

## **Berkeley'in, "Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma" Metni Üzerine Bir Değerlendirme**

### **Özet**

Berkeley'in "Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma" adlı metni onun düşüncelerinin bir özeti gibidir. Yaptığımız bu değerlendirme yoluyla Modern Felsefe'nin temel problemlerinin yeniden hatırlatılması amaçlanmaktadır. Bir yanı Ortaçağ'a bir yanı bilimsel devrimlerden kaynaklanan yeni bir dünyaya bakan bu dönem, aynı zamanda epistemolojik problemler açısından da empirizm ve rasyonalizmin karşı karşıya geldiği bir arenadır. Bu çalışma aracılığıyla, "Berkeley gerçekten bir empirist sayılabilir mi?, Maddi gerçekliği tümüyle reddetmiş miydi?, O bir şüpheci midir?" soruları cevaplanacaktır. Bu eser değerlendirildiğinde onun, Modern anlamda bir empirist olduğu, şüpheci olmadığı ve yine bir açıdan da realist olduğu anlaşılacaktır.

### **Anahtar Terimler**

Duyulur şey, Neden, Nitelik, Septisizm (şüphecilik), İde (fikir).

## **An Analysis of Berkeley's "Three Dialogues between Hylas and Philonous"**

### **Abstract**

Berkeley's book, "Three Dialogues between Hylas and Philonous", seems a summary of his considerations. Purpose of our study is to remind the basic problems of modern philosophy by means of this analysis. Modern philosophy has both middle age's characteristics and the characteristics of new- scientific world. Also, the era is an arena of a conflict occurring between rationalism end empiricism. We aim at answer the following questions: "Is Berkeley truly an empiricist?, Is he deny entirely objective reality?, Is he a skeptic?", When this text is exposed, we conceive him as a not skeptic, but a modern empiricist and a may be said of a realist in a certain sense.

### **Key Terms**

Sensible Object, Cause, Quality, Skepticism, Idea.

## Giriş

17. yüzyıl bilimde ve felsefede köklü dönüşüm ve değişimlerin yaşandığı bir zaman dilimidir. Ama özellikle felsefe söz konusu olduğunda bu yüzyılı telaffuz edince aklımıza gelen öncelikle Descartes ve rasyonalizm olmaktadır. Oysa yine bu dönemde empirizmi uç noktalara kadar götüren ve Descartes kadar olmasa da özellikle belli kavramlar ele alındığında (materyalizm, Tanrı, şüphecilik vb.) öne çıkan isim hiç kuşkusuz Berkeley'dir. Felsefede bir *philosophia perennis* (süreklilik) olduğunu, filozofların birbirinden etkilenmesi ve birbirini eleştirisiyle aynı problemlerin yeni yeni cevaplara kavuştuğunu göz önüne aldığımızda, Hume ve Kant bağlantısından önceki önemli durak Berkeley olmak durumundadır. Kant sonrası felsefe de, bilindiği üzere, Kant'ın kendisine bir cevap niteliğinde *perennial* (sürekli) yapısını sürdürerek gelişmişti. O halde çok da gerilere gitmeden bu bağlantılarda ilgi çekici olan ve tüm maddi gerçekliği reddeden bir filozofun belli bir metnini ele alıp inceleyerek dönemin ruhu başka bir açıdan kavranabilir. Bu değerlendirme boyunca aynı zamanda şu soruya da bir cevap arayacağız: "Berkeley gerçekten bir empirist miydi?"

Berkeley'in, 1713 yılında yayımlanan "Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma" adlı eseri, onun temel düşüncelerini özetleyen ve bunu da sıradan insanların anlaması için yapan bir tarzda sunulmuştur. Bu nedenle piskoposun düşünsel yapısını anlamak için uygun bir başlangıç sayılır. Ayrıca bu diyaloglarda geçen Philonous karakterini Berkeley'in kendisi, Hylas'ı da Locke olarak görmek durumundayız. Bu isimlerin rastgele seçilmediği de anlamlarından anlaşılmaktadır. "Hyle" Yunanca'da madde anlamına geldiği için bu metinde Hylas da materyalizmi temsil eden bir karakterdir. Philonous ise, "Philos" yani sevgi ve "Nous" yani akıl kelimelerinin birleştirilerek "akıl seven" ya da "akılcı" anlamına gelen bir karakteri temsil etmektedir. O böylece, Sokratik bir yöntem kullanarak en fazla etkilendiği ve eleştirdiği kişiye de, diyalogunda bir anti-kahraman olarak yer vermiştir.

Bu eser, her ne kadar sonraki yüzyılda yayımlansa da, 17.yüzyılın bir düşünsel ürünüdür ve bu yüzyıl Modern Bilim ve Modern Felsefenin devri olarak kabul edilir. Buradaki "Modern" kavramı, "Klasik" olana karşı olan, "olumsuz-karşıt" bir kavramdır. Bu anlamda "klasik olan nedir?" dersek karşımıza çıkan koskoca bir Ortaçağ olmak durumundadır. Geleneğe ve otoriteye karşı çıkış, iman ve teoloji yerine akıl ve felsefe-bilim ikilisini koyma, Tanrı yerine insan merkezli olma, mistisizm yerine baskın bir rasyonalizm anlayışı, tümdengelim yerine tümevarım/deney metodu, bilgiyi sağladığı fayda ve güç için isteme, metafizik yerine epistemolojik ağırlıklı bir felsefe, materyalizm ve düalizmin yükselişi ve buna tepki olarak da monizm ve immateryalizm ya da Kant gibi empirizm ve rasyonalizmi sentezleyen anlayışlar "Modern Yüzyıl"ın en belirgin özellikleridir (Cevizci 2001: 1-10). Her ne kadar Modern olarak adlandırılrsa da döneme damgasını vurmuş düşünürlere baktığımızda hemen hemen tamamında temelci bir anlayışla Tanrının -ama aklın Tanrısının- merkeze oturduğunu görebilmekteyiz. İster La Mettrie ve Hobbes da olduğu gibi reddetme, ister Descartes, Spinoza, Leibniz veya Locke ve Berkeley'de olduğu gibi kabul etme şeklinde olsun, Tanrı en önemli yeri tutmaktadır. Bu anlamda Modern Felsefe'nin, Skolastik'in teolojik yaklaşımından kurtulduğunu belki de artık o kadar rahat söylememek gerekir. Bir geçiş dönemi olarak hesaplaşmalara sahne olmaktadır demek, daha uygun olabilir. Aynı zamanda bir din adamı ve piskopos da olan Berkeley, kendi dönemindeki bu hesaplaşmanın ürünü olan

düşünceleriyle, tepkisel bir biçimde idealizmin en uç noktasına kadar giden ve bilimde Kopernik-Newton devriminin yarattığı mekanik materyalist dünya anlayışına bir tepki olarak düşüncelerini geliştiren bir filozof olarak belirlemektedir.

Eser bu anlamda bizim sorularımızı en iyi cevaplayan ve filozofun fikirlerini bütünsel bir temellendirme ile sunan bir yapıdadır. İncelememizi yaparken temele alınan çeviri, Sosyal Yayınlar'dan, K. Sahir Sel tarafından, 1984 yılında, "Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma" olarak basılan metindir. Eser üç ana bölümden (konuşmadan) oluşmaktadır. Üç konuşmanın da hem kendi içinde hem de birbirleriyle olan bağlantıları belirlenmeye çalışılacaktır.

## I. KONUŞMA

### (veya maddenin ve maddeciliğin inkarı)

İlk konuşmada Berkeley, paradokslara, şüphecilğe ve böyle düşünen kişilerin düşüncelerine karşı çıkmaktadır. Böylesine düşünceler sonucunda, "*Daha az boş zamanı olan insanlar (...) o vakte kadar kutsal sayıp tartışmasız benimsedikleri en önemli hakikatlere karşı şüphe duymak eğilimine kapılacaklardır.*" (Berkeley 1984: 8), der. En önemli hakikatlerden de başta Tanrının varlığı olmak üzere, ruh vb. kavramları anlamaktayız. Zamanının gelişen mekanizmi, materyalizmi ve ateizmi, Berkeley'yi bu tür anlayışlara karşı cepheden savaşmaya itmiştir. Bu tip kişiler metafiziğin kavramlarını bırakıp sıradan kavramları alırlarsa, sağduyu ve doğanın açıkça bildirdiklerini alabilir hale geleceklerdir. Bilme güçleri aydınlanacak, daha önce bilemedikleri şeyleri kolayca anlayacaklardır (a.e., 8). Piskopos, "maddi töz yoktur", demektedir. Oysa maddenin olmadığını savunmak sağduyuya aykırı olup bir şüphecilik değil midir? Ona göre tam tersine asıl maddenin varlığını savunmak, şüpheciliktir. Berkeley burada Hylas ile Philonous arasındaki tartışmayı, "şüpheciliğin ne olduğu üzerine" yönlendirmektedir (a.e., 9). Şüphecilik eğer her şeyden şüphe etmekse, özel bir konuda şüphesi olmayan bir kişi şüpheci sayılmaz. Yani bir konunun olumlu ya da olumsuz bir yanını tutan kişi şüpheci sayılmaz. Bir konuda askıda olan kişi şüphecidir (a.e., 10). Berkeley böylece, Locke'un maddi bir tözün varlığını kabul eden ama bilinemeyeceğini ileri süren görüşüne karşı bir eleştiri geliştirmektedir. Ona göre bilinmemesi bir tarafa böyle bir töz yoktur da. Diğer bir eleştirisi de, ontolojik realizmin maddi töz konusunda sonuna kadar hesabını vermeden, sorgulamadan yaptığı kabul ile ilgilidir. Bu kabulün arkasındaki akıl yürütmelerin yanlışlığına ve materyalizm anlayışı tehlikesine dikkat çeker. Elbette ki bunda, biraz önce söylediğimiz gibi, onun zamanının gelişen bilimsel pozitivism ve mekanizm anlayışının da etkisi vardır. Eğer Locke'un yaptığı gibi bilinmeyen ama var olduğu kabul edilen bir maddi tözün varlığı onaylanırsa, ateizmin kapısı sonuna kadar açılıyordu. O halde öncelikle bu kapıyı açan şüpheciliği bir biçimde elemesi gerekmektedir. Sağduyumuz (common sense) bize maddenin var olduğunu açık seçik bir biçimde verebilir mi? Maddenin varlığını reddetmek bizi bir septisizme götürür mü? Tüm bu sorular cevabı aranan sorular olarak bu konuşmada karşımıza çıkmaktadır. Filozofumuzun mantıksal argümanları da öncelikle bunlar çerçevesinde gelişmektedir. Böylece en başta yer alan bu iddialar ve akıl yürütmelerle ilk olarak şüpheciliğin terk edilmesi gerektiği, ve sonra da immateryalizmin şüphecilik olmadığı, tanıtılmıştır.

Bu akıl yürütmeler karşısında Hylas (Locke) şüpheciyi, "her şeyden şüphe etmenin yanı sıra, şeylerin gerçekliğini ve hakikiliğini inkar eden kişi" (Berkeley 1984: 10), olarak tanımlamaktadır. Ama Philonous'a (Berkeley'e) göre bu "şeyler" bilimin evrensel ilkeleri ve kavramları ise bunlar zaten maddeden bağımsızdır ve maddenin inkarı bunların da inkarını beraberinde getirmez. Berkeley, maddenin varlığını inkar etmenin şüphecilik olmadığını, çünkü maddeyi inkar edip bilinemezlikte ya da askıda kalınsaydı eğer şüpheci olunacağını, oysa bir askıda kalma durumu söz konusu olmayıp, kesin bir bilme durumuna ulaşılabileceğini, söylemektedir. "Duyular bize, maddenin varolduğunu kesinlikle bildirmektedir" iddiası ve "duyulara güvenmemenin de şüphecilik olacağı" itirazı üzerine o, şöyle der:

"Öyleyse, duyulur şeylerin gerçekliğini hangimizin inkar ettiğini, ya da hangimizin onlar hakkında büyük bir bilgisizlikle yargılar verdiğini incelememiz gerekecektir; çünkü, eğer söylediklerini doğru anlayabildiysem, böyle birinin en büyük şüpheci sayılması gerekir." (a.e., 11)

Buna göre sorulması gereken sorular şunlardır:

1-Yalnızca duyularla doğrudan doğruya algılanan şeyler mi "duyulur şeyler"dir? (Bir kitabı okurken duyumsadığımız harfler gibi)

2-Yoksa dolaylı olarak algılanan, ya da başka şeylerin araya girmesi olmadan algılanamayan şeyler mi "duyulur şeyler"dir? (Harfler aracılığıyla algılanan soyut kavramlar, Tanrı, erdem vb. gibi)

Hylas'ın cevabı, "Duyulur şeyler yalnızca doğrudan doğruya algılanan şeylerdir. Kavramlar doğrudan algılanmaz ve bu yüzden duyulur şey değildirler", şeklinde olunca Berkeley, Philonous'un şahsında akıl yürütmesini ilerletir ve duyulur şeyleri algılayınca (yani nitelikleri algılayınca) onlarla beraber bu niteliklere yol açan "nedenler"ini de (bilinemeyen maddeyi de) algılayıp algılamadığımızı sorar. "Yoksa bu nedenleri, örneğin sıcaklık duyumunun yanı sıra onun nedenini, aklım mı duyulara ait idelerden çıkarmaktadır?", der. "Nedenlerin" algılanmadığı, bunu aklın yaptığı, cevap olarak gelir. Ve, eğer nedenleri algılamıyorsak ilk elden maddeyi de algılamıyoruzdur. O halde bizim doğrudan duyularla bildiğimizi iddia edebileceğimiz şeyler ancak ideler ya da niteliklerdir. Oysa akıl, elinde en ufak bir duyu verisi olmadan, niteliklerin varlığından yola çıkarak temelsiz bir varsayımla bir maddi tözün olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Belirtmek gerekirse, Hume tam da bu görüşü sonuna dek götürerek bilimin evrensel sayılan yasalarını inkara varmıştı ve Kant'ın çıkışı da bunu onarma çabasından kaynaklanmıştı. Bu yönüyle Berkeley'i, felsefe tarihinde Kant'ı etkileyen ve önceleyen bir filozof olarak kabul etmek gerekir.

Bu akıl yürütmeye ulaşılan sonuç, "akıl yoluyla ulaştığımız idelerin kendi başına varlığının olamayacağı" idi. Oysa ruha ya da Tanrıya ait doğrudan bir duyum olmasa bile, sadece idelerin varlığından düşünen bir ruh ve Tanrı fikrine ulaşmıştır. Gerçi o, maddeye ait ne doğrudan ne de dolaylı bir duyumun ve algının olduğunu, oysa ruhun varlığını yönelik, düşünme gibi, ideler oluşturma gibi dolaylı verilerin bulunduğunu ileri sürerek, kendisini haklılandıracaktır. Bu akıl yürütmelerin sonucunda maddi töz'ün bağımsız varlığı reddedildiği gibi, bunu reddetmenin şüphecilik anlamına gelmeyeceği şeklindeki bir sonuca da ulaşılmıştır. Şimdi de, duyularımızın ya da sağduyumuzun bize kesin bir biçimde maddi gerçekliği verdiği, iddiası elenecektir. Bunun için algılarımızın temelde iki tip olduğunu ön kabul olarak alınmıştır. Doğrudan doğruya (aracısız) algılar

yani duyular birinci tipi, dolaylı algılar (aracılı) yani ideler, fikirler ikinci tipi oluşturmaktadır. Bu temel kabullerden yola çıkılarak geçerli bir akıl yürütme yapılır ve Hylas'ın iddiası çürütülür. Tüm bunlardan çıkarılan sonuç da, duyularla doğrudan doğruya sadece niteliklerin algılanabileceğidir. Yani görmeyle ışık, işitmeyele ses, renkle şekil, tatmayla tat, koklamayla koku, dokunmayla dokunulabilir niteliklerden başka bir şey, örneğin kendi başına varolan ya da bu niteliklere "neden" olan bir maddi töz algılanmamaktadır. Bu birincil ve ikincil diye ayrılan nitelikleri ortadan kaldırdığımızda madde diye bir şey de kalmamaktadır (a.e., 13). O halde nitelikler ortadan kalkarsa duyulur bir şey de kalmaz. Duyulur şeyler, çeşitli niteliklerin veya nitelik bileşimlerinin toplamından başka bir şey değildir. Görüldüğü üzere bu akıl yürütmeler bizi adım adım dış dünyanın realizminden koparıp, bir zihin-algı dünyasına doğru sürüklemektedir.

Berkeley, "duyulur şeylerin gerçekliği algılanmış olmaktan mı ibarettir?" ve "algılanan varlıklardan ayrı, bunlardan bağımsız bir gerçeklik olabilir mi?", sorularını araştırmaya devam eder. "Varolmak başka şeydir algılanmış olmak başka bir şeydir", düşüncesini irdeler ve eleştirir. Yalnız bunu yapabilmek için sisteminin köşe taşı olan nitelikler sorununu çözmesi gerekecektir. Eğer tüm nitelikler bireysel ise ancak o zaman varolmanın algılanmak olduğu sonucu çıkarılabilecektir. Bunun inşası için ise gerekli olan master argüman, özellikle birincil niteliklerin elenmesi olacaktır. Berkeley bu işi yaparken fazlasıyla psikolojik bir temelde yaklaşarak, tek tek nitelikleri -özellikle görmeyi- bir tip ya da psikoloji uzmanı gibi ele almıştır. Ayrıntılı duyum incelemeleri bu yönüyle hem ilginç hem de mantıksal açıdan verimli örneklerle bezenmiştir.

Sıcaklık ve acı duyularını arasında bir analogi geliştirerek, niteliklerin zihinden bağımsız bir varoluşunun neden olamayacağını gösterir. Ona göre yüksek sıcaklık hep acı ile beraber bulunmaktadır, ve bu yüzden yüksek bir sıcaklık aslında bir acı duyumdur. Yani "acı"sız bir sıcaklık ya da "acı"sız bir soğukluk duyumu düşünememekteyiz. Soğukluk da yüksek derecelerinde acı doğurmaktadır. Orta şiddetteki sıcaklık veya soğukluk ise "haz" duyumu ile beraber ortaya çıkmaktadır. Fiziksel bir derecelendirmenin bir ucuna sığacağı bir ucuna da soğuğu koyarsak ve her iki uçta da acı duyumu bunlara eşlik ediyorsa, orta noktalarda da haz duyumu eşlik ediyorsa, ve aralarında sadece bir derece farkı varsa, "sıcaklık = soğukluk" demektir. Çünkü ikisinin de acı vermesi, ya da haz vermesi, temelde ikisinin de aynı şey olduğunu gösterir ki bu açık bir çelişkidir. Haz ve acı duyularını olmaksızın mutlak ve bağımsız varlığı olan bir "sıcaklık" düşünülemez. Bir örnek vermek gerekirse, sıcak suya batırdığımız bir elimizi ve soğuk suya batırdığımız diğer elimizi aynı anda ılık suya sokarsak yine aynı anda hem sıcak hem soğuk duyumunu alırız. Bu bize sıcaklığın kişiden kişiye ve durumdan duruma görelilik ve değişkenlik gösterdiğini ispatlar. Ve yine bizi, sıcak ve soğuk duyumunun/niteliğinin aynı anda, aynı cisimde/maddede olamayacağı sonucuna götürür. Ama maddi töz bu türden niteliklerin taşıyıcısı ise yüksek sıcaklıklarda doğan acıyı da algılamıyorsa, daha önce ulaştığımız sonuç gereği, algılanamayan bir şey var olamayacağına göre, acının ve sıcaklığın yani niteliklerin taşıyıcısı olan ve onları algılayamayan bir maddede de varolmaması gerekir. Acı da sıcaklık da bir duyum ise, onları algılayan bir zihinden ayrı varlıkları olamaz. Yani doğada gerçek olarak "sıcak" olan bir nitelik ve sığacağı algılayan cansız, düşünemeyen bir cisim olamaz. Sıcak ve soğuk gibi niteliklerin bağımsız bir varoluşunun bulunmadığı, mutlak sıcak bir cisim ya da mutlak soğuk bir cisim olamayacağı ortaya konulmuştur. Acı ve haz duyularını, bireysel olmaları nedeniyle, burada kilit bir rol

oynamaktadır. Eğer sıcak ve soğuk gibi nitelikler temelde bir "acı" ise diğer niteliklerin de böyle olmaması için bir gerekçe yoktur (a.e., 13-19). Bu noktada Berkeley'in solipsizmden nasıl kurtulacağı bir merak konusudur. Çünkü tümüyle bireysel zihne yüklenen nitelikler sonucu bağımsız bir madde ve dış dünya hemen hemen ortadan kalkmış bulunmaktadır.

Başlangıçta istediğimiz şey şüphecilikten kurtulmaktır. Az önceki gibi, bağımsız ama bilemediğimiz bir maddenin varolduğuna ilişkin sonuçlar bizi şüphecilığe götürmektedir. Ama duyuların yani niteliklerin sadece insan zihninde bulunduğunu kabul edersek şüphecilikten kurtuluruz. Yani duyulur şeylerin gerçek varlığı sanılanın-bağımsız bir maddi töz- aksine, nitelikler olarak sadece zihinde vardır. Bu düşüncelerden yola çıkan Berkeley, sadece sıcak-soğuk duyularının değil hiçbir duyumun zihin dışında bulunmadığını tanıtlamaya girişir. Bu sonuca, sıcak-soğuk, tatlı-acı gibi nitelikleri haz ve acı duyumu ile aynı görmesi ve bunların öznelliğe yol açması ile ulaşmıştır. Yine tatlı bir yiyeceğin kimine lezzetli kimine yavan gelmesi örnekleriyle bunu desteklemiştir. Aynı şey koku için de geçerlidir. Bu da bize tat ve kokunun, onları algılayamayan bir varlık olarak "madde" gibi bir tözde olamayacağını göstermektedir.

"(...) Öyle ki bir insan bir şeyden hoşlanırken, bir başkası aynı şeyden tiksinti duyabilir. Eğer tat gerçekten yiyeceğin içinde bulunan bir şey olsaydı, böyle olur muydu? (...) Bunlar da (kokular da) hoş ya da hoş olmayan bir takım duyular değil midir? Peki, o zaman, onların da algı gücü olmayan bir şeyde varolmalarını mümkün görebiliyor musun?" (a.e., 21)

Acı duyumunun bu tanıtlamada özel bir yeri olduğunu görebiliriz. Diğer niteliklerin yanında acının özel bir yeri vardır. Duyuların arasında acı, en bireysel ve değişkenliğe sahip yapıda olandır. Ayrıca hemen hemen her duyumun acı ve haz duyumu ile olan bir birlikteliği ya da bu iki temel duyuma indirgenebilme özelliği söz konusudur. Locke gibi bir çok filozof da bu noktadan hareketle ikincil niteliklerin tümüyle bireysel olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Bu filozofların, sadece ikincil nitelikleri zihinde görmelerinin bir nedeni de haz ve acının bunlarla daha ilişkili gibi görünmesi ve bu niteliklerin daha canlı ideler taşıması olabilir. Haz ve acı duyumunun algı gücü olmayan bir tözde bulunamayacağı düşüncesi -çünkü saçma olurdu- bir diğer neden olarak verilebilir (a.e., 37).

İkincil niteliklerden ses'i de ele alan filozof bu niteliğin de bir tür hareket olduğunu ve havada bulunduğunu söylediği Hylas'a, havanın düşünmeyen bir cisim olarak bir duyumun taşıyıcısı olamayacağı sonucuna vardırırmıştır. Hylas sesi bir hareket olarak tanımlar, ama bu kez de ses, eğer bir hareket ise görülebilir, hissedilebilir ama işitilemez bir şey olma özelliklerine sahip olacaktır ki, bu da açık bir çelişki doğuracaktır. Demek ki ses ancak öznel bir duyum olarak bir zihinde yer alabilmektedir. Bu akıl yürütmeleri benzer şekillerde renk duyumu için de uygulayarak aynı sonuca ulaşmıştır. Ama Berkeley, görme duyumuna biraz daha önem vermiş gibi görünmektedir. Görmeye ilişkin detaylı araştırmaları olduğunu eserlerinden bilmekteyiz. "Yeni Bir Görme Teorisine Doğru" ve "Doğruluğu Kanıtlanmış Görme Teorisi" adlı kitaplarında görme konusu enine boyuna incelenmiştir. Ona göre, "her objenin kendisinde görülen renge sahip olması" yanlış bir şeydir. Çünkü bu, gözle görülebilir objeleri maddi tözler haline sokmaktır. Bu da, ya maddi tözler duyulur niteliklerden ibarettir ya da görme ile algılanan niteliklerden daha başka bir şey vardır.

anlamına gelir. Ama daha önceki konuşmalarında maddenin duyulur niteliklerden başka bir şey olmadığı ortaya çıkmıştı. Ama renklerin yine de maddede "aynen" bulunduğu iddiasına karşı Berkeley, yakından ve uzaktan görülen şeyleri veya mikroskopla gördüğümüz görüntü ve renkleri ve hatta değişik canlıların, objeleri hep aynı görmeyeceği durumlarını bir veri olarak kullanarak, renklerin maddede "aynen" bulunmadığını ispatlar. Işığın değişik durumlarına göre renkler de değiştiğine göre, renk maddede değil, "ışık"ta bulunuyor olabilir. Ama ışık da maddi bir tözdür, ve o halde renkler bu maddi tözde de bulunmaz. Tüm bunlardan çıkan sonuç, renklerin ancak onları algılayan bir zihinde bulunabileceğidir.

İkincil niteliklerin elenmesi gerçekleştirilince sıra birincil niteliklerin elenmesine gelmiştir. Hylas birincil nitelikler olan yer kaplama, şekil vb. niteliklerin dış tözlerin özünde olduğunu ileri sürer. Ama aynı güçlük burada da karşımıza çıkmaktadır. Aynı nesne çeşitli canlı türlerine farklı büyüklüklerde görünmektedir. Bir taş bir kurtçuğa dağ, bir insana küçük bir cisim olarak görünür. Oysa büyüklük ve şekil bağımsız nitelikler olsalardı her varlığa aynı görünürlerdi. Bu yüzden katılık, direniş, zaman vb. birincil nitelikler kişiye göre değişmektedir. İster şekil, ister renk, ister ruh olsun hiçbir türlü duyulur nitelik onu algılayan şeyin dışında varolamaz. Algılanmanın dışında bir varoluş düşünülemez: *Esse est percipi*, yani varolmak algılanmış olmak ya da algılayan bir kişi olmaktır. Bu, filozofun felsefe tarihine kattığı bir motto olmuştur. Descartes ile başlayan *cogitonun* temele alınması anlayışı gördüğümüz gibi salt *cogitodan* oluşan bir anlayışına kadar gelebilmektedir. Algılayan bir zihnin içinde varolmak aşırı bir iddia olup, tüm gerçekliği inkar eder gibi görünmektedir. Berkeley'in tüm düşünce sistemi de bu önermeye bağlıdır ve bir solipsizme varmadan gerçekliği kurtarmak için de sisteminin temelini Tanrının (algılayan zihninin) varlığını yerleştirecektir.

Görüldüğü üzere o, Locke'da olduğu gibi sadece ikincil niteliklerin varoluşunu zihne tabi kılmayıp, birincil nitelikleri de zihne tabi kılarak, zihin dışında olabilecek hiçbir şeye açık kapı bırakmamıştır. Oysa Locke'da birincil nitelikler bir "öz" olarak maddi tözde bulunmakta ve değişmemekteydi. Madde ise, birincil niteliklere "dayanak" olan ve bilinemeyen bir "taşıyıcı" olarak vardı (Locke 2004: 121, 203-207, 432-442). Berkeley, tüm nitelikleri algılayan zihne tabi kılmakla bir yandan Descartes'in çözemediği madde-ruh ilişkisi problemini çözüyor, bir yandan da bilinemeyen ama varolan maddeyi tamamen ortadan kaldırıyordu. Spinoza ve Leibniz'in rasyonel bir tarzda ve düşünmeyi temele alarak ve Descartesçi bir tarzda duyusal bilgileri ikinci plana atarak ulaştığı sonuca düşünürümüz, tam tersi bir biçimde duyuları temele alarak ulaşmıştır da denilebilir. Birincil ve ikincil niteliklerin Berkeley felsefesinde bu kadar önemli yer tutması, onun üzerindeki Descartes etkisini de açıkça ortaya koymaktadır (Kantonen 1934: 483-500). Burada uyguladığı argümanlar bizi adım adım köklü bir idealizme doğru götürmektedir. Ama yaptığımız bu çalışmanın amacı gereği, yürütülen akıl yürütmelerin birbirleriyle tutarlı, ve kendilerinin de sağlam ve geçerli olduğunu hatırlatmakta fayda var.

Berkeley'in bir deneysel psikolog gibi ayrıntılı duyum incelemeleri yaptığını görmeye devam etmekteyiz. Psikoloji bilimine göre duyum (Sensation), "alıcı organların çevredeki enerjinin etkisi altında uyarılmasıyla ortaya çıkan nörofizyolojik süreçlere verilen ad" iken, algı (Perception), "duyu verilerini örgütleyip yorumlayarak çevremizdeki nesne ve olaylara anlam verme sürecine verilen addır." (Cüceloğlu 1993:

98) Bu tanımlar, düşünürün bu kavramlara yüklediği anlamlarla da örtüşmektedir. Ancak Berkeley'in özellikle algı yanılmaları ve algıların göreliliği olgusunu epeyce genelleştirdiği dikkat çekicidir. Belli oranlara kadar uyarıları farklı algılayabilmekteyiz ama yine psikolojiye göre organizmada duyum yaratan birer etken olarak uyarılar (nitelikler) bizden bağımsız olarak vardırlar. Bunun, "bilimlerin" ortak bir kabulü olduğundan yola çıkarak, bilimleri doğrunun tartışılmaz ölçütü yaparak, filozofu çürütecek bir çıkış noktası olarak almamız çok haklı bir davranış olmayacaktır. O nedenle, bunu daha çok Descartesçı bir etkiyle ve Descartes'in çözemediği bir problemi çözme konusunda yapılmış cesur bir adım olarak görebiliriz. Berkeley, tam hesabı verilmemiş olan bu sorunu sonuna kadar götürmüştür. Böylece artık maddi töz ortadan kalkmış, dolayısıyla ruhsal tözle ilişkiye girmesi de bir sorun olmaktan çıkmıştır. Tüm duyumlar ve bunlardan kaynaklanan algı ve ideler hep bir zihne ve dolayısıyla ruha işaret etmektedir. Maddenin varlığını gösteren "yer kaplamaya" ilişkin en ufak bir özsel veya ilineksel algıdan bağımsız bir nitelik bulunmamaktadır.

Birincil niteliklerin elenmesine yönelik şöyle bir itiraz olabilir: Büyük ya da küçük yer kaplama, hızlı ya da yavaş hareket etme zihinsel bir duyum olup da, bunlardan bağımsız bir "mutlak yer kaplama" veya "mutlak hareket" olabilir mi? Piskoposun cevabı ise, her varlığın tek ve özel olduğu, mutlak bir aynı oluşun mümkün olamayacağı, şeklindedir. (Berkeley 1984: 38) Aristoteles'ten beri gelen ve Leibniz'in de özellikle mantığında ve metafiziğinde önemli bir yer tutan özdeşlik (Identity) ilkesi, bu cevaba temel oluşturuyor gibi görünmektedir. Mutlak ya da genel ideleri yani soyut ideleri esasında zihnimizde bile oluşturamayız. Çünkü doğrudan duylara dayanmayan örneğin tek başına bir üçgen ya da bir hareket fikri, "soyut bir ide" olarak tasarlanamaz. Tasarlamaya çalıştığımız her ide bir duyumsal temele geri gidecektir. Bu yüzden bırakın soyut ve genel idelerin maddi tözlerde bağımsız bir biçimde varolmasını, zihnimizde bile varolamazlar. Ayrıca zihnimizde tasarladığımız bir ide zaten tasarladığımız anda zihnimizde varolacağı için de, zihinden ayrı bilinemeyen bir varoluş atfedemiyoruz. Daha önce cevaplanmış olan, "Doğrudan doğruya algılanan duyulur şeylerin dışında, yani duyumların, niteliklerin veya idelerin dışında doğrudan duyumladığımız bir şey var mı?", sorusu bu bağlamda yeniden gündeme getirilmektedir. Buna göre algılayan zihnin bir edimi olarak "duyum" ve algılanan şey olarak da "obje" vardır. Bu anlamda Hylas, Descartesçı düalistik bir tarzda varolanları ikiye ayırarak birisini zihinsel alana diğeri de reel alana itmektedir.

*"Hylas: Benim algıladığım duyum, algılayan zihnin bir fiili (act)'dir; bunun yanında bir de algılanan şey vardır; işte ben buna obje diyorum. Örneğin, şu lale çiçeği üzerinde kırmızı ve sarı renkler var. Ama, bu renkleri algılama fiili sırf bendedir, laleden olamaz. (...)*

*Philonous: Gördüğüm laleden renklerin gerçekten bulunduğu meydandadır. Ayrıca, bu lalenin senin ya da benim zihnimden bağımsız olarak var olabileceği inkar olunamaz; ancak, duyumların herhangi bir dolaysız objesinin, yani herhangi bir fikrin, ya da fikirler bileşiminin düşünemeyen bir cevherde, ya da her türlü zihnin dışında var olabileceği de kendiliğinden aşikar bir çelişkidir. Sonra, sen bu düşünmeyen cevheri gördüğünü iddia etmediğine göre, şimdi şu söylediklerinden, yani kırmızı ile sarının gördüğün lalenin üzerinde olmasından bu sonuca nasıl vardığına akıl erdiremiyorum." (a.e., 41)*



Bu örnekte Berkeley'in kabul etmediği şey, duyuların dolaysız bir objesinin yani bir idenin, düşünmeyen bir tözde yer alması ya da zihinden bağımsız bir biçimde varolmasıdır. Bu açık bir çelişkidir ve imkansızdır. Çünkü böyle olabilmesi için düşünmeyen tözün düşünebilen, algılayabilen bir yapıya sahip olması gerekir ki, böyle olmadığı bilinmektedir. Eğer böyle bir görüşü savunan biri olursa bu kişiye şüpheli denilebilir. Zihnin dışında bağımsız bir maddi töz olduğunu savunmak tam bir şüpheliliktir.

Buraya dek yapılan akıl yürütmelerden, eğer filozofun kendi zihninden bağımsız bir gerçeklik alanını tümüyle reddettiği anlamı çıktıysa, bu bir yanılgı olacaktır. Daha önce belirttiğimiz gibi solipsizme düşmeme adına, bir başka gerçeklik alanı varsayılacaktır. Ama bu gerçeklik, ne olduğunu algılayamadığımız, niteliklerden arınmış bir maddi töz değil, -çünkü düşünemeyen madde düşünme ürünü olan fikirleri yaratamaz- niteliklerin kendisine ait olduğu, onları algılayabilen, düşünebilen, zihinsel, ruhsal, ideler yaratabilen bir gerçeklik olacaktır. Yani Berkeley'e, "bir 'çeşit' düalisttir", diyebiliriz ama onun düalizmi, Descartes'da olduğu gibi, birbirleriyle ilişkiye giremeyen ve birbirinden tümüyle farklı tözlerden oluşmuş iki alandan değil, temelde aynı şeyden yani ruhtan oluşan tek bir tözün oluşturduğu ikili bir varlık sahasından oluşmaktadır. Buna göre ilki bireysel ruhlardan ve ikincisi ise onlar için gerçekliğin hep aynı kalmasını sağlayan Tanrı-sal/ruh'tan oluşan bir varlık sahasıdır. Ya da birisi ruhlardan diğeri de bunların ürünü olan idelerden oluşan bir varlık sahasıdır. Her iki ayırımda da yumuşak bir düalizm varsayabilmekteyiz. Bunun için de, öncelikle "maddi tözün elenmesi" ve "algılanmanın dışında bir gerçeklik olmadığı" tanıtlamaları gerçekleştirilmiştir.

Hylas yeni bir iddiada bulunur. Bu niteliklerden bağımsız, onlardan önce gelen ve onların "dayanağını" oluşturan bir maddi töz olabilir mi? Duyularımızla her ne kadar bir dayanak (subsatum) algılayamıyorsak da akıl yoluyla onun olduğunu çıkarıyoruz, çünkü nitelikler bir dayanak olmaksızın varolamazlar. Philonous'un cevabı, dayanak olarak bir maddi tözün varolamayacağıdır, çünkü daha önce de belirtildiği gibi niteliklerin dışında bir kendi başına varlık algımız bulunmamaktadır. Ayrıca böyle bir dayanak olsa bile en temel nitelik olan yer kaplamanın da altında olup ona dayanıklılık etmelidir. Yer kaplamanın altında ona dayanak olacak olan şey ancak yine bir başka yer kaplama olabilir ki bu böylece *ad infinitum* (sonsuz) gidebilir. Bu yüzden maddi töz, bir dayanak olarak bile varolamaz. Peki bu duyuların cisimde bulunmadığını ama duyuma yol açan genel, "nedenler"inin bulunduğunu söyleyebilir miyiz? Aslında bunun cevabı başlarda verilmişti. Nedensellik ya da nedensel bağıntılar doğrudan duyularla algılanan bir şey olmayıp dolaylı olarak, yani aklın, ideleri birbirine bağlayarak ulaştığı bir sonuç, bir bilme durumudur. Yani "nedenler" gibi ne tek başına bir töz ne de buna ilişkin bir duyumumuz vardır.

Berkeley'e karşı ileri sürülen bir başka iddia da, iki çeşit obje olduğu ve ilk çeşidinin doğrudan doğruya algılanan "ide"ler, ötekini ise ideler aracılığıyla algılanan gerçek şeyler yani "obje"ler olduğu iddiasıdır. Oysa bu dış objeler duyu ile algılanmasına rağmen doğrudan doğruya algılanmamaktadırlar ve bu bir çelişkidir. Bu çelişkiyi aşmak için Hylas, bu objelerin, varlığın bir "resmi" gibi olduklarını ileri sürer. Ona göre bir şeyin resmini görünce dolaylı olarak kendisini hatırlarız. Ama buradaki sorun da şudur, resmini gördüğümüz şeyi (örneğin Julius Caesar'ın resmi) önceden

bilmeyen bir kişi aynı duyularla farklı anlamlara, fikirlere ulaşacaktır. Bu yüzden duyu ile algılanan bir şeyin doğrudan algılanmadığı sonucu çıkarılamaz (a.e., 54). Bu düşünceyi yani, idelerin, gerçek objelerin birer takliti, yansıması olduğu düşüncesini piskopos bir başka yoldan da çürütür. Gerçek şeyler değişmez ve sürekli bir doğaya sahipken, ideler sürekli değişip dalgalanmaktadır. Öyleyse onların imajları, kopyaları olamazlar. Değişen duyum ortamları değişik kopyalar verecektir ve sahici kopya hangisi, sahte kopyalar hangileri olacaktır (a.e., 57)? Ama bunlardan da öte asıl sorun, orijinal anatipi taşıyan maddi tözün, bu anatipi algılayamayan bir yapıda olmasına rağmen, nasıl taşıdığıdır. Bu suretle de, bir "anatip" ya da "arketip" olarak maddi töz anlayışını dışarıda bırakmış olur.

Niteliklerin toplamının "madde"yi oluşturduğunu ileri sürmesi ve bunları çıkardığımız zaman geriye hiçbir şey kalmadığı düşüncesi, bizi varoluşun da bir nitelik olduğu sonucuna getirmişti. Bu düşüncenin ne kadar doğru olduğu tartışılabilir. Varoluş gerçekten de bir nitelik midir? "Varoluş" kavramının tanımı, "aktüel olarak mevcut olmak", "nitelik" kavramının tanımı ise, "Bir şeyin sahip olduğu ve o şeyi tanımlayan, bilinebilir ve başka varlık türlerinden ayırt edilebilir kılan özellik" olarak verilebilir (Cevzici 2005: 1240, 1693). Verdiğimiz bu tanımlara filozofun katılmadığını görebilmekteyiz. Ama bu da sorunu bir başka çıkmaza götürecektir: varoluş gibi bir nitelik hiçbir şekilde algılanamamaktadır. Buna, "niteliklerin toplamı varoluştur" denilebilir. Ama bu kez de, "hangi niteliğin eksikliği varoluşu ortadan kaldırır?" sorusu bu problemi devam ettirecektir. Yine varoluşu bir nitelik saymak, sadece bir tanımla varlıkları yaratabilirmişiz gibi bir duruma da yol açar. Yani örneğin, "dört kulağı ve yüzgeçleri olan bir insan" tanımlandığında ve varoluş niteliği de buna eklendiğinde, bu şey var olacaktır, anlamı çıkacaktır. Tüm bunların dışında olan bir durum da, niteliklerin "varlığından" ya da "yokluğundan" söz edebilmemizdir. Yani varolmayı bir *predikat* (yüklem) olarak alabilmekteyiz. "Dört kulaklı" ya da "yüzgeçli olma"yı, "varolma" kategorisi olmaksızın aktüel hale getirememekteyiz. Buradaki sıkıntılı durum, niteliklerin toplamının varoluş olarak adlandırılmasından kaynaklanmaktadır. Bu, varoluş gibi ayrı bir kategorik olgunun reddedilmesi ve tek tek niteliklerin oluşturduğu bütüne, onlardan aslında yapısal olarak ayrı bir gerçekliği olmayan, bir ad verilmesi durumundan ibarettir. İlerdeki bölümlerde karşımıza çıkacak olan "kiraz" örneği bunu çok iyi anlatmaktadır. Bir kirazdan kırmızılığı, tadı, kokusu ve şekli çıkarılırsa geriye ne kalır? Hiçbir şey (a.e., 122). Ama bir kez maddi varoluş ortadan kaldırılıp varolanlar algılanan niteliklere indirgenince, sonraki bölümlerde görüleceği üzere, bizim dışımızdaki nesnelere gerçek varlığı "ruhsal" bir biçimde yeniden inşa edilebilir bir duruma gelecektir.

Böylece ilk konuşmanın sonunda aslında Locke'a verilmiş bir cevabı okumaktayız. Locke, maddi tözün varolduğunu ama bilinemeyeceğini söylemişti, ve böylece metafiziği de elemişti. Berkeley onun yarım bıraktığı işi sonuna dek götürerek Locke'un septisizmini aşmıştır. Şüpheli durumda kalmak bize bilgi kazandırmaz ve ulaştığımız sonuçların hesabını tam olarak vermez. Bu yüzden öncelikli olarak yapılacak olan Locke'un şüpheliğini aşmak ve sonrasında da empirizmin duyularla neyi, nereye dek bilebileceğimiz sorusunu sonuna dek götürmek olacaktır. Madde niteliklerden oluşmaktadır ve nitelikler ortadan kaldırılırsa madde de ortadan kalkmaktadır. Nitelikler sadece algılanarak varolabilen birer ide, birer fikirden ibarettir. Onları algılayamayan yapıdaki bir cismin varolduğunu varsaymak mantıksal olarak bir

gelişkidir. O halde niteliklerin taşıyıcısı olan şey, ancak onları algılayabilen bir zihin ya da ruh olabilmektedir. Böylece Berkeley, ilk konuşmada maddenin tümüyle inkarına, yani bir immateryalizme ulaşmıştır.

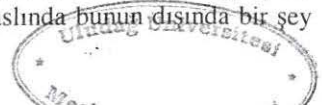
## II. KONUŞMA

### (veya teizmin, realizmin inşası)

İlk konuşmada elenmesi gerçekleştirilen maddi tözün, bu bölümde yeniden gözden geçirilerek çeşitli kavramlar altında (araç, vesile, inanç) da olsa, neden varolamayacağı gösterilmektedir. Böylece bu bölüm, Tanrının varlığı ve *esse est percipi*'nin mümkün olduğuna ilişkin akıl yürütmelerle ve Tanrı tanıtılamalarıyla desteklenerek sürdürülmektedir. Buna bağlı olarak dış dünyanın gerçekliği ve sağduyumuzun bizi elbette yanıltmadığı ama bundan bilinmeyen bir maddenin varolacağını çıkarmamız gerektiği, düşüncesi işlenmiştir. Kısaca ilk konuşma "madde"nin yok edilişi üzerinedir (immateryalizm), diyebiliyorsak, bu konuşma da öncelikle "Tanrı"nın ve sonra da "ruh"un ve idelerin gerçekten varolduğunun temellendirilmesi üzerinedir (realizm), diyebiliriz.

Hylas yeni bir açıklama denemesiyle fikirlerimizin (ideler) sebebinin beyin olduğunu ve duyuları, içi ruhlarla dolu olan sınırlar aracılığıyla aldığını ve fikirlerle çevirdiğini söyler. Philonous ise, beynin de duyulur bir şey ve dolayısıyla fikrinsel bir tasarım olduğunu ve fikrinsel bir şeyin fikirleri yaratamayacağını belirterek, Hylas'ı yeniden bir şüpheci olmakla suçlar. Bütün duyulur şeyler doğrudan doğruya algılanabilir olan şeylerdir ve doğrudan doğruya algılanan şeyler ise idelerdir (fikirler). Dolayısıyla algılanan bir beyin de bir ideden ibarettir. Ruhlar dışında tüm bildiklerimiz veya tasarladıklarımız kendi fikirlerimizdir. Aslında ruhun dışındaki her şey idelerden ibarettir. "Beyin" gibi maddi bir töz varsaymak bizi şüphecilığe götürecektir (a.e., 61-62). Ama dış dünyanın varlığı garanti altına alınmalıdır ve bu da tıpkı Descartes'da olduğu gibi, mükemmel bir Tanrının varolması ile mümkün olacaktır. Dolayısıyla ilk konuşmada yıkılan dış dünya, bu konuşmada Tanrının varlığı ile yeniden kurulacaktır. Ama çevremizdeki şeylere baktığımızda onların gerçekliğinden hiç şüphe duymamaktayız. Doğadaki her şey gerçektir ve birbirine Tanrısal bir uyumla bağlanmıştır. İnsan aklının kavrama sınırını aşan bir yaratılış mucizesini ve varlıkların gerçekliğini doğaya bakmakla da anlayabiliriz. Ama bu görüşler Hylas'a garip gelir, çünkü anladığı kadarıyla bizim dışımızda yer alan bu maddi gerçeklik reddedilmiş ve her şey idelere indirgenmişti. Bu itirazını dile getirerek Philonous'u da aslında bu içinde yaşadığımız gerçek dünyayı reddetmesi yüzünden şüpheci olarak niteler. Philonous ise, duyulur şeylerin onları algılayan bir zihin dışında varolamayacaklarını söylediğini ama onların gerçekliğini inkar etmediğini belirtir. Eğer onun tarafından algılanmış olmanın dışında gerçek bir varlığa sahipse, o zaman onları algılayan bir başka zihin olmalıdır ki bu da, Tanrıdır (a.e., 66).

Berkeley, ilk bölümde kafa karıştırıcı bir şekilde ortaya koyduğu görüşlerle dış dünyanın varlığını temelinden sarsmış ve sağduyuya aykırı bir biçimde onları birer niteliğe ve ideye indirgemmişti. Şimdi sarsılan bu sağduyu gerçekliğini yeniden inşa etme yoluna girmiştir. Ona göre ortalama insanın duyuları, akl-ı selimi yani sağduyusu zaten ona doğruyu ve gerçeği söylemektedir. Kendisi de aslında bunun dışında bir şey



ifade etmemektedir. Şeyler bizim dışımızda gerçekten de duyularımızın gösterdiği gibi vardır. Ama bu varoluş bilinemeyen, algılanamayan ve hakkında meşru bir çıkarımda bulunamayacağımız maddi bir töz değil, her şeyin aynı olmasını sağlayan ve onları algılayan sonsuz bir zihin içinde vardır. Dolayısıyla ilk olarak kendi zihninden yola çıkan Berkeley, ikinci olarak Tanrının varlığına ve oradan da şeylerin gerçekliğine ulaşır. Bu tanıtlama sırası, daha önce belirtildiği gibi bize Descartes'ı çağrıştırmaktadır. Modern Filozoflar'ın hemen hemen tümünde görebileceğimiz bu akıl yürütmeler, böylesine bir epistemolojik-metafizik temellendirmeler kurgusuyla karşımıza çıkmaktadır. Tanrı fikrinin zaten Hristiyanlık'ta da olduğunu ve gerçek dünyayı, duyulur şeyleri onun yarattığına inanıldığını, dolayısıyla yeni bir şey söylemediğini iddia edebiliriz. Oysa piskoposa göre kendisinin ortaya koyduğu Tanrı anlayışı ile diğer insanların Tanrı anlayışı farklıdır.

*"İnsanlar genellikle Tanrının varlığına inandıkları için, her şeyin Tanrıca bilinmekte ve algılanmakta olduğuna inanırlar; oysa ben bütün duyulur şeylerin Tanrı tarafından algılanması gerektiği nedenine dayanarak doğrudan doğruya ve zorunlu olarak Tanrının varlığı sonucunu çıkarıyorum."* (a.e., 66)

Hristiyanlık inancına göre, Tanrının dışında ayrıca bir varlık alanı vardır. Berkeley ise Tanrıdan ayrı bir varlık alanı olmayıp sadece Tanrı tarafından algılanarak varolabilen bir gerçeklikten söz etmektedir. Yani, "bir Tanrı vardır ve her şeyi o algılar" anlayışının yerine Berkeley, "duyulur şeyler gerçekten vardır, o halde sonsuz bir zihin tarafından algılanmaktadır, öyleyse Tanrı vardır" anlayışını geçirerek, yeni bir Tanrı tanıtlaması getirdiğini düşünmektedir. *"Bu bize, son derece açık bir ilke gereğince, bir Tanrının varlığını gösteren dolaysız, direkt bir ispat sunar."* (a.e., 67)

Berkeley, Hristiyanlığın Tanrı anlayışının dışında olan bazı Tanrı anlayışlarını, temsilcileri olan filozoflar özelinde ele alıp eleştirmektedir. Bunlardan, Lucilio Vanini (1584-1619), görüşleri yüzünden engizisyon tarafından yakılarak öldürülen bir İtalyan filozof ve din adamıdır (Sena 1976: 4.cilt, 435). O, Tanrıyı doğayla bir gören ya da tümüyle dışlayan düşünceleri benimsemiştir. Thomas Hobbes (1588-1679) metafiziğinde, gerçekten varolanın hareket halindeki madde olduğunu, yer kaplayan ve şekil özelliğine sahip olan bir maddi töz olduğunu, ilk hareketin nasıl başladığının bilinemeyeceğini ve Tanrının da bir cisim olduğunu söylemiştir (Cevizci 2005: 843-845). Baruch Spinoza (1632-1677), tek bir töz kabul etmiş ve ona da Tanrı demiştir. Sonsuz töz olan Tanrıda hem yer kaplama hem de düşünme özellikleri bulunur ve onun tezahürleri olarak doğadaki diğer sonlu varlıklar görünmüşlerdir. Evrende de sıkı bir zorunluluk olduğu gibi, ne bir rastlantı ne de amaç vardır. Descartes'in düalizmini, sadece tek bir töz (Tanrı) kabul ederek bir monizme çevirmiş ve buradan da deterministik bir panteizm türetmiştir (a.e., 1550-1552). Bu düşünürlerin ortak noktası. Piskopos'un kendi çağında bir tehlike olarak addettiği ateizmi ya bizzat savunmuş (Hobbes), ya da buna davetiye çıkaracak şekilde dini duyguları ve inançları zayıflatan panteist, mekanist düşünceler ileri sürmüş olmalarıdır. Örneğin o, Spinoza'ya ve benzerlerine gönderme yaparak şöyle demektedir:

*"(...)kısaca bütün Tanrıtanımsızlık sistemi, görülür dünyanın tümünün ya da herhangi bir kısmının, hatta en kaba ve en biçimsiz bir parçasının zihin dışında varolabileceğini farketmekteki mantıksızlık üzerine şöyle bir düşünülmeyle toptan yıkılıp gitmiyor mu?"* (Berkeley 1984: 68)

Bu kişilerin düşüncesine göre, ruh maddi olmadığından maddi şeylerle birleşip onları oldukları gibi algılayamaz; onları ancak Tanrı tözüyle birleşerek algılayabilir, çünkü Tanrı tamamen ruhsaldır. Tanrısal içerik, yaratılmış varlıklardan her birine uygun düşen mükemmellikleri kendi içinde taşır. Bu yüzden bu mükemmellikleri zihinlerinde canlandırıp hatırlayabilirler. Berkeley bu düşüncelere itiraz ederek şöyle demektedir:

*"Tamamen pasif ve hareketsiz olan fikirlerimizin nasıl olup da bir mahiyet ya da pasifik dışı bir bölünmez, sırf aktif bir varlık olan Tanrı'nın mahiyetinin ya da cevherinin bir parçası (ya da onun gibi bir şey) olabileceğini anlamadım. Bu varsayım daha ilk bakışta akla bir çok itirazlar ve güçlükler getiriyor; ama ben sadece şunu belirteceğim: yaratılmış bir dünyayı bir esprinin zihninden başka bir yerde var sayan genel varsayımlara vergi bütün saçmalıklar bunda da var. Üstelik bu varsayım maddi dünyayı hiçbir amaca hizmet etmez bir hale getirmek gibi bir özelliğe de sahip. Ve, eğer doğanın ya da Tanrısal bilgeliğin boş işler yaptığını, ya da çok daha kolay ve kısa yoldan yapabileceği şeyler için karışık ve zor yöntemler kullandığını bilimlerin farzettığını söylemek, bunlardaki başka varsayımlara karşı iyi bir kanıt yerine geçiyorsa, ya bütün evreni boşuna yapılmış sayan varsayım için ne düşünmeli?" (a.e., 69)*

Bu düşünceler bizi, onun kendi sisteminin bir panteizm olup olmadığı sorusundan kurtarmaya yöneliktir. Görüldüğü üzere Tanrı ile duyulur şeyler, ideler ve hemen bir sonraki alt bölümde de bireysel ruhlar arasındaki fark gösterilerek, doğa ve Tanrı ayrılığı ortadan kaldırılmıştır.

Nicholas Malebranche (1638-1715), iki töz, yani zihin-beden ilişkisi konusunda, Tanrının ruha, bedensel süreçleri birer "vesile" ya da "ara neden" olarak kullanmak yoluyla ideler koyduğunu, zihinle beden arasındaki bağı Tanrı tarafından kurulduğunu savunan okkasyonalist bir filozoftur. Tanrının dışında hiçbir şey gerçek anlamda "neden" olamaz. Hume'a çok benzeyen bu nedensellik görüşünün mantıksal sonucu, "bizim her şeyi Tanrıda gördüğümüz" önermesidir. Çünkü dış dünyada gördüğümüz şeyler bizde bir ide oluşturamayacağı için, tüm idelerimiz Tanrıdan çıkar (Cevizci 2005: 1108-1109). Berkeley, kendi görüşlerinin Malebranche'in bu tip düşünceleriyle aynı tutulmasını kabul etmemekte ve onun düşüncelerini soyut genel fikirler olarak görmektedir. Ona göre Malebranche, mutlak bir dış dünyanın varlığını ileri sürmektedir ve duyularımızın bizi aldattığını ve bizim gerçek doğayı, ya da yaygınlığa sahip varlıkların hakiki şekillerini (forms) ve biçimlerini (figures) bilmediğimizi iddia etmektedir. Kendisiyse bunların tam aksini söylediği gibi, kutsal kitaba uygun bir şekilde "bir Tanrıda yaşar, onda hareket ederiz, varlığımızı onda buluruz" demektedir (Berkeley 1984: 69). Bu yeni Tanrı ve varlık anlayışını, Malebranche'in panenteizmi (her şeyi Tanrıda görmek) ile karşılaştırmış ve kendi görüşünün böyle olmadığını belirtmiştir. Bu iki düşünür arasındaki karşıt düşünceleri şöyle şematize edebiliriz:

#### Malebranche

- Mutlak bir dış dünya vardır
- Duyularımız bizi aldatır
- Duyusal nesnelerin gerçek durumlarını bilemeyiz
- Şüpheli bilgi

#### Berkeley

- Mutlak bir dış dünya yoktur
- Duyularımız bizi aldatmaz
- Duyusal nesnelerin gerçek durumlarını bilebiliriz
- Kesin bilgi

İdelerin, hayal gücünün ürünü olma ihtimali vardır ama bunu göz ardı edebiliriz, çünkü hayal ürünleri, duyularla algılanan ve gerçek şeyler adı verilen şeyler kadar açık ve seçik değildirler. Kendi zihinlerimizde oluşturduğumuz fikirler veya duyular asıl varlıklar kadar canlı ve etkileyici değil, onların soluk kopyaları gibidirler. O halde algılanan fikirler ya da şeyler, gerek kendileri gerek anatipileri, zihinden bağımsız olarak varolmalıdırlar.

*"Çünkü onları meydana getirenin ben kendim olmadığımı, gözlerimi ya da kulaklarımı açtığımda hangi özel fikrin etkisi altında kalacağımı dilediğim gibi belirlemek gücüne sahip bulunmadığımı biliyorum."* (a.e., 70)

Böylesine gerçek varlıklar olmalı ve onların olmasını sağlayan, onları algılayan, onlardan ayrı bir zihin (Tanrı) olmalı (a.e., 71). Nesnelere canlı ve etkileyici olması nasıl ki onları algılayan bir Tanrının olduğunu kanıtıysa, benzer şekilde, nesnelere ve doğada görülen düzenlilik ve çeşitlilik de bilge ve mükemmel bir Tanrının olduğunu kanıttır. Çünkü düzenliliğin olduğu her yerde, o düzeni gerçekleştiren bir yapıcı vardır.

Ortaçağ'dan kaynaklanan, "sonuçta varolan gerçekliğin aynı şekilde nedende de varolması" şeklindeki anlayış ve ispatı düşünürümüzde de bir biçimiyle uygulanmıştır. Bu tip Tanrı tanıtlamalarındaki temel sorun büyük öncülün doğru kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa evrendeki tüm elemanlar tek tek gözlemlenerek bu sonuca ulaşılmamış yani bir eksik tümevarım problemi ortaya çıkmıştır. Ayrıca "düzenlilik" ve "çeşitlilik" kavramları bakanın gözünde olan bir kavram mıdır, yoksa bizim dışımızda bizden bağımsız bir düzenlilik var mıdır, soruları bu tanıtlamayı zora sokmaktadır.

Ruh ve idelerden başka üçüncü bir varlık tipi olarak madde, yine de varolamaz mı? Piskoposun bu soruya daha önce verdiği cevap yine ve ısrarla karşımıza çıkar: "Duyu ile algılanıp da doğrudan doğruya algılanmayan bir şey yoktur, dolayısıyla duyulur olup da zihnin dışında olan bir şey yoktur." Madde, algılamayan, pasif bir varlık olduğundan duyulur şeyler onun tarafından algılanarak varolamazlar. Yine madde, Tanrının emrinde bir "araç" olarak varlığıyla da hizmet edemez. Çünkü Tanrının bir araç olmadan hizmet edemiyor olması düşüncesi açık bir çelişkidir. Araç kullanmak ancak sonlu-sınırlı varlıklara özgüdür. Ayrıca eğer nitelikleri taşıyan şey, bir araç ise algılanabiliyordur ve algılanabiliyor ise bir idedir. Yok eğer nitelikleri olmayan, algılanamayan bir araçsa zaten yoktur. Sadece zihnimizde tasarlayabildiğimiz "genel olarak bir araç" düşüncesi ise yine ancak zihnimizde bulunan bir fikir olarak varolabilecektir. Tüm bunlara karşın yine de maddeye olan bir "inancımız" olabilir (a.e., 75). Ama inançlar bile yeterli nedenlere dayanmalıdır. Oysa hiçbir kavramına sahip olmadığımız, bilinmeyen bir şeye -maddeye- inanılmaz da. Bunların dışında madde varolup da bir "vesile" olabilir mi? Vesile olan bu madde aktif olmayan, düşünmeyen bir varlıktır. Aktif olmayan ve düşünmeyen bir varlık niteliklere vesile olamaz, çünkü onları algılayamaz, ve dolayısıyla var edemez. Ayrıca mükemmel olan bir Tanrı bir vesileye ihtiyaç duymaz. Son olarak bu vesilenin olduğunu bile varsaysak yine de hala nitelikleri olmadığı için bizim için algılanamaz bir durumda olacaktır. Bu, "vesile" anlayışını okkasyonalistlere karşı ya da Malebranche'a karşı verilmiş bir cevap olarak da görmemiz mümkündür (a.e., 79). Yine de maddeyi algılamak mümkündür deniyorsa şu soruları sormak gerekir:

1- Doğrudan doğruya algılıyorsan, hangi duyularınla algılıyorsun?

2- Dolaylı olarak algılıyorsan, hangi duyularından muhakeme yoluyla çıkarımda bulunuyorsun?

Bu iki soruya da maddenin bir töz olarak varolduğunu kanıtlayacak tatmin edici bir cevap bulunmamaktadır. Öte yandan maddenin kendisine gelince, o ne durumlarda olabilir?

- 1- Objeye mi?
- 2- Dayanak mı?
- 3- Neden mi?
- 4- Araç mı?
- 5- Vesile mi?

Tüm bu seçenekler filozof tarafından tek tek ele alınmış ve çürütülmüştür. Madde bir töz ise nitelikleri ve ilineklere olması lazım ama yoktur. Buna rağmen yine de ne olduğunu bilemediğimiz, tek başına varolan bir madde olabilir. Bu madde algılanmaz, algılamaz, faaliyette bulunmaz. Bu da olamayacağı için maddi töz yoktur. Böyle bakınca da maddi tözle ilgili şu iddialarda bulunulmuş ve çürütülmüştür:

- 1- Doğrudan doğruya algılanan objeler zihnin dışında vardılar.
- 2- Duyulur niteliklerin ana tipleri maddede bulunmaktadır.
- 3- Duyulur niteliklerin nedenleri maddede bulunmaktadır.
- 4- Madde bir araçtır.
- 5- Madde bir vesiledir.
- 6- Madde genel olarak bir şeydir.

Descartes ile başlayan Modern Felsefe geleneğinde, ister rasyonalist olsun ister empirist olsun, düşünürlerin esas olarak akılcı yöntemleri kullandığını ve Descartesçi bir şekilde temelci (fundamental) bir düşünce yapısına sahip oldukları söylenebilir. Örneğin burada Berkeley'in temelciliği en sonunda bir "Tanrı" varsayımına dayanmaktadır ki Descartes felsefesinde de Descartes döngüsünü (Descartes's cycle) oluşturan bu temel de "Tanrı"ydı. Yani Modern Empirizm'in de Modern Rasyonalizm'in de esasında aynı yönetsel şemaları, temellendirme ve akıl yürütme kalıplarını kullandığını söyleyebiliriz. Temele zihni alma -burada zihin duyuları algılayan olarak temeldedir, mantıksal akıl yürütmeler ve tündengelelim metodu Berkeley'de de Descartes'da da ortaktır. *A priori* zihin içeriklerinin bulunmaması belki ayrıldıkları yerdir. Ancak empirist düşünürlerde, birincil ya da ikincil niteliklerin algılayan zihinde bulunması anlayışının da bizi bir tür *a priorizme* götürebileceği söylenebilir. Bu yorumlar çerçevesinde bakınca, ikinci konuşmanın konusunun ve ispatlamaya çalıştığı şeyin öncelikle Tanrı ya da Tanrısal zihin olduğunu görüyoruz. İlk konuşmada duyulur şeylerin/niteliklerin varlığı onları algılayan bir zihne bağlandı, maddi töz ve dış dünya elendi. Bu konuşmada ise duyulur şeylerin bağımsız varlığı Tanrının zihni tarafından algılanarak ya yani *esse est percipi* ilkesine bağlanarak yeniden inşa edilmiştir. Bu tam da Descartes'ın izlediği yolu takip ettiği anlamına gelmektedir. Temele önce kendi zihnimizi, düşüncelerimizi almak birinci adım ve daha sonra dış dünyanın olabilirliğini Tanrının varlığına bağlamak ve Tanrının varlığını tanıtmak, böylece solipsizmden ve septsizmden kurtulmak da sonraki adım

olmaktadır. Maddi tözün elenmesi ve *esse est percipi* şeklindeki anlayışı, Descartes ile olan temel farklarındandır. Descartes'ın ruh-madde düalizminde çözemediği bu iki tözün ilişkisi problemini çözme denemeleri, Spinoza, Leibniz ve aranedenciler gibi filozoflarda çözülmeye çalışıldığından daha önce söz edilmişti. Berkeley'in bunlara veya diğerlerine karşı yönelttiği eleştirileri ve maddi tözü tümüyle ortadan kaldırarak, tanrısal ve ruhsal zihinlerde varolma şeklinde beliren bir realizmi temellendirmesini de bu konuşmanın ikinci önemli çekirdeği olarak görebilmekteyiz.

### III. Konuşma

#### (veya ruhsal tözlerin varlığı)

Philonous, Hylas'ın, "şeylerin gerçekliği maddenin varlığı kabul edilmeden savunulamaz" iddiasına karşı ona, şeylerden ne anladığını, duyulur mu, yoksa düşünilir şeyleri mi kastettiğini sorar. Duyulur şeyler olduğu karşılığı üzerine de, "ellerimle dokunduğum, gördüğüm şeyler gerçektir ama bunların arkasında algılayamadığım, bilemediğim madde gibi bir şey olamaz", der (a.e., 85). En sonunda maddi tözü inkar durumunda kalan Hylas koyu bir şüphecilğin içine düşmektedir. Eğer cisimler yoksa ve biz sadece bize göre olan duyuları biliyorsak aslında sadece onların görünüşlerini bilir ve gerçek doğalarını hiçbir zaman bilemeyiz. Ama günlük yaşamımızda altın ile demiri birbirinden ayırabilmemiz, şeylerin gerçek doğasını bildiğimizi bize göstermekte değil midir? Hylas'a göre, bizim bilebildiğimiz ancak ideler arasındaki ayrımlar, farklar olabilir. Dolayısıyla şeylerin gerçekten varolduğunu onların görünüşlerinden çıkarılamaz (a.e., 90).

Berkeley, bizleri burada olduğu gibi bir şüpheciliğe düşüren şeyin, daha başlangıçta maddi bir tözün varlığını kabul etmek olduğunu belirtmektedir. Duyular yoluyla böyle bir tözün algılanamayacağı noktasına gelince de, koyu bir şüphecilik kendisini göstermektedir. Ama maddi tözün olmadığını kabul edersek, bu şüphe durumu da ortadan kalkacaktır. Önceki bölümlerde çeşitli argümanlarla tanıtıldığı üzere bizim doğrudan bilebileceğimiz ancak idelerdir ve bunlardan da bir Tanrının varolduğu düşüncesine ulaşılmıştır. Tanrı tüm duyulur şeyleri algılamak yoluyla bizim dışımızda da mutlak bir şekilde onları var kılmaktadır. Dolayısıyla dış dünyanın varlığı konusunda en ufak bir şüpheye yer yoktur. Burada beliren görünüş ve gerçeklik kategorileri ayrımı daha sonraları Kant'a epey ilham vermiş gibi görünmektedir. Ama piskopos böyle bir ayrım yapmayı doğru ve tutarlı bulmaz. Onun daha önce söz ettiğimiz realizmi bir kez daha kendini gösterir; gerçekten varolanların gerçekten kendilerine ait olan doğalarını, duyularımız yoluyla doğru ve tam olarak bilebiliriz ve bilmekteyiz. Bu anlamda bir görünüş-gerçeklik ayrımını ortadan kaldırmış ve naif realist bir anlayışa yönelmiştir. Berkeley, bir önceki konuşmada başlattığı septisizmin nasıl aşılacağı, maddi tözü reddetmekle düşülen durumdan nasıl kurtulacağı durumunu göstermeye devam etmiştir. Böylelikle de evvelki konuşmalarda yarım bırakılan, bireysel ruhların ya da zihinlerin varlığı problemi, bu konuşmada ele alınıp cevaplanmış olacaktır. O, görülen ve duyulan şeylerin varlığından kuşku duymayacağını açıklamıştı. Çünkü duyulur şeyler doğrudan doğruya algılanmaktadır ve böyle olduğu için de ancak birer ide olabilirler. İdeler ise ancak bir zihin tarafından algılanarak varolabilmektedirler. Bu zihin ise Tanrıdır (a.e., 94). Duyulur şeyler algılayan bir zihin dışında varolamazlar. Böyle olduğu için, yani



ben olmayınca ya da arkamı dönünce de cisimler varolmaya devam ettiği için, Tanrının zihninde algılanarak varolduklarıdır.

*"Eşya, ben doğmadan önce varolduğu gibi, benim, farzettığın şekilde, yokoluşundan sonra da yine varolacaktır. Ve, aynı şey bütünü yaratılmış bitimli (finite, sonlu) espriler içinde doğru olduğuna göre, bundan zorunlu olarak, bütünü şeyleri bilen ve kavrayan ve onları bizim doğa yasaları adını verdiğimiz birtakım kurallara göre düzenlediği tarzda gözlerimiz önüne seren her yerde hazır ve nazır, ezeli ve ebedi bir zihin'in varolduğu sonucu çıkar."* (a.e., 95)

Hylas, haklı olarak kendisinden hiçbir doğrudan duyum alamadığı Tanrı ve ruhlarla ilgili böyle bir bilgiye nasıl ulaşabildiğini sorar. Çünkü kendisi de, aynı şekilde madde fikrine ulaşma hakkını elde etmektedir (a.e., 95). Aktif olan ruh ve Tanrı, pasif olan idelerle algılanamaz ama tıpkı kendimizi, "ben"imizi bilmemiz gibi "sezgi" ile bilinebilir, cevabı gelir. Sık sık sözü edilen Descartes etkisi burada net bir biçimde açığa çıkmaktadır.

*"Zihin, espri ya da ruh bölünemez ve yaygınlıksız (unextended) olan şeydir; düşünür, eyler ve algılar. O, bölünemez'dir, dedim, çünkü yaygınlıksızdır; yaygınlıksızdır, dedim, çünkü yaygınlığı, şekli olan, hareket edebilen şeyler yalnızca fikirlerdir; fikirleri algılayan, düşünen ve isteyen şey ise bir fikir, ya da fikre benzer herhangi bir şey olamaz. Fikirler aktif olmayan, algılanan şeylerdir: espriler ise onlardan apayrı çeşitten varlıklardır. Onun içindir ki, ruhumun bir fikir, ya da fikre benzer bir şey olduğunu söyleyemiyorum."* (a.e., 96)

Ona göre zihin ya da ruh yer kaplamayan ve bölünemeyen bir şeydir; düşünmekte, cylemekte ve algılamaktadır. Yer kaplayan, bölünebilen, hareket eden ve şekli olan şeyler ise fikirler (ideler) dir (a.e., 96). Ruhum, refleksif bir biçimde kendi üzerine dönüp düşünerek, eksik ve yetersiz de olsa Tanrı hakkında fikir edinmektedir. Ayrıca kendi zihnim ve kendi fikirlerim hakkında dolaysız bir bilgim vardır. Descartes, "Metafizik Düşünceler" adlı eserinde geçen ve Tanrının insana verdiği bir kavram olan *lumen naturale* (tabiat ışığı) yeteneği ile insanın sezgisel bir yolla ve apaçık bir şekilde bilgiler elde edebildiğinden söz etmektedir. Sezgisel yöntem benzer bir şekilde Locke'ta da karşımıza çıkmaktadır. Bu yöntemi devralan Berkeley, önce kendi "ben"ini, sonra Tanrıyı ve ruhsal tözlerin varlığını sezgisel bir şekilde tanıtlamıştır. Descartes döngüsü denilen akıl yürütmedeki bu hata, bu kavramı (*lumen naturale*) Tanrının bize baştan verdiğini kabul edip, daha sonra da bu kavramdan yola çıkarak bir Tanrı tanıtlamasına yönelmekten kaynaklanmaktadır. *Petitio principii* denilen bu hata türü Berkeley'de de kendini göstermiştir. Bu (Tanrısal) sezgi ile öncelikle "ben"imin ve düşüncün bir ruhun olduğu çıkarılmaktadır. Bunun yardımıyla da başka ruhların ve başka fikirlerin de sınırı mümkün olduğu dolaylı olarak anlaşılmaktadır. Yine kendi varlığımdan ve fikirlerimle varlığım arasındaki bağımlılıktan, akıl yürütme yoluyla Tanrının ve diğer yaratılmış şeylerin zorunlu olarak varolduğu yine zorunlu olarak çıkarılmaktadır. Ama ona göre, maddenin varlığı ne dolaysız olarak ne de dolaylı olarak (muhakemeye) - Tanrı ve ruh gibi- çıkarılamaz, tanıtlanamaz (a.e., 97). Ancak Hylas'ın itirazı hala tam olarak cevaplanmamış gibi görünmektedir. Buna göre, ruh hakkında hiçbir fikrimiz yoksa, onlar madde gibi tamamen ayrı varlıklarsa, bir ide bir ruha benzemez ve biz de bir ruh fikrine sahip olamayız. Ve tıpkı madde fikri gibi ruh fikri de tutarlı olmak adına terk edilmelidir. Ama Berkeley'e göre maddi töz sadece zihinde ona dair hiçbir kavram bulunmadığı için terk edilmemektedir, aynı zamanda bu kavram tutarsız bir kavram

olduğu için, yani bu kavramın bulunması bir çelişki yarattığı reddedilmektedir. Oysa ruh kavramı, maddenin pasif ve düşünmeyen yapısı bunu yapamazken, fikirleri üretebilecek aktif ve düşünen bir yapıya sahiptir. Böyle olduğu için de, ona ait bir fikrimiz olmasa bile böyle bir ruhsal tözün olabileceği düşüncesi, dolaylı refleksif bir düşünmeyle çıkarılabilmektedir. Diğer ruhların varlığı da algılanamamaktadır ama kendi ruhumuzun varlığı onların olabilirliği için bir imkan oluşturmaktadır. Oysa madde için bunların hiçbirisi söylenememektedir (a.e., 99). Kendi varlığımızı bilirken, kendimizin kendi fikirlerimizden ibaret olmayıp başka bir şey, algılayan, bilen, isteyen, fikirler üzerinde işleyen, aktif ve düşünen bir prensip olduğumuz kastedilmektedir. Bir sesi ya da rengi algılarken ondan ayrı bir şey olduğumuz bilinmektedir. Oysa madde için böyle bir şey söz konusu değildir. Algısız bir töz (madde), ne fikirleri ne de onları ana tiplerini özünde taşıyabilmektedir.

Berkeley'in bir yandan sadece ruhu temele alıp maddeyi reddetmesi, bize onun monist bir düşünceye sahip olduğunu düşündürmektedir. Ama diğer yandan ruh ve ideleri ayrı ayrı yapılarda görmesi, her ne kadar tek töz olarak ruhu görse de, aynı zamanda onun düalist bir metafizik yaptığı sonucuna da götürmektedir. Bileşik idelerin ancak aktif, yer kaplamayan ve düşünen bir varlık (ruh) tarafından oluşturulabileceğini ve yine duyulur basit idelerin ancak böyle bir zihin tarafından algılanabileceğini vurgulamaktadır. Böyle bir ruhsal töze ait doğrudan bir algımız da, tıpkı maddi tözde olduğu gibi, bulunmamaktadır. Ruhun olabileceğini bize ancak sezgilerimiz, dolaylı çıkarımlarımız vermektedir. Sağduyumuz bize başka kişilerin de aynı şeyleri algıladığını söylemektedir, o halde başka bireysel ruhlar da vardır. Ruhun algıladığı duyulur şeyler ise bir başka zihinde (Tanrıda) ayrıca vardılar ve düalizm tam da burada açığa çıkmaktadır. Düalizmin oluşması, ideler-ruh kavramlarının karşı olumlarıyla gerçekleşebileceği gibi, ruh-Tanrı kavramlarının sonlu ve sonsuz olma özelliklerinin karşı olumlarıyla da gerçekleşebilmektedir. Ama bunun Descartes'da olduğu gibi sert bir düalizm olmadığı da aşikardır. Temelde her şey ruhsal varlıklardan (spiritüalizm) oluşmakta ama dereceli olarak kendi aralarında, ruh-Tanrı veya ruh-ide olarak, bir ayrışmaya gitmektedirler. Aynı cins tözler arasında gerçekleşen bu düalizm yoluyla Descartes'da ortaya çıkan problem aşılmıştır.

O, sıradan insanın, "algılanarak varolmak" düşüncesini saçma bulacağı ve algılamayı başka, varolmayı başka göreceği eleştirisine, tam aksine sıradan insanın "algıladığı şeye gerçek ve var, algılamadığı şeye ise gerçek değil ve yok" diyeceğini belirtir (a.e., 100). Bir şey algılanabiliyor ise zaten ideden başka bir şey değildir. İdeler de algılanmadan varolamazlar. Sonuçta algılanmak ile varolmak aynı şeydir. Buradan da bizim dışımızdaki nesnelere, örneğin şu ağacın gerçekliğinin sağduyu ile bilindiği ama Berkeley'in görüşlerinin sağduyuya aykırı olduğu eleştirisi çıkartılabilir. Ama, ona göre şeylerin bizim dışımızdaki varlığı, örneğin şu ağacın varlığı, gördüğüm şekliyle olduğu inkar edilmez. Onlar, Tanrının zihninde algılanarak varolmaktadırlar ve bizim zihinlerimiz için birer anatip gibi görev yapmaktadırlar (a.e., 100). Böylece Berkeley şeylerin ancak Tanrının zihninde algılanarak varolabileceği sonucuna ulaşmıştır. Maddeyi inkar edip yerine ideyi koymak ona göre de alışkanlıklara ve günlük hayatın akışına çok terstir. Ama mantıksal kurallar da maddenin değil ruhun ve idelerin var olduğunu göstermektedir. Ayrıca bunu böyle kabul etmekte, yani ruhu ve ideleri tek töz olarak ya da bir tözün iki farklı görünümü olarak almakta bir sorun yoktur. Çünkü sadece madde kavramının yerine ide kavramı kullanılacaktır (a.e., 103).

Metinde yine, Descartes'da rastladığımız Tanrı tanıtımlarından olan "mükemmel varlık" kanıtının bir versiyonuyla da karşılaşmaktadır. Her şeyi algılayan bir Tanrıyı da algılayacak başka bir Tanrıyı, sonsuza dek gidebilecek nedensellikler dizisini ancak bir ilk ve mükemmel Tanrı ile sona erdirebileceğimiz için Tanrı vardır. Ama yine de mükemmel olan bir Tanrı neden kötülöklere izin vermektedir? Berkeley'e göre böyle bir sorunun asıl probleme pek katkısı olmaz, çünkü şeyleri ister madde ister ide veya ruh olarak kabul edelim, bu kabul, kötülüğün olmasını engellemez. Öte yandan kötülük eylemlerde değil akıl ve iradenin kullanımındadır. Örneğin, savaşta birini öldürmekle normal hayatta öldürmek arasında biçimsel olarak hiçbir fark yoktur, ama iradenin kullanımında ve amaçtaki farklılık kötülüğü yaratır. Yani kötülük Tanrının yaratımı değildir, kullananların amacı bir eylemin kötü oluşunu belirlemektedir. Bir başka yandan da bakarsak, Tanrı tüm yaşamı sıkı sıkıya belirlememiş olabilir, yani insanlara belli miktarda özgürlük bırakmış olabilir ki kötülük de buradan çıkmaktadır (a.e., 104). Ortaçağ'ın ünlü kötülük kanıtı bir kez de filozof tarafından ele alınıp işlenmektedir. Modern Filozoflar üzerindeki Ortaçağ etkisi görüldüğü gibi devam etmektedir. Tanrıyı ve Tanrıya ait problemleri metafiziklerinin temelinde almaları bir yandan Ortaçağ'a baktıklarını, ama bu Tanrının bir akıl Tanrısı olması ve düşüncelerindeki yöntem yani "özne"yi ve "ben"i temele almaları onların bir yandan da Modernliğe baktıklarını göstermektedir.

Hylas'ın ısrarla tekrar maddeyi vurgulaması ve tüm sıradan insanların sağduyusunun maddenin varlığını söylediğini belirtmesi üzerine Philonous, aşağıdaki gibi sıralayabileceğimiz düşünceler zincirini yineler:

1. İçinde idelerin bulunduğu ruhtan başka töz yoktur ve bu "apaçık" bir şeydir. (Descartes'da olduğu gibi)
2. Doğrudan doğruya algılanan objelerin idelerden başka bir şey olmadığını herkes kabul eder.
3. Duyulur nitelikler doğrudan doğruya algılanan objelerdir ve kimse inkar etmez.
4. Bunun için bu niteliklerin ruhtan başka bir "dayanağı" olamaz.
5. Bu nitelikler ruhta bir varlık tarzı ya da bir özellik olarak değil, onları algılayanın içinde algılanan bir şey olarak vardır. (Kant'ın, zihnin formlarına ait görüşlerine bir ilham olarak)
6. Bu yüzden duyu objelerinin düşünemeyen, pasif maddi töz gibi bir dayanağı olamaz.
7. Ama maddi tözden yalnızca görülebilen ve hissedilebilen bir duyulur cisim kastediliyor ise maddenin var olduğunu kabul edilmeli, inanılmalıdır.
8. Berkeley'in görüşlerini insanlardan soğutan şey ona göre, maddeyi ve duyulur şeylerin varlığını inkar ettiği şeklindeki düşüncelerinin yanlış anlaşılmasıdır. Oysa cisimsel tözler, duyularla algılandığı anlamda kesinlikle vardır (a.e., 105).

Bir sağduyu felsefesi yaptığını söyleyen Berkeley, sağduyudan uzak görüşlere sahip olmakla suçlanmakta ve bunlara karşı kendini temellendirme çabası içine girmektedir. Maddi dünyayı tümüyle inkar etmediğini, böyle bir anlayışın bir yanlış anlaşılma olacağını söylemektedir. Ona göre algılanan cisimler gerçekten vardır.

Olmayan şey, niteliklerin, duyuların dışında bilinmeyen, algılanmayan kende gibi, bir dayanak gibi düşünülen maddi tözdür. Bu temellendirmeleri de özellikle Locke'un, varolan ama bilinemeyen maddi tözüne karşı yaptığı düşüncebiliriz. Yani Lockecü septisizme karşı o, Berkeleyci bir sağduyu felsefesi ya da realizm çabası içindedir. Şeylerin bizim dışımızda olduğu görüşünde yani realist olma noktasında anlaşınca bu kez de şöyle bir problem belirlemektedir: İnsanlar şeyler hakkında duyularına dayanarak karar veriyorlarsa duyuları onları nasıl yanıltabiliyor? "Duyu yanıltmaları nasıl açıklanacaktır?"

Ona göre yanılma duyularda değildir, onlardan aldığımız idelere dayanarak yaptığımız çıkarım ve akıl yürütmelerdedir. Suyun içindeki kürek sapı gerçekten kırık görünür, Ay uzaktan gerçekten de küçük aydınlık ve düz bir dairedir, dört köşe olan bir kule de uzaktan bakıldığında gerçekten de yuvarlak ve küçüktür. Bu duyularımızın hiçbiri bizi yanıltmamaktadır; kürek kırık, Ay küçük, kule de yuvaraktır. Ama bizi yanıltan, bu duyuların farklı mesafelerden ve farklı zamanlarda da aynı olacağı çıkarımında bulunmamızdır. Akıl yürütmemizde hata vardır, küreği sudan çıkarınca da kırık olarak ummak yanlıştır (a.e., 106). Berkeley, "madde"nin varlığına inanmanın bir incelemeye değil bir "önyargı"ya dayandığını defalarca belirtmiştir. Oysa tüm bu araştırmalardan sonra yine "madde"nin varlığına inanmaktayız ama artık bu inanç bir önyargıya değil "apaçıklığa" dayanmaktadır. Elbette buradaki madde bilinmeyen, niteliklerden bağımsız olan bir madde değil de, Tanrı tarafından nitelikleriyle beraber bir fikir olarak algılanan bir maddedir. Berkeley buna madde demekle bir sakınca görmez ama kendisinin kastettiği şey aslında İde'dir. Ama doğrudan duyularla algılanan ve bizden bağımsız olarak varolabilen şeye sıradan insanın madde, kendisinin ise ide ya da fikir demesi sadece bir adlandırma farkından başka bir anlam ifade etmemektedir. Yeter ki kendi başına ve bilinemez bir biçimde varolduğunu kabul etmeyelim. Yani ideleri oluşturan şeye Hylas madde, Philonous ise ruh ya da fikir demektedir. Ama artık her ikisi için de bu varlık yer kaplamayan ama yaygınlık fikri uyandıran, aktif bir varlıktır. Hylas'a göre ulaşılan bu noktada, bu varlığa madde denilemeyeceğine göre ruh da denilmemelidir. Ama madde ve ruhtan ayrı "üçüncü bir töz" olamaz mı? Philonous bu düşünceye katılmaz, ona göre dışarıdan bize fikir verebilen bir varlık, aktif bir varlık ancak ruh ya da zihin olabilir. Ama bize bu ideleri veren zihin-Tanrının da duyularını algıladığını ileri sürüyorsak acı ve hazı da algıladığını, yani "Tanrının acı çektiğini" kabul etmemiz gerekmez mi? Bu da onun mükemmelliğini zedelemesini mi? Bu sorulara onun tarafından, Tanrının elbette acı da dahil her türlü duyuma sahip olduğu, ama bizlerde olduğu gibi cisimsel hareketler, doğaya bağlı nedensellik ve bunların uyandırdığı idelerin ikiliği durumlarının bulunmadığı cevabı verilmiştir. O, saf bir ruhtur; cismi olmadığı ve ideler ona duyular aracılığıyla ulaşmadığı için bizim gibi acı çekmemektedir.

Bu noktada yine özellikle Modern Rasyonalist Filozoflar'da rastladığımız temelci tutum karşımıza bir kez daha çıkmaktadır. Bu uslamaların altından Tanrıyı kaldırıp atarsak sistem yıkılıp gitmektedir, yani Tanrı, Berkeley'in anahtar kavramı olarak sisteminin temelinde yer almaktadır. Berkeley'in "Ortaçağcı" yanı ile "Modern" yanı bu şekilde buluşmuştur. Tüm varlıkların ancak Tanrının zihni içinde varolabilmeleri anlayışı, panteizm izlenimi vermektedir, ama kendisi bunun bir panteizm olmadığını, Tanrı-evren ikiliğini devam ettirdiğini önceki bölümlerde belirtmişti.

Hylas yeni bir deneme yaparak "madde miktarı ile cisimlerin ağırlığının, hız ve hareket ile orantılı olduğunun ispatlanmış olduğunu ve bunun da maddenin varlığına bir kanıt olacağını" ima eder. Eğer bir cisimdeki hareket miktarı, birlikte alınan hız ve madde ile orantılı ise, düşen cisimlerin hareketi ve dolayısıyla onların ağırlığı -ki bu hareketin nedeni ya da ilkesidir- madde miktarıyla orantılıdır. Philonous ise başta söylenen bu önermenin, açık bir ilke olarak konulduğunu (ki madde bu öncülde var kabul ediliyor) ve sonrasında da bu ilke, *petitio principii* ile maddenin varlığının ispatlandığını, bunun da bir kısır döngü olduğunu, söyleyerek eleştirmiştir (a.e., 111). Ayrıca ona göre, bu ispattan yine de bir felsefî anlamda maddi tözün çıkmayacağı da ortadadır. Duyu ile algılanan yaygınlık, ağırlık, katılık ve direnç nitelikleri vardır ama bunlara dayanak olan ve bilinmeyen bir maddi töze ait duyumlar, ve dolayısıyla madde yoktur. İlk öncülde sorgulanmaksızın kabul edilen bir ilkeye dayanarak bir tanıtlama yapılmaktadır ki bu, geleneksel mantıkta kısır dögüsel bir durum yaratan *petitio principii* şeklinde bir hatadır. Dolayısıyla, Berkeley'in bu eleştirisine katılmak mümkündür.

Peki acaba "doğa filozoflarının maddeyi kabul ederek fenomenleri açıklamasını" nasıl görebiliriz? Sonuçta, onlar da maddenin varlığını kabul etmemişler miydi? Bu sorulara Philonous'un cevabı, fenomenlerin duyuyla algılanan görünüşler, dolayısıyla da ideler olduğu yani fenomenlerin maddeyi değil ideleri işaret ettiği, açıkladığı, şeklinde olmuştur. Bilgi ve irade sahibi bir varlığın ideler oluşturması anlaşılır bir şeydir ama madde bunu yapamaz. Madde ne fikir meydana getirebilmekte ne de başka bir zihin üzerinde etkili olabilmektedir. Ama ona göre doğa filozofları hiçbir şey yapmamıştır demek yanlış olur. Yine de şimdiye dek bir şeyler yapmışlardır. Fikirler arasındaki bağlantıları keşfetmişlerdir, doğanın yasalarını ve yöntemlerini ortaya çıkarmışlardır (a.e., 113).

"Peki Tanrının, insanları, madde olmadığı halde maddeye inandırması, kandırması mümkün olabilir mi?" Olamaz, çünkü mükemmel bir Tanrı aldatmaz ve ayrıca maddenin varlığına ilişkin hala elimizde bir veri yoktur, sadece varmış gibi kabul edilmektedir (a.e., 113). Duyuların bize gösterdiği her şeyi kabul etmek gerekir ama kendi başına niteliklerden bağımsız bir maddi töz saçmalaktır. Bu durumda şüphecilik de maddencilik de birer hatadır, mantıksızlıktır. Düşüncesiz bir varlığın bir zihin tarafından algılanmaksızın varolabilmesi açık bir çelişkidir.

*"Nasıl oluyor da çeşitli yollardan hep aynı şekil, hep aynı öbür duyulur nitelikler algılanmıyor? Ve bir cismin hakiki doğası çıplak gözle de keşfedileceğine göre, onu daha iyi görüp anlayabilmek için ne diye mikroskop kullanmak gereği duyuluyor?"* (a.e., 116)

Filozofun cevabı, bizim aslında hissettiğimiz objeyi aynı görmediğimiz, değişik ortamlarda değişik gördüğümüz ama bu çeşitli durumlara farklı adlar vererek karışıklığa yol açmamak için, zihnimizin bunları tek ad altında topladığı, şeklinde olmuştur. Sonuçta da ne kadar çok böyle adlar, genel kavramlar elde edilirse ide bağlantıları artırılarak daha çok bilgi sahibi bir duruma gelinebilmektedir.

*"Gözümle gördüğüm bir şeyi diğer duyularıyla incelediğim zaman, bunu, görme duyusu ile algıladığım şeyi daha iyi anlamak için yapmam, çünkü bir duyunun objesi öbür duyular tarafından algılanamaz. Nitekim, bir şeye mikroskopla baktığım zaman, daha önce çıplak gözle algıladığım o şeyi daha açık olarak*

*algılayabileceğim söylenemez; çünkü, mikroskopun camında algıladığım obje ötekinden tamamıyla farklıdır. Her iki halde de amacım sadece hangi fikirlerin birbirine bağlı olduklarını bilmektir. Ve bir insan fikirler arasındaki bağlılığı ne kadar çok bilirse, şeylerin doğası hakkında o kadar çok bilgili sayılır." (a.e., 117)*

Burada olduğu şekliyle tipik bir empirist tavır onda, duyu yanımlarını (illüzyonlar) açıklarken de karşımıza çıkmıştı. Buna göre, duyular güvenilir bir bilgi kaynağıydı ve bizi yanıltan akıldı. Yine duyulara yöneltebileceğimiz, "farklı ortamlarda farklı araçlarla aynı objenin farklı algılanması" eleştirisi, duyuların aynı objeleri farklı ortamda ne ise olduğu gibi gösterdiği ama aklın özdeşlik ilkesi (identity) gereği, aynı objenin bu farklı duyularını aynı genel başlık/ad altında ifade ettiği, şeklinde cevaplanmıştır. Bunun gerekçesi ise zihnin, aynı objenin değişik duyu organları ya da gözlem araçlarıyla farklı olan duyularını kargaşaya yol açmamak için tek ve genel bir isim altında toplamasıdır. Yani duyulara ve dolayısıyla sağduyuya olan güven bir kez daha pekiştirilmiş ve ayrıca rasyonalizmin, dolayısıyla Descartes'in, akla güvenip duyulara şüpheyle baktığı yerde, duyulara karşı güven geliştirilmiştir.

Berkeley'e göre şüphecilığe düşülmesinin nedeni üç tanedir:

1. Fikirlerin asıl nedenleri olarak "algılanamaz, bilinemez mutlak varlıklar olarak maddi tözlerin kabul edilmesi".
2. Bu bilinemez "tözlerden duyu ya da akılla haberdar olunamaması".
3. Algılanamayan bu tözlerin mutlak ya da dış varlığında "açık seçik kavranabilen bir anlam bulunamaması".

Septisizmden kurtulmanın yolu, doğayı izlemek, duyularına inanmak ve bilinemez töz düşüncesini bir yana bırakmaktan geçmektedir (a.e., 118). Dikkat edilirse, şüpheciligi oluşturan koşullar aynı zamanda duyulara karşı güvensizliği oluşturan koşullardır. Dolayısıyla "şüphe"nin elenmesi aynı zamanda duyulara olan güveni de beraberinde getirecektir. Şimdiye dek oluşturduğu argümanlarla bize göstermiştir ki, gerçeklik vardır, duyular bizi yanıltmaz, kuşkuya yer yoktur, bilgimiz doğru bir bilgidir. Bu gerçekliğin nasıl bir gerçeklik olduğu bir tarafa bırakılırsa, Berkeley'in Modern bir empirist olduğu aşıkardır. Şüphenin elenmesi, bir taraftan da bu empirizme hizmet etmiş olmaktadır.

Hylas yeni bir soru sorar: Duyularımızla ancak kendi zihinlerimizde varolan fikirleri algıladığımızı göre, benim zihnimde bulunan bir fikir aynen senin, ya da bir başkasının zihninde de bulunamaz. Buna göre, iki kişinin hiçbir zaman aynı şeyi göremeyeceği sonucu çıkmaz mı? Ve bu son derece saçma olmaz mı (a.e., 119)? Philonous'a göre, hayal gücünün objeleri ile idelerin objeleri aynı değildir, aralarında fark vardır. Kişiler arasındaki algılama farklarının bir nedeni budur. Ama, aynı idelerin objelerinin farklı farklı algılanması konusuna gelince: "Aynı" terimi halkın anladığı anlamda alınırsa ayrı ayrı kişilerin aynı şeyi algılayabilecekleri; ya da aynı şeyin ya da fikrin farklı zihinlerde bulunabileceği muhakkaktır. Ona göre aynı teriminin iki farklı biçimde algılanışı vardır. İlkinde sıradan insanların algıladığı şekliyle (kendisi de bunu savunur), şeylerde bir ayrılık veya çeşitlilik görülmediği durumlarda, "bir çok kimse aynı şeyi gördü" denilen olaylarda kullanılan aynılık söz konusudur. İkincisi ise filozofların kabul ettiği soyut bir aynılık kavramıdır ki bu kavramın tanımı üzerinde tümü anlaşmış degillerdir. Temele sağduyuyu alınırsa ki filozofumuz buna taraftardır,

birinci tanım geçerli olacak ve herkes için aynı olan şeyler bulunacaktır. Böylece farklı zihinler aynı ideye sahip olabilmektedirler.

*"Hepsi de aynı melekelerle sahip ve, dolayısıyla, duyuları tarafından aynı şekilde etkilenen ve henüz dillerini kullanmayı hiç bilmeyen birçok kimsenin birarada bulduklarını farzedelim. Bunlar, hiç şüphesiz, algıları üzerinde anlaşacaktır. Hatta, konuşmaya başlayacak olurlarsa, ihtimal, bazıları algıladıkları şeyin yeknesaklığına bakarak bunların aynı şey olduğunu bile söyleyeceklerdir; diğer bazıları ise, özellikle, algılayan kişilerin başka başka oluşuna bakarak bunlara farklı şeyler demeyi tercih edeceklerdir. Anlaşmazlığın bir kelime üzerinde, yani farklı kişilerce algılanan şeye dahi aynı teriminin uygulanıp uygulanamayacağı noktasında olduğu açıkça görülüyor mu?" (a.e., 120)*

Kaldı ki böyle bir eleştiri maddecilere de aynı şekilde yöneltilebilir. Ayrıca, sorunu bu şekilde ortaya koymak yine de maddeyi var kılmamaktadır (a.e., 121). Bir dış anatipin varlığı düşüncesini maddeciler gibi Berkeley de kabul edebileceğini söylemektedir. Ancak bu anatip zihnimizin dışında olmasına rağmen Tanrının zihninde algılanarak varolmaktadır. Bu anatipin sayesinde de her türlü "aynılık" fikri oluşmaktadır. Böylece filozofumuz, özdeşlik ya da aynılığın oluşmasındaki temel nedeni anatiplerin varlığında görmüş olmaktadır. Fakat yine de ısrarla duyulur şeylerin etkisinde kaldığımız ve bundan dolayı maddenin olduğu iddia edilebilir. Berkeley'in kiraz örneği bu iddiaya verilmiş bir cevap olarak iyi bilinmektedir. Bir kirazdan rengini, tadını, kokusunu ve şeklini çekip alırsak geriye ne kalır? Hiçbir şey. Bu yüzden gerçek olan şeyler niteliklerin toplamıdır. Ve, nitelikler de, tıpkı anatipler gibi, ancak bir zihinde algılanarak varolabilmektedirler.

Öte yandan "yaygınlığı, ağırlığı, şekli olan ideler nasıl oluyor da bu niteliklere sahip olmayan bir Tanrısal zihinde varolabiliyorlar?" sorusu ortaya atılmıştır. Piskoposa göre bu niteliklerin Tanrısal zihinde varoluşu kaba bir varoluş değil, algılanarak varolma anlamında bir varoluştur. Tıpkı daha önce yapılmış olan, "Tanrının tüm duyuları hissedeceği ve fakat, acı duyumunu da hissederek acı çekeceği, dolayısıyla mükemmel olmadığı" eleştirisine benzer bir eleştiri ile karşı karşıya kalınmaktadır. Acı çeken Tanrının nedensel ilişkilerden aşkın (transendent) bir yapısı olduğu için acıyı bilmesi ama sıradan canlılar gibi acı çekmemesi söz konusuydu. Benzer bir cevap burada da karşımıza çıkmaktadır. İdeler yer kaplama niteliğine sahip olsalar bile Tanrının zihninde algılanarak varolurlarken, kaba bir biçimde varolmazlar. Bu varoluş, tabir yerindeyse "onları yaratan, yoktan var eden, nedensellik ilişkilerinin üzerinde yer alan" bir algılamayla gerçekleştirilmiştir.

Bir başka itiraz da kutsal kitabın varoluştan, yaratılmadan bahsederken bağımsız bir varlık alanından söz edip etmediğidir. Berkeley'e göre, şeylerin varlık kazanması demek, algılanabilir hale gelmesi demektir. Onlar zaten Tanrının zihninde bilinin durumdaydılar, yaradılış ile birlikte sırasıyla başka zihinler için de algılanabilir duruma geldiler. Diğer zihinler tarafından algılanamayacakları halde, diğer varlıkların insandan önce neden yaratıldığı sorulabilir. Buna varilecek cevaplardan birincisi, tek akıllı varlık insan olmayabilir, biz bunu bilemiyor olabiliriz. İkincisi sonlu şeylerin yaratılmaları "varolma" diye adlandırılmamalıdır, çünkü onlar zaten ezeli-ebedi olarak Tanrının zihninde varolmuş olabilirler. Ayrıca Tanrıyı ve onun yaptıklarını tam olarak kavrayabilmek sınırlı zihinleri aşmaktadır.

Tekrar söylemek gerekirse, yukarıdaki soruları gündeme getirmenin maddenin varlığına bir etkisi de bulunmamaktadır. Daha önce anatiplerden söz edilmiş ve bunların Tanrıda bir ilk örnek olarak bulunarak "aynılık" düşüncesine hizmet ettiği belirtilmişti. Bu noktada anatipler düşüncesi geliştirilerek bunların yanına bir de "ikincil tipler" eklenmektedir. Anatipler, zaten düşünülmüş bir şey olarak Tanrısal zihinde hep vardır. Ancak onların insan zihinleri için algılanabilir örnekler olarak varolabilmeleri için Tanrı tarafından algılanmaları, yani kutsal kitabın deyişle "yaratılmaları" gerekmektedir. İşte yaratılma denilen aşama da, bu ilk anatiplerden, ikincil tiplerin Tanrı tarafından algılanarak varolmasıyla başlamaktadır. Yani Tanrının zihninde anatipler ve ikincil tipler olmak üzere çift durum kabul edilmiştir. İkincil tipler yaratılmış olanlardır. Ama bu yaratılma aşlında diğer zihinler için algılanabilir duruma gelme olarak anlaşılmalıdır. Anatipler ise zaten Tanrıda hep vardır, Tanrının algılaması için belli bir anda yaratılmaları söz konusu değildir. Çünkü o zaman da Tanrının, bu yaratma anından önce onları bilmemesi söz konusu olur ki bu da onun mükemmelliğini zedelemektedir. Bu yüzden kutsal kitap bize maddi tözlerin değil niteliklerin, ikincil tiplerin yaratıldığını söylemektedir (a.e., 132). Yaratma ve yaratılma kavramlarının tanımları bildiğimiz anlamlarıyla örtüşmemektedir. Yaratma ve yaratılma, yoktan var etme/edilme anlamlarına gelmektedir ve beraberinde düalist bir varlık anlayışını getirmektedir. Hangi dine bakarsak bakalım bir ruh-beden, bu dünya-öte dünya ikiliği karşımıza çıkmaktadır. Bu teolojik anlayış arka planında bir maddi tözü barındırmaktadır. Bundan kaçınmak isteyen Berkeley'in, yaratılışın klasik anlamını bozması kaçınılmaz görünmektedir. Maddi töz temelde bir ide ise ve ide de zihinde algılanarak varoluyorsa, yaratılış da aslında " zihinde bilinin duruma geçme" olacaktır. Ama temel problem tam da burada kendisini göstermektedir. İlk idelerin oluşumundan önce hiçbir şey yoksa Tanrı bunları nasıl ilk kez bilebildi, yaratabildi? Çünkü, Tanrı her şeyi zaten bilen bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Problemin çözümü Tanrıda zaten sürekli bulunan anatiplerden geçmektedir: Anatipler zaten hep vardır ama diğer zihinler için bir model olmuştur. Ve, ikincil tipler bu *paradeigma* örnek alarak yaratılmıştır.

Berkeley Tanrının varlığını kabul etmenin bizi bir çok felsefi problemden ve şüphecilik ile maddeciliğin çıkmazlarından kurtaracağını söylemektedir. Evrendeki düzenlilik sadece madde ile açıklanamamakta, tüm bunlar bir Tanrıya işaret etmektedir. Maddenin olduğuna dair bir tane bile kanıt yokken maddetanımsızlığın önyargıdan doğan bazı güçlüklerini bu kadar öne çıkarmak doğru değildir. Elde bulunan, doğru olduğu kabul edilen ilk ilkelere yola çıkarak maddenin varlığının tartışılmaksızın kabul edilmesi bir *petitio principii* idi. Öncüllerde ilke olarak kabul edilmiş olan sonuç önermesi, kısır döngüsel bir biçimde tekrar sonuç olarak bu öncülden çıkarılmıştı. Ama ayrıca *ignoratio elenchi* biçiminde bir hata daha yapılmaktadır. Bu hataya göre, Berkeley'in fikirlerine karşı önyargısı olanlar, onun, "duyulur şeylerin varolmadığını savunduğunu" düşünerek hatalı sonuçlara varmaktadırlar. Oysa tam tersine filozofumuz, algılayabildiğimiz duyulur şeylerin gerçekten varolduğunu savunurken, şüpheliler algılanamayan ve bilinemeyen bir maddi tözün varolduğunu savunmaktadırlar (a.e., 139). Ona göre, bu "madde" teriminin felsefeden atılması gerekir, çünkü ateizmi kışkırtmaktadır. Ama halk dilinde alışıldığı anlamda duyulur şeyler için kullanılırsa bir zararı yoktur. Sıradan insanlar doğrudan doğruya algılanan şeyleri gerçek olarak kabul etmektedirler. Filozof ise doğrudan algılanan şeyleri sırf zihinde olan ideler olarak görür



ki bu ikisi aynı şeydir. Berkeley böylece kendi felsefesini bize bir sağduyu felsefesi olarak sunmaktadır. Materyalizm sonunda şüphecilige götüreceği için kendisinin, akademiklerin ve kartezyenlerin ilkelerinden yola çıkıp onların şüpheciliklerini devam ettirmiş gibi görüldüğünü ama tam tersi bir sonuca ulaştığını söylemektedir.

## Sonuç

George Berkeley Modern felsefe'nin önemli bir figürü olmuştur. Descartes'da olan "özne"yi ve "*cogito*"yu temele alma anlayışı onda da bulunmaktadır. En temelde düşünen "ben", zihin yer almakta ve Tanrı bile daha sonra gelmektedir -gerçi tüm akıl yürütmelerin de temelini oluşturmaktadır-; şüpheyi aşma isteği, açık-seçik bilgi arayışı diğer ortak olan noktalar olarak görülebilmektedir. Ama Descartes gibi rasyonalistlerin "duyumları" ve duyumlara dayanan bilgileri ikinci plana attığı yerde, Locke ve Berkeley gibi filozoflar temele duyumları koymuşlardır. Locke'un yapmayı yarım bıraktığı, ilk olarak bilinemeyen ama varolduğu kabul edilen maddi töz anlayışı, ikinci olarak, sadece ikincil niteliklerin değil birincil niteliklerin de insanda olduğu düşüncesini sonuna kadar götürüp, hesabını vermiş, hesabını çıkarmıştır. Tüm bu yönleriyle George Berkeley, Modern Empirizm'in sıradan olmayan bir temsilcisidir. Locke ve Hume'un empirist oluşları pek sorgulanmaz ama filozofumuzun maddi tözü tümüyle inkar etmesi, onun empiristliğiyle ilgili kuşular doğmasına yol açmıştır. Ancak empirizmin temel kabullerinin Berkeley'in düşünce sisteminde olup olmadığına bakarak bu kuşular giderilebilmiştir. Empirizmin, duyuların doğru bilgiyi vereceği anlayışı, bu metindeki üç konuşmada da (duyulara ve sağduyuya olan güven) defalarca yinelenmiş ve tanıtlanmıştır. Ona göre duyuların bildirdikleri her zaman doğru ve güvenilirdir. Bizi yanıltan, aklın ideler arasında kurduğu haksız bağlantılardır. Empirizmin bir diğer iddiası olan zihnin doğuştan hiçbir bilgiye sahip olmaması, *a priori* bilgilerin reddi, bir önceki düşüncede zaten açığa çıkmaktadır. Temelde bütün bilgilerimiz (sezgisel kavrama yeteneği dışında) duyumlardan kaynaklanıyorsa önsel (*a priori*) hiçbir bilgimiz zaten olamayacaktır. Tüm bunlar Berkeley'in empirizmiyle ilgili kuşularını dağıtmaktadır. Ama hesabı verilmiş bir empirizmin de ironik bir şekilde maddenin varlığını inkar etmeye kadar gitmesi ilginç bir durum yaratmaktadır.

Üç konuşmaya da bakıldığında yapılmak istenen şeyin öncelikle *maddi tözün varlığını ortadan kaldırmak*, sonrasında *Tanrının varlığını* ve en sonunda da *ruhsal tözlerin varlığını tanıtılmak* olduğunu söyleyebiliriz. Giriş kısmında belirtildiği üzere bu metnin en temel amacı zamanının yükselen mekanizm, materyalizm ve ateizmine karşı çıkarak bu tip "zararlı" anlayışları kökünden kazıdır. Felsefedeki sürekliliği ve tarihselliği göz önüne alırsak, başta Descartes, Spinoza, Leibniz, Hobbes, Locke olmak üzere Modern Düşünce'nin en temel isimlerinin, Berkeley üzerine etkisi, bu metindeki temel problemleri ve köşe taşlarını belirlemesi anlamında hemen kendisini göstermektedir. Descartes ve Locke etkisi, "*realite, nitelikler, ideler, düalizm, lumen naturale, zihinden ayrı bir maddi tözün güçlüğü ve aktif olan ruh ile pasif olan ideler arasındaki ilişki*" kavramlarının ve problemlerinin ele alınması ile açığa çıkmaktadır (Kantonen 1934: 483-500). Özellikle, septisizmin ve birincil ve ikincil niteliklerin ele alınışında ve problemin sonuna dek hesabının çıkarılmasında, Locke etkisi barizdir. Berkeley maddeyi tamamen ortadan kaldırma projesinin ilk bölümünde, temelde aktif olan ruhun pasif olan duyulur nitelikleri yani ideleri algılayabileceğini, ve idelerin ruhun

ürünü olduğunu, ama maddeye ait hiçbir duyumumuz olmadığı için maddenin var olmadığı sonucunu çıkarmıştır. Bu bölümde zihni ve kendi düşünmesini temele aldığı için Descartes ile aynı başlangıcı yapmıştır. İkinci bölümde bir empirist olarak duyulara güveni temele alarak realizmini inşa eder. Duyular doğruyu söyler, dış nesnel dünya vardır ama ancak Tanrının var olması ve duyular şeyleri algılayarak var olması koşuluyla vardır. Yine Descartes'da olduğu gibi *cogito*'dan sonra Tanrının varlığını tanıtlaması -mükemmellik ve algılanarak varolma tanıtlamaları- bu bölümün temel argümanlarını oluşturmaktadır. Son bölümde ise diğer ruhların varlığının yanı sıra, duyulara güven ve duyular şeylerin realitesi ile yine Tanrının algılayarak var etmesine ilişkin argümanlar yer almıştır. Ama her dedüktif argümanda olduğu gibi tümel öncüllerin doğruluğuyla ilgili problemler bu metinde de karşımıza çıkmaktadır. Bütün metinden bu anlamda çıkarabileceğimiz en önemli iki tümel kabul şudur: "Bir Tanrının var olduğunu kabul etmek" ve "Dolaylı bir biçimde ruhsal tözlerin var olduğu sonucuna ulaşmak". İlk kabul ile birlikte, tıpkı Descartes döngüsünde olduğu gibi bir Berkeley döngüsü oluşmaktadır. Tanrının bahsettiği bir sezgi ile Tanrının var olduğu sonucuna apaçık bir biçimde ulaşılmaktadır. Yani Tanrının varlığını bu sistemden çıkarıp atarsak sistem yıkılır. Bu varsayımı güçlendirmek üzere kimisi bilinen (mükemmellik kanıtı, düzen ve amaç kanıtı) kimisi de özgün, *esse est percipi* gibi, tanıtlamalara başvurulmuştur. Öteki tümel kabul ise, kendisinin de belirttiği üzere, ruhsal tözlere ait hiçbir duyumumuz olmadığı halde sadece dolaylı çıkarımlarla ve olasılığa dayanarak ruhsal tözlerin var olduğunun kabullenilmesidir. Bu temel kabullerden yola çıkan filozof, başta ulaşmak istediği materyalizm ve ateizmin elenmesi, Tanrı'nın ve ruhların üzerine yükselen bir "gerçek" dünyanın yeniden kurulması amacına ulaşmıştır.

Tüm bunlardan sonra başta cevap aradığımız soruya da bir cevap verebiliriz: "Evet, Berkeley bir empiristti". Çünkü bir empirist, insan zihnini *tabula rasa* olarak kabul etmekte ve tüm bilgilerimizi deneyimlerimize ve duyularımıza indirgemektedir. Duyular veya algılarımız en temel bilgi elde etme yollarıdır ve buradan daha geriye gidebilecek mantıksal ya da deneysel bir temelimiz bulunmamaktadır. Ama bizim empirizmden olan beklentilerimizin, maddi bir tözün varlığını kabul etmeyi gerektireceğini düşündüğümüzden, Berkeley'in ruhçuluğu ve maddeyi reddetmesi onun empirizmiyle ilgili kuşuklar uyandırmıştır. Oysa son noktasına götürülen bir empirizm bir uça maddeciliğe gidebilirken (Hobbes) diğer uça da ruhçuluğa gidebilmektedir. Filozofumuz, aldığı eğitim ve kültür, içinde bulunduğu inanç ortamı gereği ikinci uca kaymıştır, ama kendisi Locke'cu empirizmin bir devamıdır. Bu değerlendirme bu anlamda bize yeniden, Ortaçağ'dan gelen problemlerin Modern Felsefe'de nasıl ele alındığını göstererek bu iki döneme ait bilgilerimizi tazelemiştir.

## KAYNAKLAR

- BERKELEY, George (1984) *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal Yayınlar
- CEVİZCİ, Ahmet (2001) *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Kitabevi.
- CEVİZCİ, Ahmet (2005) *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- CÜCELOĞLU, Doğan (1993) *İnsan ve Davranışı*, İstanbul: Remzi Yayınevi.
- KANTONEN, T. A. (1934) *The Influence of Descartes on Berkeley*, *The Philosophical Review*.

LOCKE, John (2004) *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. V. Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

SENA, Cemil (1976) *Filozoflar Ansiklopedisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.