa, Berkeley'in bu mekanik anlayış ve açıklamalara ani reaksiyon göstermesi son derece doğal ve anlaşılabilir. İlgili bölümlerde detaylarıyla çeşitli bakımlardan izah ettiğimiz gibi, "objeler zihine bağlıdır veya zihin endekslidirler". Sonuçta, "algılayanın zihininden bağımsız veya dışında var olamazlar". Bu genellemeye "zaman" ve "mekan" ideasına uyarlırsak, bu idealar zihinlerimizdeki ideaların ardaşıklığından (başka) hiç bir şekilde soyutlanamaz" veya dışarda da bırakılamaz (*Berkeley, Diyaloglar: 98*).

Yine Berkeley'e göre, "zaman mantıksal olarak zihinlere bağlıdır ve bağlı da olmalıdır." Bu noktayı biraz daha açalım: eğer zaman maddi objelere bağlı ve maddi objelerde zihinlere bağlıysa; bu durumda, öyleyse bağlılığın geçişliliğine sebep zamanda zihine bağlıdır. Başka bir ifadeyle, eğer A B'ye ve B de C'ye bağlıysa, bu durumda, A da C'ye bağlıdır.

Anlaşılabacağı üzere, Berkeley'in "zaman"a ilişkin teorisi hem "idealist" hem de "rölativist"tir. Priest'in altını çizdiği gibi: "Rölativist olmasının nedeni, zamanın geçici şeylerin üstünde ve onların arasında yine geçici ilişkilerin var olmaması anlayışına dayanır. Bu nedenle, Berkeley Leibnitz-Newton çekişmesinde Leibniz'in yanında yer alır." (*Berkeley, Diyaloglar: 98*).

Ayrıca, Berkeley, zaman hakkında bir problemin olduğuna dair düşüncemiz mekanik anlayışın doğal sonucu olarak yanlış yönlendirilmemizden kaynaklandığını iddia eder. Çünkü, kişi

yanlış yaparak zamanı geçici şeylerden soyutlayıp çıkarsayarak, onu soyut formda düşünür ki, bu da yanlış bir düşünmedir.

Fakat, burada Berkeley'in zamanın "sonsuz bir şekilde bölünemez" anlayışını esas alarak "düzensiz akışkan" yapı özelliği nitelmesi bu çerçevede yorumlamak zamana yönelik bu tür bir yargıya ulaştığını düşünmek yanlış olur. Çünkü, eğer Berkeley için sonsuz bir Algılayıcı (Tanrı) varlığı söz konusu ise, bu durumda, o zamanın kişinin ideasının veya zaman kavramının üstünde hiç bir şey olmadığı iddiasında bulunamaz (*Berkeley, Diyaloglar: 125-27*).

Ayrıca, Berkeley sadece zamanın kişi idealarının geçici ilintilerinin üzerinde olamayacağı tezini ileri sürer. Kişi idealarının geçici ilintilerinden bazıları önceden, bazıları sonradan ve bazıları da aniden veya birden bire ortaya çıkıp, son zaman biriminde yekunlaşan ideaları içerir. Doğal olarak, idealar deney verilerinin içeriklerini yansıtacaklarına göre, sonuçta, Berkeley'in zaman teorisi esasta empirik nitelik arz eder. Diğer yandan, Berkeley tıpkı zamanın analizinde olduğu gibi, Newton'un mekan teorisini şu şekilde takdim eder:

Bu alkışlanan yazar duyumlarla algılanamayan, kendinde benzer ve hareket ettirilemeyen Mutlak bir Mekanın varlığını iddia eder (*Berkeley, Diyaloglar: 113-14*).

Berkeley'in bu takdim ettiği iddiaya yönelik eleştirisi, yukarıda da işaret edildiği gibi, zamana yönelik eleştirisinden farklı olmayıp aksine birbirini tamamlar özelliktedir. Çünkü, Berkeley'e göre, zihinlerden bağımsız olarak mekansal şeylerin varlığından söz edip, bu sanısal varlıktan soyutlanıp çıkarılan bir mekandan söz etmek yanlış ve saçmadır. Bu bağlamda, zamana yönelik bu yargının geçerliliği için ileri sürülen gerekçeler mekan söz konusu olduğunda da ileri sürülebilir.

Burada biz şu kadarını ifade ederek yetinelim ki, tıpkı zamanın durumunda olduğu gibi, Berkeley için, mekan mantıksal olarak zihinlere bağlıdır. Yine mantıksal olarak mekansal veya mekana ilişkin şeyler de algılayan zihinlere bağlıdırlar. Kişi şeylerin şu veya bu yerde ve mesafelerde bulunduğundan söz ede-

bilir, ama bu kişinin saçmaya veya çelişkiye düşmeksizin mutlak mekandan söz etmesine gerekçe olamaz.

Başka bir ifadeyle, bütün maddi objelerin mekanın bütününde yer edindiklerini iddia etmek, orada bulunan bütün maddi objelerin arasında bir dizi mekansal ilişkilerin veya bağların var olduğunu tezini paranteze alıp istisna olarak değerlendirdirsek, bu iddia hiç bir anlam taşımaz. Sonuçta, yukarıda değindiğimiz gibi, herhangi bir şekilde fiziksel objeleri söz konusu etme durumu, idealar veya duyumları söz konusu etmeye eşit olup, zihinden bağımsız olan maddi cevherleri kapsamamaktadır.

Öyleyse, sonuç olarak, Berkeley'e göre mekan, tıpkı zamanın durumunda olduğu gibi, mutlak olmayıp, sadece subjektif ve görecelidir. Zaman ve mekanın mutlak veya göreceli olup olmadığına ilişkin tartışma modern felsefe ve fizikte mekan-zamanın mutlak veya göreceli olup olmadığı sorusu ve sorunu bu şekil de yeniden formülüle edilerek, böylece tekrar gündeme getirilmiş oldu. Priest'e göre:

Bu tür bir takdim ileride, bir bütüncü yapıda birleştirilmiş bilim ki, onun, evrendeki şuurlu öznelerin varlık statüleri ve onların öznel ilintilerini mekan-zamana nasıl yerleştirip yerleştiremeyeceği veya bağlayıp bağlayamayacağı sorusunun cevaplarının aranmasına neden olacaktır (Priest, 1990: 229).

XI. Bölüm

BERKELEY'İN ANTI-MATERYALİST TEOLOJİSİ

**[Sonlu Algılayan İnsan (Zihin veya Ruh) ve
Sonsuz Algılayan Tanrı]**

Birinci Bölümümüzde genel metafiziğin ilgi konularından birinin de, Tanrı'nın varlığı, varlık yapısı ve işlevine ilişkin açıklamaya esas alan teoloji olduğunu belirttik. Bu nedenle, "filozof metafiziksel öğelerle donanımlı bir sistem oluştururken hangi çıkış noktalarını esas alıp yola çıkarsa çıksın, ama dolaylı ama direkt bu alanla yüzleşmek durumundadır" tespitinde bulunduk. Elbette, Berkeley'de bu genellemeye dahil olup hatta felsefe tarihinde tipik örneklerinden birini oluşturduğunu: en azından algılananın (varlıkların) analiz ve sorgulanması ağırlıklı epistemolojik zeminde eleştirel açılımını ve bu açılımın ontolojik sonuçlarını; ayrıca anti materyalist argümanları ile onun zaman ve mekana dair görüşlerinin değerlendirmelerini yaptık.

Berkeley'in "varlık algılandığı sürece vardır" veya başka bir ifadeyle, "algılanmayan varlık varlıkta değildir" ilkesi hatırlandığında, karşımıza bu ilkenin analizinden hareketle:

1. "Algılanan varlık(lar)";
- ii. "Algılayan varlık(lar)" ve
- iii. "Algılananların ve algılayanların Algılayanı' (Tanrı) " olarak en azından üç varlık türü elde edilir.

Önceki Bölümlerde detaylarıyla açıkladığımız üzere, Berkeley'in metafiziksel sistemine göre, dış dünyadaki nesneler veya entitiler algılanan varlık kümesine karşılık gelip pasif durumdayken, insanlar algılayan varlık türüne karşılık gelip düşünen zihin veya ruhlar adlandırılmasına eş aktiftirler. Berkeley'in insanın (algılayanın) evrene dair bilgisi, onun içindekilere yüklediği anlam ve çizdiği evren tablosu işte "algılanan" ve "algılayan"

ikilisinin birlikteliği ve bu mekanizmanın işlerliğinin doğrudan tespit edilip, anlaşılması ve anlatılmasına bağlıdır. Gündelik tecrübelerimizden biliyoruz ki, kimi zaman algılayan kimi zaman da algılanan durumundayız. Öyleyse, insan aynı zamanda algılanan bir varlıktır da.

Bu doğrudan tespit, anlama ve anlatma eylemleride ancak şu sorulara cevaplar vermek ile ortaya konabilir. Algılanan ve algılayan varlıkların etkileşim veya birlikte olmadığı durumlarda ne olur? Başka bir deyişle, yukarıda söz konusu edilen Berkeley'in evren tablosu anlamsızlaşıp yok mu olur? Dahası, bu durumun böyle olduğunu veya geçerliliğini nereden, nasıl hangi ölçütü esas alarak biliyoruz? Bütün bunların Tanrı ile bir ilişkisi var mıdır?

Berkeley bilindik yaklaşımını bir kez daha sergiler. O, bu soruların farkında olmasının ötesinde kendisi gündeme getirip, çözümünde üçüncü varlık kategorisi ve diğerlerinin de varlık nedeni olan Tanrı'nın algılayıcı sıfatında saklı olduğu tezini ileri sürer. Çünkü ona göre, Tanrı sonlu algılayıcıların ve bütün varlıkların sonsuz Algılayıcısı'dır. Berkeley'in statü ve işlev açısından varlık sınıflamasında (hiyerarşisinde) bütün varlıklara varlıklarını veren aşkın, yaratıcı ve tek olan bir varlık daha vardır ki: O da, Tanrı'dır.

Kısacası evrenin ve içindeki varlıkların; varlığa gelme ve varlıkta kalmasının teminatı Tanrı'dır. Bu açıklamanın örneğimize yansısı dikkate alındığında, kişinin varlıklarla algı bazında ilişkisi söz konusu olmadığı durumlarda onları Tanrı algılamakta-
dır. Zaten Tanrı'nın algısında bir kesinti veya fasıla söz konusu değildir. Berkeley'in Tanrı'sı sadece sonsuz kuşatıcı bir algı sahibi olmayıp aynı zamanda bir bilen, koruyan, kuşatan ve diğer sıfatlara sahip olan bir varlıktır

Diğer taraftan, sonsuz algılayan Tanrı tarafından yaratılarak varlık sınıfına taşınan insan (kişi, zihin veya ruh) varlığı algılayıp kendince anlamlar yüklerken Tanrı'nın kendisine verdiği bilgi iştahasının tatminini esas alır. Bu tatminin içeriği de bilgi denilen şeydir. Duyumlar veya algılar sonucu elde edilen bilgiler

insanın evrendeki, yeri, önemi, işlevi ve var edilme gerekçesini ortaya kor. Değil mi ki, Berkeley'e göre, Tanrı insanın doğasına bilgi iştahasını yerleştirip, kişiyi fonksiyonel kıldıktan sonra ona ulaşamayacağı bilgi atmosferine sokmasının bir mantığı olamazdı. Kaldı ki, algı eyleminin ve dolayısıyla algı konusu nesnelerin varlığının garantörü olan Tanrı, bu tür bir saçmalığı dileyip yürürlüğe koymaz.

Oysa, çoğu filozof bu gerçeği görememiş veya görmek istemiş ve sonuçta gerçek bilgiye giden yolu spekülasyonlarıyla tıkamışlardır. Çünkü: "Suç, ilk önce tozu kaldırıp sonra tozdan göremediğinden şikayet eden insandaydı." (*Berkeley, İlkeler*, 1990: 46) Gerçekte, insanın amacı sınırları Tanrı tarafından çizilip kendisine de onu elde etme iştahasını verdiği ve bu iştahanın tatmin çabalarının ilk ilkelerinin birinci elden bütün yönleriyle ciddi bir şekilde araştırılması gerekirdi. İşte bu düşünce Berkeley'in anti-materyalist metafiziksel sisteminin ana hatlarını içeren kitabına *İnsan Bilgisinin İlkeleri* ismini vermesinin gerekçesi de buydu.

Ayrıca, yukarıdaki sorulara ilave olarak, Berkeley'e şu sorular da yöneltilmelidir: bilgi iştahası Tanrı'ya yöneltilemez mi? Başka bir ifadeyle, insan (kişi, algılayan, ruh veya zihin) algı sahasına sokamadığı Tanrı'nın (sonsuz Ruhun, Zihinin veya Algılayanın) bilgisine nasıl ulaşır? Tanrı var mıdır, yok mudur? Eğer varsa, nesnel alana taşıyamadığımız Tanrı'nın varlığını nasıl ispatlarız? Tanrı'nın varlığına dair ispat Tanrı'nın varlık sınıfındaki yeri ve kendine özge varlık yapısı esas alındığında bir çelişki doğurmaz mı?

Her ne kadar önceki bölümde algılanan varlık kategorisini incelediğimizde bu cevapların genel çerçevesi oluşturan fikir ve açıklamaları elde etmişsek te, elde edilen bu verileri de kullanarak bu bölümümüzde, cevapların merkezinde olan öğelerin özelde sorgulamalı açıklamasını yapacağız. Bu açıklama bir bakıma önceki bölümlerde empirist zeminde tümevarımsal bir yaklaşımla yukarıda söz konusu edilen üç türlü varlık kategorisinin algılanan varlık merkezli incelenmesinin, şimdi sonlu algılayanlar

ve sonsuz Algılayıcı odaklı tündengelimsel bir yaklaşımla immateryalist sistemin sağlamlasını da yapmış olacağız.

Diğer taraftan, metafizik sistemlerinin oluşumunda yöneldiği alanlardan birinin de, “değerler” sahası olduğunu ifade ettik. Berkeley’in teist metafiziksel immateryalizmi dikkate alındığında, varlığın ve Tanrı’nın bilgisine ulaşması beklenen insandan bu bilgisi dahilinde hem bireysel hem de toplumsal seviyede eylem düzeyinde belirli ahlaki normlar, ilkeleri ve kuralları da (Berkeley için bunlar kesin Tanrısal motifleri taşır veya taşımalıdır) esas alarak adım atması beklenir.

Berkeley’e göre, birazdan detayıyla incelemesini yaptığımızda görüleceği gibi, zaten insanın yaradılış amacı da budur. Yukarıda ortaya konan teolojik temaları içeren soruların yanısıra, bu amacın kişinin eylem ve etik alanına taşınmasında aşağıda sunulan değişik soru gruplarının gözönünde bulundurulması gerekir.

Örneğin, ahlaki norm, ilke ve kuralları kim tarafından kimin adına hangi amaçlar doğrultusunda hangi ölçütler esas alınarak belirlenir? Bunlar her zaman, mekan ve durumda yine her insanın uyup veya uymaması bağlamında genel, geçer ve doğruluk arz ederler mi? Eğer öyleyse A toplumunda B normu, ilkesi benimsenmişken, neden C ve D toplumlarında kabul görmediği örneklerinde olduğu gibi, teori ve eylem bazında çelişki doğmaz mı? Bu norm, ilke ve kurallar objektif nitelikte midirler yoksa subjektif nitelikte mi? Neden insanlar değerler ile kategorize edilmek istenmektedir?

Değerlere sahip olmayan bir insan veya insan topluluğu düşünülemez mi? Eğer bu değerler topluluğu insana özge ise, neden insana da başka varlıklara değil? Başka bir deyişle, insanın özelliği veya ayrıcalığı nedir ki, bunların muhatabı tutulmaktadır? Berkeley sistem ilke ve koyutlarının insan merkezli değerler sahasına yönelik teorisi nedir? Berkeley’in immateryalist metafiziksel sistemi bu sorularımıza ne tür bir cevaplar dizgesi sunabilir?

Her metafiziksel sistem şu veya bu şekilde Berkeley immateryalizmi sistemi örneğinde olduğu gibi, bütün bu yukarıdaki konulara bağlı olarak, insanın yapı ve işlevine esas alan felsefi beşeri bilimler veya günümüz ifadesiyle eylem felsefesi problemlerine de en azından kendi çağı merkezli açıklama getirmek durumundadır. Bu tür bir açıklamada, doğal olarak, Berkeley sistem öğe ve ilkelerinden beklenen insan doğası ve özelliklerine dair şu ikinci soru grubuyla da yüzleşmek durumundadır.

Bunlar: insan kimdir? Varlık statüsü nedir? Bu varlık statüsüne istinaden neden diğer varlık türlerinden ayrı olarak değerdendirilir? Daha teknik bir ifadeyle, insanın (kişinin, benin, ruhun, zihinin veya algılayanın) kendiliğinin veya kişisel kimliğinin dayanak noktaları nedir? Bu dayanak noktalarının varlık gerekçeleri ve ölçütleri nelerdir? Ayrıca, bizim dışımızdaki diğer kişilerin (algılayanlar, zihinler veya ruhlar) varlığını nereden ve nasıl bilebiliriz? Diğer kişilerle iletişime veya genel anlamda ilişkiye nasıl girebiliriz? Sonlu algılayan olan insan ile sonsuz Algılayan varlık arasında bir ilişki var mıdır? Varsa bu ilişki, niçin, nasıl ve ne çeşittendir?

şimdi yukarıda söz konusu edilen soruların bu kez özel de metafiziksel entiti özelliğini taşıyan: "algılananlar", "sonlu algılayanlar" ve "sonsuz Algılayan" varlık kategorileri çerçevesinde genel olarak maddelere döküp Berkeley sistemi merkezli nasıl cevaplandırılabilir bileceğini görelim.

1. Algılandıkları sürece var olacak veya varlıkta kalacak olan pasif ve edilgen durumunda olup, bu(nlar), şu(nlar), o(nlar) diye işaret edip gösterebileceğimiz doğanın tekil veya tikel varlıklarıdır ki, bunların özellikleri algı objeleri veya konuları olmalarıdır.

ii. Varlıklarının varlıkta kalmalarının geçici teminatı olan aktif, sonlu ve sınırlı algılayıcı varlık ki, kapsamına insanları alır.

iii. 1. ve ii. varlık gruplarını daimi şekilde algılayan ve algılayıcıların Algılayıcısı olarak nitelenen sonsuz, sınırsız ve aşkın Varlık ki, Berkeley bu Varlığa Tanrı, Ruh veya Zihin adını verir.

Öncelikle, araştırmamızda şimdiye kadar hep gönderme yaptığımız Berkeley'in "esse est percipi"sinin aktif öğesi ve bütün

sisteminin hamalı olan “sonlu aktif algılayan”ın (ruh, zihin veya kişinin) analizi ile başlayıp, sonra “diğer sonlu algılayanlar” (ruhlar, zihinler veya kişilere) ve “sonsuz Algılayana” (Ruha, Zihine veya Tanrı’ya) açılalım. Son olarakta, Berkeley sisteminin el verdiği ölçüde bunlar arasında bir bağ kurmaya çalışalım.

Önceki bölümde, algı veya duyum örneğinde şahit olduğumuz “algı-algılayan ilişkisi veya kontağı”nda baskın ve aktif öge (veya yeter sebep) olan “algılayan”dı (ruh, zihin veya kişi). Berkeley fiziksel objeleri “algılandıkları sürece varlıktırlar veya varlıktadırlar” diyerek onları karakterize eder. Görüleceği üzere, algı objeleri veya ideaları ile onları algılayan zihin arasında köklü bir ayrım yapar. Ona göre, ideaların kendilerini algılayacak veya kendilerine sahip olacak birileri olmadığı sürece varlığından söz etmek yanlıştır.

Bu bağlamda, Berkeley ilk bakışta hem empirist olup hem de kendiliğin bir ruh olduğunu iddia etmenin problematik yönünün farkındadır. Empirizmin ileri sürdüğü iddialardan biri, bütün bilginin deney ve gözlem vasıtasıyla elde edileceğidir. Fakat bilginin yegane kaynağı deney ve gözlem vasıtasıyla elde edilen duyu veya algı verileri ise, ruhun deneyimi, tecrübesi söz konusu olmadığı gibi, deney konusu veya nesnesi de değildir ki, ruhun varlığına ilişkin bir bilgi var olabilsin. Daha kötüsü, Berkeley’in halefi Hume’un da işaret ettiği gibi, her anlamlı kelime bir ideaya karşılık gelir, oysa kişi ruh ideasına sahip değildir. Bu yüzden onun varlığı söz konusu edilemeyeceği gibi, edilse bile anlamsızdır. Oysa, Berkeley:

İtiraz edilecektir ki, eğer ‘ruh’ ve ‘cevher’ kelimeleri tarafından simelenen bir idea yoksa, onlar tamamen belirsiz ve kendi içlerinde anlamsızdırlar (*Berkeley, İlkeler: 139*)

Bu tür bir itirazın cevabıda kişinin kendilik kimliğinin (personal identity, or selfness, or agency) ortaya konmasını içerir. Başka bir deyişle, insanın kendilik portresinin çizilmesini gerektirir. (*Açıkcöz, 1998: 149*) Berkeley bir çözüm önerisinde bulunur. Kişinin (ruhun, algılayanın veya zihinin) var olduğu veya varlıkta olduğu kesindir. Berkeley’e göre, hiç kimse belli bir saçmalık-

ğa düşmeksizin kendi varlığını inkar etmez. Fakat kişinin varlığı ideaları ile özdeşleştirilip, aynileştirilemez.

Kişi (veya ruh) deney ve gözlemleri boyunca idealarla karşılaşabilir, fakat bu demek değildir ki, kişi onlar ile aynı ve tek kişidir. Aksine, kişi idelerin ve onlara yönelik deneylerinin sahibidir. Yani pasif değil, aktif bir varlıktır. Bu çerçevede ruhun kulanımından maksat, algılayan, düşünen, deneyen ve gözlemleyen kişi veya zihine direkt gönderme de bulunup, kişiyi varlık alanında aktif öge olarak ikame etmektir. Bu aşama da, Berkeley, Descartes'in dualist anlayışına yakın bir kendilik anlayışının sinyallerini verir:

Eğer ben hiç bir şey olduğumu veya bir idea olduğumu söylesem, bu iki önermeden daha aşikar bir şekilde saçma olan başka bir şey ne olabilir (*Berkeley, İlkeler: 139*).

Biz Berkeley'in idealizminin yapı taşlarını da hatırlayarak, bu argümanından iki önermenin varlığını çıkarsayabiliriz. Bunlar:

1. Kişinin varlığı veya varlıkta olduğudur ve
11. Kişinin idealarının varlığı bu ideaların algılanmış olması ile mümkündür.

Sonuçta, kişi kendi idealarını algılayan bir "ruh" veya "zihin"dir. Bu önermede mantıken Berkeley'in yine şu tezini gerektirir:

Ben kendiliğim -ki, (bu kendilik, yine) Benim tarafından Ben kelimesi ile ifade edilir ki - (bu ifade de) ruh veya ruhsal cevher ile kasıt edilenler ile aynı şeydir (*Berkeley, İlkeler: 139*).

Diğer bölümlerimizde de şahit olunduğu üzere, Berkeley'in immateryalist metafiziksel sisteminin ontolojik, epistemolojik ve etik boyutlarının her önemli noktasında bu iki önermesine şu veya bu şekilde sıçrama tahtası olarak kullanıp atıfta bulunur. Şimdi bu zeminde, iki farklı yapı ve fonksiyon özellikleri gösteren "ruh" ("zihin") ve ideaları farklılıklarını göz önüne alarak analize tabi tutulalım.

Öncelikle, şunu belirtmeliyiz ki, "ruh" ve "ruhun ideaları" bir bakıma zıt yapı ve özelliklerine sahiptirler. Ruh öyle bir "cev-

her”dir ki, aktif olarak ideaları algılar. Diğer taraftan, idea, ruh tarafından algılandığı sürece var olan, varlıkta kalan pasif ve içsel bir şey (simge veya işaret) dir. Ruhlar veya zihinler birer cevherlerdir. Çünkü onlar mantık bakımından, kendi varlıktalıkları için kendilerinden başka bir şey veya şeyler üzerine inşa gereği duymazlar. Onlar sadece Tanrı’nın sonlu inşalarıdır, bu yüzden, onlar ancak yine Tanrı tarafından yok edilebilirler. (Berkeley, *İlkeler*: 140)

“İdealar”, hatırlanacağı gibi, mantıksal olarak “zihin” tarafından “algılanmış olma”ya bağlı bir şekilde ortaya çıkarlar. Öte yandan, “zihinler” sadece deneyen, “gözlemleyen”, “duyumlayan”, “kurgulayan”, “algılayan”, “aktif” ve bu yüzden “idealara sahip olan” varlıklardır. Bu nedenle, “idealar” mantıksal olarak “ruh” veya “zihin”lerin eylemlerinin ortaya konmasına bağlıdır. Berkeley’in kendi kelimeleri ile bu ayrımı şu şekilde ifade eder:

Zihnin bütün düşünme yapı ve yeti özelliğine sahip olmayan objeleri şunda hem fikir olacaktı ki, onlar tamamen pasif ve onların varlığı sadece algılanmış olmalarına bağlıdır; fakat ideaları algıladığı ve düşündüğü sürece var olan ruh ise aktif bir varlıktır (Berkeley, *İlkeler*: 141-42).

Sonuçta, Berkeley’in algı eyleminden söz etmek için öncelikle algılayan birinin varlığından söz etmek gerektiğini ve eğer bunun aksi olursa, bu durum saçmalığa veya anlamsızlığa eşit olacağını biliyoruz. Şimdi, Berkeley’in bu iki varlık kategorisinin ayrımı üzerine soralım: peki, bu ruh, zihin, algılayan, kişi ve kendilik gibi kavramları kullanmaktan maksadı nedir? Diğer “algılanan nesneler”in varlıklarının kendisine bağlı olduğu iddia edilen “algılayan ilke”nin tanımını Berkeley şu şekilde yapar:

Bu algılayan aktif varlığı ZİHİN, RUH veya KENDİM olarak adlandırıyorum ve bu adlandırma vasıtasıyla kendi idealarımın hiç birini kasıt etmiyorum fakat onlardan tamamen farklı olup onda var olan şeyi anlıyorum (Berkeley, *İlkeler*: 141-42).

Birazdan çıkarım formunda sunumunu yapacağımız üzere, kişi kendi idealarından biri veya ideaların toplamı olmayıp, ama onlara sahip olandır. Bu özel nokta da, Locke ve Berkeley zihni-

nin madde dışı bir cevher veya ruh olduğu ortak inancını taşırlar. Bu ortak yönleri ile empirist gelenekteki ardılları olan Hume'dan ciddi bir şekilde ayrılırlar.

Fakat, Berkeley "zihin-beden dualisti" olan Locke'dan, bu aktif ilkenin fonksiyonu söz konusu olduğunda "idealist", "anti-materyalist" ve "monist" özellikleri ile ayrılır. Başka bir deyişle, Locke maddi ve ruhi cevherlerin her ikisinde var olduğunu iddia ederken, Berkeley sadece zihinsel veya ruhsal cevherin varlığını kabul eder. Oysa, selefleri Hobbes sadece maddi cevherin varlığını kabul ederken, halefleri Hume ise her iki cevherin varlığını da inkar edip, en azından ciddi bir şekilde şüphe duymuştur.¹

Algılayan ruhun "kendilik" özelliğini "algılanan-algılayan ikilişi"nin işlevsel açılımında "duyu ve algı yetileri"ni kullanarak, "algılayan"ın idealara sahip olma özelliğini dikkate alarak bir çıkarıma ulaşabiliriz ki: Bennett, Berkeley'in kendilik kavramını, daha doğrusu ruhlar ilişkin tezini, kendi tarzında şu önermeler ile ifade eder:

1. "İdealara veya nosyonlara" ancak "ruhlar" sahip olur;
11. Ben de "idea ve nosyonlara" sahip olduğuma göre;
111. Öyleyse, "Ben de bir ruhum". (Bennett, 1979: 139-44)

Fakat, bu çıkarımın bir dizi sakıncası vardır. Örneğin, Berkeley'in nasıl olupta ruhu taşıyan fizyolojik kalıp ile bu kalıp temelli duyumlarını kullanıp idealara ulaşması ve kalıptan tamamen ayrı bir yapı ve işlevde olan bu ruhun bir harmoni ve barışıklık içersinde tutulacağıdır?

İşte, bu soruya verilen cevaplara koşut olarak yukarıda Britanya felsefe geleneğinden örnekleri verildiği gibi, "ruh" kimi zaman kimi filozoflar tarafından ret edilmiş; kimi zaman diğer filozof grubu tarafından kabul edilip temellendirilmeye çalışılmıştır. Diğer taraftan, eğer biz doğrudan ruh (kendilik) ideasına sahip değilssek, bu sahip olmaklığımızı nereden ve nasıl biliyoruz?

1 Hume (1711-1776) gerek "Treatise", gerekse "Enquiry"sinde bu ayrımı yapar ki, sonuç empirik temelli agnostizm olarak değerlendirilebilir.

Yine Berkeley'in konuya dair tezlerini dikkate alıp çıkarım formunda ifade etmek istersek, karşımıza aşağıdaki önermeler dizgesi çıkar:

- i. Ruhlar, idealar veya nosyonlar değildir;
- ii. Bu yüzden, ruhlar idealara benzemedikleri gibi ideaları da yansıtmazlar;
- iii. Sonuçta, ruh ideası olamaz (*Bennett, 1979: 139-44*).

Bu çıkarımda yukarıdaki diğer çıkarımın durumunda olduğu gibi, bir kaç sorunun cevaplandırılmasını gerektirir. Berkeley bu bilgiyi nereden, nasıl ve neye dayanarak elde ediyor? Bu durumda nasıl oluyor da idea ve nosyonu olmayan bir şey diğer ideaların sahibi olabiliyor?

Berkeley'e göre, kişi ruhun ne demek olduğunu veya neye karşılık geldiğini içebakış yöntemi veya kendi kendisini düşünme konusu yaparak bilir. Çünkü, kişinin (algılayanın) kendisi bir ruhtur. Sonuçta, kişi'nin beninin veya kendiliğinin ne anlama ve neye karşılık geldiğini bilmesi gerekir. Nitekim, biraz önce bahis ettiğimiz gibi, bu noktanın ciddi eleştirel açılımını halefi Hume kendi nokta-ı nazarından hareketle yapıp, Berkeley'in "maddeyi veya maddi cevheri"nin inkarına "ruh veya ruhi cevherin" varlığının inkarını da eklemiştir.

Yukarıdaki soruların cevaplanmasındaki zorunluluk ve önem aynı zamanda diğer ruhlar ile bütün varlıkların sevk ve idare merci olan üçüncü Tek varlık (Tanrı) kategorisinde ontolojik, epistemolojik ve ahlaki statülerini belirlemesi işlevinden de kaynaklanır. Eğer tatmin edici bir cevap verilemezse bu tatminsizlik onların statülerine de yansıyacaktır. Örneğin, ben: kendime içebakış yöntemiyle yöneldiğimde; kendi kendimi düşünce konusu edindiğimde; kendimi (veya kendiliğimi) birinci elden bulup, ben benimi (veya benliğimi) kendimce bilirim ve bu bilmem de benim kendiliğim hakkındadır (*Açıköz, 1998: 139-55*).

Fakat nasıl ki diğer ruhlar benim için bilmede ikincil, tali unsurlar ise; aynı şekilde, onlar kendi kendiliklerini birinci elden hissetme, yaşama ve tecrübe etme durum ve konumunda kendilerine direkt olarak birincileyin yönelirler. Başka bir ifadeyle,

ben kendime yöneldiğimde yönelim nesnem kendim olup, diğer ruhlara yöneldiğimde benim yönelim konularım kendiliğimin dışında benden bağımsız olarak var olan yönelim objeleridir. Aynı çerçeve onların bana ve kendi ruhlarına yöneldiklerinde de söz konusudur.

Yine bu çerçevede, diğer bir belirtilmesi gereken problematik durumu şöylece förmülüze edebiliriz:

a. Eğer doğadaki özel veya tekil nesneleri pasif, içsel ve algılanan olarak niteleyip;

b. Onların varlık statülerini algılanmaları durumlarına endeksleyip, böylece onları var veya yok ediyorsak;

c. Diğer taraftan da, onları algılayan öznelere (ruhlara, zihinlere) anlama ve duyumlama yetilerine sahip oldukları ve bu yetileri iradeleri ve bilgi donanımlarını da kullanarak nesneleri algılayıp onların varlıklarını tescillediklerini iddia ediyorsak;

d: Öncelikle bu iki ayrı varlık gruplarının ontolojik zemine taşınıp tanım ve tasvirlerinin yapılması gerekir.

Bu tanım ve tasvirin yapma çabası da epistemolojik bir çabadır. Biz önceki bölümlerimizde Berkeley adına onun sisteminin öge ve ilkelerinden hareketle böyle bir çabanın sorgulamalı açılımını detayları ile birlikte yaptık.

Burada, şu soru grubunun cevaplarını bulmaya çalışacağız. Eğer bu iki grup yapı ve özellikleri açılarından farklı iseler nasıl veya hangi metot bunların bilgisine ulaşabiliriz? Eğer "esse est percipi"deki aktif algılayan ögeye sonlu Tanrısalılık özelliği yüklüyorsak, aşkın alana ait bir özelliği nasıl nesnel alanın pasif objelerini tanım ve tasvir etmede kullandığımız metodu esas alabiliriz? Bu, çelişki doğurup problem olmaz mı? Kısmi de olsa sıfatlarının yansıması ile donandırıldığımız ve bu sıfatların asli taşıyıcısı olan Tanrı nerededir? Eğer herhangi bir yerde ise, O'nun mekan ve zaman ile ilişkisini nasıl gözlemleyip bilgi verileri elde edebiliriz? Her şeyden önce Berkeley'in iddia ettiği gibi, böyle temel bir aşkın varlık gerçekten var mıdır?

Eğer Berkeley immateryalist metafiziksel sisteminin doğru, tutarlı ve geçerli olduğu iddiasında ciddi ise (ki, ciddi), bütün bu sorulara cevap vermek durumundadır. Başka bir ifadeyle, yukarıda “algılanan ve algılayan mekanizması”nın işlerliğinde değindiğimiz gibi, aşkın olandan nesneye, nesnel veya duyumlanır olandan da aşkın olana geçişin yol ve yordamını göstermek zorundadır ki, sonuçta metafiziği bir anlam ve tutarlık arz etsin.

Berkeley immateryalist sisteminin kendi iç dinamik, öge ve ilkeleri gözönüne alındığında bu farklı üç varlık kategorisi her ne kadar köklü bir ayrılmaya sahip oldukları gözlemlense de; aslında bütün yukarıdaki sorular soru ve ileri sürülen problematik durum veya tespitlerimize rağmen, bu üçlü kendi arasında bir tutarlılık arz ettiği gibi hatta bence birbirlerinin varlığını zorunlu olarak gerektirir.

Fakat bir kez daha belirtelim ki, doğaları ve işlevleri farklı olan bu varlık kategorileri arasındaki bir uyumdan nasıl ve neye binaen bahis edebiliriz? sorusu felsefe tarihinde çeşitli zaman ve mekanlarda çeşitli filozoflar grubu tarafından sık sık gündeme getirilen bir soru ve sorundur. Hatırlanacağı üzere, on yedinci yüzyılda Descartes zihin ve bedeni birbirinde ayırmış ve aralarındaki etkileşim bağına tatmin eder derecede açıklayamamıştı.

Descartes'tan sonra felsefe literatürüne “zihin - beden ayrımı” olarak giren bu ayrımın ve iki farklı öğelerin kontak noktalarının incelenip yorumlanması söz konusu olduğunda; Descartes'in ardılları olan Leibniz, Spinoza ve Malebranche ciddi felsefi ecel terleri dökmüşlerdi. Bu uğraş sonucunda, Avrupa'da çeşitli metafiziksel sistemler ortaya çıkmasına sebep olmuşlardır. Hatta bu gün, eğer herhangi bir metafiziksel felsefi sistemden bahis ederken Leibniz, Spinoza vs. sistemlerine değinmeden geçmek pek olası değildir.²

Avrupa felsefe geleneğindeki konuya dair çabaların Ada empirist felsefe geleneğine yansısı ve etkisi, Hobbes'un eserleri vasi-

2 İnsan ve evrene ilişkin bilginin aranması gerektiğinde metafizikçilerin sistemlerine atıfta bulunmadan bir sistem veya teori ortaya koymak mümkün değildir. Çoğu metafizik yorumcuları ve felsefe tarihçileri bu düşüncededirler.

tasıyla eleştirel bir şekilde ulaşmıştır. Örneğin, Hobbes'ın Descartes'in *Düşünceler - Meditations* adlı eserine karşı maddeyi öne plana çıkararak (beden) ciddi polemiği içeren *İtirazlar* (1641) adlı eserinde kolaylıkla görülür. Sonra Locke her ne kadar felsefe tarihinde delillendirme zemininden hareketle ayrı zıt kutuplar olarak değerlendirilip rasyonalist ve empirist gelenekler diye kodlansa da, aslında Locke, Descartes'in "beden - ruh ikilemi"ni empirik zemine taşıyarak meşrulaştırma çabasında olmuştur.³

"Beden - zihin ayrımı"nın ve bu iki farklı öğenin etkileşiminin ortaya konması çabası bakımından bizim inceleme konumuz olan Berkeley'in metafiziksel sistemi söz konusu olduğunda, araştırmamızın buraya kadar olan gelişim sürecinde ki elde ettiğimiz verilerden hareketle; bizi sonlu algılayan ruhun (kişinin), aşkın olan Algılayıcı (Ruh veya Tanrı) arasındaki işlev ve amaç bakımlarından benzerliği ve diğer taraftan yapı farklılığını incelememize yardımcı olacak şu tespitte bulunur:

Ruh basit, bölünmez, aktif bir varlıktır; ideaları algıladığından dolayı, o anlama (veya zihin) adlandırılır ve o üretir veya onlar yönelik operasyonlarda bulunur, böylece o irade olarak adlandırılır (*Berkeley, İlkeler: 141-42*).

Yine, Berkeley *Diyaloglar*'ında Philonous'u kişisel eyleyenlik nosyonu hakkında ki aşağıdaki değerlendirme söz konusu olduğunda, Berkeley ruhi cevhere yönelik düşüncelerini içerdiği gibi ruhun aktif özelliğinin yanısıra ve onu diğer varlıklardan ayrı kılan irade yetisine sahip olmasını vurgulaması açısından da önem arz eder. O, Philonous'a Hylas'a hitaben sitem formunda "benim kendi varlığımın şuurundayım ve bu şuurundalığımın farkındayım ve ben kendim benim idealarım değilim, ama, başka bir şeyim, ki, (ben) algılayan, bilen, irade eden ve idealar hakkında operasyonlarda bulunan düşünen bir aktif ilkeyim" değerlendirmesini sıklıkla yaptığının altını çizdikten sonra şunları söyler:

3 Felsefe tarihinde ilk defa Descartes (1594-1650), beden-zihin (body-mind distinction) ayrımını bu iki öğenin birbirine indirgenemeyeceği tezini çok kesin bir şekilde ortaya koymuştur.

Biliyorum ki, ben renkleri ve seslerin her ikisini de algılayan bir ve aynı kendiliğim ki, bir renk bir sesi, bir ses bir rengi algılayamaz: Bu yüzden renk ve sesteki ve aynı sebeple bütün diğer duyumların şeylerden ve içsel olan idealardan ayrı bir müstakil ilkeyim (Berkeley, *Diyaloglar*: 224).

Berkeley'in kendiliğe ilişkin görüşünde onun duyumların objelere dair teorisinin de dikkate alınmasını gerektirir. Çünkü, "algılayan özne" vucuta bağımlılık durumu yoktur ve bütün duyumların objeler şuurluluğa veya şuura sunuluşlarından başka bir varlıktalığa sahip olmayan deney uniteleri tarafından oluşturulmuştur. Kişi duyum ve deneyleri vücudundan farklı statüdedir. Bu alıntılardan söz konusu edilebilecek verilerden biri de, daha önce değindiğimiz gibi, ideaların pasif ve eyleyen kişilerin ise aktif olduğudur. Bu da şu demektir ki, "eyleyen aktif kişiler" parçalanabilir, bölünebilir yapı da olamazlar.

Fakat, bu aktif eyleyenlik sadece bilgi edinimi çabasında ortaya çıkmaz. Yani, kişinin aktifliği doğayı ve içindekileri algılama, anlama ve aktarına teorik çabası ile sınırlı olmayıp, bu teorik çaba sonucu elde edilen verileri gündelik hayat işleri ve en önemlisi diğer insanlarla olan ilişkilerinde pratiğe dökmesi gereğini de içerir. Bu anlamda kişinin zihinsel aktifliği fizyolojik kompozisyonu gereği zihin+fizyolojik eylemlerin ortaya koyularak kişinin dışı açılımını sağlar. Bu dışı açılma da, günümüz eylem felsefesine Berkeley'ce "beden-zihin ikilisi"nin işlerliğinde zihin ağırlıklı olarak açılan "anti-materyalist", "spiritualist" veya "idealist" pencereye karşılık gelir.

Yukarıda ifade ettiğimiz Berkeley'in metafiziksel immateryalist sisteminin temelinde olan üç varlık kategorisinin müstakil olarak değerlendirilmesinden elde ettiğimiz verilerden hareketle, şimdi sonlu algılayan veya zihin odaklı olarak, diğer sonlu zihinler ve sonsuz Algılayıcı veya Zihin olan Tanrı ile olan aralarında ki zorunlu ilişkilerini gözden geçirip inceleyelim. Öyleyse, ilk adımımızı Berkeley'in *Diyaloglar*'ında konuya dair Hylas'a sordurduğu soruların takdimi ile başlayalım. Hylas, Philonous'a şu soruları cevap beklentisiyle yöneltir:

Eğer kişinin Tanrı'nın zihinine yönelik bir ideası yoksa, kişi nasıl iddia edebilir ki, şeyler onun zihinde var olmalıdırlar? Veya eğer kişi Tanrı'nın zihini, onun ideasına sahip olmaksızın anladığını iddia ederse, neden aynı iddia, aynı mantık yürütümüyle, madde ideasına sahip olmaksızın maddenin varlığına yönelik bir anlayışı meşru kulasın? (*Berkeley, Diyaloglar: 224-26*).

Berkeley, Hylas'ın sorularını cevaplanmasına, Philonous'u birinci sorusunun cevabından başlatıp, Philonous'un ağızına üç varlık (dış dünyadaki nesneler, onları algılayan sonlu ruhlar ve sonsuz algılayıcı olan aşkın Ruh veya Tanrı) kategorisine ilişkin ideaların algılayan tarafından duyulanıp algılanması eylemine yönelik şu sözleri koyarak savunucu edasıyla konuşurur:

Tıpkı bizim (sıradan) idealarımızın durumunda olduğu gibi, bütünüyle içsel olan şeyler vasıtasıyla bu aktif varlıklar temsil edilemedikleri gibi, ne Tanrı'nın ne de herhangi bir diğer ruhun ideasına yetkin bir şekilde sahip değilim. Ayrıca ben (öyle) bir ruh veya düşünen cevherim ki, (onun, Tanrı'nın) varlığını benim idealarımın varlığını bildiğim kesinlikte aynı derecede var olduklarında bilmeme rağmen, Ben ve kendim (onun) nosyonlarının ne anlama geldiğini biliyorum. Çünkü, onu bir üçgeni, bir rengi veya bir sesi algıladığım gibi algılamama rağmen bu bilme ani veya sezgisel olarak ortaya çıkar (*Berkeley, Diyaloglar: 224-6*).

Yine Berkeley'e göre, zihin veya ruh algıladığı veya sahip olduğu uzanımı, biçimi olup, hareket eden ve bölünebilen nesnelerden ve onların imgeleri olan idealardan tamamen farklıdır. Ruhun algıladığı ve bünyesinde tuttuğu idealardan bir diğer farkı da kendisinin bir ideası olmamasıdır. Diğer taraftan, Berkeley "idea" kelimesini geniş anlamında kullanıldığında, kişinin ruhu idealar ile donandırılmıştır ve bu donanımda idealardan biri son derece yetersiz olmasına rağmen Tanrı'nın imgesi veya benzerliğine karşılık gelir (*Berkeley, Diyaloglar: 224-6*).

Eğer kişi idea veya nosyonlar ile donandırılmış ise, kişinin (zihinin veya ruhun) aktifliğine ne oldu? Bu durum şöyle bir ilişkiyi doğurmaz mı; eğer ben aktif algılayan ve idealarımın deniysem ve bu aktif nedenselliğim ve ideaların taşıyıcısı olma rağmen ben bu özelliklerimi benim dışındaki bir varlığın güç, sevk ve idare tasarrufu altında icra ediyorum demektir.

Beni diğer algılanan nesnelerden ayrı kılan yapım ve donanım özelliklerim, tıpkı madde veya maddi cevherin ideasında olduğu gibi, benim kurgum sonucunda ortaya çıkmış olmasın. Yoksa bu benim aktif gücüm aracı bir güç olup, varlıktaki yapı kompozisyonumun bir boyutu olan fizyolojimin devreye sokulması vasıtasıyla benim dışımdaki bir güç tarafından sebeplendirilip, varlığa taşınmış olmayayım.

Sonuçta, eğer durum böyleyse ben bu taşınmayı nereden ve nasıl bileceğim? Berkeley'e göre, benim kendi ruhum üzerine düşünmemden dolayı Tanrı hakkında elde ettiğim bütün nosyonlar fizyolojik olarak kendi sonluluğumun bilincine beni ulaştırdığı gibi, onun güçlerinin bana yansıması ve doğadaki gözlemlediğim düzen benim onun ideasına sahip olmamadaki yetkinsizliğimi bertaraf etmektedir. Berkeley'in konuya yönelik kendi ifadesini kullanacak olursak, ben:

Aktif olmayan bir ideaya sahip olmama rağmen, kendimde tanrısallığın bir çeşit aktif düşünen imajını bulurum. Tanrı'yı duyum vasıtasıyla algılayamama rağmen, ben hala onun nosyonuna sahip olup, onu iç düşünme ve akıl yürütme vasıtasıyla bilirim (*Berkeley, Diyaloglar: 224-6*).

Peki, diğer algılayanların (kişiler, zihinler veya ruhların) varlığının bendeki tescil vasıtası demek olan onlara ilişkin idealar veya nosyonlar dikkate alındığında durum nedir? Ben ile onlar arasındaki bağ nasıl kurulur? Eğer kurulabilir ise, bu bağda aracı bir unsur var mıdır? Varsa Kimdir? Berkeley'in bu sorulara cevabı, yine yukarıdaki diyaloga bağlı olarak Hylas ile Philonous arasında konuya dair yaptırdığı soru cevaplı diyalogun akışında, şu satırlar da yer alır:

Benim kendi zihinim ve kendi idealarım, benim kendiliğimin ani bilgisine sahip olup ve bunların yardımıyla ciddiyetle ideaların ve diğer ruhların varlıklarının imkan dahiline olduğunu idrak ederim. Dahası, benim kendi varlığımdan ve bana bağlı olarak varolan kendimde ve idealarımın bulduklarımın akıl yürütme eylemim vasıtasıyla Tanrı'nın varlığını ve Tanrı'nın zihinde olan bütün yaratılmış şeylerin varlığını zorunlu bir şekilde çıkarsarım (*Berkeley, Diyaloglar: 224-6*).

Berkeley yukarıdaki sorularımızı aydınlatmaya yönelik çabasında üçüncü aşamanın ikinci adımı olarak, yine aynı özel diyalogta Philonous'un ağızı ile Hylas'ı kendi idealarının analizini, onu içebakış yaklaşımı vasıtasıyla kendi kendisinin yine kendi sujeliğinde kendi üzerine düşünmesi ve bu düşünme eyleminin konusu etmesine davet eder. Sonuçta, Hylas'ın birinci elden Berkeley'in kendisinin konuya dair iddialarının doğru ve geçerliliğini anlaması amacıyla cevabını şu şekilde verir:

Sanırım bu defa onu kendin cevaplayabilirsin. Sen kendin söz konusu olduğunda, pasif olan bir varlık veya ideanın durumunda olduğu gibi, ne maddeyi nesnel olarak algılayabilirsin, ne de kendin üzerine yönelimsel bir düşünme vasıtasıyla yöneldiğinde yaptığın gibi, onu bilebilirsin: ne onu ciddi bir şekilde birinin diğerine olan benzerliğinden yola çıkarak anlayabilirsin: ne de onu ani veya şimdide bildiklerinden hareketle akıl yürütmen sonucunda elde edebilirsin. Bütün bu durumlar maddeyi tamamen tanrısalığın durumundan farklı olduğunu gösterir (*Berkeley, Diyaloglar: 221-22*).

Araştırmamızın gelişim sürecinde buraya kadar olan kısımdan genelde elde ettiğimiz verilerden hareketle ve özelde Berkeley'in konuya yönelik teorisi dikkate alındığında kolayca şu genellemeyi yapabiliriz. Kişi, ruh, zihin veya kendilik kavram ve nosyonları anlamsız değerlerdir. Gördüğümüz üzere, Berkeley, kişinin bir "ruh ideası"na sahip olmadığını teyit ederken, öte yandan, ruh nosyonunun varlığını iddia eder. Yukarıda da açılımını yaptığımız gibi, her ne kadar bu tür bir açıklama ile Berkeley, sanki kendi kendisiyle çelişkiye düşüyor gözükse de, onun için aslında kişinin ruh kelimesini anlamlı olarak kullanılması na yol açmak esastır.

Çünkü ruha, zihine veya kendiliğe karşılık gelen bir idea olmasına karşın kişi ancak bu bağlamda, yani içebakış yöntemiyle, ruhu tanımlayabilir. Sonuçta, ruh hiç bir kimse tarafından doğrudan tanınıp bilinmese ve hatta onlarla aynileştiği kişiler söz konusu olduğunda bile, bir ruhsal cevhere ve varlığa işaret eder. Öte yandan, şu gerçekte untulmamalıdır ki, Berkeley'in ilahiyatçı bir filozof olduğu dikkate alınırsa, bütün argümanlarını bir bakıma, ruhun ölümsüz olduğu yargısına ulaşmak için ileri sürdüğü şeklinde yorumlanabilir. Kendi ifadesiyle:

Ruhun Doğal Ölümsüzlüğü süre gelen doktrinin zorunlu bir sonucudur (*Berkeley, İlkeler:141*).

Berkeley'in 'Doğal Ölümsüzlük'ten kastı, doğa kanunlarına bağlı empirik karakterli herhangi sıradan bir doğal olay değildir ve bu tür olaylar zinciri ile de kesinlikle karıştırılmamalıdır. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, ruh Tanrı yapımı olup ancak yine Tanrı isterse bozumu olan bir şeydir. Berkeley ruhun ölümsüzlüğünü bilindiği üzere ruhun tanımından elde eder. Buyüzden, ruh "bölünemez, parçalanamaz ve uzatılamaz" özelliktedir. Yani, ruh parçalanamayacak kadar basit, maddesel (eni, boyu ve derinliği) olmayan bir şeydir. Yani, ruh, doğa olayların durumunda olduğu gibi parçalarına ayrıştırılarak yok edilemez. Bu nedenle ölümsüzdür (*Berkeley, İlkeler:141*)

Sonuçta, ister Berkeley'in ruha veya ruhsal cevherlere yönelik teorisi kabul edilsin, ister edilmesin; Britanya özel coğrafyası empirist felsefe geleneğine yeni bir soluk getirmiştir. 20. yüzyıl bilimsel materyalist evren tablosunda dış dünyanın değerlendirilmesi sürecinde ruhun değerlendirilmesi, kişinin kendi bireysel, subjektif ve şuurusal varlığı dışında araştırma gündemine getirilip söz konusu edilmemiştir. Bu bağlamda, Priest'in bence haklı gerekçeleri sahip olan şu satırları aktarmakta yarar görüyorum:

Yirmi birinci yüzyılın başlıca amacı; doğa bilimlerinin insan varlığının subjektifliği ile kaynaştırılmasıdır; algılayan öznenin bizim evren tablomuzun içinde yer alıp kaynaştırılmasıdır. (Sonuçta) bilimin öznesi (yine) bilimin öznesi haline getirilmelidir (*Priest, 1990: 122*).

Öte yandan, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, ben'in dışındaki sen, o, siz ve onlar diye atıfta bulunduğumuz diğer kişilerin varlık yapısı, yapı özellikleri ve donanımı olarak ben'den ayrı veya farklı değildir. Bu yüzden Berkeley, diğer algılayanların ontolojik statülerinden şüphelenerek analiz ve sorguya tabi tutmaz. Onun sorgulama konusu olarak aldığı nokta daha ziyade epistemolojiktir. Yani, bu kişilerin varlıklarının nasıl hangi metot ile bilinip temellendirilebileceğidir. Berkeley'in bir bakıma böyle bir yaklaşım ve çabayı kendi felsefi gündemine taşıması-

nın kaynağı bir kere immateryalist metafiziksel tezini ileri sür-
dükten sonra sistemi adeta birincil şahıs ben'ine hapis edilip,
solipsist çerçeveye sonsuza kadar mahkum edilmesi şeklinde
yorumlanabilirdi. Çünkü, onun için immateryalist sisteminin
dinamikleri bu tür bir yoruma uygundu. İşte bu tür muhtemel
yanlış yorumların önüne geçmek için ben'i senler'e açma gereği
daha bir önem kazandı.

İşte bu çerçevede diğer zihinlerin veya kişilerin varlıkları
hakkındaki bilgi verilerinin toplanmasında, Berkeley'e göre, biz
diğer ruhların varlıklarını ancak onların zihinsel veya fizyolojik
operasyonları veya ideaları vasıtasıyla bizim içimizde uyandırıl-
an şeylerden dolayı biliriz. Biz bir dizi hareket, değişiklikler ve
idealar bileşkelerini algılarız ki, onlar ile birlikte olan ve üretim-
lerinde baskın olan bütün bunlar bize kendimiz gibi, bizim dışı-
mızda diğer belli özel eyleyenlerin var olduğuna dair bir inanç bı-
rakır. Bu nedenledir ki:

Diğer ruhlara dair sahip olduğum bilgi, idealarım hakkındaki bilgi-
nin durumunda olduğu gibi, ani değildir; ama ideaların etkilerine
(veya uyanlarına) bağlı olarak, benim tarafımdan, kendimin dışında
olan, eyleyenlere veya ruhlara sonuçlar veya bileşke işaretler olarak
atıfta bulundurtturulur (*Berkeley, İlkeler: 139*).

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, kişinin kendisi hakkındaki
direkt ve ani bilgisinin aksine, kişinin diğer algılayanlara dair
bilgisi gözönüne alındığında onların kendilerini ve varlık potan-
siyelerini eylemleri vasıtasıyla dışa vurmaları sonucu kendilik-
lerinin bilgisini elde ederiz. Bu bilme ani doğrudan bir bilme de-
ğil aracılı bir bilmedir. Diğer zihinlerin varlığına ilişkin bilgi elde
ediniminde ki yine diğer bir bilgi vasıtası da, kişinin dışında olan
doğadaki şeyler (kişilere bağlı olaylar, zihinsel veya fizyolojik ey-
lemler, değişimler vb.) kişiyi diğer kişilerin varlığına dair bir yar-
gıya ulaştırırlar.

Ancak bu yargıya konu olan şeyler kimileri tarafından du-
yum ve algının dışında doğa düzeni veya işleri adı verilen şeye
mal edilip, bunlar kişinin eylemleri ve iradesi dışında cereyan
ediyor olarak değerlendirilir. Fakat, Berkeley böyle bir durumu

kendi sistemi lehine kullanır. Doğadaki olaylar kendiliğinden ortaya çıkamayacaklarına göre, bunlara neden olan başka bir Ruh, Zihin veya Tanrı olmalıdır. Yine eğer bütün bu zihinsel ve fizyolojik operasyonlar, eylemler, olaylar ve oluşları dikkate alıp aynı zamanda anlam ve içsellik atfettiğimizde karşımıza Bir, Ezeli, Sonsuz Bilge, İyi ve Mükemmel özellikli bir öncül Ruh çıkar. Berkeley'e göre:

O bütününü faal olup Onun vasıtasıyla her şey içeriklendirilir (*Berkeley, İlkeler: 139*).

Birazdan detaylarıyla incelemeye tabi tutacağımız gibi, Berkeley için şu durum açık bir gerçekliktir: Tanrı bizim varlığımızın dışında olan herhangi diğer bir zihinden daha kesin ve ani olarak bilinir. Hatta, Tanrı hakkındaki bu bilgi bizim diğer insanlara dair bilgimizden kendiliğinden delilli statüde daha bir kesinlik ve açıklık arz eder. Çünkü:

Doğanın sonuçları insan eyleyenlerine atıf edilenlerden sonsuz derecede daha çok ve dikkat konusudur. Herhangi bir işaret yoktur ki, bir insana karşılık gelmesin veya onun tarafından ortaya konan sonuç olmasın ki, (o) Doğanın Hakimi olan Ruhun varlığı için daha güçlü (bir) gösterge olmasın (*Berkeley, İlkeler: 140*).

İşte Berkeley doğadaki bu evrensel düzende özel donanımından dolayı seçkin bir varlık statüsüne sahip olan insanın yerini ve işlevini Tanrı'nın varlığını teminat altına aldıktan sonra, insanların varlığının ispatına geçer. Berkeley'e göre, insanların varlığı Tanrı'nın müdahilliği eksenli olarak birazdan yapacağımız bir çıkarım sonucu elde edilir.

Ayrıca, Tanrı'nın varlığına yönelik inanç ve çıkarım kişinin bütün idealarının toplamından elde edilir. Bu nedenle, Tanrı'nın varlığı için ileri sürülecek delil diğer zihinlerin varlığına ilişkin delilden daha büyük ve daha yetkindir. Sonuçta, eğer kişi diğer zihinlerin (insanların) varlığına inanıyorsa, rasyonel olarak yapacağı tek şey, Tanrı'nın varlığına da inanmaktır. Bu inancı diğer kişilerin varlığına nasıl hangi vasıta veya ölçütleri kullanarak yansıtabiliriz. Berkeley'in bu vasıta ve ölçütün ne olduğunu kendi satırlarına müracaat ederek görelim:

İnsan ruhu veya kişi, bir idea olmadığından, duyu vasıtasıyla algılanamaz; ne zaman ki, biz insanın (bizim dışımızdaki diğer kişinin) hareketleri, şekli, ölçüsü, rengin görürüz, biz böylece kendi zihinlerimizde uyarılan sadece belli duyumları ve ideaları algılarız (*Berkeley, İlkeler: 148*).

Bu tür bir vasıta veya ölçütün yargılanmasından mantıksal olarak şu sonuç çıkarılabilir. Eğer bizim adamdan maksadımız kendimiz gibi bir aktif ruh veya zihinin varlığı ve işlevi ise, o halde, "biz adamı veya diğerlerini göremeyiz". Bu durumda geriye kalanda onların eylemlerinden yol çıkmaktır. Berkeley'e göre, eğer kişi diğer insanların zihinlerinin varlığından emin ise, ziyadesiyle Tanrı'nın varlığı hakkında hiç şüpheye yer kalmaksızın emin olmalıdır.

Peki, bu ne demek veya bu eminliğin ölçütü nedir? Yine Berkeley'e göre, kişiler ruhu direkt görememelerine rağmen, insanların kendileri gerçekte ruhturlar veya ruhsal bir cevhere sahiptirler. Çünkü, ruhlar sadece ideaları algırlar ama algılanmazlar. Kısacası, kişi asla doğrudan kişileri, oldukları gibi, algılayamaz.

Bu yüzden, kişi idealarının işaretleri sayesinde öteki insanların var olduğu sanısına kapılmasına neden olur. İşte aynı mantıktan hareketle, algıların alt-küme ve üst-küme olarak toplanmasıyla kişi Tanrı'yı görür veya algılar. Tanrı'nın varlığına ilişkin delile gelince, Berkeley için, kişinin tanıdığı, bildiği ve ilişkide olduğu her şey her zaman noktasında Tanrı'nın varlığını onar. Ayrıca, hiç bir şey bu aşkın Varlığın inkarına gerekçe tutulup kullanılamaz. Değil mi ki:

Tanrı'nın gücünün sonucu veya bir işareti olarak, biz Duyular vasıtasıyla görür, işitir, hisseder veya adam akıllı algılarız (*Berkeley, İlkeler: 141*).

Algı eylemi, diğer kişilerinde algılanmasını da kapsar. Bu nedenle, Berkeley'in evreni sadece zihinleri ve onların idealarını içerir. Ruhlar veya zihinler ya sonlu ya da sonsuz olmalarına rağmen sadece sonsuz olan bir tane Zihin vardır ki, o da Tanrı'dır. Sonlu zihinler içsel kontakta bulunmazlar ama Tanrı on-

ları idealara sahip olmaları için bu yönde bir sebep olarak devreye girer. Sonuçta, onlar maddi evreni idealar ile paylaşırlar. İşte bu çerçevede Tanrı, maddi evreni ve insanı yaratmıştır. Sonuçta, açıkca anlaşılacağı üzere, Tanrı'nın varlığı sorusu ve sorunu aynı zamanda öteki insanların varlığı sorusu ve sorunu ile başat gidip paralelleşir. Daha doğrusu, onun bir parçasıdır diyebiliriz.

Şimdi bu verilerden hareketle Berkeley'in Tanrı'yı nasıl takdim ve tasvir ettiğini kısaca maddeler halinde sıralayarak açıklamaya geçelim. Berkeley için bu tek ve aşkın olan Varlığın (Tanrı'nın) mahiyet, önem ve işlevlerine bağlı olarak çeşitli şekillerde takdim edilir.

1. Kimi zaman ve durumlarda sonsuz Algılayıcı, Ruh, Zihin veya Tanrı diye adlandırılır.

ii. Tanrı evrensel yeter sebep veya gai sebeptir.

iii. Tanrı algılayan evrensel zihindir.

iv. Tanrı ruhi bir cevher.

v. Tanrı evrensel irade ve eyleyendir.

vi. Tanrı doğa kanunlarının evrensel düzenleyicisidir.

vii. Tanrı evrenin Hakimi ve Yaratıcısıdır.⁴

Bu maddeleri oluşturan kavramlardan da anlaşılacağı üzere, eğer dış dünyadaki tekil nesneleri yapı, özellik ve işlev bakımlarından hariçte tutarsak ve bu kavramların başına "sınırlılık" eklemesini yaparsak, evrensellikten dünyaya inmiş oluruz. Böylece, Berkeley'in sonlu algılayanına (kişisine, kendiliğine, ruhuna veya zihinine) ulaşırız.

Aynı genelleme diğer algılayanlara da uyarlanabilir, hatta zorunlu olarak uyarlanmalıdır. çünkü, eğer insan Tanrısal ruhtan, zihinden, algıdan, iradeden, yaratıcılıktan, sebepten, eyleyenlikten pay almış olup, en boy ve derinlik boyutlarına sahip olan nesnel dış dünyada "beden + ruh = insan" formülü ile ifade edi-

4 Berkeley gerek "*İlkeler*" ve gerekse "*Diyaloglar*"ında sisteminin teminatı olan Tanrı'ya bu tür sıfat ve özellikler yükler.

len bir varlık olup sınırlı ve güdümlü yansıısı ise bu durumda aralarındaki benzerlik ortadadır.

Öte yandan, eğer Berkeley'in bu tezine yönelik açıklamalarını kabul edecek olursak, iddia edilen benzerliğin kaynağı veya merkezinde olan Tanrı'nın kendisi nesnel alana taşınmadığına göre bu benzerlik dayanaktan uzak bir kurgunun ürünü müdür? Birazdan detaylarıyla göreceğimiz gibi, Berkeley için, cevap: Hayır değildir.

Çünkü, sonsuz algılayıcı olan Tanrı her ne kadar bizatihi olarak nesnel alanda bilinemese de, ancak Onun elinden çıkma evrendeki uyum ve düzenin yanı sıra; yine Onun eylemlerinin, evreni sevk ve idaresinin ve yer yer müdahalesinin sonuçlarının nesnel alana olan yansıısı bize gösterir ki, Tanrı diye adlandırılan bir kavram ve olgu mevcuttur. Çünkü, eğer öyle olmasaydı, evren ve içindeki bütün varlıklar özellikle insan grubu boşuna yaratılmış demek olurdu ki, bu Berkeley'e göre saçmadır ve Tanrı'ya da yakışmaz.

Ayrıca, Tanrı'nın insanı zihin, ruh, irade ve bunlara bağlı olarak algı, duyum, iştaha, tutku ve duygu yetileri ile donandırmasının Tanrısal bir gerekçesi ve amacı vardır. Eğer dikkat edilirse, Tanrı tarafından nakş edilen bütün bu yapı donanım ve özellikleri insanın bilgi elde edinim çabasında asli vasıtalar hükmündedir. Berkeley'e göre, bu gerekçede belirtilen vasıtaları kullanarak, insan kendini ve yaratıcısını bilip hayatını anlamlı kılabilir. İşte bu gayenin yerine getirilmesi bilinç, önceden de işaret ettiğimiz gibi, Berkeley'i metafiziksel sisteminin sunumunu yaptığı ana iki eserinden ilkinin *İnsan Bilgisinin İlkeleri* adı olmuştur.

Felsefe tarihinde Tanrı'nın değerlendirilmesi söz konusu olduğunda başlıca şu genel soru akla gelir: Tanrı var mıdır?

Filozoflar çeşitli görüşlerden hareketle soruya olumlu ya da olumsuz cevap vermişlerdir. Bunun sonucu teist ve ateist ayrımını ortaya çıkarmıştır. eğer soruya olumlu cevap verilirse, bu durumda varlığı kabul edilen şeyin neliğinin veya kimliğinin orta-

ya konması demek olan tanım ve tasvirinin yapılması gerekir. Bu tanım ve tasvirdeki farklılıklar dikkate alındığında, ateist cephede pek öyle çeşitliliğin ve farklılığın olmamasına rağmen; teist cephede içerikteki farklılıklar teizmin farklı tonları demek olan monoteizm, politeizm, panteizm ve deizm gibi çeşitli görüşlerin ileri sürülmesine neden olmuştur.

Oysa biz biliyoruz ki Berkeley sistemin Tanrı kavramı üzerine inşa ederek, Tanrı'yı bir nevi sisteminin bir teminat merci ve ya garantör olarak düşünmüştür. Berkeley sisteminin kavram ve ilkelerini epistemolojik alanda empirist zeminde ortaya koymuştur. Böylece, doğal olarak diğer algılayanlar, Tanrı kavramı ve onlara ilişkin ilkelerin sunumunda da bu seyir ve çerçeve esastır. Örneğin, Berkeley *Diyaloglar*'da Tanrı'nın varlığına yönelik şu çıkarımı yaptırır:

- i. Duyumlanır tekil nesneler gerçekten vardırlar;
- ii. Eğer onlar gerçekten var iseler;
- iii. Bu şeyler (varlıklar) zorunlu olarak sonsuz bir zihin tarafından algılanmaktadır ve
- iv. Öyleyse, sonsuz bir Zihin (Ruh, Algılayan) veya Tanrı vardır (*Berkeley, Diyaloglar: 198*).

Anlaşılabacağı gibi, gerçektede Berkeley'in Tanrı'nın varlığına yönelik bu argümanının birinci önermesi Descartes ve Skolastik geleneklere bir ölçüde alternatif niteliğindeydi. Şöyle ki, Berkeley'in en azından sonuçta olduğu kadarıyla sebepte de bir gerçekliğe açık kapı bırakması beklenirdi. Berkeley'in ilk önermesi bu beklenti noktasında yorumlanacak olursa karşımıza haklı olarak şu tablo çıkar.

Her ne kadar Berkeley maddeyi veya maddi cevher kavramları ile bu minvaldeki genel veya soyut idealarını inkar etse de, aslında bu argümandaki sonuç önermesinin içeriğinde eğer biz Tanrıya sonsuz zihin veya algılayan özelliklerini yükleyip tekil veya özel şeylerin, biz algılamasak dahi, onun algılaması nedeniyle var kılıyor veya varlık alanına taşıyorsak; neden sonsuz algılayan olan Tanrı, Berkeley'in iddiasının aksine insan algı ko-

nusu veya nesnesi olmayıp kurgusal ürünler diye nitelediği, ti-
kel ve tümel şeyleride algılayıp varlık sınıfına taşımasını? Çünkü,
eğer bir sonuç belli bir ilintiye sahipse, bu sonucu ortaya koyan
sebepte en azından bir dereceye kadar sonucun ilintisi sebepte
de olmalıdır.

Birazdan iki argümanla geniş bir açıklamasını yaptığımızda
görüleceği gibi, bütün bunlara rağmen Berkeley'in argümanının
geçerli, fakat, öncül önermeleri göründüklerinden daha da müp-
hemlik arz eder. Bu müphemlikte, özelde öncüllerin genel de ise
bu konuya ve ona bağlı diğer konuların temellendirilmesi için
kullanılan argümanlarının eleştiriye açık olmasını sağlar. Oysa,
Berkeley: "Tanrı'nın varlığı insan varlığından daha açık ve delil-
lidir" yargısında ısrarlıdır (*Berkeley, Diyaloglar: 150*).

Şimdi bu ısrarının gerekçelerini incelemeye tabi tutalım. Ber-
keley sonsuz Algılayıcı (Tanrı'nın) kavram ve nosyonunun te-
mellendirilmesini Tanrı'nın varlığını peşinen kabulden hareket-
le çıkarım formunda iki şekilde sunup savunusunu yapar. Ben-
nett Berkeley'in Tanrı'nın varlığına yönelik argümanını 1- edil-
genlik ve 11- devamlılıktan yola çıkarak iki başlık altında iki çı-
karım türü ile takdime eder. Bu takdim bizim sorgulama çerçe-
vemize uygun düştüğünden, sunulup sorgulanmasında yarar
olduğu kanaatindeyim.

1. Edilgenlik durumundan hareketle ileri sürülen argümanı
çıkarım tarzında şu şekilde ifade edebiliriz:

a. Kişinin duyu ideaları kendinin herhangi bir iradi eylemi
vasıtasıyla sebeplendirilmeden kişinin zihnine giriş yaparlar;

b. Herhangi bir ideanın görünüşü veya ortaya çıkışı, zihnin-
de bu ideanın ortaya çıktığı veya oluştuğu bir zihnin iradesi va-
sıtasıyla sebeplendirilmiş olması gerekir; sonuçta,

c. Kişinin duyu ideaları kendinin dışındaki başka bir varlığın
iradi eylemi vasıtasıyla sebeplendirilip kişinin zihninde ortaya
konur veya zihnine nakşedilir (*Bennett, 1979: 165*).

İdeaların algılanmasındaki sonlu ve sınırlı algılayan statü-
sünde olan kişinin edilgenliği durumunun kısaca eleştirel açılı-
mına geçmeden önce, bu çerçevede Berkeley'in *Diyaloglar*'da

Hylas'a ruhtan anladığını sordurması üzerine verilen cevabı üzerinde biraz duralım. Philonous verdiği cevapta zihinin yanı sıra ruh, irade yetisine sahip olma ve onu kullanmayı adeta kişinin eylemi ile özdeş tutarak bu özelliğinden dolayı aktif bir varlık olarak takdim eder.

Çünkü, Berkeley söz konusu ettiği şeylerde bazı nosyon ve anlamlara sahip olmak için zihine sahip olduğunu, fakat irade etmeden ayrı olarak bir eylem nosyonuna sahip olmadığını ve irade etmeyi de bir ruhun dışında herhangi bir yerde bulamadığını söyler. Bu nedenle, aktif varlık dediğinde kasıt ettiği şeyin ruhtan başka bir şey olmadığı genellemesini yapar (*Berkeley, Diyaloglar: 231*).

Fakat yukarıda ki çıkarımdan anlaşılan, algı eylemi söz konusu olduğunda sonlu, sonsuz ve sınırlı, sınırsız özelliklerine ilişkin olarak iki türlü ruhtan bahis etmeliyiz. Sonlu ruh statüsüne sahip olan insanlar ve aşkın özelliklere sahip Ruh'tur. Sonsuz Ruh (Tanrı) sonlu ruhların yaratıcısıdır. İnsanları zihin, ruh, duyum, algı, anlama, irade ve eyleme gibi çeşitli yetiler ile donatmıştır. Öte yandan, kendilerinin yapıları gibi bu yetilerde sınırlıdır.

Aynı zamanda onların varlık nedeni olduğu gibi, yine onların ideaları devşirmelerinin de nedenidir. İnsanlar sonlu ve sınırlı yapı özelliklerinden dolayı, kimi zaman doğadaki nesneleri duyumları vasıtasıyla deney ve gözlemler ile algılarken, kimi durumlarda ise algılayamazlar. Oysa, biz Berkeley'in immateryalist ilkesinden biliyoruz ki, nesneler algılandığı sürece vardırlar.

Peki algılanmayan veya algılanamayan nesneler yok mu sayılacaktır? Kendini kimi zaman sağduyu ve gündelik hayat tecrübeleri verilerinin esas alan adam diye lanse eden Berkeley bu durumda açık bir çelişkiye düşüyor değil midir? Önceki bölümlerimizde de belirttiğimiz gibi, bunun bir çelişki olduğunun bilincindedir ve bu nedenle sınırsız algılayıcı olan Ruh devreye sokar. Sonuçta algı eyleminde kesinti olmayıp bir süreklilik sağlanmış olup böylece de nesnelerin bir var olup, bir yok olmalarının önüne geçilmiş olur.

Berkeley bu engellemeyi yine algılama eylemi çıkışlı olarak süreklilik argümanı adını verip çıkarım formunda ifade ederek Tanrı'nın varlığı ve işlevinin temellendirme yolunu tutar. Aynı zamanda, biz Berkeley'in bu argümantal çıkarımını metafiziksel sisteminin empirist zeminde idealizm, immateryalizm, spiritualizm, teizm motiflerinin ve onun tarafından her ne kadar kendi adını koymasa da ilk fenomenolojik tavırın alınmasının göstereni veya taşıyıcısı olarak değerlendirebiliriz.⁵

Bu argüman şu çıkarımdan (inference) elde edilir:

- a. Hiç bir idea koleksiyonu ruhlar tarafından algılanmadıkları sürece var olamazlar;
- b. Nesneler idealar koleksiyonudurlar;
- c. Nesneler bazen herhangi bir sonlu ruh (insan) tarafından algılanmadıkları durumda da vardır; öyleyse
- d. Sonlu ruhların (insanların) dışında bazen nesneleri algılayan insan olmayan sonsuz bir Ruh vardır (Bennett: 1979: 169-70).

Bennett'e göre, bu çıkarımın b. idealizm ağırlıklı ikinci öncül önermesinin yanlışlığı ispatlanırsa, bu çıkarım yanlışlandığı gibi, hiç bir anlam ifade etmediğide ortaya konmuş olur. Bu tespitin eleştirel değerlendirmesini sonuç bölümümüzde yapacağız. Fakat burada hemen şu kadarını belirtelim ki, genelde Britanya empiristlerinin özelde Berkeley'in sistemi değerlendirilip yorumlandığında, bir nesnenin varlığından söz edecek olursak, karşımıza en, boy derinlik boyutlarına sahip ve belirli bir zaman ve mekana ilişkin olan nesnenin bizatihi kendisi mevcuttur.

Öte yandan, yine nesneye yönelik deney ve gözlemlerden hareket edip, duyum ve algı yetilerini işleterek elde edilen verilerin oluşturduğu zihinsel nesnenin varlığının Berkeley tarafından yapılan haklı tespiti söz konusudur. Zihinde veya zihisel olan bu nesne maddi nesnenin zihinsel bir kopyası, imgesi, ideası veya

5 Bennett, Sorley, Tipton, Woolhouse, White, Priest, Weber, Hamlyn, Aune, Hospers ve diğerleri ama direk ama dolaylı olarak Berkeley'e ilk fenomenolog sıfatını yüklerler.

resiminden başka bir şey değildir. Bu tür bir anlayış dikkate alınırsa, doğal olarak sorulmalıdır: bunların hangisi gerçek nesnedir? Bu bir çelişki veya felsefi bir lüks değil midir? Değil ise niçin?

Bu kısa tespitten sonra konumuza dönecek olursak, yukarıdaki her iki argümandan da çıkarsanacağı gibi, Berkeley'in Tanrı'nın varlığı ve fonksiyonuna yönelik argümanı kozal nitelikli olup, sonuç itibarıyla Tanrı'nın asli ilintilerinin bir tasviri özelliğindedir. Berkeley konuya ilişkin süreklilik argümanının birinci öncül önermesi, kişi veya kişilerin idealara sahip veya ideaları algıladığı yargısını içerir. Ama kişi veya kişiler kendi idealarının sebepleri değildir.

Çünkü, kişinin deneylerinin içeriği kişinin kendi iradesinin kullanımı sonucu değildir. Aksine, kişi deneylerde bulunduğu anda, denediği şeyler üzerinde kontrol sahibi başka bir aşkın ruhun varlığı ve müdahillliği vardır. Bu müdahil güç olmaksızın kişi algılayamaz. Niçin algılayamayacağının gerekçelerini de yukarıda verdik.

Diğer taraftan, her ne olursa veya meydana gelirse, bir neden sonucu olur veya meydana gelir. Bu nedenle, onlar kendilerini yine kendileri vasıtasıyla ortaya koymaları uygun olmadığına göre, ideaların sebebi kendilerinin dışında olan ruhsal bir şey olmalıdır. Hatırlanacağı üzere, Berkeley maddeyi veya maddi cevheri inkar etmişti ve bu inkar onu doğal olarak bütün fiziksel nedenlerinde inkarına zorladı. Çünkü, ona göre, psiko-fiziksel nedensel ilişki anlamsızdır.

Bu tür bir anlayış ve yorum Berkeley'i kişinin deney, gözlem veya algı sahasına giren her şeyin ruhsal bir sebebe sahip olacağı iddiasına götürür. Fakat, kişinin bütün deneylerinin herhangi bir sebebi kesinlikle belli ilintilere sahip olmalıdır. Kişinin deneylerinin düzenliliği ve sırası mükemmel, aşkın, estetiksel, sonsuz bir zekanın neden olması gerektiğini gösterir. Berkeley'in kendi satırlarıyla ifade edelim:

Derim ki, eğer bütün bu şeyleri dikkate alacak olup ve aynı zamanda Bir, Ölümsüz, Sonsuz Bilge, İy ve Mükemmel olana anlam ve ni-

telemeler eklemesinde bulunursak, açıkça algılayacağız ki, onlar önceden söylene gelen ruha aittirler (*Berkeley, Diyaloglar: 160*).

Ayrıca Berkeley'e göre, bazıları Tanrı'yı göremediklerini iddia ederler ki: Bu iddia, Tanrı'yı tıpkı bir adamı gördüğümüz gibi görmenin mümkün olup olamayacağı sorusuna dayanır (*Berkeley, Diyaloglar: 198-99*). Eğer görmek mümkün değilse, nasıl olurda biz görmediğimiz bir şeyin emir ve yasaklarına uyalım veya bizden uymamız beklensin? Böyle bir beklenti mantıksız dolayısıyla saçma bir duruma karşılık gelmez mi?

Eğer bu minvalde sorular çoğaltılıp varlık veya varlıkta olma-lık mutlak görüye indirgenirse Berkeley'in cevap ve tavrı bellidir. Bu tür bir görüş, insanlıkta hem bireysel bazda hem de toplumsal bazda olumsuz, yıkıcı ve tahrip edici etkileri ortaya çıkaracaktır. Kendini bir misyon adamı olarak gören Berkeley doğal olarak sonuçları toplumsal hayatın etik, din ve düşünce cephe-lerinde yıpranma, yıkılma ve yok olma olarak gözlemlenecek böyle bir anlayışa karşı tavır alması beklenirdi. Nitekim, biz biliyoruz ki radikal bir şekilde aldı da.

Berkeley'in yukarıdaki soruya bir de evrendeki uyum argü-manına dayanarak verir. Nasıl ki; genel veya soyut insan ideası ulaşmak mümkün olmayıp, genel insan idea veya nosyonunun varlığını nesnel alanda bulup göremiyorsak; diğer taraftan bu görememeye rağmen ancak özeldeki şu veya bu tekil adamlardan hareketle bu konuda fikir sahibi olabiliyorsak; aynı şekilde Tanrı idea veya nosyonu söz konusu edildiğinde de, aşkın olan bir Ruhun veya Zihinin varlığında ancak onun evrendeki operasyon ve eylemleri vasıtasıyla bilebiliriz.

Çünkü; yine Berkeley'e göre, başta bizim algı ve duyum nes-ne ve konularda dahil olmak üzere evrendeki her şey onun var-lığı ve müdahilliğini yansıtan birer işaretler cümbüşüdür. Bu nedenle insana düşen tek şey bakıp görmektir ki, bu da insanın var edilme ve varlıkta kalma gerekçesidir (*Berkeley, Diyaloglar: 198-99*). Tıpkı, Berkeley "Diyaloglar"ında Philonous'un ağzıyla Tanrı ile meşhur "esse est percipi" arasında ilişkiyi kurarken işaret ettiği gibi:

İnsanlar ortak bir şekilde inanırlar ki, her şey Tanrı tarafından bilinir ve algılanır. Çünkü onlar Tanrı'nın varlığına inanıp, ani ve zorunlu olarak bütün duyumlanır şeylerin onun tarafından algılanmış olması gereği ve sonucuna ulaşırlar (*Berkeley, Diyaloglar: 212*).

Berkeley panteist bir Tanrı evren anlayışını savunmamaktadır. Nitekim Berkeley böyle bir anlayışa sahip olmadığını açıkça ifade etme gereğini duyar. Bu tür bir anlayışa Berkeley doğanın iki şekilde anlaşılıp yorumlanabileceğinden hareketle cevap verir. Eğer doğadan kasıt sadece belli düzenlenmiş genel kanunlara göre, zihinlerimize nakş edilmiş duyumlar veya sonuçların görünür dizgesi ise, bu durumda doğa hiç bir şey üretilip meydana getiremez demektir. Bu çerçevede, Berkeley *Alciphron*'da filozofların Tanrı ve fonksiyonuna yönelik anlayışının bir serimini yapar:

Bazı filozoflar Yaraticının gücü ve hikmetinden ikna olarak, düzenli dünya sistemi ve organize olmuş bedenlerdeki farklılık ve yapımından hareketle, onun bu sistemi bütün parçaları ve içerikleri iyi ayarladıktan ve harekete geçirdikten sonra terk etmiştir, tıpkı bir zenaatçının belirli bir süre çalışması için saati kurduktan sonra bırakması gibi (*Tipton, 1994*).

Fakat alıntıda çerçevesi çizildiği gibi, eğer bu filozofların doğadan maksatı onun Tanrının dışında ve ondan bağımsız varlığının yanısıra, aynı şekilde doğa kanunları ve duyumlar vasıtasıyla algılanan şeylerden bağımsız varlığı söz konusu edilirse, Berkeley için bu tür anlayış anlaşılır ve anlamlı olmaktan son derece uzaktır. Diğer taraftan, doğa işleyişini açığa çıkarmada Tanrı tarafından dikte edilen ve onun bilgeliğini, iyiliğini yansıtan kanun ve kuralları anlamak için kullanılan metodu takip etmek tamamen zorunludur. İşte, ancak bu kullanım kişilerin varlık nedenlerini ve varlıkta kalmalarını anlamlı kılar. Sonra Berkeley bu görüşleri kendi anlayışıyla karşılaştırıp kendisinin-kini şu satırlar vasıtasıyla açıklamaya çalışır:

Sadece bir Yaraticı değil, ama ihtiyaçları giderici bir İdareci, gerçek ve yakın olarak şimdide ve bütün bizim ilgi ve hareketlerimize katılımcı ki, (O) bizim eylemlerimizi kontrol edip her eylemimize icabet eder ve bizim tüm hayatımız boyunca organize edip en açık ve hissedilir bir şekilde bilgilendirmede, sevk ve idarede bulunmaktadır (*Tipton, 1994*).

Yukarıda sunulan çerçeveye ilave olarak Berkeley kişinin gündelik hayatta, pratik tecrübelerindeki eylem ve amaçlarından yola çıkarak kişi ile Tanrı arasında Tanrı'nın varlığına ilişkin olarak kendiliğinden delilli statüdeki kesin inancı sonuç formundaki düşüncesinin hayret nidasıyla soru tarzında Berkeley şu satırlar ile ifade eder:

Böylece hayret edilmez mi ki, eğer insanların geneli mutluluk ve iş üzerine her zaman niyetlenir ve kendi zihin gözlerini açmayı veya ayarlamayı az kullanırsalar (bu durumda) akıllı yaratıklardan Tanrı'nın varlığı hakkındaki bütün bu delil ve iknalara sahip olamaları beklenmez mi? (*Berkeley, İlkeler: 145*).

Öyleyse Berkeley'e göre, insandan beklenen akıllı ile duyum, algı ve irade vasıtalarını işleterek bu delilleri bulup çıkarmak, anlamak ve anlatmaktır. Bu durumda:

Bize düşen sadece gözlerimizi açıp bütün Şeylerin Hakim Yaratıcısını, bizim diğer yaratılmış dostlarımızın herhangi birinden (varlığına ilişkin inancımızda olduğun) daha çok ve açık bir görü ile görmektir (*Berkeley, Diyaloglar: 152-53*).

Aksi durum da, ona göre, toplumun sosyal hayat ve ahlakını yıkacak olan ateizm ve hiççilik eğilimleri ortaya çıkar. Yalnız, burada şu noktayı belirtmeliyiz ki, Berkeley ruhun durumunda olduğu gibi, hem empirist hemde bir teist olmaktan kaynaklanan daha başlangıçta bir problemin olduğunun farkındadır. Fakat, akılda tutulması gereken bir gerçek varsa, o da Tanrı'nın bir empirik obje olmadığı ve "görünen o ki, onların Tanrı'yı görememe gerekçelerinden kaynaklanan ve düşünmeden yapılan sahte genel kanaatin" yanlışlığıdır (*Berkeley, Diyaloglar: 152-53*).

Yine bu bağlamda Berkeley *Diyaloglar*'da Philonous'u konuşturarak ağızından, kendisinin hiç bir yerde Tanrı'nın evrende varolan cisimlerdeki bütün hareketleri oluşturan tek bir sebeplendirici eyleyen olduğunu söylemediğini; fakat diğer taraftan, sonlu ve sınırlı algılayan ruhların yanında diğer aktif ve belirleyici eyleyenlerin varlığını inkar etmesinin doğru olduğunu söyler. Burada hemen, Berkeley'in kendisinin de açıkça ifade ettiği gibi, konuya ilişkin şu iki noktanın altını bir kez daha çizelim.

1. Madde veya maddi cevherin varlığını, sadece onun nosyonuna sahip olmadığı için inkar etmez. Fakat, Berkeley onun nosyonunun tutarsız veya nosyonunun olmasının saçma olduğundan dolayı inkar eder.

11. Kişi algılamadığı şeylerin varlığına yönelik bir inanç sahibi olmasına rağmen, böyle bir inanca dair bir takım nedenler olmaksızın herhangi tekil şeyin varlığına inanmayabilir.

Diğer taraftan, eğer aynı çerçeve maddenin varlığına yönelik ileri sürülen materyalist teze uyarlanacak olursa, Berkeley maddenin varlığına dair kendisinin herhangi bir nedene sahip olmadığını iddia eder. Çünkü, madde hakkında ani bir sezgiye sahip olmadığı gibi, maddeyi veya ona ilişkin nosyonu (ideayı) kendinin ani duyumlarından, idealarından, nosyonlarından, eylemlerinden veya tutkularından hareketle düşünemeyen, algılayamayan, pasif bir cevheri ne muhtemel bir tündengelimsel ne de zorunlu bir sonuç vasıtasıyla çıkarsayamayacağını ileri sürer (*Berkeley, Diyaloglar: 223*).

Oysa, diğer varlık grupları dikkate alındığında, yukarıda genel kendilik konusunda gördüğümüz gibi, her kişinin kendi varlığının isbatı tecrübesinde Berkeley, kişinin kendi varlığı veya kendiliğim adını verdiği kendi ruhu, zihini veya düşünen ilke dahilinde, kişi kendini açık ve seçikliği delil hükmünde olan bir iç düşünme vasıtasıyla bilir (*Berkeley, Diyaloglar: 223-24*).

Yine kişinin kendi dışındaki diğer kişilerin (algılayanların, ruhların veya zihinlerin) varlığının ispatı arandığında, Berkeley “nedensel güç nosyonu” odaklı olarak *De Motu*’da parçalardan oluşan şeylerden başka, düşünen diğer bir varlık grubunun olduğunu söyleyerek, onların bünyelerinde bizim kişisel deneylerimizden öğrendiğimiz gerek kendi bedenleri gerekse nesneleri hareket ettirme gücü vardır.⁶ genellemesinde bulunur. Berkeley bu eyleyenler hiyerarşisinin öğelerinin birbirleri ile ilişkilerini şu şekilde tasvirler:

Fakat bu hareketlerin ortaya konmasında düşünen rasyonel varlıkların açılımları, gerçekte tamamen Tanrı’dan devşirilen sınırlı güç

6 Berkeley “De Motu”da bu noktanın detaylı açılımını yapar.

kullanımı ile tutarlılık arz eder, diğer taraftan onların kendi iradele-
rinin doğrultusunda ki, (bu durum) onların eylemlerindeki bütün
suçlardan onları sorumlu tutmak için yeterlidir (*Berkeley, Diyalog-
lar: 223-24*).

Sonuçta, bütün bu olumsuz değerlendirmelere rağmen, her-
kes kendi idealarından hareketle Tanrı'nın varlığını bulabilir.⁷
Bu da, ona göre, Tanrı'nın varlığını anlayıp bileceğimiz kadar di-
ğer zihinlerinde (insanlarında) varlığını anlayıp bilgisine ulaşabi-
liriz. Tanrı'nın ve diğer zihinlerin varlıklarına ilişkin çıkarın ve-
rilerini kişi deneye konu olan olay ve olgulardan elde eder. Gö-
rüldüğü gibi, Berkeley, Tanrı'nın ve öteki zihinlerin varlığına yö-
nelik daha önce söz konusu edip incelediğimiz soruların cevabı-
nın verilmesinde bu varlık grupları arasında güçlü bir anoloji
kurar.

Soru: Kendimiz dışındaki diğer kişilerin (algılayanların, zi-
hinlerin veya ruhların) varlığının bilgisine nasıl ulaşabiliriz?

Cevap: Onların zihinsel ve fizyolojik her türlü eylemlerinden.

Soru: Peki, sonsuz, sınırsız, yaratıcı, sebeplendirici, algılayı-
cı, aşkın ve tek olan Tanrı'nın (Zihin'in veya Ruh'un) bilgisine
nasıl ulaşabiliriz?

Cevap: Tanrısal iradenin, gücün, tasarrufun ve eylemin so-
nucu demek olan evren ve içindekilerin duyulanıp, algılanıp,
analiz edilip, sorgulanıp, anlamlandırılıp aktararak elde edilir.
Çünkü insan zaten bu amaç için yaratılmış anlama ve irade ye-
tileri ile donandırılmıştır.

Öyleyse, Berkeley için: "Eğer insan varsa Tanrı var, eğer Tan-
rı varsa insan vardır."

Daha teknik bir ifadeyle: "Sonlu ve sınırlı bir şekilde güç sa-
hibi olan aktif bir algılayan (kişi, zihin veya ruh) veya algılayan-
lar var ise, bu durumda sonsuz ve sınırsız bir güç sahibi aktif
olan algılayanların Algılayanı bir Tanrı da zorunlu olarak vardır
veya var olmalıdır."

7 Berkeley'in Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve delillerine dair görüşleri için bk. (İma-
moğlu, T. 2003.)

SONUÇ

Burada, Giriş'te incelememizin gerçekleştirilmesine dair belirttiğimiz amaç ve beklentilerin ne kadarını gerçekleştirebildiğimizin ve buna koşut olarak ne tür sonuçlara ulaştığımızın açılımını yapacağım. Öyleyse, incelememizden elde ettiğimiz verilerden hareketle öncelikle aşağıdaki soruların cevaplarını vererek bir sonuçsal çerçeve oluşturalım.

1. İncelememizin başında ön görülen amaç ve beklentilerimiz nelerdi?

2. İncelememiz boyunca bu amaç ve beklentilerin ne kadarını gerçekleştirebildik?

3. İncelememizden ne tür sonuçlar çıkarabiliriz?

Birinci soruya cevaben, incelememizin ilgili bölüm ve alt başlıklarında yer yer ifade ettiğimiz gibi, Berkeley'in anti-materyalist veya idealist metafiziksel sistemine karşı haksız, önyargılı ve tek taraflı eleştirilerin en azından hem genel metafizik hem de Berkeley özel örneğinde kısmen yanlış olduğunu göstermekti. Nitekim, gördük ki: evet, doğrudur, Berkeley sistemi metafiziksel yapı, yaklaşım, kavram, öge ve ilkeleri içermektedir. İçermesi de son derece normaldir. Nitekim, biz de bu yüzden Berkeley anti-materyalist metafiziği demektedir.

Fakat burada asıl belirleyici veya çözümleyici olan noktanın metafizikten ne anlayıp, ne tür içerik yüklemeleri yapıp ve bunlara bağlı olarak, ona ne tür işlevsel roller biçtiğimiz sorusu ve sorununda gizlidir. İncelememiz sonucunda gördük ki, metafiziğe olumlu ve olumsuz karakterli olmak üzere en azından iki tür anlam, içerik ve işlev yüklemesi yapılmaktadır. Önyargı ile değerlendirilip olumsuz türle özdeşleştirme yanılgısının aksine Berkeley'in anti-materyalist metafiziği: gerek içeriği, terminolojisi ve ilkeleri; gerekse yaklaşımı ve metodu bakımından olumlu türe karşılık gelmektedir.

Bu yargının doğru ve geçerliliğini metafiziksel sisteminin “var olmak algılanmaktır - esse est percipi - to be is to be perceived” ilkesel ifadesinin bileşenleri olan: 1. algılanan (pasif varlıklar); 11. sonlu ve sınırlı algılayan (insan, kişi, zihin veya ruh gibi varlıklar); ve 111. sonsuz, sınırsız veya aşkın Algılayan (Tanrı, Ruh veya Zihin) gibi öğelerinin uzun çeşitli (epistemolojik, idealist veya anti-materyalist epistemolojinin ontolojik sonuçları ve teolojik) bakımlardan empirist zeminde detaylı bir şekilde yapılan analiz ve sorgulanmasından hareketle gördük.

Daha ötesi, Berkeley’in bu tür bir olumsuz önyargılı yakıştırmaların yapıp ve eleştirilerin ileri sürebileceği ihtimalinin farkındaydı. Nitekim, daha *İlkeler*’in kitabının Giriş’inde okurlarını önyargılı olmaksızın kitabın baştan sonuna kadar sabırla okumaları konusunda telkinde bulunduğunu gördük. Bu tanıklık sonucunda, Priest’in Berkeley sisteminin genel değerlendirilmesine dair: “Muhtemelen 21. yüzyılın bilim ve felsefesi Berkeley’in suje-obje ilişkisini suje (özne) ağırlıklı ele almak durumunda kalacaktır” ve onun anti-materyalist veya idealist sisteminin doğrulanıp geçerli kılınması için ileri sürülen argümanları dikkate alındığında ise: “Onun argümanlarının önem, güç ve işlevlerini gözardı etmek mümkün değildir” tespitinin doğruluğuna incelememiz boyunca ilgili bölümlerde anti-materyalist sisteminin temellendirilmesi için kullandığı argümanların analiz ve değerlendirmelerimizde şahit olduk.

Ayrıca, aynı çerçevede, Tipton, Warnock, Russell, Priest, White, Hamlyn, Aune, Erdmann ve Weber’i Berkeley’in sistemini olumlu değerlendirenler arasında sayabiliriz. Diğer taraftan, Berkeley’i sistemine şüphe ile bakıp olumsuz zeminde değerlendirilenlerin başlıca çıkış noktalarından birini Woolhouse şu satırlarla açıklar:

Berkeley’in seleflerinin şüpheli hastalıklarını, önerdiği anti-materyalist sistem sayesinde bertaraf edip, felsefeyi sağduyu inançları çerçevesinde ihya ettiği tezi çoğu filozoflar tarafından benimsenmemiştir. Örneğin, onun zihinler, ruhlar ve onların idealleri dışında bir gerçekliğin olmadığı iddiası yıkıcı şüpheli tavrın sadece bir pratiği olarak değerlendirilmiştir. (Woolhouse, 1988: 113)

Yine, incelememiz sonucunda bizde bu tür düşünenlere Berkeley'in fırsat verdiği veya aksini düşündüğü halde istenirse sisteminin bu tür yorumlara açık noktalarının olduğunu belirttik. Berkeley bu açık noktaların çoğunun farkındadır ve yer yer dile getirmiştir. Örneğin, önyargıdan kaynaklanan yanlış ve aşırı zorlamalı Berkeley kişisel ve felsefi portrelerinin çizilmesine neden olarak ileri sürülen faktörlerden biri: Berkeley'in eserlerindeki en çarpıcı özelliklerinden biri, onun çok açık, basit ve dil kullanımındaki ekonomi anlayışından kaynaklanmasıdır.

Öte yandan, ilgili bölümlerimizde şahit olduğumuz gibi, eğer bu bir zayıflık ise, bu zayıflığın onun argümanlarına yansıtılamayacağıdır. Kısacası, Berkeley'in en azından kişisel seviyede olumlu gerekçeler ve motivasyonlar çerçevesinde eserlerinin oluşumunda kullandığı stilin kendisinin bu denli başını ağrıtaçağının farkında olup olmadığını kesinkes çıkarmasak bile, en azından bu tarzı seçmesinin amacını *Diyaloglar*'ının, şu cümlesinde açıkça görebiliriz: "Zihne takdim için ileri sürdüğüm nosyonlar çok kolay ve tanışık tarzıdır."¹

Yine birinci nedene bağlı olarak, bizi Berkeley ve sisteminin yapısı, işlevi ve etkilerini incelemeye sürükleyen nedenlerden biri de, genelde metafiziğe ve özelde Berkeley metafiziğinin doğası, ilkeleri ve işlevlerine dair yapılan eleştirilerin yukarıda belirtilen ön yargıdan kaynaklandığını göstermekti. Nitekim, Birinci ve diğer Bölümlerimizde detaylarıyla analiz edip tartıştığımızda gördüğümüz gibi, her metafizikçinin, hatta çoğu filozof ve bilimadamları örneklerinde şahit olduğumuz üzere, bunlar sistem veya teorilerini kurarken: ontoloji, epistemoloji, etik ve teolojiden birini, bir kaçını veya hepsini birden esas almaktadır.

Bu süreçte, çıkış noktası olarak bazı olmazsa olmaz açık, seçik, genel ve geçer nitelikli temel ilkeleri dikkate alıp bunlar üzerine ikincileyin yargıları koyarak sistem veya teorilerini inşaa etmektedirler. Metafizikçilere göre, bunlar tartışmasız kabul edi-

1 Tipton, Warnock, Russell, Priest, White, Hamlyn, Aune, Erdmann, Weber and Woolhouse Berkeley'in bu yetisinin varlığı ve kullanım gücünün ustalığında hem şikirdirler.

len kendiliğinden delilli (self evident) temel yargı önermeleridir. Aynı durumun doğal olarak Berkeley'in anti-materyalist metafiziğine de yansıtılabileceğini gösterdik. Sonuç olarak, en azından bu ilk temel ilkeler üzerine inşa edilen Berkeley'in "esse est percipi" provakatif metafiziksel yargısının kendi anti-materyalist sisteminin iç dinamikleri ve mantıksal örgüsü dikkate alındığında bir tutarlılık arz ettiği bir durumdur.

Ayrıca, şu orijinal durumu da bir kez daha hatırlatalım ki: Berkeley metafiziksel ilkesinin temellendirilmesini empirik zeminde "suje-obje ilişkisi" içerisinde "realist" çerçevede yapmış ama "anti-materyalist" bir sonuca ulaşmıştır. Ve biz biliyoruz ki, sanılanın aksine Berkeley çevremizdeki fiziki şeylerin varlıklarını inkar etmez. O, sadece "madde" veya "maddi cevher" gibi genel, soyut ve içi boş nosyon ve kavramları ret etmektedir

Solipsist (tek benci) ve agnostik sonuçtan algılayan ve algılananlar ve sınırlı algılayanların sonsuz ve aşkın Algılayıcı olan Tanrı'yı devreye sokarak kurtulmuştur. Berkeley Tanrının kendisini ve potansiyel varlığını direkt olarak nesnel maddi alana taşıyamasa da (eğer taşınınsaydı zaten Tanrı, Tanrı olmazdı), O'nun evrene ve içindekilere yönelik eylemleri ve evrenin işleyişine müdahalelerinin sonuçlarının gözlem alanına yansıyan etkilerini "nedensellik ilkesi"nin analiz yapıp kendince yeniden yorumlayarak temellendirmiştir.

Nitekim, incelemeye tabi tuttuğumuz Berkeley'in metafiziksel ilkesinin temellendirme sürecinin bizi getirdiği nokta: metafizik, felsefe ve bilimin metot ve yaklaşım bakımlarından karşılaştırılmasında olduğu gibi; nasıl ki, bilim ve felsefe varsayım aşamasında spekülasyonlar yapıp kurgulara baş vuruyor; ve nesnel alana çekip gözlem ve denemelerde bulunarak ilke veya kanun düzeyinde genellemeler yapıyorsa; aynı şekilde metafizikçinin yapması da normal ve doğal olduğu yargısıdır.

Yine hatırlanacağı gibi, genelde metafizik özelde Berkeley sistemi yapı, yaklaşım, metot ve işlev bakımlarından daha ziyade soyut nosyon ve kavramlar ile öte veya aşkın alanda uğraştığı için, sonuçta, nesnel motifli olmaktan uzaktır. İnceleme verile-

rinden elde ettiğimiz sonuçlar bize gösterdi ki: metafizikçi rasyo- nel zeminde spekülasyonlar yaptığına göre, dibi belli olmayan kuyuya da bilinçli olarak ip sarkıtmayacağı gibi, aynı zamanda böyle bir spekülatif düşünce lüksüyle desinler diye uğraşmaya- caktır. Her ne kadar Berkeley için Leibniz'in "paradoksları ile bi- linmek isteyen İrlanda'lı adam" ifadesi kulaklarımızı çınlatsa da.

Kısacası, tıpkı Berkeley örneğinde olduğu gibi, bir neden ol- malı ki bu tür metafiziksel düşünce macerasına atılarak düşün- ce şövalyeliğine soyunsun. İşte metafizikçi evrendeki ve içinde- kileri metafizik öge, entiti ve ilkeler çerçevesinde mantıksal bir tutarlılık ile sistematik bir bütünde ifade etme çabasında olup, kendince insan merkezli bir evren tablosu çizme gayretinde ol- muşlardır. Bu çaba da, öznellik veya kendincelik anlayış ve uy- gulaması doğal olarak ortaya çıkmıştır. Biz Berkeley'in duru- mundan biliyoruz ki, kendini yönelim objesi olarak kullanıp kendi veya kendiliği üzerine düşünürken, diğerlerini de aynı içe- bakış (introspective approach) yaklaşımını kullanmalarını tavsi- ye etmiştir.

Sonuçta, sistemini kendi beni veya kendiliğinden hareketle oluştururken diğer benleri de kontrol mekanizması olarak kul- lanmıştır. İşte Berkeley'in tekbencilikten kurtulup dışa açılma- sındaki ana düşünsel manevralarından biri de budur. İnceleme nedenlerimizden bazılarının sonuçsal çerçevede hatırlatmasını yaptık. Umarım en azından söz konusu edilen bu nedenleri amacımız doğrultusunda yerine getirdiğimiz düşüncesindeyim.

İncelememizde ön görülen amaç ve beklentilerinin ne kadar- ının gerçekleştirilip gerçekleştirilemediği sorusunun cevabına gelince, aşağıda belirttiğimiz bir kaç noktadan hareketle gerçek- leştirdiğimiz kanaatindeyim.

1. Genelde metafiziğe, özelde Berkeley anti-materyalist meta- fiziğine dair yapılan olumsuz yakıştırma ve eleştirilerin tek taraf- lı, haksız ve yanlış olduğu tezimizi inceleme boyunca temellen- dirmemiz;

11. Berkeley'in nevi şahsına munhasır özgün ve felsefi siste- mini sadece spekülatif teorik çerçevede sunmayıp, onu pratik

uygulama sahsına en azından kişisel seviyede taşıyan düşünce tarihinde rastlayabileceğimiz nadir bir dizi filozoftan biri olduğu iddiamızın hem Berkeley biyografisinden hem de sisteminin analizinden hareketle ortaya koymamız;

iii. Felsefi teknik ve metodik donanım bakımlarından Berkeley'in yetkin bir filozof olduğu en az eleştirmenleri kadar benimseyenlerinin olduğunu gördüğümüz;

iv. Sonuçta Berkeley bir düşünce adamı, din adamı olduğu kadar onun bir aksiyom adamı olarak renkli bir kişiliğe sahip olduğu tezimizi sınavarak doğruladığımız kanaatindeyim.

Diğer taraftan, incelememiz sonucunda elde ettiğimiz bulguları:

- a. Metafiziğin geneline ve
- b. Berkeley anti-materyalizmine dair olarak iki başlık altında şöylece sıralayabiliriz.

A. Metafiziğin Geneline Veya Genel Metafiziğe Dair Bulgular:

1. Metafiziğin ontoloji ile olan ilişkisinin zorunluluğu;
2. Metafiziğin genel, kapsamlı ve kuşatıcı bir özelliğe sahip olduğunu;
3. Metafiziğin ilk felsefe ile özdeşleştirilip çok eski ve köklü bir disiplin olduğunu;
4. Metafiziğin dramatik, inişli ve çıkışlı köklü bir tarihçesinin olduğunu;
5. Metafiziğin içerik, konu, terminoloji, ilkeleri ve işlevi bakımlarından önyargılı ve tek taraflı ciddi eleştirilere tabi tutulduğunu;
6. Metafiziğin her ne kadar Kant ile içerik alanı ve manevra kabiliyeti sınırlanmış olsa da, insanın var olduğu her zaman ve mekanda dile getirileceği gerçeği;
7. Buna bağlı olarak metafizik ilke, soru ve sorunlarının kalıcılığı; ve son olarak;
8. Tarihsel bir önyargı sonucunda çoğu zaman metafiziğe pejoratif olumsuz anlam yüklemeleri yapılarak her türlü bilgi eyle-

minde (gerek felsefe ve bilim çevrelerinde) “metafiziksellik” negatif yakıştırmalarının yapılmasıdır.

B. Berkeley Anti-materyalizmine Dair Bulgular:

1. Varlıklara dair ontolojik statüdeki açıklamalar dikkate alındığında empirist gelenekte yetişen Berkeley bunu epistemolojik zemine çekerek değerlendirip onun epistemoloji merkezli ontolojik sonuçlarını ortaya koymuştur. Bu süreçte yukarıda söz konusu ettiğimiz üçlü varlık sıralaması yapıp, hatta hiyerarşik üç varlık alanı oluşturmuştur.

Bu çerçevede biz biliyoruz ki: Berkeley'e göre, madde algılanmadığı sürece yoktur. Algılandığında da kendisi edilgen olup, sınırlı bir zihinsel ve fizyolojik donanıma sahip sonlu ve aktif olan bir zihin (insan veya ruh) tarafından algılanarak varlık alanına taşınmaktadır. İnsan algı eyleminde bulunmadığı durumlarda ise, insanda dahil olmak üzere bütün evren ve içindekileri yaratıp sevk ve idare eden sınırsız, sonsuz ve aşkın Zihin (Ruh veya Tanrı) algılamaktadır.

Berkeley'in varlık sıralamasında hem sınırlı algılayan hem de algılanan ikil özelliği ile insan ara bölge işlevi görmektedir. Bazılarına göre bu bir çelişki olarak gözükebilirse de, gerçekte Berkeley Descartes sonrasındaki beden-zihin ayrımına empirik zeminde içebakış yöntemini kullanarak insanın ikil yapısını zihinsel (veya ruhsal) yönüne indirgeyerek kendince spiritualizm (veya anti-maddeci idealizm) merkezli partükularist bir monizme ulaşmaya çalışarak yeni bir boyut kazandırmıştır.

2. Metafiziğin ilgi konularından biri olan kozmoloji ontolojisi Berkeley sistemi bakımından ele alındığında, evren matematiksel bir boş küme olmayıp içindeki varlık alt kümeleri ile bir anlam arz ederler. Biz biliyoruz ki, Berkeley evreni ve onun içindeki varlık gruplarının varlıktalıklarının müsebbibi; sevk ve idarecileri; ve onları varlıkta tutan aşkın güç Tanrıdır. Bu yüzden Berkeley'e göre, evren ve içindekiler Tanrı iradesinin ve bilgisinin tıpkı doğa örneğinde olduğu gibi, fiziki nesnel alana yansımından başka bir şey değildir. İşte varlıkların algılanmadığı

sürece hala varlıkta kalmalarının nedeni bu aşkın irade ve bilgi sahibi olandır.

Öte yandan, yine biz biliyoruz ki: sağduyuyu esas aldığını söyleyen Berkeley şu, bu ve o diye işaret ettiğimiz tekil veya tikel şeylerin varlıklarını inkar etmez. Ederse kendiyle çelişeleceğinin farkındadır. Nitekim bazı Berkeley yorumcuları bu tür bir çelişkinin olduğunu iddia etmişlerdir. Oysa, Berkeley nesnel karşılıkları olmayan genel ve soyut nosyon, terim, kavram ve isimlerin varlığını ret etmiştir. Bilindiği üzere selefi Locke, nesnelerin ikincil niteliklerinin nesnelere ait olduğundan şüphe duymuştu. Berkeley bu şüpheyi birincil niteliklere de yansıttı. İşte bu yansıtma doğal olarak onu maddenin inkarına götürdü.

3. Berkeley anti-materyalizmi onun teosentrik evren anlayışının ürünüdür. Bu tesadüfü değildir. Çünkü, onun aynı zamanda bir dinadarı olmasının yanısıra zamanındaki bilim, sosyal ve etik hayattaki yozlaşmanın bu anlayışın gelişmesinde büyük etkisi olmuştur. Ona göre, zamanın materyalist evren tablosu sonuçları bakımlarından toplumsal dinamiklerden olan din ve ahlak unsurlarını tehdit ederek, insanların bireysel ve toplumsal hayatlarında ateizm tehlikesiyle karşı karşıya bırakmaktaydı.

Ayrıca 17. ve 18. yüzyıllarda bilim de özellikle doğa bilimlerindeki metot devrimi ve bu metodun uygulanımı sonucu elde edilen ürünler, felsefe ve sosyal bilimleri de etkilemekteydi. Yine Berkeley'e göre, Tanrı'dan ve ruhlardan ayrı müstakil bir evren anlayışı revaçtaydı. Bu yüzden biri çıkıp bu kurguyu en azından felsefe de filozofların kaldırdığı tozlar da dahil olmak üzere yok etmeliydi. Sonuçta, gördük ki, bu biri Berkeley'in kendisiydi.

4. Her felsefi sistemin merkezinde olup önem arz eden insan, Berkeley sisteminde daha da bir özellik arz ettiğine şahit olduk. Varlık sıralamasında sınırlı ve sonlu algılayan varlık kümesine dahil olan insan diğer varlıklar gibi bir Tanrı yaratısıdır. Varlığı algılayarak onlara anlam yüklemeye çalışan insan bunu Tanrı'nın kendisine verdiği bilgi iştahasını tatmin etmeyi esas alır veya almalıdır. Bu tatminin ürünüde değişik varlıklara dair elde

edilen bilgidir veya bilgiler yumağıdır: Algılar sonucu elde edilen bilgiler insanın evrendeki, yeri, önemi ve işlevini ortaya çıkarır. Berkeley'e göre, insan şu gerçeğe içtenlikle inanmalıdır:

Tanrı insana bilgi iştahasını (desire of knowledge) yerleştirdikten sonra ona ulaşamayacağı veya elde edemeyeceği bilgi atmosferine sokmasının bir mantığı yoktur (*Berkeley, İlkeler: 45*).

Ayrıca, biz biliyoruz ki yine Berkeley'e göre, Zaten Tanrı'da bu tür mantıksızlığı dileyip yürürlüğe koymaz. Fakat filozofların çoğu bu gerçeği görememiş veya görmek istemeyerek spekülasyonlarla gerçek bilgiye giden yolu tıkamışlardır. Nitekim, Berkeley'in kendi ifadesiyle: "Suç ilk önce tozu kaldırıp sonra tozdan görmediğinden şikayet eden insandaydı." Sonra, bu amacının ne kadarını gerçekleştirdiğini gördüğümüz Berkeley kendisine şu misyonu biçer:

Öyleyse, sınırları Tanrı tarafından çizilip insana da onu elde etme iştahasını verdiği veya insanın bilme çabasının ilk ilkelerinin birinci elden ve bütün yönleriyle ciddi bir şekilde araştırılması gerekir (*Berkeley, İlkeler: 45*).

Berkeley'in kitabına *The Principles of Human Knowledge - İnsan Bilgisinin İlkeleri* isminin vermesinin gerekçesini de bu inceleme vasıtasıyla değerlendirmiş olduk. İncelememiz sonucunda gördük ki, bütün bilgi arayıcıları veya severleri ile kendi çağında onlardan biri olan Berkeley ve anti-materyalist sistemine göre, insanın asli görevi atıl olan özel varlık donanım ve potansiyeelinin bilincine ulaşip onu işlevselleştirerek bu bilgiyi elde etmek veya en azından bu uğurda ciddi çaba göstermektir. Nitekim incelememiz boyunca gözlemledik ki, Berkeley'de böyle yapmıştır.

Bilindiği üzere, insanoğlu ete kemiğe büründürülüp akıl yetisi ile donandırılıp akıl küfesinde dünyayı ve öteyi taşımaya mahkum edilerek varlık alanına taşınmasından bu yana derece, kaynak veya referans farklılıklarına rağmen akıl hamaliyeliği tarihsel sürecinde bilgiyi arama çabası içerisinde ola gelmiştir. (Açıköz, 2000). İnsanın bu çabasında: ister çıkış noktası Tanrı veya ruh; ister doğa veya madde; ister yaklaşım ve metot felsefi, bilimsel veya metafiziksel olsun; asıl olan bir şey varsa, onun da

bütün bu bilgi dallarında amaç birlikteliğinin olduğudur. Bu birliktelik, insanın kendisini, doğayı, evreni ve bunların arka planını bilme amaç ve çabasıdır. Nitekim, bilindiği üzere, felsefe ve bilim tarihleri veya bunları içine alan uygarlık tarihi bu uğraş ve çabaların adeta bir geçit alanı gibidir.

Bilgiseverlerin, bilgiarayıcılarının veya daha genel bir ifadeyle akıl hamallarının sıfatları, motivasyonları ve özelde amaçları, her ne olursa olsun; hangi özel bilgi coğrafyası ve zamanında gerçekleştirilirse gerçekleştirilsin; bu çabanın insana endeksli olarak şu veya bu şekilde süreceğidir. İşte incelememiz vasıtasıyla 18. yüzyıl Britanya empirist geleneğinde yetişip, felsefe tarihçilerin genel eğilimine uyup Hobbes'u parantez içi yaparsak, "Locke, Berkeley ve Hume Üçlüsü"nde ortanca figür olan filozof Berkeley'in özel çabasının çeşitli (içerik, anlayış, yaklaşım, metod, terminoloji ve ilkeleri) bakımlardan epistemolojik zeminde ontolojik ve teolojik cephelerde eleştirel serim ve değerlendirmesini yaptık.

Sonuçta, bu eleştirel serim veya incelemeden umulan o dur ki: George Berkeley'in (1685-1753) kendince "varolmak algılanmaktır" veciz ifadesinde özce dışa vurduğu metafiziksel tezinin temellendirilmesinde sergilediği bilgiyi elde etme çabasını analiz edip, anlamlandırıp, anlatmaya yönelik bizim kendi çabamız; bu özel konuda diğer bilgisever ve arayıcılarının ilerideki muhtemel arayış ve çabalarına yararlı olmasıdır.

KAYNAKÇA

(ve Önerilen Eserler)

- Açıköz, H.M., "Aklın Hamaliyesi: Bir Analoji ve Düşündürdükleri", *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2; Seri: A-B; 2000.
- "18. Yüzyıl İskoç Felsefe Geleneğinde İki Filozof Portresi ve Düşündürdükleri", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 2, Muğla, 2001.
- Akarsu, B., *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1984.
- Anscombe, G.E.M., *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, Oxford, 1981.
- Armstrong, D.M., *Berkeley's Theory of Vision*, Melbourne, 1960.
- Aune, B., *Metaphysics*, Oxford, 1986.
- Austin, J.L., *Other Minds, Philosophical Papers*, Oxford, 1961.
- Avrum, S., "Foundationalism and Common Sense", *Philosophical Investigations*: 10, 4 Oct. 1987.
- Ayer, A.J., *Metaphysics and Common Sense*, London, 1969.
- Man as a Subject for Science*, London, 1964.
- Bennett, J., *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*, Oxford, 1979.
- Berkeley, G., *The Principles of Human Knowledge-Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, G.J. Warnock (ed.), Fontane Press, GB, 1985.
- Bolay, S.H., *Felsefe Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 6. Baskı, Ankara, 1996.
- Brody, B., "The Reduction of Teleological Sciences", *American Philosophical Quarterly*: 2, 1975.
- Cell, E., *Language, Existence and God*, England, 1978.
- Cevizci, A., *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay., 2. Baskı, Ankara, 1997.
- "Aydınlanma Felsefesi", *Felsefe Tarihi*, Ezgi Kitapevi, Bursa, 2002.
- Collingwood, R.D., *An Essay in Metaphysics*, Oxford, 1940.
- The Idea of History*, Oxford, 1946.
- Chisholm, R.M., *Person and Object*, London, 1976.
- Davies, B., "An Introduction to the Philosophy of Religion", *An Opus Book*, Oxford University Press, Oxford and New York, 1990.
- Erdmann, J.E., *A History of Philosophy*, Thoemmes Press, Bristo, 1997.

- Edwards, P. (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, London, 1967.
- Flew, A. (ed.), *A Dictionary of Philosophy*, Pan Books, London, 1979.
- Foster, J.-Robinson, H. (eds.), *Essays on Berkeley: A Tercentennial Celebration*, Oxford, 1988.
- Gökberk, M., *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1980.
- Hamlyn, D.W., *Metaphysics*, Cambridge, 1987.
- Hanratty, G., *Aydınlanma Filozofları: Locke, Hume ve Berkeley*, çev. T. İmamoğlu ve C. Büyük, Anka Yay., İstanbul, 2002.
- Hobbes, T., *Metaphysical Writings*, M.W. Calkins (ed.), Open Court Classics, USA, 1989.
- Hospers, J., *An Introduction to Philosophical Analysis*, Routledge, London, 1990.
- Hicks, G.D., *Berkeley*, London, 1932.
- Hume, D., *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Third edition, P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1982.
- Treatise of Human Nature*, Second edition, P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- Irwin, T., *Classical Thought*, Oxford University Press, Oxford and New York, 1989.
- İmamoğlu, T., *George Berkeley İdealizminde Ruh ve Tanrı*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üni. Sosyal Bilimler Ens., Erzurum, 2003.
- Johnston, G.A., *The Development of Berkeley's Philosophy*, London, 1923.
- Leclerc, I., *The Nature of Physical Existence*, George Allen & Unwin Ltd., Great Britain, 1972.
- Locke, J., *Essay Concerning Human Understanding*, ed. by P.H. Nidditch, Oxford, 1975.
- Luce, A.A.-Armstrong, D.M. (eds.), *The Works of George Berkeley*, Edinburgh, 1948.
- Berkeley's Immaterialism*, London, 1945.
- Magee, B., *The Great Philosophers: An Introduction to Western Philosophy*, çev. A. Cevizci, Paradigma, İstanbul, 2001.
- Martin, C.B.-Armstrong, D.M. (eds.), *Locke and Berkeley: A Collection of Critical Essays*, London, 1968.
- Mengüşoğlu, T., *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul, 1988.
- Morris, C.R., *Locke, Berkeley, Hume*, Oxford, 1931.
- Priest, P., *The British Empiricists*, Penguin Books, England, 1990.

- Quine, W.V.-Ullian, J.S., *The Web of Belief*, New York, 1978.
- Reid, T., *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, edited by T. Duggan, USA, 1970.
- Essays on the Intellectual Powers of Man*, Int. by B. Brody, M.I.T., USA, 1969.
- Essays on the Active Powers of Man*, Int. by B. Brody, M.I.T., USA, 1969.
- Runes, D.D., *The Dictionary of Philosophy*, New York, trs.
- Russell, B., *A History of Western Philosophy*, London, 1989.
- Problems of Philosophy*, London, 1912.
- Salmon, W.C., *Logic*, Third edition, Parentice-Hall International, London and New York, 1984.
- Sober, E., *The Philosophy of Biology*, Second edition, Westview Press, Oxford, 2000.
- Sorley, W.R., *A History of English Philosophy*, Cambridge, 1951.
- Taylor, R., *Metaphysics*, USA, 1983.
- Tipton, J.C., *Berkeley: The Philosophy of Immaterialism*, Introduction, Thoemmes Press, 1994.
- Trusted, J., *Fizik ve Metafizik*, çev. S. Yılmaz, İnsan Yay., İstanbul, 1995.
- Vural, M., *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara, 2003.
- Warburton, N., *Felsefeye Giriş*, çev. A. Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul, 2000.
- White, A.R., *Methods of Metaphysics*, USA, 1987.
- Wittgenstein, L., *Ludwig Wittgenstein: Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler*, Der: C. Barrett, çev. A.B. Güçlü, Bilim ve Sanat, Ankara, 1997.
- Weber, A., *Felsefe Tarihi*, çev. H.V. Eralp, İstanbul, 1938.
- Woolhouse, R.S., *The Empirists*, Oxford University Press, Oxford and New York, 1988.
- Walsh, M.J., *A History of Philosophy*, London, 1985.
- Warnock, G.J., *Berkeley*, London, 1953.
- Welbourne, M., *The Community of Knowledge*, Aberdeen University Press, Aberdeen, 1986.
- Wisdom, O.J., *Unconscious Origin of Berkeley's Philosophy*, London, 1953.

DİZİN

- Addison** 48
Algı eylemi 91
Algılama problemi 183
Algılanan 139, 156, 207, 232
 varlık 197
 ve algılayan ilişkisi 140
 ve algılayan mekanizması 208
Algılananların ve algılayanların Al
Algılayan 139, 156, 207
 varlık 197
Algılayıcıların algılayıcısı 108
Anlam (meaning) 115
Anlama yetisi 116
Anti-maddeci 69
Anti-materyalist 16, 88, 205, 210, 239
 metafizik 234
Anti-materyalizm 79, 238
Aristoteles 26, 28, 41
Arthur Collier 72
Aşkın olan Algılayıcı (Ruh veya Tanrı) 209
Aune 19, 232

Bacon 47
Beden - zihin ayrımı 209
Bennett 20, 70, 93, 95, 135, 144
Berkeley 12, 41, 67
Bilimsel materyalizm 74
Birincil nitelemeler 130
Birincil nitelikler 98, 99, 135, 142, 145
Boyle 47, 91
Bradley 28, 41
Britanya empirist felsefe geleneği, 16, 46

Browne 65
Bütüncü metot ve yaklaşımları 19, 23

Causation 69
Cevher 116
Chisholm 93
Collingwood 31
Copernic 167

Descartes 47, 53, 64, 91, 185, 203, 209
Diyaloglar 100
Donagan 93
Dr. Johnson 12, 53, 85
Dualist 16
Duyum (sensation) 178

Einstein 191
Empirist 81
Empirist-agnostik 17
Empirist-dualist 17
Empirist-materyalist 16
Empirist-skeptik 17
Empirizm 76, 89, 202
Erdmann 81, 232
Eski ontoloji 35
Esse est percipi 90

Fenomenolog 81
Fizik ötesi 22

Galileo 91, 167
Gassendi 47

Hamlyn 19, 232
Hartman 30, 35

- Harvey 91
Hobbes 16, 47, 53, 75, 91, 150, 209, 240
Holistic approach 19
Hospers 19
Hume 28, 46, 69, 89, 173, 202, 240
Hylas ve Philonous Arasındaki Diyaloglar 20
İdea 16, 71, 81, 91, 95, 102, 116, 154, 160, 211
İdealar 89, 107, 140, 204
 teorisi 114
İdealist 16, 69, 81, 82, 90, 155, 193, 210
İdealistler 176
İdealizm 15, 89, 90, 95, 155, 184
İkincil nitelermeler 130
 nitelikler 98, 99, 135, 142, 145
İlkeler 100, 116, 172
İmmateryalist 16, 75, 81, 82, 90, 155, 200, 208
 hipotez 89
İmmateryalizm 15, 95, 184
İnsan bilgisinin ilkeleri 117
İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir Deneme 20
İzafi mekan 188
Jonathan Edwards 50, 62
Kant 25, 29, 30, 34-36, 41
Kendilik 202, 203
Kepler 167
Kozalite 69, 115
 ilkesi 163
Kraliçe Anne 48
Kurgulama 163, 177, 178
Lazerowitz 31
Lehrer 93
Leibniz 28, 41, 45, 47, 66, 193, 208, 235
Locke 12, 46, 47, 53, 64, 65, 70, 75, 89, 91, 94-100, 121, 124, 131, 135, 136, 145, 150, 157, 161, 162, 165, 177, 204, 205, 209, 238, 240
Luce 56, 58, 87
Mabad -et- tabi'ah 22
Mach 191
Madde 47, 49, 91, 97, 104, 105, 113, 116, 131, 139-141, 148, 234
Maddenin veya nesnenin nitelikleri 115
Malebranche 47, 48, 53, 64, 92, 208
Materyalist 75, 175
Materyalistler 82, 148, 176
Materyalizm 15, 47, 75, 90, 107
Maxwell 96
Mekan 187, 189, 192, 195
Mengüşoğlu 19, 27, 30, 37, 41
Metafizik 10, 21, 22
Monist 205
Monizm 175
Moore 93
Mutlak mekan 188
Nedensellik ilkesi 234
Newton 47, 91, 96, 97, 167, 185, 188, 189, 191-194
Özne-nesne ilişkisi 183
Partükülarizm 175
Peter 65

- Platon 28, 64
 Pope 48, 52, 58
 Priest 20, 74, 75, 93, 95, 123, 163,
 175, 176, 184, 185, 191,
 195, 214, 232
- Realizm** 15, 234
 Reid 93
 Rescher 93
 Rölativist 193
 Ruh 97, 108, 148, 201, 203, 211,
 214, 216, 217, 239
 Ruhlar 89, 107, 204
 Russell 20, 90, 96, 232
- Sağduyu** 93, 185
 Samuel Clarke 55
 Sextus Empiricus 69
 Solipsist 90, 172
 Solipsizim 184
 Sonlu algılayanlar 202, 210
 ve sınırlı algılayan 232
 zihinler 217
 Sonsuz Algılayan 202
 Algılayıcı 210
 zihin 71
 sınırsız veya aşkın Algıla-
 yan (Tanrı, ruh veya zihin)
 232
 Sorgulamalı analitik metodu 19
 Sorley 20, 45, 67, 70
 Soyut idealar 121, 123
 Spinoza 28, 91, 208
 Spirit 148
 Spiritualist 210
 Steel 48
 Swift 12, 48, 85
- Şuur** 97
 Şüphecilik 172
- Tanrı** 96, 110, 117, 148, 149, 153,
 172, 174, 198-201, 204,
 206, 207, 210, 211, 214,
 216-219, 221, 222, 225-
 227, 229, 234, 238, 239
 Tanrı'nın varlığı 199, 216, 217,
 220, 223, 224, 227
 Tanrısal düzenin 110
 Taylor 19, 93
 Tekbenci 90
 Tipton 20, 45, 56, 58, 85, 86, 93,
 95, 232
 Toland 65
 Tümdengelimsel 23
 Tümevarımsal 23
- Varlık** 16
 Varolamak algılanmaktır 80, 82,
 240
- Walsh** 20, 161
 Warnock 20, 232
 Weber 20, 232
 White 19, 25, 31, 38, 41, 95, 232
 Wisdom 31
 Woolhouse 20, 93
- Yeni ontoloji** 35
- Zaman** 187, 189, 192-195
 Zihin 108, 201, 203, 216, 217
 Zihin - beden ayrımı 208
 Zihinler 89, 204