COPLESTON FELSEFE TARİHİ

CİLT 5

ÇAĞDAŞ FELSEFE

BÖLÜM ab

İNGİLİZ GÖRGÜCÜLÜĞÜ

HOBBES

LOCKE

BERKELEY

İDEA

COPLESTON FELSEFE TARİHİ
İNGİLİZ GÖRGÜCÜLÜĞÜ

FELSEFE TARİHİ

CİLT 5

ÇAĞDAŞ FELSEFE
İNGİLİZ FİLOZOFLARI

Bölüm ab

İngiliz Görgücülüğü

Frederick Copleston

Çeviren:
Aziz Yardımlı

İDEA İSTANBUL

Copyright © 1991 Aziz Yardımlı

İngilizce'de
A History of Philosophy: Volume V
Hobbes to Hume'da yayımlanmıştır.

© Frederick Copleston 1959

Felsefe Tarihi, Cilt 5, Bölüm ab
İngiliz Görgücülüğü olarak ilk yayım İDEA, 1991

Tüm hakları saklıdır. Bu kitabın hiçbir bölümü yayımcının ön izni olmaksızın yeniden üretilemez.

İdea Yayınları, Ankara Cad. No: 41, Kat: 5
34410 — Cağaloğlu, İSTANBUL

Filmdizgi ve Baskı: Marmara Yayımcılık
Printed in Türkiye

ISBN 975 - 397 - 012 - 9

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM BİR
HOBBES (1)

1. *Yaşam ve Yazılar* 13
2. *Felsefenin Erek ve Doğası ve Tüm Tanrıbilimi Dışlaması* 16
3. *Felsefenin Bölümleri* 23
4. *Felsefi Yöntem* 25
5. *Hobbes'un Adcılığı* 30
6. *Nedensellik ve Düzenek* 38
7. *Uzay ve Zaman* 42
8. *Cisim ve İlinekleri* 43
9. *Devim ve Değişim* 46
10. *Dirimli Devimler ve Hayvan Devimleri* 47
11. *Iyi ve Kötü* 48
12. *Tutkular* 49
13. *İstenç* 50
14. *Anlıksal Erdemler* 51
15. *Atomik Bireycilik* 52

BÖLÜM İKİ
HOBBES (2)

1. *Doğal Savaş Durumu* 53
2. *Doğa Yasaları* 56
3. *Bir Commonwealthin Yaratılması ve Bağıt Kuramı* 61
4. *Egemenin Hakları* 66
5. *Uyrukların Özgürlüğü* 69
6. *Hobbes'un Politik Kuramı Üzerine Düşünceler* 72

BÖLÜM ÜÇ
CAMBRIDGE PLATONİSTLERİ

1. *Giriş Notları* 78
2. *Cherburyli Lord Herbert ve Doğal Din Kuramı* 79
3. *Cambridge Platonistleri* 81
4. *Richard Cumberland* 94

BÖLÜM DÖRT
LOCKE (1)

1. *Yaşam ve Yazılar* 99
2. *Locke'un Ilımlılığı ve Sağ Duyu* 102
3. *Deneme'nin Amacı* 105
4. *Doğuştan Düşüncelere Saldırı* 107
5. *Görgücü İlke* 111

BÖLÜM BEŞ
LOCKE (2)

1. *Yalın ve Karmaşık Düşünceler* 115
2. *Yalın Kipler; Uzay, Süre, Sonsuzluk* 118
3. *Karışık Kipler* 122

4. *Birincil ve İkincil Nitelikler* 124
5. *Töz* 130
6. *İlişkiler* 136
7. *Nedensellik* 138
8. *Örgensel ve Örgensel-olmayan Cisimler ile ve İnsan ile İlişkide Özdeşlik* 140
9. *Dil* 144
10. *Evrensel Düşünceler* 148
11. *Olgusal ve Adsal Özler* 150

BÖLÜM ALTI
LOCKE (3)

1. *Genel Olarak Bilgi* 153
2. *Bilginin Dereceleri* 155
3. *Bilgimizin Düzeyi ve Olgusallığı* 157
4. *Tanrının Varoluşunun Bilgisi* 164
5. *Başka Şeylerin Bilgisi* 166
6. *Yargı ve Olasılık* 167
7. *Us ve İnanç* 169

BÖLÜM YEDİ
LOCKE (4)

1. *Locke'un Törel Kuramı* 173
2. *Doğa Durumu ve Doğal Ahlaksal Yasa* 178
3. *Özel Mülkiyet Hakkı* 181
4. *Politik Toplumun Kökenleri; Toplumsal Bağıt* 183
5. *Yurttaş Hükümeti* 189
6. *Hükümetin Çözülüşü* 192
7. *Genel Notlar* 193
8. *Locke'un Etkisi* 196

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM SEKİZ
NEWTON

1. *Robert Boyle* 201
2. *Sir Isaac Newton* 207

BÖLÜM DOKUZ
DİNSEL SORUNLAR

1. *Samuel Clarke* 219
2. *Deistler* 225
3. *Piskopos Butler* 230

BÖLÜM ON
TÖREBİLİM SORUNLARI

1. *Shaftesbury* 237
2. *Mandeville* 244
3. *Hutcheson* 246
4. *Butler* 254
5. *Hartley* 263
6. *Tucker* 265
7. *Paley* 267
8. *Genel Notlar* 273

BÖLÜM ONBİR
BERKELEY (I)

1. *Yaşam* 279
2. *Yapıtlar* 280
3. *Berkeley'in Düşüncesinin Tini* 282
4. *Görme Kuramı* 288

BÖLÜM ONİKİ
BERKELEY (2)

1. *Sözcükler ve Anlamları* 294
2. *Soyut Genel Düşünceler* 297
3. *Duyulur Şeyin* essesi percipi*dir* 301
4. *Duyulur Şeyler Düşüncelerdirler* 304
5. *Özdeksel Töz Anlamsız Bir Terimdir* 307
6. *Duyulur Şeylerin Olgusallıkları* 309
7. *Berkeley ve Temsilci Algı Kuramı* 313

BÖLÜM ONÜÇ
BERKELEY (3)

1. *Sonlu Tinler: Varoluş, Doğa ve Ölümsüz Iraları* 316
2. *Doğa Düzeni* 321
3. *Berkeley'in Fiziği Görgücü Yorumu, Özellikle De motu'da Görüldüğü Gibi* 323
4. *Tanrının Varoluşu ve Doğası* 328
5. *Duyulur Şeylerin Kendimiz ve Tanrı ile İlişkisi* 333
6. *Nedensellik* 340
7. *Berkeley ve Başka Filozoflar* 341
8. *Berkeley'in Törel Düşünceleri Üzerine Kimi Notlar* 344
9. *Berkeley'in Etkisi Üzerine Bir Not* 350

Kaynakça 353
Dizin 371

10

ANABÖLÜM BİR

HOBBES

BÖLÜM BİR

HOBBES (1)

I. Yaşam ve Yazılar

THOMAS HOBBES, Avrupa yazınının en ünlü politik incelemelerinden birinin yazarı, 1588'de Malmesbury yakınlarında Westport'da doğdu. Babası bir dinadamıydı. Hobbes 1608'de Oxford'u bıraktıktan sonra Cavendish ailesinin hizmetine girdi ve 1608-10 yıllarını Lord Cavendish'in gelecekte Devonshire kontu olacak oğlu ile Fransa ve İtalya'ya yolculuklar yaparak geçirdi. İngiltere'ye dönüşü üzerine kendini yazınsal çalışmalara verdi ve Tukidides'i [*Peleponez Savaşı Tarihi*] İngilizce'ye çevirdi. Çeviri 1628'de yayımlandı. Francis Bacon (*ö.* 1626) ve Cherbury Lordu Herbert ile ilişkilerinin olmuş olmasına karşın kendini henüz felsefeye vermemişti.

1629'dan 1631'e dek Hobbes bir kez daha Fransa'da bulundu, bu kez Sir Gervase Clifton'un oğluna öğretmen olarak; ve Paris'e bir ziyaret sırasındadır ki Euklides'in *Temeller*'i ile tanışmıştı. Tarihçiler tüm çabalarına karşın Hobbes'un hiçbir zaman Descartes'ın çok erken yaşta kazanmış olduğu o matematiksel bilgi ve kavrayış düzeyine erişemediğini belirtmişlerdir. Ama hiçbir zaman büyük bir matematikçi olmamış olmasına karşın, ona

kalıcı bir bilimsel yöntem ideali veren şey geometri ile bu karşılaşması olmuştu. Paris'i ziyareti sırasında ayrıca duyu-algısı, duyumun cisimlerin devimleri ile ilişkisi ve ikincil niteliklerin konumu gibi sorunlar da dikkatini çekmişti.

İngiltere'ye dönüşü üzerine Hobbes yine Cavendish ailesinin hizmetine girmiş, ve daha sonra 1634'den 1637'ye dek geçen süre arasında bir kez daha Kıtada bulunmuştu. Florence'da Galileo ile karşılaşmış, ve Paris'te Mersenne tarafından felsefe ve bilim çevrelerine tanıştırılmıştı. Böylece Kartezyen felsefeyi öğrenmiş ve Mersenne'in dileği üzerine Descartes'a onun *Meditasyonlar*'ına yönelik karşıçıkışlarını sunmuştu. Bu dönem Hobbes'un düşüncelerinin gelişmesi ve felsefi ilgilerinin belirlenmesinde büyük bir önem taşımaktadır. Dikkatini felsefeye yönelttiği zaman artık orta yaşlarındaydı; ama kendi için bir dizge düşüncesini formüle etmiş ve bunun üç bölümde sunulmasını tasarlamıştı. Gerçekte kafası ciddi olarak toplumsal ve politik sorunlarla uğraşıyordu, ve 1640'ta *Doğal ve Politik Yasanın Öğeleri*'ni [*The Elements of Law, Natural and Politic*] yazıyor ve 1650'de bunun iki bölümü *İnsan Doğası ya da Politikanın Temel İlkeleri* [*Human Nature or the Fundamental Elements of Policy*] ve *Politik Cisim* Uzerine* [*De corpore politico*] başlıkları altında yayımlanıyordu. Bütün çalışmanın metni ancak 1889'da F. Tönnies tarafından düzenlenip yayımlanacaktı.

Kraliyetçi kanıları nedeniyle İngiltere'de güvenliğinin tehlikeye düştüğünü düşünen Hobbes 1640'ta Fransa'ya sığınmıştı. 1642'de Paris'te tasarlanmış felsefe dizgesinin üçüncü bölümü olarak *Yurttaş Üzerine* [*De cive*] başlıklı çalışmasını yayımlıyordu; ve Paris'te kalışı sırasındaydı ki *Leviathan, ya da Kilisenin Ve Yurttaşların Cumhuriyetinin Öz, Biçim ve Gücü* [*Leviathan or the Matter, Forme & Power of a Common-Wealth, Ecclesiastical and Civil*] başlıklı çalışmasını yazıyor ve yapıt 1651'de Londra'da yayımlanıyordu. 1649'da I. Charles'ın kafası uçurulmuştu. Bu durumda belki de Hobbes'un Fransa'da kalmayı sürdüreceği

*[Hobbes felsefenin yalnızca 'cisimler'le ilgilendiğini düşünüyor.]

beklenebilirdi, özellikle bir süre Paris'te sürgünde yaşayan Wales Prensi Charles'ın matematik öğretmeni olmuş olduğu için. Bununla birlikte, 1652'de *Commonwealth* ile barışıyor ve Devonshire kontunun yanına yerleşiyordu. *Leviathan*'da açımladığı bilinen kimi düşünceleri Paris'te kraliyet çevreleri için kabul edilebilir türde değillerdi, ve her ne olursa olsun Hobbes'un yurt dışında kalması için başlıca neden olan iç savaş sona ermişti. Daha sonra görüleceği gibi, politik kanıları onun Devletin etkili bir denetimini elinde bulunduran herhangi bir *de facto* hükümeti kabul edebilmesini sağlıyordu. 1660'da Restorasyondan sonra Hobbes II. Charles'ın koruması altına alınıyor ve bir gelire bağlanıyordu.

1655 ve 1658'de Hobbes felsefi dizgesinin ilk ve ikinci kesimlerini yayımladı, *De corpore* ve *De homine* [*Cisim Üzerine* ve *İnsan Üzerine*]. Ve yaşamının sonuna dek kendini yazınsal uğraşlara verdi, Homer'in bütününü İngilizce'ye çevirdi ve Uzun Parlamento* üzerine bir kitap yazdı. Tartışmalara katılmaktan da geri kalmıyordu. Böylece Derry piskoposu Bramhall ile özgürlük ve zorunluk konusu üzerine yazınsal bir tartışmayı sürdürüyor ve bu bağlamda belirlenimci bir bakış açısını savunuyordu. Ayrıca *Elenchus geometriae hobbinae* başlığıyla yayımladığı çalışmasında onun matematiksel yanlışlarını sert bir biçimde eleştirmiş olan matematikçi Wallis ile tartışmaya giriyordu. Heretiklik ve ateizm zeminlerinde özellikle dinadamlarından gelen saldırılara uğruyordu. Bununla birlikte, hem *Commonwealth*i hem de Restorasyonu başarılı bir biçimde atlatmış olarak, sözel polemikler tarafından öldürülemeyecek, ve 1679 kışında doksanbir yaşında ölünceye dek uzun bir yaşam sürecekti.[1]

*[1640'ta Charles I tarafından toparlanan ve daha sonra 1660'ta dağıtılan Parlamento.]

[1]Hobbes'un yazılarının iki derlemi W. Molesworth tarafından yayıma hazırlanmıştır: *Opera philosophica quae latine scripsit*. 5 ciltte (1839-45); ve *The English Works of Thomas Hobbes*. 11 ciltte (1839-45). Bu ve sonraki bölümlerde yapılan göndermelerde *O.L.* ve *E.W.* sırasıyla bu yayımları belirtmektedir.

2. *Felsefenin Erek ve Doğası ve Tüm Tanrıbilimi Dışlaması*

Hobbes da Bacon gibi felsefenin kılgısal amacını vurgulamaktadır. 'Felsefenin *erek* ya da *alanı* önceden görülen etkileri kendi yararımıza kullanabilmemizdir; ya da, insan yaşamının yararı için, kafamızda tasarladıklarımıza benzer etkileri gereç, güç ve çalışmanın izin vereceği düzeye dek cisimlerin birbirlerine uygulanması yoluyla üretebilmemizdir. ... Bilginin ereği güçtür ... ve tüm kurgunun alanı belli bir eylemin yerine getirilmesi ya da işin yapılmasıdır.'[2] Doğal felsefe insanlığa açık yararlar sağlar. Ama ahlaksal ve politik felsefenin de büyük yararı vardır. Çünkü insan yaşamı büyük yıkımlarla karşılaşmaktadır ki, iç savaş bunların başlıcasıdır ve doğmasının nedeni insanların gündelik yaşamın ve politik yaşamın kurallarını yeterince anlamamalarıdır. 'Şimdi, bu kuralların bilgisi ahlak felsefesidir.'[3] Hem bilimlerde hem de politikada bilgi güçtür.

Ama, işlevinin insanın özdeksel gönencine ve toplumsal barış ve güvenliğe katkıda bulunması anlamında felsefi bilgi bir güç olsa da, bundan tüm bilginin felsefi olduğu sonucu çıkmaz. Felsefi bilginin uzak temeli söz konusu olduğu sürece, Hobbes bir görgücüdür. Filozof verili olanla, dışsal cisimlerin bizde yarattıkları duyu-izlenimleri ile ve böyle izlenimlerin anıları ile başlar. Görgül verilerden, Hobbes'un 'etkiler' ya da 'görüngüler' dediği şeylerden yola çıkmaktadır. Ama gerçi görüngülere ya da fenomenlere ilişkin dolaysız bilincimiz ve anılarımız bilgiyi oluşturuyor olsalar da, ve gerçi felsefenin uzak temelini oluşturuyor olsalar da, kendileri felsefi bilgi değildirler. 'Şeylere ilişkin duyu ve anılar, ki insana ve tüm dirimli yaratıklara ortaktırlar, bilgi olsalar da, gene de bize dolaysızca doğa tarafından verildikleri için, ve uslamlama tarafından kazanılmadıkları için, felsefe değildirler.'[4] Herkes 'güneşi görme' dediğimiz görgüle-

[2] *Concerning Body*, 1. 1. 6; *E.W.*, 1, s. 7.
[3] *Concerning Body*, 1. 1. 7; *E.W.*, 1, s. 8.
[4] *Concerning Body*, 1. 1. 2; *E.W.*, 1, s. 3.

nimde bulunmuş olma anlamında bilir ki güneş vardır; ama hiç kimse böyle bir bilginin gökbilimsel bilgi olduğunu söylemeyecektir. Benzer olarak, insan eylemlerinin yer aldıkları herkes tarafından bilinir; ama herkes insan eylemlerinin bilimsel ya da felsefi bir bilgisini taşımaz. Felsefe nedensel ilişkilerle ilgilenmektedir. 'Felsefe etkilerin ve görüngülerin öyle bir bilgisidir ki, bunu ilkin nedenleri ya da yaratılmaları konusunda taşıdığımız bilgiden doğru bir uslamlama yoluyla kazanırız. Ve yine, nedenlerin ya da yaratılmaların ilkin etkilerini bilmekten kazanılabilen bilgisidir.'[5] Filozof etkileri bilinen nedenlerden ve nedenleri ise bilinen etkilerden saptar. Bunu 'uslamlama' yoluyla yapar. O yalnızca görgül olguları, şunun ya da bunun bir olgu olduğunu bildirmekle ilgilenmemektedir; tersine, ilgilendiği şey önermelerin gözlem yoluyla değil ama uslamlama yoluyla saptanan sonuçlarıdır.

Öyleyse, Hobbes'un bilgiyi olgu bilgisi ve sonuç bilgisi olarak ayırırken ne demek istediğini anlayabiliriz. 'Bilginin iki türü vardır; bunlardan biri *olgu bilgisi*dir: öteki *bir doğrulamanın bir başkasına sonuçlanmasının bilgisi*.'[6] Birşeyin yapıldığını gördüğüm ya da yapıldığını anımsadığım zaman, bilgim olgu bilgisidir. Bu, demektedir Hobbes, mahkemede bir tanıktan istenen türde bir bilgidir. Saltık olarak ya da önesürümlü bir yolda anlatılmış olması anlamında 'saltık' bilgidir. Ve olgu bilgisinin 'kaydı'na tarih denmektedir ki, ya doğal tarih ya da yurttaşlık tarihi biçimini alabilir. Sonucun bilgisi ise, tersine, örneğin *A* doğruysa *B* de doğrudur türünde bir bilgi olması anlamında, koşullu ya da varsayımlıdır. Hobbes'un örneğini kullanırsak, 'Eğer gösterilen şekil bir çemberse, o zaman özekten geçen herhangi bir doğru çizgi onu iki eşit parçaya bölecektir.'[7] Bu bilimsel bilgidir, filozoftan, 'uslamlama yaptığını ileri süren'[8] birinden istenen türde bir bilgidir. Ve 'bilim kayıtları' önermelerin sonuçlarının tanıtlanışlarını kapsayan kitaplardır ve 'genellikle *felsefe kitapları* olarak

[5] *Concerning Body*, 1, 1, 2; *E.W.*, 1, s. 3.
[6] *Leviathan*, 1, 9; *E.W.*, III, s. 71. [7] *A.g.y.* [8] *A.g.y.*

adlandırılırlar.'[9] Bilimsel ya da felsefi bilgi öyleyse sonuçların bilgisi olarak betimlenebilir. Ve böyle bilgi her zaman koşullu-dur; 'eğer bu varsa, eş deyişle, eğer bu olmuşsa, şu olmuştur; eğer bu olacaksa, şu olacaktır.'[10]

Görmüştük ki Hobbes için felsefe nedensel açıklama ile ilgilenmektedir. Ve nedensel açıklama ile demek istediği şey belli bir etkiyi ortaya çıkaran yaratıcı sürecin bilimsel bir açıklamasıdır. Bundan şu çıkar ki, eğer yaratıcı bir süreç yoluyla varolmamış herhangi birşey varsa, felsefenin konusunun bir parçası olamayacaktır. Öyleyse, Tanrı ve giderek tüm tinsel olgusallık felsefeden dışlanmaktadır. 'Felsefenin *konusu*, ya da ele aldığı gereç, herhangi bir yaratılışını tasarlayabileceğimiz, ya da, herhangi bir irdelenişi yoluyla başka cisimlerle karşılaştırabileceğimiz, ya da bileşme ve çözülme yeteneğinde olan her cisimdir; eş deyişle, yaratılışı ya da özellikleri konusunda herhangi bir bilgi edinebileceğimiz her cisimdir. ... Öyleyse (felsefe) tanrıbilimi, eş deyişle bengi, yaratılamaz, kavranamaz olan ve ne bölünecek ne de bileştirilecek hiçbir şey kapsamayan, ne de içinde tasarlanabilecek bir yaratılış bulunan Tanrıya ilişkin öğretiyi dışlamaktadır.'[11] Tarih de dışlanmaktadır, çünkü 'böyle bilgi yalnızca görgülenim (anı) ya da tanıklıktır, uslamlama değildir.'[12] Ve astroloji gibi yalancı-bilimlerin kabul edilmeleri söz konusu değildir.

Felsefe öyleyse cisimlerin nedenleri ve özellikleri ile ilgilenmektedir. Ve bu demektir ki devimdeki cisimlerle ilgilenmektedir. Çünkü devim 'biricik evrensel neden'dir ki, 'devimden başka herhangi bir nedeni olduğu düşünülemez'; ve 'tüm şekillerin türlülüğü onları yapan devimlerin türlülüğünden doğar.'[13] Felsefenin doğasının ve konusunun bu açıklaması, Hobbes'a göre, herkes tarafından kabul edilebilecek gibi değildir. Kimileri diyeceklerdir ki bu bir tanım sorunudur ve herkes felsefeyi dilediği gibi

[9] *A.g.y.*

[10] *Leviathan*, 1, 7; *E.W.*, III, s. 52.

[11] *Concerning Body*, 1, 1, 8; *E.W.*, I, s. 10.

[12] *A.g.y.*, s. 11.

[13] *Concerning Body*, 1, 6, 5; *E.W.*, I, s. 69-70.

tanımlamada özgürdür. Bu doğrudur, 'gerçi benim bu tanımımın tüm insanların sağduyuları ile anlaştığını göstermeyi güç bir sorun olarak görmüyor olsam da.'[14] Hobbes, bununla birlikte, eklemektedir ki başka bir tür felsefe arayanlar başka ilkeler benimsemelidirler. Eğer onun kendi ilkeleri benimsenecek olursa, felsefe onun tarafından tasarlandığı gibi olacaktır.

Hobbes'un felsefesi öyleyse cisimlerden başka hiçbir şeyi dikkate almıyor olması anlamında özdekçidir. Ve Tanrının ve tüm tinsel olgusallığın dışlanması yalnızca özgürce seçilen bir tanımın sonucu olduğu ölçüde, özdekçiliğinin yöntemsel olduğu söylenebilir. Bir Tanrının olmadığını söylememektedir; Tanrının felsefenin konusu olmadığını söylemektedir. Aynı zamanda bana öyle görünüyor ki, Hobbes'un 'felsefe' sözcüğünü kullanımına bakarak onun Tanrının varoluşu ve doğası felsefi konular değildirler demekten daha çoğunu söylemediğini ileri sürmek büyük bir yanlış olacaktır. Felsefe ve uslamlama onun için birarada varolan şeylerdir; ve bundan tanrıbilimin usdışı olduğu çıkmaktadır. Tüm amaç ve niyetlerine karşın, imgelenebilir olanı ve düşünülebilir olanı özdeşleştiriyordu. Ve bundan sonsuz olanın ya da özdeksel-olmayanın hiçbir düşüncesini edinemeyiz vargısını çıkarıyordu. 'Imgelediğimiz her şey *sonlu*dur. Oyleyse sonsuz dediğimiz herhangi birşeyin hiçbir düşüncesi ya da kavramı yoktur.'[15] *Cisimsel-olmayan töz* gibi bir terim *cisimsel-olmayan bir cisim* ya da *yuvarlak bir dörtgen* denli çelişkilidir. Bu tür terimler 'imlemsiz,'[16] eş deyişle anlamsızdırlar. Kimileri gerçekten de onları anladıklarını düşünmektedirler; ama gerçekte yaptıkları içeriklerini doğru bir yolda anlamaksızın sözcükleri kendilerine yinelemektir. Çünkü hiçbir içerikleri yoktur. Hobbes açıkça ileri sürmektedir ki *hypostatical* [*tözsel, öğesel*], *transsubstantiate* [*tözsel-değişme*], *eternal-now* [*bengi-şimdi*] vb. gibi sözcükler 'hiçbir şeyi simgelememektedirler.'[17] 'Kendilerinden sesten

[14] *Concerning Body*, 1, 1, 10 *E.W.*, 1, s. 12.
[15] *Leviathan*, 1, 3; *E.W.*, III, s. 17.
[16] *Leviathan*, 1, 4; *E.W.*, III, s. 27.
[17] *Leviathan*, 1, 5; *E.W.*, III, s. 34-5.

başka hiçbir şeyi anlamadığımız sözcükler *saçma*, *imlemsiz* ve *anlamsız* dediğimiz sözcüklerdir. Ve öyleyse eğer biri bana *yuvarlak bir dörtgen*den ... ya da *özdeksel-olmayan tözler*den ... ya da *özgür bir özne*den söz edecek olursa ... yanılmış olduğunu değil ama sözlerinin anlamsız olduğunu, eş deyişle saçma olduklarını söylemem gerekir.'[18] Yeterince açık olarak belirtmektedir ki tanrıbilim, eğer bir bilim olarak ya da doğru önermelerin tutarlı bir kütlesi olarak teklif edilecek olursa, saçma ve usdışıdır. Ve bunu söylemek birinin felsefede dikkatini cisimselin alanına sınırladığını önermesinden çok daha fazlasını söylemektir.

Aynı zamanda hiç duraksamaksızın Hobbes'un bir tanrıtanımazcı olduğu vargısını çıkarmak da doğru olmayacaktır. Gerçekten de, adların anlamlarını görgücü çözümlemesinden Tanrıya ilişkin tüm konuşmaların anlaşılmaz bir söz kalabalığı olduğu ve inancın yalnızca bir duygu sorunu olduğu, eş deyişle duygusal bir tutumu anlattığı sonucu çıkıyor görünmektedir. Ama Hobbes'un tam olarak söylediği bu değildir. Doğal dinle ilgili olarak demektedir ki, nedenlerin bilgisini merak etmek ya da sevmek bir insanı doğallıkla kendisinin bir nedeni olmayan bir nedeni tasarlamaya çeker, 'öyle ki doğal nedenlere yönelik herhangi bir derin araştırmada bulunmak böylelikle tek bir bengi Tanrı olduğuna inanmaksızın olanaksızdır; ama gene de (insanlar) kafalarında ona ilişkin olarak doğasını açıklayabilecek herhangi bir düşünce taşıyamazlar.'[19] Çünkü, 'bu dünyadaki görülür şeylerden ve hayranlık verici düzenlerinden çıkarak bir insan onların Tanrı adı verilen bir nedenleri olduğunu tasarlayabilir; ve gene de kafasında buna ilişkin bir düşüncesi ya da imgesi olmayabilir.'[20] Başka bir deyişle, Hobbes Tanrının kavranamazlığını vurgulamaktadır. Eğer 'sonsuz' gibi bir sözcük Tanrıya yüklemlenecek olursa, bu Tanrıya ilişkin herhangi bir olumlu düşünceyi temsil etmekten çok Onu tasarlama konusundaki yeteneksizliğimizi anlatacaktır. 'Ve öyleyse Tanrı adı onu tasarlamamızı sağla-

[18] *A.g.y.*, s. 32-3.
[19] *Leviathan*, I, II; *E.W.*, III, s. 92.
[20] *A.g.y.*, s. 93.

mak için kullanılmamakta,—çünkü Tanrı kavranamaz ve büyüklük ve gücü tasarlanamazdır—, ama onu onurlandırabilmemiz için kullanılmaktadır.'[21] Benzer olarak, *tin* ve *cisimsel-olmayan* gibi sözcükler de kendilerinde anlaşılır değildirler. 'Ve öyleyse, kendi öz düşünceleriyle sonsuz, herşeye-gücü-yeter ve bengi bir Tanrıyı tanımaya varan insanlar onun doğasını *cisimsel-olmayan tin* ile tanımlamak ve sonra tanımlarının anlaşılmaz olduğunu itiraf etmektense, onun kavranamaz olduğunu ve anlaklarının üstünde durduğunu itiraf etmeyi seçerler; ya da eğer ona böyle bir san verecek olurlarsa, bunu tanrısal doğayı *anlaşılır* kılma gibi bir niyetle *inaksal olarak* değil, ama onu görülür cisimlerin kabalığından ellerinden geldiğince uzaklaştırdıkları yüklemler ya da imlemlerle onurlandırmak için *dindarca* verirler.'[22] Kutsal Yazılarda anlatıldığı biçimiyle Hıristiyan bildirişe gelince, Hobbes bir tanrısal bildiriş olduğunu yadsımamakta, ama kullanılan terimleri yorumlamasında görülen o aynı ilkeleri uygulamaktadır. *Tin* [*spirit*] sözcüğü ya ince ve akışkan bir cismi simgelemekte ya da andırımlı olarak kullanılmaktadır, ya da bütünüyle anlaşılmazdır. 'Çünkü Tanrının doğası kavranamazdır; eş deyişle, *ne olduğunu* değil ama ancak *var olduğunu* biliriz; ve öyleyse ona verdiğimiz yüklemler bir başkasına *onun ne olduğunu* anlatmayacak, ne de doğasına ilişkin görüşümüzü simgeleyeceklerdir; bunlar yalnızca onu kendi aramızda en onurlu olduğunu tasarladığımız adlarla onurlandırma isteğimizi iletmektedirler.'[23]

Kimi yorumcular tüm bunlarda daha önce Ockham ve en önde gelen temsilcisi olduğu devime ait başkaları gibi ondördüncü yüzyıl düşünürlerinde görülmüş olan bir eğilimin, tanrıbilim ve felsefe arasına keskin bir ayrım getirme ve doğal tanrıbilimi de içine almak üzere tüm tanrıbilimi inanç alanına sürerek felsefeye Tanrı konusunda söyleyecek çok az şey bırakma ya da hiçbir şey bırakmama eğiliminin bir sürdürülüşünü ve yeğinleşmesini görmüşlerdir. Ve hiç kuşkusuz bu yorumdan yana söylenebilecek

[21] *Leviathan*, I, 3; *E.W.*, III, s. 17.
[22] *Leviathan*, I, 12; *E.W.*, III, s. 97.
[23] *Leviathan*, I, 34; *E.W.*, III, s. 383.

çok şey vardır. Gördüğümüz gibi, Hobbes Orta Çağda oldukça yaygın olan ünlü ayrımdan, eş deyişle Tanrının *var* olduğunu bilme ve *ne* olduğunu bilme arasındaki ayrımdan açıkça yararlanmaktadır. Ama bu ayrımı vurgulayan ortaçağ tanrıbilimci ve filozofları Tanrının cisimsel-olmayan töz ve sonsuz tin olduğuna inanıyorlardı. Ve bu hem ayrımın kullanımını Tanrının andırımlı da olsa felsefi bir bilgisine inançla birleştiren St. Thomas Aquinas gibi bir yazar açısından, hem de açıkça felsefenin Tanrı konusunda çok şey söyleme gücünde olmadığını düşünen Ockham gibi bir ondördüncü yüzyıl filozofu açısından doğrudur. Hobbes, bununla birlikte, Tanrının cisimselliğini doğrulamış görünmektedir, en azından eğer onu Piskopos Bramhall ile tartışmasının gidişinde söylemiş olduklarıyla yargılayabilirsek. Çünkü orada açıkça demektedir ki, Tanrı 'en arı ve en yalın cisimsel tindir' ve 'Üçlülük, ve bunun kişileri, o tek arı, yalın ve bengi cisimsel tindirler.'[24] 'Yalın, cisimsel tin' deyimi ilk bakışta terimlerde bir çelişki gibi görünmektedir. Ama arı ve yalın bir cismin 'baştan sona her parçada bir ve aynı türde bir cisim'[25] olduğu ve tinin ise 'ince, akışkan, saydam, görülmez cisim'[26] olduğu söylenmektedir. O zaman, terimlere bu anlamlar verilecek olursa çelişki yitmektedir. Ama bu durumda Tanrının cisimselliği doğrulanmış olmaktadır. Gerçekten, bu Tanrının ikincil niteliklere iye olması demek değildir; ama büyüklüğü olduğu anlamına gelmektedir. 'Cisimsel ile büyüklüğü olan bir tözü demek istiyorum.'[27] Ve büyüklük, daha sonra görüleceği gibi, uzam ile aynıdır. Tanrı, öyleyse, sonsuz, görülmez uzamdır. Ve bu bildirimde bulunmak Tanrının kavranamaz olduğundan ve kavranamazlığı nedeniyle felsefenin Ona ilişkin olarak söyleyecek hiçbir şeyinin bulunmadığından çok daha fazlasını söylemektir. Bununla birlikte, kuramını desteklemek için yalnızca Tertullian'a değil ama İncil'e de başvuran Hobbes tüm bunlarda ciddi ise, ki öyle görünmektedir, o zaman bir tanrıtanımazcı olarak adlandırılamaz, ama ancak Tanrının varoluşunu doğrulayan ama Onun sonsuz,

[24] *E.W.*, IV, s. 306. [25] *A.g.y.*, s. 309 [26] *A.g.y.* [27] *A.g.y.*, s. 313.

cisimsel-olmayan töz olduğunu yadsıyan biri 'tanrıtanımazcı' teriminin altına alınmıyorsa. Ve Hobbes'un görüşünde Tanrının sonsuz, cisimsel-olmayan bir töz olduğunu ileri sürmenin kendisi tanrıtanımazcılık olacaktı, çünkü Tanrının cisimsel-olmayan töz olduğunu söylemek bir Tanrının olmadığını söylemek demekti, çünkü töz zorunlu olarak cisimseldi.

3. Felsefenin Bölümleri

Bununla birlikte, felsefe yalnızca cisimler ve onların özellik ve nedenleri ile ilgilenir demek yalnızca sıradan anlamda cisimlerle ilgilenir ve doğal bilimler dediğimiz şeyle eş-kapsamlıdır demek değildir. 'Çünkü cisimlerin birbirlerinden çok ayrı olan başlıca iki türü kendilerini yaratılış ve özellikleri ile ilgili araştırmaya sunarlar.'[28] Biri *doğal cisim* olarak adlandırılmaktadır, çünkü doğa tarafından yapılmıştır; öteki ise bir *commonwealth* olarak adlandırılmaktadır, ve 'insanların istenç ve anlaşmaları tarafından yapılmıştır.'[29] Felsefe böylece doğa ve yurttaşlarla ilgili olmak üzere iki parçaya bölünebilir. Dahası, yurttaşlık felsefesi alt bölümlere ayrılabilir. Çünkü bir *commonwealth*in doğa, işlev ve özelliklerini anlayabilmek için ilkin insanın yatkınlık, duygu ve tavırlarını anlamamız gerekir; ve felsefenin bu konuyu ele alan bölümüne *törebilim* denirken, insanın yurttaşlık ödevlerini ele alan bölüm ise *politika* olarak adlandırılmakta ya da kendi başına genel *yurttaşlık felsefesi* terimini almaktadır. Ve felsefenin konusunun bu çözümlemesinden Hobbes'un dizgesel açımlaması için benimsemiş olduğu başlıklar bölümlemi çıkmaktadır: doğal cisimleri irdeleyen *De corpore*, insanın yatkınlık, duygu ve 'tavırlarını' irdeleyen bölüm *De homine*, ve *commonwealth*i ve insanın yurttaşlık ödevlerini irdeleyen *De cive*.

Bu bölümleme, bununla birlikte, tam değildir. *De cive* için sunu yazısında Hobbes belirtmektedir ki tıpkı İngiliz, Atlantik ve Hint denizlerinin okyanusu oluşturmaları gibi, geometri,

[28] *Concerning Body*, 1, 1, 9; *E.W.*, 1, s. 11. [29] *A.g.y.*

fizik ve ahlak da felsefeyi oluştururlar. Eğer devimdeki bir cisim tarafından üretilen etkileri irdeleyecek ve dikkatimizi yalnızca cismin devimine sınırlayacak olursak, görürüz ki bir noktanın devimi bir çizgi, ve bir çizginin devimi düz bir yüzey vb. yaratmaktadır. Ve bu incelemeden 'felsefenin geometri denilen bölümü doğmuştur.'[30] Bundan sonra devinen bir cisim tarafından bir başkası üzerinde yaratılan etkileri irdeleyebiliriz—cisimler bütünler olarak düşünülmek üzere. Ve böylece bir devim bilimi geliştirebiliriz. Ayrıca bir cismin parçalarının devimi tarafından yaratılan etkileri de irdeleyebiliriz. Örneğin, ikincil niteliklerin ve söz gelimi ışık gibi fenomenlerin bilgisine ulaşabiliriz. Ve bu 'irdelemeler felsefenin fizik denilen bölümünü kavrarlar.'[31] Son olarak, örneğin istek ve tiksinme, umut, öfke vb. gibi ansal devimleri ve bunların neden ve etkilerini irdeleyebiliriz. Ve o zaman önümüzde ahlak felsefesi durmaktadır.

Felsefenin konusuna ilişkin olarak Hobbes'un verdiği en tam bölümleme bilimin ya da felsefi bilginin 'sonuçların bilgisi'[32] olarak tanımının uygulamasından türemektedir. İki ana bölüm sonuçların doğal cisimlerin ilineklerinden bilgisi ve sonuçların politik cisimlerin ilineklerinden bilgisidir. Birincisi doğal felsefe, ikincisi ise politika ya da yurttaşlık felsefesi olarak adlandırılmaktadır. Politikada *commonwealth*lerin kuruluşundan çıkan sonuçları inceleriz, ilkin egemenin hakları ve ödevleri ile ilgili olarak, ikincisi uyrukların ödevleri ve hakları ile ilgili olarak. Doğal felsefe, bununla birlikte, çok sayıda daha öte bölüm ve altbölüm kapsamaktadır. Eğer tüm cisimlere ortak ilineklerden, eş deyişle nicelik ve devimden doğan sonuçları irdeleyecek olursak, ya 'ilk felsefe'yi elde ederiz, eğer irdelenmekte olanlar belirsiz nicelik ve devim iseler, ya da matematiği elde ederiz, eğer şekil ve sayı tarafından belirlenen nicelik ve devimden gelen sonuçları irdeliyorsak; ya da irdelediğimiz cisimlerin değişik türlerine göre gökbilimi ya da düzenekbilimi elde ederiz. Eğer cisimlerin

[30] *Concerning Body*, 1, 6, 6; *E.W.*, I, s. 71.
[31] *A.g.y.*, s. 72.
[32] Bkz. *Leviathan*, 1, 9; *E.W.*, III, s. 72-3.

niteliklerinden sonuçları inceliyorsak, önümüzde fizik durmaktadır. Ve fizik de kendi payına irdelenen cisimlerin değişik türlerine göre altbölümlere ayrılabilir. Örneğin, insanların tutkularından doğan sonuçların incelenişi törebilimi verir ki, bu öyleyse genel doğal felsefe başlığı altında sınıflanmaktadır, çünkü bir insan *commonwealth*in yapay bir cisim olması anlamında yapay bir cisim değil ama doğal bir cisimdir.[33]

4. Felsefi Yöntem

Felsefi bilginin ya da bilimin 'bir doğrulamanın bir başkasına sonuçlanmasının bilgisi' olarak betimlenişi, böyle bilginin varsayımlı ya da koşullu olduğu önesürümü ile birleştiğinde, doğallıkla Hobbes'un çıkarsamaya, eş deyişle matematiksel yönteme büyük önem verdiğini düşündürecektir. Ve kimi yorumcular onun görüşünde felsefenin salt çıkarsamacı bir dizge olduğu ya da daha doğrusu olması gerektiği izlenimini vermişlerdir. Felsefenin özsel ırasalı olan 'ussalcılık' ya da uslamlama matematiksel terimlerde betimlenmektedir. '*Uslamlama* ile *hesaplama*yı anlıyorum.'[34] Ve Hobbes hesaplamanın toplama ya da çıkarma olduğunu söylemektedir, terimler ki açıkça matematiksel işlemleri imlemektedirler. Hobbes'un bütün dizgesi, denmiştir, devim ve nicelik çözümlemesinden bir çıkarsama olarak tasarlanmıştı, üstelik Hobbes gerçekte amacını yerine getirmeyi başaramamış olsa bile. Felsefenin ya da bilimin kılgısal işlev ve ereği üzerinde diretmesinde Bacon'a yakındı; ama felsefede kullanılacak doğru yöntem kavramı Bacon'ınkinden oldukça ayrılıyordu. Bacon deneyi vurgularken, Hobbes ise deneycilere hiç de yandaş olmayan bir gözle bakıyor ve örneğin Descartes gibi Kıta ussalcılarında görülen yöntemi andıran bir yöntem düşüncesi savunuyordu.

[33] Özel olarak insan niteliklerinden sonuçların incelemesi, törebilimin yanısıra, konuşma işlevlerinin incelemesini de içerir. Örneğin inandırma uygulayımının incelemesi diluzluğunu, uslamlama sanatının incelemesi ise mantığı verir.

[34] *Concerning Body*, 1, 1. 2; *E.W.*, 1, s. 3.

Hobbes'un felsefi yöntem anlayışının bu yorumu büyük bir gerçeklik payı kapsamaktadır. Ama sanırım aşırı yalınlaştırılmış bir görüştür ve sınırlama gereksiniminde durmaktadır. Çünkü Hobbes hiç kuşkusuz hiçbir zaman devimin soyut bir çözümlemesi ile başlayabilecek ve sonra görgülenimden türetilmiş hiçbir görgül gereç olmaksızın salt çıkarsamacı bir yolda ilerleyebilecek olduğunu düşünmüyordu. Hobbes gerçekten de bir dizgeselleştiriciydi. İnanıyordu ki fizik, ruhbilim ve politika arasında bir süreklilik vardır ve genel ilkelerin ışığı altında felsefenin değişik dallarının tutarlı ve dizgesel bir bütünü olanaklıdır. Ama çok iyi biliyordu ki insanı ve toplumu soyut devim yasalarından çıkarsamak olanaksızdır. Eğer herhangi birşey çıkarsanabilecekse, bu insanın kendisi değil ama onun 'devimlerini' yöneten yasalar olacaktır. Daha önce gördüğümüz gibi, felsefenin uzak konusunu oluşturan görgül olarak verili gereç vardır, üstelik salt verili olgular olarak düşünülen bu gerecin bilgisi felsefe olmasa bile.

Hobbes uslamlama hesaplamadır ve hesaplama toplama ve çıkarmadır derken, sözü edilen bu son terimleri 'bileştirme' ve 'bölme ya da çözündürme' anlamında kullanmakta olduğunu açıklamaya geçmektedir. 'Ve çözündürücü (yöntem) genellikle *analitik* yöntem olarak ve bileştirici ise *sentetik* yöntem olarak adlandırılmaktadır.'[35] Felsefi yöntem, ya da uslamlama, öyleyse çözümlemeyi ve bireşimi kapsamaktadır. Çözümlemede an tikelden evrensele ya da ilk ilkelere ilerlemektedir. Örneğin, bir insan altın düşüncesi ile başlarsa, 'çözündürme' yoluyla katı, görülür, ağır düşüncelerine 've altının kendisinden daha evrensel pek çok başka düşünceye' varabilir; 've bunları da yine çözündürebilir, ta ki en evrensel olan şeylere varıncaya dek. ... Öyleyse, şeylerin evrensel bilgilerine erişme yönteminin salt *çözümsel* olduğu vargısına ulaşıyorum.'[36] Bireşimde ise, tersine, an ilkeler ya da genel nedenlerden başlar ve bunların olanaklı etkilerini kurmaya geçer. Nedensel ilişkileri belirlemenin ya da bulmanın ve nedensel açıklamaları saptamanın bütün bir süreci,

[35] *Concerning Body*, 1, 6 1; *E.W.*, 1, s. 66. [36] *A.g.y.*

Hobbes'un dediği gibi buluş yöntemi, bir ölçüde çözümsel ve bir ölçüde bireşimseldir. Galileo'dan ödünç aldığı terimleri kullanırsak, bir ölçüde çözündürücü ve bir ölçüde bileştiricidir. Ya da bize daha tanıdık terimleri kullanırsak, bir ölçüde tümevarımlı ve bir ölçüde tümdengelimlidir. Sanırım diyebiliriz ki, Hobbes açıklayıcı önsavlar oluşturma ve bunların sonuçlarını çıkarsama yöntemini tasarlıyordu. Çıkarsanan etkilerin—en azından fiziksel bilim diyebileceğimiz alanda—'olanaklı' etkiler olduklarını ileri sürmesi olgusu göstermektedir ki ilgili açıklama kuramlarının varsayımsal ıralarının belli bir bilincini taşıyordu.

Hobbes buluş yöntemi ve öğretme ya da tanıtlama yöntemi arasında belli bir ayrım yapıyordu. Bu ikinci yöntemi kullanmada tanıtlama değil ama açıklama gereksiniminde duran ilk ilkelerle başlarız, çünkü ilk ilkeler tanıtlanamazlar, ve sonra çıkarsama yoluyla vargılara ilerleriz. 'Bütün tanıtlama yöntemi, öyleyse, *bireşimli*dir, kendiliğinden açık olan birincil ya da en evrensel önermelerden başlayan ve önermelerin sürekli olarak tasımlara bileştirilmesi yoluyla en sonunda öğrenenin aranan vargının gerçekliğini anlamasına dek ilerleyen konuşma düzeninden oluşmaktadır.'[37]

Belki de bu sürekli tanıtlama idealidir ki Hobbes'un salt çıkarsamacı bir dizgenin kurulmasını amaçladığı izlenimini vermiştir. Ve eğer bu bakış açısını zorlayacak olursak, girişiminde en azından belli bir ölçüde başarısızlığa uğradığını söylememiz gerekecektir. Ama Hobbes'un ne yapmaya çalıştığını değerlendirmede gerçekte kullanmakta olduğu yöntem ya da yöntemler konusunda edimsel olarak ne söylediğini göz önüne almak akıllıca görünmektedir.

Hobbes hiç kuşkusuz bilimin ve insanın matematiğe olan borcunu vurgulamaktadır. 'İnsan yaşamına ister gökkürenin gözleminden isterse yeryüzünün betimlemesinden, ister çağların kayıtlarından isterse en uzak denizcilik deneyimlerinden hangi yardımlar gelirse gelsin, son olarak, bu çağı eski çağın kaba

[37] *Concerning Body*, 1, 6, 12; *E.W.*, 1, s. 81.

yalınlığından ayıran şeyler ne olursa olsun, tüm bunlar için geometriye olan borcumuzu kabul etmeliyiz.'[38] Örneğin gökbilimdeki ilerlemeler matematik tarafından olanaklı kılınmışlardı, ve matematik olmaksızın hiçbir ilerleme olamazdı. Ve uygulamalı bilimler tarafından sağlanan yararlar da matematiğe bağlıydılar. Eğer ahlak filozofları insan tutkularının ve eylemlerinin doğasını matematikçilerin 'geometrik betilerdeki niceliğin doğasını'[39] anladıkları denli açık olarak saptama sıkıntısını üstlenmiş olsalardı savaşı uzaklaştırmak ve kararlı bir barışı güvence altına almak olanaklı olurdu.

Bu matematik ve fizik arasında sıkı bir bağ bulunduğunu düşündürmektedir. Ve gerçekten de Hobbes bu bağ üzerinde diretmektedir. 'Doğal felsefeyi inceleyenler geometri ile başlamadıkları sürece çalışmaları boşunadır; ve bunların yazarları ya da tartışmacıları, geometride bilgisiz oldukları ölçüde, okuyucu ve dinleyicilerine boşuna zaman yitirtmekten başka birşey yapmıyorlar.'[40] Ama bu demek değildir ki Hobbes devim ve niceliğin soyut çözümlemesinden ve matematikten bütün bir doğal felsefeyi çıkarsamaya çalışıyordu. *Cisim Üzerine* incelemesinin 'Fizik ya da Doğa Fenomenleri' başlığını verdiği dördüncü bölümüne geldiği zaman belirtmektedir ki, ilk bölümde vermiş olduğu felsefe tanımı iki yöntem olduğunu göstermektedir: 'biri şeylerin yaratılmalarından olanaklı etkilerine, ve öteki etkilerinden ya da görüngülerinden yine aynısının olanaklı bir yaratılışına.'[41] Önceki bölümlerde ilk yöntemi izlemiş, tanımlardan ve bunların imlemlerinden başka hiçbirşey ileri sürmemiştir.[42] Şimdi ikinci

[38] *Concerning Government and Society*. sunu yazısı; *E.W.*, *II*, s. iv.

[39] *A.g.y.*

[40] *Concerning Body*, 1. 6. 6; *E.W.*, 1, s. 83.

[41] *Concerning Body*, 4. 1. 1; *E.W.*, 1. s. 387-8.

[42] Örneğin, devimin belli bir tanımı ya da cismin belli bir tanımı verildiğinde, devim ya da cisim zorunlu olarak belli özelliklere iye olacaktır. Ama bundan dolaysızca devimin ya da cismin varolduğu sonucu çıkmaz. Çıkan sonuç eğer devim varsa, ya da cisim varsa, bu özelliklerinin olacağıdır.

yöntemi, e.d. 'doğanın duyularla bildiğimiz görüngü ya da etkileri yoluyla onların yaratılabilmelerini (yaratılmalarını demiyorum) sağlayan kimi yol ve araçları bulma'[43] yöntemini kullanmak üzeredir. Şimdi tanımlarla değil ama duyulur fenomenler ya da görüngülerle başlamakta, ve bunların olanaklı nedenlerini aramaktadır.

Eğer, öyleyse, Hobbes bu iki yöntemin kullanımı ve kendi felsefe tanımı arasında bir bağıntı ileri sürüyorsa, haklı olarak düşünülebilir ki yeni görgül gereçler getirmesini amacını yerine getirmede bir 'başarısızlık' olarak betimlemek doğru olmayacaktır. Ve bu durumda onu ruhbilime ve politikaya geldiği zaman bir bakıma yeni bir başlangıç yaptığı için tutarsızlıkla suçlamada haklı olamayız. Gerçekten de, bireşimci yöntem yoluyla ahlak ve politikanın bir bilgisini elde etmek için ilkin matematik ve fiziği incelemiş olmanın zorunlu olduğunu söylemektedir. Çünkü bireşimci yöntem tüm etkileri ilk ilkelerden yakın ya da uzak vargılar olarak görmeyi imlemektedir. Ama sanmıyorum ki bununla genel ilkelerin ilerleyici bir biçimde tikelleşen bir konuda arkitektonik bir şemaya göre örneklenmelerini izlemekten daha çoğunu demek istiyor olsun. Devim yasalarından insanları çıkarsamak olanaksızdır, ama ilkin kendilerinde devim yasaları ve genel olarak cisme uygulanışları, ikinci olarak dirimli ve dirimsiz değişik doğal cisimlere uygulanışları, ve üçüncü olarak *commonwealth* dediğimiz yapay cisme ya da bütüne uygulanışları incelenebilir. Hobbes, her ne olursa olsun, eğer çözümlemeci yöntem kullanılacaksa ahlakı ve politikayı ön bir matematik ve fizik bilgisi olmaksızın incelemenin olanaklı olduğunu düşünmektedir. Varsayalım ki bir eylemin haklı mı yoksa haksız mı olduğu sorulmuş olsun. *Haksız* kavramını *yasaya karşı olgu* kavramına ve *yasa* kavramını *zorlayıcı* gücü olan birinin *buyruğu* kavramına 'çözündürebiliriz.' Ve bu zorlayıcı güç kavramı bu gücü barışçıl bir yaşam sürdürebilmek için gönüllü olarak yaratan insanlar kavramından türetilebilir. En sonunda insan istek ve

[43] *A.g.y.* s. 388.

tutkularının insanlar belli bir güç tarafından sınırlanmadıkça birbirleriyle sürekli olarak savaşacakları bir yolda oldukları ilkesine varabiliriz. Ve bunun 'böyle olduğu yalnızca kendi düşüncelerini yoklayacak herhangi bir insanın deneyimi ile bilinebilir.'[44] O zaman, bireşim yönteminin kullanılmasıyla, söz konusu eylemin haklı mı yoksa haksız mı olduğu konusunda karar verilebilir. Ve bütün bir 'çözündürme' ve 'bileştirme' sürecinde daha uzak ilkeler getirilmeksizin ahlak ve politika alanı içersinde kalınır. Görgülenim olgusal verileri sağlar, ve filozof bunların dizgesel olarak nasıl ussal bir neden ve etki şemasında bağıntılı olduklarını gösterebilir—nedeni ya da nedenleri daha uzak ve daha genel nedenlerle ilişkilendirmek zorunda kalmaksızın. Hobbes hiç kuşkusuz bir filozofun doğal felsefe ve yurttaşlık felsefesi arasındaki bağıntıları göstermesi gerektiğini düşünüyordu. Ama ahlak ve politika alanlarının göreli bağımsızlığını ileri sürmüş olması olgusu yeterince açık olarak göstermektedir ki, insan ruhbilimini ve insanın toplumsal ve politik yaşamını ele alırken yeni görgül veriler için duyulan gereksinimi çok iyi biliyordu. Hobbes ve kıta ussalcıları arasındaki yakınlığı yadsıma gibi bir niyetim yok. İngiliz filozofları arasında dizgeler yaratmaya çalışmış olan az sayıda düşünürden biridir. Ama arı çıkarsamaya bağnazca tapınan biri olmadığı olgusunu vurgulamak da önemlidir.

5. Hobbes'un Adcılığı

Şimdi, açıktır ki Hobbes tarafından tasarlandığı yolda felsefi bilgi yalnızca tikel ile değil ama evrensel ile ilgilenmektedir. Felsefe ilk ilkelerin ya da evrensel nedenlerin ışığında nedensel ilişkilerin tutarlı ve dizgesel bir bilgisini amaçlamaktadır. Aynı zamanda, Hobbes adları irdelerken açıkça adcı bir konumu ileri sürmektedir. Bireysel filozof, demektedir, düşüncelerini anımsamasına yardımcı olacak imlere gereksinir; ve bu imler adlardırlar. Dahası, eğer düşüncelerini başkalarına iletecekse, bu imler simge-

[44] *Concerning Body*, 1, 6, 7; *E.W.*, 1, s. 74.

ler olarak hizmet edebilmelidirler, ve bunu 'konuşma' dediğimiz şeyde biraraya bağlandıkları zaman yapabilmektedirler. Bu yüzden şu tanımı vermektedir. 'Bir *ad* bir im için hizmet görmek üzere keyfi olarak[45] seçilen bir sözcüktür ki, kafamızda önceden bulunan belli bir düşünceye benzer bir düşünce yaratabilmekte ve başkalarına söylendiğinde onlar için konuşmacının önceden kafasında olan ya da olmayan düşüncenin bir simgesi olabilmektedir.'[46] Bu demek değildir ki her adın birşeyin adı olması gerekir. *Hiçbirşey* sözcüğü belli bir şey türünü imlememektedir. Ama şeyleri belirten adlardan kimileri tek bir şeye özelken (örneğin *Homer* ya da *bu adam* gibi), başkaları ise pekçok şeye ortaktırlar (örneğin *adam* ya da *ağaç* gibi). Ve bu ortak adlara 'evrenseller' denir. Eş deyişle, 'evrensel' terimi ada yüklenmektedir, ad tarafından belirtilen şeye değil. Çünkü ad ortaklaşa alınan birçok bireysel şeyin adıdır. Bunlardan hiçbiri bir evrensel değildir; ne de bu bireysel şeylerin yanısıra herhangi bir evrensel şey vardır. Dahası, evrensel ad herhangi bir evrensel kavramı temsil etmemektedir. 'Bu *evrensel* sözcüğü hiçbir zaman doğada varolan herhangi bir şeyin adı değildir, ne de anda oluşturulan herhangi bir düşüncenin ya da imgenin adıdır; tersine, her zaman bir sözcüğün ya da adın adıdır; öyle ki *dirimli bir yaratığın*, *bir taşın*, *bir tinin* ya da herhangi bir başka şeyin *evrensel* olduğu söylendiği zaman, herhangi bir insanın, taşın vb. herhangi bir yolda evrensel olduğu ya da olabileceği değil, ama yalnızca dirimli yaratık, taş vb. sözcüklerinin *evrensel adlar*, eş deyişle birçok şeye ortak olan adlar oldukları anlaşılmalıdır; ve onlara kafamızda yanıt veren kavramlar birçok dirimli yaratığın ya da başka şeyin imgeleridirler.'[47] Hobbes düşünülebilir olanı imgelenebilir olanla özdeşleştirme eğiliminde olduğu için, doğallıkla evrensel bir kavram ya da düşünce için hiçbir yer bulamıyor ve

[45]Hobbes burada dilin uylaşımsal ırasına göndermede bulunmaktadır. Adlar uylaşımsal imler ya da simgelerdirler.

[46]*Concerning Body*, 1, 2, 4; *E.W.*, I, s. 16.

[47]*Concerning Body*, 1, 2, 9; *E.W.*, I, s. 20.

böylece evrenselliği yalnızca ortak adlara yüklüyordu. Bireysel şey kümeleri için ortak adlar kullanışımızın aklanması konusunda şeyler arasındaki benzerliğe değinmenin ötesinde yeterli denebilecek bir açıklama vermemektedir. 'Tek bir evrensel ad belli bir nitelikteki ya da başka ilinekteki benzerlikleri yüzünden birçok şeye takılır.'[48] Ama adcı bir konumu ileri sürüşü ikircimsizdir.

Ockham[49] ve ortaçağdaki daha başka öncelleri gibi Hobbes da 'birinci niyet' adlar ya da terimler ve 'ikinci niyet' adlar arasında ayrım yapmaktadır. *Evrensel*, *cins*, *tür* ve *tasım* gibi mantıksal terimler, demektedir, 'adların ve söylenenlerin adlarıdırlar'; bunlar ikinci niyet terimleridirler. *İnsan* ya da *taş* gibi sözcükler ise birinci niyet adlarıdırlar. Belki de Ockham'ı izleyerek Hobbes'tan ikinci niyet terimleri başka terimleri temsil ederken, birinci niyet terimleri ise şeyleri temsil ederler, ve birinci niyetin evrensel terimleri hiç kuşkusuz herhangi bir evrensel şeyi değil ama bir bireysel şeyler çokluğunu temsil ederler demesi beklenebilirdi. Ama gerçekte söyledikleri bunlar değildir. Gerçekten de belirtmektedir ki 'bir insan,' 'bir ağaç,' 'bir taş' gibi adlar 'şeylerin kendilerinin adlarıdırlar';[50] ama gene de diretmektedir ki 'bir konuşmada düzenlenen adlar tasarımlarımızın simgeleri oldukları için, açıktır ki şeylerin kendilerinin simgeleri değildirler.'[51] *Taş* gibi bir ad bir 'tasarımın,' eş deyişle bir imgenin simgesidir. Eğer John Peter ile konuşurken bu sözcüğü kullanıyorsa, bu Peter için John'un düşüncesinin bir simgesidir. 'Konuşmanın genel yararı ansal söylemimizi sözel söyleme aktarmaktır; ya da düşüncelerimizin akışını sözcüklerin bir akışına.'[52] Ve eğer 'düşünce' ya da 'tasarım' bir imge ise, açıktır ki evrensellik ancak sözcüklere yüklenebilir. Ama evrensel bir sözcük ya da

[48] *Leviathan*, 1, 4; *E.W.*, III, s. 21.

[49] Ockham'ın bu noktadaki öğretisi üzerine bkz. Bu *Tarih*'in III'üncü cildi, s. 55s.

[50] *Concerning Body*, 1, 2, 6; *E.W.*, I, s. 17.

[51] *Concerning Body*, 1, 2, 5; *E.W.*, I, s. 17.

[52] *Leviathan*, 1, 4; *E.W.*, III, s. 19.

terim doğrudan doğruya ansal bir tasarımı ya da Hobbes'un zaman zaman kullandığı bir deyişle 'kurgu'yu simgeliyor olsa bile, bu zorunlu olarak olgusallık ile hiçbir ilişkisinin olmadığı anlamına gelmez. Çünkü, ansal tasarımın kendisinin şeyler tarafından ortaya çıkarılmış olması ölçüsünde, dolaylı bir ilişkisi olabilir. Bir 'düşünce' 'dışımızda olan ve genellikle nesne olarak adlandırılan bir cismin bir niteliğinin ya da herhangi bir ilineğinin bir tasarımı ya da görüngüsüdür. Bu nesne gözler, kulaklar ve bir insan bedeninin başka yerleri üzerine etkir; ve etkimenin türlülüğü yoluyla bir görüngüler türlülüğü üretir. Tüm bunların kökenleri *duyular* dediğimiz şeylerdir, çünkü bir insanın anında ilk olarak bütünde ya da parçada duyu örgenleri üzerinde yaratılmamış hiçbir tasarım yoktur. Geri kalanlar o kökenselden türerler.'[53] Böylece gerçi evrensellik yalnızca 'düşünceleri' simgeleyen sözcüklere ait olsa da, evrensel bildirimler ve olgusallık arasında doğrudan olmayan bir ilişki vardır, üstelik 'olgusallığın' burada görüngüler ya da fenomenler alanı anlamına alınması gerekse bile. Gerçekten de, Hobbes'un bellek ile özdeşleştirdiği görgülenim ile bilim arasında büyük bir ayrım vardır. 'Görgülenim,' demektedir ünlü bir bildiriminde, 'hiçbirşeyi evrensel olarak vargılamaz.'[54] Ama 'evrensel olarak vargıda bulunan' bilim duyu-görgülenimi üzerine dayanmaktadır.

Eğer, öyleyse, Hobbes'un felsefesinin görgücü yanını zorlarsak, adcılığının zorunlu olarak kuşkuculuk ile, eş deyişle bilimsel önermelerin olgusal göndermeleri konusunda bir kuşku ile bulaşmamış olduğunu ileri sürmek olanaklıdır. Gerçekten de, bundan bilimin fenomenler alanı ile ilgilendiği sonucu çıkarılabilir. Çünkü görüngüler imgeleri üretmekte, ve imgeler sözcüklere çevrilmekte ve bunların konuşmadaki bağıntıları bilimi olanaklı kılmaktadır. Ama bilimin vargıları, denebilir ki, fenomenler alanı içersinde uygulanabilirdirler. Ve herhangi bir başka alan konusunda filozof ya da bilimci hiçbirşey söyleyemez. Adcı bir temel-

[53] *Leviathan*, I, I; *E.W.*, III, s. I.

[54] *Human Nature*, I, 4, 10; *E.W.*, IV, s. 18.

den bakıldığında, kurulan kuramlar ve nedensel açıklamalar, Hobbes'un kendisinin kabul ettiği gibi, varsayımlı ve koşullu olacaklardır. Ama bilimsel vargıları görgülenimde doğrulamak ya da hiç olmazsa sınamak olanaklı olacaktır, gerçi bilimde deneysel yönteme pek büyük bir saygı duymayan Hobbes'un kendisi gerçekte doğrulama konusundan söz etmiyor olsa da.

Hobbes hiç kuşkusuz yalnızca bir görgücü olmaktan çok uzaktır, üstelik düşüncesinde önemli bir görgücü öğe açıkça bulunuyor olsa bile. Felsefeden ve bilimden söz ederken vurguladığı şey ilk ilkelerden sonuçların çıkarsanmasıdır. Gördüğümüz gibi, ilkelerin bilgisine varmada çözümlemeci ya da tümevarımcı yöntemin kullanılmasını açıkça kabul etmektedir; ama bilimsel işlemin göstergesi olarak vurguladığı şey doğrulamaların sonuçlarının çıkarsanmasıdır. Ve çıkarsamanın başlangıç noktaları olan ilkelerin tanımlar oldukları, ve tanımların sözcüklerin anlamlarının açımlanışından başka birşey olmadıkları yolundaki açık bildirimini gözden kaçırmamak önemlidir. Tanımlar 'imlemlerin karara bağlanışı' ya da 'sözcüklerin karara bağlanmış imlemleri'dirler.[55] Daha tam olarak, bir tanım 'bir önerme'dir ki yüklemi özneyi çözündürür—çözündürebildiği zaman; ve çözündüremediği zaman, onu örneklendirir.'[56] Tanımlar tanıtlamanın biricik ilkeleridirler, ve 'konuşmayı yaratanlar tarafından keyfi olarak oluşturulan gerçekliklerdirler, ve öyleyse tanıtlanmayacaklardır.'[57]

Bu eğer tanımların sözcüklerin anlamlarının keyfi belirlenimleri olduklarından daha öte birşey demek değilse, böyle tanımlardan türetilen vargılar da onların keyfiliklerinden pay almak zorundadırlar. Ve o zaman bilimsel önermeler ve olgusal dünya arasında bir ayrılıkla yüz yüze kalıyoruz. Bilimsel önermelerin olgusallığa uygulanabilir oldukları konusunda hiçbir güvence yoktur. Hobbes'un Descartes'ın *Meditasyonlar*'ına yönelik karşı-

[55] *Leviathan*, I, 4 ve 5; *E.W.*, III, s. 24 ve 33.
[56] *Concerning Body*, I, 6, 14; *E.W.*, I, s. 83-4.
[57] *Concerning Body*, I, 3, 9; *E.W.*, I, s. 37.

çıkışlarında şu dikkate değer pasajı buluyoruz. 'Ama eğer şimdi uslamlama belki de adların ya da sanların *dir* sözcüğü tarafından bitiştirilmesinden ve yanyana dizilmesinden başka birşey değilse ne diyeceğiz? Bu durumda us şeylerin doğaları değil ama yalnızca adları konusunda, daha açık olarak, şeylerin adlarını onların anlamları konusunda keyfi olarak saptadığımız uylaşımlara göre birleştirdiğimiz ya da birleştirmediğimiz konusunda bir vargı çıkarmaktadır. Eğer durum buysa, ki bu olabilir, uslamlama adlara, adlar imgeleme, ve imgelem belki de, düşündüğüm gibi, bedensel örgenlerin devimine bağımlı olacaktır.'[58] Hobbes bu pasajda uslamlamanın inakçı bir biçimde yalnızca sözcükler arasındaki bağıntıları kurduğunu bildirmiyor olsa bile, hiç kuşkusuz bunu imlemektedir. Ve bir dizi yorumcunun felsefenin ya da bilimin Hobbes için kaçınılmaz olarak öznelcilik tarafından etkilendiği vargısını çıkarmış olmaları ve onun adcı kuşkuculuğundan söz etmeleri şaşırtıcı birşey değildir.

Zaman zaman, gerçekten de, Hobbes'un önesürümlerini değişik bir ışıkta yorumlamak olanaklıdır. Örneğin demektedir ki 'ilk gerçeklikler herşeyden önce şeylerin adlarını saptayanlar ya da onları başkalarının saptamalarından kabul edenler tarafından keyfi olarak yapılmışlardır.'[59] Ama her ne olursa olsun bu bildirimden eğer insanlar söz konusu terimleri gerçekte anlatmaları gerekenden başka birşeyi anlatmak için kullanıyorlarsa önermeler gerçek olmayacaklardır anlamı da çıkarılabilir.[60] 'Çünkü örneğin *insanın dirimli bir yaratık olduğu* doğrudur, ama bu iki adı aynı şeye vermek insanları hoşnut kıldığı için.'[61] Eğer *dirimli yaratık* terimi *taşı* anlatmak için yapılmış olsaydı, insanın dirimli bir yaratık olduğunu söylemek doğru olamayacaktı. Ve açıktır ki

[58] *Objection*, IV; *O.L.*, s. 257-8.

[59] *Concerning Body*, 1, 3, 8; *E.W.*, 1, s. 36.

[60] Hobbes diretmektedir ki gerçeklik ve yanlışlık yalnızca önermelere yüklemlenebilirdirler, hiçbir zaman şeylere değil. Gerçeklik 'şeyin değil ama onu ilgilendiren önermenin bir yatkınlığıdır' (*Concerning Body*, 1, 3, 7; *E.W.*, 1, s. 35.).

[61] *A.g.y.*

durum budur. Yine, Hobbes 'tanım herhangi bir şeyin özüdür' demenin yanlış olduğunu ileri sürdüğü zaman,[62] Aristoteles tarafından kullanılan bir anlatım biçimini yadsımaktadır. Ve hemen bunu izleyen sözler, 'tanım herhangi bir şeyin özü değil ama onun özüne ilişkin olarak ne tasarladığımızı simgeleyen bir konuşmadır' anlatımı, kendi başına 'kuşkucu' bir önesürüm değildir. Çünkü özün belli bir düşüncesini ya da kavramını taşıdığımızı imliyor olarak alınabilir,[63] bir düşünce ki tanımda açıklanan ad tarafından simgelenmektedir. Dahası, belirtilebilir ki Hobbes bir sözcük 'salt bir ad'dır derken, zorunlu olarak sözcük tarafından simgelenen düşüncenin olgusallık ile hiçbir ilişkisi yoktur demek istememektedir. Örneğin, kendi amaçları için Aristoteles'in 'ilk özdek' terimini benimsediği zaman, bu ilk özdek ya da *materia prima* nedir diye sormakta ve 'salt bir ad' olduğu yanıtını vermektedir.[64] Ama hemen eklemektedir ki, 'gene de boşuna kullanılmayan bir addır; çünkü yalnızca büyüklük ya da uzam dışında herhangi bir biçim ya da başka ilinek, ve biçim ve başka ilinek kazanma yatkınlığı göz önüne alınmaksızın bir cisim kavramını simgelemektedir.'[65] 'İlk özdek' ve 'genel olarak cisim' Hobbes için eşdeğer terimlerdir. Ve 'genel olarak' varolan hiçbir cisim yoktur. 'Bu nedenle *materia prima* hiçbirşeydir.'[66] Başka bir deyişle, ada karşılık düşen hiçbir şey yoktur. Bu anlamda terim 'salt bir ad'dır. Ama cisimleri tasarlamanın bir yolunu simgelemektedir; ve cisimler vardırlar. Öyleyse, ad herhangi bir *şeyin* adı olmasa bile, olgusallık ile belli bir ilişkisi vardır.

Bununla birlikte, Hobbes bir kuşkucudur bildirimi bir abartma olsa bile, ister nedenden etkiye isterse etkiden nedene ilerle-

[62] *Concerning Body*, 1, 5, 7; *E.W.*, 1, s. 60.

[63] 'Bir şeyin özü bir cisme belli bir adı vermemizi belirleyen ilinektir, ya da öznesini belirten ilinektir ... tıpkı uzamın bir cismin özü olması gibi' (*Concerning Body*, 2, 8, 23; *E.W.*, 1, s. 117).

[64] *Concerning Body*, 2, 8, 24; *E.W.*, 1, s. 118.

[65] *A.g.y.*

[66] *A.g.y.*

yelim. ancak olanaklı etkilerin ya da olanaklı nedenlerin bilgilerine eriştiğimiz olgusu doğru kalmaktadır. Kazanabileceğimiz biricik pekin bilgi önermelerin imlemlerinin bilgisidir. Eğer *A* *B*yi imliyorsa, ve eğer *A* doğruysa, *B* doğrudur.

Bana öyle görünüyor ki, Hobbes'un felsefeyi ya da bilimi yorumlayışında açık olarak ayırdetmeyi başaramadığı değişik düşünce çizgileri vardır. 'Doğal bilim' diyebileceğimiz şeyde açıklayıcı kuramların birer önsav ırasında oldukları ve en iyisinden ancak çok yüksek bir olasılık düzeyini elde edebileceğimiz düşüncesinin belki de bunlardan birini temsil ettiği söylenebilir. Matematikte tanımlarla başlar ve imlemlerini geliştiririz ve böylece arı matematikte 'olgusal dünya' ile değil ama yalnızca biçimsel imlemlerle ilgileniriz düşüncesi bir başka çizgiyi temsil etmektedir. Ve bu iki düşünce çizgisi de çağdaş görgücülükte kendilerini yeniden göstermektedirler. Ama Hobbes ayrıca ussalcıların çıkarsamacı bir felsefi dizge ideallerinden de etkileniyordu. Onun için matematiğin ilk ilkeleri gerçek ilk ilkeler değil ama 'konutlar'dırlar, çünkü bunların tanıtlanabilir olduklarını düşünüyordu. Matematik ve fiziğe önsel olan enson ilk ilkeler vardır. Şimdi, kıta tipinde bir ussalcılık için ilk ilkelerin gerçekleri sezgisel olarak bilinmelidir, ve onlardan çıkarsanabilecek önermelerin tümü de pekin olarak gerçek olacaklardır. Ve zaman zaman Hobbes düşündüğünün bu olduğunu belirtiyor gibi görünmektedir. Ve başka zamanlarda ise sanki ilk ilkeler ya da tanımlar çağdaş bir görgücünün matematiksel tanımlar keyfidirler diyebileceği bir anlamda 'keyfi' imişler gibi konuşmaktadır. Ve sonra bütün bir bilimin ya da felsefenin 'adlar' konusunda, keyfi olarak saptanmış tanımların ya da anlamların sonuçları konusunda bir uslamlamadan başka birşey olmadığı vargısını çıkarmaktadır. O zaman felsefe ve dünya arasında kıta ussalcılığının tinine yabancı olan bir ayrılıkla yüz yüze kalıyoruz. Dahası, Hobbes'ta tek parçalı bir bilim düşüncesini de bulabiliriz ki buna göre ilk ilkelerden çıkarsamacı bir yolda ilerleyen bir gelişim vardır. Ve bu bilim düşüncesi, tutarlı olarak sürdürüldüğünde,

örneğin arı matematik ve görgül bilim arasındaki önemli ayrımları gözardı edecektir. Ve aynı zamanda törebilim ve politikanın göreli bağımsızlıklarının bir kabulünü de görebiliyoruz, çünkü bunların ilkeleri mantıksal olarak önsel olan felsefe bölümüne baş vurulmaksızın deneysel olarak bilinebilmektedirler.

Eğer böylece bu değişik görüşler ve düşünce çizgileri Hobbes'un kafasında birarada bulunuyorlarsa, değişik tarihçilerin onu felsefesinin şu ya da bu yanına getirdikleri değişen vurgu düzeylerine göre değişik yollarda yorumlamış olmaları şaşırtıcı değildir. 'Kuşkucu bir adcı' olduğu görüşüne gelince, gördüğümüz gibi adcılığı açıkça ortaya sürülmekte ve 'kuşkuculuk' suçlaması ise desteğini yazılarında bulmaktadır. Ama sanmıyorum ki felsefi yazılarını bütününde okuyan biri doğallıkla 'kuşkucu' teriminin Hobbes'a verilebilecek en uygun etiket olduğu izlenimini edinebilsin. Hiç kuşkusuz ileri sürülebilir ki adcılık kuşkuculuğa götürmekte, ya da en azından götürmesi gerekmektedir. Ama Hobbes'un adcılığını onunla pek bağdaşmayacak bakış açılarıyla birleştirmesi sevindirici bir olaydır. Karışıklığın büyük bir bölümü hiç kuşkusuz felsefe, matematik ve görgül bilim arasında yeterli bir ayrım yapmayı başaramayışından doğmuştur. Gene de Hobbes'u böyle suçlamak pek doğru değildir. Onyedinci yüzyılda felsefe ve bilim açıkça ayırdedilmiyorlardı, ve Hobbes'un onları yeterli olarak ayırdedememesi şaşırtıcı bir olay değildir. Ama, hiç kuşkusuz, felsefeyi cisimlerin incelenişine sınırlamakla kendi için bu ayrımı yapmayı herhangi bir durumda olabileceğinden daha da güç bir duruma getiriyordu.

6. Nedensellik ve Düzenek

Felsefe, gördüğümüz gibi, nedenlerin bulgulanışıyla ilgilenmektedir. Hobbes 'neden' ile ne anlamaktadır? 'Bir neden, hem etkende hem de edilgende, ortaya sürülen etkinin üretilmesine doğru birleşen tüm ilineklerin toplamı ya da toplağıdır; bunların tümü birlikte varolduklarında zorunlu olarak etkinin de onlarla

birlikte varolduğu düşünülebilir; ya da bunlardan herhangi birinin yokluğunda varolması olanağı düşünülemez.'[67] Ama bu tanımı anlamak için ilkin Hobbes'un 'ilinek' ile ne demek istediğini anlamamız gerekir. Onu 'cismi tasarlayışımızın tarzı'[68] olarak tanımlamaktadır. Ve bunun 'bir ilinek herhangi bir cismin onun bizde kendisinin bir tasarımını yaratmasını sağlayan yetisidir'[69] demekle aynı olduğunu ileri sürmektedir. Eğer, öyleyse, ilinekleri 'fenomenler' ya da 'görüngüler' olarak adlandırma yolunu seçersek, diyebiliriz ki Hobbes için herhangi bir verili etkinin nedeni, hem etkende hem de edilgende, etkiyi üretmede şu yolda bağdaşan fenomenlerin toplamıdır. Eğer tam bir fenomenler kümesi bulunuyorsa, etkinin yokluğunu tasarlayamayız. Ve eğer fenomenler kümesinden herhangi birşey eksikse, etkinin üretimini tasarlayamayız. Herhangi bir şeyin nedeni böylece o şeyin varoluşu için gereken koşulların, eş deyişle hem etkende hem de edilgende gereken koşulların tümünün toplamıdır. Eğer *A* cismi *B* cisminde devim yaratıyorsa, *A* etken ve *B* ise edilgendir. Böylece ateş elimi yakıyorsa, ateş etken ve el ise edilgendir. Edilgende yaratılan ilinek ateşin eyleminin etkisidir. Ve bu etkinin nedeni (eş deyişle bütün nedeni) tanımı hafifçe değiştirecektir: 'ne denli çok olurlarsa olsunlar, hem etkenin hem de edilgenin ilineklerinin toplağı biraraya getirilir; tümünün de bulunduğu varsayıldığı zaman, bundan anlaşılacak tek şey etkinin de aynı anda üretilmesidir: ve eğer bunlardan herhangi biri eksikse, anlaşılacak tek şey etkinin üretilmemesidir.'[70]

'Bütün neden' içersinde, yukarıda tanımlandığı gibi, Hobbes 'etker neden' ve 'özdeksel neden' arasında bir ayrım yapmaktadır. Birincisi edimsel olarak üretilen bir etkinin üretilmesi için etkende ya da etkenlerde olan ilinekler toplağı iken, ikincisi ise edilgende gerekli olan ilinekler toplağıdır. İkisi birlikte bütün

[67] *Concerning Body*, 1, 6, 10; *E.W.*, 1, s. 77.
[68] *Concerning Body*, 2, 8, 2; *E.W.*, 1, s. 104.
[69] *A.g.y.* s. 103.
[70] *Concerning Body*, 2, 9, 3; *E.W.*, 1, s. 121-2.

nedeni oluşturmaktadırlar. Gerçekten de, etkenin gücünden ve edilgenin gücünden, ya da, daha doğrusu, birincinin etkin gücünden ve ikincinin edilgin gücünden söz edebiliriz. Ama bunlar nesnel olarak sırasıyla etker neden ve özdeksel neden ile aynıdırlar, gerçi değişik terimler aynı şeyleri değişik bakış açılarından irdeleyebileceğimiz için kullanılıyor olsalar da. Etkende ilinekler toplağı, daha şimdiden üretilmiş bir etki ile ilişki içinde düşünüldüğünde, etker neden olarak adlandırılmaktadır, ve gelecek zaman ile, daha sonra üretilecek olan etki ile ilişki içinde düşünüldüğünde, etkenin etkin gücü olarak adlandırılmaktadır. Benzer olarak, edilgende eylemler toplağı geçmiş ile, daha şimdiden üretilmiş olan etki ile ilişki içinde düşünüldüğünde özdeksel neden olarak, ve gelecek ile ilişki içinde düşünüldüğünde edilgenin edilgin gücü olarak adlandırılmaktadır. 'Biçimsel' ve 'sonsal' denilen nedenlere gelince, bunların ikisi de etker nedenlere indirgenebilirdirler. 'Çünkü bir şeyin özü onun nedenidir dendiği zaman—örneğin *ussal olmanın insanın nedeni olması* gibi—, bu anlaşılır değildir: çünkü bu bir bakıma *bir insan olmak insanın nedenidir* demekle bütünüyle aynıdır: ki doğru bir deyiş değildir. Ve gene de, herhangi birşeyin özünün bilgisi şeyin kendisinin bilgisinin nedenidir; çünkü, eğer ilkin bir şeyin *ussal* olduğunu biliyorsam, bundan onun *insan* olduğunu bilirim; ama bu etker nedenden başka birşey değildir. Bir *sonsal neden*in anlayış ve istenç taşıyan şeyler dışında hiçbir yeri yoktur: ve bunu da daha sonra etker bir neden olarak tanıtlayacağım.'[71] Hobbes için sonsal nedensellik yalnızca etker nedenin insanda bilinçli olarak işleme yoludur.

Hobbes'un nedensellik çözümlemesi üzerine bu açıklamada Skolastik terimleri nasıl kullandığını, bunlara nasıl kendi felsefesi ile uyum içinde yorumlar getirdiğini ve anlamlar verdiğini belirtebiliriz. Her şeye karşın, sonunda önümüzde yalnızca etker nedensellik kalmaktadır. Şimdi, eğer etker neden bütünlüğü içinde bulunuyorsa, etki üretilmektedir. Bu bildirim, gerçekten

[71] *Concerning Body*. 2. 10. 7: *E.W.*, I, s. 131-2.

de, bir kez Hobbes'un neden tanımı verildiğinde, zorunlu olarak doğrudur. Çünkü eğer etki üretilmemiş olsaydı, neden bütünlüğü içindeki bir neden olmayacaktı. Dahası, 'neden hangi anda bütünse, aynı anda etki de üretilmektedir. Çünkü üretilmiyorsa, henüz üretimi için gerekli olan birşey eksiktir; ve öyleyse, neden olması gerektiği gibi bütün değildir.'[72]

Bu düşüncelerden Hobbes önemli bir vargı çıkarmaktadır. Görmüştük ki neden bulunduğunda, etki her zaman ve hemen onu izlemektedir. Öyleyse bir kez neden verildiğinde, etki ancak üretilebilir. Öyleyse etki zorunlu olarak nedeni izler. Bu yüzden neden zorunlu bir nedendir. Vargı, o zaman, 'üretilmiş ya da üretilecek tüm etkiler zorunluklarını önceleyen şeylerde taşırlar'[73] biçimindedir. Ama bu hemen insandaki tüm özgürlüğü dışlamaktadır, en azından eğer özgürlük zorunluğun yokluğunu imliyor olarak alınacak olursa. Eğer, gerçekten de, etkene özgür demek yalnızca etkinliğinde engellenmemiş olduğunu söylemekse, bu yolda konuşmanın bir anlamı vardır; ama eğer biri bu niteleme ile 'karşıtlık tarafından engellenmekten özgür' olmaktan daha çoğunu demek istiyorsa, 'yanılgı içinde olduğunu değil ama sözlerinin anlamsız, eş deyişle saçma olduklarını söyleyeceğim.'[74] Neden verilir verilmez, etki zorunlu olarak izler. Eğer etki doğmuyorsa, neden (eş deyişle, bütün neden) bulunmamıştır. Ve bu noktada hepsi bu kadar.

Felsefe, öyleyse, zorunlu nedensellikle ilgilenmektedir; çünkü başka bir nedensellik olamaz. Ve nedensel etkinlik etken tarafından edilgende devim üretmekten oluşmaktadır—hem etken hem de edilgen birer şey olmak üzere. Yokluktan yaratış, özdeksel-olmayan nedensel etkinlik, özgür nedenler—böyle şeylerin felsefede yerleri yoktur. Yalnızca devimdeki cisimlerin devimdeki bitişik cisimler üzerindeki eylemleri ile ilgileniyoruz—zorunlu olarak ve düzeneksel olarak işleyen devim yasaları ile. Ve bu

[72]*Concerning Body*, 2, 9, 5; *E.W.*, I, s. 123.
[73]*Concerning Body*, 2, 9, 5; *E.W.*, I, s. 123.
[74]*Leviathan*, 1, 5; *E.W.*, I, s. 123.

bilinçsiz cisimlerin etkinlikleri için olduğu denli insan etkinliği için de geçerlidir. Gerçekten, ussal varlıkların bilinçli etkinlikleri dirimsiz cisimlerin etkinliklerinden ayrılmaktadır; ve bu anlamda yasalar değişik yollarda işlemektedirler. Ama Hobbes için düzenekçi belirlenimcilik son sözü söylemektedir—insansal-olmayan alanda olduğu gibi insansal alanda da. Bu bakımdan denebilir ki onun felsefesi Galileo'nun devimbiliminin açıklayıcı bir ilke olarak ne denli zorlanabileceğini görmeye yönelik bir girişimdir.

7. Uzay ve Zaman

Hobbes'un her etkinin zorunlu bir ön nedeni olduğuna inanması verili bir olayın nedeninin ne olduğunu pekinlikle belirleyebileceğimize inandığı anlamına gelmemektedir. Daha önce gördüğümüz gibi, filozof etkilerden olanaklı nedenlere ve nedenlerden olanaklı etkilere uslamlamada bulunmaktadır. Ve olguların 'sonuçları' konusundaki tüm bilgimiz varsayımlı ya da koşulludur. Bunun böyle olması gerektiği gerçekten de bir nedenin tanımında 'ilinek' sözcüğünün kullanımıyla belirtilmektedir. Çünkü ilineğin kendisi 'cisim tasarımımızın tarzı' olarak tanımlanmaktadır. Böylece toplakları bütün nedeni oluşturan ilinekler an ile, şeylere bakış yolumuzla bir ilişki taşıyor olarak tanımlanmaktadır. Nedensel ilişkilerin gerçekte onları düşündüğümüz gibi oldukları konusunda saltık pekinliğe erişemeyiz.

Öznelciliğe doğru benzer bir eğilim (bunu daha güçlü olarak belirtmeyi istemiyorum) Hobbes'un uzay ve zaman tanımlarında görülebilir. Çünkü uzay 'bütünüyle an olmaksızın varolan bir şeyin imgesi'[75] ve zaman ise 'devimdeki öncenin ve sonranın imgesi'[76] olarak tanımlanmaktadır. Hobbes hiç kuşkusuz anın dışında varolan şey bir imgedir demek istememektedir: cisimlerin varoluşundan kuşku duymuyordu. Bununla birlikte, 'içinde başka ilineği değil, ama yalnızca dışımızda göründüğünü (eş

[75] *Concerning Body*, 2, 7, 2; *E.W.*, 1, s. 94. [76] *A.g.y.*, s. 95

deyişle, dışsallığı olgusunu) düşündüğümüz' bir şeye ilişkin bir imge taşıyabiliriz. İmgenin gerçekten de nesnel bir temeli vardır, ve Hobbes bunu yadsıma niyetinde değildir. Ama bu uzayı öznel bir değişkinin terimlerinde tanımlamakta olduğu olgusunu değiştirmemektedir. Zamanın da nesnel bir temeli, eş deyişle, cisimlerin devimleri söz konusudur; ama gene de bir imge olarak tanımlanmakta ve böylece 'dışımızdaki şeylerde değil, ama yalnızca anın düşüncelerinde'[77] olduğu söylenmektedir.

Bu uzay ve zaman tanımları verildiğinde, Hobbes doğallıkla uzay ve zaman sonsuz mu yoksa sonlu mudurlar sorusuna yanıtın yalnızca imgelemimize bağlı olduğunu, eş deyişle uzay ve zamanı bitimli olarak mı yoksa bitimsiz olarak mı imgelediğimize bağlı olduğunu belirtmektedir. Zamanı bir başlangıç ve bir sonla, ya da herhangi bir saptanmış sınır olmaksızın, eş deyişle sonsuza dek genişliyor olarak imgeleyebiliriz. (Benzer olarak, sayı sonsuzdur dediğimizde, yalnızca hiçbir sayının anlatılmadığını, ya da sayının sonsuz bir ad olduğunu demek isteriz.) Uzay ve zamanın sonsuz bölünebilirliklerine gelince, bu 'bölünen herşey yine bölünebilecek türde parçalara bölünür' ya da 'bölünebilir en küçük şey verilemez, ya da, geometricilerin kabul ettikleri gibi, hiçbir nicelik biraz daha küçüğü alınamayacak denli küçük değildir'[78] anlamında alınmalıdır.

8. *Cisim ve İlinekleri*

Uzayın nesnel temeli, gördüğümüz gibi, tüm ilineklerden soyutlama içinde varolduğu düşünülebilen cisimdir. Uzamı nedeniyle 'cisim' olarak adlandırılmakta ve düşüncemize bağımlı olmadığı için 'varolduğu' kabul edilmektedir. 'Düşüncelerimize bağımlı olmadığı için, kendi başına *kalıcı bir şeydir* deriz; dışımızda olduğu için de *varolan* deriz.'[79] Ayrıca 'özne' olarak da adlandı-

[77] *Concerning Body*, 2, 7, 3; s. 94.
[78] *Concerning Body*, 2, 7, 13; *E.W.*, I, s. 100.
[79] *Concerning Body*, 2, 8, 1; *E.W.*, I, s. 102.

rılır. 'çünkü imgesel uzayda öyle bir yolda yerleşmiş ve ona *alt* kılınmıştır [*sub*jected] ki, duyu tarafından algılanabilmesinden başka us tarafından da anlaşılabilmektedir. *Cismin* tanımı öyleyse şu olabilir: *bir cisim düşüncemize hiçbir bağımlılığı olmaksızın, uzayın bir parçası ile eş-düşümlü ya da eş-uzamlı olandır.*'[80] Nesnellik ya da insan düşüncesinden bağımsızlık böylece cismin tanımına girmektedir. Ama aynı zamanda cisim düşüncemizle ilişki içinde de tanımlanmaktadır, ona bağımlı olmayan ve imgesel uzay altına alındığı için bilinebilir olarak. Eğer bu düşünce kendi başına alınacak olursa, çarpıcı bir biçimde Kantçı bir hava taşımaktadır.

Bir cismin ilinekleri vardır. Bir ilineğin 'cisim tasarımımızın tarzı' olarak tanımı daha önce verilmişti. Ama burada biraz daha açıklama yapmak yerinde olabilir. Eğer 'sert nedir?' diye sorarsak, somut bir adın tanımını soruyoruzdur. 'Yanıt şöyle olacaktır: sert hiçbir parçası bütün yer vermedikçe yer vermeyendir.'[81] Ama 'sertlik nedir?' diye soracak olursak, soyut bir ada ilişkin bir soruyu, eş deyişle bir şeyin niçin sert geldiğini sormaktayızdır. Ve öyleyse 'bir parçanın niçin bütün yer vermedikçe yer vermediği konusunda bir neden gösterilmelidir.'[82] Ve bunu sormak bir cisimde bizde belli bir cisim tasarımını yaratanın ne olduğunu sormaktır. Hobbes'a göre, daha önce değinildiği gibi, bir ilinek bir cismi tasarlayış tarzımızdır demek bir ilinek bir cisimde bizde kendisinin belli bir tasarımını üretme yetisidir demekle aynıdır. Bu önesürümün gücü Hobbes'un ikincil nitelikler kuramında tüm açıklığıyla ortaya çıkmaktadır.

Tüm cisimlere ortak olan ve cismin kendisiyle birlikte yokolmaksızın yokolmayan ilinekler ve tüm cisimlere ortak olmayan ve cismin kendisi yokolmaksızın yokolabilen ve arkalarından başkaları gelen ilinekler arasında bir ayrım yapılmalıdır. Uzam ve beti ilk tür ilineklerdirler, 'çünkü hiçbir cisim uzamsız ya da betisiz olarak tasarlanamaz.'[83] Beti hiç kuşkusuz değişir; ama

[80] *A.g.y.*
[81] *Concerning Body*, 2, 8, 2; *E.W.*, I, s. 103.
[82] *A.g.y.*
[83] *Concerning Body*, 2, 8, 3; *E.W.*, I, s. 104.

betisiz hiçbir cisim yoktur ve olamaz. Ama sertlik gibi bir ilinek cismin kendisi yokolmaksızın yumuşaklık tarafından izlenebilir. Sertlik öyleyse ikinci tipten bir ilinektir.

Uzam ve beti ilk tipin biricik ilinekleridirler. Büyüklük bir başka ilinek değildir: uzam ile aynıdır. Kimileri tarafından 'olgusal uzay' olarak da adlandırılmaktadır. İmgesel uzay gibi. 'anın bir ilineği' değildir: cismin bir ilineğidir. Öyleyse. dilersek diyebiliriz ki olgusal uzay vardır. Ama bu olgusal uzay büyüklük ile aynıdır, ki bu sonuncunun ise kendisi uzam ile aynıdır. Büyüklük de yer ile aynı mıdır? Hobbes olmadığı yanıtını vermektedir. Yer 'şu ya da bu nicelik ve betideki herhangi bir cismin bir imgesidir' ve 'anın dışındaki birşey değildir.'[84] 'Yapmacık uzamdır,' oysa büyüklük 'gerçek uzam'dır[85] ki yer olan imgeyi yaratmaktadır.

Bununla birlikte, ikinci tip ilinekler cisimlerde bilince sunuluş biçimlerinde varolmazlar. Örneğin renk ve ses, ayrıca koku ve tat da 'imgeler'dirler; görüngü alanına aittirler. 'İşitme yoluyla ortaya çıkan imge sestir; koklama yoluyla koku, tatma yoluyla tat ...'[86] 'Çünkü ışık ve renk, ve ısı ve ses, ve genellikle duyulur olarak adlandırılan başka nitelikler nesneler değil ama duyumsayanlardaki imgelerdirler.'[87] 'İşitme, koklama, tatma ve dokunma nesnelerine gelince, bunlar ses, koku, tat, sertlik vb. değil ama ses, koku, tat, sertlik vb.nin doğduğu cisimlerin kendileridirler.'[88] Devimdeki cisimler duyu örgenlerinde devim yaratırlar, ve bundan renk, ses, tat, koku, sertlik ve yumuşaklık. ışık vb. dediğimiz imgeler doğarlar. Bitişik ve devinen bir cisim duyu örgeninin en dış parçasını etkiler, ve basınç ya da devimi örgenin en iç parçasına iletilir. Aynı zamanda, örgenin doğal içsel devimi nedeniyle, bu basınca karşı bir tepki, 'iç çaba' tarafından uyarılan bir 'dış çaba' yer alır. Ve imge ya da 'düşünce' 'iç çaba'ya son tepkiden doğar. Böylece 'duyu'yu 'dış tepki ve çaba tarafın-

[84] *Concerning Body*, 2, 8, 5; *E.W.*, I, s. 105.
[85] *A.g.y.*
[86] *Concerning Body*, 4, 25, 10 *E.W.*, I, s. 405.
[87] *Concerning Body*, 4, 25, 3; *E.W.*, I, s. 391-2.
[88] *Concerning Body*, 4, 25, 3; *E.W.*, I, s. 405.

dan duyu örgeninde yapılan, nesneden içe doğru bir çaba tarafından yaratılan ve az çok belli bir süre boyunca kalan bir imge'[89] olarak tanımlayabiliriz. Örneğin, renk dışsal bir cismi algılama yolumuzdur, ya da, nesnel olarak, bir cisimde ona ilişkin 'tasarımımızı' yaratandır. Ve cisimdeki bu 'yeti'nin kendisi renk değildir. Uzam durumunda ise, tersine, ona ilişkin tasarımımıza neden olan uzamın kendisidir.

Renk, ses, koku, tat, dokunulabilir nitelikler ve ışık dünyası böylece görüngü dünyasıdır. Ve felsefe büyük bir düzeye dek bu görüngülerin nedenlerini, eş deyişle 'imgelerimizin' nedenlerini bulma çabasıdır. Görüngülerin arkasında, Hobbes için, en azından felsefe söz konusu olduğu sürece, yalnızca uzamlı cisimler ve devim vardır.

9. Devim ve Değişim

Devim Hobbes için yersel devim demektir. 'Devim bir yerden sürekli olarak vazgeçilmesi ve bir başkasının kazanılmasıdır.'[90] Ve herhangi bir zaman için tek bir yerde olan bir şeyin dinginlikte olduğu söylenmektedir. O zaman bu tanımlardan devimde olan herhangi bir şeyin devindirilmiş olduğu sonucu çıkmaktadır. Çünkü eğer devindirilmemişse, daha önce içinde olduğu ile aynı yerdedir. Ve böylece dinginlik tanımına göre şeyin dinginlikte olduğu sonucu çıkmaktadır. Benzer olarak, devindirilen devindirilmeyi sürdürecektir. Çünkü devimde olan sürekli olarak yer değiştirmektedir. Son olarak, devindirilen herşey ne denli kısa olursa olsun herhangi bir zaman boyunca tek bir yerde değildir. Eğer olsaydı, tanım nedeniyle, dinginlikte olacaktı.

Dinginlikte olan herhangi bir şey, başka bir cisim 'devim yoluyla onun yerini almaya çabalayarak onun bundan böyle dinginlikte kalmasına izin vermedikçe,'[91] her zaman dinginlikte

[89] *Concerning Body*, 4, 25, 2; *E.W.*, I, s. 391.
[90] *Concerning Body*, 2, 8, 10; *E.W.*, I, s. 109.
[91] *Concerning Body*, 2, 8, 18; *E.W.*, I, s. 115.

kalacaktır. Benzer olarak, eğer herhangi bir şey devimdeyse, başka bir cisim onun dinginlikte olmasına neden olmadıkça, her zaman devimde olacaktır. Çünkü eğer başka bir cisim olmasaydı, 'başka bir zaman değil ama şimdi dinginlikte olması için hiçbir neden olmayacaktı.'[92] Yine, devimin nedeni ancak bitişik ve şimdiden devinmekte olan bir cisim olabilir.

Eğer devim yersel devime indirgeniyorsa, değişim de yersel devime indirgenebilirdir. 'Değişme değişen cismin parçalarının deviminden başka birşey olamaz.'[93] Duyularımıza daha önce görünmüş olduğundan başka türlü görünmedikçe, herhangi bir şeyin değiştiğini söylemeyiz. Ama bu görüngüler bizde devim tarafından yaratılan etkilerdirler.

10. Dirimli Devimler ve Hayvan Devimleri

Hayvanlarda onlara özgü iki devim türü vardır. İlki dirimsel devimdir. Bu 'kanın devimidir, (onun ilk gözlemcisi olan Doktor Harvey tarafından pekçok yanılmaz işaret ve belirtiyle gösterilmiş olduğu gibi) atar ve toplar damarlarda sürekli olarak dolaşmaktadır.'[94] Başka bir yerde Hobbes onu 'kanın geçeği, nabız, solunum, sindirim, dışkılama beslenme, vb.' olarak betimlemektedir ki 'bu devimler için imgelemin hiçbir yardımına gerek yoktur.'[95] Başka bir deyişle, dirimsel devimler hayvan örgenliğinde herhangi bir düşünce ya da bilinçli çaba olmaksızın yer alan kan dolaşımı, sindirim ve solunum gibi dirimsel süreçlerdir.

Hayvanlara özgü ikinci devim türü 'hayvan devimidir ki, başka bakımlardan istemli devim olarak adlandırılır.'[96] Hobbes'un örnekleri arasında 'ilkin kafamızda imgelendikleri zaman'[97] gitme, konuşma, kol ve bacakları devindirme gibi eylemler bulunmaktadır. Tüm istemli devimin ilk içsel başlangıcı imgelemdir,

[92] *A.g.y.* [93] *Concerning Body*, 2, 9, 9; *E.W.*, 1, s. 126.
[94] *Concerning Body*, 4, 25, 12; *E.W.*, I, s. 407.
[95] *Leviathan*, 1, 6; *E.W.*, III, s. 31. [96] *A.g.y.* [97] *A.g.y.*

oysa 'devimin insan bedeni içersindeki küçük başlangıçları. bunlar yürümede, konuşmada, vurmada, ve başka görülebilir eylemlerde görünmeden önce, genellikle çaba olarak adlandırılırlar.'[98] Burada Spinoza'nın felsefesinde önemli bir rol oynayan *conatus* kavramı imlenmektedir.

Bu çaba, ki kendisine neden olan birşeye yöneliktir, *iştah* ya da *istek* olarak adlandırılmaktadır. Birşeyden uzaklaşmaya yönelikse (Hobbes'un sözleriyle, 'fromward something'), *tiksinme* olarak adlandırılmaktadır. Temel çaba biçimleri böylece her ikisi de devimler olmak üzere iştah ya da istek ve tiksinmedir. Bunlar nesnel olarak sırasıyla sevgi ve nefret ile aynıdırlar; ama istekten ve tiksinmeden söz ettiğimiz zaman, nesneleri yok olarak düşünürken, sevgi ve nefretten söz ettiğimiz zaman nesneleri bulunuyor olarak düşünürüz.

II. İyi ve Kötü

Kimi istekler doğuştandırlar, örneğin yiyecek isteği gibi. Başkaları deneyimden doğarlar. Ama her durumda, 'bir insanın isteğinin nesnesi ne olursa olsun, onun payına *iyi* olarak adlandırılan odur: ve nefretinin ve tiksinmesinin nesnesi *kötü*, küçümsemesinin nesnesi ise *aşağılık* ve *değersiz*dir.'[99]

İyi ve kötü öyleyse göreli kavramlardırlar. Saltık bir iyi ve saltık bir kötü yoktur; ve iyi ve kötü arasında ayrım yapmak için nesnelerin kendilerinden alınan ortak bir ölçün yoktur. Sözcükler 'her zaman onları kullanan kişiyle ilişki içinde kullanılırlar.'[100] İyiyi ve kötüyü ayırdetmenin kuralı bireye bağlıdır; eş deyişle, eğer insanı *commonwealth* ya da Devletten ayrı olduğu biçimiyle düşünürsek, onun 'istemli devimleri' üzerine bağımlıdır. Bununla birlikte, *commonwealth*de onu temsil eden şey kişidir; eş deyişle, neyin iyi ve neyin kötü olduğunu belirleyen egemendir.

[98] *A.g.y.* [99] *A.g.y.*, s. 4. [100] *A.g.y.*

12. Tutkular

Değişik tutkular değişik istek ve tiksinme biçimleridirler, arı hazzın ve acının dışında, ki bunlar 'iyi ya da kötünün belli bir sonucudurlar.'[101] Buna göre, istek ve tiksinmenin devimler olması gibi, değişik tutkular da devimlerdirler. Dışsal nesneler duyu örgenlerini etkilerler ve 'beynin tasarımlama dediğimiz devim ve uyarılışı'[102] doğar. Beynin bu devimi yüreğe iletilir, 'orada tutku olarak adlandırılacaktır.'[103]

Hobbes bir dizi yalın tutku bulmaktadır—istek, sevgi, tiksinme, nefret, sevinç ve üzüntü.[104] Ve bunlar değişik biçimler almaktadırlar; ya da en azından onlara değişik bakış açılarına göre değişik adlar verilmektedir. Böylece, insanların istediklerini elde etme konusundaki görüşlerini irdelersek, umut ve umutsuzluğu ayırdedebiliriz. Birincisi istenen nesneyi elde etme görüşüyle bir istek iken, ikincisi bu görüş olmaksızın istektir. İkinci olarak, sevilen ya da nefret edilen nesneyi irdeleyebiliriz. Ve o zaman örneğin varsıllık isteği olan açgözlülük ile konum ya da öne geçme isteği olan hırs arasında ayrım yapabiliriz. Üçüncü olarak, bir dizi tutkunun birarada düşünülmesi bizi özel bir adı kullanmaya götürebilir. Böylece 'birini tek olarak sevme tek olarak sevilme isteği ile *sevgi tutkusu* olarak adlandırılır', oysa 'aynı şey sevginin karşılıklı olmaması korkusu ile *kıskançlık* (olarak adlandırılır).'[105] Son olarak, bir tutkuyu devimin kendisinden adlandırabiliriz. Örneğin, 'birdenbire çökmek'ten söz edebiliriz, ki 'göz yaşı döktüren tutku'dur ve güçlü bir umudu ya da bir 'güç desteğini' birdenbire uzaklaştıran olaylar tarafından yaratılır.[106]

[101] *Concerning Body*, 4, 25, 13; *E.W.*, I, s. 409-10.

[102] *Human Nature*, 8, 1; *E.W.*, IV, s. 34. [103] *A.g.y.*

[104] Hobbes duyuların haz ve hazsızlıkları ve anın haz ve hazsızlıkları arasında ayrım yapmaktadır. Sonuncular bir ereğin ya da sonuçların beklentisinden doğarlar. Anın hazları *sevinç* olarak adlandırılırken, hazsızlıkları ise *üzüntü* olarak adlandırılmaktadır (*acı* olarak adlandırılan duyu hazsızlıklarından ayrı olarak).

[105] *Leviathan*, I, 6; *E.W.*, III, s. 44. [106] *A.g.y.*, s. 46.

Ama insanın tutkuları ne denli çok olurlarsa olsunlar tümü de devimlerdirler. Ve Hobbes sık aktarılan bir tümcede hazdan 'gerçekte yürek çevresindeki devimden başka birşey değildir' biçiminde söz etmektedir, 'tıpkı tasarımın da kafadaki devimden başka birşey olmaması gibi.'[107]

13. İstenç

Hobbes insanların belli eylemleri düşünüp taşınarak yerine getirdikleri olgusunu gözden kaçırmamaktadır. Ama söz konusu düşünüp taşınmayı [deliberation] tutkuların terimlerinde tanımlamaktadır. Varsayalım ki bir insan kafasında bir nesneyi elde etme isteği ile tiksinme arasında gidip gelmekte, onu elde etmenin iyi sonuçlarının düşünceleri kötü sonuçların (ya da istenmeyen sonuçların) düşünceleri ile sürekli olarak yer değiştirmektedir. 'Şeyin ya yapılmasına ya da olanaksız olduğunun düşünülmesine dek sürdürülen istekler, tiksinmeler, umutlar ve korkuların bütün toplamı düşünüp taşınma dediğimiz şeydir.'[108] Ve Hobbes hayvanların da düşünüp taşındıklarını söylemek gerektiği vargısını çıkarmaktadır, çünkü isteklerin, tiksinmelerin, umutların ve korkuların bu almaşık ardışıklığı insanlarda olduğu gibi onlarda da bulunmaktadır.

Öte yandan, düşünüp taşınmadaki son istek ya da tiksinme *istenç* olarak, eş deyişle isteme edimi olarak adlandırılmaktadır. '*İstenç* öyleyse düşünüp taşınmadaki son istektir';[109] ve eylem bu son eğilime ya da isteğe bağlıdır. Bundan Hobbes yine hayvanlar da düşünüp taşındıkları için onların da zorunlu olarak istençleri olmalıdır vargısını çıkarmaktadır.

Bunun sonucu ise isteme ya da istememe özgürlüğünün insanda hayvanlarda olduğundan daha büyük olmadığı yolundadır. 'Ve öyleyse zorunluksuz bir özgürlük ne insanların ne de hayvan-

[107] *Human Nature*, 7, I; *E.W.*, IV, s. 31.
[108] *Leviathan*, 1, 6; *E.W.*, III, s. 48.
[109] *Leviathan*, 1, 6; *E.W.*, III, s. 48.

ların istençlerinde bulunmayacaktır. Ama eğer özgürlükten isteme değil de istediğini yapma yetisini ya da gücünü anlıyorsak, o zaman hiç kuşkusuz o özgürlük her ikisine de verilecektir ve her ikisi de her ne zaman taşınması gerekiyorsa onu eşit olarak taşıyabilirler.'[110]

14. Anlıksal Erdemler

'Anlıksal erdemleri' ele alırken Hobbes doğal ve kazanılmış ansal sığalar (söz gelimi 'kavrayış') arasında ayrım yapmaktadır. Kimi insanlar doğallıkla çabukturlar, başkaları ise yavaş. Ve bu ayrımların birincil nedeni 'insanların tutkularının ayrımı'dır.[111] Örneğin amaçları tensel haz olanlar zorunlu olarak bu amaca katkıda bulunmayan 'imgelemler'den daha az hoşlanır ve bilgi kazanmanın araçlarına başkalarından daha az dikkat yöneltirler. Ansal yavaşlık gösterirler ki, bu 'tensel ya da bedensel haz isteğinden doğar. Ve pekala düşünülebilir ki, böyle bir tutku başlangıcını *tinin* yürek çevresindeki *deviminin* bir *kabalık* ve *güçlüğünden* almaktadır.'[112] Doğal ansal sığadaki ayrımlar öyleyse en sonunda devimdeki ayrımlar tarafından yaratılmaktadırlar. Kazanılmış 'kavrayış'taki—ki ustur—ayrımlara gelince, eğitim gibi göz önüne alınması gereken başka nedensel etmenler söz konusudur.

'Kavrayış ayrımlarını herşeyden daha çok yaratan tutkular başlıca az ya da çok güç, varsıllık, bilgi ve onur isteğidir. Tümü de ilkine, güç isteğine indirgenebilir. Çünkü varsıllık, bilgi ve onur değişik güç türlerinden başka birşey değildirler.'[113] Güç isteği böylece bir insanın ansal sığalarını geliştirmesine neden olan temel etmendir.

[110] *Concerning Body*, 4, 25, 13; *EW.*, I, s. 409.
[111] *Leviathan*, 1, 8, *E.W.*, I, s. 57.
[112] *Human Nature*, 10, 3; *E.W.*, IV, s. 55.
[113] *Leviathan*, 1, 8; *E.W.*, III.

15. Atomik Bireycilik

Öyleyse bir bireysel insanlar çokluğu ile karşı karşıya bulunuyoruz ki, bunların her biri kendileri devim biçimleri olan tutkuları tarafından güdülmektedir. Ve bireyin istekleri ya da tiksinmeleridir ki onun için neyin iyi ve neyin kötü olduğunu belirlemektedir. Sonraki bölümde işlerin bu durumunun sonuçlarını ve bu atomik bireycilikten *commonwealth* ya da Devlet denilen o yapay 'cismin' kuruluşuna geçişi ele alacağız.

BÖLÜM İKİ

HOBBES (2)

1. Doğal Savaş Durumu

İNSANLAR doğal olarak bedensel ve ansal yeteneklerde eşittirler; hiç kuşkusuz tümünün de aynı fiziksel güç ve ansal çeviklik düzeyinde olmaları değil, ama kabaca bir bireyin belli bir bakımdan eksikliklerinin başka nitelikler tarafından dengelenebilir olması anlamında. Fiziksel olarak zayıf olanlar bir hile ya da komployа başvurarak fiziksel olarak güçlü olanlara efendi olabilirler; ve deneyim tüm insanların kendilerini verdikleri şeylerde sağgörü kazanmalarını sağlayabilir. Ve bu doğal eşitlik insanlarda ereklerine ulaşma konusunda da eşit bir umut yaratır. Her birey kendi öz güvenliğini arayış ve onu koruma çabası içindedir; kimileri ise kendilerini zevk ya da sefaya vermişlerdir. Hiç kimse, başkalarına eşit olmadığı zemininde, doğallıkla itildiği ereğe doğru çabalamaktan vaz geçmez.

Şimdi, bu her bireyin kendi güvenliğini ve kendi gönencini arıyor olması olgusu yarışmacılığa ve başkalarına güvensizliğe götürür. Dahası, her insan başkalarının da ona kendine değer verdiği gibi değer vermelerini ister; ve her tür kabalık ve küçüm-

seme belirtilerine içerlemeye hazırdır. 'Öyle ki insanın doğasında başlıca üç kavga ilkesi buluruz. İlkin, yarışma; ikinci olarak, çekinme (eş deyişle güvensizlik); üçüncü olarak, şan.'[1]

Bundan Hobbes insanların ortak bir güç altında yaşamaya başladıkları zamana dek birbirleri ile bir savaş durumunda oldukları vargısını çıkarmaktadır. 'Çünkü *savaş* yalnızca kavgadan ya da döğüşme eyleminden değil, ama kendini kavga yoluyla ortaya koyma istencinin yeterince bilindiği bir zaman süresinden oluşur: ve öyleyse *zaman* kavramının savaşın doğasında düşünülmesi gerekir—tıpkı havanın doğasında düşünülmesi gerektiği gibi. Çünkü kötü havanın doğasının bir iki yağmur sağnağında değil ama birçok günün birarada ona doğru eğiliminde yatması gibi, savaşın doğası da edimsel kavgadan değil ama karşıtına yönelik hiçbir güvencenin olmadığı bir zaman boyunca ona doğru bilinen yatkınlıktan oluşur. Bunun dışında kalan tüm zaman barıştır.'[2]

Doğal savaş durumu öyleyse işlerin bireyin güvenliği için kendi öz güç ve kavrayışına bağımlı olduğu bir durumudur. 'Böyle bir koşulda işleyim etkinliğine hiç yer yoktur; çünkü meyvası belirsizdir: ve buna göre ne toprağın ekimi; ne denizcilik; ne de deniz yoluyla dışalımı yapılabilecek metaların kullanımı; ne geniş yapılar; ne büyük güç gerektiren şeyleri taşıma ya da uzaklaştırma için araçlar; ne yerin yüzünün bilgisi; ne zaman hesabı; ne sanat; ne mektuplar; ne toplum; ve, hepsinden kötüsü, sürekli bir zorbaca ölüm korkusu ve tehlikesi; ve insanın yalnız başına, yoksul, pis, yabanıl ve kısa süren yaşamı.[3] Bu sık aktarılan pasajda Hobbes doğal savaş durumunu uygarlıktan ve yararlarından yoksun bir durum olarak betimlemektedir. Vargı açıktır, eş deyişle ancak toplumun örgütlenmesi ve *commonwealth*in kurulması yoluyladır ki barış ve uygarlığa erişilebilir.

Doğal savaş durumu insanın doğasının ve tutkularının irdelenişinden bir çıkarsamadır. Ama eğer vargının nesnel geçerliğinden kuşku duyulacak olursa, örgütlü bir toplum durumunda bile nelerin olduğunu gözlemesi yeterlidir. Herkes bir yolculuğa

[1] *Leviathan*, I, 13; *E.W.*, III, s. 112. [2] *A.g.y.*, s. 113. [3] *A.g.y.*,

çıkarken silah taşır; gece kapısını sürgüler, değerli şeylerini kilit altına alır. Ve bu başkaları konusunda ne düşündüğünü yeterince açık olarak göstermektedir. 'O orada eylemiyle insanlığı sözlerimle suçladığım denli suçlamıyor mu? Ama hiç birimiz ondaki insan doğasını suçlamayız. İnsanların istek ve daha başka tutkularının kendileri birer günah değildir. Ne de bu tutkulardan doğan eylemler, ta ki insanlar bunları yasaklayan bir yasayı öğreninceye dek; bunu yasalar yapılıncaya dek bilemezler: ne de yasayı yapacak kişi üzerinde anlaşıncaya dek herhangi bir yasa yapılabilir.'[4]

Bu alıntı doğal savaş durumunda hiçbir ahlaksal ayrımın ya da seçkinliğin olmadığını imlemektedir. Ve bu tam olarak Hobbes'un görüşüdür. Bu durumda 'hak ve haksızlık, türe ve türesizlik kavramlarının hiçbir yeri yoktur. Ortak bir gücün olmadığı yerde hiçbir yasa yoktur, yasanın olmadığı yerde türesizlik yoktur. Zor ve aldatma savaştaki başlıca iki erdemdir.'[5] Dahası, 'hiçbir denetim, hiçbir *benim* ve *senin* ayrımı yoktur; ama birinin ele geçirebileceği onu elde tutabileceği sürece onun olacaktır.'[6]

Hobbes bu savaş durumu evrensel olarak toplumun örgütlenişini öncelemiş olması anlamında tarihsel bir olgu olmuştur mu demek istemektedir? Yoksa demek istediği toplumun örgütlenişini yalnızca mantıksal olarak önceliyor mudur? Bu son durumda insanın *commonwealth* ya da Devlete borçlu olduklarını gözardı ederek, soyutlama yoluyla onda deyim yerindeyse öyle bir atomik bireycilik tabakası varsayabiliriz ki, insan tutkularında köklenmiş olduğunu ve doğallıkla insanı başlangıçtan bu yana toplumlar örgütlemeye ve kendilerini ortak bir gücün altına almaya iten başka etmenler olmasaydı yürürlükte kalacağını düşünebiliriz. Hiç kuşkusuz Hobbes'un demek istediği en azından bu ikincisidir. Savaş durumu onun görüşünde hiçbir zaman 'tüm dünya üzerinde evrensel' olmamıştı; ama işlerin bu durumunu düşünmek *commonwealth*lerin kuruluşu olmasaydı yürürlükte olacak koşulun ne olabileceğini temsil etmektedir. Bunun için, tutkuların

[4] *A.g.y.*, s. 114. [5] *A.g.y.*, s. 115. [6] *A.g.y.*

çözümlemesinden yola çıkan *a priori* çıkarsamadan ayrı olarak, yeterince görgül kanıt vardır. Yalnızca kralların ve egemenlerin davranışlarına bakmak yeterlidir. Topraklarının olanaklı saldırganlara karşı savunmalarını güçlendirmekte, ve giderek barış zamanında bile komşu ülkelerde casuslar bulundurmaktadırlar. Kısaca, sürekli bir 'savaş tutumu' içindedirler. Yine, barışçıl hükümetler düştüğü ve iç savaş başladığı zaman ne olduğuna bakmak yeterlidir. Bu 'korkacak hiçbir ortak güç olmadığı zaman ne gibi bir yaşam tarzı olacağını'[7] açıkça göstermektedir. Aynı zamanda, doğal savaş durumu, Hobbes'a göre, pekçok yerde tarihsel bir olgudur, örneğin uyumları 'doğal kösnü' üzerine dayanan küçük ailelerin iç hükümetlerini bir yana bırakırsak, yabanılların 'bu gün o hayvanca yolda yaşadıkları' Amerika'da göründüğü gibi.

2. *Doğa Yasaları*

Açıktır ki bu doğal savaş durumundan çıkmak insanın çıkarınadır; ve bunu başarmanın olanağı doğanın kendisi tarafından sağlanmaktadır. Çünkü doğal olarak insanların tutkuları ve usları vardır. Gerçekten de, tutkularıdır ki savaş durumunu ortaya çıkarmaktadırlar. Ama aynı zamanda ölüm korkusu ya da örneğin 'ferah ferah' yaşamak için zorunlu olar şeyleri isteme ve çalışarak bu şeyleri elde etme umudu insanları barış aramaya yönelten tutkulardır. Tutkuların yalnızca savaşa götürmeleri ve usun ise barışa götürmesi gibi birşey söz konusu değildir. Kimi tutkular insanları barışa yöneltirler; ve usun yaptığı şey temel öz-sakınım isteğinin nasıl etkili kılınabileceğini göstermektir. Herşeyden önce 'uygun barış kuralları' sunmaktadır ki, 'bunlar üzerinde insanlar anlaşmaya yöneltilebilirler. Bu kurallar başka bir durumda Doğa Yasaları denilen şeylerdir.'[8]

Hobbes bir doğa yasasını 'bizde yattığı ölçüde, yaşamın ve

[7] *Leviathan*, I, 13; *E.W.*, III., s. 114.
[8] *Leviathan*, I, 14; *E.W.*, III., s. 116.

bedensel bütünlüğün sürekli sakınımı için yapılması ya da yapılmaması gereken şeylerle tanışık olan doğru usun[9] buyruğu'[10] olarak tanımlamaktadır. Yine, 'bir doğa yasası, *lex naturalis*, us tarafından bulunan bir ilke ya da genel kuraldır ki, onunla bir insana yaşamı için yokedici olanı ya da onu koruma araçlarını uzaklaştıranı yapması ve onu korumanın en iyi yolu olarak düşündüğü şeyi yapmaması yasaklanır.'[11] Bu tanımları yorumlamada hiç kuşkusuz 'yasa' sözcüğüne herhangi bir tanrıbilimsel ya da metafiziksel imlem ya da gönderme yüklemekten kaçınmalıyız. Bir doğa yasası bu bağlamda Hobbes için bencil sağgörünün bir buyruğudur. Her insan içgüdüsel olarak öz-sakınım ve güvenlik arar. Ama insan yalnızca bir içgüdü ve kör dürtü yaratığı değildir; ve ussal öz-sakınım diye birşey vardır. Doğa yasaları denilen şeyler bu ussal öz-sakınımın koşullarını bildirmektedirler. Ve Hobbes öz-sakınımın ussal izlenişinin insanları *commonwealth*-ler ya da devletler oluşturmaya götüren şey olduğunu ileri sürmeye geçerken, doğa yasaları toplumun ve kararlı bir hükümetin kuruluşu için koşulları vermektedirler. Bunlar kendi öz yararını aramada ussal bir varlığın izleyeceği kurallardırlar—eğer salt dürtü ve tutkunun egemen olduğu bir koşulda insanın durumunun bilincinde olsaydı ve kendisi yalnızca geçici dürtü tarafından ve tutkudan doğan önyargılar tarafından yönetilmiyor olsaydı. Dahası, Hobbes genelde görüldüğünde özsel olarak bencil ve kendini düşünen bir varlık olarak insanın gerçekte bu kurallara göre davranmakta olduğuna inanıyordu. Çünkü gerçekten de insanlar örgütlü toplumlar oluştururlar ve kendilerini hükümetlere uyruk kılarlar. Bu yüzden gerçekte aydınlanmış bir bencilliğin buyruklarını izlemektedirler. Bundan şu çıkar ki bu yasalar

[9]Doğru us, demektedir Hobbes, burada 'her insanın komşularının zarar ya da yararına yol açacak eylemlerini ilgilendiren özgün ve gerçek uslamlaması' demektir. 'Özgün,' çünkü 'doğa durumu'nda bireyin usu onun için biricik eylem kuralıdır.

[10]*Philosophical Elements of a True Citizen*, 2, 1; *E.W.*, II, s. 16.

[11]*Leviathan*, 1, 14; *E.W.*, III, s. 116-17.

fiziksel doğa yasalarına andırımlıdırlar ve aydınlanmış bencillerin gerçekte nasıl davrandıklarını, ruhbilimsel yapılarının onlar için belirlediği davranış yollarını belirtirler. Hiç kuşkusuz, Hobbes sık sık sanki bu kurallar erekbilimsel ilkelermiş gibi, ve sanki Kant'ın varsayımlı buyurular, daha doğrusu önesürümlü varsayımlı buyurular diyecek olduğu şeylermiş gibi konuşmaktadır; çünkü her birey zorunlu olarak kendi öz sakınım ve güvenliğini aramaktadır. Aslında Hobbes'un bu yolda konuşmaktan kaçınması güçtü. Ama *commonwealth* denilen o yapay cismin yaratılmasına götüren devim ve kuvvetlerin karşılıklı oyunlarıyla ilgilenmektedir; ve düşüncesinin eğilimi 'doğa yasaları'nın işleyişini etker nedenselliğin işleyişine benzeştirmektir. Devletin kendisi kuvvetlerin karşılıklı oyunlarının bileşkesidir; ve insan usu, bu kurallar tarafından anlatılan davranışta sergilenmiş olarak, bu belirleyici kuvvetlerden biridir. Ya da, eğer soruna toplum ve hükümetin felsefi çıkarsaması bakış açısından bakmayı dilersek, doğa yasalarının bu çıkarsamayı olanaklı kılan belit ya da konutları temsil ettikleri söylenebilir. Bunlar doğal savaş durumundan örgütlü toplumlarda yaşayan insanların durumuna geçişi anlaşılır kılan koşullar nelerdir sorusunu yanıtlamaktadırlar. Ve bu koşullar insan doğasının kendi devimselinde köklenmişlerdir. Tanrı tarafından verilmiş bir yasalar dizgesi değildirler (aslında, Tanrının insanı ve onda olan herşeyi yarattığı anlamı dışında). Ne de saltık değerler bildirmektedirler; çünkü Hobbes'a göre hiçbir saltık değer yoktur.

Doğa yasalarının listesi Hobbes tarafından değişik yerlerde değişik olarak verilmektedir. Burada *Leviathan*'a sınırlı kalacağız. Orada temel doğa yasasının usun şu genel kuralı olduğu söylenmektedir: 'her insanın, elde etme umudunu taşıdığı ölçüde, barış için çabalaması gerekir; ve onu elde edemediği zaman, savaşın tüm yardımlarını ve yararlarını arayıp kullanabilir.'[12] İlk bölüm, demektedir Hobbes, temel doğa yasasını, eş deyişle barışı arama ve izleme yanını kapsamaktadır; ikinci bölüm ise doğal

[12] *Leviathan*, I, 14; *E.W.*, III, s. 117.

hak toplamını, eş deyişle kendimizi elimizden geldiğince tüm araçlarla savunma yanını.

İkinci doğa yasası şudur: 'Barış ve öz-savunma için zorunlu olduğunu düşündüğü düzeye dek, bir insan tüm şeyler üzerindeki hakkından vazgeçmeyi istemelidir, başkaları da istiyor oldukları zaman; ve başkalarına karşı kendine karşı başkalarına izin verebileceği denli özgürlükle yetinmelidir.'[13] Birinin herhangi birşey üzerindeki hakkından vazgeçmesi kendini bir başkasını aynı şey üzerindeki hakkından yararlanmasının önüne geçme özgürlüğünden yoksun bırakmaktır. Ama bir insan hakkından bu anlamda vaz geçiyorsa, bunu kendi öz yararını göz önünde tutarak yapmaktadır. Ve bundan şu çıkmaktadır ki, 'hiçbir insanın herhangi bir sözcük ya da simge yoluyla terketmesi ya da başkasına aktarması düşünülemeyecek kimi haklar'[14] vardır. Örneğin, bir insan kendi öz yaşamını savunma hakkından vazgeçemez, 'çünkü bununla kendine herhangi bir iyiliği amaçlamış olduğu düşünülemez.'[15]

Hobbes, bildirilmiş yöntemi ile uyum içinde ortaya kimi tanımlar sürmeye geçmektedir. İlkin bir sözleşme 'karşılıklı hak aktarımı'[16] olarak tanımlanmaktadır. Ama 'sözleşmede bulunan yanlardan biri kendi payına sözleşilen şeyi yerine getirip bu arada ötekine güvenini sürdürerek onu kendi payını belli bir zaman sonra yerine getirmeye bırakır; ve o zaman sözleşmeye onun payına *anlaşma* ya da *bağıt* denir.'[17] Bu tanım önemlidir, çünkü, az sonra görüleceği gibi, Hobbes *commonwealth*i bir toplumsal sözleşme üzerine kurmaktadır.

Üçüncü doğa yasası 'insanlar yapılan bağıtlarını yerine getirirler'[18] biçimindedir. Bu doğa yasası olmaksızın 'bağıtlar boşunadır ve boş sözlerden başka birşey değildirler; ve tüm insanların tüm şeylere hakları sürdüğü için, henüz savaş koşulu içindeyizdir.'[19] Dahası, bu yasa türenin pınarıdır. Hiçbir bağıt

[13] *A.g.y.*, s. 118. [14] *A.g.y.*, s. 120. [15] *A.g.y.*
[16] *A.g.y.* [17] *A.g.y.*, s. 121.
[18] *Leviathan*, 1, 15; *E.W.*, III, s. 130. [19] *A.g.y.*

olmadığı zaman, hiçbir eylem haksız olamaz. Ama bir bağıt yapıldığı zaman, onu bozmak haksızlıktır. Gerçekten de haksızlık ya da türesizlik 'bağıtın yerine getirilmemesi' olarak tanımlanabilir. 'Ve haksız olmayan herşey *haklı*dır.'[20]

Daha önce savaş durumunda haklılık ve haksızlık gibi ayrımların geçerli olmadığını ileri sürmüş olduğu için, şimdi bunlar üzerine konuşması Hobbes payına büyük bir tutarsızlık örneği olarak görünebilir. Ama söylediklerini dikkatle okuyacak olursak, göreceğiz ki en azından bu noktada kendi ile çelişmenin suçlusu değildir. Çünkü eklemektedir ki karşılıklı güven bağıtları her iki yanda da yerine-getirmeme korkusu olduğu zaman geçersizdirler, ve doğal savaş durumunda bu korku her zaman bulunmaktadır. Öyleyse, bundan şu çıkar ki, *commonwealth* kuruluncaya dek, eş deyişle insanları bağıtlarını yerine getirmeye zorlayacak bir yaptırım gücü yaratılıncaya dek, hiçbir geçerli bağıt, ve bu yüzden hiçbir türe ve türesizlik olmayacaktır.

Leviathan'da Hobbes toplam ondokuz doğa yasası bildirmektedir; ve geri kalanları atlıyorum. Ama belirtmeye değer ki, listesini tamamladıktan sonra bu yasaların, ve olabilecek daha başkalarının, duyunçta bağlayıcı olduklarını ileri sürmektedir. Ve eğer bu bildirimi ahlaksal bir anlamda alırsak, ancak Hobbes'un birdenbire şimdiye dek anlatmış olduğundan çok başka bir bakış açısını benimsediği vargısını çıkarabiliriz. Ama gerçekte öyle görünmektedir ki demek istediği şey yalnızca usun, insanın güvenlik isteğini düşünerek, onun (eğer ussal olarak davranacaksa) yasalara uyulmasını istemesini buyurmakta olduğudur. Yasalar, demektedir Hobbes, ancak uygunsuz bir biçimde 'yasalar' olarak adlandırılmaktadırlar; 'çünkü (insanların) kendilerini sakınmalarına ve savunmalarına katkıda bulunanı ilgilendiren vargılardan ya da teoremlerden başka birşey değildirler; oysa yasa, uygun bir deyişle, hak yoluyla onlar üzerinde buyruğu olanın sözüdür.'[21] Us bu 'teoremler'in insanın öz-sakınım ve savunmasına yönelik olmasını gözetmektedir; ve bu yüzden insan

[20] *Leviathan*, I, 15; *E.W.*, III, s. 131.

[21] *A.g.y.*, s. 147.

için bunlara uyulmasını istemek ussaldır. Bu anlamda, ve salt bu anlamda, 'yükümlülük yaratıcı' bir ıraları vardır. 'Doğa yasaları *in foro interno* yükümlülük yaratırlar; daha açık bir deyişle, yer almaları yönünde bir isteğe bağlanırlar: ama *in foro externo*, eş deyişle, işletilmeleri içinse, her zaman değil. Çünkü ılımlı ve yumuşak başlı olacak ve verdiği tüm sözleri yerine getirecek ve bunu hiçbir insanın öyle yapmayacağı bir zamanda ve yerde yapacak biri yalnızca kendini başkalarına yem edecek ve kaçınılmaz yıkımını hazırlayacaktır, doğanın sakınımına eğilimli tüm doğa yasalarının zeminine aykırı olarak.'[22] Açıktır ki Kantçı bir anlamda kesin buyuru konusunda hiçbir soru yoktur. Doğa yasalarının incelenişi, gerçekten de, Hobbes tarafından iyinin ve kötünün bilimi olan 'gerçek ahlak felsefesi'[23] olarak bildirilmiştir. Ama, daha önce gördüğümüz gibi, 'kişisel istek iyinin ve kötünün ölçüsüdür';[24] ve doğa yasalarının iyi, ya da Hobbes'un deyişiyle 'ahlaksal erdemler' olarak adlandırılmalarının biricik nedeni insanların kişisel isteklerinin güvenliği istemede bağdaşıyor olmalarıdır. 'Tüm insanlar barışın iyi olduğu konusunda anlaşırlar; ve öyleyse barışın yolu ya da aracı konusunda da.'[25]

3. *Bir* Commonwealth*in Yaratılması ve Bağıt Kuramı*

Felsefe yaratıcı nedenlerle ilgilenir. Bu yüzden '*commonwealth*' olarak bilinen yapay cismi yaratan nedenlerin bir incelemesini de kapsar. Uzak yaratıcı nedenleri daha önce irdelemiştik. İnsan öz-sakınım ve güvenlik arar, ama doğal savaş koşulunda bu ereğe ulaşamamaktadır. Doğa yasaları salt kendi başlarına, eş deyişle, yaptırımlar yoluyla onlara uyulmasını sağlayabilecek zorlayıcı bir güç olmadıkça, istenen ereği yerine getirememektedirler. Çünkü bu yasalar, gerçi usun buyrukları olsalar da, insanın doğal tutkularına aykırıdırlar. 'Ve bağıtlar, kılıç olmaksızın, sözcüklerden başka birşey değildirler, ve bir insana güvenlik verecek

[22] *Leviathan*, I, 15; *E.W.*, III, s. 130. [23] *A.g.y.*, s. 146. [24] *A.g.y.*
[25] *A.g.y.*

güçleri bile yoktur.'[26] Öyleyse, zor tarafından desteklenen ve cezalandırma gücünde olan bir ortak gücün ya da hükümetin olması zorunludur.

Bu demektir ki bir bireyler çokluğu 'güç ve kuvvetlerinin tümünü tek bir insana, ya da tek bir insanlar meclisine bırakmalı, ve bu da tümünün istencini, seslerin çokluğu yoluyla, tek bir istence indirgeyebilmelidir.'[27] Başka bir deyişle, 'kişi'lerini üstlenecek tek bir insan, ya da insanlar meclisi atamalıdırlar. Bu yapıldığında, tek bir kişide gerçek bir birlik oluşturacaklardır—kişi burada 'söz ya da eylemleri ya kendisinin olarak, ya da başka bir insanın ya da herhangi bir başka şeyin ona gerçekten ya da imgesel olarak yüklenen söz ya da eylemlerini temsil ediyor olarak görülen biri'[28] biçiminde tanımlanmak üzere. Eğer söz ve eylemler kişinin kendi öz söz ve eylemleri olarak görülüyorlarsa, önümüzde 'doğal bir kişi' durmaktadır. Eğer, bununla birlikte, başka bir insanın ya da insanların söz ve eylemlerini temsil ediyor olarak görülüyorlarsa, önümüzde 'yapma ya da yapay bir kişi' bulunmaktadır. Buradaki bağlamda hiç kuşkusuz yapay bir kişi ile, bir temsilci ile ilgileniyoruz. Ve 'temsil edilenlerin birliği değil ama temsil edenin birliğidir ki kişiyi tek yapmaktadır.'[29]

Hakların bu aktarımı nasıl yer almaktadır? 'Her insanın her insan ile bağıtı yoluyla yer almaktadır, öyle bir yolda ki, sanki her insanın her insana şunları söylemesi gerekmektedir: *kendimi yönetme hakkımı bu insanın ya da bu insanlar meclisinin yetkisine bırakıyorum, şu koşul üzerine ki sen* [de] *hakkını ona bırakacaksın, ve onun tüm eylemlerini benzer olarak onaylayacaksın*. Bu yapıldığında, tek bir kişide böyle birleşmiş olan çokluk bir *Commonwealth* ya da Latince *Civitas* olarak adlandırılmaktadır. Bu o büyük Leviathan'ın, ya da daha da saygılı konuşursak, o *ölümlü tanrının* yaratısıdır ki, *ölümsüz Tanrı* altında barış ve savunmamızı ona borçluyuzdur.'[30]

[26] *Leviathan*, 2, 17; *E.W.*, I, s. 154.
[27] *Leviathan*, 2, 17; *E.W.*, III, s. 157.
[28] *Leviathan*, 1, 16; *E.W.*, III, s. 147.
[29] *A.g.y.*, s. 151.
[30] *Leviathan*, 1, 17; *E.W.*, III, s. 158.

Belirtmek gerek ki, Hobbes çokluğun tek bir kişide birleşmesinden söz etmekte olduğu zaman, çoğunluk bu kişiyi oluşturur demek istememektedir. Demek istemektedir ki çokluk, ister birey olsun isterse meclis haklarını ona aktardıkları kişide birleşmiştir. Böylece *commonwealth*in özünü 'tek bir kişi' olarak tanımlamaktadır ki, 'büyük bir çokluk birbirleri ile karşılıklı bağıtlar yoluyla içlerinden her birini onun edimlerinin yaratıcısı yapmıştır, ve erek barış ve ortak savunmaları için uygun gördüğünde onun tümünün güç ve araçlarını kullanabilmesidir.'[31] Bu kişi *egemen* olarak adlandırılmaktadır. Başka herkes onun uyruğudur.

*Commonwealth*in yaratılmasının yakın nedeni, öyleyse, onun kurulmasıyla egemenin uyrukları olan bireylerin birbirleri ile yaptıkları bağıtlardır. Bu önemli bir noktadır. Çünkü, buna göre, egemenin kendisi bağıta katılan bir yan değildir. Ve Hobbes bu kadarını oldukça belirtik terimlerle söylemektedir. 'Tümünün kişilerini üstlenme hakkını ona vermekle egemeni onunla içlerinden herhangi birinin bağıtı yoluyla değil ama yalnızca kendi aralarındaki bağıt yoluyla yarattıkları için, egemenin payına bağıtın herhangi bir yolda çiğnenmesi söz konusu olamaz.'[32] *Commonwealth* hiç kuşkusuz belirli bir amaçla kurulmaktadır, eş deyişle, toplumsal bağıta katılanların barış içinde güvenlikleri için. Ve bu nokta da, daha sonra görüleceği gibi, önemlidir. Ama Hobbes'un bağıtların uyruklar ve egemen arasında değil ama uyruklar ya da daha doğru olarak gelecek uyruklar arasında yapıldığı noktasında diretmesi, ona egemen gücün bölünmemiş doğasını daha kolay vurgulama olanağını vermektedir. Onun görüşünde, yetkinin egemenin kişisinde özekselleştirilmesi yoluyladır ki onun özellikle korktuğu kötülükten, eş deyişle iç savaştan kaçınmak olanaklı olacaktır.

Dahası, sorunu bu yolda görmesi Hobbes'a, en azından belli bir düzeyde, egemeni bağıta katmış olsaydı kaçınılmaz olarak

[31] *Leviathan*, 1, 17; *E.W.*, III, s. 158.
[32] *Leviathan*, 1, 18; *E.W.*, III, s. 161.

doğacak olan bir güçlükten kaçınma olanağını vermektedir. Çünkü daha önce kılıç olmaksızın bağıtlar boş sözlerden başka birşey değildir demişti. Ve eğer egemenin kendisi bağıtın bir yanı olsaydı ve aynı zamanda Hobbes'un ona yüklemeye başladığı tüm yetke ve gücü de taşıyor olsaydı, bağıtın onun payına nasıl geçerli ve etkili olabileceğini anlamak güç olacaktı. Gerçekte ise, bununla birlikte, bağıtın yanları yalnızca bireylerdir ki, bağıtın yapılması üzerine hemen uyruklar olmaktadırlar. İlkin bir toplum kuran bir bağıta girmeleri ve sonra bir egemen seçmeleri söz konusu değildir. Çünkü bu durumda benzer bir güçlük doğacaktı. Bağıt yalnızca boş sözler olacaktı: doğal savaş koşulu içersindeki bir bağıt olacaktı. Tersine, bağıtın yapılması üzerine egemenin ve toplumun birlikte varoluş kazanmaları söz konusudur. Böylece soyut ve kuramsal bakış açısından diyebiliriz ki bağıtın yapılması ve egemen yetkenin kurulması arasında hiçbir zaman geçişi yoktur. Bağıt, öyleyse, hemen bağıtı yürütmeye yetenekli bir gücün varoluş kazanması olmaksızın yapılamaz.

Bununla birlikte, egemenin kendisi bağıtın bir yanı olmasa da egemenliği bağıttan türemektedir. Hobbes'un öğretisi kralların tanrısal hakları kuramına hiçbir destek sağlamamaktadır; ve gerçekte bu kuramı savunanların saldırısına uğruyordu. Bağıtın bildiriminde ilgisiz olarak 'bu insan'dan ve 'bu insanlar meclisi'nden söz etmektedir. Gördüğümüz gibi, bir kralcıydı; ve daha büyük bir birlik geliştirici olduğu için ve belli başka nedenlerle tekerklikten yanaydı. Ama egemenliğin kökeni söz konusu olduğu sürece, bağıt bir monarşi, demokrasi ya da aristokrasi kurabilecektir. Önemli nokta hangi anayasa biçiminin kurulduğu değil, ama egemenliğin nerede yatıyor olursa olsun bütün ve bölünmez olması gerektiğidir. 'Bu üç tür *commonwealth* arasındaki ayrım güç ayrımından oluşmamaktadır; tersine, halkın barış ve güvenliğini üretmek için uygunluk ve yetenek ayrımından oluşmaktadır; ve uğruna kurulmuş oldukları erek buydu.'[33] Ama egemen ister bir birey isterse bir meclis olsun, gücü saltıktır.

[33] *Leviathan*, 2, 19; *E.W.*, III, s. 173.

Devletin yaratılışı üzerine bu bağıt kuramına yönelik açık karşıçıkışlardan biri de tarihsel olgularla ilişkisinin zayıflığıdır. Ama hiç kuşkusuz Hobbes'un tarihsel olgular bağlamında Devletin belirtik bir bağıt yoluyla doğmuş olduğunu düşündüğünü varsaymak hiç de zorunlu değildir. Hobbes Devletin mantıksal ya da felsefi bir çıkarsaması ile ilgilenmektedir, Devletlerin tarihsel gelişimlerini izlemekle değil. Ve bağıt kuramı ona atomik bireycilik koşulundan örgütlü topluma geçişi yapma olanağını vermektedir. Demek istemiyorum ki Hobbes için insanlar deyim yerindeyse bağıttan sonra bağıttan önce olduğundan daha az bireycidirler. Öz-çıkar ona göre örgütlü toplumun temelinde yatmaktadır; ve öz-çıkar, bencil bir anlamda, örgütlü toplumda da egemenliğini tıpkı varsayımsal savaş durumunda olduğu denli sürdürmektedir. Ama örgütlü toplumda bireylerin merkezkaç eğilimleri ve kendilerini yokedecek bir karşılıklı düşmanlığa ve savaşa yatkınlıkları egemenin gücünden duyulan korku tarafından denetlenmektedir. Bağıt kuramı, en azından belli bir düzeyde, egemene boyuneğişin ve onun gücü uygulayışının ussal ırasını sergilemek için bir aygıttır. Hobbes *commonwealth*in temelinin onun için yararlık olması anlamında bir yararcıdır; ve bağıt kuramı bu yararlığın belirtik bir tanınışıdır. Kuram hiç kuşkusuz ciddi karşıçıkışlara açıktır; ama Hobbes'un herhangi bir temel eleştirisi bağıt kuramının ayrıntılarına olmaktan çok onun insan doğasını açıklayışına karşı yöneltilmelidir.

Hobbes 'kurulma yoluyla' *commonwealth* ve 'kazanma yoluyla' *commonwealth* arasında bir ayrım yapmaktadır. Yukarıda sözü edilen yolda, eş deyişle bir çokluktaki her üyenin başka her üye ile bağıtı yoluyla oluşturulan bir *commonwealth*in 'kurulma yoluyla' varolduğu söylenmektedir. Ve egemen güç zor yoluyla kazanıldığı zaman, eş deyişle insanlar 'yaşam ve özgürlüklerini kendi gücünde tutan insanın ya da meclisin tüm eylemlerini ölüm ya da pranga korkusuyla onayladıkları zaman'[34] bir *commonwealth*in 'kazanma yoluyla' varolduğu söylenmektedir.

[34] *Leviathan*, I, 20; *E.W.*, III, s. 185.

Kurulma yoluyla ortaya çıkan bir *commonwealth* durumunda bir insanlar çokluğu seçilen bir egemene birbirlerinden korkuları nedeniyle uyruk olmaktadırlar. Kazanma yoluyla ortaya çıkan bir *commonwealth* durumunda ise kendilerini korktuklarına uyruk kılmaktadırlar. Böylece 'her iki durumda da bunu korkudan yaparlar.'[35] Hobbes egemen gücün korku üzerine dayalı olduğu bildiriminde bütünüyle belirtiktir. *Commonwealth*i ve egemen gücün haklılığını tanrıbilimsel ya da metafiziksel ilkelerden türetme diye bir sorun söz konusu değildir. Hiç kuşkusuz, ister insanların birbirlerinden isterse uyrukların egemenlerinden korkuları olsun, geçerli bir zemini olması anlamında, ussaldır. Ve kazanım yoluyla *commonwealth* kurulma yoluyla *commonwealth* ile aynı yararcıl nedenlerle savunulabilir. Böylece tüm *commonwealth*ler korku üzerine kurulmuşlardır derken Hobbes'un *commonwealth*i değersizleştirecek birşey söyleme gibi bir amacı yoktur. Hobbes'un betimlediği biçimiyle insan doğası verildiğinde, *commonwealth* her durumda korku üzerine kurulmak zorundadır. Bağıt kuramı belli bir düzeyde bu olguyu cilalamaktadır, ve belki de yasallık üzerine dayanmayan bir kuruma bir yasallık görünüşü vermek için tasarlanmıştır. Bu anlamda Hobbes'un politik kuramının geri kalanına pek uymamaktadır. Ama aynı zamanda Hobbes korkunun politikada oynadığı rol konusunda oldukça açık sözlüdür.

4. Egemenin Hakları

İki tür *commonwealth* arasındaki bu ayrım egemenin haklarını etkilememektedir. 'Egemenliğin hakları ve sonuçları her ikisinde de aynıdır.'[36] Bu yüzden bu hakları incelerken ayrımı gözardı edebiliriz.

Egemenlik, Hobbes diretmektedir, koşullu olarak verilmez ve verilemez. Bu yüzden bir egemenin uyrukları ne hükümet biçimini değiştirebilirler, ne de egemenin yetkesini yadsıyarak bir-

[35] *Leviathan*, 1, 20; *E.W.*, III, s. 185. [36] *A.g.y.* s. 186.

likten yoksun bir çokluk durumuna geri dönebilirler: egemenlik vazgeçilemezdir. Bu demek değildir ki, örneğin bir tekerk haklı olarak başka bireylere ya da meclislere yürütme gücü ya da danışmanlık hakları veremez; ama egemen bir tekerk ise, egemenliğinin belli bir bölümünden vazgeçemez. Bir meclisin, örneğin bir parlamentonun, tekerkten bağımsız hiçbir hakkı olamaz, eğer tekerkin egemen olduğunu varsayıyorsak. Öyleyse, Hobbes'un konumundan bir tekerkin bir ulusu yönetmede bir parlamentodan yararlanamayacağı sonucu çıkmaz; ama parlamentonun egemenliğin bir bölümüne katılamayacağı ve temsilci güçlerini uygulamada zorunlu olarak tekerke altgüdümlü olduğu sonucu çıkar. Benzer olarak, eğer halk ile çakışmayan bir meclis egemense, halkın egemenlikte bir payı yoktur ve olamaz. Çünkü halkın o meclise sınırsız ve vazgeçilemez bir egemenlik vermiş olduğu düşünülmektedir. Bu yüzden, egemen güç geri alınamaz. 'Egemenin payına hiçbir bağıt çiğnenmesi söz konusu olamaz; ve buna göre uyruklarından hiçbiri herhangi bir egemenlik yitişi gerekçesiyle ona uyrukluktan kurtulamaz.'[37]

Egemenliğin kurumsallaşması olgusunun kendisiyle her uyruk egemenin tüm eylemlerinin yaratıcısı olur; ve 'bundan şu çıkar ki egemen ne yaparsa yapsın, bu uyruklarından hiçbirine zararlı birşey olamaz; ne de onun uyruklarından herhangi biri tarafından türesizlikle suçlanması gerekir.'[38] Hiçbir egemen haklı olarak öldürülemez, ne de herhangi bir yolda uyrukları tarafından cezalandırılabilir. Çünkü, her uyruğun egemenin tüm eylemlerinin yaratıcısı olması ölçüsünde, egemeni cezalandırmak kendi eylemleri nedeniyle bir başkasını cezalandırmak olacaktır.

Egemenin Hobbes tarafından sıralanan ayrıcalıkları arasında hangi öğretilerin öğretilmeye uygun olduklarını yargılama üstünlüğü de vardır. 'Öyleyse, barış için zorunlu birşey olarak, yargıç olmak ya da görüş ve öğretilerin tüm yargıçlarını atamak, böylelikle düzensizlik ve iç savaşı önlemek, egemen gücü kendisinde taşıyana düşer.'[39] Ve *commonwealth*in hastalıkları arasında

[37] *Leviathan*, 2, 18; *E.W.*, III, s. 161. [38] *A.g.y.* s. 163. [39] *A.g.y.* s. 165.

'her özel kişi iyi ve kötü eylemlerin yargıcıdır'[40] ve 'bir insanın duyuncuna karşı yaptığı herşey günahtır'[41] öğretilerini sıralamaktadır. Doğa durumunda hiç kuşkusuz birey neyin iyi ve neyin kötü olduğunun yargıcıdır ve kendi öz usunu ya da duyuncunu izlemelidir, çünkü izleyecek başka kuralı yoktur. Ama *commonwealth*de durum bu değildir. Çünkü orada uygar yasa kamu duyuncudur, iyinin ve kötünün ölçüsüdür.

Öyleyse, *Leviathan*'ın üçüncü ve dördüncü bölümlerinde Hobbes'un katıksız bir Erastianizmi savunması şaşırtıcı değildir. Hiç kuşkusuz, Hıristiyan tanrısal bildirişi ya da bir Hıristiyan *commonwealth* düşüncesini yadsımamakta ve 'orada çok şey Tanrının istencinin doğaüstü bildirişlerine dayanır'[42] demektedir. Ama Kiliseyi bütünüyle Devlete altgüdümlü kılmaktadır. Kilise ve Devlet arasındaki savaşımı güç terimlerinde yorumladığını yeterince açık olarak bildirmektedir. Kilise yurttaşların egemenine ait olan bir yetkeyi üstlenmeye çalışmıştır; ve Hobbes, ünlü bir pasajda, Papalığı Roma imparatorluğunun hayaletine benzetmektedir. 'Ve eğer bir insan bu büyük kilise denetiminin kökenini düşünecek olursa, kolayca anlayacaktır ki Papalık çürümüş *Roma imparatorluğunun* onun mezarı üzerine oturan taçlı *hayaletinden* başka birşey değildir. Çünkü Papalık o putperest gücün yıkıntılarından birdenbire ortaya çıkmıştır.'[43] Ama gerçi Hobbes Katolik Kiliseyi egemenden haklı yetkesini çalma girişiminin dinsel alandaki başlıca örneğini sağlıyor olarak görüyor olsa da, birincil kaygısının Katolikliğe karşı polemikler olmadığını açıkça belirtmektedir. İlgilendiği nokta papa, piskopos, rahip ya da papaz, kim olursa olsun, bunlar tarafından egemenden bağımsız olarak herhangi bir tinsel yetke ya da yargı hakkı taşıma savının yadsınmasıdır. Benzer olarak, özel bireyler payına tanrısal bildirişlerin ya da tanrısal olarak esinlendirilmiş iletilerin bağımsız kanalları olma savlarını da yadsımaktadır.

[40] *Leviathan*, 2, 29; *E.W.*, III, s. 310.
[41] *A.g.y.* s. 311.
[42] *Leviathan*, 3, 32; *E.W.*, III, s. 359.
[43] *Leviathan*, 4, 47; *E.W.*, III, s. 697-8.

Bir Kilise 'Hıristiyan dinini ileri süren insanların bir topluluğu' olarak tanımlanmaktadır ki, 'buyruğu üzerine toplanmaları gereken tek egemenin kişisinde birleşmişlerdir.'[44] Evrensel bir Kilise diye birşey yoktur; ve ulusal Kilise içersinde Hıristiyan egemen, Tanrı altında, tüm yetke ve yargılama gücünün kaynağıdır, ve yalnızca o Kutsal Yazıların yorumunun son yargıcıdır. Piskopos Bramhall'e yanıtında Hobbes sormaktadır: 'Eğer Kutsal Yazı kralın yetkesi ile yasa değilse, başka hangi yetke onu yasa yapmaktadır?'[45] Ve belirtmektedir ki 'hiç kuşku yoktur ki Kutsal Yazı ya da başka herhangi bir yazı hangi yetke tarafından bir yasa yapılmışsa, Kutsal Yazılar aynı yetke tarafından yorumlanacaklardır, yoksa boşuna yapılmışlardır.'[46] Yine, Bramhall Hobbes'un Erastian ilkeleri üzerine tüm genel konsüllerin yetkelerinin yok edildiğini belirttiği zaman, Hobbes durumun bu olduğunu kabul etmektedir. Eğer Anglikan üst dinadamları genel konsüller egemenden bağımsız olarak yetke taşıyormuş gibi davranacak olurlarsa, bu düzeye dek egemenin vazgeçilemez yetke ve gücünü azaltmaktadırlar.

5. Uyrukların Özgürlüğü

Egemenin erki böylece tüm amaç ve niyetlere karşın sınırsız olunca, uyrukların, eğer varsa, özgürlükleri nedir ve ne olmalıdır sorusu doğmaktadır. Ve bu soruyu tartışırken Hobbes'un 'doğal özgürlük' kuramını varsaymamız gerekiyor. Daha önce gördüğümüz gibi, doğal özgürlük onun için yalnızca devime dışsal engellerin yokluğu demektir; ve zorunluk ile, eş deyişle belirlenim ile bütünüyle tutarlıdır. Bir insanın istenci, istek ve eğilimleri bir belirleyici nedenler zincirinin sonuçları olmaları anlamında zorunludurlar; ama bu istekler ve eğilimlerle uyum içinde davrandığı zaman, ve onu böyle davranmaktan alıkoyacak hiçbir dışsal engel yoksa, özgür olarak davrandığı söylenmektedir. Özgür bir insan böylece 'gücü ve kavrayışı yoluyla yapmaya

[44] *Leviathan*, 3, 39, *E.W.*, III, s. 459. [45] *E.W.*, IV, s. 339. [46] *A.g.y.*

yetenekli olduğu şeylerde yapmak istediğini yapması engellenmeyendir.'[47] Bu genel özgürlük anlayışı varsayılarak, Hobbes uyrukların yapay bağlar ya da zincirler açısından özgürlüklerinin ne olduğunu soruşturmaktadır—zincirler ki, insanlar haklarını egemene teslim etmede birbirleri ile yapmış oldukları karşılıklı bağıtlar yoluyla kendileri için üretmişlerdir.

Hobbes'un yasadan özgürlük için herhangi bir istem konusunda bir duygudaşlık gösterdiğini söylemenin pek bir gereği olmayacaktır. Çünkü yasa, yaptırımlar tarafından desteklenerek, bir insanı başka insanların özenç ve şiddetlerinden koruyan aracın kendisidir. Ve yasadan bağışıklık istemi doğa durumuna dönmek için bir istem olacaktır. Eski Yunanlıların ve Romalıların tarihlerinde ve felsefelerinde yüceltilmiş olan özgürlük, demektedir, tikel insanların değil *commonwealth*in özgürlüğüdür. 'Atinalılar ve Romalılar özgürdüler; eş deyişle, özgür bir *commonwealth* olmuşlardı: herhangi bir tikel bireyler kümesi kendi temsilcilerine direnme özgürlüğünü taşımıyordu; ama temsilcileri başka halklara direnme ya da onları istila etme özgürlüğünü taşıyordu.'[48] Doğrudur ki pek çok insan eskilerin yazılarında karışıklıkları desteklemek ve 'egemenlerinin eylemlerini saygısızca denetlemek' için bir bahane bulmuşlardır, 'öylesine bir kan dökülüşüyle ki, sanırım bu batı bölgelerinin Yunan ve Latin dillerini öğrenmek için ödemiş oldukları bedel denli pahalıya gelen başka hiçbir şey olmamıştır dersem doğru söylemiş olurum.'[49] Ama bu bireylerin hakları ve egemenlerin hakları arasında bir ayrım yapmadaki başarısızlıktan doğmaktadır.

Aynı zamanda açıktır ki hiçbir *commonwealth*de tüm eylemler yasa tarafından düzenlenmemektedir; ne de düzenlenebilirler. Bu yüzden uyruklar bu sorunlarda özgürlükten yararlanabilirler. 'Bir uyruğun özgürlüğü öyleyse yalnızca onların eylemlerini düzenlemede egemenin gözardı ettiği şeylerde yatar: örneğin alım satım özgürlüğü, ve birbirleri ile başka türlü sözleşmeler; yaşadıkları yerleri, yiyeceklerini, geçim yollarını, çocuklarını uygun

[47] *Leviathan*, 2, 21; *E.W.*, III, s. 196-7. [48] *A.g.y.* s. 201. [49] *A.g.y.* s. 203.

gördükleri gibi eğitmeyi ve benzerlerini seçme özgürlükleri gibi.'[50]

Hobbes, yalnızca yasa tarafından düzenlenmeyen eylemler yasa tarafından düzenlenmeyen eylemlerdir biçiminde bir genelleme bildiriminde bulunmuyor olması ölçüsünde, burada işlerin edimsel durumuna dikkati çekmektedir: insan etkinliğinin çok geniş bir alanında uyruklar, yasa söz konusu olduğu sürece, istençlerine ve eğilimlerine göre davranabilmektedirler. Ve bu özgürlük, demektedir, tüm *commonwealth* türlerinde bulunmaktadır. Bununla birlikte, uyrukların egemene direnme haklarını gerektiren herhangi bir durum olup olmadığı sorusu doğmaktadır.

Bu soruya yanıt toplumsal bağıtın amacını ve hangi hakların bağıt tarafından aktarılamayacağını irdelemekle elde edilebilir. Bağıt barış ve güvenlik, yaşamın ve bedensel bütünlüğün korunması göz önünde tutularak yapılmaktadır. Buna göre bir insan kendini ölümden, yaralanmadan ve hapisten kurtarma hakkını aktarmaz ve aktaramaz, bundan vaz geçmez ve geçemez. Bundan şu çıkar ki, eğer egemen bir insana kendisini öldürmesini ya da sakatlamasını, ya da havadan ya da besinden yoksun bırakmasını, ya da ona saldıranlara direnmemesini buyuruyorsa, 'gene de o insanın boyun eğmeme özgürlüğü vardır.'[51] Ne de bir insan kendi suçlarını itiraf etme yükümlülüğü altında durmaktadır. Ve ne de buyruk üzerine herhangi bir başkasını öldürme ya da silahlanma yükümlülüğü altındadır, yeter ki boyuneğmeyi reddetme egemenliğin kuruluş amacını boşa çıkarmasın. Hobbes, hiç kuşkusuz, egemen bir uyruğu boyuneğmeyi reddettiği için cezalandırmayabilir demek istememektedir: demek istemektedir ki, uyrukları, birbirleri ile karşılıklı bağıtlar yaptıktan ve böylece öz-sakınım amacıyla egemenlik kurumunu oluşturduktan sonra, haklı olarak kendilerini bağıt yoluyla yalnızca egemen buyuruyor diye kendilerine ya da başkalarına zarar verme yükümlülüğü altına koymuş olarak düşünülemezler. '*Eğer dilersen beni ya da*

[50] *Leviathan*. 2. 21: *E.W.*, III, s. 199.

[51] *A.g.y.* s. 142.

dostumu öldür demek birşeydir; *kendimi ya da dostumu öldüreceğim* demek başka birşey.'[52]

Daha önemli bir nokta da, uyrukların yalnızca egemenin egemenliğinden vazgeçmesi durumunda değil ama gücünü sürdürme isteği olmasına karşın gerçekte bundan böyle uyruklarını koruyamıyor olması durumunda da ona boyun eğme ödevinden bağışlanıyor olmalarıdır. 'Uyrukların egemene karşı yükümlülüklerinin ancak onun uyruklarını koruyabilme gücü sürdüğü sürece sürecek olduğunu kabul ediyoruz.'[53] Onu kurumsallaştıranların niyetlerine göre, egemenlik ölümsüz olabilir; ama gerçekte egemenlik kendinde 'doğal ölümlülüğün sayısız tohumunu'[54] taşımaktadır. Eğer egemen savaşta ele geçirilir ve utkuyu kazanana teslim olursa, uyrukları bu ikincinin uyrukları olurlar. Eğer *commonwealth* iç uyumsuzluk tarafından parçalanır ve egemen bundan böyle etkili bir gücü taşıyamazsa, uyrukları doğa durumuna dönerler, ve yeni bir egemen yaratılabilir.

6. Hobbes'un Politik Kuramı Üzerine Düşünceler

Hobbes'un politik kuramının önemi konusunda ve ileri sürdüğü çeşitli noktaların karşılaştırmalı önemleri konusunda geniş ölçüde yazılmıştır. Ve değişik değerlendirmelerde bulunmak olanaklıdır.

Leviathan'ın çağdaş okurlarını çarpması en olası nokta, oldukça doğallıkla, egemene yüklenen güç ve yetkedir. Egemenin konumu üzerine getirilen bu vurgu belli bir düzeye dek Hobbes'un politik kuramında atomik bireycilik çizgisine karşı bir denge öğesiydi. Eğer Marxistlere göre Devlet, en azından anamalcı Devlet, çatışan ekonomik çıkarları ve sınıfları biraraya bağlamanın aracıysa, Hobbes için Devlet savaşan bireyleri birleştirmenin aracıdır; ve Devletin bu işlevi yerine getirebilmesi için egemenin tam ve sınırsız yetkeden yararlanması zorunludur. Eğer insanlar doğallıkla bencil iseler ve her zaman böyle kalacaklarsa, onları

[52] *Leviathan*, 2, 21; *E.W.*, III, s. 204. [53] *A.g.y.* s. 208. [54] *A.g.y.* s. 202.

etkili olarak birarada tutabilecek biricik etmen egemene yüklenen özekselleşmiş güçtür.

Bu demek değildir ki Hobbes'un egemenin gücü üzerinde diretmesi yalnızca ve yalnızca insan doğasına ilişkin *a priori* temelli bir kuramdan bir çıkarsamanın sonucuydu. Hobbes hiç kuşkusuz çağdaş olaylardan da etkilenmişti. İç savaşta insanın karakterinin ve toplumda işleyen merkezkaç güçlerin bir açığa serilişini, ve sağlam ve özekselleşmiş bir güçte işlerin bu durumunu düzeltebilecek biricik çareyi görmüştü. 'Eğer ilkin İngiltere'nin büyük bir bölümü tarafından kabul edilen görüş, e.d. bu güçlerin (yasama, türeyi uygulama, vergileri toplama, öğretileri denetleme vb.) Kral, Lordlar ve Avam Kamarası arasında bölünmesi görüşü olmasaydı, halk hiçbir zaman bölünmeyecek ve bu iç savaşa düşmeyecekti; ilkin politikada anlaşmayanlar arasında. ve sonra din özgürlüğü konusunda ayrılanlar arasında ...'[55] Hobbes'un saltıkçılığı ve Erastianizmi somut politik ve dinsel ayrılıklar üzerine düşünceleri tarafından büyük ölçüde güçlendirilmişti.

Bu noktada Hobbes'un politik kuramının ırasalının çağdaş bir anlamda 'bütüncülcülük' olmaktan çok yetkecilik olduğunu belirtmek yararlı olabilir. Hiç kuşkusuz, kuramında açıkça bütüncülcülük diyebileceğimiz şeyin öğeleri vardır. Örneğin, iyiyi ve kötüyü belirleyen şey Devlet ya da daha tam olarak egemendir. Bu anlamda Devlet ahlakın pınarıdır. Bu yoruma karşı ileri sürülmüştür ki Hobbes 'doğal yasaları' tanımakta ve ayrıca egemenin Tanrıya karşı sorumlu olduğunu da kabul etmektedir. Ama tartışma altındaki sorunla ilgili herhangi bir anlamda doğal yasa kavramını kabul ettiğini onaylamaya hazır olsak bile, onun için doğal yasayı yorumlayanın egemen olduğu olgusu değişmemektedir, tıpkı Kutsal Yazıları yorumlayanın da Hıristiyan egemen olması gibi. Öte yandan, Hobbes egemeni tüm insan etkinliklerini denetliyor olarak tasarlamıyordu; onu barış ve güvenliğin sürdürülmesi gibi bir amaçla yasamada ve denetlemede bulunu-

[55] *Leviathan*, 2, 18; *E.W.*, III, s. 202.

yor olarak düşünüyordu. Genel olarak Devleti yüceltmekle ve bireyleri Devlete Devlet olduğu için altgüdümlü kılmakla ilgilenmiyordu; bütününde, bireylerin çıkarlarıyla ilgileniyordu. Eğer özekselleşmiş güç ve yetkeyi savunmuşsa, bunun nedeni örgütlü toplumun amacı olarak insanların barış ve güvenliklerinin geliştirilmesinde ve korunmasında bunun dışında hiçbir yol olmadığını düşünmüş olmasıydı.

Ama gerçi yetkecilik hiç kuşkusuz Hobbes'un politik felsefesinin önde gelen özelliklerinden biri olsa da, bu yetkeciliğin kralların tanrısal hakları kuramı ve haklılık ilkesi ile hiçbir özsel ilgisinin olmadığını vurgulamak gerekir. Hobbes hiç kuşkusuz sanki egemen belli bir anlamda Tanrının temsilcisiymiş gibi konuşmaktadır; ama ilk olarak tekerklik onun için biricik uygun hükümet biçimi değildir. Hobbes'un politik yazılarında 'egemen' sözcüğünün yerine doğrudan doğruya 'tekerk' sözcüğünü geçirmek doğru olmayacaktır; ama üzerinde direttiği ilke egemenliğin bölünmez olduğudur, onun zorunlu olarak tek bir insana bırakılması gerektiği değil. Ve ikinci olarak egemenlik, ister tek bir insana isterse bir insanlar meclisine bırakılmış olsun, toplumsal bağıttan türemiştir, Tanrı tarafından bir atama yoluyla değil. Dahası, bu toplumsal bağıt ilkesi herhangi bir *de facto* hükümeti aklayacaktır. Örneğin, *Commonwealth*i, yönetme gücünü sürdürdüğü sürece, I. Charles'ın yönetiminden daha az olmamak üzere aklayacaktır. Öyleyse, Hobbes'un *Leviathan*'ı ülkesine dönme kararını verdiği zaman yazmış ve Cromwell'in saygısını kazanmayı istemiş olduğu yolundaki suçlamayı anlamak kolaydır. Böylece Dr. John Wallis bildiriyordu ki *Leviathan* 'Oliver'ın, ya da kim olursa ve hangi araçlarla olsun en yüksek olmayı başaranın sanının savunulması amacıyla yazılmıştır; hükümetin bütün hakkını yalnızca güce dayandırmakta ve boyuneğmeye zorlayacak yetenekten yoksun olduğu her durumda Majestelerinin tüm uyruklarını ona bağlılıklarından bağışlamaktadır.'[56] Hobbes bunları hemen yadsıyor ve *Leviathan*'ı 'üç ya da dört yıl

[56] *E.W.*, IV. s. 413.

sonrasına dek Koruyucu yapılmayacak olan Oliver'a geri dönüşü için yol açabilme amacıyla yaltaklanmak için'[57] yayımlamış olmadığını bildiriyor ve ekliyordu: 'doğrudur ki Mr. Hobbes ülkesine geri dönmüştür, ama güvenliğini Fransız dinadamlarına bırakamayacak olduğu için.'[58] Ama gerçi Hobbes kitabını Oliver Cromwell'e yaltaklanmak için yazmamış ve tekerke karşı ayaklanmayı savunma niyetinde olmamış olduğunu şöylemede aklanmış olsa da, politik kuramının ne kralların tanrısal hakları düşüncesine ne de Stuart haklılık ilkesine yandaş olmadığı olgusu doğru kalmaktadır. Ve yorumcular onun egemenlik kuramının 'devrimci' ırasına dikkati çekmede haklıdırlar, düşüncesinin bir yanı ki, yetkeci hükümet anlayışı ve tekerklik için kişisel eğilimi nedeniyle kolayca gözden kaçırılabilmektedir.

Eğer Hobbes'un Devlet kuramına ortaçağ felsefesinde bir andırım bulmak gerekiyorsa, bunun belki de St. Thomas Aquinas tarafından olmaktan çok St. Augustine tarafından sağlandığı söylenebilir.[59] Çünkü St. Augustine Devleti ilk günahın bir sonucu olarak görüyor, ya da en azından böyle görme eğilimini taşıyordu. Devlet onun gözünde insanın ilk günahın bir sonucu olan kötü dürtülerini sınırlamanın zorunlu bir aracıydı. Ve bu görüş her ne olursa olsun Hobbes'un insanın doğal koşulunun, herkesin herkese karşı savaş durumunun sonucu olan kötülüklerin çaresi olarak Devlet anlayışına belli bir benzerlik taşımaktadır. Öte yandan Aquinas ise Yunan geleneğine sarılarak Devleti doğal bir kurum olarak görüyor ve birincil işlevinin ortak iyiyi geliştirmek olduğunu ve insan hiçbir günah işlememiş ve hiçbir kötü dürtü taşımamış olsa bile zorunlu olacağını düşünüyordu.

Bu andırım hiç kuşkusuz ancak belli bir düzeyde geçerlidir ve zorlanmamalıdır. Açıktır ki St. Augustine örneğin egemenin ahlaksal ayrımları belirlediğine inanmıyordu. Onun için aşkınsal temelleri ile nesnel bir ahlaksal yasa vardır ki, Devletten bağım-

[57] *A.g.y.* s. 415.

[58] *A.g.y.*

[59] St. Augustine ve St. Thomas Aquinas'ın politik kuramları için bkz. bu *Tarih*'in II'nci cildinin VII ve XL'ıncı Bölümleri.

sızdır ve tüm egemenler ve uyruklar ahlaksal olarak davranışlarını ona uyumlu kılma yükümlülüğü altındadırlar. Bununla birlikte, Hobbes için böyle bir ahlaksal yasa yoktur. Doğrudur ki egemenin Tanrıya karşı sorumlu olduğunu kabul ediyor ve egemenin kendi yasamasının dışında tüm nesnel ahlak düşüncesini ortadan kaldırmış olduğunu yadsıyordu. Ama aynı zamanda felsefe, kendisinin önesürdüğü gibi, Tanrı ile ilgilenmemektedir ve açıkça bildiriyordu ki neyin iyi ve neyin kötü olduğunu belirleyen egemendir. Doğa durumunda iyi ve kötü yalnızca bireylerin istekleri ile görelidir. Bu noktada Hobbes tüm metafiziksel ve aşkınsal kuram ve düşünceleri bir yana atmaktadır.

Bir kurum olarak düşünülen Devletle ilgili olarak da benzer bir yolda davranmaktadır. Aquinas için Devlet doğal yasa tarafından gerektiriliyordu ve doğal yasanın kendisi Tanrının bengi yasasının bir yansısıydı. Bu yüzden insanın günah ve kötü dürtülerine bakılmaksızın tanrısal olarak isteniyordu. Ama Devletin bu aşkın temeli Hobbes'un kuramında yitmektedir. Ondan Devleti çıkarsıyor olarak söz edebildiğimiz ölçüde, onu metafiziksel ve aşkınsal bir bakış açısına başvurmaksızın yalnızca insanın tutkularından çıkarsamaktadır. Bu anlamda kuramı baştan sona doğalcı bir ıradadır. Eğer Hobbes *Leviathan*'ın önemli bir bölümünü dini ve kiliseyi ilgilendiren soru ve sorunlara ayırıyorsa, bunu Erastianizmin bir savunmasının çıkarına yapmaktadır, metafiziksel bir Devlet kuramı verebilmek için değil. Hobbes'un kuramının önemi büyük ölçüde politik felsefeyi deyim yerindeyse kendi ayakları üzerine oturtmaya, onu gerçekten de insan ruhbilimi ile ve—en azından bir niyet olarak—kendi genel düzenekçi felsefesi ile bağlamaya ve metafizik ve tanrıbilimden ayırıp koparmaya çalışması olgusuna bağlıdır. Bunun yararlı bir adım olup olmadığı tartışmaya açıktır; ama hiç kuşkusuz önemli bir adımdı.

Hobbes'un Devleti insan tutkularının bir irdelemesinden çıkarsaması yetkeciliğini ve egemenin gücü üzerinde diretmesini açıklamada önemli ölçüde yararlı olmaktadır. Ama görmüştük

ki yetkeci düşünceleri yalnızca felsefi bir çıkarsamanın sonuçları değildiler: çünkü büyük ölçüde kendi ülkesindeki somut tarihsel olaylar üzerine düşünceleri tarafından ve iç savaştan korkusu ve nefreti tarafından güçlendiriliyorlardı. Ve, genel olarak, Hobbes politik yaşamın ve tarihin devimselinde erk tarafından oynanan büyük rolü açığa çıkarmış olarak görülebilir. Bu bakımdan bir 'realist' olarak nitelendirilebilir. Ve onu Rönesans yazarı Machiavelli[x] ile bağlayabiliriz. Ama Machiavelli birincil olarak politik düzeneklerle, erke erişme ve onu koruma araçlarıyla ilgilenirken, Hobbes genel bir politik kuram sunmaktadır ki, bunda erk kavramı ve işlevi olağanüstü önemde roller oynamaktadır. Bu kuramda çok şey eskimiştir, tarihsel olarak koşulludur—hiç kuşkusuz 'bengi' olarak, eş deyişle kalıcı bir uygulanabilirlik taşıyor olarak görülebilecek ilkelerin ötesine geçen herhangi bir politik kuram durumunda kaçınılmaz olduğu gibi. Çünkü bu ilkeler açıktır ki verili bir tarihsel evreye özünlü olarak bağlanabilmek için çok genel ve çok soyutturlar. Ama Hobbes'un insan sorunlarında gücün rolü anlayışı kalıcı bir önemdedir. Bunu söylemek onun insan doğası kuramını benimsemek (bir kuram ki, adeı yanlarında Hobbes'u ondördüncü yüzyıl adcılığına bağlamaktadır) ya da Devletin ve egemenliğin işlevini açıklamasının yeterli olduğunu bildirmek değildir. Yalnızca Hobbes'un bugüne dek bildiğimiz denlisiyle insan tarihinin geçeğini belirlemeye hiç kuşkusuz yardım etmiş olan etmenleri oldukça açık olarak kavramış olduğunu söylemektir. Benim görüşümde, Hobbes'un politik kuramı tek-yanlı ve yetersizdir. Ama tam anlamıyla tek-yanlı ve yetersiz olduğu içindir ki toplumsal ve politik yaşamın göz önüne alınmaları önemli özelliklerini açıkça gözler önüne sermektedir.

[x]Machiavelli için bkz. bu *Tarih*'in III'üncü cildi, s. 315-20.

BÖLÜM ÜÇ

CAMBRIDGE PLATONİSTLERİ

1. Giriş Notları

FRANCIS BACON[1] Tanrının varoluşunu ve doğasını yaratıklarda belirdiği ölçüde ele alan felsefi ya da doğal bir tanrıbilimi kabul ediyordu. Hobbes, bununla birlikte, felsefeden Tanrıya ilişkin tüm düşünceleri dışlıyor, çünkü felsefeyi devimdeki cisimlerle ilgileniyor olarak düşünüyordu. Gerçekten de, eğer 'Tanrı' terimi ile sonsuz bir tinsel ya da özdeksel-olmayan Varlığı anlatmak istiyorsak, us bize Ona ilişkin olarak hiçbir şey söyleyemeyecektir; çünkü 'tinsel' ve 'özdeksel-olmayan' gibi terimler, görülmez cismi imlemek için kullanılmadıkları sürece, anlaşılır değildirler. Ama bu görüş onyedinci yüzyıl İngiliz filozofları arasında ortak bir tutum değildi. Genel eğilim dahaçok usun Tanrının belli bir bilgisine erişebileceğini savunmak, ve aynı zamanda usun tanrısal bildirişin ve bildirilmiş gerçeğin yargıcı olduğunu ileri sürmekti. Bu bakış açısı ile birleşmiş olarak, bir dizi yazarda inaksal ayrımları hafife alma ve yalnızca us tarafından erişilebilir ger-

[1] Francis Bacon'ın felsefesi bu *Tarih*'in III'üncü cildinin XIX'uncu bölümünde tartışılmaktadır.

çekliklerle karşılaştırma içinde önemlerini küçümseme eğilimini buluyoruz. Ve bu yolda düşünenler hiç kuşkusuz bakış açısında belli bir genişliğe ve inaksal din alanında hoşgörünün geliştirilmesine doğru değişik okul ve geleneklerdeki tanrıbilimcilerden daha büyük bir eğilim gösteriyorlardı.

Bu genel bakış açısının John Locke ve çevresindekilerin ırasalları olmuş olduğu söylenebilir. Ama bu bölümde Cambridge Platonistleri olarak bilinen yazarlar kümesini irdelemek istiyorum. Onları bu noktada ele almak yerinde olacaktır, çünkü gerçi kimilerinin Hobbes ile ilgileri çok az ya da hiç denebilecek bir düzeyde olmuş olsa da, Ralph Cudworth onu gerçek dinin ve tinsel bir felsefenin birincil düşmanı olarak görüyor ve bilinçli olarak etkisiyle savaşmaya çalışıyordu. Bunu söylemek gene de Cambridge Platonistlerinin yalnızca Hobbes'a bir tepkinin terimlerinde değerlendirilmeleri gerektiğini söylemek değildir. Çünkü olumlu ve bağımsız bir düşünce akımını temsil etmektedirler ki, aralarından hiçbiri birinci sınıf filozof olmamış olsa da, gene de önemsiz değildir.

Ama Cambridge Platonistlerini ele almadan önce daha önceki bir yazar, Cherburyli Lord Herbert konusunda birşeyler söylemek istiyorum. Lord Herbert gerçekten de genellikle daha sonraki bir bölümde sözleri edilecek olan onsekizinci yüzyıl deistlerinin öncülü olarak görülmektedir; ama onun din felsefesini burada kısaca ele alabiliriz. Belli noktalarda felsefi düşüncelerinin Cambridge Platonistlerinin düşünceleri ile bir yakınlığı vardır.

2. *Cherburyli Lord Herbert ve Doğal Din Kuramı*

Cherburyli Lord Herbert (1583-1648) *Tractatus de Veritate* (1624), *De causis errorum* (1645) ve *De religione gentilium* (1645; tam yayım 1663) başlıklı çalışmaların yazarıydı. Onun görüşünde insanın bilişsel yetilerine ek olarak belli bir sayıda 'ortak kavram' (*notitiae communes*) konutlamamız gerekiyordu.

Lord Herbert tarafından kullanılan Stoacı terimle konuşursak, bu 'ortak kavramlar' en azından belli bir anlamda doğuştan gerçekliklerdir ve 'a priorilik' (*prioritas*), bağımsızlık, evrensellik, pekinlik, zorunluk (daha doğrusu, yaşam için zorunluk) ve dolaysızlıkla ıralanmışlardır. Tanrı tarafından verilmişlerdir ve 'doğal içgüdü' tarafından ayrımsanmaktadırlar, görgülenimin ürünleri değil ama öngerekleridirler. İnsan anı bir *tabula rasa* değildir; tersine, duyu-görgüleniminin sunuluşu üzerine açılan kapalı bir kitabı andırmaktadır. Ve görgülenim bu 'ortak kavramlar' olmaksızın olanaklı olmayacaktır.

Bu son noktada, yorumcuların belirtmiş oldukları gibi, Lord Herbert belli bir düzeyde daha sonraki bir tarihte Kant tarafından savunulacak bir kanıyı öncelemiştir. Ama Lord Herbert bu *a priori* kavramların ya da gerçekliklerin herhangi bir dizgesel çıkarsamasını vermemektedir; ne de tüm bunların ne olduğunu söyleme girişiminde bulunmaktadır. Bunların herhangi bir tam listesini verme girişiminde bulunmaması gene de onun görüşünde insanların bunların bir kesrinden daha çoğunu anlamalarının önüne geçen engeller (örneğin, yetenek eksikliği) olduğunu anımsarsak şaşırtıcı değildir. Başka bir deyişle, bu gerçekliklerin Tanrı tarafından ya da doğa tarafından verildiğini söylemek tümünün de daha baştan bilinçli bir düşünceyle ayrımsandıklarını söylemek değildir. Anlaşıldıkları zaman, evrensel onay kazanmaktadırlar; öyle ki evrensel onay anlaşılan 'ortak kavram'ın bir belirtisidir. Ama bu özsel olarak doğuştan düşüncelere ya da gerçekliklere yönelik içgörüde bir gelişme olabilir; ve bunlardan birçoğu ancak uslamlayan düşünce sürecinde aydınlığa çıkarlar. Bu yüzden tam bir listelerini *a priori* vermek olanaksızdır. Eğer insanlar hiçbir önyargı ve tutku tarafından engellenmeksizin yalnızca usun yolunu izleyecek olurlarsa, Tanrı tarafından verilmiş olan düşüncelerin daha tam bir düşünsel ayrımsanışına varacaklardır.

Lord Herbert'in 'ortak kavramlar'ın bir listesini verme girişiminde bulunmamasının bir başka nedeni de birincil olarak dinsel

ve ahlaksal bilgide kapsananlarla ilgileniyor olmasıdır. Ona göre doğal dinin beş temel gerçekliği vardır; bir en-yüksek Varlık vardır, bu en-yüksek Varlığa tapınmak gerekir, ahlaksal bir yaşam her zaman tanrısal tapınmanın birincil parçası olmuştur, kusurlar ve suçlar pişmanlıkla kefaret edilmelidirler, ve dünyadaki edimlerimiz sonraki yaşamda ödüllendirilecek ya da cezalandırılacaklardır. *De religione gentilium*'unda Lord Herbert bu beş gerçekliğin, boşinançtan ve düşlemden gelen tüm eklentilere karşın, nasıl tüm dinlerde tanındığını ve onların gerçek özlerini oluşturduğunu göstermeye çalışıyordu. Tanrısal bildirişin doğal dini tamamlama yeteneğinde olduğunu yadsımamaktadır; ama diretmektedir ki ileri sürülen tanrısal bildirişler us ölçünleri ile yargılanmalıdırlar. Ve inağa karşı uzak duran tutumu açıktır. Bununla birlikte, ilgisi değişik olumlu dinlerin salt olumsuz bir eleştirisine olmaktan çok dinin ve dinsel bakış açısının ussallığını savunmaya yöneliktir.

3. Cambridge Platonistleri

'Cambridge Platonistleri' adındaki ilk sözcük bu adın verildiği insanların tümünün de Cambridge Üniversitesi ile ilişkili olmaları olgusuna bağlıdır. Benjamin Whichcote (1609-83), John Smith (1616-52), Ralph Cudworth (1617-88), Nathaniel Culverwel (*ykl*ş. 1618-*ykl*ş. 1651) ve Peter Sterry (1613-72) tümü de Emmanuel College mezunuyken, Henry More (1614-87) ise Christ's College mezunuydu. Aralarında kimileri kolejlerinin yöneticileriydiler; ve tümü de Anglikan dinadamlarıydılar.

Bu insanlara hangi anlamda 'Platonistler' deniyordu? Yanıt sanırım olgusallığın tinselci ve dinsel bir yorumu olarak Platonizmden etkilenmiş ve esinlenmiş oldukları biçimindedir. Ama Platonizm onlar için yalnızca tarihsel Platon'un felsefesi demek değildi: bu, dahaçok, Platon'dan Plotinus'a bütün bir tinselci metafizik geleneği anlamına geliyordu. Dahası, gerçi Platonizmi bu anlamda kullanmış ve Platon ve Plotinus gibi filozoflara

başvurmuş olsalar da, ve gerçi kendilerini çağdaş düşüncede Platonik geleneği sürdürüyor olarak görmüş olsalar da, Platon'-un ya da Plotinus'un aralarında pek açık bir ayrım görmedikleri felsefelerini ortaya sürmekten çok özdekçi ve tanrıtanımazcı düşünce akımları ile karşıtlık içindeki dinsel ve Hıristiyan bir felsefeyi açımlamakla ilgileniyorlardı. Özel olarak Cudworth Hobbes'un kararlı bir karşıtıydı. Ama gerçi Hobbes baş düşman olmuş olsa da, Cambridge Platonistleri ayrıca Descartes'ın düzenekçi doğa görüşünü de yadsıyorlardı. Belki de Kartezyenizmin başka ve değişik bir yanı daha olduğu olgusuna yeterince önem vermemişlerdi; ama onun doğa görüşü onlara dünyanın tinsel bir yorumu ile bağdaşmaz olarak ve Hobbes'un daha köktenci felsefesine giden yolu döşüyor olarak görünüyordu.

Emmanuel College gerçekte bir Püritan vakıf ve Kalvinizmin bir kalesiydi. Bununla birlikte, Cambridge Platonistleri bu dar Protestan inakçılığa karşı tepki gösteriyorlardı. Örneğin Whichcote Kalvinist (ve, eklenebilir ki, Hobbescu) insan görüşünü yadsıyordu. Çünkü insan Tanrının bir imgesidir ve ona 'Efendinin kandili olan, Tanrı tarafından tutuşturulan, ve bizi Tanrıya götüren' us bağışlanmıştır; ve küçümsenmemeli ve karalanmamalıdır. Yine, Cudworth kimi insanların daha herhangi bir kusur işlemeden önce cehenneme ve sonsuz acıya yazgılanmış oldukları öğretisini yadsıyordu. Eski filozofları ve törebilimi incelemesi onu eğitim ortamını oluşturmuş olan ve üniversiteye dek yanında taşıdığı Kalvinizmden kurtarmıştı. Aslında, tüm Cambridge Platonistlerinin Kalvinizmi yadsıdıklarını ve kendilerini onun etkisinden kurtardıklarını ileri sürmek doğru olmayacaktır. Culverwel hiç kuşkusuz Kalvinizmi yadsımıyordu. Usu yüceltmede Whichcote ile anlaşırken, aynı zamanda ışığının azalmasını ve insanın ansal zayıflığını Kalvinist tanrıbilimin etkisini gösteren bir yolda vurguluyordu. Gene de, genel olarak denebilir ki Cambridge Platonistleri Kalvinistlerin insan doğasını küçültmelerinden ve usu inanca altgüdümlü kılmalarından hoşlanmıyorlardı. Gerçekte, herhangi bir inakçı dizgeyi desteklemekle

ilgilenmiyorlardı. Dahaçok Hıristiyanlığın özsel öğelerini açığa sermeyi amaçlıyorlardı; ve Protestan dizgelerdeki pek çok şeyi aşağı yukarı salt bir görüş sorunu olarak görüyorlardı. Böylece inakçı ayrımlar açısından hoşgörülü ve 'geniş' bir bakış açısını benimseme eğilimi gösteriyorlar ve 'Latitudinarianlar' olarak biliniyorlardı. Bu demek değildir ki bildirilmiş gerçeklik düşüncesini yadsıyorlar ya da 'gizemleri' tanımıyorlardı. Çağdaş anlamda ussalcılar değillerdi. Ama ahlaksal yaşam ile ilgileri açık olmayan gizemli ve anlaşılmaz öğretiler üzerinde diretilmesine güçlü bir biçimde karşı çıkıyorlardı. Hıristiyanlığın ve gerçekte tüm bildirilmiş dinin özünü ahlaksal yaşamda buluyorlardı. Öğretiler üzerine tartışmaları ve dinsel hükümet ve kurum konusundaki tartışmaları gerçek anlamda ahlaksal ve Hıristiyan bir yaşam ile karşılaştırma içinde ikincil önemde görüyorlardı. Dinsel gerçeklik eğer yaşam üzerinde etkiyor ve kılgın sonuçlar üretiyorsa değerlidir.

Bunu söylemekle Cambridge Platonistlerinin pragmatistler olduklarını imlemek istiyor değilim. İnsan usunun Tanrıya ilişkin nesnel gerçekliğe erişme ve bize saltık ve evrensel ahlaksal yasalara yönelik içgörü verme gücüne inanıyorlardı. Ama iki nokta üzerinde diretiyorlardı; ilkin, ahlaksal bir yaşam sürmeye yönelik içten bir girişim Tanrıya ilişkin gerçekliğe yönelik içgörüyü elde etmek için zorunlu bir koşuldur; ve, ikinci olarak, en önemli gerçeklikler Hıristiyan bir yaşam için en açık temeli oluşturan gerçekliklerdir. Bulanık kuramsal sorunlar üzerine bölüngücü çekişmeler ve sert tartışmalar için duydukları hoşnutsuzluklarında, okulların çekişmelerini ve 'zorunlu tek şey'in gözardı edilmesi pahasına mantıksal inceliklerle uğraşılmasını yeren ondördüncü yüzyıl yazarlarına belli bir andırım göstermektedirler.

Aynı zamanda Cambridge Platonistleri derin düşünceye ağırlık veren bir tutumu vurguluyorlardı. Daha açık bir deyişle, ahlaksal arılık ve gerçeğe erişme arasındaki yakın bağıntıyı vurgulamış olmalarına karşın, olgusallığın denetlenmesinden çok

onun anlaşılmasına, gerçekliğin kişisel kazanılışına ve onun üzerine düşünmeye öncelik veriyorlardı. Başka bir deyişle, tutumları Francis Bacon'ın üzerinde direttiği ve 'Bilgi güçtür' özdeyişinde özetlenen tutumdan ayrılıyordu. Bilginin bilimsel ve kılgısal kullanıma altgüdümlü kılınmasına pek duygudaşlık göstermiyorlardı. Çünkü, Bacon'ın tersine, duyulurüstü olgusallığın ussal bilgisinin erişilebilir olduğuna ve bu bilgiden bilimsel olarak yararlanılamayacağına inanıyorlardı. Ne de, yine bu bağlamda, dinsel gerçekliğin bilgisinin 'kılgısal' amaçlara altgüdümü konusunda Püritanlar ile duygudaşlık içindeydiler. Tersine, Plotinus'un anın tanrısal olgusallık üzerine ve Tanrı ile ilişkisi içindeki dünya üzerine düşünmeye döndürülmesi görüşünü vurguluyorlardı. Tarihçilerin belirttikleri gibi, kendi zamanlarının ve ülkelerinin görgücü ya da dinsel devimlerinin hiçbiri ile bir çizgide durmuyorlardı. Pekala düşünülebilir ki, Ernst Cassirer'in[2] ileri sürmüş olduğu gibi, gerçekte İtalyan Rönesansının Platonizmi ile Cambridge rahiplerinin Platonizmleri arasında tarihsel bir bağıntı vardır; ama yine Cassirer'in ileri sürmüş olduğu gibi, bu Cambridge Platonizmi çağdaş İngiliz felsefi ve tanrıbilimsel düşüncesindeki başat devimlerden ayrı duruyordu. Cambridge düşünürleri ne görgücüler ne de Püritanlar idiler.

Cambridge Platonistleri öyleyse Hıristiyan ahlaksal yaşam için bir temel olarak tinselci bir evren yorumunu savunmakla ilgileniyorlardı. Ve evrenin böyle bir yorumunun en gelişmiş savunması *Evrenin Gerçek Anlıksal Dizgesi* [*The True Intellectual System of the Universe*] (1678) başlıklı çalışmasında Ralph Cudworth tarafından verilmektedir. Yapıt sıkıntı veren bir çalışmadır, çünkü yazar kendi konumunun duru bir bildirimini atlama pahasına uzunlamasına birçok eski filozofun görüşlerini tartışmaktadır. Ama Yunan filozoflarından alıntıların ve onlarla ilgili açımlamaların oluşturduğu tüm karışıklığın arkasında yeterince

[2] *The Platonic Renaissance in England*, çev. James P. Pettegrove (Edinburgh, Nelson, 1953).

açık olarak Cudworth'un katıksız bir tanrıtanımazcı olarak yorumladığı Hobbes'un imgesi görünmektedir. Hobbes'a yanıt olarak ileri sürmektedir ki, gerçekte bir Tanrı düşüncesini taşırız. Özdekçiliği tenselciliğe indirgemekte ve sonra duyu-algısının bilgi olmadığını belirterek Platon'un *Teaetetus*'taki konumunu yeniden-doğrulamaktadır. Dahası, açıktır ki duyular tarafından algılanabilir olmayan pek çok şeyin düşüncesini taşırız. Bundan şu çıkar ki, haklı olarak yalnızca duyular tarafından algılanamıyor diye bir varlığın varoluşunu yadsıyamayız; ne de cisimsel-olmayan bir nesneyi belirtme durumundaki bir adın zorunlu olarak [nesnel] imlemden yoksun olduğunu söylemeye hakkımız vardır. 'Eğer cisimsel duyunun altına düşmeyen hiçbir şeye varoluş tanınmayacak olsaydı, o zaman kendimizde ve başkalarında ruh ve anın varoluşunu yadsımamız gerekirdi, çünkü böyle bir şeyi ne duyumsayabilir ne de görebiliriz. Oysa kendi öz ruhlarımızın varoluşu konusunda pekinizdir, bir yandan kendi öz düşüncelerimizin bir iç bilincinden, ve öte yandan 'olmayan davranamaz' biçimindeki us ilkesinden. Ve başka ruhların varoluşları da bize açıktır, kendi bedenleri üzerindeki etkilerinden, devim, eylem ve söylemlerinden. Bu yüzden, Tanrıtanımazcılar insanlarda ruhun ya da anın varoluşunu yadsıyamadıkları için,—üstelik böyle şeyler dışsal duyunun altına düşmeseler bile—, evren üzerinde denetleyici olan eksiksiz bir anın varoluşunu yadsıyacak denli ustan yoksundurlar ve eksikli anlarımızın o olmaksızın nereden türeyecek olduklarını düşünmenin olanaksızlığını anlamamaktadırlar. Hiçbir gözün görmemiş ve göremeyecek olduğu o Tanrının varoluşu us tarafından evrenin görülür fenomenlerindeki etkilerinden ve kendi içimizde bilincinde olduklarımızdan açıkça tanıtlanmaktadır.'[3] Ne de tanrıtanırcıların bile Tanrının kavranamazlığını kabul etmeleri olgusundan Tanrının bütünüyle kavranamaz olduğu ve 'Tanrı' teriminin hiçbir

[3] *The True Intellectual System of the Universe*, I, 5, 1; yay. haz. Harrison, 1845, cilt II, s. 515. Cudworth'un bu çalışmasından tüm alıntılar Harrison yayımındandır.

anlamı olmadığı vargısına doğru geçerli bir uslamlamada bulunabiliriz. Çünkü Tanrının kavranamaz olduğu bildirimi sonlu anın Ona ilişkin yeterli bir düşüncesi olamayacağı anlamına gelir, Onun hiçbir düşüncesini taşıyamayacağı değil. Tanrısal eksiksizliği kavrayamayız; ama saltık olarak eksiksiz bir Varlık düşüncesini taşıyabiliriz. Bu çeşitli yollarda gösterilebilir. Örneğin, 'bir eksiksizlik ya da eksiksiz bir Varlık düşüncesini ya da tasarımını taşıdığımız bize çok tanıdık gelen eksiklik kavramından açıktır; eksiksizlik eksikliğin kuralı ve ölçüsü olmak üzere, eksiklik eksiksizliğin değil ...: öyle ki eksiksizlik doğanın düzeninde ilk tasarlanabilir olandır, tıpkı karanlıktan önceki ışık, ve bir yoksunluktan ya da kusurdan önceki olumlu gibi.'[4] Ve sonsuza ilişkin düşünce için de aynı şey geçerlidir. Dahası, Tanrı düşüncesinin tıpkı bir insan başlı at düşüncesi gibi bir imgelem yaratısı olduğunu, ya da yasa koyucular ya da politikacılar tarafından kendi öz erekleri için ana aşılandığını ileri sürmek boşunadır. Çünkü sonlu ve eksikli bir an saltık olarak ya da sonsuz olarak eksiksiz bir Varlık düşüncesini oluşturamayacaktır. 'Eğer hiçbir Tanrı olmasaydı, saltık olarak ya da sonsuz olarak eksiksiz bir Varlık düşüncesi ne politikacılar, ne ozanlar, ne filozoflar ne de başkaları tarafından hiçbir zaman yapılamaz ya da uydurulamazdı.'[5] 'İnsanlığın çoğunluğu tüm çağlarda kafalarında böyle bir varlığın olgusal ve edimsel varoluşunu ilgilendiren bir öntasarımını ya da öngörüsünü taşımışlardır.'[6] Ve Tanrının varoluşunu Tanrı düşüncesi aracılığıyla tanıtlamak olanaklıdır. Örneğin, 'hiçbir çelişki kipi içermeyen bir Tanrı ya da eksiksiz bir Varlık düşüncesi taşıdığımız için, bunun zorunlu olarak şu ya da bu tür, edimsel ya da olanaklı bir kendiliği olmalıdır; ama Tanrı, eğer yoksa olması olanaklı olduğu için, edimsel olarak vardır.'[7]

Descartes'ın Cudworth'un düşüncesi üzerindeki etkisi eksiksize ilişkin düşünce konusunda az önce söylenmiş olanlardan açıktır. Cudworth aslında başka uslamlama çizgileri de vermek-

[4] *The True Intellectual System of the Universe* I, 5, 1, II, s. 537-8.
[5] *A.g.y.* s. 635. [6] *A.g.y.* s. 509. [7] *A.g.y.* III, s. 49-50.

tedir. Örneğin ileri sürmektedir ki yokluktan yokluk gelebilir, öyle ki 'eğer bir zamanlar hiçbir şey olmamış olsaydı, hiçbir zaman herhangi bir şey olamazdı.'[8] Öyleyse tüm bengilikten bu yana varolmuş ve kendisi yapılmamış olan birşey olmalıdır; ve bu 'birşey' kendi öz doğasının zorunluğu ile varolmuş olmalıdır. Ama saltık olarak eksiksiz bir Varlık dışında zorunlu olarak ve bengi olarak varolan hiçbir şey yoktur. Bu yüzden ya Tanrı vardır ya da hiçbirşey yoktur. Ama gerçi Cudworth bir uslamlamalar türlülüğü sunuyor olsa da, Descartes'ın etkisi yadsınamazdır. Ne de Cudworth bunu yadsımaya çalışmaktadır. Descartes'ın Tanrının varoluşuna ilişkin bilgimizi kullanışını eleştirmekte, çünkü bunun bizi hiçbir zaman kaçamayacağımız bir kuşkuculuğa düşüreceğini düşünmektedir. Descartes'ı Tanrının varoluşunu tanıtlayıncaya dek hiçbir şeyden, giderek usumuzun güvenilebilirliğinden bile emin olamayacağımızı söylüyor olarak yorumlayarak ileri sürmektedir ki, böyle bir tanıtlamaya ulaşmak olanaksızlaşmakta, çünkü bu daha sonra tanıtlanması gereken şeyi, eş deyişle usumuza ve usun ilk ilkelerine güvenebileceğimiz olgusunu varsaymaktadır. Ama bu gene de Cudworth'un Descartes'ın yazılarından esinlenmiş olduğu olgusunu değiştirmektedir.

Bununla birlikte, Descartes tarafından etkilenmiş olduğu ne denli açık olsa da, Cudworth onun düzenekçi özdeksel dünya kuramına karşı yeğin bir hoşnutsuzluk gösteriyordu. Descartes 'çevrelerinde algılanması güç bir düzenekçi Tanrıtanımazcılık kokusu' taşıyanlar sınıfına düşmektedir, çünkü bunlar 'doğadaki tüm sonsal ve amaçlı nedenselliği büyük bir güvenle yadsımakta ve şeylerin özdeksel ve düzeneksel nedenleri dışında başka hiçbir nedeni felsefi neden olarak kabul etmemektedirler.'[9] Cudworth Descartescıları 'düzenekçi Tanrıtanırcılar' olarak adlandırmakta ve Descartes'ın doğada Tanrının amaçlarını saptama gücünü ileri sürmemeliyiz görüşünü yadsımaktadır. Gözlerin görme ve kulak-

[8] *The True Intellectual System of the Universe* 3, 37; I, s. 54.

[9] *A.g.y.* s. 217.

ların işitme için yapılmış oldukları öylesine açıktır ki 'hiçbirşey ama ancak tam bir alıklık ve tanrıtanımazcı inançsızlık bunlardan bir kuşku duyabilir.'[10] Cudworth ayrıca hayvanların makineler oldukları düşüncesine karşı ve onlara duyusal ruhlar yüklenmesinden yana çıkmaktadır. 'Eğer hayvanların yalnızca duyusuz makineler ya da otomatlar olmadıkları, salt düzeneksel birer saat gibi olmadıkları fenomenlerden açığa çıkıyorsa, o zaman halksal görüşün ve kaba önyargının bizi sağlam usun ve felsefenin açıkça buyurduğu şeyi, hayvanlarda özdekten daha çoğu olan birşeyin de bulunması gerektiğini kabul etmemizi engelleyecek denli zorlamaması gerekir.'[11]

Cudworth böylece Descartes tarafından tinsel ve özdeksel dünyalar arasında yapılan keskin ayrımı bütünüyle yadsımaktadır. Bununla dirimsiz özdek, bitkiler, duyusal yaşam ve ussal yaşam arasında evrimsel bir süreklilik konutlamış olduğunu ileri sürmek istemiyorum. Tersine, yaşamın dirimsiz özdekten doğabileceğini yadsıyor ve Hobbes'un bilinci ve düşünceyi özdekçi terimlerde açıklamasını açıkça kınıyordu. 'Cisimde ya da özdekte büyüklük, beti, yer ve devim ya da dinginlikten başka hiçbirşey yoktur: ve matematiksel olarak pekindir ki, birarada nasıl bileşmiş olurlarsa olsunlar bunların hiçbir zaman yaşamı ya da bilmeyi yaratmaları olanaklı değildir.'[12] Dahası, insanın ussal ruhu doğal olarak ölümsüzdür, oysa hayvanların duyusal ruhları değil. Öyleyse doğada özsel derece ayrımları vardır. 'Evrende bir kendilikler ve eksiksizlikler cetveli ya da merdiveni vardır, biri ötekinin üstündedir, ve şeylerin üretiminin aşağıdan yukarıya bir yükseliş yoluyla olması olanaksızdır, ama zorunlu olarak yukarıdan aşağıya bir iniş yoluyla olmalıdır.'[13] Ama tam anlamıyla doğada bu değişik eksiksizlik dereceleri olduğu içindir ki bir yanda tinsel alan ve öte yanda özdeksel alan arasında yalın bir ayrım yapamayız, ve bu sonuncudan sonsal nedenselliğin sürüldüğünü ve orada dirimsel fenomenlerin yal-

[10] *The True Intellectual System of the Universe* 5, 1; II, s. 616.
[11] *A.g.y.*, 5, 4; III, s. 441. [12] *A.g.y.*, 5, 4; III, s. 440. [13] *A.g.y.*

nızca düzenekçi terimlerde yorumlandıklarını düşünmek doğru olmayacaktır.

Kartezyen ikiciliğe karşı daha açık sözlü bir düşmanlık Henry More'dan geliyordu. Gençlik günlerinde More Descartes'ın coşkulu bir hayranı olmuştu. Böylece Clerselier'e 1655'de yazılan bir mektupta yalnızca Kartezyenizmin tüm felsefenin en yüksek ereğini, eş deyişle dini ilerletmek için en yararlı olduğunu değil, ama Tanrıyı ve insanı ilgilendiren uslamlama ve belgitleme yönteminin Kartezyen ilkeler üzerine dayandırılacak olursa en büyük sağlamlığı kazanacağını da belirtmektedir. Gerçekten de, eğer belki de Platonizm bir yana koyulacak olursa, sözcüğün gerçek anlamıyla Kartezyenizm dışında başka hiçbir felsefi dizge yoktur ki tanrıtanımazcılığa giden yolu öylesine kararlı olarak yasaklasın.[14] Ama *Enchiridion metaphysicum* (1671) başlıklı yapıtında More Descartes felsefesini dinsel inancın bir düşmanı olarak betimliyordu. Gizemciliğe ve teosofiye eğilimli olduğu için Descartes'ın anlıksalcılığından tiksiniyordu. Tinsel olgusallıktan keskin olarak ayrılmış ve matematiksel terimlerde yeterli olarak ele alınabilen uzamdan oluşan bir özdeksel dünya kavramı doğayı dirimsellik ile, ruh ile kaplanmış gören bir insan için kabul edilemezdi. Doğada Tanrı ile özdeşleştirilmeyen ama tanrısal araç olarak işleyen dirimsel bir devim ilkesi olarak dünya-ruhunun yaratıcı etkinliğini görürüz. Cudworth da 'Yoğrulabilir Doğa'dan söz etmektedir ki, Tanrının aracı olarak, doğal etkileri üretmede dolaysız etmendir. Başka bir deyişle, Cudworth ve More doğanın Kartezyen yorumuna ve ondaki gelişimlere sırtlarını dönüyorlar ve Rönesans zamanında yaygın olan tipte bir doğa felsefesini yeniden yaratma girişimine yöneliyorlardı.

Cudworth'un eksiksizin düşüncesinin eksiklinin düşüncesine önselliği kuramı üzerine söylenmiş olanlar onun görgücülüğe karşıtlığını açıkça belirtmektedir. Gerçekten de, insan anının kökensel olarak 'üzerine duyu nesneleri tarafından yazılmış olandan başka hiçbir şey taşımayan salt boş ya da beyaz bir kağıt

[14] *Oeuvres de Descartes*, *A.T.*, V, s. 249s.

parçası'[15] olduğu bildiriminin insan ruhunun özdekten yaratılmış olduğunu ya da 'özdeğin daha yüksek bir değişkisinden başka hiçbirşey'[16] olmadığını imlediğini söylemede duraksamamaktadır. Hiç kuşkusuz, bildirimi anın yalnızca duyu-izlenimlerinin edilgin alıcısı olduğunu anlatıyor olarak yorumlamaktadır. Ama yazılarında açıkça belirtmektedir ki görgücü ilkeyi bu dar anlamda yorumlanmadığında bile yadsıma amacındadır. Böylece *Bengi ve Değişmez Ahlak Üzerine İnceleme*'de[17] [*Treatise concerning eternal and immutable Morality*] bildirmektedir ki ruhta iki tür 'algılayıcı düşünce' vardır. İlk tür ruhun edilgin algılarından oluşmaktadır ki, bunlar ya duyumlar ya da imgeler (ya da hayaller) olabilirler. Öteki tür 'beden olmaksızın anın kendisinden doğan etkin algılar'dan[18] oluşmaktadır. Ve bunlara 'anın kavramları' ya da νοήματα denmektedir. Bunlar yalnızca türe, gerçeklik, bilgi, erdem ve erdemsizlik gibi düşünceleri değil ama ayrıca 'Hiçbirşeyin aynı zamanda olması ve olmaması olanaksızdır' ya da 'Yokluktan yokluk gelebilir' gibi önermeleri de kapsamaktadırlar. Anın bu kavramları herhangi bir etkin anlık tarafından imgelerden soyutlanmış değildirler (bir görüş ki, Cudworth'a göre, yanlışlıkla Aristoteles'e yüklenmiştir). Böyle soyutlanmaları düşüncesi 'bunların en genel olarak duyularımızın kapısına vuran dış nesnelerin çarpışlarından ortaya çıkmaları ve zaman zaman uyandırılmaları'[19] ve insanların bu kavramların dışsal vesileleri ile etkin, üretken nedenleri arasında ayrım yapmayı başaramamış olmaları olgusuna bağlıdır. Gerçekte tanrısal anın yaratılmış bir imgesi olan 'anın kendi iç dinçliğinden ve etkinliğinden zorunlu olarak doğmuş olmalıdırlar.'[20] Bu özsel olarak doğuştan düşünceler insan anına Tanrı tarafından yazılmışlardır. Ve onlarla yalnızca özdeksel-olmayan nesneleri ve

[15] *The True Intellectual System of the Universe* 5. 4; III, s. 438. [16] *A.g.y.*

[17] Bu inceleme *The True Intellectual System of the Universe*'in Harrison yayınının III'üncü cildinde kapsanmaktadır. Ve göndermeler bu yayımdaki sayfalamaya göre verilmiştir.

[18] 4, 1, 7; III, s. 582.

[19] *A.g.y.* 4, 2, 2; III, s. 587.

[20] *A.g.y.* 4, 3, 1; III, s. 601-2.

bengi gerçeklikleri değil ama özdeksel şeyleri de biliriz. Bunu söylemek özdeksel şeylere ilişkin bilgimizde duyu ve imgelemin oynayacak rolleri olduğunu yadsımak değildir. Ama duyum bize herhangi bir şeyin ya da herhangi bir bilimsel gerçekliğin özünün bilgisini veremez. Özdeksel dünyanın bilimsel bilgisini edinmenin biricik yolu anın Tanrı tarafından verili gücü aracılığıyla kendi içersinden 'kavramları' üretme etkinliğinden geçer.

Kuramsal gerçekliğin ölçütü 'ayrımsamaların kendilerinin açıklıklarıdır.'[21] 'Açık anlıksal kavramlar zorunlu olarak gerçeklikler olmalıdırlar, çünkü olgusal kendiliklerdirler.'[22] Cudworth öyleyse Kartezyen gerçeklik ölçütünü, düşüncenin açıklık ve seçikliğini kabul etmektedir; ama 'kötü cin' sayıltısının kullanılışını ve Descartes'ın yanılgı ve aldanma olasılığından kaçma aygıtını yadsımaktadır. İnsanlar, gerçekten de, zaman zaman aldanırlar ve açıkça anlamadıklarını açıkça anladıklarını sanırlar. Ama, demektedir Cudworth, bundan hiçbir zaman bir şeyi açıkça kavradıklarından pekin olamayacakları sonucu çıkmaz. Pekala ileri sürebiliriz ki 'düşlerimizde açık duyumlarımız olduğunu düşündüğümüz için, uyanıkken gerçekten var olan şeyleri gördüğümüzden hiçbir zaman emin olamayız.'[23] Cudworth açıktır ki uyanık yaşamın bir düş olabileceğini ileri sürmenin saçma olduğunu düşünüyordu.

An, öyleyse, bengi özleri ve değişmez gerçeklikleri algılayabilir. Ve bunu yapabilmesinin nedeni, daha önce değinilmiş olduğu gibi, 'kendi içersinde tüm şeylerin ve gerçekliklerinin kalıcı ve değişmez *ussallıklarını* kavrayan'[24] ilksiz sonsuz andan türemesi ve ona dayanmasıdır. Öyleyse ilksiz sonsuz ahlaksal ilke ve değerleri seçebilir. İyi ve kötü, haklı ve haksız kavramları Hobbes'un sandığı gibi göreli değildirler. Ahlaksal değer ve ilkeler üzerine değişen içgörü düzeylerinin olanaklı olmasına karşın, bunların kendileri saltıktırlar. Cudworth bu yüzden Descartes'a yüklediği ahlaksal ve başka bengi gerçeklikler tanrısal herşeye-

[21] *The True Intellectual System of the Universe* 4, 5, 9; III, s. 637. [22] *A.g.y.*
[23] *A.g.y.*, 4, 5. 12; III, s. 638-9. [24] *A.g.y.* 4, 6, 2; III, s. 639.

gücü-yeterliğin altında dururlar ve öyleyse ilkede değişebilirdirler görüşüyle duygudaşlık içinde olamazdı. Gerçekten de, daha da ileri giderek demektedir ki, 'eğer biri dünyayı bir Tanrıyı tanıtlama yönündeki tüm tavırlarına karşın Cartesius'un gerçekte yalnızca ikiyüzlü bir Tanrıtanırcı ya da kişilik ve kılık değiştirmiş bir Tanrıtanımazcı olduğuna inandırmayı isteseydi, bunun için onun tüm yazıları içinde şundan daha haklı bir gerekçe bulamazdı: Tanrının bir yüklemine bir başkasını yedirip yutturarak Onu açıkça yoketmek; sonsuz istenç ve güç, sonsuz anlak ve bilgelik.'[25]

Anın gerçekliklerinin kanıtını kendi içlerinde taşıyan ve belli bir anlamda an üzerine yazılmış değişmez gerçeklikleri ayrımsayabilme gücüne bu inanç başka Cambridge Platonistleri tarafından da paylaşılıyordu. Örneğin, Whichcote 'ilk yazıt gerçeklikleri'nden söz ediyordu ki, bunların bilgileri 'ilk izlenimin ışığı yoluyla' kazanılmaktadır. 'Çünkü Tanrı insanı onlar için (ilk yazıtın ahlaksal gerçeklikleri) yapmıştır, ve onları Sina Dağında bildirmeden önce, taş tabletler üzerine kazımadan önce, ya da onlar İncillerimize yazılmadan önce, insanın yüreğine yazmıştır: Tanrı insanı onlar için yapmıştır, ve yasasını insanların yürekleri üzerine dövmüştür; ve bir bakıma, onu usumuzun ilkelerine örmüştür. ... (Bizimle) *eş-yaratılı* ilkeler vardır. ... Doğal bilginin şeyleri, ya da Tanrının insan yüreğine verdiği ilk izlenimin şeyleri, bunlar önerilir önerilmez gerçek olarak bilinirler ...'[26] Örneğin Tanrı için saygının ilkeleri ve temel türe ilkeleri bu tür şeylerdir.

Benzer olarak, Henry More, *Enchiridion ethicum* (1668) başlıklı çalışmasında yirmi-üç ahlaksal ilke sıralamakta ve bunlara *Noemata moralia* adını vermektedir. Ona göre bunlar 'sözcüğün tamı anlamıyla *Nous* denilen o yetinin meyvalarıdırlar,'[27] ve gerçeklikleri dolaysızca açıktır. Bunlardan ilki şudur: 'algısal bir yaşam için, ya da bu yaşamın belli bir düzeyi için haz verici, hoş

[25] *The True Intellectual System of the Universe* 5, 1; II, s. 533.
[26] *Selected sermons*, 1773, s. 6-7.
[27] 1, 4, 2.

ve uygun gelen, ve algılayanın sakınımı ile birleşmiş olan *İyi*-dir.'[28] Bir başka ilke de şudur: 'iyi olanın seçilmesi gerekir; ama kötü olandan kaçınmak gerekir. Daha iyi olan bu sonuncuya karşı yeğlenerek seçilmelidir, ve daha küçük bir kötülük ise daha büyüğüne uğramayalım diye hoşgörülmelidir.'[29] Ama More açıktır ki bu yirmi-üç temel ahlaksal ilke dizisinin tam olduğunu düşünmüyordu; çünkü 'bu önermelerden ve benzerleri'nden söz etmektedir.[30] Bu çok sayıda 'yadsınamaz' ilkenin saptanması More'u Cherburyli Lord Herbert ile birleştirmekte ve sonraki 'İskoç Okulu'nun yöntemini öncelemektedir.

Cambridge Platonistleri gördüğümüz gibi ülkelerinin ve zamanlarının yürürlükteki felsefi ve dinsel devimleri ile pek bir duygudaşlık içinde değillerdi. Hiç kuşkusuz, insan bilgisinde görgülenim tarafından oynanan rolü yadsımamış olsalar da, 'görgücülük' dediğimiz şeyin ırasalı olma yolunda olan o sınırlı ve dar görgülenim kavramı ile duygudaşlık içinde değillerdi. Ve gerçi bilimi yadsımanın çok uzağında olsalar da, çağdaş matematiksel fiziğin gelişim ve yöntemi konusunda çok az kavrayış gösteriyorlardı. Fiziğin metafizik ile ileriye-dönük bir bireşimi ya da uyumlulaştırılması yönünde çaba göstermek yerine geriye 'Platonik' doğa felsefelerine bakma eğilimindeydiler. Dahası, Platonik ve Hıristiyan bir insancılığa bağlılıkları onları zamanın tanrıbilimsel tartışmasından uzakta durmaya ve buna karşı eleştirel bir tutum almaya götürüyordu. Öyleyse etkilerinin göreli olarak önemsiz olması anlaşılabilecek birşeydir, özellikle düşüncelerinin çekici olmayan yazınsal sunuluşları göz önünde tutulacak olursa. Bu hiç kuşkusuz hiçbir etki yaratmadıkları anlamına gelmemektedir. Örneğin, *Enchiridion metaphysicum* başlıklı çalışmasında Henry More Kartezyen geometrik doğa yorumunun bizi yokedilemez, sonsuz ve bengi bir saltık uzay düşüncesine götürdüğünü ileri sürüyordu. Bu yüklemler, bununla birlikte, özdeksel şeylerin yüklemleri olamazlardı. Öyleyse saltık uzayın anlaşılır bir olgusallık olması, tanrısal bulunuş ve yeğinliğin bir

[28] *Selected sermons*., 1, 4, 2. [29] *A.g.y.* [30] *A.g.y.* 1, 4, 4.

tür gölgesi ya da simgesi olması gerekiyordu. More birincil olarak cisimseli tinselden ayıran matematiksel doğa yorumunun mantıksal olarak birinin ötekine bağlanmasına götürmesi gerektiğini ileri sürmekle ilgileniyordu; başka bir deyişle, Descartes'a karşı bir *argumentum ad hominem* [duygusal uslamlama] geliştirmeye çalışıyordu. Ama uslamlaması Newtoncu uzay anlayışı üzerinde belli bir etki yaratmış görünmektedir. Yine, törebilim bağlamında incelenecek olan Shaftesbury hiç kuşkusuz Cudworth, More ve Whichcote gibi Cambridge Platonistlerinden etkileniyordu. Gene de, belli bir etki yaratmış olmasına karşın, Cambridge Platonizmi açıktır ki İngiliz felsefesinde genel olarak dönemin başlıca gelişimi olarak bilinen şeyin, eş deyişle 'görgücülüğün' dışında durmaktadır.

4. Richard Cumberland

Doğuştan düşünceler ve ilkeler kuramı Richard Cumberland (1632-1718) tarafından eleştiriliyordu (Cumberland öldüğü zaman Peterborough piskoposuydu). *De legibu naturae* (1672) başlıklı çalışmasına girişte onun görüşünde ahlaksal düzeni savunabilmek için büyük bir rahatlıkla doğuştan düşünceleri konutlamanın aklanamaz bir kestirmecilik olduğunu açıkça belirtmektedir. Demektedir ki filozofların çoğunluğu tarafından yadsınmış ve hiçbir zaman tanıtlanamayacak bir önsav üzerinde doğal din ve ahlak kurmaya çalışmak kötü tasarlanmış bir yöntemdir.

Ama gerçi Cambridge Platonistlerinin doğuştan düşünceler önsavlarını yadsımış olsa da, Cumberland Hobbes'un felsefesini çürütme tutkusunda Cudworth ile birleşiyordu. Doğa yasaları, ahlaksal anlamda, onun için 'değişmez gerçeklik önermeleridirler' ki, 'iyiyi ve kötüyü seçme konusunda istemli eylemlerimizi yönetirler; ve yurttaşlık yasaları olmaksızın bile dışsal eylemler üzerine bir yükümlülük dayatır, yurttaş hükümetini oluşturan o bağıtlara ilişkin tüm kaygıları bir yana atarlar.'[31] Ahlaksal yasa

[31] *De legibus naturae*, I.

öyleyse yurttaşlık yasası ya da egemenin istenci üzerine bağımlı değildir. Ve 'iyi' sözcüğünün nesnel bir anlamı vardır, ve bir ya da daha çok şeyin yetilerini koruyan, geliştiren ve eksiksizleştireni simgelemektedir. Ama Cumberland'in özellikle vurgulamak istediği nokta bireyin iyiliğinin başkalarınınkinden ayrılamaz olduğudur. Çünkü insan Hobbes tarafından betimlendiği gibi bütünüyle ve düzeltilemez bir yolda bencil bir insan atomu değildir: toplumsal bir varlıktır, ve bencil eğilimlerin yanısıra başkacıl ve iyiliksever eğilimleri de vardır. Öyleyse birinin kendi iyisinin ya da yararının elde edilmesi ve ortak iyinin elde edilmesi arasında hiçbir çelişki yoktur. Gerçekten de, ortak iyi kendi içersinde bireyin iyisini kapsamaktadır. Öyleyse, bundan şu çıkar ki, 'ortak iyi en-yüksek yasadır.'[32] Ve doğa yasaları ortak iyiyi ya da yararı geliştirecek ve 'tikel kişilerin tüm mutluluklarının elde edilmesinin biricik araçları'[33] olabilecek eylemleri buyurmaktadırlar.

Cumberland düşüncelerini herhangi bir sağın yolda işleyip geliştirmemektedir. Ama ortak yararın geliştirilmesini tüm başka ahlaksal kuralların belirlenmesine ölçüt olacak en-yüksek yasa olarak saptadığı için, yararcılığın ön habercisi olarak adlandırılmıştır. Bununla birlikte, belirtmek gerek ki ortak yararın geliştirilmesi onun için yalnızca iyilikseverliğin ve başka insanlara yönelik sevginin geliştirilmesini değil ama Tanrı sevgisini de kapsamaktadır. Çünkü yetilerimizin eksiksizleşmesi, Cumberland 'eksiksizleşme'yi tanımlamıyor olsa bile, hiç kuşkusuz onun için Tanrı ile ilişkimizin bilinçli benimseniş ve anlatımını gerektirmektedir. Dahası, iyilikseverlik yasasının kendisi tanrısal istencin bir anlatımıdır ve yaptırımlar ile donatılmıştır, üstelik çıkarsız Tanrı ve insan sevgisi yasaya boyuneğme için yaptırımların öz-kaygı temelinde sayılması tarafından sağlanandan daha yüksek bir güdü sağlıyor olsa bile.

İngiliz felsefesinde görgücülüğün gelişimi üzerine geleneksel olarak ve haklı olarak getirilen vurgunun karşısında, Cambridge

[32] *De legibus naturae*, 1. [33] *A.g.y.*, 5.

Platonistleri ve Richard Cumberland gibi insanların varoluşunu unutmamak gerekir. Çünkü bunlar Profesör J. H. Muirhead'ın 'Anglo-Saxon felsefesinde Platonik gelenek' dediği akımı temsil etmektedirler. Eğer 'idealizm' terimini Marxistlerin kullanmaya alışmış oldukları çok geniş anlamda kullanmayı istersek, Cambridge Platonistlerinden ve yakın düşünürlerden Ingiliz felsefesindeki idealist geleneğin bir evresini temsil ediyor olarak söz edebiliriz—bir gelenek ki Berkeley'in yazılarında (görgücülük ile birleşmiş olarak) seçkin bir anlatım buluyor ve ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ve yirminci yüzyılın ilk iki onyılında serpiliyordu. Kıtada İngiliz felsefesinin özünlü olarak ve sürekli olarak görgücü ve giderek doğalcı ırada olduğu düşünüldüğü için, orada başka bir geleneğin de bulunduğu İngiliz düşüncesinin gelişimi konusunda dengeli bir görüş oluşturmak için zorunlu olarak vurgulanmalıdır.

ANABÖLÜM İKİ

LOCKE

BÖLÜM DÖRT

LOCKE (1)

1. Yaşam ve Yazılar

JOHN LOCKE 1632'de Bristol yakınlarında Wrington'da doğdu. Babası bir taşra avukatıydı. Önceleri evde eğitilen Locke 1646'da 'Westminster School'a başladı ve 1652'ye dek bu okulda kaldı. O yıl 'Christ Church'ün küçük bir öğrencisi olarak Oxford üniversitesine girdi. B.A. ve M.A. dereceleri için gereken dersleri aldıktan sonra 1659'da 'Christ Church'de daha ileri eğitim için seçildi. Ertesi yıl Yunanca eğitmeni yapıldı ve daha sonra diluzluğunda atamalı Okutman ve Ahlak Felsefesi Denetmeni oldu.

Locke Oxford'da felsefe eğitimine başladığı zaman orada düzeysiz ve oldukça kemikleşmiş bir Skolastizm biçimi ile karşılaşmıştı. Bundan büyük bir rahatsızlık duyuyor ve onu bulanık terimler ve yararsız sorular içinde 'şaşırmış' olarak görüyordu. Hiç kuşkusuz, Aristotelesci Skolastizme başkaldıran kimi başka Rönesans filozofları ve çağdaş filozoflar gibi, onun tarafından kendi ayrımsadığından çok daha fazla etkileniyordu; ama felsefeye ilgisini uyandıran şey o zamanlar Oxford'da öğretilenlerden çok kendisinin Descartes'ı okuması olmuştu. Bu Locke'un bir

zamanlar bir Kartezyen olmuş olduğunu söylemek değildir. Ama belli noktalarda Descartes tarafından etkilenmişti ve her ne olursa olsun Descartes'ın yazıları ona açık ve düzenli düşünmenin felsefe alanının dışında olduğu gibi içinde de olanaklı olduğunu göstermişlerdi.

Locke'un Oxford'daki çalışmaları felsefeye sınırlı değildi. Sir Robert Boyle'un ve çevresinin bir dostu olarak kimya ve fizikle ilgileniyor ve ayrıca tıp alanında da çalışmalar sürdürüyordu. Bu alandaki derecesini ve çalışma yetkisini ancak daha sonraki bir tarihte (1674) elde edebilmişti. Bununla birlikte, tıp mesleğini düzenli bir etkinlik olarak görmemiş ve ne de akademik yaşamını Oxford'a sınırlamıştı. Bunun yerine, küçük çapta da olsa, politik sorunlarla ilgilenmişti.

1665'de Locke Brandenburg Prensliğine Sir Walter Vane başkanlığındaki diplomatik bir heyete sekreter olarak katılarak İngiltere'den ayrıldı. İki yıl sonra İngiltere'ye geri döndüğünde daha sonra birinci Shaftesbury kontu olacak olan Lord Ashley'in hizmetine girdi ve koruyucusunun tıp danışmanlığını yaparken oğlunun da öğretmenliğini üstlendi. Ama görünürde Shaftesbury Locke'un yetenekleri konusunda daha olumlu bir görüş taşıyordu; çünkü 1672'de Lord Chancellor olduğu zaman dostunu kilisenin yardımlarının sunuluşu için sekreter konumuna atamıştı. 1673'de Locke tecim ve plantasyonlar konseyine sekreter yapıldı; ama Shaftesbury'nin politik talihinin tersine dönmesi üzerine Locke Oxford'a çekildi. Orada henüz 'Christ Church'de akademik üyeliğini sürdürüyordu. Bununla birlikte, sağlığının bozulması onu 1675'de Fransa'ya gitmeye zorladı ve orada 1680'e dek kaldı. Bu dönem sırasında Kartezyen ve karşı-Kartezyenlerle karşılaşmış ve Gassendi'nin düşüncesinden etkilenmişti.

İngiltere'ye geri dönüşü üzerine yeniden Shaftesbury'nin hizmetine girdi. Ama Shaftesbury o sıralar York Dükü olan Kral II. James'a karşı entrika peşindeydi ve sonunda Hollanda'ya sığınmak zorunda kalmış, 1683 Ocağında orada ölmüştü. Locke kendi güvenliğinin de tehlikeye düştüğüne inanarak aynı yılın sonba-

harında Hollanda'ya kaçacaktı. 1685'de II. Charles öldüğü zaman Locke'un adı yeni hükümet tarafından Monmouth'un ayaklanmasıyla ilgili olarak arananlar listesine alınmıştı. Locke bu yüzden takma bir ad altında yaşamış ve adı arananlar listesinden silindikten sonra bile İngiltere'ye geri dönmemişti. Bununla birlikte, Locke'un da bildiği gibi, William of Orange'ı Ingiltere tahtına çıkarma planları işliyordu. 1688 devriminden kısa bir süre sonra Locke ülkesine geri döndü ve Hollandalı güvenlik içinde Londra'da yerleştirildi.

Sağlık nedenleriyle Locke Brandenburg Prensliğine elçilik görevi önerisini geri çevirdi, ama 1691'de Essex'de Oates'e çekilinceye dek Londra'da küçük bir görevde kalmayı sürdürdü. Orada Masham ailesinin konuğu olarak yaşıyor, ama 1696'dan 1700'e dek Tecim Komisyoncusu olarak işleri onu yılın bir bölümünü başkentte geçirmeye zorluyordu. Ve sonunda 1704 Ekiminde Lady Masham ona ilahiler okurken gözlerini yaşama kapadı. Geçerken belirtilebilir ki, bu bayan Locke'un tanıdığı ve görüşlerine belli bir duygudaşlık gösterdiği Cambridge Platonistlerinden Ralph Cudworth'un kızıydı.

Locke'un başlıca çalışması *İnsan Anlağı Üzerine Deneme*[1] [*Essay concerning Human Understanding*] başlıklı yapıtıydı. 1671'de beş ya da altı arkadaşıyla felsefi tartışmalara giriştiği bir sırada birden anlamaya başlamıştı ki, anın sığasını yoklayıncaya ve 'anlağımızın hangi nesneleri ele alıp hangilerini alamayacağını'[2] görünceye dek daha öte ilerlemeleri olanaksızdı. Locke konu üzerine bir deneme hazırlamış ve bu yazılar *Deneme*'sinin iki erken taslağının çekirdeğini oluşturmuşlardı. İzleyen yıllarda inceleme üzerine çalışmalarını sürdürmüş ve ilk yayım 1690'da çıkmıştı (1688'de Le Clerc'in *Bibliothèque universelle*'i için Fransızca bir özet tarafından öncelenmişti). Locke'un yaşamı sırasında üç yeni yayımı daha yapılacaktı.

[1]Bu çalışmaya yapılan cilt ve sayfa göndermeleri A. C. Fraser tarafından hazırlanan yayımadır.

[2]*Essay*, 'Epistle to the Reader.'

1690'da ayrıca Locke'un *Yurttaş Hükümeti Üzerine İki İnceleme*'si [*Two Treatises of Civil Government*] çıktı. İlkinde Sir Robert Filmer tarafından açımlandığı biçimiyle kralların tanrısal hakları kuramına saldırıyor, ikincisinde ise kendi politik kuramını geliştiriyordu. *İncelemeler*'ine önsözünde Locke'a göre yazmadaki güdüsü 1688 devrimini aklamak ve William of Orange'ın İngiltere tahtını doldurma hakkını güçlendirmekti. Ama bu demek değildir ki politik ilkeleri bu kılgısal amaca ulaşmak için iveğenlikle düşünülmüşlerdi. Dahası, politik kuramını anlatımı özgürlükçü düşüncenin tarihindeki en önemli denemelerden biri olarak durmaktadır, tıpkı *Deneme*'nin de görgücülüğün tarihindeki en önemli belgelerden biri olarak durması gibi.

1693'de Locke *Eğitim Üzerine Kimi Düşünceler* [*Some Thoughts concerning Education*] ve 1695'de *Hıristiyanlığın Usauygunluğu* [*The Reasonablesness of Christianity*] başlıklı çalışmalarını yayımladı. 1695'de adını vermeksizin ilk *Hoşgörü Üzerine Mektup*'unu [*Letter on Toleration*] Latince olarak yayımladı ve bunu 1690 ve 1693'te aynı konu üzerine başka iki mektup izledi. Tamamlanmamış bir dördüncü mektubu da ayrıca tansıklar üzerine söylemi, Malebranche'ın tüm şeyleri Tanrıda görme konusundaki görüşünün incelemesi, *Anlağın Yönetimi* [*The Conduct of the Understanding*] üzerine tamamlanmamış bir çalışma, Shaftesbury ile anıları ve kimi mektuplarla birlikte ölümünden sonra 1706'da yayımlandılar. Sonradan daha başka yazıları da yayımlanmıştır.

2. *Locke'un Ilımlılığı ve Sağ Duyu*

Locke yazılarından da anlaşıldığı gibi oldukça ılımlı bir insandı. Bir görgücüydü, şu anlamda ki, bilgimizin tüm gerecinin duyu-algısı ve içebakış tarafından sağlandığına inanıyordu. Ama yalnızca duyu-izlenimlerini bilebileceğimizi düşünmüş olması anlamında bir görgücü değildi. Kendi ılımlı tarzında bir metafizikçiydi. Tüm görüş ve inançları usun yargısı önüne getirmeye

inanması anlamında bir ussalcıydı ve ussal olarak temellendirilmiş yargıların yerine duygu anlatımlarının geçirilmesini sevmiyordu. Ama tinsel olgusallığı ya da doğaüstü düzeni ya da (usa aykırı olmasalar da, yalnızca us tarafından bulunamayacak ve bildirildikleri zaman bile tam olarak anlaşılamayacak olmaları anlamında usun üzerinde duran) gerçekliklerin tanrısal bildirilişi olanağını yadsıyan biri anlamında bir ussalcı değildi. Yetkecilikten hoşlanmıyordu, ister anlıksal isterse politik alanda olsun. Ve hoşgörü ilkesinin erken sözcülerinden biriydi. Ama anarşinin bir dostu olmaktan çok uzaktı; ve hoşgörü ilkesini uygulamayı istediği düzeyin sınırları vardı. Dindar biriydi; ama bağnazlık ya da ölçüsüz coşku için hiçbir duygudaşlık göstermiyordu. Onda parlak yazınsal gösteriler ya da dahilik ışıkları aramamak gerekir; tersine, onda kendini gösteren şey aşırılıkların yokluğu ve sağ duyunun bulunuşudur.

Bir iki yorumcu Locke'un 'sağ duyu'sunun aşırı vurgulanmasına karşı çıkmışlardır. Ve örneğin özdeksel şeylerde bilinemez [occult] bir dayanak kuramının sağ duyulu bir görüş olmadığı doğrudur, eğer bundan felsefeden bütünüyle habersiz biri tarafından kendiliğinden savunulan bir görüş anlaşılıyorsa. Ama Locke'un sağ duyusundan söz ediliyorsa, bundan onun felsefesinin sıradan insanın kendiliğinden savunduğu görüşlerin bir anlatımından daha çoğu olmadığı anlaşılmamalıdır. Tersine, denmek istenen şey onun sıradan görgülenim üzerine düşünmeye ve onu çözümlemeye çalıştığı, olgusallık üzerine uzağa düşen kuramlar ve parlak da olsalar tek-yanlı yorumlar üreterek özgünlük uğruna çabalamadığı, ürettiği kuramların onun görüşünde sıradan görgülenim üzerine ussal düşünce tarafından gerektirildiğidir. Bir filozoftan çarpıcı paradokslar ve ilginç 'buluşlar' bekleyenlere Locke kaçınılmaz olarak yavan ve ruhsuz gelecektir. Ama yarattığı izlenim baştan sona dürüst bir düşünür olduğudur. Onu okurken kişi kendine sürekli olarak kendisinin kendi söylediklerine gerçekten inanıp inanmadığını sormaya zorlanmamaktadır.

Yazılarında Locke birkaç uygulayımsal terim dışında gündelik

İngilizce'yi kullanmaktadır; ve bu düzeye dek izlenmesi kolaydır. Ama, her ne olursa olsun *Deneme* söz konusu olduğu sürece terimler her zaman aynı anlamda kullanılmamaktadırlar; ve bu düzeye dek izlenmesi güçtür. Bir sunuş yazısı olarak 'Okura Betik'te Locke açıkça kabul etmektedir ki *Deneme* 'dağınık parçalar biçiminde yazılmıştır; ve uzun boşlama aralarından sonra, keyfim ya da durum izin verdiğinde yeniden sürdürülmüştür.' Bu durum düzenlemedeki yetersizliği ve belli bir yinelemeciliği açıklamaya yaramaktadır; 'uzun aralarla parçalar olarak yazılış yolu beni kimi yinelemelerde bulunmaya götürdü.' Ortaya çıkan sonucu olduğu gibi bırakmanın nedeni de Locke'un kendisi tarafından açıklanmaktadır. 'Ama gerçeği açıkça söylemek gerekirse, kısaltmaya girişemeyecek denli tembelim, ya da meşgulüm.' Gene de, kimi büyük tutarsızlıkları kolaylıkla temizleyebilir ve belli terimlerin anlamlarını daha tam olarak saptayabilirdi. Örneğin, zaman zaman sanki bildiklerimiz düşünceler ve düşünceler arasındaki ilişkilermiş gibi konuşmakta, ve, gerçekten de, düşünceyi düşünmekte olan bir insanın anlağının nesnesi olarak tanımlamaktadır. Ama zaman zamansa en azından kimi şeyleri doğrudan bildiğimizi imlemektedir. Başka bir deyişle, kimi zaman temsilci bir bilgi görüşünü imlerken, kimi zaman da tersini imlemektedir. Yine, evrensel düşünceler konusunda söyleyecek olduklarında birbirlerinden ayrılan çeşitli düşünce çizgileri ya da eğilimleri vardır. Kimi zaman adcı bir yolda konuşurken, arada birse Skolastiklerin 'ılımlı olgusalcılık' dedikleri şeyi andıran bir havaya girmektedir. Ve tüm bunların sonucu Locke'un yazılarında *prima facie* yalınlık ve açıklığın altına belli bir düzeyde ikircim ve karışıklığın giriyor olmasıdır. Locke'un bu düşünce bulanıklıklarını temizleme yeteneğinde olmadığı söylenemez. Ve hiç kuşkusuz doğru olan açıklamayı kendisi getirmişti: bu işi yapamayacak denli tembel ya da meşguldü.

3. *Deneme'nin Amacı*

Görmüştük ki Locke insan bilgisini ilgilendiren bir soruşturmaya girmeyi üstlenmişti. Hiç kuşkusuz ondan önce başka filozoflar da insan bilgisi üzerine düşünmüş ve yazmışlardı. Yunan dünyasında hem Platon hem de Aristoteles, ve oldukça değişik bir bakış açısından, kuşkucular da bunu yapmışlardı. St. Augustine de konu üzerinde düşünmüş ve önde gelen ortaçağ filozoflarının tümü de sorunu şu ya da bu bağlamında ele almışlardı. Rönesans sonrası felsefede Descartes pekinlik sorununu irdelemiş ve İngiltere'de hem Francis Bacon hem de Hobbes insan bilgisi konusunda yazmışlardı. Ama Locke gerçekte başlıca çalışmasını insan anlağı ve bunun alan ve sınırları üzerine bir araştırmaya ayıran ilk filozoftu. Ve diyebiliriz ki çağdaş felsefede bilgi kuramı tarafından doldurulan yerin önemi büyük ölçüde ona bağlıdır, üstelik daha sonra felsefi araştırmanın bu dalının tüm amaç ve niyetlere karşın felsefenin bütün alanını gaspetmesine yol açan şey Kant'ın etkisi olmuş olsa bile—en azından Kant'ın kendi konumuna az çok yakından sarılan düşünürler arasında. Öyleyse, Locke'un insan anlağı ve bilgisi üzerine büyük-ölçek bir araştırma yapmış olması gibi yalın bir olgunun kendine özgü bir önemi vardır.

Locke'un *Deneme*'ye önsöz olarak eklenen 'Okura Betik'te anlaklarımızın hangi nesneleri ele almaya uygun ve hangilerini almaya uygun olmadıklarını araştırmayı zorunlu gördüğü yolundaki sözlerine daha önce değinmiştik. Böyle bir soruyu sorması anlaşılabilirdir. Çünkü insanların pek seyrek olmamak üzere güçlerini insan kafası tarafından çözülmesi olanaksız sorunlar üzerinde harcadıklarını düşünüyordu. Ve bu yöntemin başkalarına yönelik kuşku için bir gerekçe olduğunu da düşünüyordu. Eğer dikkatimizi insan anlığının alanı içersine düşen sorunlara sınırlamış olsaydık, bilgide ilerleme yapabilirdik ve kuşkuculuk için daha az fırsat verilmiş olurdu. Ama soruyu sormuş olması anlaşılabilir olsa da, onu yukarıda verildiği biçimde formüle etmesi talihsizdir. Çünkü anın ele alabileceği nesneleri ve anın alanının

ötesine geçilmeksizin ele alınması olanaksız nesneleri nasıl ayırdedebileceğimiz sorusu doğmaktadır. Ya da karşıçıkış şu yolda anlatılabilir. Eğer insan anının ele alamayacağı herhangi bir nesneden söz edebiliyorsak, örtük olarak anın onun üzerine birşey söylediğini ve böylece belli bir düzeye dek onu 'ele aldığını' imlemiş olmuyor muyuz?

Dahası, Locke bir düşünceyi 'imge, kavram, tür, ya da düşünmede üzerine anın kullanılabileceği herhangi birşey ile denmek istenen'[3] olarak tanımlamaktadır. Burada bize anın nesnelerinin düşünceler olduğunu söylemektedir. Ve öyle görünmektedir ki, an tüm düşüncelerini ele almaya uygundur. Anın hangi nesneleri ele almaya uygun olmadığını söyleyemeyiz. Çünkü eğer bunu söyleyebiliyorsak, bu nesnelerin düşüncelerini taşıyor olacağız. Ve bu durumda onları ele alabiliriz, çünkü bir düşünce 'düşünmede üzerine anın kullanılabileceği herhangi birşey olarak' tanımlanmaktadır.

Deneme'sine girişinde Locke demektedir ki amacı 'insan bilgisinin köken, pekinlik ve düzeyini araştırmaktır; inanç, sanı ve onayın zemin ve dereceleri ile birlikte.'[4] Böylece düşüncelerimizin kökenini ilgilendiren ruhbilimsel soru ve pekin bilginin doğasını ve 'sanı' için yeterli zemini ilgilendiren bilgikuramsal sorular arasında hiçbir açık ayrım yapmamaktadır. Ama çağı göz önüne alınırsa bunu beklemek oldukça güçtür. Kullanmayı önerdiği yöntemin sözünü etmeden önce belirtmektedir ki 'sanı ve bilgi arasındaki sınırları araştırmak, ve hiçbir pekin bilgilerini taşımadığımız şeyleri kabulümüzü denetlemede ve onlar üzerine inançlarımızı ılımlılaştırmada hangi ölçülerin kullanılacağını yoklamak'[5] boşuna olmayacaktır. Burada az çok bilgikuramsal bir izlence buluyoruz. Ama Locke'un daha sonra verdiği araştırma yönteminin ilk noktası 'bir insanın gözlediği, ve kafasında taşıdığının bilincinde olduğu düşüncelerin, kavramların—ya da bunlara ne derseniz deyin—kökenleri, ve anlağın onlarla donatı-

[3] *E.*, Introduction, 8; 1, s. 32.
[4] *A.g.y.* 2; 1, s. 26.
[5] *A.g.y.* 3; 1, s. 27.

lış yolu'[6] üzerine araştırmadır. Ve burada ruhbilimsel bir araştırma buluyoruz.

Düşüncelerimiz üzerine bu araştırma *Deneme*'nin birinci ve ikinci kitaplarını kaplamaktadır. İlk kitapta Locke doğuştan düşünceler kuramına karşı tartışmakta, ve ikincisinde ise düşüncelerimize, köken ve doğalarına ilişkin kendi kuramlarını vermektedir. Ama, bir düşünce bir insan düşünürken anlağın nesnesi olan herşey olarak tanımlandığı zaman beklenebileceği gibi, düşüncelerin tartışması kimi zamanlar şeylere ilişkin düşüncelerimizin ve kimi zamanlar da düşüncelerini taşıdığımız şeylerin tartışmasıdır.

Üçüncü kitap sözcükleri ele almaktadır. Önceki kitapla yakından bağıntılıdır, çünkü 'birincil ya da dolaysız imlemlerinde sözcükler onları kullananın kafasındaki düşüncelerden başka birşeyi temsil etmezler.'[7] Düşünceler şeyleri ve sözcükler düşünceleri temsil etmektedirler.

Locke'un yönteminin ikinci ve üçüncü noktaları 'anlağın o düşünceler yoluyla bilgisinin ne olduğunu, ve bunun pekinlik, kanıt ve düzeyini göstermek' ve 'inancın ya da sanının doğa ve zeminini'[8] araştırmaktır. Bu konular, bilgi ve sanı, dördüncü kitapta ele alınmaktadır.

4. Doğuştan Düşüncelere Saldırı

Bilginin görgücü temellerini atma hazırlığı olarak zemini temizleme amacıyla, Locke ilkin doğuştan düşünceler kuramını elden çıkarmaktadır. Bu kuramı 'anlakta belli doğuştan ilkeler vardır' öğretisi olarak anlamakta, ve bu ilkeleri 'kimi birincil kavramlar, χοιναὶ ἔννοιαι' olarak, 'bir bakıma insan anı üzerine damgalanmış, ruh tarafından en ilk varlığında kazanılan ve kendisiyle birlikte dünyaya getirilen harfler'[9] olarak görmektedir. Bu ilkelerden kimileri kurguldur. Locke örnekler olarak şunları vermek-

[6] *E.*, Introduction, 3; I, s. 28.
[7] *E.*, 3, 2, 2; II, s. 9.
[8] *E.*, Introduction, 3; I, s. 28.
[9] *E.*, 1, 1; I, s. 37.

tedir: 'varolan herşey vardır' ve 'aynı şey için olmak ve olmamak olanaksızdır.' Başkaları ise kılgın, eş deyişle genel ahlaksal ilkelerdir. Bu kuramı tartışmasının gidişinde Locke Cherburyli Lord Herbert'in 'ortak kavramlar' kuramına açıkça değinmektedir.[10] Ama 'bunu (tartışmanın önceki bölümü) yazarken' onun *De veritate*'sine başvurduğunu söylemektedir. Bu yüzden özel olarak Lord Herbert'e saldırmaya girişmiş değildi, ve doğuştan düşünceler kuramına saldırmaya başladığı zaman hangi filozofu ya da filozofları göz önünde tuttuğunu söylememektedir. Bu kuramın 'kimi insanlar arasında yerleşik bir görüş' olması ve 'hiçbirşeyin daha sıradan bir yolda sorgusuzca alınıyor olmaması' yolundaki sözleri belki de yalnızca genel olarak kurama karşı yazdığını ve doğrudan eleştirisini özel olarak herhangi bir bireye, örneğin Descartes'a ya da Cambridge Platonistleri gibi tikel bir kümeye karşı yöneltmediğini imlemektedirler. Genel bir yolda kuramın tüm savunucularını almaktadır.

Locke'a göre, geleneksel olarak kuramdan yana getirilen başlıca uslamlama evrensel onaydır. Tüm insanlar belli kurgul ve kılgısal ilkelerin geçerlikleri konusunda anlaştıkları için, ileri sürülmektedir ki, bu ilkeler zorunlu olarak başlangıçta insanların anlarına yazılmış olmalı ve onları kendileri ile birlikte dünyaya getirmiş olmalıdırlar, tıpkı 'herhangi bir özünlü yetilerini de zorunlu olarak ve gerçekten getiriyor olmaları gibi.'[11]

Bu kurama karşı Locke ilk olarak ileri sürmektedir ki tüm insanların belli ilkeler konusunda anlaştıkları doğru olsaydı bile, bu gene de ilkelerin doğuştan olduklarını tanıtlamayacaktı, yeter ki bu evrensel anlaşmaya ilişkin olarak daha başka bir açıklama verilebilsin. Ya da, eğer tüm insanlığın bu ilkelerin gerçeklikleri-nde anlaşmaları doğuştan düşünceler önsavı getirilmeksizin açıklanabilirse, önsav gereksizdir, ve ekonomi ilkesi uygulanmalıdır. Locke hiç kuşkusuz tüm düşüncelerimizin kökenlerinin doğuştan düşünceler konutlanmaksızın kolayca açıklanabileceklerine inanıyordu. Ve salt bu nedenle kuramı dışlamaya hazırdı.

[10] *E*., I, 2, 15s.; I, s. 80.

[11] *E*., I, 1. 2; I, s. 39.

İkinci olarak, Locke doğuştan düşünceler kuramından yana getirilen uslamlamanın değersiz olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü herhangi bir ilkenin gerçekliği konusunda hiçbir evrensel onay yoktur. Çocukların ve aptalların anları olmasına karşın aynı şeyin olması ve olmamasının olanaksız olduğu ilkesinin hiçbir bilgisini taşımamaktadırlar. Oysa bu ilke gerçekten doğuştan olsaydı bilinmesi gerekirdi. 'Anın henüz bilmediği, hiçbir zaman bilincini taşımadığı bir önermenin anda olduğu söylenemez.'[12] Dahası, 'bilgisiz insanların büyük bir bölümü, ve yabanıllar, bu ve benzeri genel önermeler üzerine hiçbir zaman düşünmeden giderek ussal yaşlarının bile pek çok yılını geçirirler.'[13] Kurgul düzenin genel ilkelerinden 'Kızılderililerin kulübelerinde pek seyrek olarak söz edilir, ve bunları çocukların düşüncelerinde bulmak ya da budalaların anlarında herhangi bir izlenimlerini bulmak daha da olanaksızdır.'[14] Kılgısal ya da ahlaksal ilkelere gelince, 'kendini "Olan vardır" ilkesi denli genel ve hazır bir kabullenime sunabilecek ya da "aynı şey için olmak ve olmamak olanaksızdır" ilkesi denli açık bir gerçeklik olabilecek herhangi bir ahlaksal kural örneği vermek zor olacaktır.'[15] Tüm insanların onayladıkları ahlaksal ilke nerededir? Genel türe ve sözleşmelere uyma ilkeleri en genel kabulü gören ilkeler olarak görünmektedirler. Ama alışkanlıkla bu ilkeleri çiğneyenlerin onları doğuştan ilkeler olarak kazanmış olduklarına inanmak güçtür. Karşı çıkılabilir ki bu insanlar kılgıda çeliştikleri ilkeleri anlarında kabullenmektedirler. Ama 'her zaman insanların eylemlerinin onların düşüncelerinin en iyi yorumcuları olduklarını düşünmüşümdür.'[16] Ve 'yalnızca düşünme ediminde sonlanan doğuştan düşünceleri varsaymak çok tuhaf ve usa aykırıdır.'[17] Gerçekten de, doğal eğilimlerimiz vardır; ama doğal eğilimler doğuştan ilkelerle aynı şey değildirler. Eğer ahlaksal ilkeler gerçekten doğuştan olsalardı, ahlaksal bakış açısının ve kılgısal yaşamın

[12] *E.*, I, 1, 5; I, s. 40.
[13] *E.*, I, 1, 12; I, s. 45.
[14] *E.*, I, 1, 27; I, s. 62.
[15] *E.*, I, 2, I; s. 64.
[16] *E.*, I, 2, 3; I, s. 66-7.
[17] *A.g.y.* s. 67.

değişik toplumlarda ve değişik evrelerde somut olarak bulduğumuz ayrımlarını bulmamamız gerekirdi.

Karşı çıkılabilir ki tüm bunlar ilkelerin doğuştan olmak için yaşamın başından bilinçli olarak ayrımsanmaları gerektiğini varsaymaktadır, ve bu varsayım geçersizdir. Çünkü bunlar kucaktaki bebeklerin onları bilinçli olarak ayrımsıyor olmaları anlamında değil, ama insanların onları uslarını kullanmaya başladıkları zaman ayrımsıyor olmaları anlamında doğuştan olabilirler. Giderek yalnızca bir insanın eğer ilgili terimlerin anlamlarını anlıyorsa ve anladığı zaman söz konusu önermenin gerçekliğini zorunlu olarak görüyor olması anlamında bile doğuştan olabilirler.

Bir ilkenin gerçekliğini us çağına ulaşıldığı zaman ayrımsamak onun gerçekliğini belirli bir yaşa ulaşıldığı zaman ayrımsamak demekse, Locke bir insanın bu dünyada belli bir süre geçirdikten sonra zorunlu olarak ayrımsayacağı herhangi bir ilkenin olduğuna inanmıyordu. Gerçekten de, gördüğümüz gibi, hiçbir genel ilke ayrımsamayan insanların olduğunu düşünüyordu. Anlamları bilindiği zaman gerçeklikleri görülen ilkelerin doğuştan oldukları görüşüne gelince, Locke bu tür ilkelerin olduğunu yadsımıyor, ama onlara 'doğuştan' demek için yeterli bir nedenin bulunduğunu kabul etmiyordu. Eğer terimleri anlaşılır anlaşılmaz bir önermeyi doğrudan onaylamak önermenin doğuştan bir ilke olduğunun pekin bir belirtisi ise, insanlar 'kendilerinin yığınla doğuştan ilke ile doldurulmuş olduklarını bulacaklar,'[18] 'doğuştan ilkelerden ordular'[19] olduğunu göreceklerdir. Dahası, terimlerin anlamlarının öğrenilmesi ve ilgili başka düşünceleri de kazanmamız gerektiği olgusu söz konusu önermelerin gerçekte doğuştan olmadıklarının inandırıcı bir belirtisidir.

Eğer, öyleyse, 'doğuştan' terimini belirtik olarak doğuştan anlamında alırsak, Locke karşı çıkmaktadır ki eldeki tüm kanıtlar belirtik olarak hiçbir doğuştan düşüncenin olmadığını göstermektedir. Ama, eğer 'doğuştan' terimi örtük olarak ya da gizil

[18] *E.*, I, 18, 1; 1, s. 51. [19] *A.g.y.* s. 53.

olarak doğuştan anlamında alınıyorsa, Locke bu anlamda doğuştan düşünceler vardır bildirimi tarafından gerçekte neyin imlendiğini sormaktadır. 'Anlak üzerine örtük olarak işlenen bir ilke ile ne denmek istendiğini anlamak güç olacaktır, eğer denmek istenen anın böyle önermeleri anlama ve onaylama yeteneğinde olduğundan başka birşeyse.'[20] Ve hiç kimse anın örneğin matematiksel önermeleri anlama ve kararlı olarak onaylama yeteneğinde olduğunu yadsımamaktadır. O zaman niçin onları doğuştan diye adlandıralım? Bu etiketin eklenmesiyle hiçbirşey açıklanmış ve daha öte hiçbirşey söylenmiş olmamaktadır.

Doğuştan düşünceler kuramının çağdaş düşüncede geçerli olan bir kuram olmaması ve herşey bir yana Kantçı '*a priori*' kuramının eski doğuştan düşünceler kuramının yerini almış olması gibi olgular karşısında Locke'un konuyu irdeleyişine gereğinden öte yer vermiş olduğum düşünülebilir. Ama kuramın bu irdelenişi en azından Locke'un sağ-duyu tutumunu ve sürekli olarak eldeki görgül kanıta başvurusunu örneklemeye hizmet etmektedir. Dahası, bir felsefe tarihinin amacı bugün de önemli olan kuramlara şöyle bir değinmek değildir. Ve Locke'un zamanında doğuştan düşünceler kuramı etkiliydi. Belli bir düzeye dek bir yel değirmenine saldırmaya çalışmış olabilir; çünkü herhangi bir kimsenin kundaktaki bebeklerin herhangi bir doğuştan önermeyi ayrımsadıklarına inandığını düşünmek güçtür. Ama, gördüğümüz gibi, Locke ayrıca örtük ya da gizil olarak doğuştan düşünceler ve ilkeler kuramına da saldırıyordu; ve kuram bu biçiminde Descartes ve Leibniz çapında insanlar tarafından savunuluyordu.

5. Görgücü İlke

Öyleyse, doğuştan düşünceler kuramını bir yana bırakırsak, an düşüncelerle nasıl donatılmaktadır? 'Usun ve bilginin tüm gerecini nereden almaktadır? Bunu tek bir sözcükle yanıtlıyorum,

[20] *E*., I, 1, 22; I, s. 56.

*görgülenim*den. Tüm bilgimiz onda temellenmekte, ve en sonunda kendini ondan türetmektedir.'[21] Ama Locke görgülenimden ne anlıyordu? Kuramı tüm düşüncelerimizin en sonunda duyumdan ya da derin-düşünmeden türemiş oldukları, ve bu ikisinin görgülenimi oluşturdukları biçimindedir. 'Tikel duyulur nesnelerle tanışık duyularımız bu nesnelerin onları etkileme yollarına göre şeylerin pekçok değişik algısını ana iletirler. ... Duyular ana iletirler derken demek istediği şey bunların dışsal nesnelerden ana orada o algıları üretenleri iletmekte olduklarıdır.'[22] Bu duyumdur. Düşüncelerin öteki kaynağı kendi öz anlarımızın işlemlerinin algısıdır, örneğin algılama, düşünme, kuşku duyma, inanma ve isteme gibi. Bu kaynak derin-düşünmedir ki, 'ondan gelen düşünceler yalnızca anın kendi içersinde kendi öz işlemleri üzerine düşünerek elde ettiği türdedirler.'[23] Tüm düşüncelerimiz bu kaynakların birinden ya da ötekinden gelirler.

Geçerken 'düşünce' teriminin daha önceden sözü edilen ikircimli kullanımına dikkati çekebiliriz. Locke örneğin sık sık duyulur niteliklere ilişkin düşüncelerimizden söz etmekte, ama arada bir de duyulur niteliklerden düşünceler olarak söz etmektedir. Bundan başka, daha sonra gösterileceği gibi, 'düşünce' terimini yalnızca duyu-verileri için değil ama ayrıca kavramlar ve evrensel düşünceler için de kullanmaktadır. Ve gerçi Locke'un verili bir durumda gerçekten neyi demek istediğini çıkarmak hiç kuşkusuz olanaklı olsa da, 'düşünce' teriminin bu dikkatsiz kullanımının açıklık sorununa katkıda bulunduğu pek söylenemez.

Bununla birlikte, her ne olursa olsun, Locke görgülenimin tüm düşüncelerin pınarı olduğuna inanıyordu. Eğer çocukları gözleyecek olursak, düşüncelerinin görgülenimleriyle birlikte nasıl oluştuğunu, geliştiğini ve sayıca arttığını görebiliriz. İnsanın dikkati birincil olarak dışarıya yöneliktir, ve duyum böylece düşüncelerin başlıca kaynağıdır. 'Dış duyuma sürekli bir dikkat içinde büyüyerek, (insanlar) seyrek olarak olgun yaşlarına gelin-

[21] *E.*, 2, 1, 2; I, s. 121-2.
[22] *E.*, 2, 1, 3; I, s. 122-3.
[23] *E.*, 2, 1, 4; I, s. 124.

ceye dek içlerinde neyin geçtiği üzerine önemli bir gözlemde bulunurlar; ve kimileri ise bunu hiçbir zaman yapmazlar.'[24] Ama gerçi derin-düşünce ya da iç-gözlem genel olarak duyum ile aynı düzeyde dek gelişmemiş olsa da, düşünme ve isteme gibi ruhsal etkinliklere ilişkin olarak bu etkinliklerin edimsel yaşantıları yoluyla olmaksızın hiçbir düşünce taşımayız. Eğer sözcükler onlara karşılık düşen etkinliklerin hiçbir yaşantıları olmaksızın kullanılacak olurlarsa, bu sözcüklerin ne demek olduklarını bilemeyiz. Locke'un vargısı, öyleyse, 'bulutların üzerine yükselen, göksel yüksekliklere dek erişen tüm o yüce düşünceler doğuş ve temellerini "bura"dan alırlar: dolaştığı tüm o güzel boyutta, onu yüceltilmiş gösteren o uzak kurgularda, an düşünmesi için duyunun ya da derin-düşünmenin sunmuş olduğu düşüncelerin ötesine tek bir adım bile atamaz.'[25]

Locke'un tüm düşüncelerimiz görgülenimde temellenmişlerdir ve ona bağımlıdırlar biçimindeki genel ilkesi klasik İngiliz görgücülüğünde temeldi. Ve Descartes ve Leibniz gibi ussalcı filozofların gizil olarak doğuştan düşüncelere inanmış olmaları olgusu karşısında, Locke'un ilkesinden 'görgücü ilke' olarak söz edebiliriz. Ama bu onu Locke'un bulmuş olduğu anlamında alınmamalıdır. Salt bir örnek alırsak, onüçüncü yüzyılda St. Thomas Aquinas tüm doğal düşüncelerimiz ve bilgimizin görgülenimde temellendiğini ve hiçbir doğuştan düşüncenin olmadığını ileri sürüyordu. Dahası, Aquinas duyu-algısını ve içe-bakış ya da derin-düşünme edimini, Locke'un konuşma yolunu kullanırsak, düşüncelerin 'pınarları' olarak kabul ediyordu, gerçi dikkatin ilkin dışsal özdeksel nesnelere yönelik olması anlamında ikinciyi birinciye altgüdümlü kılıyor olsa da. Aquinas'a hiç kuşkusuz genel olarak bir 'görgücü' demek doğru değildir. Ne de, bu noktada, Locke'un kendisi katıksız bir görgücüydü, eğer arı görgücülükle demek istediğimiz tüm metafiziği dışlayan bir felsefe ise. Ama Aquinas ve Locke arasında herhangi bir benzerlik kurmayı istemiyorum. Birincinin sözünü etmedeki amacım yal-

[24] *E*., 2, 1, 8; 1, s. 127.

[25] *E*., 2, 1, 24; 1, s. 142.

nızca düşüncelerimiz görgülenimde köken bulurlar kuramını Locke'un yarattığını sanmanın ve sanki doğuştan düşünceler öğretisi Orta Çağda tartışmasız bir üstünlük konumundaymış gibi konuşmanın bir yanlış olduğunu belirtmektir. Ockhamcı düşünce akımının ondördüncü yüzyıl filozoflarından bütünüyle ayrı olarak, Aquinas gibi onüçüncü yüzyıl metafizikçisi, Aristoteles'in düşünme yoluna St. Bonaventure gibi filozofların yaptıklarından daha çok sarılarak, doğuştan düşünceler önsavı doğrultusunda hiçbir inanç taşımıyordu. Locke'un görgücü ilkeyi önesürümünün büyük bir tarihsel önemi vardı, ama ondan önce hiç kimsenin böyle birşeyi ileri sürmemiş olduğu anlamında bir yenilik değildi.

BÖLÜM BEŞ

LOCKE (2)

1. Yalın ve Karmaşık Düşünceler

DÜŞÜNCELERİMİZİN KÖKENİ konusunda son bölümün son kesiminde söylenmiş olanlar Locke'un görüşünde anın yalnızca edilgin olduğunu düşündürebilirler; başka bir deyişle, düşüncelerin 'ana iletildiklerini' ve orada yerleştirildiklerini, ve düşüncelerin oluşumunda anın hiçbir etkin rol oynamadığını imleyebilirler. Ama eğer bu yeterli bir açıklama olarak alınacak olursa, Locke'un kuramının yanlış bir yorumu olacaktır. Çünkü Locke yalın ve karmaşık düşünceler arasında bir ayrım yapmaktadır. Ve an birincileri edilgin olarak alırken, ikincilerin üretiminde bir etkinlik uygulamaktadır.

Yalın düşüncelerin örnekleri olarak Locke ilkin bir buz parçasının soğukluk ve sertliğini, bir zambağın koku ve aklığını, şekerin tadını vermektedir. Bu 'düşünceler'in her biri bize salt tek bir duyu yoluyla gelmektedir. Böylece aklık düşüncesi bize ancak görme duyusu yoluyla gelirken, bir gülün kokusu düşüncesi ise ancak koku duyusu yoluyla gelmektedir. Locke böylece bunları 'tek bir duyunun düşünceleri' olarak adlandırmaktadır. Ama

birden çok duyu yoluyla aldığımız başka düşünceler de vardır. Örneğin 'uzay ya da uzam, beti, dinginlik ve devim' böyle düşüncelerdirler. 'Çünkü hem gözlerde hem de dokunma duyusunda algılanabilir izlenimler yaratmaktadırlar; ve cisimlerin uzam, beti, devim ve dinginlikleri düşüncelerini hem görme hem de duyumsama yoluyla alabilir ve anımıza iletebiliriz.'[1]

Yalın düşüncelerin bu her iki sınıfı da duyum düşüncelerinden oluşmaktadır. Ama ayrıca yalın derin-düşünme düşünceleri [ideas of reflection] de vardır, başlıca iki türü 'algı ya da düşünme, ve istenç ya da isteme' düşünceleri olmak üzere.[2] Dahası, başka yalın düşünceler de vardır 'ki kendilerini ana tüm duyum ve derin-düşünme yollarıyla iletirler, e.d. haz ya da hoşlanma, ve karşıtı, acı ya da hoşlanmama; güç; varoluş; birlik.'[3] Böylece haz ya da acı, hoşlanma ya da hoşlanmama, neredeyse duyumdan ve derin-düşünmeden kaynaklanan tüm düşüncelerimize eşlik ederlerken, 'varoluş ve birlik ise anlağa dışardaki her nesne ve içerdeki her düşünce tarafından telkin edilen başka iki düşüncedir.'[4] Böylece güç düşüncesini hem doğal cisimlerin birbirleri üzerinde yarattıkları etkileri gözleme yoluyla hem de kendi içimizde bedenlerimizin parçalarını istemli olarak devindirme gücümüzü gözleme yoluyla elde ederiz.

Öyleyse önümüzde dört yalın düşünce sınıfı durmaktadır. Ve tüm bu düşüncelerin ortak ırasallarından biri edilgin olarak alınıyor olmalarıdır. 'Çünkü, duyularımızın nesnelerinin pek çoğu, istesek de istemesek de, kendi tikel düşüncelerini anlarımıza sürerler; ve anlarımızın işlemleri bizi onların en azından bulanık bir kavramları olmaksızın bırakmayacaklardır. Hiçbir insan düşünürken ne yaptığı konusunda bütünüyle bilgisiz olamaz.'[5] Dahası, an bir kez bu yalın düşünceleri elde ettiği zaman, onları istemli olarak yokedemez ya da yerlerine yenilerini geçiremez. 'En derin kavrayışın, ya da en geniş anlağın, herhangi bir düşünce çevikliği ya da değişimi ile, anda yukarıda sözü edilen

[1] *E*., 2, 5: 1, s. 158. [2] *E*., 2. 6: 1, s. 159. [3] *E*., 2. 7. 1; 1. s. 160.
[4] *E*., 2. 7. 7: 1. s. 163. [5] *E*., 2. 1. 25; 1. s. 142.

yollarda içeri alınmamış yeni bir yalın düşünce yaratma ya da oluşturma gücü yoktur: ne de anlağın tüm gücü orada olanları yok edebilir.'[6]

Öte yandan, an yalın düşünceleri gereç olarak kullanma yoluyla etkin olarak karmaşık düşünceleri oluşturabilir. Bir insan iki ya da daha çok yalın düşünceyi tek bir karmaşık düşünceye bileştirebilir. Yalnızca gözlem ve içebakış ile sınırlı değildir, ama yeni düşünceler oluşturmak için duyum ve derin-düşünme verilerini istemli olarak bileştirebilir ve bunlardan her biri tek bir şey olarak düşünülebilir ve yeni bir adla adlandırılabilir. Örneğin 'güzellik, iyilikbilirlik, bir insan, bir ordu, evren.'[7]

Locke'un genel bir karmaşık düşünce anlayışı hiçbir güçlük yaratmamaktadır. Örneğin, aklık, tatlılık ve sertlik yalın düşüncelerini bir şeker parçasının karmaşık düşüncesini oluşturmak için bileştiririz. Locke'un yalın düşüncelerine hangi anlamda haklı olarak 'yalın' denebileceği hiç kuşkusuz tartışma götürür bir noktadır, tıpkı bunlara hangi anlamda haklı olarak 'düşünceler' denebileceğinin de sorgulamaya açık olması gibi. Gene de, genel anlayış, ince eleyip sık dokunmadıkça, yeterince açıktır. Ama Locke karmaşık düşüncelerin iki sınıflandırmasını vererek sorunu karıştırmaktadır. *Deneme*'nin ilk taslağında karmaşık düşünceleri tözlerin düşüncelerine (örneğin bir insan, bir gül ya da altın düşünceleri), ortaklaşa tözlerin düşüncelerine (örneğin bir ordu düşüncesi), kipler ya da değişkilerin düşüncelerine (örneğin, beti ya da düşünme ya da koşma düşünceleri) ve ilişkilerin düşüncelerine ayırıyordu—sonuncusu 'bir düşüncenin bir başkası ile ilişki içinde düşünülmesi'[8] olmak üzere. Ve bu sınıflandırma yayımlanan *Deneme*'de yeniden görünmektedir, ama bu kez kolaylık olsun diye kip, töz ve ilişkiler olarak üç başlığa indirgenmiş olarak. Bu nesnelerin terimlerinde bir sınıflamadır. Ama yayımlanan *Deneme*'de bir başka üçlü sınıflama getirmekte ve bunu en öne koymaktadır. Bu anın etkinliklerine göre bir sınıflamadır. An yalın düşünceleri tek bir bileşik düşünceye

[6]*E*., 2, 2, 2; 1, s. 145. [7]*E*., 2, 12, 1; 1, s. 214. [8]Yay. haz. Rand, s. 120.

bileştirebilir, 've tüm karmaşık düşünceler böyle yapılırlar,"[9] bir yaklaşım ki, ilk bakışta karmaşık düşünceleri bu tip düşüncelere sınırlıyor gibi görünmektedir. İkinci olarak, an yalın ya da karmaşık iki düşünceyi biraraya getirebilir, ve onları bire birleştirmeksizin birbirleriyle karşılaştırabilir. Ve böylece ilişki düşüncelerini elde eder. Üçüncü olarak, düşünceleri 'onlara olgusal varoluşlarında eşlik eden tüm başka düşüncelerden' ayırabilir: 'buna soyutlama denir: ve tüm genel düşünceler böyle yapılırlar.'[10] *Deneme*'nin dördüncü yayımında bu sınıflamayı verdikten sonra, Locke ilk sınıflamasını vermeye geçmektedir. Sonraki bölümlerde bu sonuncuyu izleyerek ilkin kipleri, sonra tözleri, ve daha sonra ilişkileri irdelemektedir.

Bir kez yalın ve karmaşık düşünceler genel kuramı verildiğinde, Locke bunu aklamakla yükümlüdür. Görevi duyum ve derin-düşünmenin dolaysız verilerinin en uzağına düşüyor görünen soyut düşüncelerin gerçekte yalın düşünceleri bileştirme ya da karşılaştırma terimlerinde nasıl açıklanabilir olduklarını göstermektir. 'Bunu uzay, zaman ve sonsuzluğa ilişkin olarak taşıdığınız düşüncelerde, ve kökensel olanlardan en uzakta görünen birkaç başkasında göstermeye çalışacağım.'[11]

2. *Yalın Kipler; Uzay, Süre, Sonsuzluk*

Karmaşık düşüncelerin Locke tarafından kip, töz ve ilişki düşüncelerine bölündüklerini görmüştük. Kipler 'ne denli bileşik olurlarsa olsunlar, kendi başlarına kalma varsayımını kendilerinde kapsamayan, ama tözlere bağımlı ya da onların etkileri olarak düşünülen karmaşık düşünceler' olarak tanımlanmaktadır; 'örneğin üçgen, iyilikbilirlik, cinayet vb. gibi düşünceler bu türdendirler.'[12] Ve yalın ve karışık olmak üzere iki tür kip vardır. Yalın kipler 'başka herhangi birinin karışımı olmaksızın, aynı yalın düşüncenin türleri ya da değişik bileşikleridirler, (ve karışık

[9] *E*., 2. 12. 1; 1, s. 213.
[10] *A.g.y*., s. 214.
[11] *E*., 2. 12. 8; 1, s. 217.
[12] *E*., 2. 12. 4, 1, s. 215.

kipler ise) değişik türlerdeki yalın düşüncelerin tek bir karmaşık düşünce yapmak için biraraya getirilen bileşimleridirler.'[13] Örneğin, eğer birin yalın bir düşüncesini taşıdığımızı varsayarsak, bu düşünceyi yineleyerek ya da aynı türden üç düşünceyi bileştirerek karmaşık üç düşüncesini oluşturabiliriz, ki birin yalın bir kipidir. Locke'un tanımına göre yalın bir kiptir, çünkü 'aynı türün' yalın düşüncelerini bileştirmenin sonucudur. Güzellik düşüncesi, bununla birlikte, karışık bir kipin düşüncesidir. Bir tözün değil ama bir kipin düşüncesidir, çünkü güzellik kendi başına kalıcı değil ama şeylerin bir etkileri ya da kipleridir. Karışık bir kipin düşüncesidir, çünkü 'belli bir renk ve beti bileşiminden oluşur, seyredende haz yaratır,'[14] başka bir deyişle, değişik türdeki düşüncelerden oluşur.

Yalın kiplerin Locke tarafından tartışılan örnekleri uzay, süre, sayı, sonsuzluk, devim kipleri ve ses, renk, tat ve koku kipleridir. Böylece 'kaymak, yuvarlanmak, düşmek, yürümek, sürünmek, koşmak, dansetmek, hoplamak, atlamak' vb. 'tümü de devimin değişik kipleşmelerinden başka birşey değildir.'[15] Benzer olarak, mavi, kırmızı ve yeşil renk türleri ya da kipleşmeleridirler. Ve yukarıda Locke'un değişik sayıları yalın sayı kipleri olarak görme yoluna ilişkin birşeyler söylenmişti. Ama uzayı, süreyi ve sonsuzluğu nasıl yalın kipler olarak düşünebildiğini anlamak kolay değildir, ve burada kısa bir açıklama vermek gerekiyor.

Yalın uzay düşüncesi bize iki duyu yoluyla gelir—görme ve dokunma. 'Yalnızca aralarında başka hiçbir şey göz önüne alınmayan herhangi iki varlık arasındaki uzunlukta düşünülen bu uzaya uzaklık denir; eğer bu uzay uzunluk, genişlik ve kalınlıkta düşünülecek olursa, sanırım sığa olarak adlandırılabilir. Uzam[16] terimi hangi yolda düşünülürse düşünülsün ona genel olarak uygulanır.'[17] Şimdi, 'her ayrı uzaklık ayrı bir uzay değişkisidir;

[13]*E.*, 2, 12, 5; I, s. 215-16. [14]*E.*, 2, 12, 5; I, s. 216. [15]*E.*, 2, 18, 2; I, s. 294.

[16]Locke Descartes ve izleyicilerine karşı diretmektedir ki uzam ve cisim aynı şey değildirler. Örneğin cisim düşüncesi katılık düşüncesini içerir, ama uzam düşüncesi değil.

[17]*E.*, 2, 13, 3; I, s. 220.

ve herhangi bir ayrı uzaklık ya da uzay düşüncesi bu düşüncenin yalın bir kipidir.'[18] Ve yalın bir uzay düşüncesini ortak bir uzay düşüncesine varıncaya dek yineleyebilir, ona ekleme yapabilir ya da genleştirebiliriz. Ve bu ortak uzay düşüncesi için Locke 'genleşme' ['expansion'] adını önermektedir. Bu karmaşık ortak uzay düşüncesi, ki onda evren uzamlı olarak düşünülmektedir, böylece yalın uzay düşüncelerini bileştirmeye ya da yinelemeye ya da büyütmeye bağlıdır.

Zaman düşüncemizin enson temeli anlarımızda birbirini izleyen düşünceler zincirini gözlememizdir. 'Anlarımızda birbiri ardına çeşitli düşüncelerin bu görüngüleri üzerine düşünme bize ardışıklık düşüncesini sağlayan şeydir; ve bu ardışıklığın parçaları arasındaki, ya da anlarımızda herhangi iki düşüncenin görüngüleri arasındaki uzaklık süre dediğimiz şeydir.'[19] Böylece ardışıklık ve süre düşüncelerini elde etmiş oluyoruz. Ve düzenli ve görünürde eş-uzunluktaki dönemlerle yer alan belli fenomenleri gözleyerek dakikalar, saatler, günler ve yıllar gibi süre uzunluklarına ya da ölçülerine ilişkin düşünceleri elde ederiz. Böylece herhangi bir uzunluktaki zaman düşüncesini yineleyebilir, birini ötekine ekleyebilir ve böyle bir eklemede hiçbir sona ulaşmaksızın ilerleyebiliriz; ve böylece bengilik düşüncesini oluştururuz. Son olarak, 'sonsuz sürenin dönemli ölçümlerle saptanan herhangi bir parçasını düşünme yoluyla genel olarak zaman dediğimiz şeyin düşüncesine ulaşırız.'[20] Başka bir deyişle, terimin olanaklı anlamlarının birinde alındığında, genel olarak zaman 'bilgimizin sınırları içinde olmaları ölçüsünde, evrenin büyük cisimlerinin varoluş ve devimleri yoluyla ölçüldüğü ve onlarla birarada-varolduğu denli sonsuz sürelidir: ve bu anlamda zaman bu duyulur dünyanın çerçevesi ile başlar ve sonlanır.'[21]

Sonlu ve sonsuz, Locke'a göre, 'nicelik' kipleri olarak görünmektedirler. Doğrudur ki Tanrı sonsuzdur; ama aynı zamanda 'dar yeteneklerimizin eriminin sonsuz olarak ötesindedir.'[22]

[18] *E.*, 2, 13, 4; 1, s. 220. [19] *E.*, 2, 14, 3; 1, s. 239. [20] *E.*, 2, 14, 31; 1, s. 256.
[21] *E.*, 2, 15, 6; 1, s. 262. [22] *E.*, 2, 17, 1; 1, s. 277.

Önümüzdeki amaçlar için, öyleyse, 'sonlu' ve 'sonsuz' terimleri yalnızca ekleme ya da çıkarma yoluyla artmaya ya da azalmaya yetenekli şeylere yüklenmektedir; 've uzay, süre ve sayı düşünceleri böyle şeylerdir.'[23] Ve soru anın uzay, süre ve sayının değişkileri olarak sonlu ve sonsuz düşüncelerini nasıl elde ettiğidir. Ya da, daha doğrusu, sonlunun düşüncesi görgülenim terimlerinde kolayca açıklanabilir olduğu için, soru sonsuzluk düşüncesinin nasıl doğduğudur.

Locke'un yanıtı önceki paragraflardan beklenebilecek bir yanıttır. Sonlu bir uzaya ilişkin herhangi bir düşünceye eklemeyi sürdürebiliriz, ve eklemeyi ne denli sürdürürsek sürdürelim, ötesine hiçbir eklemenin olanaklı olmadığı sınıra yaklaşamayız. Böylece sonsuz uzay düşüncesini elde ederiz. Bundan sonsuz uzay diye birşeyin olduğu sonucu çıkmaz; çünkü 'düşüncelerimiz her zaman şeylerin varoluşlarının tanıtları değildirler';[24] ama yalnızca düşüncenin kökeni ile ilgileniyoruz. Benzer olarak, herhangi bir sonlu süre uzunluğunun düşüncesini yineleyerek, daha önce görmüş olduğumuz gibi, bengilik düşüncesine ulaşırız. Yine, sayının toplanmasına ya da artmasına hiçbir son ya da sınır koyamayız.

Sonsuzun düşüncesinin bu açıklamasına açık bir karşıçıkış Locke'un deyim yerindeyse giderek büyümekte olan sonlu uzaylar düşüncesi ile sonsuz uzay düşüncesi arasındaki boşluğu geçiştirdiği biçimindedir. Ama belirtmek gerek ki, sonsuzun olumlu bir düşüncesini taşıdığımızı ya da herhangi bir biçimde taşıyabileceğimizi ileri sürmemektedir. 'Anlarımızda herhangi bir uzaya, süreye ya da sayıya ilişkin hangi olumlu düşünceler bulunursa bulunsun, ve bunlar ne denli büyük olurlarsa olsunlar, gene de sonludurlar; ama kendisinden tüm sınırı uzaklaştırdığınız ve içinde ansal etkinliği düşüncelerin bitimsiz bir ilerleyişine bıraktığımız tükenmez bir artığı varsaydığımız zaman, gene de [uzay vb.] düşüncesi hiçbir zaman tamamlanmıyorsa, o zaman sonsuzluk düşüncemiz önümüzdedir.'[25] Böylece sayı ile ilgili

[23] *A.g.y.* s. 276. [24] *E.*, 2, 17, 4; I. s. 278. [25] *E.*, 2, 17, 8; I, s. 281-2.

olarak diyebilmektedir ki, 'sonsuzluğa ilişkin olarak (anın) elde edebileceği en açık düşünce bitimsiz toplanabilir sayıların hiçbir son ya da sınır beklentisi yaratamayan bulanık, kavranamaz artıklarıdır.'[26] Sonsuza ilişkin bir düşüncede hiç kuşkusuz olumlu bir öğe vardır, eş deyişle, 'öylesine büyük' bir sayıda 'öylesine çok' uzay ya da süre düşüncesi; ama belirsiz ya da olumsuz bir öğe de vardır, eş deyişle, ötede yatanın, sınırsız olarak tasarlananın belirsiz düşünceleri.

Yorumcular Locke'un sonsuza ilişkin düşüncemizin doğuşunu betimlemesinin kabalık ve yetersizliğine ve sonsuz sayıyı açıklamasının hiç kuşkusuz çağdaş matematikçiyi doyuramayacağı olgusuna dikkati çekmişlerdir. Ama Locke'un çözümlemesinin eksiklikleri ister ruhbilimsel isterse matematiksel bakış açılarından olsun ne denli büyük olsalar da, başlıca çabası hiç kuşkusuz giderek dolaysız görgülenim verilerinden çok uzakta görünen uçsuz bucaksızlık ya da sınırsız uzay, bengilik ve sonsuz sayı gibi düşüncelerin bile, herşeye karşın doğuştan düşünceler kuramına başvurulmaksızın görgül ilkeler üzerinde açıklanabilir olduklarını göstermektir. Ve çözümlemesini başka zeminlerde eleştiren pek çokları bu noktada onunla anlaşacaklardır.

3. Karışık Kipler

Karışık kipler, demektedir Locke, değişik türlerden yalın düşüncelerin bileşimlerinden oluşurlar. Bu düşünceler hiç kuşkusuz bağdaşabilir olmalıdırlar; ama, bu koşuldan ayrı olarak, değişik türlere ilişkin tüm yalın düşünceler karışık bir kipte karmaşık bir düşünce oluşturmak için bileştirilebilirler. Bu karmaşık düşünce o zaman birliğini bileşimi ortaya çıkaran ansal etkinliğe borçlu olacaktır. Gerçekten de, doğada düşünceye karşılık düşen birşey olabilir, ama durum ne olursa olsun zorunlu olarak bu değildir.

Karışık kiplere örnekler olarak Locke yükümlülük, sarhoşluk, ikiyüzlülük, kutsal şeylere saygısızlık ve cinayeti vermektedir.

[26] *E.*, 2, 17, 9; I, s. 283.

Bunlardan hiç biri bir töz değildir. Ve her biri (ya da, daha doğru olarak, her birinin düşüncesi) değişik türlerde yalın düşüncelerin bir bileşimidir. Bunların varoldukları söylenebilir mi, ve eğer varsalar, nerede oldukları? Örneğin cinayetin dışsal olarak ancak cinayet ediminde varolduğu söylenebilir. Bu yüzden dışsal varoluşu geçicidir. Bununla birlikte, insanların anlarında, eş deyişle bir düşünce olarak, daha kalıcı bir varoluşu vardır. Ama 'orada da bunların (karışık kipler) üzerlerine düşünülmekte oldukları süreden daha uzun bir varoluşları yoktur.'[27]

En kalıcı varoluşlarını adlarında buluyor görünmektedirler; eş deyişle, ilgili düşünceler için imler olarak olarak kullanılan sözcüklerde. Karışık kipler durumunda, gerçekten de, Locke'a göre adı düşüncenin kendisi yerine almaya oldukça yatkınızdır. Ad önemli bir rol oynamaktadır. 'Parricide' [ebeveyn öldürme] diye bir sözcük olduğu için, buna karşılık düşen karışık bir kipli karmaşık bir düşünce taşıma eğilimindeyizdir. Ama genç bir insanı öldürmeden ayrı olarak (öldürenin babası olmayan) yaşlı bir insanı öldürme için tek bir ad bile olmadığı için, ilgili yalın düşünceleri karmaşık bir düşünceye bileştirmeyiz, ne de genç bir insandan ayrı olarak yaşlı bir insanın öldürülmesini özel olarak ayrı bir eylem tipi olarak görürüz. Locke hiç kuşkusuz bu karmaşık düşünceyi ayrı bir düşünce olarak oluşturmaya ve ona ayrı bir ad vermeye gidilebileceğini çok iyi biliyordu. Ama, az sonra görüleceği gibi, karışık kipli karmaşık düşünceleri elde etmenin başlıca yollarından birinin adların açıklanmasından geçtiğine inanıyordu. Ve hiçbir adın olmadığı yerde, karşılık düşen bir düşünce taşımaya yönelmeyiz.

Karışık kipli karmaşık düşünceler elde etmenin üç yolu vardır. İlkin, 'şeylerin kendilerinin görgülenim ve gözlemleri yoluyla. Böylece, iki insanın boğuştuklarını ya da kılıçlaştıklarını görme yoluyla, boğuşma ya da kılıçlaşma düşüncesini elde ederiz.'[28] İkinci olarak, değişik türlerde çeşitli yalın düşünceleri istemli olarak biraraya getirme yoluyla: 'böylece baskıyı ya da kalıp

[27] *E.*, 2, 22, 8; 1, s. 385.

[28] *E.*, 2, 22, 9; 1, s. 385.

çıkarmayı ilk bulan, bu varolmadan daha düşüncesini kafasında taşıyordu.'[29] Üçüncü olarak, 'ki en alışıldık yoldur, hiçbir zaman görmediğimiz eylemlerin adlarını ya da göremeyeceğimiz kavramları açıklama yoluyla.[30] Örneğin bir çocuk birçok sözcüğün anlamını imlenen şeylerin edimsel görgülenimleri yoluyla değil ama ona anlamları başkaları tarafından açıklattırma yoluyla öğrenir. Hiçbir zaman kutsal şeylere saygısızlığı ya da bir cinayeti görmemiş olabilir, ama birisi sözcüklerin anlamlarını onun daha şimdiden tanışık olduğu düşüncelerin terimlerinde açıklarsa bu karışık kiplerin karmaşık düşüncelerini elde edebilir. Locke'un terminolojisinde, karmaşık düşünce onu yalın düşüncelere çözündürerek ve sonra bu düşünceleri bileştirerek çocuğun anına iletilebilir, yeter ki, hiç kuşkusuz, çocuk daha şimdiden bu yalın düşünceleri taşıyor olsun, ya da, eğer henüz taşımıyorsa, ona iletilebilecek olsunlar. Bir çocuk insan düşüncesini taşıdığı için ve büyük bir olasılıkla öldürme düşüncesini de taşıdığı için, karmaşık bir düşünce olarak cinayet düşüncesi ona kolayca iletilebilir, üstelik hiçbir zaman bir cinayete tanık olmamış olsa bile. Gerçekten de, insanların çoğunluğu hiçbir zaman bir cinayete tanık olmamışlardır, ama gene de ona ilişkin karmaşık bir düşünceleri vardır.

4. Birincil ve İkincil Nitelikler

Anımsanacaktır ki Locke karmaşık düşünceleri kip, töz ve ilişki düşüncelerine bölüyordu. Ve yalın ve karmaşık düşünceler arasındaki ayrımını irdeledikten sonra yalın ve karışık kiplerin karmaşık düşüncelerini incelemeye geçmiştim. Böylece tüm düşüncelerimizin en sonunda duyumdan ve derin-düşünmeden, eş deyişle görgülenimden türedikleri ve bu durumda doğuştan düşünceler önsavını konutlamanın hiçbir gereği olmadığı yolundaki kuramının uygulanmasını daha kolay örnekleyebilmeyi amaçlamıştım. Ama töz ve ilişki düşüncelerini tartışmaya geçmeden

[29] *E.*, 2, 22, 9; 1, s. 385. [30] *A.g.y.*

önce, Locke'un birincil ve ikincil nitelikler kuramı konusunda birşeyler söylemek istiyorum. Bu sorunu 'Yalın düşüncelerimizi ilgilendiren kimi daha öte gözlemler' başlığı verilen bir bölümde, karmaşık düşüncelerden söz etmeye geçmeden önce ele almaktadır.

Locke düşünceler ve nitelikler arasında bir ayrım yapmaktadır. 'Anın kendi içinde algıladığı ya da algının, düşüncenin ya da anlağın dolaysız nesnesi olan herşeyi düşünce olarak adlandırıyorum; ve anlarımızda herhangi bir düşünce üretme gücüne bu gücün bulunduğu öznenin niteliği diyorum.'[31] Bir kartopu örneğini alarak açıklamaktadır ki, kartopunun bizde ak, soğuk ve yuvarlak düşüncelerini üretme gücü onun tarafından 'nitelikler' olarak adlandırılırken, karşılık düşen 'duyumlar ya da algılar' ise 'düşünceler' olarak adlandırılmaktadır.

Şimdi daha öte bir ayrımın yapılması gerekiyor. Kimi nitelikler bir cisimden ayrılamazdırlar, cisim hangi değişimlere uğrarsa uğrasın. Bir buğday taneciğinin katılığı, uzamı, betisi ve devinebilirliği vardır. Eğer bölünecek olursa, her bölüm bu nitelikleri sürdürür. 'Bunlara cismin kökensel ya da birincil nitelikleri diyorum ki, sanırım bizde yalın düşünceleri, e.d. katılık, uzam, beti, devim ya da dinginlik ve sayıyı üretmelerini gözleyebiliriz.'[32] Bu birincil niteliklerin yanısıra ikincil nitelikler de vardır. Bu sonuncular 'nesnelerin kendilerindeki şeyler değil, ama birincil nitelikleri yoluyla bizdeki çeşitli duyuları üretme güçleridirler.'[33] Bunlara örnek renkler, sesler, tatlar ve kokulardır. Locke ayrıca üçüncül niteliklerden, eş deyişle cisimlerde bizde düşünceler değil ama başka cisimlerde kütle, beti, doku ve devim değişiklikleri üretme güçlerinden de söz etmektedir. Bu etkilere uğrayan cisimler duyularımız üzerinde daha önce olduğundan değişik bir yolda işlemektedirler. 'Böylece güneşin balmumunu aklaştırma ve ateşin kurşunu sıvılaştırma gücü vardır.'[34] Ama dikkatimizi birincil ve ikincil niteliklere sınırlayabiliriz.

[31] *E.*, 2, 8, 8; I, s. 169. [32] *E.*, 2, 8, 9; I, s. 170. [33] *E.*, 2, 8, 10; I, s. 170.
[34] *E.*, 2, 8, 23; I, s. 179.

Locke varsaymaktadır ki hem birincil hem de ikincil niteliklere ilişkin düşüncelerimizin üretiminde nesnelerden 'duyulur olmayan parçacıklar' ya da 'algılanamaz cisimler' yayılmakta ve duyularımız üzerinde etkimektedirler. Ama birincil niteliklere ve ikincil niteliklere ilişkin düşüncelerimiz arasında şu büyük ayrım vardır. Birinciler cisimlerin andırımlarıdırlar, 've kalıpları olgusal olarak cisimlerin kendilerinde varolurlar; ama bu ikincil nitelikler tarafından bizde üretilen düşüncelerin onlara hiçbir andırımları söz konusu değildir. Cisimlerin kendilerinde düşüncelerimize benzer varolan hiçbirşey yoktur. Bu düşünceler onlarla adlandırdığımız cisimlerde yalnızca bizdeki o duyumları üretme gücüdürler; ve düşüncede tatlı, mavi ya da sıcak olan ise cisimlerin kendilerinde duyumsanmaz parçaların o adlarla adlandırılan belli oylum, beti ve devimlerinden başka birşey değildir.'[35] Böylece örneğin beti düşüncemiz bizdeki düşünceyi yaratan nesnenin kendisini andırır: nesnenin olgusal olarak betisi vardır. Ama örneğin kırmızı düşüncemiz kendinde düşünülen gülü andırmaz. Gülde kırmızı düşüncemize karşılık düşen şey bizde gözlerimiz üzerine etkiyen algılanamaz parçacıklar yoluyla kırmızı düşüncesini üretme gücüdür. (Çağdaş terminolojide hiç kuşkusuz ışık-dalgalarının eylemi diyebiliriz.)

Locke'a göre ikincil niteliklerin 'öznel' olduklarını söylemek terminolojik olarak doğru değildir. Çünkü, gördüğümüz gibi. ikincil nitelikler olarak adlandırdığı şeyler nesnelerde bizdeki belli yalın düşünceleri üretme gücüdür. Ve bu güçler olgusal olarak nesnelerdedirler. Yoksa etki hiç kuşkusuz üretilemezdi. Ama ikincil niteliklerin düşünceleri, eş deyişle renklerin, seslerin vb. bizde üretilen yalın düşünceleri bir bakıma nesnelerin kendilerindeki renklerin ve seslerin eşlemleri değildirler. Açıktır ki. ikincil niteliklerin düşünceleri özneldirler diyebiliriz; ama o zaman birincil niteliklerin düşünceleri de özneldirler, eğer 'öznel'den algılayan öznede varolmayı anlıyorsak. Locke'un belirtmek istediği nokta, bununla birlikte, ikincinin nesnede olanı andırır-

[35] *E*., 2, 8, 15; 1, s. 173.

ken. birincinin ise andırmadığıdır. 'Ateşin ya da karın parçalarının tikel oylum, sayı, beti ve devimleri olgusal olarak onlardadırlar, birinin duyuları onları algılasın ya da algılamasın; ve öyleyse bunlara olgusal nitelikler denebilir, çünkü bu cisimlerde olgusal olarak varolurlar. Ama ışık, ısı, aklık ya da soğukluk tıpkı hastalığın ya da acının kudret helvasında bulunması denli onlarda bulunur.'[36] 'Niçin kar bizde hem aklığın ve soğuğun hem de acının düşüncelerini üretirken onda aklık ve soğukluk vardır da acı yoktur? Ve her ikisini de ancak katı parçalarının oylum, beti, sayı ve devimi yoluyla yapabilir.'[37] 'Porfirdeki kırmızı ve beyaz renkleri düşünelim: üzerine ışık düşmesini önleyelim, renkleri yiter ve bizde bundan böyle bu tür düşünceleri üretmez: ışığın dönüşü üzerine, bizde bu görüngüleri yeniden üretir.'[38] Yine, 'Bir badem'i ezin, temiz ak renk kirli bir renge, ve hoş tadı yağlı bir tada değişecektir. Havan tokmağının döğüşü herhangi bir cisimde dokusunu değiştirmekten başka hangi somut değişimi yaratabilir?'[39] Böyle gözlemler bize göstermektedir ki ikincil niteliklere ilişkin düşüncelerimizin cisimlerde onlara andırımlı karşılıkları yoktur.

Birincil niteliklerden ayrı olarak ikincil niteliklere ilişkin bu kuram Locke'un buluşu değildi. Galileo[40] ve Descartes tarafından savunulmuştu, ve buna benzer birşey yüzyıllar önce Demokritus[41] tarafından da ileri sürülmüştü. Ve en azından ilk bakışta eldeki bilimsel verilerden çıkarılabilecek bütünüyle usauygun bir vargı, belki de biricik usauygun vargı olarak görünebilir. Örneğin, hiç kimse renk duyumlarımızın gözlerimizi etkileyen ışık ışınlarının dalga-uzunluklarındaki belli ayrımlara bağlı olduğu olgusunu sorgulamayı istemeyecektir. Ama, az çok doğrulanmış bilimsel verileri kabul etmekle örneğin bir nesneden kırmızı ya da mavi olarak söz etmenin doğru olmadığını söylemek arasında hiçbir zorunlu bağıntı olmadığını ileri sürmek olanaklıdır. Eğer

[36] *E*., 2, 8, 17; I, s. 174.
[37] *E*., 2, 8, 16; I, s. 174.
[38] *E*., 2, 8, 19; I, s. 176.
[39] *E*., 2, 8, 20; I, s. 176.
[40] Bkz. bu *Tarih*'in III'üncü cildi, s. 287.
[41] Bkz. bu *Tarih*'in I'inci cildi, s. 124-5.

iki insan duyumda içerilen fiziksel olaylar konusunda tartışıyorlarsa, uslamlama felsefi değil ama bilimsel bir uslamlamadır. Eğer bilimsel veriler konusunda anlaşıyorlarsa, güllerden kırmızı ya da beyaz olarak, ve şekerden tatlı ve masalardan sert olarak söz etmenin uygunluğu ya da uygunsuzluğu konusunda tartışabilirler. Ve pekala ileri sürülebilir ki, bilimsel veriler söyleme alışkanlığında olduklarımızın dışında başka herhangi birşey söylemek için hiçbir inandırıcı neden sağlamazlar. Ama sorunu burada kendi uğruna tartışmak uygun olmayacaktır. Bunun yerine Locke'un kendini içine düşürdüğü çok güç konumu belirtmek istiyorum.

Locke'un kendini anlatma yolunun karışık ve dikkatsiz olduğunu yadsımak pek kolay değildir. Kimi zamanlar ak ve kara 'düşünceleri'nden söz etmektedir. Ve yeterince açıktır ki eğer 'düşünce' terimi olağan anlamında alınacak olursa, bu düşünceler ancak anda olabilirler. Eğer bir düşüncenin bir yerde olduğu söylenebilirse, andan başka bir yerde olduğu söylenebilir mi? Gerçekten, burada 'düşünceler' dediği şeylerin duyumlar ya da algılar olduğunu söylemektedir. Ama, yine, duyumlarımızın onları üreten nesnenin değil ama bizim duyumlarımız olduğu tartışma götürmez bir olgudur. Ve Locke eğer nesne kırmızı ya da tatlı değilse, duyumdan kırmızı ya da tatlı olarak söz edilip edilemiyeceği sorusunu sormamaktadır. Yalnızca kırmızı ya da tatlının bir düşüncesini ya da duyumunu taşıdığımızı söylemektedir. Bununla birlikte, bu soruları bir yana bırakırsak, Locke'un öncülleri üzerine doğan başlıca güçlük onun için bir düşüncenin 'algı, düşünce ya da anlağın dolaysız nesnesi'[42] olması olgusundan doğmaktadır. Şeyleri dolaysızca değil ama düşünceler aracılığıyla dolaylı olarak biliriz. Ve bu düşünceler (önümüzdeki bağlamda, eğer dilersek, duyu-verileri diyebiliriz) şeyleri temsil ediyor olarak, onların imleri olarak görülmektedirler. Birincil niteliklerin düşünceleri şeyleri olgusal olarak andırmaktadırlar; ikincil niteliklerin düşünceleri ise değil. Ama eğer dolaysızca

[42] *E*., 2, 8, 8; 1, s. 169.

bildiklerimiz düşünceler iseler, bu düşüncelerin şeyleri andırıp andırmadıklarını nasıl bilebiliriz? Bu bağlamda, düşüncelerimizden ayrı olan şeylerin giderek varolduklarından bile nasıl pekin olabiliriz? Çünkü eğer dolaysız olarak yalnızca düşünceleri biliyorsak, düşünceleri şeylerle karşılaştıracak ve birincilerin ikincileri andırıp andırmadıklarını saptayacak, ya da giderek düşüncelerden başka şeylerin olup olmadıklarını bile belirleyecek bir konumda değilizdir. Kendi temsilci algı kuramı üzerine birincil ve ikincil nitelikler arasındaki bu ayrımın geçerliliğini saptamak için Locke'un hiçbir aracı yoktur.

Locke bu güçlüğü gözden kaçırmıyordu. Daha sonra görüleceği gibi, düşüncelerimize karşılık düşen şeylerin olduğunu göstermek için nedensellik kavramı üzerine geri düşüyordu. Bize kendi payımıza bir seçim olmaksızın (hiç kuşkusuz gözleri kapamayı ve kulakları tıkamayı seçme dışında) iletilen yalın düşüncelerin sürekli olarak yineleyen toplanmalarını gözlediğimiz zaman, bu düşüncelere neden olan dışsal şeylerin olmaları en azından büyük ölçüde olasıdır, hiç olmazsa bu şeylerin anlarımız tarafından edilgin olarak alınıyor oldukları süre boyunca. Ve sıradan sağduyunun bakış açısından bu çıkarsama güvenilebilirdir. Ama, bu kurama özünlü tüm güçlüklerden ayrı olarak, Locke'un birincil ve ikincil nitelikler arasındaki ayrımını doğrulamak pek yeterli olmayacaktır. Çünkü bu 'orada birşeyin' var olduğu bilgisinden daha öte bir bilgiyi gerektiriyor görünmektedir.

Berkeley, felsefesi ile bağıntı içinde göreceğimiz gibi, Locke'un renk, tat, koku vb.nin nesnelerin olgusal nitelikleri değil ama anlarımızdaki düşünceler olduklarını göstermeye yönelik uslamlamalarının eşit ölçüde bu birincil denilen niteliklerin nesnelerin olgusal nitelikleri değil ama anlarımızdaki düşünceler olduklarını göstermek için de kullanılabileceğini ileri sürüyordu. Ve açıktır ki bu bakış açısından yana söylenebilecek çok şey vardır. Locke'a göre, birincil nitelikler cisimlerden ayrılamazdırlar. Ama bu ancak belirli değil ama belirlenebilir niteliklerden söz ediyorsa doğrudur. Kendi örneklerinden birini alırsak, bölünmüş bir

buğday tanesinin her iki parçası da hiç kuşkusuz uzam ve betiye iyedirler; ama bütün buğday tanesinin belirli uzam ve betisine iye değildirler. Bununla birlikte, döğülmüş bir badem için denebilir ki, bunun, Locke'un ileri sürdüğü gibi, döğülmemiş badem ile aynı renkte olmamasına karşın, gene de bir rengi vardır. Ve bir nesnenin algılanan büyüklük ve şekli algılayan öznenin konumu ile ve başka fiziksel koşullarla birlikte tıpkı ikincil niteliklerin değiştiği gibi değişmez mi?

Bu noktalar hiç kuşkusuz Locke'un konumunu desteklemek için kullanılabilecek bilimsel verileri ilgilendiren kuşkuyu anlatma amacında değildirler. Felsefi bir kuram olarak ve böylece bilimsel verilerin bir açıklamasından daha çoğu olarak sunulduğu zaman Locke'un kuramı üzerine doğan kimi güçlükleri göstermek için amaçlanmışlardır. Locke'un temsilci algı kuramı özel bir güçlük kaynağıdır. Hiç kuşkusuz, kimi zamanlar bu kuramı unutmakta ve nesneleri dolaysızca bildiğimizi imleyen sıradan sağduyunun terimlerinde konuşmaktadır; ama ilgili, ve deyim yerindeyse, resmi konumu düşüncelerin, bilginin—Skolastik dilde—*media quae*si ya da dolaysız nesneleri oldukları biçimindedir. Ve sorunlar daha önce de belirtilmiş olduğu gibi 'düşünce' terimini değişik durumlarda değişik anlamlarda kullanması yüzünden daha da içinden çıkılamaz bir duruma gelmektedirler.

5. Töz

Yukarıda yalın düşüncelerin 'toplanmaları'ndan söz edilmişti. Benzer duyu-verileri kümelerinin sürekli olarak yinelediklerini ya da yineleme eğiliminde olduklarını buluyoruz. Örneğin, belli bir renk ve belli bir şekil belli bir koku ve belli bir yumuşaklık ya da sertlik ile birleştirilebilir. Bu sıradan bir görgülenim sorunudur. Eğer bir yaz günü bahçeye çıkarsam belli şekillerde belli renk alanları (diyelim ki kırmızı bir gülün taç yapraklarını) görür ve belli bir koku algılarım. Ayrıca dokunma duyusu yoluyla, güle dokunma dediğimiz eylemi yerine getirerek belli görgüle-

nimlerde bulunabilirim. Böylece birbirlerine eşlik ediyor görünen ve anda biraraya bağlanan niteliklerin verili bir öbekleşmesi ya da kümeleşmesi ya da toplanması söz konusudur. Eğer aynı bahçeye karanlıkta çıkacak olursam, renk alanlarını göremem, ama kokuyu algılar ve gündüz olanlarla aynı dokunma görgülenimlerinde bulunabilirim. Ve inanırım ki eğer yeterli ışık olmuş olsaydı, koku ve doku ile birlikte gidiyor görünen renkleri görecektim. Yine, görgülenimimde belli sesler belli renkler ve belli bir şekil ile birleşmiş olabilirler. Örneğin, karatavuğun şarkısı dediğimiz şey seslerin belli renklerin ve belli bir beti ya da şeklin bulunuşu ile birlikte gidiyor görünen bir ardışıklığıdır.

Öyleyse niteliklerin toplanmaları ya da kümeleşmeleri, ya da, Locke'un sözleriyle, 'düşünceler' vardır. Ve 'bu yalın düşüncelerin kendi başlarına nasıl durabildiklerine inanmayarak, kendimizi onlara kalıcılık veren ve onları ortaya çıkaran ve bu yüzden töz adını verdiğimiz bir dayanak olduğunu kabul etmeye alıştırırız.'[43] Bu genel olarak töz düşüncesidir, eş deyişle 'bizde yalın düşünceleri üretme yeteneğinde olan nitelikleri neyin desteklediğini bilmeyen birinin bir sayıltısıdır; bu nitelikler genellikle ilinekler olarak adlandırılırlar.'[44] An bir dayanak düşüncesini, nitelikler için bir destek düşüncesini sağlar. Daha doğru bir deyişle, an bir dayanak ya da destek düşüncesini sağlar ki, birincil niteliklere zemin olmaktadır ve bizde birincil nitelikler aracılığıyla ikincil niteliklerin yalın düşüncelerini üretme gücündedir. Genel töz düşüncesi 'varolduklarını bulduğumuz ve *sine re substante*, onları destekleyen birşey olmaksızın, kalamayacaklarını düşündüğümüz niteliklerin varsayılan ama bilinmeyen desteklerinden başka birşey değildir. Bu desteğe *substantia* deriz ki, sözcüğün gerçek imlemine göre, açık İngilizce'de "altta duran" ["standing under"] ya da "destekleyen" ["upholding"] demektir.'[45]

Locke'un töz düşüncemizin kökeni konusunda konuşmakta olduğunu anlamak önemlidir. Worcesterli Piskopos Stillingfield

[43] *E.*, 2, 23, 1; 1, s. 390-1. [44] *E.*, 2, 23, 2; 1, s. 391. [45] *A.g.y.* s. 392.

ilkin onu tözün insanın düşlemsel bir uydurusundan başka birşey olmadığını söylüyor olarak anlıyordu. Buna Locke tözün varoluşunu değil ama düşüncesini tartışmakta olduğu yanıtını veriyordu. Düşüncenin nitelikler için bir destek varsayma ya da konutlama alışkanlığımızda temellendiğini söylemek bu sayıltının ya da konutun geçersiz olduğunu ve töz diye bir şeyin olmadığını söylemek değildir. Locke'un görüşünde tözün çıkarsanması aklanmaktadır; ama bu gene de bunun bir çıkarsama olduğu olgusunu değiştirmektedir. Tözleri algılamayız; tözü 'ilinekler'in, niteliklerin ya da kiplerin destekleri olarak çıkarsarız, çünkü bu sonuncuları kendi başlarına kalıcı olarak düşünemeyiz. Ve genel töz düşüncesi bilinmeyen bir dayanak düşüncesidir demek düşüncenin anımızdaki biricik özgün yanının ilinekleri destekleme yanı olduğunu söylemektir; eş deyişle, birincil niteliklere zemin olan ve bizde yalın düşünceler yaratma gücünü taşıyan dayanak olduğunu söylemektir. Tözün yalnızca imgelemin bir uydurusu olduğunu söylemek değildir.

Bu açık ve seçik olmayan genel töz düşüncesi tikel tözlere ilişkin seçik düşüncelerimizden ayırdedilmelidir. Bunlar 'yalın düşüncelerin çeşitli bileşimlerinden başka birşey değildirler. ... Başka birşey değil ama yalnızca böyle yalın düşünce bileşimleri yoluyladır ki tikel töz türlerini tasarımlarız.'[46] Örneğin, bir dizi yalın düşüncemiz vardır (kırmızı ya da beyaz, belli bir koku, belli bir beti ya da şekil vb.) ki görgülenimde birlikte giderler, ve bileşimlerini tek bir adla adlandırırız, örneğin 'gül.' Benzer olarak, 'güneş düşüncesi parlak, sıcak, yuvarlak, sürekli ve düzenli bir devimi olma, bizden belli bir uzaklıkta bulunma ve belki de başkaları gibi çeşitli yalın düşüncelerin bir toplağından başka nedir ki?'[47] Kısaca, 'çeşitli töz türlerine ilişkin tüm düşüncelerimiz yalın düşüncelerin kendisine ait oldukları ve kalıcılıklarını onda buldukları birşey sayıltısı ile toplanmalarından başka birşey değildir; gerçi bu varsayılan şeye ilişkin olarak hiçbir açık ve seçik düşüncemiz olmasa da.'[48]

[46] *E.*, 2, 23, 6; I, s. 396. [47] *A.g.y.*: s. 397. [48] *E.*, 2, 23, 37: I, s. 422.

Tikel bir tözün karmaşık düşüncesini oluşturmak için birleştirdiğimiz yalın düşünceler duyum ya da derin-düşünme yoluyla elde edilmektedirler. Böylece ruhun tinsel tözüne ilişkin düşüncemiz düşünme, kuşku duyma vb. gibi yalın düşüncelerin biraraya bileştirilmeleri yoluyla elde edilmektedir. Bu yalın düşünceler ise içinde ruhsal işlemlerin bulundukları bir dayanağın bulanık ve anlaşılmaz kavramına bağlı olarak, derin-düşünme tarafından elde edilmektedirler.

Hemen belirtebiliriz ki 'tinsel töz' ile Locke'un bu bağlamda demek istediği şey yalnızca düşünen bir tözdür. *Deneme*'nin dördüncü kitabında bilgimizin düzeyini tartışırken bildirmektedir ki 'özdek ve düşünme düşüncelerini taşırız, ama salt özdeksel bir varlığın düşünüp düşünmediğini belki de hiçbir zaman bileme-yeceğiz.'[49] Çünkü tüm bildiklerimize karşın, tanrısal kayra özdeksel bir şeye düşünme yetisini bağışlayabilir. Worcester piskoposu Dr. Stillingfield bu durumda bizde tinsel bir tözün bulunduğunu tanıtlamanın olanaksız olduğu yolunda karşı çıkıyordu. Buna Locke'un yanıtı töz kavramının bulanık ve belirsiz olduğu, ve düşünmenin eklenmesinin onu tinsel bir töz yaptığı biçimindeydi. Tinsel bir tözün olduğu böyle gösterilebilirdi. Ama eğer Dr. Stillingfield 'tinsel töz' ile özdeksel-olmayan bir tözü demek istiyorsa, bizde böyle bir tözün varoluşu us tarafından sağın olarak tanıtlanamaz. Locke Tanrının özdeksel bir şeye düşünme yetisi verebileceğini söylememektedir. Tersine, söylediği Tanrının bunu yapmasının düşünülemez olduğunu düşünmediğidir. Piskoposun ölümsüzlükle ilgili olarak dikkat çektiği imlemlere gelince. bu sorundaki pekinliğimiz sağın felsefi belgitlemeden çok tanrısal bildirişe inançtan türemektedir.

Dahası, 'eğer kavranamaz Yüce Varlık konusundaki düşüncemizi yoklayacak olursak, onu aynı yolda edindiğimizi, ve hem Tanrıya hem de ayrı tinlere ilişkin karmaşık düşüncelerimizin derin-düşünmeden kazandığımız yalın düşüncelerden yapılmış olduklarını bulacağız.'[50] Tanrı düşüncesini oluşturduğumuz

[49] *E*., 4. 3. 6; II. s. 192.

[50] *E*., 2. 23. 33; I. s. 418.

zaman 'onlarla olmanın onlarsız olmaktan daha iyi olduğu'[51] o niteliklerin düşüncelerini sonsuzluğa genişletir ve onları tek bir karmaşık düşünce oluşturmak üzere bileştiririz. Tanrı Kendinde yalındır ve 'bileşmemiştir'; ama Ona ilişkin düşüncemiz karmaşıktır.

Cisimsel tözlere ilişkin seçik düşüncelerimiz birincil niteliklerin düşüncelerinden, ikincil niteliklerin düşüncelerinden (şeylerde bizde duyular yoluyla değişik yalın düşünceler üretme güçleri), ve şeylerin güçlerinin düşüncelerinden yapılmışlardır (bu sonuncusu birincil niteliklerin bizde daha önce üretilmiş olan düşüncelerden değişik düşünceler üretecek olan türde değişimlerini başka cisimlerde yaratma ya da kendilerine alma gücü olmak üzere). Gerçekten de, 'tözlere ilişkin karmaşık düşüncelerimizi oluşturan yalın düşüncelerin çoğu, doğru olarak irdelendikleri zaman, yalnızca güçlerdirler, onları olumlu nitelikler olarak almaya ne denli yatkın olursak olalım.'[52] Örneğin, altın düşüncemizin büyük bölümü niteliklerin (örneğin sarılık, eriyebilirlik ve *aqua regia*da çözülebilirlik gibi) düşüncelerinden oluşmuştur ki, bunlar altında varoldukları yolda yalnızca etkin ya da edilgin güçlerdirler.

Şimdi, tikel tözlere ilişkin seçik karmaşık düşüncelerimizin yalnızca duyum ve derin-düşünme yoluyla kazanılan yalın düşüncelerin bileşimleri olmaları ölçüsünde, bunların oluşumları Locke'un görgücü öncüllerinin terimlerinde açıklanabilirler. Çünkü Locke karmaşık düşüncelerin yalın düşüncelerin bileşmeleri yoluyla oluştuklarını kesinlikle kabul ediyordu. Ama öncüllerinin anlaşılmaz bir dayanak olarak genel töz düşüncesinin oluşumunu açıklamasına izin verip vermediği kuşkulu görünmektedir. Dr. Stillingfield ilkin Locke'un tözün bir nitelikler bileşiminden başka birşey olmadığını demek istediğini düşünüyordu. Ve yanıtında Locke tikel tözlere ilişkin karmaşık düşüncelerimiz ve genel töz düşüncesi arasında ayrım yapıyordu. Birinciler yalın düşünceleri bileştirme yoluyla elde edilirler, ama

[51] *E.*, 2, 23, 33; I, s. 418.

[52] *E.*, 2, 23, 27; I, s. 422.

ikincisi değil. Öyleyse nasıl elde edilmektedir? 'Soyutlama' yoluyla, demektedir Locke. Ama daha önce soyutlama sürecini 'onları (düşünceleri) olgusal varoluşlarında onlara eşlik eden tüm başka düşüncelerden ayırma'[53] olarak betimlemişti. Ve genel töz düşüncesinin oluşumunda dikkatin bir düşünceler öbeğinin tikel bir üyesi üzerinde yoğunlaşması ve geri kalanların atılması ya da soyutlanması değil, ama dahaçok bir dayanağın çıkarsanması söz konusudur. Ve bu durumda yeni bir düşünce ortaya çıkıyor görünmektedir ki, duyum ya da derin-düşünme yoluyla, ya da yalın düşünceleri bileştirme yoluyla, ya da yukarıda değinilen anlamda soyutlama yoluyla elde edilmemektedir. Gerçekten, Locke genel töz düşüncesinin ne açık ne de seçik olduğundan söz etmektedir. Ama gene de bu 'düşünce'den söz etmektedir. Ve eğer her şeye karşın bir düşünceyse, Locke'un öncülleri üzerine nasıl doğduğunu açıklamak güçtür. Locke hiç kuşkusuz ana etkin bir güç yüklüyordu. Ama genel töz düşüncesinin kökenini açıklama güçlüğü Locke öncüllerini gözden geçirmeyi ya da yeniden bildirmeyi istemedikçe ortadan kalkmamaktadır.

Locke'un töz düşüncesi açıktır ki Skolastizmden türemektedir. Ama, kimi zamanlar sanılmış olduğu gibi, Aquinas'ın düşüncesi ile aynı değildir. Töz ve ilinek arasındaki belirtik ayrım Aquinas için, Locke için de olduğu gibi, düşünen anın işiydi; ama Aquinas için toplam görgülenim verisinin, kipleşmiş ya da 'ilinekleşmiş' şeyin ya da tözün içersinde yapılan bir ayrım iken, Locke için töz görgülenimin ötesinde yatmaktadır ve bilinmeyen bir dayanaktır. Yine, Aquinas'ın görüşü üzerine töz değişmeyen bir dayanak değildir, üstelik ilineksel ve tözsel değişim arasında bir ayrım yapabiliyor olsak bile. Locke, bununla birlikte, sanki töz değişen fenomenlerin altına gizli değişmeyen bir dayanakmış gibi konuşmaktadır. Başka bir deyişle, Aquinas'ın töz anlayışı sıradan sağduyunun bakış açısına Locke'un anlayışının olduğundan daha yakın durmaktadır.

[53] *E.*, 2, 12, 1; I, s. 213-14.

6. İlişkiler

Daha önce belirtilmişti ki *Deneme*'nin ilk taslağında Locke ilişkileri. tözler ve kiplerle birlikte, genel karmaşık düşünceler başlığı altında sınıflandırıyordu. Ama gerçi bu sınıflandırma dördüncü yayımda yeniden ortaya çıkıyor olsa da, Locke bir başkasını daha vermekte ve bunda ilişkiler kendi başlarına bir sınıfta durmaktadırlar. İki sınıflandırma yönteminin bu yanyana duruşu açıktır ki doyurucu değildir. Bununla birlikte, denmektedir ki ilişkiler bir şeyi bir başkası ile karşılaştırma ediminden doğmaktadırlar. Eğer Caius'u Caius olarak salt kendi başına düşünecek olursam. onu herhangi bir başka şey ile karşılaştırmam. Caius beyazdır derken de aynı şey doğrudur. 'Ama Caius'a *koca* adını verdiğim zaman, başka bir kişiyi imlemiş olurum; ve *daha beyaz* adını verdiğim zaman, başka bir şeyi imlemiş olurum: her iki durumda da düşüncem Caius'un ötesindeki birşeye götürülmüştür, ve irdelemeye getirilen iki şey vardır.'[54] 'Koca,' 'baba,' 'oğul' vb. gibi terimler açıktır ki göreli terimlerdirler. Ama ilk bakışta salt(ık) olarak görünen ama 'gerçi daha az gözlenebilir olsa da imlenen bir ilişkiyi gizleyen'[55] başka terimler de vardır. Örneğin 'eksikli' böyle bir terimdir.

Herhangi bir düşünce, ister yalın isterse karmaşık olsun, bir başka düşünce ile karşılaştırılabilir ve böylece bir ilişki düşüncesini yaratır. Ama tüm ilişki düşüncelerimiz uzun erimde yalın düşüncelere indirgenebilirler. Bu Locke'un özellikle ortaya koymak istediği noktalardan biridir. Çünkü eğer düşüncelerimizi görgücü bir yolda açıklamasının haklı olduğunu göstermeyi istiyorsa, tüm ilişki düşüncelerinin en sonunda duyum ya da derin-düşünme yoluyla elde edilen düşüncelerden oluşmuş olduklarını göstermesi gerekmektedir. Ve kuramını örneğin nedensellik gibi belli seçilmiş ilişkilere uygulayarak bunun doğru olduğunu tanıtlamaya geçmektedir.

Ama Locke'un nedensellik çözümlemesini irdelemeden önce

[54] *E*., 2. 25. 1; 1. s. 427.

[55] *E*., 2, 25. 3; 1, s. 428.

ilişkiler üzerine konuşma yolundaki ikircime dikkati çekmemiz gerekiyor. Birincil olarak, gerçekten de, anın ilişki düşüncelerini nasıl kazandığını göstermekle ilgilenmektedir; başka bir deyişle, birincil olarak ilişkilerin doğası nedir biçimindeki varlıkbilimsel bir soru ile olmaktan çok ruhbilimsel bir soru ile ilgilenmektedir. Bununla birlikte, bir düşünceyi anın düşünmekte olduğu zaman nesnesi olan herhangi birşey olarak betimlemiş olduğu için, bundan düşünüldüklerine göre ilişkilerin düşünceler oldukları sonucu çıkmaktadır. Ve sözlerinden kimilerini ilişkilerin yalnızca ansal olduklarından başka bir anlamda anlamak pek kolay değildir. Örneğin demektedir ki 'ilişkinin doğası iki şeyi birbirine göndermeden ya da birbirleri ile karşılaştırmadan oluşur.'[56] Yine, 'ilişki iki şeyi karşılaştırmanın ya da birlikte düşünmenin, ve bu karşılaştırmadan birine ya da her ikisine birden bir ad vermenin, ve kimi zamanlar giderek ilişkinin kendisine bir ad vermenin bir yoludur.'[57] Dahası, açıkça bildirmektedir ki bir ilişki 'şeylerin olgusal varoluşlarında kapsanmamış, ama dışsal ve ek olarak getirilen birşeydir.'[58] Ve daha sonra sözcüklerin kötüye kullanımlarını irdelerken belirtmektedir ki, şeylerin kendileri ile bağdaşmayan ilişkilerin düşüncelerini taşıyamayız, çünkü ilişki yalnızca iki şeyi birlikte düşünmenin ya da karşılaştırmanın bir yoludur ve böylece 'kendi yaptığım bir düşüncedir.'[59] Aynı zamanda Locke ilişki düşünceleri üzerine özgürce konuşmaktadır; ve bununla neyi imlediğini açıkça söylememektedir. Varsayalım ki John'u yalnızca kendi başına düşünmüyor ama oğlu Peter ile 'karşılaştırıyorum.' O zaman John'u baba olarak düşünebilirim, ve bu göreli bir terimdir. Şimdi, gördüğümüz gibi, Locke bir ilişkinin bir şeyi bir başkası ile karşılaştırmanın bir yolu olduğunu söylemektedir. Söz konusu ilişki John'u Peter ile 'karşılaştırma' edimi olmalıdır. Ve ilişkinin düşüncesi karşılaştırma ediminin düşüncesi olmalıdır. Ama babalık ilişkisinin bir insanı bir başkası ile karşılaştırma edimi olduğunu söylemek tuhaf ola-

[56] *E.*, 2, 25, 5; I, s. 428. [57] *E.*, 2, 25, 7; I, s. 429-30. [58] *E.*, 2, 25, 8; I, s. 430. [59] *E.*, 3, 10, 33; II, s. 145.

caktır; ve babalık ilişkisinin düşüncesinin karşılaştırma edimi-nin düşüncesi olduğunu söylemek daha da tuhaf olacaktır. Daha-sı, *Deneme*'nin dördüncü kitabında Locke Tanrının varoluşuna ilişkin bilgimiz üzerine konuşurken, açıkça imlemektedir ki tüm sonlu şeyler olgusal açıdan nedenleri olarak Tanrıya bağımlıdır-lar, başka bir deyişle, Tanrı ile olgusal bir bağımlılık ilişkisi için-dedirler. Sorunun gerçeği Locke'un ilişkiler kuramını herhangi bir açık ve sağın yolda geliştirmemiş olduğu gibi görünmektedir. Genel olarak ilişkilerden söz ederken, bunların tümünün ansal olduklarını söylüyor görünmektedir; ama bu gene de kimi tikel ilişkilerden sanki bunlar salt ansal değilmişler gibi söz etmesinin önüne geçememektedir. Bu, sanırım, nedenselliği irdelemesin-de görülebilecektir.

7. Nedensellik

Locke'a göre, 'herhangi bir yalın ya da karmaşık düşünce üreteni genel *neden* adıyla belirtiriz; ve üretileni ise *etki* adıyla.'[60] Ne-den ve etki düşüncelerimizi öyleyse tikel şeylerin, nitelik ya da tözlerin varolmaya başlamalarının gözleminden kazanırız. Ör-neğin, bir 'yalın düşünce' olarak akıcılığın belli bir ısı derecesi-nin uygulanmasıyla balmumunda üretildiğini gözleyerek, 'yalın ısı düşüncesini, balmumundaki akıcılık ile ilişki içinde, onun nedeni, ve akıcılığı ise etki olarak adlandırırız.'[61] Benzer olarak, odunun, bir 'karmaşık düşünce'nin ateşin uygulanması yoluyla bir başka 'karmaşık düşünce'ye, küle döndüğünü gözleyerek, kül ile ilişki içinde ateşi *neden* ve külü ise *etki* olarak adlandırı-rız. Neden ve etki kavramları öyleyse duyum ya da derin-düşünme yoluyla kazanılan düşüncelerden doğarlar. Ve 'neden ve etki düşüncesini taşımak için herhangi bir yalın düşünceyi ya da tözü bir başkasının işlemi yoluyla varolmaya başlıyor olarak düşünmek yeterlidir, bu işlemin tarzını bilmeksizin.'[62] Değişik üretim türleri arasında ayrım yapabiliriz. Böylece önceden varo-

[60] *E.*, 2, 26, 1; I, s. 433. [61] *A.g.y.*, s. 434 [62] *E.*, 2, 26, 2; I, s. 435.

lan bir gereçten yeni bir töz üretildiği zaman 'türetiliş'ten [generation] söz ederiz. Yeni bir 'yalın düşünce' (nitelik) önceden varolan bir şeyde üretildiği zaman 'değiştiriliş'ten [alteration] söz ederiz. Herhangi birşey önceden varolan ve onu oluşturacak herhangi bir gereç olmaksızın varolmaya başladığı zaman 'yaratılış'tan [creation] söz ederiz. Ama tüm bu değişik üretim biçimlerine ilişkin düşüncelerimizin duyum ve derin-düşünme yoluyla kazanılan düşüncelerden türediği söylenmektedir, gerçi Locke bu genel önermenin yaratılış düşüncemiz durumunda nasıl işlediğinin herhangi bir açıklamasını sunmuyor olsa da.

Düşünceler arasındaki bir ilişki olması ölçüsünde nedensellik ansal bir kurulumdur. Ama olgusal bir temeli vardır, ve bu temel ise güçtür; başka bir deyişle, tözlerin başka tözleri etkileme ve bizde düşünceler üretme güçleri. Güç düşüncesi Locke tarafından yalın bir düşünce olarak sınıflandırılmaktadır, ama 'itiraf ederim ki güç kendisinde bir tür ilişkiyi, eylem ya da değişim ile bir ilişkiyi kapsamaktadır.'[63] Ve güçler, daha önce gördüğümüz gibi, etkin ve edilgin güçler olarak bölünmektedirler. Öyleyse, etkin güç ve nedensel etkerlik düşüncelerini nereden türettiğimizi sorabiliriz. Yanıt, Locke'a göre, etkin güce ilişkin en açık düşüncemizin derin-düşünmeden ya da içe-bakıştan türemekte olduğudur. Eğer devinen bir topun dingin bir topa vurarak onu devindirdiğini gözlediğimiz zaman, bu ikinci topta herhangi bir etkin güç gözleyemeyiz; çünkü 'yalnızca bir başkasından kazandığı devimi iletmekte ve kendinde ötekinin kazandığı denlisini yitirmektedir; ki bu bize cisimde devinen etkin gücün ancak çok bulanık bir düşüncesini verir, ve onun herhangi bir devim üretmeyip yalnızca aktardığını gözleriz. Çünkü çok bulanık bir güç düşüncesinden başka birşey değildir ki, eylemin üretimine değil ama ancak etkilenmenin sürmesine ulaşır.'[64] Eğer, bununla birlikte, içe-bakışa dönersek, 'kendimizde anlarımızın çeşitli eylemlerini ve bedenlerimizin devimlerini,yalnızca anın şu ya da bu tikel eylemi yapmayı ya da yapmamayı buyuran bir düşüncesi

[63] *E*., 2, 21, 3; I, s. 310.

[64] *E*., 2, 21, 4; I, s. 312.

ya da yeğlemesi tarafından başlatmak ya da sonlandırmak, sürdürmek ya da bitirmek için bir güç buluruz.'[65] Öyleyse istencin uygulanışıdır ki bize güç ve nedensel etkerlik konusundaki en açık düşüncemizi vermektedir.

Locke böylece salt kendine doyum verecek bir yolda neden ve etki ve nedensel etkerlik ya da etkin gücün uygulaması gibi düşüncelerin görgül temellerini saptamaktadır. Ama nedensel ilişkinin herhangi bir somut çözümlemesini vermemektedir. Bununla birlikte, hem Tanrının varoluşu için uslamlamalarında hem de Stillingfield'e yazarken açıkça belirtmektedir ki, 'bir başlangıcı olan herşeyin bir nedeni olmalıdır' önermesinin çürütülemez bir önerme olduğuna inanmaktadır. Bu önermenin görgülenim tarafından nasıl doğrulandığını açıklamadığı biçiminde bir suçlama ile karşılaşmıştır. Ama, *Deneme*'nin dördüncü kitabının yeterince açık olarak gösterdiği gibi, Locke sezgisel pekinlik diye birşeyin varolduğuna ve anın düşünceler arasında zorunlu bir bağıntıyı ayrımsayabileceğine inanıyordu. Söz konusu önerme durumunda Locke hiç kuşkusuz bir şeyin varolmaya başlaması ve neden düşüncelerimizi görgülenim yoluyla elde ettiğimizi, ve sonra düşünceler arasındaki zorunlu bağıntıyı (ki varolmaya başlayan herşeyin bir nedeni vardır önermesinde anlatılmaktadır) algıladığımızı söyleyecekti. Görünürde sorunun bu açıklamasının tüm düşüncelerimiz ve bilgilerimizin temellerine ilişkin görgücü kuramının istemlerini doyurduğunu düşünüyordu. Ansal kurulumlar olarak ilişkiler konusundaki sözlerine uyup uymadığı ise bir başka sorudur.

8. Örgensel ve Örgensel-olmayan Cisimler ile ve İnsan ile İlişkide Özdeşlik

İlişkiler ile bağıntı içinde Locke özdeşlik ve türlülük düşüncelerine bir bölüm ayırmaktadır. Bir şeyin belli bir zaman kıpısında belli bir yerde varolduğunu gördüğümüz zaman onun kendisi

[65] *E*., 2, 21, 5; I, s. 313.

olduğundan ve aynı zamanda bir başka yerde varolan başka bir şey olmadığından eminizdir, üstelik iki şey başka bakımlardan benzer olsalar bile. Çünkü pekinizdir ki bir ve aynı şey birden çok yerde eşzamanlı olarak varolamaz. Locke burada sıradan dil kullanımına değinmektedir. Eğer z zamanında x yerinde varolan A cismini gözlersek ve eğer z zamanında y yerinden varolan B cismini gözlersek, birbirlerine ne denli benzerlerse benzesinler bunlardan iki ayrı cisim olarak söz ederiz. Ama eğer A ve B her ikisi de z zamanında y yerinde varolsalardı, ayırdedilemez olacaklardı; ve bir ve aynı cisimden söz edecektik, iki cisimden değil. Demek istemiyorum ki Locke bu görüşün 'salt sözel bir sorun' olduğunu düşünüyordu: demek istediğim olağan dil kullanımında anlatım bulan sıradan sağduyunun bakış açısını benimsemekte olduğudur. Tanrı bengi, değişmez ve heryerde-bulunan olduğu için, demektedir Locke, onun sürekli kendine-özdeşliği konusunda hiçbir kuşkuya yer olamaz. Ama sonlu şeyler zamanda ve uzayda varolmaya başlarlar; ve varolduğu sürece her bir şeyin özdeşliği varolmaya başladığı zaman ve yer ile ilişkisi tarafından belirlenecektir. Ve öyleyse bireysellik saptama sorununu bireyselleştirme ilkesi 'varoluşun kendisidir ki, herhangi bir tür varlığı aynı türden iki varlığa iletilebilir olmayan tikel birer zaman ve yere belirler'[66] diyerek çözebiliriz. Bu tanımın son parçasının alınmasının nedeni değişik türdeki iki tözün aynı zamanda aynı yeri doldurabilmeleridir. Belki de Locke birincil olarak Tanrının bengilik ve heryerde-bulunuşunu düşünüyordu.

Ama gerçi Locke genel olarak özdeşliği bir şeyin varoluşunun zamansal ve uzaysal boyutları ile ilişki içinde tanımlıyor olsa da, sorunun bu formülün göz önüne aldığından çok daha karışık olduğunu görmektedir. Eğer iki atom tek bir 'özdek kütlesi' oluşturmak üzere birleşmişse, aynı iki atom birleşmiş olduğu sürece kütlenin aynı kütle olduğunu söyleriz. Ama atomlardan biri uzaklaştırılacak ve bir başkası eklenecek olursa, sonuç değişik bir kütle ya da cisimdir. Örgensel şeylerde, bununla birlikte,

[66] *E.*, 2, 27, 4; I, s. 441-2.

örgenlikten aynı örgenlik olarak söz etmeye alışmışızdır, üstelik özdekte açık değişimler yer almış olsa bile. Bir bitki 'aynı yaşamdan pay aldığı sürece' aynı bitki olmayı sürdürür, 'üstelik o yaşam dirimli bitki ile o tür bitkiye uyan benzer bir sürekli örgütleniş içinde dirimsel olarak birleşen yeni özdek parçacıklarına iletiliyor olsa bile.'[67] Hayvanlarda da durum böyledir. Bir hayvanın sürekli özdeşliği belli yollarda bir makinenin özdeşliğine benzerdir. Çünkü bir makineden parçaları onarılmış ya da yenilenmiş olsa bile aynı makine olarak söz ederiz, çünkü onda tüm parçalar belli bir ereğe ya da amaca ulaşma yönünde sürekli olarak örgütlenmektedirler. Bununla birlikte, bir hayvan onda devimin içerden gelmesi olgusuyla devimini dışardan alan bir makineden ayrılır.

'Yalın' bir örgensel şeyin özdeşliği öyleyse zaman ve yer terimlerinde tanımlanabilir (gerçi Locke şeyin uzaysal-zamansal tarihinden kalıcı kendine-özdeşliğin ölçütlerinden biri olarak söz etmiyor olsa da). Bileşik bir örgensel-olmayan şeyin sürekli özdeşliği bileşen parçalarının (uzay ve zaman ile ilişki içinde) sürekli özdeşliklerini gerektirir. Örgensel bir cismin sürekli özdeşliği ise, bununla birlikte, ortak bir yaşam tarafından biçimlendirilmiş parçaların örgütlenişi ile ilişki içinde tanımlanmaktadır, parçaların kendilerinin sürekli özdeşlikleri ile ilişki içinde değil. Gerçekte, 'bu iki durumda—bir özdek kütlesi ve dirimli bir cisim durumunda—, özdeşlik aynı şeye uygulanmamaktadır.'[68] Örgensel olmayan ve örgensel olan cisimler değişik türdedirler, ve özdeşlik ölçütü her iki durum için değişmektedir, gerçi her ikisinde de uzaysal-zamansal boyutlarla belli bir ilişkisi olan sürekli bir varoluşun olması zorunlu olsa da.

Başka örgensel cisimlere uygulanabilir olan özdeşlik ölçütlerini insana ne ölçüde uygulayabiliriz? Locke yanıtlamaktadır ki bir insanın sürekli kendine-özdeşliğini oluşturan şey 'ardışıklık içinde dirimsel olarak aynı örgütlü cisme birleşmiş sürekli olarak kaçan özdek parçacıklarının aynı sürekli yaşama katılmalarından

[67] *E*., 2, 27, 5; 1, s. 443.

[68] *E*., 2, 27, 4; 1, s. 442.

başka birşey değildir.'[69] Bu bildirimin tam anlamını sağın terimlerde açıklamamakta, ama açıkça belirtmektedir ki onun görüşünde bedensel bir süreklilik olduğu zaman 'aynı insan'dan söz etmeye alışmışızdır, ve haklı olarak alışmışızdır. Bir insanda hangi ruhsal değişimler yer alırsa alsın, onu yine aynı insan olarak adlandırırız, yeter ki bedensel varoluşu sürekli olsun. Eğer, bununla birlikte, ruhun özdeşliğini biricik aynılık ölçütü olarak alırsak, tuhaf sonuçlar doğmaktadır. Örneğin, eğer uslamlama uğruna yeniden-bedenselleşme önsavını kabul edersek, eski Yunanistan'da yaşayan *X* ortaçağ Avrupasında yaşayan *Y* ile aynı insandı dememiz gerekecektir, yalnızca ruh aynı olduğu için. Ama bu tür konuşma yolu çok tuhaf olacaktır. 'Sanırım, [Roma İmp.] Heliogabalus'un ruhunun domuzlarından birinde olduğundan emin olabilen biri bile domuzun bir insan ya da Heliogabalus olduğunu söylemeyecektir.'[70] Başka bir deyişle, Locke burada sıradan dil kullanımına başvurmaktadır. Bedensel bir süreklilik varsa bir insandan aynı insan olarak söz ederiz. Ve burada önümüzde görgül bir aynılık ölçütü bulunmaktadır. Ama, Locke'un görüşünde, eğer bir insanı aynı insan yapanın bu ruh özdeşliği olduğunu söylemişsek, 'aynı' sözcüğünü kullanımımızı denetlemenin hiçbir yolu olmayacaktır.

Ama genellikle bir insandan cisimsel süreklilik olduğu zaman aynı insan olarak söz etmeye alışmış olsak da, gene de kişisel özdeşliğin neden oluştuğu sorusunu sorabiliriz—burada Locke'un 'kişi' ile demek istediği şey 'düşünen, anlıklı bir varlıktır ki, us ve derin-düşünme yetilerine iyedir, ve kendini kendisi olarak, değişik zamanlarda ve yerlerde aynı düşünen şey olarak görebilmektedir.'[71] Bu soruya yanıt Locke'un düşünmeden ayrılamaz olarak gördüğü ve ona özsel olduğunu bildirdiği bilinçtir. 'Bir insanın algıladığını algılamaksızın algılaması olanaksızdır.'[72] 'Bu bilincin geçmişteki herhangi bir eyleme ya da düşünceye dek genişletilebilmesinin düzeyi o kişinin özdeşliğinin erimidir.'[73]

[69] *E.*, 2, 27, 7; 1, s. 444.
[70] *A.g.y.*, s. 445.
[71] *E.*, 2, 27, 11; 1, s. 448.
[72] *A.g.y.* s. 449.
[73] *E.*, 2, 27, 11; 1, s. 449.

Locke'un çıkardığı mantıksal vargı şudur: Eğer aynı insan için (eş deyişle, bedensel sürekliliğin bulunması anlamında aynı insan olan bir insan için) z^1 zamanında tek bir seçik ve iletilemez bilinç ve z^2 zamanında bir başka seçik ve iletilemez bilinç taşımak olanaklıysa, o insanın z^2 zamanında z^1 zamanında olduğu ile aynı 'kişi' olduğunu söyleyemeyiz. Bu 'görüşlerinin en ciddi bildiriminde insanlığın anlayışıdır: insan yasaları ağırbaşlı insanın eylemleri için deliyi cezalandırmaz, ne de delinin yaptıkları için ağırbaşlı adamı cezalandırır; böylelikle onları iki kişi yaparlar; ki bu, böyle birinin kendisi olmadığını ya da kendinde olmadığını söylediğimiz zaman olduğu gibi, gündelik konuşma yolumuz tarafından belli bir düzeyde açıklanmaktadır; bu deyimlerde onları sanki şimdi ya da en azından ilk başta kullananların 'kendi'nin değiştiğini, kendine-benzer kişinin bundan böyle o insanda olmadığını düşündükleri imlenmektedir.'[74]

9. Dil

Deneme'nin ikinci kitabının sonunda Locke demektedir ki düşüncelerimizin kaynak ve türlerinin bir açıklamasını verdikten sonra ilkin hemen anın bu düşünceleri kullanma yollarını ve onlar yoluyla elde ettiğimiz bilgileri irdelemeye geçmeyi önermişti. Ama şimdi bilgiyi tartışmaya geçmeden önce dili irdelemenin zorunluğunu gördüğünü bildirmektedir. Çünkü düşünceler ve sözcükler açıktır ki yakından bağıntılıdırlar, ve bilgimiz, kendi deyimiyle, önermelerden oluşur. Bu yüzden üçüncü kitabı sözcükler ya da dil konusuna ayırmaktadır.

Tanrı insanı doğallıkla toplumsal bir varlık yapmıştır. Ve dil 'toplumun büyük aracı ve ortak bağı'[75] olacaktı. Dil sözcüklerden oluşmaktadır, ve sözcükler düşüncelerin imleridirler. 'Sözcüklerin yararı düşüncelerin anlamlı imleri olmalarıdır; ve temsil ettikleri düşünceler onların gerçek ve dolaysız imlemleridir.'[76] Doğrudur ki, sözlerimizi kendi kafamızdaki düşüncelerin olduğu

[74] *E.*, 2, 27, 20; I, s. 461. [75] *E.*, 3, 1, 1; II, s. 3. [76] *E.*, 3, 2, 1; II, s. 9.

gibi başka insanların kafalarındaki düşüncelerin de imleri olarak alırız, hiç kuşkusuz aynı dili konuşmakta olduğumuz sürece. Ve sık sık sözcüklerin şeyleri temsil ettiklerini düşünürüz. Gene de, bir insanın sözleri birincil olarak ve dolaysız olarak kendi kafasındaki düşünceleri imlerler. Sözcükler hiç kuşkusuz anlamsız olarak kullanılabilirler. Bir çocuk bir sözcüğü doğallıkla onun tarafından imlenen düşünceyi taşımaksızın bir papağan gibi öğrenip kullanabilir. Ama bu durumda sözcük imlemsiz bir gürültüden başka birşey değildir.

Locke katı bir biçimde sözcüklerin düşüncelerin imleri olduklarında diretiyor olmasına karşın, bu bildirimin herhangi bir tam açıklamasını vermemektedir. Bununla birlikte, genel konumu, eğer bunu çok yakından deşmeyi istemiyorsak, yeterince açıktır. Düşünceler Locke'un temsilci kuramına göre düşüncenin dolaysız nesneleridirler; ve düşünceler, ya da daha doğrusu kimi düşünceler, şeyleri temsil ederler ya da şeylerin imleridirler. Ama düşünceler kişiseldirler. Ve düşüncelerimizi başkalarına iletmek ve başkalarının düşüncelerini öğrenmek için 'duyulur' ve ortak imlere gereksiniriz. Bu gereksinim sözcükler tarafından yerine getirilmektedir. Ama şeylerin imleri olan düşünceler ile sözcükler arasında şu ayrım vardır. Şeyleri simgeleyen ya da temsil eden düşünceler doğal imlerdirler. Daha doğru bir deyişle, en azından bunlardan kimileri şeyler tarafından üretilirken, başkaları ise ansal kurulumlardır. Bununla birlikte, sözcüklerin tümü de uylaşımsal imlerdirler: imlemleri seçme ya da uylaşım tarafından saptanmaktadır. Böylece insan düşüncesi bir Fransızın ve bir İngilizin kafalarında aynı iken, bu düşüncenin imi Fransızca'da *homme* ve Ingilizce'de *man* olarak görülmektedir. Açıktır ki Locke düşüncenin kendinde gerçekte sözcüklerin ve simgelerin kullanımından ayrı olduğunu, ve değişik dilbilimsel biçimlerde ve değişik dillerde aynı düşüncenin anlatılması olanağının bu ayrımın bir tanıtı olduğunu kabul ediyordu.

Bununla birlikte, sözcükler düşüncelerin imleridirler bildirimine eklenmesi gereken bir sınırlama vardır. 'Anda düşüncelerin

adları olan sözcüklerin yanısıra sayısız başkaları daha vardır ki, anın düşünceler ya da önermeler arasında kurduğu bağıntıyı simgelemek için kullanılmaktadırlar.'[77] An 'önünde' yalnızca düşüncelerin imlerine değil ama ayrıca bu düşüncelerle ilişki içinde onun kendi eylemlerini gösteren ya da anıştıran imlere de gereksinim içindedir. Örneğin 'dir' ve 'değildir' anın doğrulama ve yadsıma edimini göstermekte ya da anıştırmakta ya da anlatmaktadırlar. Locke bu tür sözcükleri 'parçacıklar' olarak adlandırmakta, ve bu başlık altına yalnızca önermelerdeki koşacı değil ama ilgeç ve bağlaçları da almaktadır. Bunların tümü de anın düşünceleri ile ilişki içinde belli bir eylemini imlemekte ya da anlatmaktadırlar.

Locke kendi imlem kuramının herhangi bir tam açıklamasını vermiyor olsa da, sözcüklerin düşüncelerin imleri olduğunu ve uylaşımsal imlerden oluşan dilin düşünceleri iletmenin bir aracı olduğunu söylemenin bir aşırı-yalınlaştırma oluşturduğunu yeterince açık olarak görüyordu. 'Sözcükleri iletişim ereğine yararlı kılmak için, onların işitende konuşanın kafasında temsil ettikleri ile tam anlamıyla aynı düşünceyi yaratmaları zorunludur.'[78] Ama bu ereğe her zaman ulaşılamamaktadır. Örneğin, bir sözcük çok karmaşık bir düşünceyi temsil ediyor olabilir; ve bu durumda sözcüğün her zaman tam anlamıyla gündelik kullanımdaki aynı düşünceyi temsil etmesini sağlama bağlamak çok güçtür. 'Bu yüzden insanların yüksek bir bileşim düzeyindeki düşüncelere (ki ahlaksal sözcükler çoğunlukla böyledirler) verdikleri adların iki ayrı insanda aynı sağın imlemi taşımaları çok seyrek görülen bir durumdur; çünkü bir insanın karmaşık düşüncesi seyrek olarak bir başkasınınki ile bağdaşır, ve sık sık kendisininkinden, dün taşımış ve yarın taşıyacak olduğundan ayrılır.'[79] Yine, karışık kipler ansal kurulumlar oldukları için, eş deyişle an tarafından biraraya getirilen düşünce toplanmaları oldukları için, herhangi bir değişmez anlam ölçünü bulmak zordur. 'Cinayet' gibi bir sözcüğün anlamı bütünüyle seçme üzerine

[77] *E.*, 3, 7, 1; II; s. 98. [78] *E.*, 3, 9, 6; II, s. 106. [79] *E.*, 3, 9, 6; II, s. 107.

dayanmaktadır. Ve gerçi 'gündelik kullanım sözcüklerin anlamlarını gündelik konuşma için oldukça iyi düzenliyor'[80] olsa da, böyle sözcüklerin sağın anlamlarını belirleyebilmek için tanınmış hiçbir yetke yoktur. Bu yüzden adlar düşünceleri temsil ederler demek bir şeydir ve sağın olarak hangi düşünceleri temsil ettiklerini söylemek bir başka şeydir.

Dilin bu 'eksikliği'nden kaçınmak pek olanaklı değildir. Ama bir de sözcüklerin kaçınılabilir 'kötüye-kullanımları' diye bir şey vardır. İlk olarak, insanlar hiç de seyrek olmamak üzere herhangi bir açık ve seçik düşünceyi temsil etmeyen sözcükler yaratırlar. 'Burada örnekler yığmam gerekmeyecektir; her insanın okuması ve konuşması ona bunlardan yeterince sunacaktır; ya da daha çoğunu istiyorsa, bu tür terimlerin büyük kafa-ustalarında, Skolastikleri ve metafizikçileri kastediyorum, (ki bunlar arasına sanırım bu yakın çağların tartışmacı doğa ve ahlak filozofları da katılabilir) tüm bunlardan onu doyurmak için bol bol bulunmaktadır.'[81] İkinci olarak, sözcükler sık sık aynı insan tarafından değişik anlamlarda kullanılmaları yoluyla tartışmalarda kötüye kullanılmaktadırlar. Bir başka kötüye-kullanım da sözcükleri şeylerin yerine almak ve olgusallığın yapısının birinin ondan söz etme yoluna uyması gerektiğini sanmaktır. Locke ayrıca eğretilemeli konuşmadan da dilin kötüye-kullanımlarından biri olarak söz etmektedir. Belki de buna dilin kötüye-kullanımı için bir vesile kaynağı olarak değinmesi daha doğru olacaktı. Gerçekten de, kendisi de bunu belli bir düzeyde duyumsamaktadır. Çünkü belirtmektedir ki 'dil inceliği de, tıpkı kadın gibi, kendisinde hiçbir zaman ona karşı konuşulmasına yol açmayacak denli çarpıcı güzellikler taşımaktadır.'[82] Ama anlatmak istediği şey 'dil inceliğinin' ve diluzluğunun tutkuları uyarmak ve yargıyı yanıltmak için kullanılmakta olduklarıdır, ve aslında durum sık sık böyledir; ve kendisi duygusal ve kışkırtıcı dilin doğru ve eğri kullanımları arasında açık bir ayrım yapmaya çalışacak denli ussalcıdır.

Sözcüklerin kötüye-kullanımları böylece çok doğurgan bir

[80] *E.*, 3, 9, 8; II, s. 108. [81] *E.*, 3, 10, 2; II, s. 123. [82] *E.*, 3, 10, 34; II, s. 147.

yanlışlık kaynağıdır, ve Locke açıkça bunu oldukça önemli bir konu olarak görüyordu. Çünkü *Deneme*'nin sonunda imlerin bilimini inceleme gereksinimi üzerinde diretmektedir. 'Düşünce ve sözcüklerin bilginin büyük araçları olarak irdelenmesi, o zaman, insan bilgisini bütün bir düzeyi içinde görmeyi isteyenlerin ansal çabalarının küçümsenmeyecek bir parçasını oluşturur. Ve belki de doğru olarak tartılmış ve hakkıyla irdelenmiş olsalardı, bize şimdiye dek tanışık olduğumuzdan daha başka bir mantık ve eleştiri türünü vereceklerdi.'[83] Ama ancak yakın zamanlardadır ki Locke'un görüşü belli bir ölçüde ciddiye alınmıştır.

10. Evrensel Düşünceler

Genel terimler söylemde böylesine önemli bir rol oynarlarken, köken, anlam ve kullanımlarına özel bir dikkati yöneltmek zorunludur. Genel terimlerimizin olması zorunludur; çünkü salt özel adlardan yapılmış bir dil bellenemeyecek, ve eğer bu olanaklı olsa bile, iletişim amaçları için yararsız olacaktır. Eğer, örneğin, bir insan genel olarak ineklere göndermede bulunamıyor ve görmüş olduğu her tikel inek için özel bir ad taşıması gerekiyor olsaydı, adların bu tikel hayvanlarla tanışık olmayan bir başka insan için hiçbir anlamları olmayacaktı. Ama gerçi genel adların olmaları açıkça zorunlu olsa da, bunları nasıl edindiğimiz sorusu doğmaktadır. 'Çünkü varolan tüm şeyler yalnızca tikeller oldukları için, genel terimlere nasıl varırız ya da temsil etmeleri gereken genel doğaları nerede buluruz?'[84]

Locke yanıtlamaktadır ki sözcükler genel düşüncelerin imleri yapılmakla genel olmaktadırlar, ve genel düşünceler soyutlama yoluyla oluşmaktadırlar. 'Düşünceler onlardan zaman ve yer koşullarını ve onları şu ya da bu varoluşa belirleyebilen başka düşünceleri ayırmakla genel olurlar. Bu soyutlama yoluyla birden çok bireyi temsil etme yeteneğini kazanırlar; bu bireylerden kendisinde o soyut düşünceye (ki onu böyle adlandırıyoruz) bir

[83] *E.*, 4, 21, 4; II, s. 462.

[84] *E.*, 3, 3, 6; II, s. 16.

uyum taşıyanlardan her biri o türdendir.'[85] Varsayalım ki bir çocuk herşeyden önce tek bir insanla tanışık olsun. Daha sonra başka insanlarla tanışıklık kazanır. Ve şu ya da bu bireye özgü ırasalları bir yana bırakarak ortak ırasalın bir düşüncesini oluşturur. Böylece bir genel düşünce taşımaya başlar ki kendisi 'insan' genel terimi tarafından imlenmektedir. Ve deneyimin gelişmesiyle her biri genel bir terim tarafından imlenecek olan daha geniş ve daha soyut düşünceler oluşturmaya gidebilir.

Bundan şu çıkar ki evrensellik ve genellik tümü de bireysel ya da tikel olan şeylerin değil ama düşüncelerin ve sözcüklerin yüklemleridirler: 'anlağın buluşları ve yaratılarıdırlar, onun kendi kullanımı için onun tarafından yapılmışlardır, ve yalnızca imleri ilgilendirirler, ister sözcüklerin isterse düşüncelerin olsun.'[86] Hiç kuşkusuz, herhangi bir düşünce ya da herhangi bir sözcük de tikeldir; 'bu' tikel düşünce ya da 'bu' tikel sözcüktür. Ama genel ya da evrensel sözcükler ve düşünceler dediğimiz şeyler imlemlerinde evrenseldirler. Başka bir deyişle, evrensel ya da genel bir düşünce bir tür şeyi simgeler, örneğin inek ya da koyun ya da insan gibi; ve genel terim bir şey türünü simgeliyor olarak düşünceyi temsil eder. 'Genel sözcüklerin simgeledikleri, o zaman, bir şeyler *türü*dür; ve bunlardan her biri bunu anda soyut bir düşüncenin bir imi olma yoluyla yapar, ve varolan şeyler bu düşünceye bağdaşır bulundukları için o ad altına sıralandırılırlar; ya da, bu düşünce tümü için bir olduğundan, o türden olurlar.'[87]

Bununla birlikte, evrensellik yalnızca sözcüklere ve düşüncelere aittir demek evrensel düşünce için hiçbir nesnel temel yoktur demek değildir. 'Burada şeylerin üretiminde doğanın onlardan pekçoğunu benzer olarak yaptığını unuttuğum, ve hele de yadsıdığım hiç düşünülmesin: daha açık başka hiçbirşey yoktur, özellikle hayvanların ve tohumla üreyen tüm şeylerin türlerinde.'[88] Ama tikel şeyler arasındaki bu benzerlikleri gözleyen ve

[85] *E.*, 3, 3, 6; II, s. 16-7. [86] *E.*, 3, 3, 11; II, s. 21. [87] *E.*, 3, 3, 12; II, s. 22.
[88] *E.*, 3, 3, 13; II, s. 23.

onları genel düşünceleri oluşturmak için vesile olarak kullanan ise andır. Ve genel bir düşünce oluşturulduğu zaman, diyelim ki altın düşüncesi, tikel bir şeyin bu düşünceye uygun düştüğü ya da düşmediği ölçüde altın olduğu ya da olmadığı söylenir.

Locke arada bir Berkeley'e genel düşüncenin bağdaşmaz öğelerden oluşan bileşik bir imge olduğunu telkin etmiş olan bir yolda konuşmaktadır. Örneğin genel bir üçgen düşüncesinden söz etmektedir ki, 'ne daraçılı ne de dikaçılı, ne ikizkenar, ne eşkenar, ne de çeşitkenar olmayacak, ama aynı zamanda bunların hem tümü olacak hem de hiç biri olmayacaktır. ... Bu içinde birçok değişik ve tutarsız düşüncenin kimi parçalarının biraraya getirildiği bir düşüncedir.'[89] Ama bu bildirim Locke'un başka bir yerde 'soyutlama' konusunda söylediklerinin ışığında anlaşılmalıdır. Genel bir üçgen düşüncesinin bir imge olduğunu söylememektedir; ne de karşılıklı olarak tutarsız ya da bağdaşmaz düşüncelerden oluştuğunu söylemektedir. Demektedir ki değişik ve tutarsız düşüncelerin 'parçalarından' oluşmuştur. Başka bir deyişle, an şu ya da bu tür üçgene özgü özellikleri atlamakta ve genel üçgenlik düşüncesini oluşturmak için değişik üçgen türlerinin ortak ırasallarını biraraya getirmektedir. Soyutlama böylece bir eleme ya da dışlama ve geri kalan ortak ırasalları biraraya koyma süreci olarak betimlenmektedir. Bu, gerçekten de, talihsiz denecek denli bulanık olabilir; ama Locke'u ona genel düşüncelerin karşılıklı olarak bağdaşmaz öğelerden oluştukları görüşünü yükleyerek saltık bir saçmalığın sorumlusu kılmaya gerek yoktur.

II. Olgusal ve Adsal Özler

Önümüzdeki bağlamda 'soyutlama' sözcüğünü bir şeyin olgusal özünün soyutlanması anlamında anlamamak önemlidir. Locke 'olgusal öz' teriminin iki anlamını ayırdetmektedir. 'Biri, öz sözcüğünü ne olduğunu bilmedikleri şey için kullanarak, o özlerden

[89] *E.*, 4, 7, 9; II, s. 274.

belli bir sayıyı varsayanların kafalarındaki anlamdır. Onlar için tüm doğal şeyler bu özlere göre yapılmışlardır ve her biri bunlardan pay almakla şu ya da bu türden olurlar.'[90] Bu kuram, demektedir Locke, yaratılış tuhaflıkları tarafından gösterildiği gibi, savunulamaz bir varsayımdır. Çünkü kuram değişmez ve kararlı türsel özleri öngerektirmekte, ve sınır-çizgisi durumlarını ve tipteki değişimleri açıklayamamaktadır. Başka bir deyişle, eldeki görgül verilerle bağdaşmamaktadır. Dahası, kararlı ama bilinmeyen türsel özler önsavı öylesine yararsızdır ki, görgül verilerle çelişmese bile pekala bir yana atılabilir. 'Öteki ve daha ussal görüş (olgusal özler konusunda) tüm doğal şeylere duyusal-olmayan parçaları olgusal ama bilinmeyen bir yapı taşıyor olarak bakanların görüşleridir. Bu parçalardan duyulur nitelikler doğmaktadır ki, onları birbirlerinden ayırmamıza yaramakta ve duruma göre onları ortak paydalar altında türlere sıralamamızı sağlamaktadırlar.'[91] Ama bu görüş 'daha ussal' olsa da, açıktır ki bilinmeyen özleri soyutlama gibi bir soru söz konusu olamaz. Tüm yalın düşünce toplamları bir şeyin belli bir 'olgusal yapısına' bağımlıdır; ama bu olgusal yapı bizim tarafımızdan bilinmemektedir. Bu yüzden soyutlanamaz.

Locke adsal özleri olgusal özlerden ayırmaktadır. Verili bir şeyin örneğin altın olup olmadığına onun bir şeyin altın olarak sınıflandırılması için zorunlu ve yeterli olarak görülen ortak ırasalları taşıyıp taşımadığını gözleyerek karar vermeye alışmışızdır. Ve bu ırasalların karmaşık düşüncesi altının adsal özüdür. Bu yüzdendir ki Locke '(genel) adın temsil ettiği soyut düşünce ve türün özü bir ve aynıdır,'[92] ve 'her seçik soyut düşünce seçik bir özdür'[93] diyebilmektedir. Öyleyse, bireyler olarak bireysel şeylere özgü ırasalları dışarda bırakarak ve ortak ırasallarını koruyarak soyutlanan şey adsal özdür.

Locke eklemektedir ki yalın düşünceler ve kipler durumunda olgusal ve adsal özler aynıdırlar. 'Böylece üç çizgi arasında bir

[90] *E*., 3, 3, 17; II, s. 27. [91] *A.g.y.*, s. 27-8. [92] *E*., 3, 3, 12; II, s. 23.
[93] *E*., 3, 3, 14; II, 9, 25.

uzay kapsayan bir beti bir üçgenin adsal ve o denli de olgusal özüdür.'[94] Ama tözler durumunda ayrıdırlar. Altının adsal özü altın olarak sınıflandırılan şeylere ortak gözlenebilir ırasalların soyut düşüncesidir; ama olgusal özü, ya da tözü, 'duyulur-olmayan parçalarının olgusal yapısıdır ki, onda bulunacak olan renk, ağırlık, eriyebilirlik, durağanlık vb. gibi tüm özellikler bunun üzerine dayanmaktadırlar.'[95] Ve bu olgusal öz, altının tikel tözü, bizim tarafımızdan bilinmemektedir. Locke'un konuşma yolu hiç kuşkusuz eleştiriye açıktır. Çünkü üçgenlik evrensel düşüncesi durumunda 'olgusal öz'den söz etmek bütünüyle uygunsuzdur, eğer 'olgusal öz' özdeksel bir tözün duyulur-olmayan parçalarının olgusal ama bilinmeyen yapısı olarak tanımlanıyorsa. Ama genel olarak demek istedikleri yeterince açıktır, eş deyişle, özdeksel tözler durumunda adsal özden ya da soyut düşünceden ayrı bir olgusal özden söz etmek anlamlıyken, üçgenlik durumunda anlamsızdır.

BÖLÜM ALTI

LOCKE (3)

I. Genel Olarak Bilgi

DENEME'NİN taslağında Locke belirtmektedir ki 'şimdi geriye bu düşüncelerden ya da onlar yoluyla ne tür bilgi edindiğimizi incelemek kalıyor; bilginin asıl nesnesi gerçekliktir ki bütünüyle onaylamada ya da yadsımada, ansal ya da sözel önermelerde yatmaktadır, ve şeyleri olgusallıkları içinde oldukları ve varoldukları gibi ayrımsamaktan, ya da ayrımsadıklarımızı başkalarını bizim gibi ayrımsar kılmaya uygun sözcükler yoluyla anlatmaktan çoğu değildir'[1] Ama yayımlanan *Deneme*'de dördüncü kitaba kesin bir temsilci bildirimle başlamaktadır: 'Anın tüm düşüncelerinde ve uslamlamalarında kendi öz düşüncelerinden başka hiçbir dolaysız nesnesi olmadığı ve yalnızca onları düşündüğü ve düşünebildiği olgusu karşısında, bilgimizin ancak onlarla tanışık olduğu açıktır.'[2] Ve bunun ardından bilginin yalnızca düşüncelerimiz arasındaki bağıntının ve anlaşma ya da anlaşmamanın ve tutarsızlığın algılanmasından oluştuğunu söylemeye geçmektedir. Bir üçgenin üç açısının iki dik açıya eşit olduğunu gördü-

[1] Rand. s. 85.

[2] *E.*, 4, 1; 1; II, s. 167.

ğümüz zaman, düşünceler arasında zorunlu bir ilişki algılarız. Ve böylece haklı olarak bir üçgenin üç açısının iki dik açıya eşit olduklarını bildiğimiz söylenebilir.

Ama düşüncelerin 'anlaşma' ve 'anlaşmama'ları ile denmek istenen nedir? Anlaşma ya da anlaşmamanın birincil biçimi Locke'un 'özdeşlik ya da türlülük' dediği şeydir. An örneğin dolaysızca ve yanılmaksızın bilir ki beyaz ve yuvarlak düşünceleri (söylemeye gerek yok ki bunları duyu-görgüleniminden almaktadır) kırmızı ve kare dediğimiz başka düşünceler değil ama beyaz ve yuvarlak düşünceleridirler. Bir insan gerçekten de bu düşünceler için doğru terimler konusunda yanılabilir; ama onları her birinin kendisi ile anlaştığını ve başka ve ayrı düşüncelerle anlaşmadığını görmeksizin taşıyamaz. Locke tarafından sözü edilen ikinci biçim 'göreli' olarak adlandırılmaktadır. Burada Locke düşünceler arasındaki ilişkilerin algılanmasını düşünmektedir ki, bunlar anlaşma ve anlaşmama ilişkileri olabilirler. Matematiksel önermeler ilişkisel bilginin biricik olmasa da başlıca örneğini sağlarlar. Üçüncü olarak, birarada-varoluşa ilişkin anlaşma ya da anlaşmama vardır. Böylece bir tözün ateş tarafından yakılmadan kaldığı gerçeğine ilişkin bilgimiz ateş tarafından yakılmadan kalma gücünün söz konusu töze ilişkin karmaşık düşüncemizi birlikte oluşturan başka ırasallar ile birarada-varolduğu ya da her zaman onlara eşlik ettiği bilgisidir. Son olarak, 'olgusal varoluş'a ilişkin anlaşma ya da anlaşmama vardır. Locke bir örnek olarak 'Tanrı vardır' bildirimini vermektedir. Başka bir deyişle, biliriz ki Tanrı düşüncesi olgusal olarak varolan bir varlıkla 'anlaşır' ya da ona karşılık düşer.

Bilgi biçimlerinin bu sınıflandırmasında iki nokta dolaysızca açıktır. İlk olarak, özdeşlik bilgisi ile birarada-varoluş bilgisinin ikisi de ilişkiseldirler. Locke gerçekten de bunu açıkça kabul etmektedir. 'Özdeşlik ve birarada-varoluş gerçekten ilişkilerden başka birşey değildirler.'[3] Ama daha sonra ileri sürmektedir ki bunların kendilerine özgü özellikleri vardır ve bu yüzden onları

[3] *E.*, 4, 1, 7; 1, s. 171.

ayrı başlıklar altında irdelemek doğru olacaktır. Ama bu özgün özelliklerin neler olduklarını açıklamamaktadır. İkinci olarak, olgusal varoluşun bilgisi açıktır ki Locke için önemli güçlükler yaratıyordu. Çünkü eğer bir düşünce düşünmekte olan anın nesnesi olan herşey olarak tanımlanıyorsa, düşüncelerimizin olgusal varoluşlara karşılık düştüklerini nasıl bilebileceğimizi anlamak kolay değildir, çünkü bu varoluşlar düşüncelerimiz değildirler. Bununla birlikte, bu noktayı şimdilik bir yana bırakarak diyebiliriz ki bilgi Locke için ya düşünceler arasındaki anlaşmayı ya da anlaşmamayı algılamaktan, ya da düşüncelerin kendileri düşünceler olmayan şeylerle anlaşmalarını ya da anlaşmamalarını algılamaktan oluşur.

2. *Bilginin Dereceleri*

Locke bilgimizin derecelerini irdelemeye geçmektedir. Ve burada bakış açısında kararlı bir ussalcı dönüş göstermektedir. Çünkü 'duyusal bilgi' dediği şeyin zararına sezgi ve belgitlemeyi yüceltmektedir, ve bunlar matematiksel bilgiye sınırlı olmasalar da onun ırasallarıdırlar. Hiç kuşkusuz tüm düşüncelerimiz görgülenimden, duyum ya da derin-düşünmeden gelirler biçimindeki genel görgücü kuramından vaz geçmemektedir. Ama, bu kuramı kabul ederek, sonra matematiksel bilgiyi açıkça bilginin paradigması olarak almaktadır. Ve en azından bu noktada Descartes'a bir benzerlik göstermektedir.

'Eğer düşünme yollarımız üzerine düşünürsek, bulacağız ki kimi zaman an iki düşüncenin anlaşma ya da anlaşmamasını başka bir düşünce araya girmeksizin dolaysızca kendilerinde algılar: ve bunu, sanırım, sezgisel bilgi olarak adlandırabiliriz.'[4] Böylece an sezgi yoluyla dolaysızca algılamaktadır ki ak kara değildir ve üç ikiden çoktur.[5] Bu insan anının erişebileceği en açık ve en pekin bilgi türüdür. Hiçbir kuşkuya yer yoktur, ve 'bu sezgi üzerinedir ki tüm bilgimizin tüm pekinlik ve açıklığı dayanır.'[6]

[4] *E.*, 4, 2, I, 11, s. 176. [5] *A.g.y.*, s. 177. [6] *A.g.y.*

İkinci bilgi derecesi belgitlemeli bilgidir. Bu durumda an düşüncelerin anlaşıp anlaşmadıklarını dolaysızca algılamamakta ama bunu yapabilmek için kimi düşüncelerin araya girmelerine gereksinmektedir. Locke burada birincil olarak matematiksel uslamlamayı, bir önermenin tanıtlanma ya da belgitlenmesini düşünmektedir. Demektedir ki, bir üçgenin üç açısının iki dik açıya eşit oldukları konusunda dolaysız sezgisel bilgimiz yoktur: 'araya giren' düşüncelere gereksiniriz ki, söz konusu anlaşma bunların yardımıyla tanıtlanacaktır. Bu tür belgitlemeli bilginin sezginin kolaylık ve açıklığından yoksun olduğu söylenmektedir. Aynı zamanda uslamlamadaki her adımın sezgisel pekinliği vardır. Ama eğer Locke tasımsal uslamlamaya edimsel olarak yöneltmiş olduğundan daha çok dikkat yöneltmiş olsaydı, bu son bildirimin gerçekliği konusunda biraz kuşku duyabilirdi. Çünkü olumsal bir önerme kapsayan geçerli bir tasımsal uslamlama olabilir. Ve olumsal bir önermenin gerçekliği Locke'un sezgisel pekinlik dediği düzeyde bilinmez. Terimler arasında hiçbir zorunlu bağıntı yoktur; bu yüzden onu dolaysızca algılayamayız. Başka bir deyişle, yorumcuların belirtmiş oldukları gibi, Locke'un belgitleme düşüncesi kaçınılmaz olarak belgitlemeli bilginin erimini çok dar bir alana sınırlamaktadır.

Sezginin ve belgitlemenin dışına düşen bilgi bilgi değil ama 'inanç ya da görüştür, en azından tüm genel gerçeklikler açısından.'[7] Bununla birlikte, tikel varoluşun duyusal bilgisi söz konusudur. Kimileri, demektedir Locke, düşüncelerimize karşılık düşen şeylerin varolup olmadıkları konusunda kuşku duyabilirler: 'ama gene de bize burada, sanırım, bizi kuşkunun ötesine götüren bir kanıt sunulmaktadır.'[8] Bir insan güneşi gündüz gördüğü zaman, algısı gece sırasındaki güneş düşüncesinden ayrıdır: ve bir gülün kokusunu koklamak ve anımsamak arasında su götürmez bir ayrım vardır. Eğer tümünün bir düş olabileceğini söylerse, gene de kabul etmek zorunda kalacaktır ki ateşte olmayı düşlemekle edimsel olarak içinde olmak çok ayrı şeylerdir.

[7] *E.*, 4, 2, 14; II, s. 185. [8] *A.g.y.*, s. 186.

3. Bilgimizin Düzeyi ve Olgusallığı

Öyleyse, üç bilgi derecesi vardır: sezgisel, belgitlemeli ve duyusal. Ama bilgimiz ne denli genişleme yeteneğindedir? Eğer bilgi düşünceler arasındaki anlaşmayı ya da anlaşmamayı algılamaktan oluşuyorsa, o zaman 'düşüncelerimizin olmasından daha öte bilgimiz olamaz.'[9] Ama Locke'a göre, 'bilgimizin düzeyi yalnızca şeylerin olgusallığına değil, ama kendi öz düşüncelerimizin düzeyine de erişemez.'[10] Ve bununla ne demek istediğini irdelemek zorunludur. Onu tek tek ilk kesimde sözü edilen dört bilgi biçimini almada ve bilgimizin düşüncelerimizin anlaşmasını ya da anlaşmamasını algılamanın bu yollarının her birinde ne denli genişlediğini ya da genişleyebildiğini görmede izleyebiliyoruz.

İlkin, 'özdeşlik ve türlülük' bilgimiz düşüncelerimizin genişlediği denli genişlemektedir. Başka bir deyişle, bir düşüncenin sezgisel olarak onun kendisi olduğunu ve herhangi bir başka düşünceden ayrı olduğunu algılamaksızın o düşünceyi taşıyamayız.

Ama 'birarada-varoluş'a ilişkin bilgimiz açısından durum böyle değildir. 'Bunda bilgimiz çok yetersizdir, gerçi tözleri ilgilendiren bilgimizin en büyük ve en özdeksel parçası bundan oluşuyor olsa da.'[11] Tikel bir töz türüne ilişkin düşüncemiz birarada-varolan yalın düşüncelerin bir toplanmasıdır. Örneğin, 'bir aleve ilişkin düşüncemiz sıcak, ışıklı ve yukarıya devinen bir cisimdir; altın düşüncemiz belli bir düzeyde ağır, sarı, dövülür ve eriyebilir bir cisimdir.'[12] Ama algıladığımız şey yalın düşüncelerin olgusal bir birarada-varoluşları ya da birliktelikleridir: aralarında herhangi bir zorunlu bağıntı algılamayız. Tözlere ilişkin karmaşık düşüncelerimiz onların ikincil niteliklerinin düşüncelerinden yapılmışlardır, ve bunlar 'onların çok ince ve duyulur-olmayan parçalarının birincil nitelikleri üzerine, ya da eğer bunlar üzerine değilse, kavrayışımızdan çok daha uzak başka birşey üzerine'[13] bağımlıdırlar. Ve eğer onlara kaynak olan kökü bilmiyorsak hangi

[9] *E.*, 4, 3, 1; II, s. 190. [10] *E.*, 4, 3, 6; II, s. 191. [11] *E.*, 4, 3, 9; II, s. 199.
[12] *A.g.y.* [13] *E.*, 4, 3, 11; II; s. 200.

niteliklerin tözün duyulur-olmayan yapısından zorunlu olarak doğduklarını ya da onunla zorunlu olarak bağdaşmaz olduklarını bilemeyiz. Bu yüzden hangi ikincil niteliklerin söz konusu töze ilişkin olarak her zaman taşıdığımız karmaşık düşünce ile birarada varolmaları gerektiğini ya da hangi niteliklerin bu karmaşık düşünce ile bağdaşmaz olduklarını bilemeyiz. 'Tüm bu araştırmalarda bilgimiz görgülenimimizden çok az öteye geçmektedir.'[14] Yine, bir tözün başka cisimlerde duyulur değişimler yaratma güçleri ile söz konusu töze ilişkin kavramımızı birlikte oluşturan düşünceler arasında herhangi zorunlu bir bağıntı saptayamayız. 'Görgülenim bu bölümde kendisine bağımlı olmamız gereken şeydir. Ve daha gelişmiş olmasını dilerdik.'[15] Ve cisimlerden tinlere döndüğümüz zaman daha da büyük bir karanlık içinde olduğumuzu buluyoruz.

Locke'un 'birarada-varoluş'a ilişkin bilgimiz çok uzağa ulaşmaz yolundaki deyiş için verdiği açıklama oldukça ilginçtir. Açıktır ki kafasında ideal bir bilgi ölçünü taşımaktadır. Birlikte bir şeyin adsal özünü oluşturan düşüncelerin birarada-varoluşunun 'gerçek' bir bilgisini taşımak onların aralarındaki zorunlu bağıntılarını görmek anlamına gelecektir, matematiksel önermelerdeki düşüncelerin arasındaki zorunlu bağıntıları algılayışımıza andırımlı bir yolda. Ama bu zorunlu bağıntıları algılamayız. Altına ilişkin karmaşık düşüncenin sarılık düşüncesini bir olgu olarak kapsadığını görürüz; ama sarılık ve birarada altına ilişkin karmaşık düşünceyi oluşturan başka nitelikler arasında zorunlu bir bağıntı algılamayız. Bu yüzden bilgimizin eksikli olduğu yargısına varılmaktadır; yalnızca görgülenim üzerine, *de facto* bağıntılar üzerine dayalı bir bilgidir. Doğal bilimde ya da 'deneysel felsefe'de önermeleri belgitleyemeyiz; 'pekinlik ve belgitleme bu sorunlarda ileri sürmememiz gereken şeylerdir.'[16] Cisimler üzerine 'genel, öğretici, sorgulanamaz gerçekliklere'[17] erişemeyiz. Tüm bunlarda Locke'un tutumu bir görgücünün tutumu olmak-

[14] *E.*, 4, 3, 14: II, s. 203. [15] *E.*, 4, 3, 16; II, s. 206. [16] *E.*, 4, 3, 26; II, s. 218. [17] *A.g.y.*

tan çok matematiksel bilgiyi ideal ölçün olarak alan bir 'ussalcı'-nın tutumu olarak görünmektedir.

Aynı zamanda bu bakış açısının aşırı vurgulanmasının gerektiğini de sanmıyorum. Locke gerçekten de doğal bilimin tam anlamıyla görgül olduğu için eksikli olduğunu imlemektedir; ama eksikliklerini ayrıca çağdaş bilgisizliğe de bağlamaktadır. 'Gerçi genel olarak cisimlerin bu birincil niteliklerinin düşüncelerinden yoksun olmasak da, gene de evrenin cisimlerinin en büyük bölümünün kütle, beti ve devimlerini bilmemekle, her gün gördüğümüz etkileri üreten çeşitli güçler, etkerlikler ve işleme yolları konusunda da bilgisiz kalmaktayızdır.'[18] Burada yalnızca bir bilgisizlik sorunu söz konusudur. Duyularımız cisimlerin 'çok ince parçacıklarını' algılayacak ve işlemlerini bulup çıkaracak denli keskin değildirler. Deneylerimiz ve araştırmalarımız bizi çok uzağa götürmemektedirler, ama 'bir başka zaman başarılı olup olamayacaklarından da emin olamayız. Bu doğal cisimleri ilgilendiren evrensel gerçeklikler konusunda pekin bilgimizi önlemektedir; ve burada usumuz bizi tikel somut olgunun çok az ötesine götürmektedir.'[19] Locke gerçekten de karamsar bir ton getirmektedir. Çünkü 'insan çabası yararlı ve deneysel felsefeyi fiziksel şeyler alanında ne denli ilerletirse ilerletsin, bilimsel (bilginin) henüz ulaşılamayacak denli uzakta kalacağı kuşkusuna yatkın'dır.[20] Ve ileri sürmektedir ki gerçi cisimlere ilişkin düşüncelerimiz gündelik kılgısal amaçlar için bize hizmet edecek olsalar da, 'bilimsel bilgiye yetenekli değilizdir; ne de onları ilgilendiren genel, öğretici ve sorgulanamaz gerçeklikleri bulup çıkarmamız olanaklı olacaktır. Pekinlik ve belgitleme bu konularda ileri sürmememiz gereken şeylerdir.'[21] Burada, son paragrafta belirtildiği gibi, ideal bir bilginin gerisine düştüğü için doğal bilimin bir değersizleştirilişini görüyoruz: doğal bilimin hiçbir zaman 'bilim' olamayacağı konusunda açık bir bildirim buluyoruz. Aynı zamanda, bununla birlikte, Locke'un doğal bilim

[18] *E.*, 4, 3, 24; II, s. 215. [19] *E.*, 4, 3, 25; II, s. 217. [20] *E.*, 4, 3, 26; II, s. 217-18. [21] *A.g.y.*

konusundaki karamsar sözleri büyük ölçüde yalnızca çağdaş bilgisizliğe ve çarpıcı ilerlemeler ve buluşlar için gereken uygulayımsal donatımın eksikliğine bağlıdır. Bu yüzden, *Deneme*'nin dördüncü kitabında göze çarpan ussalcı tutumu belirtmek zorunluyken, sanırım bu tikel bağlamda onu aşırı vurgulamama konusunda dikkatli olmalıyız.

Üçüncü bilgi türüne, ilişkisel bilgiye gelince, bunun ne denli genişleme yeteneğinde olduğunu söylemek güçtür, 'çünkü bilginin bu parçasında yapılan ilerlemeler birarada-varoluşları irdelenmemiş düşüncelerin ilişkilerini ve eğilimlerini gösterebilecek ara düşünceler bulmadaki bilgeliğimize bağlı oldukları için, ne zaman böyle buluşların sonunda olduğumuzu söylemek güçtür.'[22] Locke birincil olarak matematiği düşünmektedir. Cebir konusunda bilgisiz olanlar, demektedir, onun gücünü anlayamazlar, ve matematiğin daha öte kaynaklarını ve yararlığını önceden belirleyemeyiz. Ama yalnızca matematiği düşünmemekte ve törebilimin belgitlemeli bir bilim yapılabileceğini ileri sürmektedir. Ama Locke'un törebilim konusundaki düşüncelerini sonraki bölüme bırakıyoruz.

Son olarak, şeylerin edimsel varoluşlarının bilgisi söz konusudur. Locke'un buradaki konumu kolayca özetlenebilir. 'Kendi öz varoluşumuzun sezgisel bir bilgisini, ve bir Tanrının varoluşunun belgitlemeli bir bilgisini taşırız; başka herhangi bir şeyin ise ancak duyusal bir bilgisini taşırız ki, duyularımıza sunulan nesnelerin ötesine geçmez.'[23] Kendi öz varoluşumuzun bilgisine gelince, onu öylesine açıklıkla ve öylesine pekinlikle algılarız ki, tanıtlamaya ne gereksinir, ne de olanak verir. 'Eğer tüm başka şeylerden kuşku duyuyorsam, bu kuşkunun kendisi bana kendi öz varoluşumu algılatır ve ondan kuşku duymama izin vermez.'[24] Son bölümde gördüğümüz gibi, Locke kendimde özdeksel-olmayan bir ruhun varoluşunun sezgisel pekinliğini taşırım demek istememektedir. Ama açıkça algılarım ki ben düşünen bir 'kendi'yimdir, gerçi Locke tam olarak neyin sezildiğini açıkla-

[22] *E.*, 4, 3, 18; II; s. 207. [23] *E.*, 4, 3, 21; II, s. 212. [24] *E.*, 4, 9, 3; II, s. 305.

mıyor olsa da. Tanrıya ilişkin ve Tanrıdan ve kendimizden başka şeylere ilişkin bilgimizi bu bölümün sonraki kesimlerinde ele alacağız. Bu arada Locke'un 'bilgimizin olgusallığı' başlığı altında ele aldığı bir soruya dönebiliriz.

Az önce görmüştük ki Locke'a göre şeylerin varolduklarını bilebiliriz. Ve haklarında birşeyler de bilebiliriz. Ama dolaysız bilgi nesnesi bir düşünce ise bunu nasıl yapabiliyoruz? 'Açıktır ki an şeyleri dolaysızca değil ama yalnızca onlara ilişkin düşüncelerinin araya girmesiyle bilmektedir. Bilgimiz öyleyse ancak düşüncelerimiz ve şeylerin olgusallıkları arasında bir uygunluğun olması ölçüsünde gerçektir. Ama burada ölçüt ne olacaktır? An, kendi öz düşüncelerinden başka birşeyi algılamazken, bunların şeylerin kendileri ile anlaştığını nasıl bilecektir?'[25] Soru yetince açıktır. Locke'un yanıtı nedir?

Matematiksel ve ahlaksal bilgiyi bir yana bırakabiliriz. Arı matematik bize pekin ve olgusal bilgi verir, ama bu 'yalnızca kendi öz düşüncelerimizin'[26] bilgisidir. Başka bir deyişle, arı matematik biçimseldir: örneğin bir üçgenin ya da bir çemberin düşüncesi gibi 'düşüncelerin' özellikleri konusunda, ya da düşünceler arasındaki ilişkiler konusunda bildirimlerde bulunur, şeyler dünyası konusunda değil. Ve matematiksel önermelerin gerçeklikleri matematikçinin uslamlamasında kullandığı düşüncelere karşılık düşen şeylerin bulunmaları ya da bulunmamaları tarafından etkilenmemektedir. Eğer üçgen ya da çember konusunda bir bildirimde bulunuyorsa, dünyada karşılık düşen bir üçgenin ya da çemberin varoluşu ya da varolmayışı onun bildiriminin gerçekliğine bütünüyle ilgisizdir. Eğer bildirim gerçekse, matematikçinin üçgenlere ya da çemberlere ilişkin düşüncelerine karşılık düşen hiçbir duyulur üçgen ya da çember olmasa bile gerçek kalacaktır. Çünkü bildiriminin gerçekliği yalnızca onun tanımlarından ve belitlerinden gelmektedir. 'Aynı yolda ahlaksal söylemlerin gerçeklik ve pekinlikleri insanların yaşamlarını ve ele aldıkları erdemlerin dünyadaki varoluşlarını soyutlar. Ne de

[25] *E.*, 4, 4, 3; I, s. 228. [26] *E.*, 4, 4, 6; II, s. 231.

Tully'nin Görevleri (Cicero'nun *De officiis*'i) dünyada onun kurallarını tam olarak uygulayan ve bize vermiş olduğu ve yazarken bir düşünceden başka hiçbir yerde varolmayan erdemli bir insanın kalıbına uyan hiç kimse olmadığı için daha az gerçektirler.'[27]

Durum, bununla birlikte, yalın düşünceler açısından değişmektedir. Çünkü bunlar örneğin eksiksiz bir çember düşüncesi için söylenebileceği gibi an tarafından yaratılmış değillerdir: an üzerine dayatılmaktadırlar. Bu yüzden an üzerinde etkide bulunan şeylerin ürünleri olmalıdırlar, ve şeyler ile bir uygunlukları olmalıdır. Örneğin renklerin bizde ilgili yalın düşünceleri üreten nesnelerdeki güçlere çok az andırım göstermeleri olgusu karşısında, Locke'dan bu 'uygunluğun' doğasını daha sağın olarak açıklaması beklenebilecektir. Bununla birlikte kendi doyumuna yanıtlamaktadır ki, 'aklık, ya da acılık düşüncesi, anda olduğu biçimiyle, onu orada üretmek için herhangi bir cisimde bulunan güce tam anlamıyla yanıt vermekle, dışımızdaki şeyler açısından gösterdiği ya da göstermesi gereken tüm gerçek uygunluğu taşımaktadır. Ve yalın düşüncelerimiz ve şeylerin varoluşu arasındaki bu uygunluk gerçek bilgi için yeterlidir.'[28] Yeterli olabilir; ama önemli olan nokta bu değildir. Soru şudur: herhangi bir uygunluğun olduğunu Locke'un öncülleri üzerinde nasıl biliriz, ya da daha doğrusu nasıl bilebiliriz?

Öyleyse yalın düşüncelerin dışsal nesnelere uygunluk gösterdikleri söylenmektedir. Ama karmaşık düşünceler için durum nedir? Bu soru tözlere ilişkin düşüncelerimizi ilgilendirmektedir. Çünkü başka karmaşık düşünceler 'anın kendi yaptığı arketipler oldukları, herhangi bir şeyin eşlemleri olarak amaçlanmadıkları'[29] için, uygunlukları sorunu pek ivedi olmamaktadır. Bize matematikte olduğu gibi gerçek bilgi verebilirler, üstelik anın dışında hiçbirşey onlara karşılık düşmese bile. Ama tözlere ilişkin düşünceler, Locke'un dilini kullanırsak, dışımızdaki arketiplere bağlanmaktadırlar; başka bir deyişle, dışsal olgusallığa uygun düştükleri düşünülmektedir. Ve soru doğmaktadır: gerçekte belli

[27] *E*., 4, 4, 8; II, s. 233. [28] *E*., 4, 4, 4; II, s. 230. [29] *E*., 4, 4, 5; II, s. 230.

bir yolda dışsal olgusallığa karşılık düştüklerini varsayarak karşılık düştüklerini nasıl bilebiliriz? Bu soru hiç kuşkusuz adsal özlere göndermede bulunmaktadır; çünkü Locke'a göre şeylerin olgusal özlerini bilemeyiz. Yanıtı tözlere ilişkin karmaşık düşüncelerimizin yalın düşüncelerden oluştukları yolundadır, ve 'hangi bir tözde hangi yalın düşüncelerin birarada varoldukları bulunursa bulunsun, bunları güvenlikle yine biraraya birleştirebilir ve böylece tözlerin soyut düşüncelerini oluşturabiliriz. Çünkü doğada bir zamanlar birlikte olmuş olan tüm şeyler yine birleştirilebilirler.'[30]

Hiç kuşkusuz, eğer nitelikler yalın *düşünceler* iseler, ve eğer dolaysızca yalnızca düşünceleri biliyorsak, hiçbir zaman anlarımızdaki nitelik toplanmalarını anlarımızın dışındaki nitelik öbekleri ile karşılaştıramayız. Ve Locke'un yanıtı hiç kuşkusuz bu güçlüğü ortadan kaldırmamaktadır. Ama gerçi 'yalın düşünceler'den söz ediyor olsa da, ayrıca niteliklere ve tözlere ilişkin düşüncelerimizden de söz etmektedir. Başka bir deyişle, düşünceleri bilgi nesneleri olarak alan temsilci bir görüş ve düşünceleri yalnızca şeyleri dolaysızca bilmemizi sağlayan ruhsal değişkiler olarak alan görüş arasında gidip gelmektedir. Ya da, daha doğru olarak, iki 'görüş' arasında değil (çünkü bildirilmiş görüşü bilgi nesnesinin düşünceler olduğudur), ama iki konuşma yolu arasında gidip gelmekte, kimi zaman sanki düşünce bilginin *medium quod*u gibiymiş (bildirilmiş görüşü) ve kimi zaman da sanki bilginin *medium quo*su gibiymiş gibi konuşmaktadır. Ve bu ikircim belli bir düzeyde temsilci yaklaşımından doğan güçlükle ciddi olarak uğraşmadaki başarısızlığından sorumlu olabilir.

Bununla birlikte, tözlere ilişkin karmaşık düşüncelerimiz ile eşbulunuşlu niteliklerin varolan kümeleri arasındaki uygunluğu bilebileceğimizi varsayalım. Gördüğümüz gibi, Locke bu nitelikler arasında herhangi bir zorunlu bağıntının algılandığını kabul etmemektedir. Bu yüzden bilgimiz, gerçi gerçek olsa da, edinmiş olduğumuz edimsel görgülenimin ötesine genişleme-

[30] *E.*, 4, 4, 12; II; s. 237.

mektedir, ve eğer bu bilgiyi genel ya da evrensel önermeler biçiminde anlatırsak, bu önermelerin olasılıktan öte bir gerçeklik taşıdıklarını haklı olarak ileri süremeyiz.

4. Tanrının Varoluşunun Bilgisi

Önceki kesimde Locke'un Tanrının varoluşuna ilişkin belgitlemeli bilgimizin olduğu ya da daha doğrusu olabileceği biçimindeki görüşüne değinmiştik. Bununla Tanrının varoluşunu 'sezgisel bilgimizin bir bölümünden'[31] çıkarsayabileceğimizi demek istemektedir. Ve kendisinden yola çıktığı sezgisel olarak bilinen gerçeklik kendi öz varoluşumuzun bilgisidir. Belki de daha doğru olarak bireyin Tanrının varoluşuna ilişkin belgitlemeli bilgisi onun kendi öz varoluşuna ilişkin sezgisel bilgisi üzerine dayanmaktadır. Ama birinin kendi öz varoluşunun bilgisi kendi başına Tanrının varoluşunu tanıtlamaz. Sezgisel olarak bilinen başka gerçekliklere gereksinimimiz vardır. Ve bunlardan ilki 'yalın yokluk olgusal varlık üretemez, tıpkı iki dik açıya eşit olamaması gibi'[32] önermesidir. Kendi öz varoluşumun sezgisel bilgisi bana en azından tek bir şeyin varolduğunu göstermektedir. Şimdi, sonsuzluktan bu yana varolmadığımı ve bir başlangıcım olduğunu bilirim. Ama bir başlangıcı olmuş olan şey başka birşey tarafından üretilmiş olmalıdır; kendini üretmiş olamaz. Öyleyse, demektedir Locke, sonsuzluktan bu yana varolmuş olan birşey olmalıdır. Uslamlamanın adımlarını çok açık olarak geliştirdiği söylenemez. Ama görünürde demek istediği herhangi birşeyin herhangi bir zamanda varolabilmesi için kendisinin hiçbir başlangıcı olmamış olan bir varlığın olmasının gerekli olduğudur; çünkü, eğer durum bu olmamış olsaydı, bir varlık kendini üretmiş olacak ya da 'yalnızca olmuş' olacaktı, ve bu ise düşünülebilecek birşey değildir. Varlık kazanan herhangi birşeyin bunu daha şimdiden varolan dışsal bir nedenin etkerliği yoluyla kazanması olgusu açıktır ki Locke tarafından kendiliğinden-açık

[31] *E.*, 4, 10, 1; II, s. 306

[32] *E.*, 4, 10, 3; II, s. 307.

bir önerme olarak alınmaktadır. Ama zamansal düzende sonsuz bir gerilemeyi mi (eş deyişle, geriye geçmişe doğru giden bir sonsuz gerilemeyi mi) yoksa geçmişe gönderme olmaksızın buradaki ve şimdiki varoluşsal bağımlılık düzeninde sonsuz bir gerilemeyi mi dışlamayı amaçladığını açıklamamaktadır. Bununla birlikte, kimi sözlerine dayanarak ileri sürülebilir ki geriye geçmişe giden sonsuz bir gerilemeyi düşünmektedir. Eğer durum buysa, uslamlama çizgisi örneğin Tanrının varoluşunun geriye sınırsızca geçmişe uzanan bir zamansal olaylar dizisinin olup olmadığı sorusundan bağımsız olacak bir tanıtını geliştirmeye çalışmış olan Aquinas'ın çizgisinden ayrılmaktadır. Gerçekte, Locke'un uslamlaması özensiz olarak kurulmuştur ve sağınlıktan yoksundur. Kimileri onu Locke'un kendiliğinden-açık gerçeklikler olarak gördüğü şeylerin kendiliğinden-açık olarak gerçek olmadıkları zemininde bütünüyle bir yana atacaklardır. Ama bunu yapmaya hazır olmasak bile, üzerine çok şey söylemek güçtür, çünkü Locke uslamlamasını açık terimlerde bildirmemektedir.

Eğer, bununla birlikte, sonsuzluktan beri varolan bir varlığın olduğunu varsayarsak, doğasının ne olduğu sorusu doğmaktadır. Burada Locke 'varlığını ve başlangıcını başkasından almış olan ayrıca varlığında olan ve varlığına ait herşeyi de başkasından almış olmalıdır'[33] ilkesini kullanmaktadır. Öyleyse, insan kendisinde güçler bulduğu için, ve ayrıca algı ve bilgiye de iye olduğu için, üzerine bağımlı olduğu bengi varlık da güçlü ve anlıklı olmalıdır. Çünkü kendisi bilgiden yoksun olan bir varlık bilen bir varlık üretemez. Ve bundan Locke'un çıkardığı vargı şudur: 'bengi, çok güçlü ve çok bilgili bir varlık vardır; ki Tanrı olarak adlandırılıp adlandırılmaması önemli değildir. Olgu açıktır, ve yeterince irdelendiğinde bu düşünceden bu bengi varlığa yüklememiz gereken tüm başka yüklemler kolayca çıkarsanacaklardır.'[34]

[33] *E.*, 4, 10, 4; II, s. 308.

[34] *E.*, 4, 10, 6; II, s. 309.

5. Başka Şeylerin Bilgisi

Bir insan kendi öz varoluşunu sezgi yoluyla ve Tanrınınkini ise belgitleme yoluyla bilir. 'Herhangi başka bir şeyin varoluşunun bilgisini ancak duyum yoluyla edinebiliriz.'[35] Çünkü bir insanın Tanrıdan başka herhangi bir şeye ilişkin düşüncesi ile şeyin varoluşu arasında hiçbir zorunlu bağıntı yoktur. Bir şeyin düşüncesini taşıyor olmamız olgusu onun varolduğunu tanıtlamaz. Varolduğunu ancak üzerimizde etkide bulunuyorken biliriz. 'Öyleyse düşüncelerin dışardan edimsel alınışıdır ki bize başka şeylerin varoluşunu ayrımsatmakta ve o sırada dışımızda birşeyin varolduğunu bilmemizi sağlamaktadır.'[36] Dışardan düşüncelerin alınışı duyumdur, ve duyu-örgenlerimizi etkileyen şeylerin varoluşunu ancak bu örgenleri etkilemekte oldukları sürece biliriz. Gözlerimi açtığım zaman, ne gördüğüm benim seçimime bağımlı değildir; üzerimde etkide bulunulmaktadır. Dahası, eğer elimi ateşe çok yaklaştırırsam acı duyarım, oysa yalnızca elimi ateşe çok yaklaştırma düşüncesini taşıdığım zaman acı duymam. Bu bakış açısı bize başka şeylerin varoluşuna duyduğumuz güvenin temelsiz olmadığını göstermektedir. Gerçekten, dışsal şeylerin varoluşuna ilişkin bilgimiz ancak duyularımızdan gelen tanıklık ölçüsünde genişlemektedir; ama az önce gördüğüm masanın henüz varolması olasıdır; ve varoluşsal bir önermeyi onaylamaya hazırlanmadan önce belgitleyici bir bilgiyi aramak budalacadır. 'Yaşamın gündelik sorunları içinde doğrudan, açık belgitlemeden başka hiçbirşeyi kabul etmeyecek biri bu dünyada çabucak yitmenin dışında başka hiçbirşeyden emin olamayacaktır. Yiyecek ya da içeceğinin sağlıklılığı onun için bunları göze almasının nedeni olmayacaktır: ve böyle bir zeminde hiçbir kuşkuya, hiçbir karşıçıkışa yol açmaksızın neler yapabileceğini bilmeyi çok isterim.'[37]

[35] *E.*, 4, II, 1; II, s. 325. [36] *E.*, 4, II, 2; II, s. 326. [37] *E.*, 4, II, 10, II, s. 335-6.

6. Yargı ve Olasılık

Anın 'düşüncelerin anlaşma ya da anlaşmamalarını pekinlikle algıladığı ve bundan kuşkusuzca doyum bulduğu' zaman 'bildiği'[38] söylenmektedir. Aralarında açıkça zorunlu bir bağıntı algıladığımız zaman biliriz ki *A B*'dir. Ama anda Locke'un bir başka 'yeti,' eş deyişle yargı yetisi dediği şey de vardır ki, 'düşüncelerin pekin anlaşmalarının ya da anlaşmamalarının algılanmadığı ama algılandığı varsayıldığı zaman onları anda biraraya getirmekte ya da birbirlerinden ayırmaktadır. ... Ve eğer yargı onları şeylerin olgusallıkta bulundukları yolda birleştiriyor ya da ayırıyorsa, doğru yargıdır.'[39] Yargı öyleyse olasılıkla ilgilenmekte ve 'görüş' üretmektedir.

Olasılık Locke tarafından 'yanılabilir tanıtlamalar üzerinde anlaşma görünüşü'[40] olarak tanımlanmaktadır. Başka bir deyişle, bir önermenin doğru olması olasıdır yargısında bulunduğumuz zaman, bizi önermenin doğru olması olasıdır görüşüne götüren şey onun kendiliğinden-açık ırası değil (çünkü bu durumda onun gerçekliğini pekinlikle biliyor olacaktık) ama gerçekliğini belgitlemede yeterli olmayan dışsal nedenlerdir. Kendiliğinden-açık olarak gerçek olmasa da bir önermenin gerçek olduğuna inanmak için iki dışsal neden vardır. Bunlardan ilki 'herhangi birşeyin kendi bilgi, gözlem ve görgülenimimiz ile uygunluğu'dur.[41] Örneğin demirin suda battığı bir görgülenim olgusudur. Eğer sık sık ve her zaman bunun olduğunu görmüşsem, gelecekte de olacak olması olasılığı olduğunu salt bir kez görmüş olmam durumundaki olasılıktan çok daha yüksektir. Gerçekte, tutarlı görgülenimler yargıyı doğuruyor ve bu yargı daha öte görgülenim tarafından sürekli olarak doğrulanıyorsa, olasılık öyle bir düzeye dek yükselir ki, beklenti ve eylemlerimizi aşağı yukarı belgitlemenin kanıtının onları etkilemesiyle aynı yolda etkilemeye başlar. Bir önermenin doğru olması olasılığına inanmanız için ikinci zemin tanıklıktır. Ve

[38] *E.*, 4, 14, 4; II, s. 362. [39] *A.g.y.* [40] *E.*, 4, 15, 1; II, s. 363.
[41] *E.*, 4, 15, 4; II, s. 365.

burada da yine olasılık dereceleri olabilir. Örneğin eğer belli olayların büyük bir sayıda güvenilebilir tanığı varsa, ve eğer bunların tanıklıkları bağdaşıyorsa, tanıkların sayıca az ve güvenilmez oldukları ya da verilen açıklamaların birbirleri ile anlaşmadıkları durumda olduğundan çok daha yüksek bir olasılık derecesi vardır.

Locke 'olasılığın inandırıcılığı üzerine kabul ettiğimiz önermeleri'[42] iki sınıfa ayırmaktadır. İlk sınıf gözlem altına düşen ve insan tanıklığının nesnesi olabilen 'somut olguları' ilgilendiren önermelerden oluşmaktadır. Geçen kış İngiltere'de don yapmış olduğu buna bir örnek olacaktır. İkinci sınıf görgül araştırmaya açık olmadıkları için insan tanıklığının nesnesi olamayan olguları ilgilendiren önermelerden oluşmaktadır. Meleklerin olması buna bir örnektir, ve bir başka örnek de ısı 'yanan özdeğin algılanamayacak denli küçük parçalarının yeğin bir karışıklığından'[43] oluşur önermesi olacaktır. Böyle durumlarda olasılık zeminini andırımdan çıkarırız. İnsanın altındaki varlık düzeylerinin hiyerarşisinde değişik evreleri (hayvanlar, bitkiler, örgensel-olmayan cisimler) gözleyerek, insan ve Tanrı arasında özdeksel-olmayan sonsuz sayıda tinin bulunması olasıdır yargısında bulunuruz. Yine, iki cismi birbirine sürtmenin ısı yarattığını gözleyerek, andırım yoluyla ısının algılanamaz özdek parçacıklarının yeğin devimlerinden oluşmasının olası olduğunu ileri sürebiliriz.

Öyleyse, açıktır ki Locke için doğal bilimlerin önermeleri en iyisinden yalnızca çok yüksek bir olasılık derecesi gösterebilirler. Bu görüş hiç kuşkusuz onun son bölümde açıklanan anlamda şeylerin 'olgusal özlerini' değil ama yalnızca adsal özlerini bildiğimiz biçimdeki kanısı ile yakından bağlıdır. Insan tanıklığı üzerine dayanan tarihsel önermeler de ancak değişen olasılık dereceleri gösterebilirler. Ve Locke okuyucularına anımsatmaktadır ki tarihsel bir bildirimin gösterdiği olasılık derecesi bildirimi yinelemiş olabilecek insanların sayısına değil ama ilgili tanıklığın değeri üzerine dayanır.

[42] *E.*, 4. 16, 5;11, s. 374.

[43] *E.*, 4. 16, 12; II. s. 380.

7. Us ve İnanç

Belki de Locke'un inanç tarafından kabul edilen tüm bildirimleri olası önermeler sınıfına katması beklenebilirdi. Ama bunu yapmamaktadır. Çünkü bildirilmiş öğretilerin gerçeklikleri konusunda bize pekinlik veren tanrısal bir bildirişi kabul ediyor, Tanrının tanıklığının hiçbir kuşkuya yer bırakmadığını düşünüyordu. 'Pekala kendi öz varlığımızdan da kuşku duyabiliriz, tıpkı Tanrıdan gelen herhangi bir bildirişin gerçek olup olmadığı konusunda olduğu gibi. Böylece, inanç kabullenme ve güvenmenin sağlam ve emin bir ilkesidir, ve kuşku ya da duraksama için hiçbir yol ya da yer bırakmaz.'[44] Bu hiç kuşkusuz demek değildir ki Tanrıya ilişkin tüm gerçeklikler inanç üzerine kabul edilmektedirler. Çünkü gördüğümüz gibi Locke Tanrının varoluşuna ilişkin bilgimizin belgitlemeli ırasını ileri sürüyordu. Bildirilmiş gerçeklikler usa aykırı olmasalar da onun üstündedirler, ve gerçekliklerini Tanrının tanıklığı üzerine biliriz. Başka bir deyişle, Locke Tanrı üzerine insan usu tarafından yardım olmaksızın bulunabilecek gerçeklikler ile Tanrı tarafından bildirilmedikçe bilinemeyecek olanlar arasındaki ortaçağ ayrımını sürdürüyordu.

Aynı zamanda Locke 'coşku' dediği şeyden de büyük bir rahatsızlık duyuyordu. Kafalarına geliveren bir düşüncenin kişisel bir tanrısal bildiriş ya da tanrısal esinin bir ürünü olduğunu kabul etmeye yatkın insanların tutumunu düşünüyordu. Düşüncelerinin Tanrı tarafından esinlendirilmiş olduğu savlarını desteklemek için nesnel nedenlerle kendilerini sıkıntıya sokmamaktadırlar: onlar için güçlü duygu herhangi bir nedenden çok daha inandırıcıdır. 'Bunlar emindirler, çünkü emindirler; ve inançları haklıdır, çünkü onlarda güçlüdürler.'[45] 'Gördüklerini' ve 'duyduklarını' söylerler; ama 'gördükleri' nedir? Kimi önermelerin açıkça gerçek oldukları mı, yoksa Tanrı tarafından bildirilmiş oldukları mı? İki sorunun ayırdedilmeleri gerekmektedir. Ve eğer önerme açıkça gerçek değilse ya da inanç için herhangi br nesnel neden

[44] *E.*, 4, 16, 14; II, s. 3830.

[45] *E.*, 4, 19, 9; II, s. 434.

temelinde gerçek olması olası olarak ileri sürülmemişse, gerçekte Tanrı tarafından bildirilmiş olduğunu düşünmek için nedenler vermek gerekir. Ama 'coşku' içindekiler için bir önerme 'ona sağlam bir inanç duydukları için tanrısal bildiriştir, ve ona inanırlar çünkü bir tanrısal bildiriştir.'[46] Locke böylece diretiyordu ki Tanrı usu aşan gerçeklikler bildirebilir olsa bile (usun kendi başına bunları gerçek olarak saptayamayacağı anlamında), onları inanç yoluyla kabul etmemizin beklenebilmesi için us tarafından gerçekten de tanrısal bildiriş oldukları gösterilmelidir. 'Eğer inanç gücü bizi gütmesi gereken ışıksa, birinin Şeytanın kuruntuları ile Kutsal Tinin esinlerini birbirinden nasıl ayıracağını sorarım?'[47] Herşey bir yana, 'Tanrı, peygamberi yaptığı zaman, insanı yoketmemektedir. Onun tüm yetilerini doğal durumda bırakmakta, ona esinlerinin tanrısal kökenli olup olmadıklarını yargılama yetisini vermektedir.'[48] Bildirişe yer açmak için usu bir yana atmakla 'coşku' her ikisini de ortadan kaldırmaktadır. Coşkuyu ele alışında Locke'un sağlam sağ-duyusu açıkça ortadadır.

Locke, öyleyse, tanrısal bildiriş olasılığını sorgulamıyordu. Gerçekte ruhun ölümsüzlüğü ve bedenin yeniden-dirilişi gibi öğretilere duyduğu inanç Tanrının sözünün tanıklığı üzerine dayanıyordu. Ama usa aykırı önermelerin Tanrı tarafından bildirilmiş olamayacakları konusunda diretiyordu. Ve sanırım açıktır ki bu yolda konuştuğu zaman göz önünde tuttuğu başlıca nokta yanlış onay ya da yanılgı üzerine olan bölümde[49] açıkça değindiği tözsel-dönüşüm inağı gibi Katolik inaklardır. Açıktır ki bir önermenin Tanrı tarafından bildirilmiş olduğunu düşünmek için iyi bir neden varsa, bu önerme usun üstünde olmasına karşın usa aykırı olamaz biçiminde karşı çıkma olanağı vardır.[50] Ama Locke,

[46]*E.*, 4, 19, 10; II, s. 436.
[47]*E.*, 4, 19, 13; II, s. 438.
[48]*E.*, 4, 19, 14; II, s. 438.
[49]*E.*, 4, 20, 10; II, s. 450.

[50]Katolik tanrıbilimciler usun *ilkede* usaaykırı olan önermeleri ve gerçeklik ya da yanlışlıkları tanrısal bildirişin yardımı olmaksızın us tarafından belirlenebilecek önermeleri birbirlerinden ayırdedebileceğini yadsımamaktadırlar. Ama tikel durumlarda, kendi öz yetilerimize bırakıldığımız zaman, ikincileri birincilerle karıştırabiliriz.

belli öğretilerin usa aykırı oldukları konusunda kararını vermiş olarak, onların bildirilmiş olamayacakları ve bildirilmiş olduklarını düşünmek için herhangi bir yeterli nedenin olamayacağı vargısını çıkarıyordu. Burada bu tür tartışmalı sorunları ele almak yersiz olacaktır. Ama Locke'un Cambridge Platonistlerinin ya da 'latitudinarian'ların bakış açılarını sürdürmüş olduğu olgusuna dikkati çekmeye değer. Bir yandan onun kendilerini-atamış peygamber ve vaizlerin yanlış coşkuları olarak gördüğü şeyi yadsırken, ayrıca tanrısal bildiriş olanağına bir inancın mantıksal sonuçları olarak görünebilecek şeyi, eş deyişle, eğer Tanrının gerçeği belli bir sözcü yoluyla bildirmiş olduğunu düşünmek için iyi nedenler varsa, atanmış yetke tarafından öğretilen hiçbir önerme usa aykırı olamaz görüşünü de yadsıyordu. Locke hiç kuşkusuz bir öğretinin usa aykırı mı yoksa yalnızca 'usun üstünde' mi olduğu konusunda karar vermek için biricik ölçütün usun kendisi olduğu yanıtını verecekti. Ama tanrısal bildirişin olanağını yeterince içten kabul ederek ve bu bildirişin nerede bulunacağı ve hangi tikel yol ya da yollarla iletilmiş olduğu sorusu üzerine yoğunlaşmayarak konumunu sürdürmeyi kolaylaştırmaktadır.

Locke'un genel ılımlılık tutumu ve aşırılıkları sevmemesi, pekinliğin erimi çok sınırlıyken değişik dereceleri içindeki olasılık alanının ise çok geniş olduğu yolundaki kanısıyla birlikte, onu belli sınırlar içinde hoşgörü davasını benimsemeye götürüyordu. 'Sınırlar içinde' diyorum, çünkü *Hoşgörüyü İlgilendiren Mektup* başlıklı yazısında hoşgörünün tanrıtanımazcılara, dinleri yabancı bir güce bağlılığı gerektirenlere ve dinsel inançları onlara kendileri için ileri sürdükleri hoşgörüyü başkalarına da uygulamalarına izin vermeyenlere dek genişletilmemesi gerektiğini söylemektedir. Tanrıtanımazcılık, onun görüşünde, zorunlu olarak ahlaksal ilkelerden yoksunluğu ve antların, bağıtların ve sözlerin bağlayıcı ırasının gözardı edilmesini getirmektedir. Öteki iki sınıfa gelince, açıktır ki birincil olarak Katolikleri düşünmektedir, üstelik Müslümanlardan söz ediyor olsa bile. Bu konuda

Locke o sıralarda yurttaşlarının Katoliklere karşı ortak tutumlarını paylaşıyordu. Gerçekte, eğer soruna biraz ciddi olarak dikkat etmiş olsaydı, mahkemelerde 'Papalık Komplosu'ndan doğan davalarda Lorda Baş Yargıç Scroggs tarafından kullanılan yöntemler konusunda ne düşünmüş olduğunu bilmek ilginç olacaktı. Görünürde Shaftesbury ve bölüngüsünün örtük politik amaçlarıyla duygudaştı. Bununla birlikte, eğer hem kendi ülkesindeki hem de başka yerlerdeki genel çağdaş tutum göz önüne alınacak olursa, çarpıcı olan şey her ne olursa olsun hoşgörüyü savunmuş olmasıdır. Açıktır ki bunun çok iyi bilincindeydi, çünkü konu üzerindeki yazılarını adını vermeksizin yayımlıyordu.

BÖLÜM YEDİ

LOCKE (4)

I. Locke'un Törel Kuramı

LOCKE'UN felsefesi üzerine ilk bölümde görmüştük ki doğuştan düşünceler kuramını yadsımakla hem doğuştan kurgul ilkelerin hem de doğuştan kılgısal ya da ahlaksal ilkelerin varolduklarını yadsımış oluyordu. Ahlaksal düşüncelerimiz öyleyse Locke'un deyimiyle 'yalın düşüncelerde sonlanmaları' gerektiği anlamında görgülenimden türemiş olmalıdırlar; başka bir deyişle, en azından onları oluşturan öğeler duyum ya da derin-düşünmeden türemiş olmalıdırlar. Ama Locke ahlaksal düşüncelerimizin kökenine ilişkin bu görgücü açıklamanın pekinlikle bilinen ahlaksal ilkeleri kabul etmemize bir engel olduğunu düşünmüyordu. Çünkü bir kez düşüncelerimizi elde ettikten sonra onları yoklayıp karşılaştırabilir ve anlaşma ya da anlaşmama ilişkilerini ortaya çıkarabiliriz. Bu bize ahlaksal kuralları açıkça bildirme olanağını vermektedir, ve eğer bunlar düşünceler arasında zorunlu anlaşma ya da anlaşmama ilişkilerini anlatıyorlarsa, pekindirler ve pekin olarak bilinebilirdirler. Törel bir önermede yer alan düşünceler ya da terimler ile önermede ileri sürülen ilişki arasında

ayrım yapmamız gerekiyor. Ahlaksal bir kuralda düşünceler hiç olmazsa en sonunda görgülenimden tek tek türetilebilir olmalıdırlar; ama ahlaksal bir kuralın gerçekliği ya da geçerliliği ona uyulmasından bağımsızdır. Eğer, örneğin, dersem ki gerçeği söylemek ahlaksal olarak iyidir, gerçeği söyleme ve ahlaksal iyilik düşünceleri en sonunda görgülenimden türetilebilir olmalıdırlar; ama bu düşünceler arasında ileri sürülen ilişki insanların çoğu yalan söylese bile geçerlidir.

Eğer bu bakış açısını göz önünde tutacak olursak, *Deneme*'nin üçüncü ve dördüncü kitaplarında Locke'un 'ussalcı' bir törebilim ideali önermesi başka türlü görünebileceği gibi şaşırtıcı değildir. Orada belirtmektedir ki, 'ahlak belgitlemeye açıktır, tıpkı matematik gibi.'[1] Neden törebilimin olgusal özler olan düşüncelerle ilgileniyor olmasıdır. Doğal bilimlerde şeylerin olgusal değil ama yalnızca adsal özlerini biliriz. Matematikte ise adsal öz ve olgusal öz arasındaki bu ayrım ortadan kalkmaktadır; ve törebilim için de aynı şey geçerlidir. Türe düşüncemiz onu oluşturan öğelerin görgülenimden türemeleri anlamında en sonunda görgülenimden türemektedir, ama 'orada dışarda' olgusal özü bizim tarafımızdan bilinemeyecek türe denilen bir kendilik yoktur. Öyleyse törebilimin belgitlemeli bir bilim yapılmaması için hiçbir neden yoktur. 'Çünkü pekinlik düşüncelerimizin anlaşma ya da anlaşmamalarının algısından başka birşey değil ve belgitleme böyle anlaşmaların başka düşüncelerin ya da ortamların araya girmesi yoluyla algılanmasından başka birşey değildir; ahlaksal düşüncelerimiz, tıpkı matematiksel düşüncelerimiz gibi, kendileri arketipler ve böylece yeterli ve tam düşüncelerdirler; onlarda bulacağımız tüm anlaşma ya da anlaşmama olgusal bilgi üretecektir, tıpkı matematiksel betide olduğu gibi.'[2] Ahlaksal düşüncelerimizin kendilerinin arketipler olduklarını söylemekle Locke örneğin türe düşüncesinin kendisinin türeli ve türesiz eylemler arasında ayrım yapmamızın ölçünü olduğunu söylemektedir; türe kalıcı bir kendilik değildir ve bu yüzden bir türe düşüncesi-

[1] *E.*, 4, 12, 8; II, s. 347.

[2] *E.*, 4, 4, 7; II, s. 232.

nin gerçek bir düşünce olabilmesi için onunla anlaşması gerekmez. Öyleyse, eğer ahlaksal terimlerimizi açık ve sağın olarak tanımlama sıkıntısına girersek, 'ahlaksal bilgi' matematiksel bilgimiz denli 'yüksek bir duruluk ve pekinlik düzeyine getirilebilir.'[3]

Locke'un bu düşünceleri onun için törebilimin insanların boyun eğmeleri gereken tek bir ahlaksal kurallar kümesinin olmaması anlamında düşüncelerin bir çözümlemesinden daha çoğu olmadığını imliyor gibi görünebilir. Eğer bu düşünceler kümesini oluşturursak bu kuralları bildirmiş olacağız: eğer şu düşünceler kümesini oluşturacak olursak şu kuralları. Ve hangi kümenin benimsenecek olduğu bir seçme sorunudur. Ama Locke'un konuya ilişkin görüşü hiç de bu olmamıştır. En azından kesinlikle *Deneme*'nin ikinci kitabında anlatım bulan görüş değildir. Orada Locke ahlaksal iyi ve kötüden ve ahlaksal kurallar ya da yasalardan söz etmektedir.

Daha önce belirtildiği gibi, Locke iyiyi ve kötüyü haz ve acıya gönderme ile tanımlıyordu. İyi anda ya da bedende hazza neden olmaya ya da onu arttırmaya ya da acıyı azaltmaya yatkın olandır, ve kötü ise herhangi bir acıyı yaratmaya ya da arttırmaya ya da hazzı azaltmaya yatkın olandır.[4] Ahlaksal iyi, bununla birlikte, gönüllü eylemlerimizin bir yasaya uygunluklarıdır ki, böylelikle iyi (eş deyişle, 'haz') bize yasa-vericinin istencine göre gelir; ve ahlaksal kötülük gönüllü eylemlerimizin belli bir yasa ile uygunsuzluklarından oluşmaktadır ki, böylelikle kötü (eş deyişle, 'acı') yasa-yapıcının istenç ve gücünden üstümüze gelir.'[5] Locke ahlaksal iyinin ve kötünün haz ve acı olduklarını söylememektedir. Ne de mantıksal olarak bunu söylemek zorundadır. Çünkü iyiyi ve kötüyü haz ve acı olarak tanımlamış değildir (gerçi kimi zaman dikkatsizce bu yolda konuşuyor olsa da): tersine, onları haz veren ve acı getiren olarak tanımlamıştır. Ahlaksal iyi gönüllü eylemlerimizin yaptırımlar tarafından desteklenen bir yasaya uygunluklarıdır; uygunluğa verilen ödül gibi birşeydir demektedir.

[3] *E.*, 3, 11, 17; II, s. 157. [4] *E.*, 2, 20, 2; I, s. 303. [5] *E.*, 2, 28, 5; I, s. 474.

Locke kafasında ne tür bir yasa anlayışı taşımaktadır? Üç tür yasa ayırdetmektedir: tanrısal yasa, yurttaşlık yasası ve 'görüş ya da sanı yasası.'[6] Üçüncü tip yasa ile onama ya da onamama, övgü ya da kınamayı demek istemektedir ki, 'gizli ve örtük bir kabülle kendini dünyada çeşitli topluımlarda, boylarda ve insan kümelerinde yerleştirmekte, böylelikle o yerin yargılarına, düzgülerine ya da törelerine göre aralarında çeşitli eylemler saygınlık kazanmakta ya da gözden düşmektedirler.'[7] Tanrısal yasa ile ilişki içinde eylemler ödevler ya da günahlar olarak yargılanmaktadır; yurttaşlık yasası ile ilişki içinde, suçsuz ya da suçlu olarak; ve görüş ya da sanı yasası ile ilişki içinde erdemler ya da erdemsizlikler olarak. Şimdi, açıktır ki bu yasalar birbirleriyle uyumsuzluk içinde olabilirler. Locke'un belirttiği gibi, verili bir toplumda insanlar tanrısal yasaya aykırı eylemleri onaylayabilirler. Ve hiç kuşkusuz yurttaşlık yasasının haklı ve haksızın en son ölçütü olduğunu düşünmüyordu. Bundan şu çıkar ki, tanrısal yasa en son ölçüttür ve onunla ilişki içinde gönüllü eylemler ahlaksal olarak iyi ya da ahlaksal olarak kötü olarak adlandırılırlar. 'Sanırım Tanrının insanların kendilerini ona göre yönetmeleri için bir kural vermiş olduğunu yadsıyacak denli kaba hiç kimse yoktur. Bunu yapmaya hakkı vardır, çünkü onun yaratıklarıyız: eylemlerimizi en iyi olana yöneltecek iyilik ve bilgelik ondadır; ve bir başka yaşamda sonsuz ağırlık ve sürede ödüller ve cezalar getirecek güç ondadır: çünkü hiç kimse bizi onun ellerinden alamaz. Ahlaksal dürüstlüğün biricik denek taşı budur.'[8]

Şimdi, eğer Locke'u ahlaksal iyinin ve kötünün, haklı ve haksız eylemlerin ölçütü Tanrının keyfi yasasıdır diyor biçiminde anlamamız gerekseydi, *Deneme*'nin ikinci kitabında söyledikleriyle dördüncüsünde söyledikleri arasında göze batan bir çelişki olacaktı. Çünkü eğer tanrısal yasa Tanrı tarafından keyfi olarak dayatılmışsa, onu ancak tanrısal bildiriş yoluyla bilebilirdik. Ve bu durumda törebilim ve matematik arasında dördüncü kitapta bulduğumuz karşılaştırma bütünüyle yersiz olacaktı. Ama ikinci

[6] *E*., 2, 28, 7; I, s. 475. [7] *E*., 2, 28, 10; I, s. 477. [8] *E*., 2, 28, 8; I, s. 475.

kitapta tanrısal yasadan söz ederken Locke açıklamaktadır ki 'demek istediğim Tanrının insanların eylemlerine koyduğu yasadır, onlara ister doğanın ışığıyla bildirilmiş olsun, isterse tanrısal bildirişin sesiyle.'[9] Doğanın ışığı ile demek istediği ustur; ve açıktır ki yalnızca us yoluyla Tanrının yasası konusunda birşeyler bulabileceğimizi düşünüyordu, üstelik Hıristiyan tanrısal bildiriş bize daha öte ışık veriyor olsa bile. Ve dördüncü kitaba döndüğümüz zaman şunları söylemektedir: 'güçte, iyilikte ve bilgelikte sonsuz olan, ustalık yapıtı bizler olan ve ona bağımlı olduğumuz bir yüce varlık düşüncesi, ve anlayan ussal varlıklar olarak kendimize ilişkin düşünce, içimizde böylesine açık oldukları için, sanırım, hakkıyla incelenip izlendiklerinde, ödevimiz için temeller ve eylem kuralları sağlayarak ahlakı belgitlenmeye açık bilimler arasına yerleştirebileceklerdir; bundan kuşku duymuyorum, ve kendiliğinden-açık ilkelerden, matematikte bulunanlar denli karşı çıkılamaz zorunlu sonuçlardan, haklı ve haksızın ölçüleri kendini aynı yansızlık ve dikkatle bu bilimlerden birine olduğu gibi ötekine de veren birine anlatılabilecektir.'[10] Açıktır ki, Locke Tanrının doğasını ve insanınkini ve aralarındaki ilişkiyi irdeleyerek kendiliğinden-açık ahlaksal ilkelere varabileceğimizi ve bunlardan daha tikel başka ahlaksal ilkelerin çıkarsanabileceğini düşünüyordu. Ve çıkarsanabilir kuralların dizgesi doğanın ışığı tarafından bilindiği biçimiyle Tanrının yasasını oluşturacaktı. Bildirilmiş ahlaksal yasayı öncüllere ek olarak mı yoksa bunların bir parçasını oluşturuyor olarak mı düşündüğünü açıkça belirtmemektedir. Ne de kendisi önerilen çizgiler üzerindeki bir törel dizgeyi belgitlemek için herhangi bir girişimde bulunuyordu. Verdiği kendiliğinden-açık önerme örnekleri pek aydınlatıcı değildirler; 'nerede hiçbir mülkiyet yoksa, orada hiçbir haksızlık yoktur' ve 'hiçbir hükümet saltık özgürlüğe izin vermez.'[11] (İkinci önerme bir olgu bildirimi olarak verilmiştir, ama Locke'un açıklaması onun bu yolda anlaşılmasını amaçlamadığını göstermektedir.)

[9] *E.*, 2, 28, 8; I, s. 475. [10] *E.*, 4, 3, 18; II, s. 208. [11] *A.g.y.*

Öyleyse, Locke'un bize uzlaştırmak için hiçbir girişimde bulunmadığı iki ahlaksal kuram verdiğini söyleyen tarihçilerin kararlarına katılma eğiliminde değilim. Çünkü bana öyle görünüyor ki *Deneme*'nin ikinci ve dördüncü kitaplarında verilen düşünce çizgilerinin nasıl tutarlı kılınabileceğini göstermek için belli bir girişimde bulunmaktadır. Aynı zamanda güçlükle yadsınabilir ki söyleyecekleri karışık taslaklar biçimindedir ve değişik öğelerin bir karışımını temsil etmektedir. Gerçi, görmüş olduğumuz gibi, doğrudan doğruya bir mutçu olarak adlandırılamayacak olsa da (üstelik ikinci kitapta bile), mutçu bir yararcılık öğesi vardır ki belki de belli bir düzeye dek Gassendi tarafından esinlendiriliyordu. Yine, Yaratıcının hakları düşüncesi üzerine dayandırılmış olarak bir yetkecilik öğesi vardır. Son olarak, Locke'un doğanın ışığı ve tanrısal bildiriş arasında yaptığı ayrım Aquinas'ın us tarafından bilinen doğal yasa ve tanrısal olumlu yasa arasındaki ayrımını anımsatmaktadır; ve bu ayrım hiç kuşkusuz büyük ölçüde ortaçağ felsefesinden çok şey üstlenmiş olan Hooker tarafından esinlendiriliyordu.[12] Hooker'ın, ve Hooker yoluyla ortaçağ kuramının Locke'un düşüncesi üzerindeki etkisi onun doğal haklar kavramında görülebilmektedir ve az sonra bunu yine onun politik kuramı ile bağıntı içinde irdeleyeceğiz.

2. *Doğa Durumu ve Doğal Ahlaksal Yasa*

Yurttaş Hükümeti Üzerine İncelemeler[13] [*Treatises of Civil Government*] başlıklı çalışmasına önsözde Locke yazdıklarının 'büyük yeniden kurucumuzun, şimdiki kralımız William'ın tahtını sağlamlaştırmak (ve) sanını halkın onayında geçerli kılmak' için yeterli olduğu umudunu dile getirmektedir. Hume, daha sonra görüleceği gibi, Locke'un politik kuramının bu işlevi yerine getirmeye yeteneksiz olduğunu düşünüyordu. Ama her ne olursa

[12] Hooker için bkz. bu *Tarih*'in III'üncü cildi, s. 322.

[13] Başka türlü olduğu belirtilmedikçe, göndermelerdeki '*T.*' ikinci *Treatise*'i göstermektedir.

olsun Locke'un politik kuramını yalnızca William'ın tahta hakkını sağlamlaştırmayı göz önünde tutarak geliştirmiş olduğunu düşünmek yanlış olacaktır; çünkü kuramın ilkelerini 1688'den çok daha önce saptamıştı. Dahası, kuramı günün özgürlükçü düşüncesinin dizgesel bir anlatımı olarak kalıcı bir tarihsel önemdedir, ve incelemeleri bir Whig kitapçığından daha çoğudur.

Yurttaş Hükümeti Üzerine İncelemeler'in ilkinin bizi alıkoyması gerekmiyor. Locke bunda Sir Robert Filmer'ın *Patriarcha*'sında (1680) savunulduğu biçimiyle kralların tanrısal hakları kuramına karşı tartışmaktadır. Kraliyet yetkesinin babalık temelinde iletilmesi kuramı gülünçleştirilmek için sergilenmektedir. Adem'in Tanrıdan gelen bir kraliyet yetkesi olmuş olduğu konusunda hiçbir kanıt yoktur. Eğer olmuş olsaydı, kalıtçılarının böyle birşeylerinin olduğu konusunda hiçbir kanıt yoktur. Eğer olmuşsa, ardıllık hakkı belirlenmiş değildi, ve eğer tanrısal olarak belirlenmiş bir ardıllık düzeni olmuş olsaydı bile, tüm bilgisi çoktan yitmiş olacaktı. Gerçekte ise Filmer Locke'un onu göstermek istediği denli eşek değildi; çünkü daha önce *Patriarcha*'dan daha değerli çalışmalar da yayımlamıştı. Ama çalışma yakınlarda çıkmış ve tartışmalara neden olmuştu, ve Locke'un ilk incelemesinde saldırı için onu seçmiş olması anlaşılabilir bir noktadır.

İlk *İnceleme*'de[14] Locke ileri sürmektedir ki 'Sir Robert Filmer`ın büyük konumu "insanlar doğal olarak özgür değildirler" biçimindedir. Bu üzerinde onun saltık tekerkliğinin durduğu temeldir.' Locke insanların doğal boyuneğişlerine ilişkin bu kuramı açıkça yadsıyor ve ikinci *İnceleme*'de doğa durumunda insanların doğallıkla özgür ve eşit olduklarını ileri sürüyordu. 'İnsanların bu doğal eşitliklerini kavrayışlı Hooker öylesine kendinde açık ve öylesine tüm soruların ötesinde görmektedir ki, onu insanlar arasında karşılıklı sevgi yükümlülüğüne temel yapmakta ve bu yükümlülük üzerine birbirimize borçlu olduğumuz ödevleri dayandırarak ondan büyük türe ve yardımseverlik düzgülerini türetmektedir.'[15]

[14] 2, 6. [15] *T*., 2, 5.

Locke, öyleyse, Hobbes'un yapmış olduğu gibi, doğa durumu düşüncesiyle başlamaktadır; ve onun görüşünde 'tüm insanlar kendilerini kendi öz onaylarıyla politik bir toplumun üyeleri yapıncaya dek doğallıkla o durumdadırlar ve öyle kalırlar.'[16] Ama onun doğa durumu düşüncesi Hobbes'unkinden oldukça ayrıdır. Gerçekten de, ikinci *Inceleme*'de göz önüne aldığı başlıca karşıtı, gerçi bunu açıkça söylemiyor olsa da, Hobbes'un kendisidir. Locke'a göre, doğa durumu ile savaş durumu arasında kökten bir ayrım vardır. 'Yeryüzünde aralarında yargıda bulunma yetkisiyle donatılı ortak bir üstleri olmaksızın birarada us ile uyum içinde yaşayan insanlar sözcüğün gerçek anlamıyla doğa durumundadırlar.'[17] Zor, haksız olarak uygulandığında, bir savaş durumu yaratır; ama bu durum doğa durumu ile özdeşleştirilmemelidir, çünkü doğa durumunun, daha doğrusu olması gerektiği biçimiyle doğa durumunun çiğnenmesi demektir.

Locke doğa durumunun ne olması gerektiğinden söz edebilmekte, çünkü us tarafından bulunabilecek bir doğal ahlaksal yasayı kabul etmektedir. Doğa durumu bir başı buyrukluk değil ama bir özgürlük durumudur. 'Doğa durumunun onu yönetecek bir doğa yasası vardır ki herkesi bağlar; ve bu yasanın kendisi olan us ondan başka hiçbir şeye danışmayacak tüm insanlığa öğretir ki, tümü de eşit ve bağımsız olmakla, hiç kimse bir başkasına yaşamında, sağlığında, özgürlük ya da iyeliklerinde zarar vermemelidir.'[18] Çünkü tüm insanlar Tanrının yaratıklarıdırlar. Ve gerçi bir insan kendisini saldırıya karşı savunabiliyor ve kendi kişisel kararı üzerine saldırganları cezalandırabiliyor olsa da, hiçbir ortak zamansal egemen ya da yargıç olmadığı ve olmaması gerektiği için, duyuncu herkesi yurttaş toplumundan ve bunun tüzel yaptırımlarından bağımsız olarak yükümlülük altında tutan doğal ahlaksal yasa tarafından bağlıdır. Doğal yasa, öyleyse, Locke için Hobbes için olduğundan bütünüyle başka bir anlam taşımaktadır. Hobbes için doğal yasa güç, zor ve aldatma yasası demekken, Locke içinse Tanrı ve hakları üzerine, insanın Tanrı

[16] *T.*, 2, 15. [17] *T.*, 3, 19. [18] *T.*, 2, 6.

ile ilişkisi üzerine ve tüm insanların ussal yaratıklar olarak temel eşitlikleri üzerine düşünen insan usu tarafından bildirilen evrensel olarak bağlayıcı bir ahlaksal yasa demekti. Hooker'a daha önce Locke'un doğal ahlaksal yasa kuramının kaynaklarından biri olarak değinilmişti. Ayrıca İngiltere'de Cambridge Platonistlerinden ve Kıtada Grotius[19] ve Pufendorf gibi yazarlardan da söz edebiliriz.

Duyuncu Devletten ve yasamasından bağımsız olarak bağlayan doğal bir ahlaksal yasaya inanmakla, Locke ayrıca doğal haklara da inanıyordu. Herkesin örneğin kendini koruma ve yaşamını savunma hakkı, ve özgürlüğü için bir hakkı vardır. Hiç kuşkusuz bunlarla bağlılaşık ödevler de vardır. Gerçekte, yaşamını korumak ve savunmak bir insanın ödevi olduğu için, bunu yapma hakkı vardır. Ve yaşamını korumak için elindeki tüm araçları kullanma yönünde ahlaksal bir yükümlülüğü olduğu için, ne kendisinin onu almaya hakkı vardır, ne de, kendini sözcüğün en tam anlamında köleliğe teslim ederek, başkasına onu alma gücünü vermeye.

3. Özel Mülkiyet Hakkı

Bununla birlikte, Locke'un dikkatini birincil olarak yönelttiği doğal hak mülkiyet hakkıydı. İnsanın kendini koruma ödevi ve hakkı olduğu için, bu amaç için gereken şeylere de bir hakkı vardır. Tanrı insanlara toprağı ve yaşamlarını sürdürüp iyiliklerini sağlayacak herşeyi vermiştir. Ama gerçi Tanrı toprağı ve üzerindeki şeyleri paylaştırmamış olsa da, us göstermektedir ki yalnızca toprağın verdikleri ve üzerindeki ve içindeki şeyler açısından değil, ama toprağın kendisi açısından da özel mülkiyetin olması Tanrının istenci ile uyum içindedir.

Özel mülkiyet için birincil hakkı ne oluşturur? Locke'un görüşünde bu emektir. Doğa durumunda bir insanın emeği kendisinindir, ve emeğini karıştırarak kökensel koşulundan uzaklaştır-

[19]Grotius için bkz. bu *Tarih*'in III'üncü cildi, s. 328-34.

dığı herşey onun olmaktadır. 'Pınarda akan su herkesin olsa da, gene de testidekinin yalnızca onu çekenin olduğundan kim kuşku duyabilir? Emeği onu doğanın ellerinden çekip almış,—ki orada ortaktı ve eşit olarak onun çocuklarının tümüne aitti—, ve böylelikle onu kendinin edinmiştir.'[20] Varsayalım ki bir insan bir korudaki bir ağaçtan yemek için elma topluyor olsun. Hiç kimse onlara iyeliğini ve onları yeme hakkını tartışmayacaktır. Ama ne zaman onun olmaya başlamışlardır? Onları sindirdiği zaman mı? Onları yerken mi? Onları soyarken mi? Onları eve getirdiği zaman mı? Açıktır ki onları topladığı zaman onun olmaktadırlar; başka bir deyişle, 'emeğini onlarla karıştırdığı' ve böylece onları ortak mülkiyet durumundan uzaklaştırdığı zaman. Ve toprak mülkiyeti de aynı yolda kazanılmaktadır. Eğer bir insan bir korudaki ağaçları devirip temizler ve sabanla işleyip tohum atarsa, toprak ve ürünü onundur; çünkü emeğinin meyvasıdırlar. Toprak onun tarafından işlenmiş olmadıkça mısır vermeyecektir.

Locke'un mülkiyete birincil hak olarak emek kuramı sonunda emek değer kuramına katılacak ve yazarının hiçbir zaman öngörmediği bir yolda kullanılacaktı. Ama bu gelişimleri burada ele almak ilgisiz olacaktır. Locke'un özel mülkiyet hakkını vurgulayarak onun koruyucuları olmuş olan Whig toprak ağalarının kafa yapılarını anlatmış olduğu biçiminde sık sık ileri sürülen görüşe dikkati çekmek konuya çok daha yakın olacaktır. Hiç kuşkusuz, bu önesürümde belli bir gerçeklik vardır. En azından Locke'un özel mülkiyete yönelttiği dikkatin belli bir ölçüde içinde yaşadığı toplum kesiminin dünya görüşünün etkisine bağlı olmuş olduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır. Aynı zamanda anımsanmalıdır ki yurttaş toplumlarının yasasından bağımsız olarak bir özel mülkiyet hakkı vardır öğretisi Locke'un payına yeni bir buluş değildi. Ayrıca belirtmek gerek ki, herhangi birinin sınır tanımaksızın başkalarının zararına mülkiyet yığabilme hakkı olduğunu da söylemiyordu. Eğer toprağın meyvalarının toplanması onlar üzerinde bir hak veriyorsa, herkes istediği denli yığabilir görü-

[20] *T.*, 5, 29.

şüne karşı çıkıyor ve diyordu ki, 'Hiç de öyle değil. Bu yolla bize mülkiyet veren aynı doğa yasası o denli de o mülkiyeti sınırlar.'[21] Toprağın meyvaları bize kullanım ve yararlanım için verilmişlerdir; ve 'herhangi biri yaşamın sunduklarından bozulmadan önce ne denli yarar sağlayabilecekse, emeği ile bir mülkiyeti o düzeye dek kendine ayarlayabilir: bundan daha ötesi payından ötesidir ve başkalarına aittir.'[22] Toprağa gelince, emek mülkiyete hak sağlar öğretisi mülkiyete bir sınır koymaktadır. Çünkü 'bir insan ne denli toprağı sürebilecek, işleyebilecek, geliştirebilecek, ekebilecek ve ürününü kullanabilecekse, toprak o ölçüde onun mülkiyetidir.'[23] Açıktır ki Locke kendi zamanının Amerikasında olduğu gibi herkes için bol bol toprağın olduğu bir durumu varsaymaktadır. 'Başlangıçta tüm dünya Amerika'ydı, ve şimdi olduğundan daha çok; çünkü para diye birşey hiçbir yerde bilinmiyordu.'[24]

Açıktır ki Locke mülkiyet kalıt almak için doğal bir hak bulunduğunu kabul etmektedir. Gerçekte kesinlikle söylemektedir ki 'her insan çifte bir hakla doğmuştur: ilkin, kendi öz kişisine bir özgürlük hakkı, ... ikinci olarak, başka herhangi bir insandan önce kardeşleri ile birlikte babasının mülklerini kalıt alma hakkı.'[25] Aile doğal bir toplumdur, ve babaların çocuklarını geçindirme gibi bir ödevleri vardır. Gene de, Locke mülkiyetin nasıl kazanıldığı noktasına kalıt hakkını aklama noktasına olduğundan daha fazla dikkat etmekte ve bu son noktayı bulanık bırakmaktadır.

4. Politik Toplumun Kökenleri; Toplumsal Bağıt

Doğa durumunun insanlar üzerinde hiçbir ortak yetkenin bulunmadığı bir koşulu anlatıyor olmasına karşın, 'Tanrı onu (insanı) zorunluk, uygunluk ve eğilim gibi topluma itecek güçlü yükümlülükler altına koyuyordu.'[26] Öyleyse toplumun insana doğal olmadığını söyleyemeyiz. Aile, insan toplumunun birincil biçimi,

[21] 3 *T.*, 5, 31. [22] *A.g.y.* [23] *T.*, 5, 32. [24] *T.*, 5, 49. [25] *T.*, 190. [26] *T.*, 7, 77.

insana doğaldır, ve yurttaş toplumu ya da politik toplum da insan gereksinimlerini yerine getiriyor olması anlamında doğaldır. Çünkü gerçi insanlar doğa durumunda düşünüldüklerinde birbirlerinden bağımsız olsalar da, edimsel yaşamda hak ve özgürlüklerini korumaları güçtür. Çünkü doğa durumunda tümünün de duyunçlarında ortak bir ahlaksal yasaya boyun eğme yükümlülüğü altında durmaları olgusundan tümünün de edimsel olarak bu yasaya boyun eğiyor oldukları sonucu çıkmaz. Ve tümünün de eşit haklardan yararlanmaları ve ahlaksal olarak başkalarının haklarına saygı gösterme yükümlülüğü altında durmaları olgusundan tümünün de edimsel olarak başkalarının haklarına saygı gösterdikleri sonucu çıkmaz. Öyleyse, hak ve özgürlüklerinin daha etkili bir korunması için örgütlü bir toplum oluşturmak insanın çıkarınadır.

Gerçi, öyleyse, Locke Hobbes tarafından sunulandan daha ayrı bir doğa durumu tablosu sunmuş olsa da, bu duruma işlerin ideal bir koşulu olarak bakmıyordu. İlk olarak, 'gerçi doğa yasası tüm ussal yaratıklar için açık ve anlaşılabilir olsa da, gene de insanlar kendi çıkarlarından yana eğilimleriyle, ve ayrıca onu yeterince incelememeden gelen bilgisizlikle, bu yasayı onları onu kendi tikel durumlarına uygulamada bağlayıcı bir yasa olarak kabul etmeye yatkın değildirler.'[27] Öyleyse doğal yasayı tanımlayacak ve çekişmeleri bir karara bağlayacak yazılı bir yasanın olması istenebilir birşeydir. İkinci olarak, gerçi bir insan doğa durumunda haksızlıkları cezalandırma hakkından yararlanıyor olsa da, insanlar ancak kendi davalarında aşırı ateşli ve başkalarının davalarında ise ağır olmaya yatkındırlar. Öyleyse yerleşik ve ortak olarak tanınan bir türe dizgesinin olması istenebilirdir. Üçüncü olarak, doğa durumunda insanlar sık sık suçları cezalandırma gücünden yoksun olabilirler, üstelik hükümleri haklı olduğu zaman bile. 'Böylece insanlar, doğa durumunun tüm ayrıcalıklarına karşın, onun içinde kaldıkları sürece kötü bir durumda oldukları için, çabucak topluma itilirler.'[28]

[27] *T.*, 9, 124.

[28] *T.*, 9, 127.

Locke'a göre, 'İnsanların *commonwealth*lerde birleşmelerinin ve kendilerini hükümet altına koymalarının büyük ve başlıca ereği mülkiyetlerinin korunmasıdır.'[29] Ama bu önesürüm eğer 'mülkiyet' sözcüğünü olağan sınırlı anlamında alırsak yanlış yorumlanmış olmaktadır. Çünkü Locke daha önce sözcüğü daha geniş bir anlamda kullanmakta olduğunu açıklamıştı. Insanlar 'yaşamlarının, özgürlüklerinin ve yurtluklarının—ki bunları genel mülkiyet adıyla adlandırıyorum—karşılıklı olarak korunması için'[30] toplumlarda birleşmektedirler.

Şimdi, Locke politik toplumun ve hükümetin ussal bir temele dayandığını göstermekle ilgilenmektedir. Ve bunu göstermeyi sağlayabilmesinin biricik yolu onay üzerine dayandıklarını ileri sürmektir. Doğa durumunun yetersizliklerini ve politik toplumun üstünlüklerini açıklamak yeterli değildir, üstelik bu açıklama bu toplumun yararlı bir amaç yerine getiriyor olması anlamında ussal olduğunu gösteriyor olsa da. Çünkü doğa durumunun tam özgürlüğü zorunlu olarak politik toplumun ve hükümetin kurumsallaşması ile belli bir düzeyde kırpılmaktadır, ve bu kırpılma ancak politik topluma katılmış olanların ya da daha doğrusu kendilerini politik topluma katmış ve hükümete bağlı kılmış olanların onaylarından doğuyorsa aklanabilecektir. Politik bir toplum 'doğa durumundaki herhangi bir sayıda insanın tek bir yüksek hükümet altında tek bir halk, tek bir politik kütle oluşturmak için topluma girdikleri her yerde, ya da, bunun dışında, herhangi biri kendini daha şimdiden oluşmuş bir hükümete kattığı ya da bütünleştirdiği zaman'[31] doğmaktadır. 'İnsanların, söylenmiş olduğu gibi, doğal olarak tümü de özgür, eşit ve bağımsız oldukları için, hiç kimse bu durumun dışına koyulamaz ve kendi öz onayı olmaksızın bir başkasının politik gücüne uyruk edilemez. Birinin kendini doğal özgürlüğünden sıyırıp yurttaş toplumunun bağlarını üstlenmesinin biricik yolu başka insanlarla anlaşarak onların arasında rahatlık, güvenlik ve barış içinde yaşamak, mülkiyet olanaklarından ondan yoksun olanlara karşı

[29] *T.*, 9. 124. [30] *T.*, 9. 123. [31] *T.*, 7, 89.

büyük bir güvenlik içinde yararlanmanın ortamını yaratmaktır.'[32]

O zaman, politik bir toplum oluşturmak için biraraya katıldıklarında insanların vaz geçtikleri şey nedir? Ve neye onaylarını vermektedirler? İlk olarak insanlar özgürlüklerinden bir kölelik durumuna girmek için vaz geçmemektedirler. Her biri, gerçekten de, doğa durumunda ona ait oldukları biçimiyle kendi yasama ve yürütme güçlerinden vaz geçmektedir. Çünkü ortak yarar için gereken türde yasaları yapma konusunda toplumu ya da daha doğrusu yasama gücünü yetkili kılmakta, ve bu yasaları yürürlüğe koyma ve çiğnendiklerinde ceza uygulama gücünü topluma bırakmaktadır. Ve bu düzeye dek doğa durumunun özgürlüğü sınırlanmaktadır. Ama insanlar bu güçlerden özgürlüklerinden daha bir güvenlik içinde yararlanabilmek için vaz geçmektedirler. 'Çünkü hiçbir ussal yaratığın durumunu daha kötü olması gibi bir niyetle değiştirmemesi gerekir.'[33] İkinci olarak, 'bir doğa durumundan bir topluluk içinde birleşen herkes, çoğunluktan daha büyük herhangi bir sayıda kesinlikle anlaşmadıkça, uğruna bir toplumda birleştikleri erekler için tüm zorunlu gücü topluluğun çoğunluğuna bırakıyor olarak anlaşılmalıdırlar.'[34] Locke'un görüşünde, öyleyse, 'kökensel bağıt' bireyin çoğunluğun istencine boyun eğmeyi kabulünü gerektiriyor olarak anlaşılmalıdır. 'Kitlenin daha büyük gücün onu sürüklediği yere devinmesi zorunludur, ki bu çoğunluğun onayıdır.'[35] Ya her önlemin yürürlüğe koyulması için tüm bireylerin ortak ve belirtik onayları gerekmektedir, ki pek çok durumda bunun uygulanması olanaksızdır; ya da, çoğunluğun istenci üstün gelmelidir. Açıktır ki Locke çoğunluğun topluluğu temsil etme hakkının aşağı yukarı kendiliğinden-açık olduğunu düşünüyordu; ama görünürde bir çoğunluğun azınlık üzerinde bir tiranlık uygulayabilecek bir yolda davaranabileceğini anlamıyordu. Her ne olursa olsun, başlıca kaygısı saltık tekerkliğin kökensel toplumsal bağıta aykırı olduğunu göstermekti, ve hiç kuşkusuz çoğunluk egemenliğinin özgürlük için yarattığı tehlikenin özgürlüğe saltık tekerklikten

[32] *T.*, 8, 95. [33] *T.*, 9, 131. [34] *T.*, 8, 99. [35] *T.*, 8, 96.

gelen tehlikeden çok daha az olduğunu düşünüyordu. Ve kendi 'kökensel bağıt'ına çoğunluk egemenliğine onayı katmış olduğu için diyebiliyordu ki 'kimi insanlar tarafından dünyada biricik hükümet olarak sayılan saltık tekerklik gerçekten de yurttaş toplumu ile bağdaşmazdır ve böylece bir yurttaş hükümeti biçimi olamaz.'[36]

Toplumsal bağıt kuramına yöneltilebilecek açık karşıçıkışlardan biri de onun tarihsel örneklerini bulmadaki güçlüktür. Öyleyse, Locke'un toplumsal bağıtı tarihsel bir olay olarak düşünüp düşünmediği sorusu doğmaktadır. Doğa durumunda insanların biraraya toplandıklarını ve politik bir toplum oluşturmak için belirtik bir anlaşma yaptıklarını gösteren hiçbir örnek olmadığı yolundaki karşıçıkışı kendisi getirmektedir. Daha sonra gerçekte kimi örneklerin bulunabileceğini ileri sürmektedir, söz gelimi Roma ve Venedik'in ve Amerika'daki belli politik toplulukların başlangıçları gibi. Ve böyle örneklerin elimizde hiçbir kayıtları olmasa bile, sessizlik bir toplumsal bağıt önsavının çürütülmesi anlamına gelmeyecektir. Çünkü 'hükümetler her yerde kayıtlardan öncedirler, ve uygar toplumun uzun bir süreci, başka daha zorunlu sanatlar yoluyla, güvenlik, kolaylık ve bolluğu sağlanıncaya dek yazın ürünleri bile bir halk arasında çok seyrek olarak karşılaşılan şeylerdir.'[37] Tüm bunlar Locke'un gerçekte toplumsal bağıtı tarihsel bir olay olarak gördüğünü düşündürmektedirler. Ama aynı zamanda diretmektedir ki yurttaş toplumunun aileden ve boydan gelişmiş olduğu ve yurttaş hükümetinin babaerkil bir egemenliğin gelişimi olduğu gösterilebiliyor olsa da, bu yurttaş toplumunun ve hükümetin ussal temelinin onay olduğu olgusunu değiştirmemektedir.

Bununla birlikte, ikinci bir karşıçıkış doğmaktadır. Politik toplumların toplumsal bir bağıtta, gönüllü olarak bu toplumları yaratan insanların onaylarında köken buldukları gösterilebiliyor olsa bile, bu bildiğimiz biçimiyle politik toplumu nasıl aklayacaktır? Çünkü açıktır ki örneğin Büyük Britanya'nın yurttaşları

[36] *T.*, 7, 90.

[37] *T.*, 8, 101.

politik toplumlarının üyeleri ve hükümetlerinin uyrukları olmaları konusunda hiçbir belirtik onay vermemektedirler, uzak ataları ne yapmış olurlarsa olsunlar. Gerçekten de, güçlüğün bütünüyle bilincinde olan Locke'un kendisi bir babanın 'ne olursa olsun hiçbir bağıt yoluyla çocuklarını ya da gelecek kuşakları bağlayamayacak'[38] olduğunu ileri sürerek bunun altını çizmektedir. Bir insan vasiyetnamesine çocuğunun kendisi ile aynı politik toplumun üyesi olmadıkça ve üyeliğini sürdürmedikçe mülkiyetini kalıt alamıyacağı ve ondan yararlanmayı sürdüremiyeceği biçiminde koşullar ekleyebilir. Ama oğlunu söz konusu mülkiyeti kabul etme yükümlülüğü altına koyamaz. Eğer oğlu koşulları beğenmezse, kalıtından vaz geçebilir.

Karşıçıkışı karşılayabilmek için Locke'un belirtik ve örtük onaylar arasında bir ayrıma başvurması gerekmektedir. Eğer bir insan belli bir politik toplumda büyüyorsa, Devletin yasaları ile uyum içinde mülkiyet kalıt alıyor ve bir yurttaşın ayrıcalıklarından yararlanıyorsa, o topluma üyelik için en azından örtük bir onayı vermiş olması gerekmektedir. Çünkü bir yurttaşın ayrıcalıklarından yararlanmak ve aynı zamanda henüz doğa durumunda olduğunu ileri sürmek bütünüyle usaaykırı olacaktır. Başka bir deyişle, belli bir Devletin bir yurttaşının hak ve ayrıcalıklarından yararlanan bir insanın, örtük olarak bile olsa, o Devletin bir yurttaşının ödevlerini gönüllü olarak üstlenmiş olması gerekmektedir. Ve bir İngiliz ya da bir Fransız olarak doğmuş olan bir insanın bir yurttaşın yükümlülüklerine boyun eğmekten başka hiçbir seçeneğinin olmadığı biçimindeki karşıçıkışa yanıt olarak Locke bildirmektedir ki, birey gerçekte bir başka Devlete giderek ya da dünyanın ona doğa durumunda yaşama olanağını verebilecek uzak bir bölgesine çekilerek Devletten çekilebilir.

Bu yanıt hiç kuşkusuz Locke'un gününde yürürlükte olan durumun ışığında anlaşılmalıdır: pasaport düzenlemeleri, göç yasaları, genel askerlik görevi vb. gibi koşulların bilinmediği ve bir insan için uzaklara giderek eğer istiyorsa Amerika'da ya da

[38] *T.*, 8, 116.

Afrika'da yaşamanın en azından fiziksel olarak olanaklı olduğu zamanları anımsamak gerekir. Ama gene de, Locke'un sözleri toplumsal bağıt kuramının yapay ve gerçekçi-olmayan ırasını göstermeye yardım etmektedirler. Politik toplumun kökenleri konusunda Locke'un açıklamalarında iki öğenin bir karışımını buluyoruz; bir yanda politik toplumun 'doğal' ırası biçimindeki ortaçağ düşüncesi (ki Yunan felsefesinden gelmektedir), ve öte yanda sınırsız bir özgürlükten yararlanma olanağını veren (Locke'un durumunda, doğal ahlaksal yasaya boyun eğme yükümlülüğü dışında) doğa durumu gibi bir varsayım karşısında örgütlü toplumda özgürlüklerin sınırlanması için bir aklama bulma yönünde ussalcı girişim.

5. Yurttaş Hükümeti

Gördüğümüz gibi Hobbes belli bir sayıda insanın doğa durumunda yararlandıkları 'hakları' egemene teslim etmelerinin aracı olarak tek bir bağıtın olduğunu ileri sürüyordu. Böylece politik toplum ve hükümet tek bir onay tarafından aynı zamanda yaratılmaktadırlar. Bununla birlikte, ileri sürülmüştür ki Locke'un politik kuramı iki bağıt ya da sözleşmeye izin vermektedir, biri politik toplumun oluşmasını sağlayan, öteki bir hükümetin kurulmasını sağlayan olmak üzere. Aslında açık bir biçimde iki bağıttan söz edilmemektedir; ama Locke'un örtük olarak iki bağıtı varsaydığı ileri sürülmüştür. İlk bağıt yoluyla bir insan belli bir politik toplumun üyesi olmakta ve kendini çoğunluğun kararlarını kabul etme yükümlülüğü altına koymaktadır. İkinci bağıt yoluyla ise, yeni kurulan toplumun üyelerinin çoğunluğu (ya da tümü) ya hükümeti kendileri sürdürme ya da kalıtsal ya da seçimle gelen bir oligarşi ya da monarşi kurma konusunda anlaşmaktadırlar. Öyleyse, Hobbes'un kuramı üzerine egemenin devrilmesi mantıksal olarak söz konusu toplumun çözülmesini imlerken, buna karşı Locke'un kuramı üzerine durum böyle değildir, çünkü politik toplum ayrı bir bağıt yoluyla kurulmuştur ve bu

durumda ancak üyelerinin anlaşmaları yoluyla çözülebilecektir.

Hiç kuşkusuz bu yorumdan yana söylenebilecek çok şey vardır. Ama aynı zamanda Locke yurttaş ve hükümet arasındaki ilişkiyi bir sözleşmenin terimlerinde olmaktan çok vekillik düşüncesinin terimlerinde düşünmektedir. Halk bir hükümet kurmakta ve ona belli bir sorumluluk yüklemektedir; ve hükümet bu sorumluluğu yerine getirme yükümlülüğü altındadır. 'Tüm *commonwealth*lerin ilk ve temel olumlu yasaları yasama gücünün kurulmasıdır.'[39] Ve 'topluluk yasama gücünü bu sorumluluk için uygun gördüğü ellere bırakır ki bildirilmiş yasalar tarafından yönetilsin, yoksa barış, dinginlik ve mülkiyeti henüz doğa durumunda olan o aynı güvensizlik durumu içinde kalmayı sürdürecektir.'[40]

Locke yasamadan *commonwealth*deki 'en-yüksek güç' olarak söz etmektedir.[41] Ve 'toplumun herhangi bir üyesindeki ya da parçasındaki tüm başka güçler ondan türemeli ve ona altgüdümlü (olmalıdır).'[42] En-yüksek yürütme gücüne iye bir tekerk olduğu zaman ona, sıradan dilde, en-yüksek güç denebilir, özellikle tasarıların yasalar olması onun onayını gerektiriyor ve yasama gücü her zaman toplanmıyorsa; ama bu tüm yasa-yapma gücünü kendisinde taşıdığı anlamına gelmemektedir, ve uygulayımsal anlamda en-yüksek güç olan şey bütün yasama gücüdür. Locke *commonwealth*de bir güçler ayrılığının istenebilirliğini vurguluyordu. Örneğin, yasaları yapan kişilerin onları kendilerinin yürütmeleri hiç de istenebilir birşey değildir. Çünkü 'kendilerini yaptıkları yasalara boyuneğmeden bağışık tutabilirler, ve yasayı hem yapılması hem de yürütülmesinde kendi öz yararlarına uydurarak topluluğun geri kalanından ayrı bir çıkar gütmeye başlayabilirler.'[43] Yürütücü, öyleyse, yasamacıdan ayrı olmalıdır. Ve Locke *commonwealth*de güçlerin bir ayrılığının istenebilirliğini böylesine vurgulamış olduğu için onda Hobbes'un 'egemen'ine karşılık düşen birşeyin olmadığı ileri sürülmüştür. Bu hiç kuşkusuz eğer 'egemen' sözcüğüne ona Hobbes'un yüklediği tüm

[39] *T.*, II, 134. [40] *T.*, II, 136. [41] *T.*, II, 134. [42] *T.*, 13, 150. [43] *T.*, 12, 143.

anlamı yüklersek doğru olacaktır; ama, gördüğümüz gibi, Locke bir yüksek gücü, eş deyişle yasama gücünü tanımaktadır. Ve bu, *commonwealth*deki en-yüksek güç olması ölçüsünde, belki de denebilir ki Hobbes'un 'egemen'ine karşılık düşüyordu.

Bununla birlikte, 'ancak tek bir yüksek-güç olabilse de,—ki bu geri kalan herkesin ona altgüdümlü olduğu ve olması gereken yasama gücüdür—, gene de yasama yalnızca belli erekler için davranması gereken bir vekil güç olduğu için, halk yasama gücünün ona duyulan güvene aykırı davrandığını gördüğü zaman onu uzaklaştırma ya da değiştirme için gereken yüksek gücünü elde tutmayı sürdürmektedir.'[44] Böylece yasamanın gücü hiç kuşkusuz saltık değildir: yerine getirilecek bir sorumluluğu vardır. Ve hiç kuşkusuz ahlaksal yasanın altında durmaktadır. Locke buna göre 'toplum tarafından onlara (yasamanın üyelerine) teslim edilen sorumluluğun ve Tanrının ve doğanın yasasının tüm hükümet biçimlerinde her *commonwealth*in yasama gücüne koyduğu sınırları'[45] ortaya koymaktadır. İlkin, yasama gücü herkes için aynı olan ve tikel durumlarda değişmeyen bildirilmiş yasalar yoluyla yönetmelidir. İkinci olarak, bu yasalar halkın yararından başka hiçbir amaç için tasarlanmamış olmalıdırlar. Üçüncü olarak, yasama gücü halkın kendisi ya da vekilleri tarafından verilen onay olmaksızın vergileri yükseltmemelidir. Çünkü uğruna toplumun oluşmuş olduğu birincil amaç mülkiyetin getirilişi ve korunmasıdır. Dördüncü olarak, yasama gücünün yasaları yapma gücünü halkın bu gücü vermediği herhangi bir kişiye ya da meclise aktarmaya hakkı yoktur, ne de bunu geçerli olarak yapabilir.

Güçlerin ayrılığından söz ettiğimiz zaman, genellikle yasama, yürütme ve yargı güçlerinin üçlü ayrılmasına iletmede bulunuruz. Ama Locke'un üçlüsü ayrıdır ve yasama, yürütme ve onun 'federatif' dediği güçlerden oluşmaktadır. Bu federatif güç savaş ve barış, bağlaşmalar ve antlaşmalar yapma ve '*commonwealth*siz tüm kişiler ve topluluklarla iş yapma'[46] gücünü taşımaktadır.

[44] *T.*, 13, 149. [45] *T.*, 11. 142. [46] *T.*, 12, 146.

Locke onu ayrı bir güç olarak görüyor ama gene de değişik bir kişiye ya da değişik kişilere bırakılması anlamında yürütme gücünden ayrılmasının pek düşünülemeyeceğini, çünkü bunun sonucunun 'düzensizlik ve yıkım'[47] olacağını belirtiyordu. Yargı gücüne gelince, belki de Locke'un onu yürütme gücünün bir parçası olarak görmüş olduğunu söyleyebiliriz. Her ne olursa olsun, üzerlerinde direttiği iki nokta yasamanın en yüksek olduğu ve her gücün, yasamayı da içine almak üzere, yerine getirecek bir görevinin olduğudur.

6. *Hükümetin Çözülüşü*

'Ne zaman toplum çözülürse, o toplumun hükümetinin de kalamıyacağı kesindir.'[48] Eğer bir fatih 'toplumu parçalara ayırırsa'[49] açıktır ki hükümetleri çözülecektir. Zor yoluyla bu çözülüşe Locke tarafından 'dışardan devirme' denmektedir. Ama ayrıca 'içerden devirme' de yer alabilir, ve bu konuyadır ki ikinci *İnceleme*'nin son bölümünün çoğunu ayırmaktadır.

Hükümet yasama gücünün değiştirilmesi yoluyla içerden çözülebilir. Varsayalım ki, demektedir Locke—ki açıkça İngiliz anayasasını düşünmektedir—, yasama gücü halk tarafından seçilen bir temsilciler meclisine, bir kalıtsal soyluluk meclisine, ve tek bir kalıtsal kişiye, e.d. prense verilmiş olsun. Prens en-yüksek yürütme gücünü taşımaktadır ve ayrıca iki meclisi de toplama ve dağıtma hakkı vardır. Eğer prens yasalar yerine kendi keyfi istencini geçirecek olursa, ya da eğer yasama gücünün (eş deyişle, meclislerin, özellikle temsilciler meclisinin) gereken zamanlarda biraraya toplanmasını ya da özgürce davranmasını engelliyorsa, ya da eğer halkın onayı olmaksızın ve halkın çıkarına aykırı olarak keyfi bir yolda seçim yöntemini değiştiriyorsa, tüm bu tür durumlarda yasama gücü değiştirilmiş olmaktadır. Yine, eğer en-yüksek yürütme gücünü tutan yan görevini yasaların işletilmesini olanaksızlaştıracak bir yolda bırakır ya da gözardı ederse,

[47] *T.*, 12, 148. [48] *T.*, 19, 211. [49] *A.g.y.*

hükümet etkili olarak çözülmüş olacaktır. Dahası, hükümetler prens ya da yasama gücü sorumluluklarına aykırı bir yolda davrandığı zaman çözülmekte, ve bu durum ya iki yandan biri yurttaşların mülkiyetine el uzattığında ya da yaşamları, özgürlükleri ve mülkiyetleri üzerinde başına buyruk bir denetim kurmaya çalıştığında görülmektedir.

Hükümet bu iki yoldan birinde 'çözüldüğü' zaman ayaklanma aklanmaktadır. Bu öğretinin ayaklanmaları yüreklendirdiğini ileri sürmek sağlam bir uslamlama olmayacaktır. Çünkü eğer yurttaşlar tiransal bir gücün başına buyruk özencine uyruk oluyorlarsa, egemenlerin kutsal ıraları ne denli yüceltilmiş olursa olsun ayaklanma fırsatını yakalamaya hazır olacaklardır. Dahası, ayaklanmalar gerçekte 'kamu işlerindeki her küçük kötü yönetim üzerine'[50] olmamaktadır. Ve gerçi uyruklardan ve edimlerinden söz ederken 'ayaklanma' ve 'ayaklananlar' sözcüklerini kullanıyor olsak da, kendilerini tiranlara çevirdikleri ve halkın istenç ve çıkarına aykırı bir yolda davranmaya başladıkları zaman egemenlerden ayaklananlar olarak söz etmek çok daha doğru olacaktır. Gerçekten, haksız isyanlar ve ayaklanmalar olabilir, ve bunlar suçturlar, ama kötüye kullanılma olanağı ayaklanma hakkını ortadan kaldırmaz. Ve eğer koşullar ayaklanmayı haklılaştırdığı zaman kimin yargıda bulunacağı sorulacak olursa, 'yanıtlıyorum, halk yargıç olacaktır.'[51] Çünkü yalnızca onlar, Tanrının altında, görevlinin görevini kötüye kullanmış olup olmadığı konusunda karar verebileceklerdir.

7. Genel Notlar

Locke'un politik kuramı açıktır ki çeşitli nedenlerle eleştiriye açıktır. Yalnızca çok genel—giderek 'zaman ötesi' denebilecek denli genel—ilkelerin bildirilişinden daha çoğu olan başka politik kuramlarla birlikte, çağdaş tarihsel koşullara çok yakından bağlı olma kusurunu taşımaktadır. Bu, hiç kuşkusuz, az çok

[50] *T.*, 19, 225.

[51] *T.*, 19, 240.

ayrıntıya giren bir kuram durumunda kaçınılmazdır. Ve Locke'un *Yurttaş Hükümeti Üzerine İnceleme*'sinin belli bir düzeye dek çağdaş tarihsel koşulları ve yazarının bir Whig olarak ve Stuartların bir karşıtı olarak kişisel politik kanılarını yansıtıyor olması olgusunda şaşırtıcı hiçbirşey yoktur. Çünkü politik filozof kendini 'hükümet ortak yarar göz önünde tutarak yönetilmelidir' gibi önermeleri bildirmeye sınırlamayı istemedikçe, düşüncesi için gereç olarak kendi zamanının politik verilerini almaksızın edemez. Politik kuramlarda belli bir dünya görüşünü, belli bir tini ve düşünsel anlatıma erişen bir politik yaşamın devimini görürüz; ve politik kuramlar kaçınılmaz olarak değişen düzeylerde eskimektedirler. Bu açıktır ki Marxist politik kuram için de doğrudur. Ve Locke'un kuramı için de böyle olması ancak doğaldır.

Denebilir ki sözcüğün somut anlamında kaçınılmaz olana bir 'kusur' demek doğru olmayacaktır. Ama eğer bir politik filozof kendi kuramını *genelinde* kuram olarak ortaya koymuşsa, bu sözcüğün kullanımı üzerinde fırtınalar koparmak sanırım gereksiz olacaktır. Herşey bir yana, Locke'un politik kuramı başka kusurlarla da yüklüdür. Toplumsal bağıt kuramının yapaylığına dikkati çekmiştik. Ve ayrıca Locke'un ortak yarar kavramının herhangi bir tam çözümlemesini vermeyi başaramamasını da belirtebiliriz. Hiç duraksamaksızın özel mülkiyetin korunmasının ve ortak yararın geliştirilmesinin tüm amaç ve niyetlere karşın anlamdaş terimler olduklarını varsaymaktadır. Denebilir ki bu eleştiri geriye Locke'un hiçbir zaman önceden göremeyecek olduğu bir ekonomik, toplumsal ve politik gelişim sürecine bakan birinin bakış açısından yapılmaktadır, bir süreç ki onun zamanının özgürlükçülüğünün bir yeniden gözden geçirilmesini zorunlu kılıyordu. Ve bu belli bir ölçüde doğrudur. Ama bundan kendi öz tarihsel koşullarının çerçevesinde kalsaydı da Locke'un politik toplumun ve hükümetin işlevi konusunda çok daha yeterli bir açıklama veremeyecek olduğu sonucu çıkmaz. Onun açıklamasında henüz öğesel bir biçimde de olsa hem Yunanlıların hem de ortaçağın politik düşüncesinde bulunan birşey eksiktir.

Bununla birlikte, Locke'un politik kuramının eleştiriye açık olduğunu söylemek kalıcı bir değer taşımadığını söylemek değildir. Ve zaman-ötesi geçerlilikte oldukları düşünülebilen ilkelerin tam anlamıyla genellikleri nedeniyle tikel bir döneme ya da koşullar kümesine sınırlanmayı aşan ilkeler olduklarını söylemek bu ilkelerin değersiz olduklarını söylemekle aynı şey değildir. Bir ilke değişik zamanlarda değişik yollarda uygulanması gerektiği için değersizleşmez. Locke'un hükümetin—yalnızca terime bugün genellikle verilen dar anlamda değil ama Devlet örgütlenmesinin geniş anlamında—yerine getirecek bir görevi olduğu ve ortak yararı geliştirmek için varolduğu biçimindeki ilkesi bugün de onun tarafından bildirildiğinde olduğu gibi doğrudur. Hiç kuşkusuz bir yenilik değildi. Aquinas da aynı şeyi söyleyecekti. Ama önemli olan nokta ilkenin sürekli yinelenerek uygulanma gereksinimi içinde durduğudur. İşlemsel olmak için, değişik zamanlarda değişik yollarda uygulanması gereklidir; ve Locke, kendi görüşünde, onun kendi zamanının koşullarında nasıl uygulanması gerektiğini göstermeye çalışıyordu ve bu koşullar Orta Çağın koşulları değildiler.

Hükümetin halka karşı sorumluluğu ve ortak yararı geliştirme işlevi genel olarak kabul edilecektir. Ama eklemek istiyorum ki kalıcı geçerliği olan bir konum daha vardır ki, Locke'un kendisi tarafından sürekli olarak benimsenmiş ve gene de sorgulanmıştır. Doğal hakların olduğu ve hem yönetenleri hem de yönetilenleri duyunçta yükümlülük altına getiren bir doğal ahlaksal yasanın olduğu öğretisine iletmede bulunuyorum. Bu öğreti doğa durumu ve toplumsal bağıt kuramları ile ayrılmamacasına bağlı değildir; ve içten benimsendiği zaman tiranlığa karşı kalıcı bir güvencedir.

Bununla birlikte, özünlü değer ve değersizliklerinden bütünüyle ayrı olarak, Locke'un politik kuramının büyük bir tarihsel önemi vardır. Belli bir eleştiriye karşın onsekizinci yüzyılda kendi ülkesinde genel olarak kabul ediliyordu. Ve üstelik örneğin Hume gibi yazarların toplumsal bağıt kuramına saldırmış

olmalarına karşın, Locke'un hükümete ilişkin genel kavramları gene de kabul ediliyorlardı. Daha sonra hiç kuşkusuz değişik düşünce çizgileri ortaya çıkıyor, bir yanda Benthamizm ve öte yanda Burke'ün kuramları kendilerini gösteriyorlardı. Ama Locke'un söylemiş olduklarının çoğu ortak mülkiyet olarak kalıyordu. Bu arada politik kuramı Kıtada, hiç kuşkusuz sürgün sırasında yaşamış olduğu Hollanda'da ve Fransa'da tanınıyor, ve orada söz gelimi Montesquieu gibi Aydınlanma yazarlarını etkiliyordu. Dahası, Amerika'daki büyük etkisi konusunda hiçbir kuşkuya yer olamaz, gerçi devrimin söz gelimi Jefferson gibi bireysel önderleri üzerindeki etkisinin düzeyini tam olarak saptamak güç olsa bile. Kısaca, Locke'un *Yurttaş Hükümeti Üzerine İnceleme*'sinin yaygın ve kalıcı etkileri filozofların etkisiz oldukları anlayışının kalıcı bir çürütülüşünü oluşturmaktadırlar. Hiç kuşkusuz doğrudur ki Locke'un kendisi daha şimdiden varolan bir düşünce devimine eklemli bir anlatım vermişti; ama bu eklemli anlatımın kendisi anlattığı düşünce deviminin ve politik yaşam yöneliminin sağlamlaşmasında ve yaygınlaşmasında güçlü bir etki oluşturuyordu.

8. *Locke'un Etkisi*

Fransız Ansiklopedicisi d'Alembert'a göre Locke Newton'un fiziği yaratması ile oldukça benzer bir yolda metafiziği yaratmıştı. D'Alembert bu bağlamda metafizikten Locke tarafından tasarlandığı biçimiyle, eş deyişle insan anlağının düzey, güç ve sınırlarının belirlenmesi olarak bilgi kuramını anlıyordu. Ve Locke tarafından bilgi kuramının gelişimine ve insan anlağının bir çözümlemesi işlevinde metafiziğin irdelenişine verilen ivme gerçekten de onun felsefi düşünce üzerinde güçlü bir etki yarattığı başlıca yollardan biriydi. Ama etkisi törel kuramındaki mutçu öğeler yoluyla törebilimde ve, son kesimde gördüğümüz gibi, politik kuramda da güçlüydü. Eklenebilir ki örneğin Fransız 'fizyokratlarının' yazılarında (söz gelimi François Quesnay,

1694-1774) ve Adam Smith'in *Ulusların Gönenci* (1776) başlıklı çalışmasında bulunduğu biçimiyle *laissez-faire* tipi ekonomik erkinlikçilik Locke'un ekonomik ve politik kuramları ile en azından uzak bir bağıntı içinde duruyordu.

Locke'un görgücülüğünün etkisinin en açık olarak göründüğü yer Berkeley ve Hume'un daha sonra irdeleyeceğimiz felsefeleridir. Bu düşünce gelişiminin geçeğinde onun görgücü ilkesi kendisinin öngörmediği yollarda uygulanıyordu. Ama bunda şaşırtıcı hiçbirşey yoktur. Locke ılımlı ve dengeli bir düşünürdü. Öyleyse, örneğin Samuel Clarke gibi ona açıkça büyük bir saygı duyan düşünürlere seslenebiliyordu. Ama Locke'un düşüncesinin değişik yanlarının onun kendisi tarafından abartılmış olarak görülebilecek bir yolda geliştirilmiş olması ancak doğaldır. Örneğin, tanrısal bildirişin yargıcı olarak us gibi sözleri daha sonra irdelenecek olan deistler üzerinde bir etki yaratıyordu ve Bolingbroke'un Locke'u kendisine sınırsız saygı duyduğu bir öncü filozof olarak yücelttiğini buluyoruz. Yine, Locke'un *Deneme*'de düşüncelerin çağrışımı konusundaki gözlemleri daha sonra David Hartley (1705-57) ve Joseph Priestley'in (1733-1804) çağrışımcı ruhbilimlerinde ürünlerini veriyorlardı. İkisi de fiziksel ve ruhsal olaylar arasındaki bağıntıyı vurguluyor ve Priestley her ne olursa olsun özdekçi bir konum benimsiyordu. Locke'un kendisi hiç kuşkusuz bir özdekçi değildi; ne de düşünceleri yalnızca dönüşmüş duyumlar olarak görüyordu. Aynı zamanda duyumculuk için bir temel olarak kullanılabilecek bildirimlerde bulunuyordu. Örneğin tüm bildiklerimize karşın Tanrı salt özdeksel bir şeye düşünme gücünü verebilir diyordu. Ve bu duyumculuk öğeleri örneğin Cork piskoposu Peter Browne'u (*ö.* 1735) ve Fransız filozofu Condillac'ı (1715-80) etkiliyordu. Gerçekten de, Locke'un felsefesindeki duyumculuk öğeleri doğrudan ya da dolaylı olarak Fransız Aydınlanmasının söz gelimi Ansiklopediciler gibi düşünürleri üzerinde önemli ölçüde etkili oluyorlardı.

Kısaca, Locke genel olarak Aydınlanma döneminin önde gelen kişiliklerinden biriydi ve kendisinde ve yazılarında özgür

araştırma ve 'ussalcılık' tinini temsil ediyor, çağın ırasalı olan tüm yetkecilikten nefret ediyordu. Bununla birlikte, eklenmelidir ki ılımlılık, dindarlık ve ciddi bir sorumluluk duygusu gibi nitelikler taşıyordu ki, aynı sorumluluk düzeyi ondan etkilenmiş kıta düşünürlerinde zaman zaman eksikliğini duyuruyordu.

Ama eğer Locke çağının usta düşünürlerinden biriyse, bir başkası da Newton'du. Ve d'Alembert onlardan birarada söz etmede haksız değildi. Bu yüzden, gerçi çalışması hiç kuşkusuz fiziksel bilimin bir tarihi olarak amaçlanmış olmasa da, insanların düşünceleri üzerinde öylesine derin bir etki yaratmış olan büyük matematikçi ve fizikçi üzerine de birşeyler söylemek gerekir. Bunu sonraki bölümde yapacağız.

ANABÖLÜM ÜÇ

NEWTON

DİNSEL SORUNLAR

TÖREBİLİM SORUNLARI

BÖLÜM SEKİZ

NEWTON

I. Robert Boyle

LOCKE'UN dostlar çevresi içersinde Robert Boyle (1627-91) da bulunuyordu. Bir kimyacı ve fizikçi olduğu için, Boyle genel olarak Doğa üzerine geniş ve uzak-erimli önsavlar oluşturmaktan çok özellikle duyulur verilerin çözümlemesiyle ilgileniyordu; ve bilimsel yöntem anlayışında deneysel araştırma üzerine vurgu getiriyordu. Böylece Gilbert ve Harvey gibi insanların çalışmasını sürdürüyordu. Deney üzerine getirdiği vurguda hiç kuşkusuz Francis Bacon'a bir yakınlık göstermektedir; ama erken yıllarında daha sonra başlıca öncelleri olarak kabul edecek olduğu Bacon, Descartes ve Gassendi gibi düşünürlerin çalışmalarının ciddi bir incelemesinden kuram ve önsavlar tarafından zamansız olarak etkilenmemek için amaçlı olarak kaçınıyordu. Ve haklı olarak deneysel bilimin önde gelen geliştiricilerinden biri ve denetlenen deneysel doğrulamanın eşlik etmediği kuramcılığın yetersizliğini kendi çalışmalarıyla açığa çıkarmaya katkıda bulunan biri olarak görülmektedir. Böylece hava ve boşluk üzerine bir hava-pompası aracılığıyla deneyleri,—ki bunun bir

açıklaması *Fiziksel-Düzeneksel Yeni Deneyler* [*New Experiments Physico-Mechanical*] (1660) başlıklı çalışmasında verilmiştir—, Hobbes'un *a priori* kuramcılığını bir yana bırakıyor ve deneysel yöntemin karşıtlarına öldürücü bir vuruş indiriyordu. Yine *Sceptical Chymist* [*Kuşkucu Kimyager*] (1661) başlıklı çalışmasında yalnızca dört öğe öğretisini değil ama tuz, kükürt ve civayı özdeksel şeylerin üç bileşen ilkesi olarak alan güncel bir kuramı da etkili olarak eleştiriyordu. (Bir kimyasal öğe, onun tanımına göre, daha yalın bileşenlere çözülemeyen bir tözdür; ama kendisi bunların bir listesini vermeyi başaramıyordu.) 1662'de Boyle Yasası olarak bilinen genellemeyi, eş deyişle bir gazın basınç ve oylumunun ters orantılı oldukları bildirimini üretmişti. Kendisi simyaya inanıyordu, ama deneysel yöntem üzerinde kendi diretmesi ve bunu kullanması simyaya son vermenin en etkili araçlarından biri olmuştu.

Boyle'un fizikte ve kimyada deneysel yöntem üzerinde diretmiş ve bunu kullanmış olduğunu söylemek hiç kuşkusuz salt bir 'deneyci' olduğunu ve tüm önsavlardan kaçındığını söylemek değildir. Eğer böyle davranmış olsaydı, bir bilimci olarak seçkinlik kazanması hiç kuşkusuz çok güç olacaktı. Karşı çıktığı şey genel olarak önsavlar kurmak değil ama kuramların deneysel yöntemin denetleyici kullanımı olmaksızın apar topar öne sürülmeleri ve yalnızca değişen olasılık düzeyleri gösteren kuram ve önsavların gerçekliklerinin güvenle ileri sürülmeleriydi. Güvenilir bir yolda deney üzerine dayandırılan küçük bir bilgi birikimi bile doğrulanamayacak geniş felsefi dizgeler kurma işine karşı yeğlenebilirdi. Ama bu demek değildir ki önsavlara başvurulmamalıdır. Çünkü bilimci saptamış olduğu olguları yorumlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır. Aynı zamanda, verili bir açıklayıcı önsavın aynı olguları açıklamak için ileri sürülen herhangi bir başka önsavdan daha olası olduğunu göstermek olanaklı olduğunda bile, gelecekte aşılmayacağı konusunda hiçbir güvence yoktur. Bu arada belirtilebilir ki, Boyle eter önsavını benimsiyordu; daha açık bir deyişle, uzay boyunca yayılan bir etersel tözün varoldu-

ğunu düşünüyordu. Eter önsavı bir boşluk kavramından kaçınmak ve devimin görünürde herhangi bir ortam olmaksızın yayılmasını açıklamak için konutlanıyordu. Ama ayrıca düzenekçi dünya anlayışının terimlerinde hiçbir doyurucu açıklaması verilemeyen manyetizma gibi fenomenler de vardı. Boyle buna göre eterin iki tür parçacık ya da cisimcikten yapılmış olabileceğini ve bunların yardımıyla manyetizma gibi fenomenleri açıklayabileceğimizi ileri sürüyordu. Böylece Henry More'un ileri sürdüğü ve Cambridge Platonistleri tarafından manyetizma ve yerçekimi gibi fenomenlerin bir açıklaması olarak görülen bir Doğa tini ya da dünya ruhu kuramından kaçınmayı başarabiliyordu.[1] Başka bir deyişle, Boyle daha doğalcı ve 'bilimsel' bir önsav öneriyordu. Ama kendi önsavının olasıdan daha öte olmadığını ve gözardı edilmesinin gerekebileceğini çok iyi biliyordu. Kendi bilimsel kuramları için başkalarının kuramları için kabul etmediği bir son gerçeklik savında bulunmuyordu. Genel olarak insan bilgisinin sınırları ve özel olarak bilimsel açıklamaların varsayımlı ve geçici ıraları konusunda yeterince bilinçliydi.

Dahası, Boyle'un bilimde deneysel yöntem üzerinde diretmiş olduğunu söylemek matematiğin fizikteki rolüne karşı kör olduğunu söylemek değildir. Gerçi kendisi büyük bir matematikçi olmamış olsa da, devimdeki cisimlerin bir dizgesi olarak Doğanın matematiksel yapısı konusundaki görüşlerinde Galileo ve Descartes ile tam duygudaştı; ve giderek matematiksel ilkelere tüm bilgimizin temeli ve aracı olan aşkın gerçeklikler olarak bakıyordu. Ve, az sonra değinilecek bir sınırlamayla, düzenekçi Doğa yorumunu kabul ediyordu. Atomları birincil büyüklük ve şekil nitelikleri ile donatılmış olarak alan bir atom kuramı konutlamıştı ve özdeksel dünyanın doğal fenomenlerinin eğer devimi de konutlarsak düzeneksel olarak açıklanabileceklerini ileri sürüyordu. Devim özdeğin içkin bir niteliği değildir ve özüne özgü değildir; bu yüzden özdeğe ek olarak konutlanması gerek-

[1] Yerçekimini düzeneksel olarak açıklamak için, Descartes etersel ortamın burgaçlar oluşturduğunu konutlamıştı.

mektedir. Deyim yerindeyse Tanrı tarafından yukarıdan eklenmektedir, ve devim yasaları Tanrı tarafından belirlenmektedirler. Boyle Descartes'ın devim ya da erke toplamının sakınımı için metafiziksel tanıtlamasını, eş deyişle tanrısal değişmezlikten tanıtlamayı kabul etmiyordu. Bu metafiziksel uslamlama bir tanıtlama oluşturmamaktadır, ve devim toplamının her zaman değişmez kalması gerektiğini bilemeyiz. Bununla birlikte, özdek ve devim verildiğinde, Doğa dizgesi acunsal bir düzenektir, üstelik Hobbes'un devimin zorunlu olarak bir cisme bir başka bitişik cisim tarafından iletildiği yolundaki görüşünü yadsımamız gerekse de. Çünkü eğer bu görüşü kabul edecek olursak, kendimizi sonsuz bir gerilemeye düşürmüş oluruz ve tinsel bir Tanrının nedensel etkinliğini de kabul edemeyiz.

Ama gerçi Boyle Doğanın düzeneksel dizgesi üzerine Kartezyen yoruma büyük ölçüde katılıyor olsa da, bu yorumun abartılmış olduğunu ve bir sınırlama gereksiniminde durduğunu düşünüyordu. Gerçekten de, olayların sonsal nedensellik terimlerinde bir açıklamasının bu olayların nasıl oldukları sorusuna bir yanıt olmadığını görüyor ve açıkça bildiriyordu, ve etker nedenselliğe ilişkin bir soruya bir yanıt diye el altından erekbilimsel bir açıklamanın sürülmesi onun düşüncesine de tıpkı Descartes'ın düşüncesine olduğu gibi yabancıydı. Aynı zamanda sonsal nedensellik kavramının geçerliği üzerinde ve erekbilimsel açıklamanın olanağı üzerinde diretiyordu, üstelik böyle sorunlarla uğraşmak genel olarak fizikçinin ya da kimyacının işi olmasa bile. Descartes, hiç kuşkusuz, fizikten ya da deneysel felsefeden erekbilimsel açıklamaları dışlarken gene de sonsal nedenlerin olduğunu yadsımamıştı. Ve Boyle'un sonsal nedenselliğin metafizikle ilgisi üzerinde diretmesi Descartes'a karşı bir tutum olarak gösterilmemelidir. Ama konu üzerine söyleyecek oldukları dünyanın Descartes ya da Hobbes tarafından ileri sürüldüğü biçimiyle düzeneksel yorumundan doyum bulamadığını, bunun yeterli bir yorum olarak alınmasını doğru bulmadığını göstermektedir. Bu belli amaçlar için ya da sınırlı bir alan içersinde yeterli olabilir;

ama genel bir dünya felsefesi olarak yetersizdir. Boyle şeylerin araçları amaçlara uyarlayan anlıklı bir Yaratıcısına ve Düzenleyicisine gönderme olmaksızın, yaratılış konusunda hiçbir doyurucu yorumun ya da genel açıklamanın verilemeyeceğine inanıyordu.

Boyle Hobbes'un özdekçiliğine güçlü bir biçimde karşı çıkıyordu. Ama Galileo ve Descartes'ın insanın dünyadaki önemini küçültme ve onu bir seyircinin konumuna indirgeme eğilimi olarak gördüğü şeye de karşı çıkıyordu. Açıktır ki yeni bir doğal felsefenin ve dünyaya yeni bir bakış açısının doğuşuna öylesine katkıda bulunmuş olanların bu yeni felsefeyi geliştirmiş olan varlığın kendisini deyim yerindeyse tablonun dışına sürme eğiliminde olmalarını paradoksal buluyordu. Eğer daha yakınlara özgü bir konuşma yolunu kullanabilirsek, öznenin nesneden yana kendi önemini küçültme konusunda gösterdiği aşırı istekliliği, nesneye ilişkin yeni anlayışların kendileri özneye bağlıyken, saçma buluyordu.

Boyle'un bakış açısının bir anlatımı onun ikincil nitelikleri algılayışımızın düzeneksel olarak açıklanabilir olmasına karşın bunun ikincil niteliklerin olgusal olmadıklarını söylemek için yeterli bir neden olmadığı konusunda diretmesinde görülebilir. Bunu söylemek insanın dünyadaki olgusal bulunuşunu unutmaktır. Çünkü, bu olgusal bulunuş verildiğinde, ikincil nitelikler birincil nitelikler denli olgusaldırlar.

Bununla birlikte, gerçi Boyle insanın acun içersindeki konumunun önemi üzerinde diretmiş olsa da, insanın doğasını yorumlayışı onu an/beden etkileşimi sorununu çözmede karşılaşılan büyük güçlüğe dikkati çekmeye zorlayacak denli Kartezyen ıradaydı. Çünkü tinsel ruhu gizemli bir yolda pineal beze yerleşmiş, bir bakıma duyu örgenlerinden iletiler beklemek üzere beynin içersinde kapatılmış olarak düşünüyordu. Dahası, ruhun yerleşme yerinden anın gücünün zorunlu olarak çok sınırlı ve kısıtlı olduğu sonucunu çıkarıyordu. Ve bu çıkarsamanın Boyle'un kuramlarımızın varsayımlı ve geçici ıraları konusundaki ve deneysel doğrulama için gereksinim konusundaki görüşleriyle

yakın ilgisi vardır, üstelik bu doğrulama hiçbir zaman bir önsavın saltık gerçekliğini tanıtlıyamıyor olsa bile.

Boyle'un anlarımızın sınırlı erimlerinden çıkardığı vargılardan biri de bilgiyi genişleten Hıristiyan dinine daha da çok değer verilmesi gerektiğidir. Gerçekte oldukça dindar biriydi. Bilimdeki deneysel çalışmalarını Tanrıya bir hizmet olarak görüyordu, ve Boyle dersleri dizisini zamanın bilimsel ve felsefi gelişmelerinden Hıristiyanlık açısından doğabilecek güçlüklere yanıtlar sağlamayı göz önünde tutarak kurmuştu. Yazılarında genel olarak acunsal dizgenin ve özel olarak insan ruhundaki yeti ve işlevlerin irdelemesinin en yüksek düzeyde güçlü, bilge ve iyi olan ve ayrıca Kendini Kutsal Yazılarda da bildiren bir Yaratıcının varoluşunun güvenilir kanıtını sağladığında diretiyordu. Bu demek değildir ki Boyle Tanrıyı yalnızca evrenin ve devimin başlatıcısı olarak konutluyordu. Sık sık dünyanın tanrısal sakınımından ve Tanrının dünyanın tüm işlemleriyle 'anlaşmasından' söz ediyordu. Bu öğretiyi düzeneksel bir dizge olarak Doğa görüşü ile dizgesel olarak uyumlu kılma konusunda herhangi bir girişimde bulunmamış olabilir; ama belki de Doğa yasalarının hiçbir özünlü zorunlukları olmadığına inandığı için böyle yapmak zorundaydı. Dahası, diretiyordu ki Tanrı hiçbir biçimde Kendi olağan ve genel 'anlaşması' ile sınırlı değildi; eş deyişle, Doğayı tam olarak normal görgülenimde bildiğimiz biçimiyle sürdürme konusunda sınırlı değildi. Tansıklar olanaklıydı ve olmuşlardı.

Boyle'da öyleyse bilimde deneysel yöntem üzerinde ve bilimsel kuramların varsayımlı ıraları üzerinde bir diretmenin, ruhun bedenle ilişkisi üzerine Kartezyen bir görüşün, ve dolaylı bir yolda ortaçağ ve Rönenans Skolastizminden gelen tanrıbilimsel kanıların ilginç bir bileşimlerini görüyoruz. Tanrısal 'anlaşma' kuramı ve Tanrının herşeyi sezgisel olarak Kendinde görmesi kuramı düşüncesindeki son değinilen öğeyi örneklemektedir.

2. *Sir Isaac Newton*

Locke'un dostlarından biri de bu *Tarih*'in[2] üçüncü cildinde daha önce sözü edilmiş olan Sir Isaac Newton (1642-1727) idi. Burada Boyle'dan daha büyük bir adla karşılaştığımızı eklemek pek gerekmeyecektir. Çünkü Copernicus, Galileo ve Kepler[3] gibi insanlar tarafından hazırlanan dünya-görüşünün tamamlanmasını başaran Newton'un dehası, ve yakın zamanlara dek bilimde egemen olan onun adıydı. Quantum mekaniğinin doğuşuna dek gelen çağdaş fizikten Newton fiziği olarak söz etme alışkanlığımız henüz sürmektedir.

Lincolnshire'de Woolsthorpe'da doğan Newton Haziran 1661'de Cambridge'de Trinity College'a başladı ve Ocak 1665'te derecesini aldı. Woolsthorpe'da geçirdiği bir ara dönem sırasında dikkatini yerçekimi sorununa yöneltmiş ve ayrıca integral kalkülüs ve binomial teoremini bulmuştu. Daha sonra 1667'de Trinity'nin yönetim kurulu üyeliğine seçilmiş ve 1669'da Lucasian matematik profesörü olmuştu. 1687'de basım giderleri arkadaşı gökbilimci Halley tarafından karşılanan *Philosophiae naturalis principia matematica* (kısaca Newton'un *Principia*'sı olarak bilinmektedir) başlıklı çalışmasını yayımladı. Parlamentoda 1689'dan 1690'a ve 1701'den 1705'e dek iki kez Cambridge Üniversitesini temsil etti. 1703'te daha önce 1672'de üyesi olmuş olduğu Royal Society'nin başkanlığına seçildi. 1705'de Kraliçe Anne tarafından şövalye sanıyla onurlandırıldı. *Principia*'nın ikinci ve üçüncü basımları 1713 ve 1726'de çıktı. Newton Westminister Abbey'de gömülüdür.

Newton'un bir matematiksel fizikçi olarak dehasını ve bağlılaştırma, birleştirme ve yalınlaştırma yeteneğini sorgulamak hiç kuşkusuz olanaksızdır. Örneğin, Kepler'in yasasını kullanarak gezegenlerin güneş çevresindeki devimlerinin eğer güneşin her

[2]S. 284.

[3]Bu Rönesans bilimcileri için bu *Tarih*'in III'üncü cildinin XVIII'inci Bölümüne başvurulabilir.

bir gezegen üzerinde o gezegenin güneşe uzaklığının karesi ile ters orantılı olarak değişen bir güç uyguladığı varsayılacak olursa açıklanabileceğini göstermeyi başarabilmişti. Daha sonra, eğer dünyanın çekiminin aya dek uzandığını varsayacak olursak, ayın yörüngesinde kalışının bu temelle tutarlı bir yolda açıklanıp açıklanamayacağını soruyordu. Ve en sonunda kütlelerin karşılıklı çekimlerini belirleyen evrensel bir çekim yasasını bildirme noktasına ulaşmıştı. *M* kütleli bir cisim ve *m* kütleli bir başka cisim birbirlerini aralarındaki bir çizgi boyunca bir *F* kuvveti ile çekerler ve bu kuvvet GMm/d^2 ile eşdeğerdir—burada *d* cisimler arasındaki uzaklık ve *G* ise evrensel bir değişmez olmak üzere. Newton böylece gezegenlerin, kuyruklu yıldızların, ayın ve denizin devimleri gibi büyük fenomenleri tek bir matematiksel yasa altına getirmeyi başarmıştı. Dünyasal cisimlerin göksel cisimlerle aynı devim yasalarını izlediklerini gösterebilmişti; ve böylece dünyasal ve göksel cisimlerin özsel olarak ayrı yasalara boyun eğdikleri biçimindeki Aristotelesci kuramın yıkılışını tamamlamıştı.

Genel olarak, Newton Doğadaki tüm devim fenomenlerinin de matematiksel olarak düzenekçi ilkelerden türetilebileceğini ileri sürüyordu. Örneğin, *Opticks* (1704) başlıklı çalışmasında ışığın kırılması ve bileşimi ile ilgili teoremler verildiğinde, renkler fenomeninin matematiksel-düzeneksel terimlerde açıklanabileceğini ileri sürüyordu. Başka bir deyişle, uzun erimde tüm doğal fenomenlerin matematiksel düzeneksellik terimlerinde açıklanabilir olduklarının gösterilebileceği umudunu anlatıyordu. Ve tikel sorunların çözümündeki çarpıcı başarıları açıktır ki genel görüşüne belli bir saygınlık kazandırıyordu. Başarısı böylece dünyanın düzenekçi yorumuna güçlü bir ivme vermişti. Aynı zamanda belirtmek gerek ki kuramı genellikle Descartes'ın aşırı düzenekçiliğini zayıflatıyor olarak görünüyor, çünkü onun 'çekim kuvveti' yalnızca özdeksel parçacıkların devimine indirgenebilir gibi görünmüyordu. Kimi onsekizinci-yüzyıl savunmacıları arı düzenekçi bir kuram üzerinde açıklanamaz birşey

olarak yerçekimini Tanrının varoluşu için bir uslamlama olarak kullanıyorlardı.

Belirtmek gerek ki Newton için doğal felsefe devim fenomenlerini incelemektedir. Hedefi 'devim fenomenlerinden doğa kuvvetlerini araştırmak, ve sonra bu kuvvetlerden başka fenomenleri belgitlemektir.'[4] Bu 'doğa kuvvetleri' nelerdir? Devimdeki değişimlerin nedenleri olarak tanımlanmaktadırlar. Ama 'neden' sözcüğünün bu bağlamdaki anlamını yanlış anlamamak için dikkatli olmamız gerekir. Söylemeye gerek yok ki, Newton fenomenlerin etker, metafiziksel nedeninden, eş deyişle Tanrıdan söz etmemektedir. Ne de varsayımsal, fiziksel nedenlerden söz etmektedir, ki bunlar ya başarılı olarak düzeneksel yasaların işlemlerine indirgenememiş olan fenomenleri açıklamak için ya da edimsel devimlerin bu yasalara olgusal uyumlarını açıklamak için konutlanmaktadırlar. Düzeneksel yasaların kendilerinden söz etmektedir. Bu betimleyici yasalar hiç kuşkusuz fiziksel etmenler değildirler; etker nedensellik uygulamamaktadırlar. Bunlar 'düzeneksel ilkeler'dirler.

Principia mathematica'dan aktarılan pasaj Newton'un bilimsel yöntem anlayışını belirtmektedir. Bu iki ana öğe kapsamaktadır, düzeneksel yasaların devim fenomenlerinin bir incelemesinden tümevarımlı bulunması ve fenomenlerin bu yasaların ışığında tümdengelimli açıklaması. Başka bir deyişle, yöntem çözümlemeden ve bireşim ya da bileşimden oluşmaktadır. Çözümleme deneyler ve gözlemler yapmaktan ve tümevarım yoluyla bunlardan genel vargılar türetmekten oluşmaktadır. Bireşim doğrulanmış yasaları ya da ilkeleri ya da 'nedenleri' varsaymaktan ve fenomenleri bu yasalardan sonuçlar çıkarsayarak açıklamaktan oluşmaktadır. Matematik bütün süreçteki ansal alet ya da araçtır. Baştan gereklidir, çünkü incelenecek devimlerin ölçülmeleri ve matematiksel formülasyonlara indirgenmeleri gerekmektedir. Ve yöntemin ve doğal felsefenin alanı böylelikle sınırlanmaktadır. Bununla birlikte, matematik Newton tarafından Galileo için

[4] *Principia mathematica*, ilk basıma önsöz.

olduğu gibi olgusallığın yanılmaz bir anahtarı olarak değil, ama dahaçok anın kullanmak zorunda olduğu bir araç ya da alet olarak görülmektedir.

Bu gerçekten de biraz önemli bir noktadır. Newton'un matematiğe doğal felsefede vazgeçilmez bir rol yüklemiş olduğu bü-yük çalışmasının başlığının kendisi tarafından belirtilmektedir—*Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri*. Doğal felsefenin belgitlemelerindeki büyük araç matematiktir. Ve bu Newton için matematiksel fiziğin arı tümdengelimli bir yolda ilerleyerek bize olgusallığın anahtarını verdiğini, ve Newton'un Gilbert, Harvey ve Boyle gibi İngiliz bilimcilerine olmaktan çok Galileo ve Descartes'a yakın durduğunu düşündürebilir. Ama bu bir yanlış anlama olacaktır. Newton'un matematiğe verdiği önemi vurgulamak hiç kuşkusuz doğrudur; ama düşüncesinin görgücü yanı da vurgulanmalıdır. Galileo ve Descartes evrenin yapısının matematiksel yöntemin kullanılması yoluyla gizlerinin bulunabileceği anlamında matematiksel olduğuna inanıyorlardı. Ama Newton böyle bir sayıltıda bulunmaktan kaçınıyordu. Haklı olarak matematiğin bize olgusallığın anahtarını verdiğini önceden varsayamayız. Eğer soyut matematiksel ilkelerle başlar ve vargılar çıkarırsak, bu vargıların onları doğrulayıncaya dek dünyaya ilişkin bilgiler verdiklerini bilemeyiz. Fenomenlerle başlarız ve tümevarım yoluyla yasaları ya da 'nedenleri' buluruz. Sonra bu yasalardan sonuçlar türetebiliriz. Ama çıkarsamamızın bu sonuçları, eğer olanaklıysa, deneysel doğrulama gereksiniminde durmaktadırlar. Matematiğin kullanımı zorunludur, ama kendi başına dünyaya ilişkin bilimsel bilginin bir güvencesi değildir.

Gerçekten, Newton'un kendisi belli sayıltılarda bulunmaktadır. Böylece *Principia mathematica*'nın üçüncü kitabında felsefe yapmak için kimi kurallar ya da doğal felsefede uslamlamada bulunmak için kurallar getirmektedir. Bunlardan ilki yalınlık ilkesidir ki, doğal şeyler için hem gerçek hem de bunların görüngülerini açıklamak için yeterli olanlardan daha çok neden kabul etmememiz gerektiğini bildirmektedir. İkinci kural aynı doğal

etkilere olanaklı olduğu ölçüde aynı nedenleri yüklememiz gerektiğini bildirmektedir. Ve üçüncüsü cisimlerin derecede yeğinleşmeyi olduğu gibi azalmayı da kabul etmeyen ve deneyin erimi içersindeki tüm cisimlere ait oldukları anlaşılan niteliklerinin genel olarak tüm cisimlerin evrensel nitelikleri olarak sayılacaklarını bildirmektedir. Oyleyse Newton'un doğanın yalınlık ve kurallılığını bildiren ilk iki kuralı *a priori* gerçeklikler olarak mı yoksa görgülenim tarafından imlenen yöntembilimsel sayıltılar olarak mı gördüğü sorusu doğmaktadır. Newton bu soruya açık bir yanıt vermemektedir. Gerçekten de Doğada yalınlık ve kurallılık eğilimi gösteren andırımdan söz etmektedir. Ama Doğanın Tanrı tarafından öyle yaratılmış olduğu için yalınlık ve kurallılık gösterdiğini düşünüyor görünmektedir, ve bu onun için ilk iki kuralın metafiziksel bir temeli olduğunu düşündürebilir. Bununla birlikte, dördüncü kural ilk ikisinin yöntembilimsel konutlar ya da sayıltılar olarak görülmesi gerektiğini düşündürmektedir. Bu kural, imgelenebilecek herhangi bir aykırı önsava karşın, deneysel felsefede fenomenlerden tümdengelim yoluyla elde edilen önermelere, bunları ya daha doğru kılabilecek ya da kuraldışı bırakabilecek başka fenomenler ortaya çıkıncaya dek, sözcüğün tam ya da tama çok yakın anlamıyla gerçek olarak bakmamız gerektiğini bildirmektedir. Ve bu deneysel doğrulamanın doğal felsefede enson ölçüt olduğunu, ve ilk iki kuralın, Newton bunu açıkça söylemiyor olsa bile, yöntembilimsel konutlar olduklarını imliyor görünmektedir.

Şimdi, Newton bu dördüncü kural ile ilgili olarak 'tümevarım uslamlamasının önsavlar nedeniyle yoldan çıkmaması' için onu izlememiz gerek demektedir. Ve *Opticks*'te açıkça 'önsavlar deneysel felsefe içinde sayılmayacaklardır'[5] demektedir. Yine, *Principia mathematica*'da çekimin özelliklerini fenomenlerden bulmayı başaramadığını bildirmekte ve 'hiçbir önsav getirmiyorum'[6] diye eklemektedir. Ve bu bildirimler açıktır ki bir yorum gereksiniminde durmaktadırlar.

[5]Üçüncü basım, 1721, s. 380. [6]II, s. 314, çeviri A. Motte tarafından.

Newton doğal felsefede önsavları yadsıdığı zaman, hiç kuşkusuz birincil olarak doğrulanamaz kurguları düşünüyordu. Böylece dördüncü kural tümevarımlı uslamlamaların önsavlar nedeniyle yoldan çıkmamaları için izlenmelidir derken, kendileri için hiçbir deneysel kanıtın bulunamayacağı kuramları düşünmektedir. Tümevarım yoluyla ulaşılan önermeler deney onların doğru olmadıklarını gösterinceye dek kabul edilmelidir, ve doğrulanamaz aykırı kuramlar gözardı edilmelidir. Çekimin özelliklerinin nedenlerini tümevarım yoluyla bulmayı başaramadığını ve hiçbir önsav kurmadığını söylerken demek istediği şey yalnızca çekimin nasıl etkide bulunduğunu bildiren betimleyici yasalarla ilgilendiğidir, çekimin doğası ya da özü ile değil. Bu *Principia mathematica*'daki bir bildirimle açıkça gösterilmektedir. 'Fenomenlerden çıkarsanmayan herşey bir önsav olarak adlandırılacaktır; ve önsavların, ister metafiziksel isterse fiziksel olsunlar, ister bilinemez [occult] isterse düzeneksel niteliklere ilişkin olsunlar, deneysel felsefede hiçbir yerleri yoktur. Bu felsefede tikel önermeler fenomenlerden çıkarsanır ve daha sonra tümevarım yoluyla genelleştirilirler. Bu yolladır ki içine-işlenemezlik, devingenlik, ve cisimlerin tepkisel kuvvetleri, ve devim ve çekim yasaları bulunmuşlardır.'[7]

Hiç kuşkusuz, eğer 'önsav' sözcüğünü bugün fizik biliminde ona verilen anlamda alırsak, Newton'un önsavları dışlamasının bir abartma olduğunu söylememiz gerekecektir. Dahası, açıktır ki Newton'un kendisi önsavlar kuruyordu. Örneğin, kendi atom kuramı, eş deyişle uzamlı, sert, içine-işlenemez, yokedilemez, devingen ve *vis inertiae* [süredurum kuvveti] yüklü parçacıkların bulunduğu görüşü bir önsavdı. Yine etersel ortam kuramı da bir önsavdı. Bu önsavlardan ikisi de nedensiz değildi. Eter kuramı birincil olarak ışığın yayılımını açıklamak için konutlanmıştı. Ve parçacıklar kuramı ilkede doğrulanamaz değildi. Newton'un kendisi eğer elimizde daha güçlü mikroskoplar olsaydı bu parçacıkların ya da atomların en büyüklerini algılayabileceğimizi ileri

[7] II, s. 314.

sürüyordu. Ama kuramlar gene de önsavlardan başka birşey değildiler.

Bununla birlikte, Newton'un dencysel yasalar ile yalnızca usayatkın olarak ya da olası olarak gerçek olduklarını kabul ettiği kurgul önsavlar arasında bir ayrım yaptığı olgusunu kabul etmemiz gerekecektir. Ve daha başından bu sonunculara doğal fenomenlerin bilimsel açıklamasının bütünleyici bir parçasını oluşturan *a priori* sayıltılar olarak bakmayı reddediyordu. Bununla birlikte, insanlara bu ayrımı kavratmayı güç bulduğu için, fizikten ya da deneysel felsefeden ister metafiziksel isterse fiziksel olsunlar tüm 'önsavları' dışlamanın zorunluğu konusunda sözler etmeye başlıyordu. Ona göre Aristotelescilerin bilinemez nitelikleri bilimde ilerlemeye bir engel oluşturmaktadırlar, ve belirli bir tip şeyin ona davranma ve gözlenebilir etkilerini üretme yeteneğini veren belirli bir tip bilinemez nitelikle yüklü olduğunu söylemek hiçbirşey söylememektir. 'Ama fenomenlerden iki ya da üç genel devim ilkesi türetmek ve sonra bize tüm cisimsel şeylerin özelliklerinin ve eylemlerinin bu açık ilkelerden nasıl doğacağını söylemek felsefede çok büyük bir adım olacaktır, gerçi bu ilkelerin nedenleri henüz bulunmamış olsalar bile.'[8] Newton zaman zaman abartmalı bir yolda konuşmuş olabilir, ve bilimin gelişiminde kurgul önsavların rollerine hakkını vermemiş olabilir. Ama yararsız ve doğrulanamaz önsavları dışlama yönündeki, ve insanları doğrulanmamış kurgul sayıltılar anlamındaki 'önsavlar' adı altında tümevarım yoluyla saptanmış ilkelerin ya da yasaların sonuçlarını sorgulamak için uyarma yönündeki temel niyeti yeterince açıktır. Tümevarım yoluyla saptanmış 'vargılara' karşı deneyler üzerine ya da pekin olan gerçeklikler üzerine dayanan karşıçıkışlar dışında hiçbir karşıçıkışı kabul etmememiz gerekir. Önsavların deneysel felsefede geçerli sayılmayacaklarını söylerken demek istediği budur.

Newton'un düşüncesinin eğilimi, öyleyse, fiziksel bilimin metafizikten arıtılmasını sürdürmek ve bilimden 'nedenler' için ara-

[8] *Opticks*, 3'üncü basım, 1721, s. 377.

yışı dışlamaktı—bunlar ister enson etker nedenler isterse Skolastiklerin 'biçimsel nedenler' olarak adlandırdıkları doğalar ya da özler olsunlar. Bilim onun için olanaklı olduğu zaman matematiksel olarak formüle edilen, fenomenlerden çıkarsanan, şeylerin nasıl davrandıklarını bildiren ve onlardan türeyen sonuçlar tarafından görgül olarak doğrulanabilen yasalardan oluşuyordu. Ama bunu söylemek edimsel tutumunda tüm kurgudan uzak durduğunu söylemek değildir. Işığın yayılımını açıklamak için konutlamış olduğu eter kuramına daha önce değinilmişti. Ayrıca bunun, gerektiği zaman, dünyada azalmakta olan devimin sakınımını ve arttırımını desteklediğine de inanıyordu. Görünürde erke sakınımının etkin ilkeler kapsayan bu ek etmen getirilmeksizin açıklanamayacağını düşünüyordu. Eter, Descartes'ın sandığı gibi, bir tür yoğun, her yeri kaplayan sıvı değildir; biraz hava gibidir, gerçi çok daha seyrek olsa da, ve Newton zaman zaman ondan 'tin' olarak söz ediyordu. Ama doğasını herhangi bir kesin anlamda betimlemeye çalışmış olduğu söylenemez. Etersel bir ortamın varoluşu konusunda herhangi bir kuşku duymuş gibi görünmemektedir; ama ırasına ilişkin kurgularının yalnızca geçici önsavlar olduklarını kabul ediyordu, ve gözlenmemiş kendilikleri betimleme işinden uzak durma yönündeki genel politikası eterin doğasına ilişkin sağın bildirimlerde bulunmasının önüne geçiyordu.

Newton'un saltık uzay ve zaman kuramları kurgul önsavlar konusunda daha öte örnekler sağlamaktadır. Saltık zamanın, göreli, görünürde ve olağan zamandan ayrı olarak, dışsal herhangi birşeye bakılmaksızın eşit olarak geçtiğini söylemekte, ve 'bir başka adla süre olarak adlandırılır'[9] demektedir. Saltık uzay, göreli uzaydan ayrı olarak, 'her zaman aynı ve devimsiz kalır.'[10] Newton, gerçekten de, saltık uzay ve zamanı konutlamasını aklamak için bir girişimde bulunuyor ve bunu hiç kuşkusuz bunların gözlenebilir kendilikler olduklarını ileri sürerek değil ama deneysel olarak ölçülebilir devimin öngerekleri olduklarını belirterek

[9] *Principia mathematica*, I, s. 6.

[10] *Principia mathematica*, I, s. 6.

yapıyordu. Bununla birlikte, onlardan içinde şeylerin devindikleri kendilikler olarak söz etme eğiliminde olması ölçüsünde, hiç kuşkusuz önsavlara kapalı deneysel felsefe alanının ötesine geçmektedir. Dahası, Newton'un saltık devim, saltık uzay ve saltık zaman üçlüsü anlayışında iç güçlükler de vardır. Örneğin göreli devim bir cismin bir başka tikel cisimden uzaklığında bir değişim ya da bir cismin göreli bir yerden bir başkasına aktarılmasıdır. Saltık devim öyleyse bir cismin saltık bir yerden bir başkasına aktarılması olacaktır. Ve bu göreli değil ama saltık gönderme noktaları sağlayabilmek için saltık uzayı gerektiriyor görünmektedir. Ama saltık, sonsuz ve türdeş uzayın böyle herhangi bir gönderme noktasını nasıl sağlayabileceğini anlamak güçtür.

Bu noktaya dek önümüzde duran şey, örneğin eter önsavı gibi görünürde salt düzeneksel terimlerde açıklanamayan fenomenleri açıklayacak belli önsavların da getirilmesiyle, dünyanın düzeneksel bir betimlemesidir. Newton cisimleri kütleler olarak tanımlıyor ve bununla geometrik özelliklerine ek olarak her birinin verili bir dışsal kuvvetin cisme aktardığı ivme tarafından ölçülebilir bir *vis inertiae*ye ya da süredurum kuvvetine iye olduğunu anlatmak istiyordu. Böylece önümüzde düzeneksel devim yasalarına göre saltık uzayda ve zamanda devinen kütleler anlayışı durmaktadır. Ve bilimcinin bu dünyasında yalnızca birincil nitelikler vardır. Örneğin renkler şeylerde 'şu ya da bu tür ışık ışınını geri kalanlardan daha bol yansıtma yatkınlığından başka birşey değildir, (ve bu arada) ışınlarda renkler şu ya da bu devimi duyulara iletme yatkınlıklarından başka birşey değildir, ve duyularda bunlar renklerin biçimleri altında o devimlerin duyumlarıdırlar.'[11] Eğer, öyleyse, insanı ve duyumlarını gözardı edecek olursak, elimizde bir kütleler dizgesi kalmaktadır ki, bunlar birincil niteliklere iyedirler, saltık uzay ve zamanda devinmektedirler ve içlerine etersel ortam yayılmıştır.

Gene de bu tablo Newton'un dünyaya ilişkin bütünsel bakış açısının çok yetersiz bir düşüncesini iletmektedir. Çünkü dindar

[11] *Opticks*, s. 108s.

bir insandı ve Tanrıya sarsılmaz bir inancı vardı. Bir dizi tanrıbilimsel inceleme yazmıştı, ve gerçi bunlar—özellikle Üçlülük üzerine olan inceleme—ortodoksluktan biraz uzaklaşıyor olsa da, hiç kuşkusuz kendini iyi bir Hıristiyan olarak görüyordu. Dahası, bilimsel ve dinsel görüşleri arasında bir ayrım yapılabiliyor olsa da, bilimin hiçbir biçimde dine ilgisiz olduğunu düşünmüyordu. Acunsal düzenin Tanrının varoluşu için kanıtlar sağladığına ve 'fenomenlerin cisimsel-olmayan, dirimli, anlıklı, her-yerde-bulunan bir varlığın olduğunu'[12] gösterdiklerine inanıyordu. Gerçekten de, gezegenlerin güneş çevresindeki devimlerinin Tanrının varoluşu için bir kanıt olduğunu düşünmüş görünmektedir. Dahası, Tanrı yıldızları birbirlerinden doğru bir uzaklıkta tutma işlevini yerine getirmekte ve böylece çarpışmalarını önlemekte, ve evrendeki kuralsızlıkları 'yeniden biçimlendirmektedir.' Newton'un görüşünde öyleyse Tanrı yalnızca sözcüğün genel bir anlamında yaratısını saklamakla yetinmemekte, ama ayrıca makineyi çalışır tutmak için etkin olarak işe karışmaktadır.

Dahası, Newton kendi saltık uzay ve zaman kuramına tanrıbilimsel bir yorum veriyordu. *Principia mathematica*'sının ikinci basımına *Genel Yorum*unda Tanrıdan her zaman ve her yerde varolması yoluyla süre ve uzayı oluşturuyor olarak söz etmektedir. Gerçekten de, sonsuz uzay içinde Tanrının tüm şeyleri algıladığı ve kavradığı tanrısal *sensorium* ya da 'duyu alanı' olarak betimlenmektedir. Şeyler 'Onun sınırsız tek-biçimli sensoriumu içersinde'[13] devinirler ve bilinirler. Bu ilk bakışta kamutanrıcılığa götürüyor gibi görünebilir, ama Newton Tanrının saltık uzay ve zamanla özdeşleştirileceğini ileri sürmüyordu. Tersine, Tanrı saltık uzay ve zamanı Kendi her-yerde-bulunuşu ve bengiliği yoluyla oluşturmaktadır; ve Tanrının sonsuz uzaydaki şeyleri bir bakıma Kendi sensoriumunda gibi bildiği söylenmektedir, çünkü her-yerde-bulunuşu dolayısıyla herşey dolaysızca Onun için bulunmaktadır.

[12] *Opticks*, s. 334s.

[13] *A.g.y.*, s. 379.

Açıktır ki Newton bir matematikçi ve fizikçi olduğu denli de bir felsefeciydi. Ama metafiziğinin fiziksel bilimin doğa ve işlevine ilişkin görüşlerine nasıl uyduğu çok açık değildir. *Opticks*'te gerçekten de 'doğal felsefenin başlıca işi önsavlar yaratmaksızın fenomenlerden uslamlamada bulunmak ve etkilerden nedenleri çıkarsamaktır, ta ki hiç kuşkusuz düzeneksel olmayan o ilk nedene gelinceye dek'[14] demektedir. Ve fenomenler üzerine düşünmenin tüm şeyleri sonsuz uzayda, bir bakıma Kendi duyular alanında gören tinsel, anlıklı bir Varlık olduğunu gösterdiğini ileri sürmeye geçmektedir. Böylece açıktır ki felsefi tanrıbiliminin bilimsel düşüncelerinden doğduğunu düşünüyordu. Ama sanırım metafiziği ile bilimin doğasına ilişkin daha 'olgucu' bildirimleri arasında eksiksiz bir uyum olduğunu ileri sürmek güç olacaktır. Ne de Newton hangi işlevlerin eter ve hangilerinin Tanrı tarafından yerine getirildiğini açıkça belirtmiş görünmektedir. Dahası, Newton'un felsefi tanrıbilimi Berkeley'in gördüğü ve belirttiği gibi tanrıtanırcının bakış açısından açıkça olumsuz bir koşul altında işlemektedir. Örneğin Doğadaki 'kuralsızlıklardan' ve deyim yerindeyse makineyi zaman zaman doğrultma gereksiniminden Tanrının varoluşuna uslamlamada bulunulduğu zaman, eğer ileri sürülen bu kuralsızlıkların görgül olarak açıklanabilir oldukları bulunacak olursa ve eğer bir kez düzeneksel açıklamaya kapalı görünen fenomenlerin sonunda hiçbir güçlük olmaksızın düzenekçi bir Doğa yorumuna uydukları bulunacak olursa, bu tür uslamlamalar tüm inandırıcılıklarını yitireceklerdir. Yine, saltık uzay ve zaman kavramlarının Tanrının varoluşunun tanıtı için sağladıkları temeller zayıftır. Berkeley'in Newton'un Tanrının varoluşuna uslamlama yolunun felsefi tanrıtanırcılığa gölge düşüreceği yolundaki kaygıları temelsiz değildi. Her ne olursa olsun, hiç kuşkusuz fiziksel önsavlar üzerine kurulu uslamlamaların önsavların kendilerinden daha büyük geçerlikleri olamaz. Tanrının varoluşunun pekin bir *a posteriori* tanıtı olamaz, hiç kuşkusuz gerçeklikleri bilimsel gelişimlerden bağımsız

[14] *Opticks*, s. 334.

olarak pekin olan ve böylece bilimdeki ilerlemeden etkilenmeksizin kalan önermeler üzerine kurulu olmadıkça.

Bununla birlikte, Newton'un herhangi bir çağdaş felsefe tarihinde sözünün edilmesinin başlıca nedenini oluşturan şey felsefi tanrıbilimi değildir. Ne de giderek bilimsel yöntemi ve doğal ya da deneysel felsefenin doğasını açıklaması anlamında bilim felsefesi bunun nedeni olabilir—bir açıklama ki bütünüyle duru, tutarlı ve sağın terimlerde geliştirilmiş değildi. Başlıca neden çağdaş insan kafasının, bilimsel dünya anlayışının önde gelen yaratıcılarından biri olarak büyük önemidir. Galileo ve Descartes gibi insanlar tarafından geliştirilmiş olan çalışmayı sürdürmüş, ve özdeksel acunun düzenekçi yorumuna kapsamlı bir bilimsel temel vererek gelecek kuşaklar üzerinde olağanüstü bir etki yaratmıştı. Newton'un önemini kabul edebilmek için onun tanrıbilimsel düşüncelerini yadsıyanların ve dünyayı kendini-sürdüren bir düzenek olarak görenlerin görüşlerini onaylamak zorunlu değildir. Bilimsel alanın içersinde *a priori* kuramcılıktan ayrı olarak görgül bilimin gelişimi için güçlü bir dürtü sağlamış, ve dünyanın bilimsel yorumunu geliştirerek sonraki felsefecilere üzerinde düşünecek en önemli verilerden birini sunmuştu.

BÖLÜM DOKUZ

DİNSEL SORUNLAR

1. Samuel Clarke

NEWTON'UN ateşli hayranları arasında Samuel Clarke (1675-1729) da bulunuyordu. 1697'de Jacques Rohault'un *Traité de physique* başlıklı çalışmasının Newton'un dizgesine geçişi kolaylaştırma amacıyla tasarlanmış notlarla birlikte bir Latince çevirisini yayımlamıştı. Bir Anglikan dinadamı olarak, bir dizi tanrıbilimsel çalışma ve dinsel yorum yazıları yayımlamış ve ilki 1704'te Tanrının varlığı ve yüklemleri üzerine ve ikincisi 1705'te doğal ve bildirilmiş dinin kanıtları üzerine olmak üzere Boyle derslerinin iki dizisini o vermişti. 1706'da Henry Dodwell'in ruhun doğal olarak ölümlü olduğu ama Tanrının sonraki yaşamda cezalandırma ya da ödüllendirme gibi bir amaçla ona kayrası yoluyla ölümsüzlük bağışladığı görüşüne karşı bir yazı yazmıştı. Ayrıca Newton'un *Opticks*'inin bir çevirisini de yayımlamıştı. 1715 ve 1716 yıllarında dinin ilkeleri ve doğal felsefe üzerine Leibniz ile bir tartışmaya girişmişti. Ölümünden önce 1709'da Kraliçe Anne tarafından Westminster'de St. James baş papazlığına atanmıştı.

'Mr. Hobbes, Spinoza, *Usun Bilicilikleri*'nin yazarı ve doğal ve bildirilmiş dinin başka yadsıyıcılarına' karşı yöneltilen kendi Boyle derslerinde[1] Clarke Tanrının varoluşu için uzunlamasına bir *a posteriori* uslamlama geliştirmektedir. 'Yalnızca tüm tanrıtanımazcıların inançsızlıklarının temelleri olarak ileri sürdükleri o us yetisinden ayrılmaksızın yadsınamayacak türde önermeler'[2] üzerinde diretme niyetini bildirmektedir. Sonra mantıksal ve dizgesel bir yolda Tanrıya inancın ussal ırasını sergilemek için tasarlanmış bir dizi önermeyi ileri sürmeye ve tanıtlamaya geçmektedir.

Önermeler şöyledir. Birincisi, 'saltık olarak ve yadsınamayacak denli pekindir ki tüm bengilikten bu yana birşey varolmuştur.'[3] Çünkü şimdi varolan şeyler vardır; ve yokluktan doğmuş olamazlar. Eğer şimdi birşey varsa, birşey bengilikten bu yana varolmuş olmalıdır. İkinci olarak, 'bengilikten bu yana değişmez ve bağımsız bir varlık olmuştur.'[4] Bağımlı varlıklar vardır, ve böylece bağımlı-olmayan bir varlık olmalıdır. Yoksa herhangi bir bağımlı şeyin varoluşu için yeterli hiçbir neden olmayacaktır. Üçüncü olarak, 'bengilikten bu yana ve varoluşunun herhangi bir dışsal nedeni olmaksızın varolmuş olan o değişmez ve bağımsız varlık kendiliğinden-varolmalı, eş deyişle zorunlu olarak varolmalıdır.'[5] Clarke daha sonra bu zorunlu varlığın yalın ve sonsuz olması gerektiğini, ve onun herhangi bir özdeksel şeyin dünyası olamayacağını ileri sürmektedir. Çünkü zorunlu bir varlık zorunlu olarak o olan herşeydir ve böylece değişmezdir. Ama gerçi bu varlığın ne olmadığını bilebiliyor olsak da, tözünü kavrayamayız. Bu yüzden dördüncü önerme bildirmektedir: 'kendiliğinden-varolan ya da zorunlu olarak varolan o varlığın tözünün

[1]Boyle derslerinin yukarıda sözü edilen iki dizisi daha sonra *A Discourse concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation* başlığı altında bir cilt olarak yayımlanmıştır. Göndermeler bu çalışmanın 1719 yayımınadır.

[2]*A Discourse*, 1, s. 9. [3]*A.g.y.* [4]*A.g.y.*, s. 12. [5]*A.g.y.*, s. 15.

ya da özünün ne olduğu konusunda hiçbir düşüncemiz yoktur, ne de onu kavramak bizim için herhangi bir yolda olanaklıdır.'[6] Herhangi bir şeyin özünü ya da tözünü kavrayamayız; Tanrınınkini ise hiç. Gene de, demektedir beşinci önerrrıe, 'gerçi kendiliğinden-varolan varlığın tözü ya da özü bizim için saltık olarak kavranamaz olsa da, varoluşu gibi doğasının özsel yüklemlerinden birçoğu da tam olarak belgitlenebilirdir. Böylece, ilk olarak, kendiliğinden-varolan varlık zorunlu olarak bengi olmalıdır.'[7] Altıncı önerme[8] kendiliğinden-varolan varlığın sonsuz ve her-yerde-bulunan olması gerektiğini, yedincisi[9] bu varlığın bir ve yalnızca bir olması gerektiğini, sekizincisi[10] Tanrının anlıklı olması gerektiğini, dokuzuncusu[11] özgür olması gerektiğini, onuncusu[12] sonsuz ölçüde güçlü olması gerektiğini, onbirincisi[13] en yüksek nedenin sonsuz ölçüde bilge olması gerektiğini, ve onikincisi en yüksek nedenin 'sonsuz bir iyilik, türe ve gerçeklik ve tüm başka ahlaksal eksiksizliklerle dünyanın en yüksek yöneticisi ve yargıcı olacak'[14] bir varlık olması gerektiğini bildirmektedir.

Düşüncelerinin ve uslamlamalarının gidişi içinde Clarke Skolastizm üzerine az çok geleneksel bir eleştiri yöneltmektedir; örneğin anlamsız terimler kullanıyor olmaları gibi. Bununla birlikte, uygulayımsal terimler kullanmakla kendini aynı eleştirinin altına düşürüyor olması olgusundan ayrı olarak, Skolastik gelenekle ilgili herhangi birşey bilen okura açıktır ki Clarke Skolastizmden büyük ölçüde yararlanmaktadır. Gene de bu Clarke'ta Skolastiklerden aldıkları dışında hiçbirşeyin bulunmadığını söylemek değildir. Örneğin altıncı önermesini (kendiliğinden-varolan varlığın zorunlu olarak sonsuz ve her-yerde-bulunan olduğunu) her-yerde bulunmanın zorunlu olarak kendiliğinden-varolan bir varlık kavramına özünlü olmadığı yolundaki karşıçıkışa karşı savunmaya çalışırken ileri sürmektedir ki uzay ve süre (eş deyişle

[6] *A Discourse*, 1, s. 38.
[7] *A.g.y.*, s. 41-2.
[8] *A.g.y.*, s. 44.
[9] *A.g.y.*, s. 48.
[10] *A.g.y.*, s. 51.
[11] *A.g.y.*, s. 64.
[12] *A.g.y.*, s. 76.
[13] *A.g.y.*, s. 113.
[14] *A.g.y.*, s. 119.

saltık ve sonsuz uzay ve süre) Tanrının özellikleridirler.[15] 'Uzay kendiliğinden-varolan tözün bir özelliğidir, başka herhangi bir tözün değil. Tüm başka tözler uzaydadırlar ve onun tarafından içlerine-işlenmiştir, ama kendiliğinden-varolan töz uzayda değildir, ne de onun tarafından içine-işlenmiştir, ama kendisi (eğer bu yolda konuşabilirsem) uzayın dayanağıdır, uzay ve sürenin varoluşunun kendisinin zeminidir. Bu uzay ve sürenin açıkça zorunlu ve gene de kendilerinin tözler değil ama özellikler olmaları açık olarak göstermektedir ki onsuz bu özelliklerin kalıcı olamayacakları tözün kendisi çok daha (eğer bu olanaklıysa) zorunludur.'[16] Daha öte karşıçıkışlara yanıtta Clarke kabul etmektedir ki 'kendiliğinden-varolan tözün uzayın dayanağı olduğunu, ya da uzayın kendiliğinden-varolan tözün bir özelliği olduğunu söylemek belki de çok uygun anlatımlar değildirler.'[17] Ama sonsuz uzayı ve süreyi belli bir anlamda sonlu şeylerden bağımsız olgusallıklar olarak gördüğünü belirtmeye geçmektedir. Bununla birlikte, bunlar tözler değildirler. Clarke Tanrının varoluşunu herşeyden önce uzay ve süreden tanıtlamamaktadır. Gördüğümüz gibi, kendiliğinden-varolan bir varlığın varoluşunu altıncı önermeye gelmeden önce tanıtlamaktadır. Ama, Tanrının varoluşunu tanıtladıktan sonra, sonsuz uzay ve sürenin Tanrının özellikleri olmaları gerektiğini ileri sürmektedir. Bununla birlikte, sorunu açıklamasında durulaştırmadığı önemli bir ikircim yatıyor gibi görünmektedir. Çünkü uzay ve sürenin Tanrının özellikleri olduklarını söylemekle Tanrının belli bir anlamda uzay ve zamana zemin olduğunu söylemek aynı şey değildir. Denebilir ki Clarke için sonsuz uzay ve sonsuz süre tanrısal her-yerde-bulunuş ve bengiliktir. Ama eğer durum buysa, onları daha şimdiden Tanrıyı bilmeksizin nasıl bilebildiğimiz konusunda bir açıklama gerekmektedir.

Clarke'ın bu sorun üzerine görüşleri Newton'unkilere öylesine belirgin bir andırım göstermektedir ki, zaman zaman onları

[15]Bkz. *A Discourse*'un sonunda basılı mektuplar, s. 16.

[16]*A.g.y.*, s. 21-2.

[17]*A.g.y.*, s. 27.

Newton'un yazılarından aldığı ileri sürülmüştür. Ama tarihçiler haklı olarak belirtmişlerdir ki Clarke düşüncelerini ilk kez Newton *Principia*'nın ikinci basımına *General Scholium*u yayımlamadan dokuz yıl kadar önce açımlamıştır. Ama Clarke düşüncelerini Newton'dan ödünç almamış olsa bile, bütünüyle anlaşılabilirdir ki Leibniz ile mektuplaşmasında Newton'un kuramını ona Leibniz tarafından getirilen ve görünürde onu saçma bulan eleştiriye karşı savunmayı üstlenmişti. Ayrıca kendi düşüncelerini geliştirme fırsatından da yararlanmaktadır. Böylece 'uzay bir varlık, bengi ve sonsuz bir varlık değil, ama sonsuz ve bengi bir varlığın bir özelliği ya da sonucudur. Sonsuz uzay enginliktir; ama enginlik Tanrı değil; ve öyleyse sonsuz uzay Tanrı değildir.'[18] Leibniz saltık ya da arı uzayın imgesel olduğu, imgelemin bir yaratısı olduğu yolunda karşı çıkıyordu; ama Clarke yanıtlıyordu ki 'fiziksel-olmayan uzay (eğer özdeksel dünya boyutlarında sonluysa) imgesel değil ama olgusaldır.'[19] Bununla birlikte, bu uzayın Tanrı ile sağın ilişkisi aydınlatılmadan bırakılmaktadır. Tanrı değil ama Tanrının bir özelliği olduğunu söylemek çok aydınlatıcı değildir, ve ayrıca Tanrının bir 'sonucu' olarak da sözü edildiği zaman karışıklık yalnızca arttırılmış olmaktadır. Clarke'a göre, 'eğer hiçbir yaratık varolmasaydı, gene de Tanrının her-yerde-bulunuşu ve varoluşunun sürmesi uzay ve zamanı tam olarak şimdi oldukları gibi yapacaktı.'[20] Leibniz, bununla birlikte, ileri sürüyordu ki 'eğer hiçbir yaratık olmasaydı, uzay ve zaman yalnızca Tanrının düşüncelerinde olacaktı.'[21]

Clarke'ın oldukça bulanık uzay ve zaman kuramını bir yana bırakarak, genel olarak diyebiliriz ki onun gözünde Tanrının varoluşu herhangi bir sonlu varlığın varoluşunun imlemlerini dikkatle düşünen herhangi birine açıktır ya da açık olması gerekir. Böylece herhangi birinin doğru ve eğri arasındaki nesnel ayrımları güçlük çekmeksizin görebileceğini de düşünmektedir. 'Şeylerin belli zorunlu ve bengi ayrımları, ve değişik şeylerin ya

[18] *A Collection of Papers which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke*, 1717, s. 77. [19] *A.g.y.*, s. 125. [20] *A.g.y.*, s. 149. [21] *A.g.y.*, s. 113.

da değişik ilişkilerin birbirlerine uygulanışlarından sonuçlanan belli uygunluk ya da uygunsuzluklar vardır; herhangi bir olumlu yapıya bağımlı olmadan, ama her zaman şeylerin doğa ve nedenlerine dayanarak, ve kaçınılmaz olarak şeylerin kendi ayrımlarından doğarak.'[22] Örneğin, insanın Tanrı ile ilişkisi Yaratıcısını onurlandırmasını, ona tapınmasını ve boyuneğmesini her zaman uygun kılar. 'Benzer olarak, birbirleriyle etkileşim ve iletişimlerinde tüm insanların herkesin evrensel iyiliğini ve gönencini geliştirmeye çalışması tüm insanların sürekli olarak herkesin yıkımı ve yokolması için düzen kurmasından yadsınamayacak denli uygun, saltık olarak doğru ve şeyin kendisinin doğasına özgüdür.'[23]

Clarke Hobbes'a karşı bu uygunluk ve uygunsuzluk ilişkilerinin herhangi bir toplumsal bağıt ya da sözleşmeden bağımsız olduklarında, ve herhangi bir yasal buyruktan ve şimdi ya da gelecekteki yaptırım uygulamalarından bütünüyle ayrı yükümlülükler yarattıklarında diretmektedir. Gerçekte, ahlaksal ilkeler öylesine 'yalın ve kendiliğinden-açıktırlar ki en aşırı ansal budalalık, tavırda yozlaşma ya da tinsel sapıklıktan başka hiçbirşey bir insanı bunlara ilişkin herhangi bir kuşkuya düşüremez.'[24] Bu 'bengi ahlaksal yükümlülükler gerçekten de kendilerini tüm ussal varlıklara dayatmaktadırlar, üstelik Tanrının olumlu istenci ve buyruğu olmalarının düşünülmesinden daha önce.'[25] Ama yerine getirilmeleri gerçekte Tanrı tarafından olumlu olarak istenmektedir, ve O insanları bunların yerine getirilmelerine ya da ahlaksal yasanın çiğnenmesine göre ödüllendirmekte ya da cezalandırmaktadır. Böylece 'ikincil ve ek bir yükümlülük'ten söz edebiliriz, ama 'tümü içinde ilk yükümlülük ... şeylerin bengi nedenleridir.'[26] Başka bir deyişle, doğal bir ahlak yasası vardır ki ana ilkesi en azından budala ya da baştan sona bozulmuş olmayan herkesin anı tarafından ayırdedilebilmektedir. Ve 'Mr. Hobbes'un doğa durumu dediği durum herhangi bir anlamda doğal

[22] *A Discourse*, 2, s. 47.
[23] *A.g.y.*, 2, s. 38.
[24] *A.g.y.*, 2. s. 39.
[25] *A.g.y.*, s. 5.
[26] *A.g.y.*, s. 54.

bir durum değil ama imgelenebilecek en büyük, en doğaya-aykırı ve en hoşgörülemez bozulmadır.'[27]

Bununla birlikte, ahlaksal yasanın temel ilkeleri bulanık olmayan ve sapmamış ana kendiliğinden-açık olsalar da, ve daha tikel kurallar bunlardan çıkarsanabilir olsalar da, insan edimsel olarak öyle bir durumdadır ki ahlaksal gerçeklik açısından bilgilendirilmek onun için zorunludur. Bu sonunda demektir ki tanrısal bildiriş ahlaksal olarak zorunludur; ve gerçek tanrısal bildiriş Hıristiyan dinidir. Hıristiyanlık yalnızca usun ilkede kendi için bulabileceği gerçeklikleri kapsamakla kalmamakta, ama ayrıca usa aykırı olmasalar da onu aşan gerçeklikleri de kapsamaktadır. Ama 'bu öğretilerden her birinin insanların yaşamlarını düzeltme ve tavırlarını doğrultma yönünde doğal bir eğilimleri ve doğrudan ve güçlü bir etkileri vardır. Bu tüm gerçek dinin büyük ereği ve temel tasarıdır.'[28] Ve Hıristiyan dininin gerçekliği tansık ve peygamberlik tarafından doğrulanmıştır.

2. Deistler

Cambridge Platonistleri ya da Latitudinarianlar gibi, Clarke da usa başvurması ve Hıristiyanlığın ussal bir temeli olduğunu ileri sürmesi anlamında bir 'ussalcı' idi. İnanmak için ussal zeminlere gitmeksizin inanca başvurabilecek biri değildi. Ve giderek yazılarında bile Hıristiyanlığı ussallaştırma ve 'gizem' kavramını küçültme yönünde bir eğilim bulabiliriz. Aynı zamanda kendini deistlerden kesin olarak ayırıyordu. Boyle derslerinin ikinci dizisinde deistleri dört türe ya da kümeye ayırmaktadır. İlk küme Tanrının dünyayı yarattığını kabul eden ama onu yönetmede hangi bir rolü olduğunu yadsıyanlardan oluşmaktadır. İkinci küme tüm doğal olayların tanrısal etkinlik üzerine bağımlı olduğuna inanan ama aynı zamanda ahlaksal ayrımların yalnızca insanın olumlu yasası üzerine bağımlı olmaları zemininde Tanrının insanın ahlaksal davranışıyla hiç ilgilenmediğini ileri süren-

[27] *A Discourse*, 2, s. 54.

[28] *A.g.y.*, s. 284.

lerden oluşmaktadır. Üçüncü küme gerçekten de Tanrının ussal yaratıklarından ahlaksal davranış beklediğini düşünen ama ruhun ölümsüzlüğüne inanmayanlardan oluşmaktadır. Dördüncü küme gelecek bir yaşam olduğuna ve orada Tanrının insanı ödüllendirdiğine ya da cezalandırdığına inanan ama yalnızca kendi başına us tarafından bulunabilen gerçeklikleri kabul edenlerden oluşmaktadır. Ve 'bunlar, diyorum, biricik gerçek Deistlerdir.'[29] Clarke'ın görüşünde bu 'biricik gerçek Deistler' yalnızca tanrısal bildirişin herhangi bir bilgisi olmaksızın yaşamış ama doğal dinin ve doğal ahlakın ilkelerini tanımış ve bunları yerine getirmiş olan filozoflar arasında bulunmaktadır. Başka bir deyişle, zorunlu koşulları yerine getirmiş olan putperest filozofları—eğer böyleleri varsa—'gerçek' deistler olarak tanımaktadır, çağdaş deistleri değil.

Clarke'ın deistlere ilişkin gözlemleri büyük ölçüde polemik düzlemindedirler; ama sınıflandırması, aşırı şemalaştırılmış olsa bile, hem ortak zemine hem de ayrımlara dikkati çektiği için yararlıdır. 'Deizm' sözcüğü ilk kez onaltıncı yüzyılda kullanılmıştı, ve çoğunlukla onyedinci yüzyılın ikinci ve onsekizinci yüzyılın ilk yarısına ait olan ve doğa-üstü bir tanrısal bildiriş ve bildirilmiş gizemler düşüncesini yadsıyan bir dizi yazar için kullanılmaktadır. Locke'un kendisi tanrısal bildiriş düşüncesini yadsımıyor ama gördüğümüz gibi usun tanrısal bildirişin yargıcı olduğunda diretiyordu ve *Hıristiyanlığın Usayatkınlığı* (1695) üzerine kitabı Hıristiyan dininin ussallaştırılması yönünde güçlü bir dürtü yaratmıştı. Deistler onun düşüncelerini daha köktenci bir yolda uygulayarak Hıristiyanlığı salt doğal bir dine indirgeme eğilimini gösteriyorlar, benzersiz bir tanrısal bildiriş düşüncesini gözardı ediyor ve değişik tarihsel dinlerin yüreğinde ussal bir öz bulmaya çalışıyorlardı. Tanrıya onları tanrıtanımazcılardan ayıran ortaklaşa bir inançları ve aynı zamanda herhangi bir benzersiz tanrısal bildirişe ve doğa-üstü esenlik şemasına onları ortodoks Hıristiyanlardan ayıran bir inançsızlıkları vardı. Başka

[29] *A Discourse*, 2, s. 19.

bir deyişle, Tanrıya inanan ussalcılar idiler. Aynı zamanda kendi aralarında da büyük ayrımlar gösteriyorlardı ve bir deizm okulu diye birşey yoktur. Kimileri Hıristiyanlığa düşmanken başkaları ise değildi, gerçi Hıristiyan dinini bir doğal dine indirgeme eğiliminde olsalar da. Kimileri ruhun ölümsüzlüğüne inanıyorlardı, başkaları ise değil. Kimileri sanki Tanrı dünyayı yaratmış ve sonra onu kendi yolunda doğal yasalara göre ilerlemeye bırakmış gibi konuşuyorlardı. Açıktır ki acunsal dizge üzerine yeni düzenekçi görüşlerden büyük ölçüde etkileniyorlardı. Başkaları en azından tanrısal kayraya belli bir inanç duyuyorlardı. Son olarak, kimileri Tanrıyı ve doğayı özdeşleştirme eğilimine girerken, başkaları ise kişisel bir Tanrıya inanıyorlardı. Ama zamanın gidişi içinde doğalcı kamutanrıcılardan ve tanrısal kayranın tüm egemenliğini yadsıyanlardan ayrı olarak bu sonuncuları belirtmek için 'teist' sözcüğü kullanılmaya başlamıştı. Kısaca, onsekizinci yüzyıl deizmi dinin doğa-üstü ırasını yoketme ve yetke üzerine herhangi bir dinsel önermeyi kabul etmeme anlamına geliyordu. Çünkü deistler için başka yerlerde olduğu gibi dinde de gerçekliğin yargıcı us ve yalnızca ustu. Böylece 'özgür-düşünürler' olarak da adlandırılıyorlardı—sözcük onlar için usun etkinliğinin hiçbir gelenek tarafından, ister Kutsal Yazılardan isterse Kilise-den kaynaklanıyor olsun hiçbir yetke tarafından sınırlanmaması gerektiğini belirtmek üzere.

Dinsel gerçekliğin biricik yargıcı olarak usa bu başvuru şu kitaplarda temsil ediliyordu: John Toland (1670-1722) tarafından *Hıristiyanlık Gizemsel Değil* [*Christianity Not Mysterious*] (1696) ve *Yaratılış Denli Eski Hıristiyanlık* [*Christianity as Old as the Creation*]; ya da Matthew Tindal (yklş. 1656-1733) tarafından *Doğa Dininin bir Yeniden-Yayımı Olarak İncil* [*The Gospel a Republication of the Religion of Nature*] (1730). Bu son çalışma bir tür deistik İncil olarak görülüyor ve örneğin John Conybeare tarafından *Bildirilmiş Dinin Savunusu* [*The Defence of Revealed Religion*] (1732) gibi bir dizi karşılığa yol açıyordu. Butler'ın *Dinin Andırımı* [*Analogy of Religion*] da büyük ölçüde Tindal'ın

çalışmasına karşı yöneltilmişti. Aynı türdeki başka deistik yazılar arasında William Wollaston (1659-1724) tarafından *Anahatlarda Doğa Dini* [*The Religion of Nature Delineated*] (1722) ve Thomas Chubb (1679-1747) tarafından *İsa'nın Gerçek İncili* [*The True Gospel of Jesus Christ*] (1739) gösterilebilir. 'Özgür düşünme'nin hakları Anthony Collins (1676-1729) tarafından *Bir Özgür-Düşünme Söylemi, Özgür-Düşünürler Denilen bir Mezhebin Doğuşu ve Gelişimi Dolayısıyla* [*A Discourse of Free-thinking, occasioned by the Rise and Growth of a Sect called Free-thinkers*] (1713) başlıklı çalışmasında duyuruluyordu.

Tindal gibi kimi deistler hiç kuşkusuz yalnızca gerçek, doğal dinin ortak özü olarak gördükleri şeyi açımlamakla ilgileniyorlardı. Ve Hıristiyanlığın özü onlar için birincil olarak törel öğretisinden oluşuyordu. Değişik Hıristiyan kümelerin inakçı tartışmalarıyla hiçbir duygudaşlıkları yoktu, ama Hıristiyanlığa karşı köktenci bir düşmanlık göstermekten de uzaktılar. Bununla birlikte, başka deistler daha köktenci düşünürler idiler. Protestanlığa dönmeden önce kısa bir süre için bir Katolik olmuş olan John Toland sonunda bir kamutanrıcı oluyor ve düşüncesinin bu evresi *Panthesticon* (1720) başlıklı çalışmasında temsil ediliyordu. Spinoza'yı devimin cismin özsel bir özelliği olduğunu görmemiş olmakla eleştiriyor, ama gene de kendisinin Spinoza'dan daha özdekçi olduğu yolundaki bir sınırlamayla onun konumuna yaklaşıyordu. Toland için an yalnızca beynin bir işlevi ya da epifenomeni idi. Yine, Anthony Collins *İnsan Özgürlüğü Üzerine İnceleme* [*Inquiry concerning Human Liberty*] (1715) başlıklı çalışmasında açıkça belirlenimci bir kuram ortaya sürüyordu. Ve Thomas Woodston (1669-1733), İncil'i alegorize etme örtüsü altında, İsa'nın tanıklarının ve Yeniden-Dirilişin tarihselliğini sorguluyordu. Thomas Sherlock tarafından *İsa'nın Yeniden-Dirilişinin Tanıklarının Yargılanması* [*The Trial of the Witnesses of the Resurrection of Jesus*] (1729) Yeniden-Dirilişle ilgili oldukları ölçüde Woodston'un *Söylemler*'ine [*Discourses*] bir yanıttı.

Deistler arasında politik yaşamdaki ünü nedeniyle dikkate çarpan adlardan biri de Henry St. John, Viscount Bolingbroke (1678-1751) idi. Bolingbroke Locke'u ustası olarak kabul ediyor olmasına karşın Locke'un görgücülüğünü yorumlama yolu bu görgücülüğün tiniyle pek bağdaşmıyor, çünkü onu olgucu bir yönde geliştirmeye yöneliyordu. Platon ve aralarında St. Augustine, Malebranche, Berkeley, Cambridge Platonistleri ve Samuel Clarke da olmak üzere 'Platonistler' onun için birer ilenç kaynağı idiler. Metafizik onun gözünde bir imgelem yaratısıydı. Bu, gerçekten de, onu herşeye-gücü-yeter ve herşeyi-bilen bir Tanrının varoluşunun acunsal dizge üzerine düşünme yoluyla tanıtlanabileceğini ileri sürmekten alıkoymuyordu. Ama tanrısal aşkınlığı vurguluyor ve Platonist 'pay alma' düşüncesini yadsıyordu. Tanrının insanı sevmesinden söz etmek saçmadır: böyle konuşmak yalnızca insanın kendi önemini abartma isteğini anlatmaktadır. Bu, hiç kuşkusuz, Bolingbroke'un Hıristiyanlığı kendine özgü ırasallarından yoksun bırakmak ve doğal din olarak gördüğü şeye indirgemek zorunda kalmış olduğu anlamına gelmektedir. İsa'nın Mesiah olduğunu ya da tansıklar yarattığını açıkça yadsımıyordu: gerçekte her iki önermeyi de onaylıyordu. Ama St. Paul'un ve ardıllarının işleri sert bir saldırıya hedef olmuşlardı. İsa'nın gelişinin ve etkinliğinin amacı yalnızca doğal dinin gerçekliğini doğrulamaktı. Kefaret ve esenlik tanrıbilimi değersiz bir eklenti olmuştur. Locke'a duyduğu tüm saygısına karşın, Bolingbroke Locke'un gerçek Hıristiyan dindarlığından bütünüyle yoksundu, ve dünya görüşü İngiliz görgücülüğünün babasının kafasında kesinlikle bulunmayan bir kiniklik tarafından kirletiliyordu. Bolingbroke'un görüşünde kitleler başat ve yürürlükteki dine bağlı kalmaya bırakılmalı ve özgür-düşünürler tarafından rahatsız edilmemeliydiler. Özgür-düşünce soyluların ve eğitimlilerin bir ayrıcalığı olmalıydı.

İngiliz deistleri hiçbir biçimde derin felsefeciler değildiler; ama devim küçümsenmeyecek belli bir etki yaratmıştı. Örneğin Fransa'da Voltaire Bolingbroke'un bir hayranıydı, ve Diderot en

azından bir süre için bir deist olmuştu. Bir zamanlar Wollaston'un *Anahatlarda Doğa Dini* başlıklı çalışmasına karşı dinsel olmayan bir bakış açısından yazmış olan Amerikan devlet adamı Benjamin Franklin bir deist olduğunu bildirmişti. Ama hiç kuşkusuz Fransız ve Amerikan deistleri arasında önemli bir ayrım vardı. Birinciler ortodoks Hıristiyanlığı acı bir biçimde alay konusu yapar ve ona karşı saldırıda bulunurken, ikinciler ise doğal din ve ahlak için olumlu kaygılarında İngiliz deistlerine daha yakındılar.

3. Piskopos Butler

Deistlerin karşıtları arasında en ünlüsü Durham piskoposu Joseph Butler (1692-1752) idi. 1736'da başlıca çalışması olan *Doğal ve Bildirilmiş Dinin Doğanın Yapı ve Sürecine Andırımı* [*The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*][30] çıktı. Bu kitabın önsözünde Butler belirtmektedir ki 'nasıl olduğunu bilmem ama, Hıristiyanlığın bir inceleme konusu olarak pek önemli olmadığı, tersine şimdi bütününde bir uydurma olduğunun anlaşıldığı gibi bir görüş birçok insan tarafından sorgusuzca kabul edilmeye başladı. Ve böylece ona sanki bu içinde bulunduğumuz çağda tüm kavrayışlı insanlar arasında üzerinde anlaşılan bir noktaymış gibi davranıyorlar, ve geriye onu başlıca eğlence ve alay konusu olarak görmek kalıyor, sanki bu yolla dünyanın hazlarını öylesine uzun süre kesintiye uğratmasının bedelini ödüyormuş gibi.'[31] Butler'ın yazdığı sıralarda din İngiltere'de büyük bir düşüş gösteriyordu, ve yazarın başlıca kaygısı Hıristiyanlığa inancın usla bağdaşmaz olmadığını göstermekti. Özel olarak deistlerle ilgili olduğu ölçüde, onları dindeki genel zayıflamanın bir belirtisi olarak görüyordu. Ama onlarla ilgilenmesi Tanrının varoluşunu varsaydığı ve bunu tanıtlama işine girişmediği olgusundan açıktır.

[30]Sayfa göndermeleri Butler'ın çalışmalarının iki ciltte Gladstone tarafından yayımına (Oxford, 1896).

[31]I, s. 1-2.

Dinin Andırımı'nın amacı bir gelecek yaşamın olduğunu, Tanrının ölümden sonra ödüllendirdiğini ya da cezalandırdığını, ve Hıristiyanlığın gerçek olduğunu tanıtlamak değildir. Çalışmanın alanı daha sınırlıdır ve amacının böyle gerçekliklerin kabullenilişinin usla bağdaşmaz olmadığını göstermek olduğu söylenebilir—deistler doğanın dizgesi ve süreci üzerine tüm inançlarının usla bağdaşmaz olduğunu söylemedikleri sürece. Doğaya ilişkin bilgimiz olasıdır. Gerçekten, olasılık çok değişik derecelerde olabilir; ama doğaya ilişkin olarak taşıdığımız bilgi görgülenim üzerine kuruludur ve, yüksek bir olasılık derecesine ulaşsa bile, henüz yalnızca olasıdır. Ve anlamadığımız çok şey vardır. Gene de bilgimizin sınırlarına karşın, deistler yalnızca bize çok şeyin bulanık kalmasından ötürü doğaya ilişkin inançlarımızın usauygunluğunu ve geçerliğini sorgulamamaktadırlar. Öyleyse, andırım yoluyla ileri sürebiliriz ki eğer dinsel gerçeklikler alanında doğaya (ki Tanrının yaratısı olduğu kabul edilmektedir) ilişkin bilgimizde karşılaşılanlara benzer güçlüklerle karşılaşıyorsak, bu güçlükler hemen dinsel gerçeklikleri yadsımak için bir neden değildirler. Başka bir deyişle, deistler doğal dinin belli gerçekliklerinin (örneğin ruhun ölümsüzlüğü gibi) ve bildirilmiş dinin gerçekliklerinin karşısında duran güçlükleri göstermektedirler; ama böyle güçlüklerin varoluşu söz konusu önermelerin bir çürütülüşü anlamına gelmemektedir, eğer bu güçlükler yaratıcısının deistlerin kendileri tarafından da Tanrı olduğu kabul edilen doğanın yapısı ve sürecine ilişkin bilgimize andırımlı iseler ya da bu bilgide eşlerini buluyorlarsa. Giriş yazısında Butler Origen'den alıntı yaparak bunu Kutsal Yazıların doğayı Yaratanın işi olduğuna inanan bir insanın onlarda da tıpkı doğada bulunacak olanlarla aynı türde güçlüklerle karşılaşmayı bekleyebileceği yolunda yorumlamaktadır. 'Ve benzer bir düşünme yoluyla eklenebilir ki, bu güçlüklerin açıklanması üzerine Yazıların Tanrıdan gelmiş olduklarını yadsıyan biri, yine aynı nedenle, dünyanın da Onun tarafından oluşturulmuş olduğunu yadsıyabilir.'[32]

[32]Giriş, 8: 1. s. 9-10.

Butler, hiç kuşkusuz, kendini dinsel gerçeklikler alanındaki güçlüklerin eğer bunlar doğaya ilişkin bilgimizde karşılaşılan güçlüklere andırımlı iseler dinsel önermelerin bir çürütülüşünü oluşturmadıklarını ileri sürmeye sınırlamamaktadır. Daha öte ileri sürmektedir ki doğal olgular doğal ve bildirilmiş dinin olası gerçekliklerini çıkarsamak için bir zemin sağlamaktadırlar. Ve bu yalnızca gerçeklik ya da yanlışlıkları bizim için önemsiz bir sorun olan önermeleri değil ama bizim için kılgısal düzende dirimsel önemi olan önermeleri ilgilendiren bir soru olduğu için, olasılık dengesine göre davranmamız gerekir. Örneğin, bizi ölümsüzlüğün olanaksız olduğunu söylemeye zorlayan hiçbir doğal olgu yoktur ve, dahası, şimdiki yaşamımızdan türetilen andırımlar bir gelecek yaşamın olmasını kesinlikle olası yapmaktadırlar. Tırtılların sonunda kelebeklere döndüklerini, kuşların yumurtadan çıktıklarını ve daha tam bir yaşama girdiklerini, insanların embriyonik bir durumdan olgun bir duruma geliştiklerini görüyoruz; ve 'öyleyse buradan sonra şimdiki durumumuzdan tıpkı bunun önceki durumumuzdan ayrı olduğu gibi ayrı olan bir durumda varolacağımız yalnızca doğanın andırımına göredir.'[33] Gerçekten, bedenin çürüyüşünü görürüz, ama ölüm bizi bir insanın güçlerinin sağ kalacaklarının herhangi bir 'duyulur tanıtı'ndan yoksun bırakırken, bu demek değildir ki insan sağ kalmayacaktır, ve bilincin bu yaşamdaki birliği sağ kalabileceğini düşündürmektedir. Yine, bu yaşamda bile eylemlerimiz doğal sonuçlarla, davranışımıza bağlı olarak mutluluk ya da mutsuzlukla karşılaşırlar. Doğanın andırımı öyleyse buradaki eylemlerimizin gelecek yaşamda ödül ve ceza ile karşılaşacağını imlemektedir. Hıristiyanlığa gelince, onun yalnızca doğal dinin bir 'yeniden-yayımı' olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü bize başka türlü bilemeyeceğimiz pek çok şeyi öğretmektedir. Ve eğer doğal bilgimiz eksik ve sınırlıysa, ki öyledir, tanrısal bildiriş yoluyla niçin yeni ışık kazanmayacak olduğumuz konusunda hiçbir *a priori* neden yoktur. Dahası, 'doğanın andırımı göstermektedir

[33] I, 1, 3; I, s. 22.

ki herhangi bir iyilik kazanmayı beklemek onu elde etmek ve onlardan yararlanmak için buyurulmuş araçları kullanmaksızın boşuna olacaktır. Şimdi us bize zamansal ya da tinsel iyilik kazanmak için tikel dolaysız araçlar açısından hiçbirşey göstermemektedir. Öyleyse bunu ya deneyimden ya da tanrısal bildirişten öğrenmemiz gerekir. Ve önümüzdeki durum deneyimi kabul edemez.'[34] Öyleyse Hıristiyan bildirişi ve öğretiyi hafif ve önemsiz sorunlar gibi görmek aptallık olacaktır. Çünkü Tanrı tarafından önerilen erek ve ödüle Onun tarafından buyrulan ve tanrısal bildiriş yoluyla bildiğimiz araçları kullanmaksızın erişemeyiz.

Eğer Butler'ın uslamlamaları doğal ve bildirilmiş dinin gerçekliklerinin tanıtları olarak yorumlanacak olursa, sık sık aşırı ölçüde zayıf görünmektedirler. Ama kendisi bunun bilincindeydi. Örneğin demektedir ki 'önceki incelemenin hiçbir biçimde doyurucu olmadığı çok kolay kabul edilecektir; öyle olmaktan gerçekten de çok uzaktır.'[35] Ve 'tanrısal bildirişteki güçlükleri aynılarının doğal dinde de olduklarını söyleyerek çözmek boşunadır, özellikle yapılması gereken şey her ikisini de kendilerine özgü güçlüklerden olduğu gibi ortak olanlardan da temizlemek olduğu zaman.'[36] Aynı zamanda dine karşı getirilen tikel bir karşıçıkış çizgisiyle, eş deyişle onda güçlükler ve kuşkulu noktalar bulunduğu ve eğer gerçek olsaydı bunların bulunmayacak oldukları yolundaki görüşle ilgilendiğini belirtmektedir. Ama bu karşıçıkış dinsel-olmayan bilgide hiçbir güçlüğün ve hiçbir kuşkunun olmadığını varsaymaktadır; ve durum bu değildir. Gene de zamansal kaygılarında insanlar dinsel sorunlar açısından elde edilebilenlerle aynı türde kanıtlar üzerine davranmada duraksamazlar. 'Ve bu yanıtın gücü yalnızca din için kanıt ve zamansal davranışımız için kanıt arasında bulunan koşutlukta yattığı için, yanıt eşit ölçüde haklı ve kesindir—koşutluk ister birincinin kanıtının daha yüksek olduğu isterse ikincinin kanıtının daha düşük olduğu gösterilerek kurulmuş olsun.'[37] İncelemenin hedefi

[34] 2, 1, 24; I, s. 201. [35] 2, 8, 17; I, s. 362-3. [36] 2, 8. 2; I, s. 354.
[37] 2, 8, 9; I, s. 359.

tüm güçlükleri gidermek ve tanrısal kayrayı aklamak değil ama ne yapmamız gerektiğini göstermektir. Denebilir ki kanıt olmaksızın davranmamamız gerekir. Ama Hıristiyanlığın gerçekliği için tarihsel kanıt vardır, özellikle tanıklar ve peygamberlikler.

Dinin Andırımı eğer bir din felsefesi olarak görülecek olursa açıktır ki çok yetersizdir. Ama böyle bir amaçla yazılmamıştır ve böyle görülerek yargılanmamalıdır. Ayrıca dizgesel savunmacıların bir kitabı olarak alınacak olsa da yetersizdir, gerçi Butler'ın Hıristiyanlık için bir tanıtlamaya dek varan uslamlamalar birikimi kavramını nasıl özetlediğini gözlemek ilginç olsa da. 'Ama dinimizin gerçekliği, tıpkı gündelik sorunların gerçeklikleri gibi, birarada alınan tüm kanıtlar tarafından yargılanmalıdır. Ve bu uslamlamada ileri sürülebilecek bütün bir şeyler dizisinin, ve içindeki her bir tikel şeyin, ilineksel bir yolda olmuş olduğunu kabul etek usauygun olmadıkça (çünkü Hıristiyanlık için uslamlamanın vurgusu burada yatmaktadır), o zaman gerçekliği tanıtlanmış olacaktır.'[38] Bu savunmacılar için değerli bir düşünce çizgisidir. Gene de, çalışma çağdaş anlamda dizgesel savunmacıların bir çalışması olarak amaçlanmamıştı. Deistlerin bildirilmiş dine karşıçıkış çizgilerine bir yanıt olarak tasarlanmıştı ve yukarıda betimlenen anlamda doğanın andırımı üzerine dayanan bir yanıttı. Sanırım Butler'ın andırımlarının kimilerinin inandırıcı olmadıkları kabul edilmelidir. Örneğin zamansal mutluluk ve mutsuzluğun bu yaşamdaki davranışımıza bağımlı olduğu olgusundan sonraki yaşamdaki mutluluk ve mutsuzluğun da *bu* yaşamdaki davranışımıza bağımlı olması olanağına uslamlamasına karşı açık karşıçıkışlar vardır. Aynı zamanda çalışmanın büyük gücü Butler'ın Doğayı yorumlayışımızda ve zamansal kaygılarla davranışımızda olasılığın rolünü ayrımsayışında, ve bu durumda dinsel sorunlarda da ilkin tüm güçlük ve bulanıklıkların giderilmesini istemeksizin olasılık dengesine göre davranmamız gerektiği yolundaki uslamlamasında yatmaktadır. Bu uslamlama çizgisi bir *argumentum ad hominem*, eş deyişle

[38] 2. 7. 62; 1. s. 352.

deistlere karşı olabilir; ama bu bağıntı içinde eksik bir uslamlama çizgisidir. Çünkü Cherburyli Lord Herbert gibi çağdaş deistler doğuştan düşünceler kuramının destekleyicileri değildiler, ama dahaçok görgücü gelenek içinde duruyorlardı. Ve Butler kendini aynı zeminde görmektedir, gerçi bunun Tanrının varoluşuna ilişkin bilgimizi nasıl etkileyebileceğini açıklamıyor olsa da.

Butler'ın törel kuramı sonraki bölümde irdelenecektir. Ama burada kişisel özdeşlik üzerine *Dinin Andırımı*'na eklenen ilk denemesinde verilen görüşleriyle ilgili birşeyler söylemek yersiz olmayacaktır.

İlk olarak, demektedir Butler, kişisel özdeşlik tanımlanamaz. Gene de bunu söylemek kişisel özdeşliğin bilincinde olmadığımızı ya da ona ilişkin hiçbir kavramımızın bulunmadığını söylemek değildir. Benzerliği ya da eşitliği tanımlayamayız, ama ne olduklarını biliriz. Ve ne olduklarını örneğin iki üçgenin benzerliğini ya da iki kere iki ve dört arasındaki eşitliği görerek biliriz. Başka bir deyişle, benzerlik ve eşitlik kavramlarını örneklerle tanışıklık yoluyla kazanmaya başlarız. Ve kişisel özdeşlik için de durum böyledir. 'Birinin bilincini ya da kendi öz varoluşunu herhangi iki kıpıda karşılaştırması üzerine hemen anda kişisel özdeşlik düşüncesi doğar.'[39]

Butler bilincin kişisel özdeşliği oluşturduğunu söyleme niyetinde değildir. Aslında, Locke'u kişisel özdeşliği bilinç terimlerinde tanımlamakla eleştirmektedir. 'Gerçekten kişisel özdeşlik bilincinin kişisel özdeşliği öngerektirdiğini ve öyleyse oluşturamayacağını kendiliğinden-açık birşey olarak görmek gerekir, tıpkı bir başka durumda bilginin öngerektirdiği gerçekliği oluşturamaması gibi.'[40] Butler kabul etmektedir ki bilinçle donatılı olmak bir kişi ya da anlıklı varlık düşüncemizden ayrılmazdır. Ama bundan geçmiş eylemlerin ya da duyguların şimdiki bilincinin o eylemleri yerine getirmiş ya da o duyguları taşımış olan aynı kişi olmamız için zorunlu olduğu sonucu çıkmaz. Gerçekten, kendi öz varoluşumuza ilişkin olarak taşıdığımız ardışık

[39] 2; I, s. 388.

[40] 3; I, s. 388.

bilinçler ayrıdırlar. Ama 'varoluşunun bilinci şimdi duyumsanan, ve bir saat ya da bir yıl önce duyumsanmış olan kişi iki kişi olarak değil ama bir ve aynı kişi olarak ayrımsanacaktır; ve öyleyse bir ve aynıdır.'[41] Bu yolda algıladığımızın gerçekliğini tanıtlamaya çalışmak boşunadır; çünkü bunu ancak algıların kendileri yoluyla yapabiliriz. Aynı yolda yetilerimizin gerçekliği bilme yeteneklerini tanıtlayamayız; çünkü bunu yapmak için bu yetilerin kendileri üzerine dayanmamız gerekecektir. Butler açıktır ki kabahatin açık olanı belgitleyemeyen kişide değil ama belgitlenemeyecek olanın ve belgitlenmesi gerekmeyenin belgitlenmesini isteyende yattığını düşünmektedir. Kişisel özdeşlik sorununu tartışmasının nedeni ölümsüzlük sorunuyla bağıntısıdır. Ve gerçi soruyu yeterince derinlemesine ele aldığını söylemek güç olsa da, hiç kuşkusuz Locke'a iyi bir noktadan karşı çıkmaktadır.

[41] 5; I, s. 392.

BÖLÜM ON

TÖREBİLİM SORUNLARI

I. Shaftesbury

ONYEDİNCİ YÜZYILDA Hobbes özsel olarak bencil bir insan yorumunu ve yetkeci bir ahlak anlayışını savunmuştu. Ona göre doğallıkla anladığımız biçimiyle ahlaksal yasaların yükümlülük yaratıcı ıraları ya Tanrının ya da politik egemenin istenci üzerine bağımlıydı. Ve Tanrının yasasını yorumlayan politik egemen olduğuna göre, diyebiliriz ki Hobbes için toplumsal ahlaktaki yükümlülüğün kaynağı egemenin yetkesiydi.

Locke, gördüğümüz gibi, önemli bakımlardan Hobbes'a kesinlikle karşı çıkıyordu. Onun insan doğasına ilişkin kötümser görüşlerini paylaşmıyordu, özellikle insan toplumun ve hükümetin zorlayıcı etkisinden soyutlama içinde düşünüldüğü zaman; ne de ahlaksal yasaların yükümlülük yaratıcı ıralarının politik egemenin yetkesi ve istenci üzerine dayandığını düşünüyordu. Ama törebilim üzerine bildirimlerinin kimilerinde hiç kuşkusuz ahlaksal yükümlülüğün tanrısal istence bağımlı olduğunu imliyordu. Gerçekten de, zaman zaman ahlaksal ayrımların bu istenç üzerine bağımlı olduğunu imliyordu. Böylece ahlaksal iyilik ve

kötülüğün bizim istemli eylemlerimizin bir yasa ile bağdaşmaları ya da bağdaşmamaları olduğunu bildirmede duraksamıyordu—öyle bir yasa ki onunla iyilik ya da kötülük yasa-yapıcının, eş deyişle Tanrının istenci tarafından 'üzerimize getirilmektedir.' Yine, eğer bir Hıristiyana bir insanın niçin sözünü tutması gerektiği sorulacak olursa, bengi yaşam ve ölümün gücünü taşıyan Tanrının onu bizden istediği yanıtını vereceğini ileri sürüyordu. Hiç kuşkusuz, bu yetkeci öğe Locke'un ahlak üzerine düşüncelerinin salt bir yanını temsil etmektedir. Ama gene de bir öğedir.

Bununla birlikte, onsekizinci yüzyılın ilk yarısında yalnızca Hobbes'un insanı özsel olarak bencil gören yorumuna değil ama ahlaksal yasa ve ahlaksal yükümlülük konusundaki tüm yetkeci anlayışlara da karşı çıkan bir küme ahlakçı vardı. Hobbes'un insan düşüncesine karşı insanın toplumsal doğası üzerinde diretiyorlardı; ve törel yetkeciliğe karşı insanın ahlaksal değerleri ve ahlaksal ayrımları Tanrının anlatılan istencinden ve özellikle Devletin yasasından bağımsız olarak ayırdetmesini sağlayan bir ahlaksal duyuya iyeliği üzerinde diretiyorlardı. Öyleyse, bunlar deyim yerindeyse törebilimi ayakları üzerine oturtma eğilimindeydiler; ve salt bu nedenle İngiliz ahlak kuramında büyük bir önemleri vardır. Ayrıca ahlaka kişisel olmaktan çok toplumsal bir ereğin terimlerinde toplumsal bir yorum da veriyorlardı. Ve onsekizinci yüzyıl ahlak felsefesinde herkesten önce ondokuzuncu yüzyılda J. S. Mill'in adıyla bağlanan yararcılığın başlangıçlarını da görebiliriz. Aynı zamanda yararcılığın gelişimine bir ilginin onsekizinci yüzyılın Shaftesbury ve Hutcheson gibi ahlakçılarının kendilerine özgü yanlarını gözden kaçırmamıza yol açmasına da izin vermemek gerekir.

Kümenin burada ilk irdelenecek filozofu Locke'un bir öğrencisiydi. Shaftesbury'nin üçüncü kontu ve Locke'un koruyucusunun torunu olan Anthony Ashley (1671-1713) üç yıl süre için (1686-9) Locke ile birlikte olmuştu. Ama öğretmenine saygı duymuş olmasına karşın, hiçbir zaman tüm düşüncelerini kabul ediyor olması anlamında bir öğrencisi olmamıştı. Shaftesbury

Yunan denge ve uyum ideali olarak gördüğü şeyin bir hayranıydı, ve onun görüşünde eğer Locke Yunan düşüncesinin değerini daha iyi bilmiş ve daha derin bir bilgisini taşımış olsaydı, ahlaksal ve politik felsefeye daha iyi bir hizmette bulunmuş olacaktı. Çünkü, o zaman örneğin Aristoteles'in insanın doğal olarak bir toplumsal varlık olduğu görüşünün gerçekliğini daha açık olarak görebileceği bir durumda olacaktı. Ama Skolastik Aristotelescilikten hoşlanmaması tarihsel Aristoteles'in ve *Törebilim* ve *Politika*'da sunulan gerçeklerin değerini anlamasının önüne geçiyordu. İyi ve kötü, doğru ve eğri arasındaki ayrımlar için bir ölçün koyan insan ereği toplumsal bir erektir, ve doğası nedeniyle insanın bu ayrımlar için doğal bir duygusu vardır. Bunu söylemek Locke'un doğuştan düşünceleri yadsımasıyla anlaşmamak demek değildir. Çarpıcı soru ahlaksal düşüncelerin insan anına girdikleri zamana ilişkin değil ama dahaçok insan doğasının zamanı geldiğinde ahlaksal düşüncelerin ya da ahlaksal değer düşüncelerinin kaçınılmaz olarak onda doğacakları bir yolda olup olmadığına ilişkindir. Bunlar Locke'un doğuştan düşünceleri anladığı ve yadsıdığı anlamda doğuştan oldukları için değil, ama insan insan olduğu için, toplumsal ıralı ahlaksal bir ereği olan toplumsal bir varlık olduğu için doğarlar. Ahlaksal düşünceler doğuştan [innate] olmaktan çok 'doğal'dırlar ['connatural'].

Shaftesbury'nin bireyin doğal olarak kendi iyiliğini aradığını yadsıma gibi bir niyeti yoktu. 'Biliriz ki her yaratığın kendine özgü kişisel iyiliği ve çıkarı vardır ve doğa onu bunu aramaya zorlar.'[1] Ama insan bir dizgenin parçasıdır, ve '*iyi* ya da *erdemli* adına yaraşır olmak için bir yaratığın tüm eğilim ve duyguları, kafa ve huy yatkınlıkları kendisinin ya da onu içeren ve bir parçasını oluşturduğu dizgenin iyiliğine uygun ve onunla bağdaşır olmalıdır.'[2] Bir insanın bireysel ya da kişisel iyiliği isteklerinin,

[1] *Characteristics*, II, s. 15. Shaftesbury'nin yazılarına göndermeler *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*'ın 1773 yayımının cilt ve sayfa numarasına göre verilecektir. Çalışma törel sorunlar üzerine bir dizi inceleme ve deneme kapsamaktadır.

[2] *Characteristics*, II, s. 77.

tutku ve duygularının usun denetimi altındaki uyum ya da dengelerinden oluşur. Ama insan bir dizgenin parçası olduğu için, eş deyişle doğal olarak toplumsal bir varlık olduğu için, duyguları toplum açısından uyum içinde olmadıkça eksiksiz olarak uyumlu ve dengeli kılınamazlar. Öz-sevgi ve başkacıllık arasında, kişinin kendi iyiliği için kaygısı ve kamu iyiliği için kaygı arasında sanki bunlar zorunlu olarak birbirlerini dışlıyorlarmış gibi seçimde bulunmak zorunda değiliz. Gerçekten, 'eğer herhangi bir yaratıkta olağandan daha öte bir öz-kaygı ya da kişisel iyilik kaygısı bulunuyorsa, ki bu türün ya da kamunun çıkarıyla tutarsızdır, o zaman bu her bakımdan sakat ve kötü bir duygu olarak görülmelidir. Ve genel olarak *bencillik* dediğimiz şey budur.'[3] Ama bir insanın kendi kişisel iyiliği için kaygısı yalnızca kamu yararıyla tutarlı olmakla kalmayıp ona katkıda da bulunuyorsa, hiçbir biçimde kınanabilir değildir. Örneğin, birinin kendi öz sakınımı için kaygısı eğer kişinin herhangi bir eliaçık ya da iyiliksever eylemde bulunmasının önüne geçiyorsa kötü olarak sayılacak olsa da, bireyler payına kendi öz sakınımları için dengeli bir kaygı ortak yarara katkıda bulunur. Böylece Shaftesbury Hobbes'a tüm 'bencilliği' kınayarak yanıt vermemektedir: ileri sürmektedir ki ahlaksal insanda öz-çıkar dürtüleri ve başkacıl ya da iyiliksever dürtüler uyumludurlar. İyilikseverlik ahlakın bütünleyici bir parçasıdır, ve bir dizgenin parçası olarak insanın doğasında kökleşmiştir: ama ahlakın bütün içeriği değildir.

Shaftesbury, öyleyse, insanın iyiliğini insanı insan olarak doyuranın o olması anlamında ve doğasının insan doğası üzerine düşünerek belirlenebilecek olması anlamında nesnel birşey olarak düşünmektedir. 'İçinde insanın doğasının doyum bulduğu, ve yalnızca onun insanın iyiliği olması gereken birşey vardır.'[4] 'Felsefe böyle kurulmaktadır. Çünkü herkes, zorunlu olarak, kendi öz mutluluğu, iyiliğinin ne olduğu ve kötülüğünün ne olduğu konusunda uslamlama yapmalıdır. Soru yalnızca kimin en iyi uslamlama yaptığıdır.'[5] Bu iyilik haz değildir. Hiçbir sınırlama

[3] *Characteristics*, II. s. 23. [4] *A.g.y.*, s. 436. [5] *A.g.y.*, s. 442.

ya da ayrım olmaksızın haz iyiliğimizdir demek 'ancak "Seçilebilir gördüğümüzü seçeriz" ya da "Hoşumuza gidenden ya da bize haz verenden haz duyarız" demek denli anlamlıdır. Soru doğru olarak haz duyup duymadığımız ve seçmemiz gerektiği gibi seçimde bulunup bulunmadığımızdır.'[6] Shaftesbury iyiliğin doğasını çok sağın olarak betimlememektedir. Bir yandan ondan erdem olarak söz etmektedir. Böylece 'iyilik ya da erdem adını verdiğimiz o nitelik'[7] üzerine yazmaktadır. Vurgu duygular ya da tutkular üzerine getirilmektedir. 'Öyleyse bir yaratık yalnızca duygular açısından iyi ya da kötü, doğal ya da doğal-olmayan sayılıyorsa, işimiz hangilerinin iyi ve doğal ve hangilerinin kötü ve doğal-olmayan duygular olduklarını yoklamak olacaktır.'[8] Bir insanın duyguları ve tutkuları hem kendisi hem de toplum açısından doğru bir uyum ve denge durumundaysa, 'bu doğruluk, dürüstlük ya da erdemdir.'[9] Burada vurgu eylemler üzerine ya da eylem yoluyla ulaşılabilecek herhangi bir dışsal erek üzerine olmaktan çok karakter üzerine getirilmektedir. Öte yandan, Shaftesbury duygulardan iyiliğe yönelik olarak, ve iyilikten ise 'çıkar' olarak söz etmektedir. 'Daha önce gösterilmiştir ki, tikel yaratıkların tutkularında ve duygularında bir türün ya da ortak doğanın çıkarı ile değişmez bir ilişki vardır.'[10] Ve bu iyiliğin erdemden ya da ahlaksal dürüstlükten başka birşey olduğunu imliyor gibi görünebilir. Shaftesbury akademik bir bilgiçlik uğruna felsefe yapmayı küçümsüyordu, ve belki de törel düşüncelerini ikircimsiz terimlerde anlatmamış olması şaşırtıcı değildir. Ama her ne olursa olsun diyebiliriz ki vurgu sürekli olarak erdem ve karakter üzerine getirilmektedir. Örneğin, bir insan yalnızca insanlığa yararlı birşey yapmış olduğu için iyi sayılmayacaktır; çünkü bu tür eylemleri salt bencil bir duygunun dürtüsü altında ya da değersiz güdüler yoluyla yerine getirmiş olabilir. Gerçekte, bir insan kendi öz çıkarına ya da yararına ya da mutluluğuna ve kamusal ya da ortak çıkara ya da yarara ya da mutluluğa

[6] *Characteristics*, II. s. 227.
[7] *A.g.y.*, s. 16.
[8] *A.g.y.*, s. 22.
[9] *Characteristics*, s. 77.
[10] *A.g.y.*, s. 78.

erdemli olmasıyla orantılı olarak katkıda bulunacaktır. Erdem ve çıkar böylece elele giderler, ve bunun böyle olduğunu göstermek Shaftesbury'nin başlıca kaygılarından biridir. Böylece diyebilmektedir ki 'erdem herkesin iyiliği ve erdemsizlik ['vice,' ayıp ya da kusur] kötülüğüdür.'[11]

Shaftesbury her insanın en azından belli bir düzeye dek ahlaksal değerleri algılama, erdemi ve erdemsizliği ayırdetme yeteneğinde olduğunu düşünüyordu. Çünkü tüm insanlarda duyunç ya da ahlaksal duyu vardır ki, bu yeti insanların uyumlar ve uyumsuzluklar, oran ve oransızlık arasındaki ayrımları algılamasını sağlayan şeye andırımlıdır. 'Betilerin doğal bir güzeliği var mıdır? Ve doğal olarak eylemlerin bir güzelliği yok mudur? ... Eylemler görülür görülmez, insan duyguları ve tutkuları seçilir seçilmez (ve bunların çoğu seçilir seçilmez duyumsanır) dosdoğru iç bir göz güzel ve şekilli olanı, sevimli ve hayranlık yaratıcı olanı biçimsiz, çirkin, iğrenç ya da değersiz olandan ayırır ve görür. Öyleyse bu ayrımların temelleri doğada olduğuna göre, ayırdetmenin kendisinin doğal ve yalnızca doğadan olduğunu kabul etmemek nasıl olanaklı olur?'[12] Olabilir ki eğri olana karşı herhangi bir gerçek kınama duygusundan ve doğru olana karşı kendi uğruna herhangi bir gerçek sevgiden yoksun sefil ve baştan çıkmış insanlar vardır; ama en sefil insanın bile belli bir ahlak duygusu vardır, en azından değerli davranışı cezayı hakeden davranıştan belli bir ölçüde ayırdedebileceği düzeye dek.[13] Doğrunun ve eğrinin duyumsanması insana doğaldır, gerçi alışkanlık ve eğitim insanları neyin doğru ve neyin eğri olduğu konusunda yanlış düşünceler taşımaya götürebiliyor olsa da. Başka bir deyişle, tüm insanlarda temel bir ahlaksal duyu ya da duyunç vardır, gerçi kötü alışkanlıklar, yanlış dinsel düşünceler vb. tarafından karartılabiliyor ya da saptırılabiliyor olsa da.

Öyleyse Shaftesbury'de ahlaksal 'duyu' ya da yetinin estetik duyuya ya da yetiye benzeştirilmesini buluyoruz. An 'duygularda yumuşak ve kaba olanı, hoş ve nahoş olanı duyumsar, ve

[11] *Characteristics*, II, s. 176. [12] *A.g.y.*, s. 414-15. [13] *A.g.y.*, s. 42-3.

çirkin ve güzel, uyumlu ve uyumsuz olanı burada da herhangi bir müziksel parçada ya da duyulur şeylerin dış biçimlerinde ya da tasarımlarında olduğu denli gerçek ve olgusal olarak bulur. Ne de bu nesnelerden biri ile ilgili hayranlık ve esrimesini, tiksinme ve küçümsemesini öteki ile ilgili olanlardan daha çok geri çekebilir.'[14] Bu demek değildir ki ahlaksal duyguların doğuştan düşünceleri vardır. Örneğin acıma ve iyilikbilirlik duygu ve eylemlerini yaşantı yoluyla biliriz. Ama sonra 'daha önce duyumsanmış ve şimdi yeni bir hoşlanma ya da hoşlanmama konusu olmuş olan o duyguların kendilerine yönelik bir başka tür duygu doğar.'[15] Ahlaksal duyu doğuştandır, ama ahlaksal kavramlar değil.

Shaftesbury'nin üzerinde direttiği bir nokta da erdemin kendi uğruna aranması gerektiğidir. Ödüller ve cezalar gerçekten de eğitsel amaçlar için yararlı bir yolda kullanılabilirler. Ama bu eğitimin amacı çıkarsız bir erdem sevgisi yaratmaktır. Bir insana ancak onu 'kendi uğruna, kendinde iyi ve hoş olarak'[16] sevmeye başladığı zaman haklı olarak erdemli denebilir. Erdemi Tanrının istenci üzerine bağımlı kılmak ya da onu tanrısal ödüllerle ilişki içinde tanımlamak yanlış uçtan başlamaktır. 'Çünkü En-Yüksek Iyilik iyiliğin kendisinin ne olduğunu bilmeyenlere nasıl anlaşılır olabilir? Ya da erdemin ödülü hak ettiği nasıl anlaşılabilir, henüz değeri ve üstünlüğü bilinmiyorsa? Değeri iyilik ile ve düzeni bir Tanrı ile tanıtlayacağımız zaman hiç kuşkusuz yanlış uçtan başlamış oluruz.'[17] Başka bir deyişle, törebilimin belli bir bağımsızlığı vardır: Tanrı, tanrısal kayra ve bengi ödül ve ceza düşünceleri ile başlamamamız ve ahlaksal kavramları bu düşünceler üzerine dayandırmamamız gerekir. Aynı zamanda erdem Tanrıya doğru dindarlığı kapsamadıkça tam değildir; ve dindarlık erdemli duygular üzerinde etkili olarak onlara sağlamlık ve değişmezlik verir. 'Ve böylece erdemin eksiksizlik ve yüksekliği bir Tanrı inancına bağlı olmalıdır.'[18]

[14] *Characteristics*, II, s. 29.
[15] *A.g.y.*, s. 28.
[16] *A.g.y.*, s. 66.
[17] *A.g.y.*, s. 267.
[18] *A.g.y.*, s. 76.

Bu bakış açısı verildiğinde, Shaftesbury'nin yükümlülüğü tanrısal istence ve yetkeye boyuneğme terimlerinde tanımlamadığını eklemek pek gerekli olmayacaktır. Belki de ondan ahlaksal duyunun ya da duyuncun yükümlülükleri ayırdettiğini söylemesi ve sorunu orada bırakması beklenebilir. Ama yükümlülüğü irdelerken birinin kendi çıkarı için kaygısının ve kamu çıkarı ya da ortak yarar için kaygının ayrılmaz olduklarını, ve iyilikseverliği özsel olarak içeren erdemin bireyin yararına olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bencilliğe düşmek sefil olmakken, tam olarak erdemli olmak ise en yüksek düzeyde mutlu olmaktır. Yükümlülük sorununa bu yanıt soruyu bildiriş yolundan etkilenmektedir. 'Geriye erdem için hangi yükümlülüğün ya da onu benimsemek için hangi nedenin olduğunu araştırmak kalıyor.'[19] Verdiği neden erdemin mutluluk için zorunlu olduğu, ve erdemsizliğin sefilliği belirttiğidir. Belki de burada Yunan törel düşüncesinin etkisini görmek olanaklıdır.

Shaftesbury'nin törel yazılarının hem İngiltere'de hem de dışarda başka felsefecilerin düşünceleri üzerinde önemli bir etkisi olmuştu. Ahlak felsefesini daha sonra inceleyeceğimiz Hutcheson ona çok şey borçluydu, ve Hutcheson yoluyla Shaftesbury Hume ve Adam Smith gibi daha sonraki düşünürleri etkiliyordu. Değeri ayrıca Fransa'da Voltaire ve Diderot tarafından ve Almanya'da Herder gibi yazın adamları tarafından da kabul ediliyordu. Ama sonraki kesim Shaftesbury'nin eleştirmenlerinden birine ayrılacaktır.

2. *Mandeville*

Bernard de Mandeville (1670-1733) *Uğuldayan Kovan ya da Dürüstleşen Düzenbazlar*'ın bir gelişimi olan *Arılar Fablı ya da Kişisel Kusurlar Kamusal Yararlar* (1714; 2'nci basım, 1723) başlıklı çalışmasında Shaftesbury'nin törel kuramını eleştiriyordu. Shaftesbury, demektedir Mandeville, kamu yararı açısından

[19] *Characteristics*, II, s. 77.

yerine getirilen her eylemi erdemli olarak adlandırdı, ve ortak yarar için kaygıyı dışlayan tüm bencilliği erdemsizlik olarak damgaladı. Bu görüş bir insanı toplumcul yapanın onun iyi nitelikleri olduğunu ve doğal olarak başkacıl eğilimlerle yüklü olduğunu varsaymaktadır. Ama gündelik yaşantılar bize tersini öğretmektedir. Bir insanın doğal olarak başkacıl bir varlık olduğu konusunda hiçbir görgül kanıtımız yoktur. Ne de toplumun yalnızca Shaftesbury'nin erdemli eylemler dediği şeylerden yarar sağladığı konusunda herhangi bir inandırıcı kanıtımız vardır. Tersine, topluma yarar sağlayan erdemsizliktir (eş deyişle, birinin kendini kayıran duygu ve eylemleri). Tüm 'erdemlerle' donatılı bir toplum duruk ya da dingin bir toplum olacaktır. Ancak kendi yarar ve rahatlarını düşünen bireyler yeni buluşlar yaptıkları ve bunları geliştirdikleri zaman, ancak gönençli yaşam uğruna anamalı döndürmeye başladıkları zamandır ki toplum ilerlemekte ve kalkınmaktadır. Bu anlamda kişisel erdemsizlikler kamu yararları olmaktadırlar. Dahası, Shaftesbury'nin nesnel ahlak ölçünleri ve nesnel ahlaksal değerler bulunduğu yolundaki anlayışı görgül kanıtlarla bağdaşmamaktadır. Erdem ve erdemsizlik arasında ve yüksek ve düşük hazlar arasında nesnel olarak temellendirilmiş ayrımlar yapamayız. Yüceltilmiş toplumsal erdem kavramları bir yandan toplumda öz-sakınım ereğini güvence altına almak için birleşenlerin payına bu erek için bencil bir isteğin, öte yandan insanın hayvanlara karşı üstünlüğünü ileri sürmek için eşit ölçüde bencil bir isteğin, ve ayrıca insanın kendini beğenmişliği ve kibiri üzerinde oynayan politikacıların etkinliğinin sonucudur.

Mandeville'nin Berkeley tarafından *Alciphron*'da eleştirilen düşünceleri doğallıkla su katılmamış bir ahlaksal kinizmin meyvaları olma izlenimini vermektedirler. Hobbes'un bencil insan doğası yorumunu sürdürüyor, ama aynı zamanda, Hobbes insanın dışsal güç tarafından toplumsal ahlakı kabul etmeye zorlanabileceğini ve bir anlamda zorlanması gerektiğini düşünürken, Mandeville ise topluma en iyi hizmetin kişisel erdemsizliklerin

geliştirilmesi yoluyla verilebileceğini ileri sürüyordu. Ve bu görüş, böyle betimlendiğinde, zorunlu olarak ahlaksal kinizmin sonucu olarak görünmektedir. Ama Mandeville'nin 'erdemsizlikler' ile ne demek istediğini gözden kaçırmamamız gerekir. 'Lüks' için arayış, eş deyişle, özdeksel olanakların zorunlu olanından daha çoğu için arayış onun tarafından 'erdemsiz' olarak damgalanıyordu. Ve bu arayış tarafından özdeksel uygarlığın gelişimi yönünde yaratılan dürtüyü göz önünde tutarak, kişisel erdemsizliğin kamu yararına olabileceğini ileri sürüyordu. Ama açıktır ki hiçbir biçimde herkes lüks için bu arayışı 'erdemsiz' olarak adlandırmayı istemeyecektir; ve böyle adlandırmak bir düzeye dek ahlaksal kinizmden çok belli bir püritan katılığın anlatımı olacaktır. Bununla birlikte, başkacıl ve çıkarsız davranışın devlet adamlarının insanların kendini beğenmişlik ve kibirleri üzerinde oynama yetenekleri tarafından sağlama bağlandığı yolundaki görüşe haklı olarak kinik denebilir; ve bu anlayıştı ki çağdaşlarından kimilerine savunulabilir görünürken başkalarına ise canavarca ve iğrenç görünüyordu. Mandeville hiç kuşkusuz büyük bir ahlak felsefecisi olarak düşünülemez; ama kişisel bencilliğin ve kamu iyiliğinin hiç de tutarsız olmadıkları yolundaki genel düşüncesi biraz önemlidir. Ve bu *laissez-faire* tipi politik ve ekonomik kurama özünlü bir düşüncedir.

3. Hutcheson

Shaftesbury ne dizgesel, ne de özellikle duru ve sağın bir düşünürdü. Bununla birlikte, bir süre için Glasgow'da ahlak felsefesi profesörlüğü yapmış olan Francis Hutcheson (1694-1746) Shaftesbury'nin düşüncelerini belli bir düzeye dek geliştirmişti. 'Belli bir düzeye dek' diyorum çünkü Shaftesbury hiçbir biçimde Hutcheson'nun düşünceleri ve bunların gelişimi üzerindeki biricik etki kaynağı değildi. *Güzellik ve Erdem Düşüncelerimizin Kökeni Üzerine Bir İnceleme* [*An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*] (1725) başlıklı çalışmasının ilk

yayımında Hutcheson açıkça Shaftesbury'nin ilkelerini Mandeville'ninkilere karşı açıklamaya ve savunmaya girişmişti. Ama *Tutkuların ve Duyguların Doğası ve Yönetimi Üzerine Deneme, Ahlaksal Duyu Üzerine Örneklerle* [*Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*] (1728) başlıklı çalışması Butler'ın etkisini göstermektedir. William Leechman tarafından yayıma hazırlanan ve 1737'de yazılmasına karşın ancak ölümünden sonra 1755'te çıkan *Ahlak Felsefesi Dizgesi*'nde [*System of Moral Philosophy*] daha öte değişiklikler gözlenebilmektedir. Son olarak *Philosophiae moralis institutio compendiaria libris tribus ethices et jurisprudentiae naturalis principia continens* (1742) küçük bir ölçekte Marcus Aurelius'un etkisini göstermektedir (Marcus Aurelius'un *Meditasyonlar*'ının büyük bir bölümü Latince çalışmasını yazmakta olduğu sıralarda Hutcheson tarafından çevrilmiştir). Bununla birlikte, onun ahlak felsefesindeki tüm ardışık değişki, değişim ve gelişimleri bu kesimde verilebilecek olan kısa açıklamada tümüyle belirtmek olanaksızdır.

Hutcheson ahlaksal duyu konusunu bir kez daha ele almaktadır. Hiç kuşkusuz 'duyu' sözcüğünün genellikle görme, dokunma vb. gibi işlevlere gönderme ile kullanıldığının bilincindedir. Ama onun görüşünde sözcüğün genişletilmiş kullanımı haklıdır. Çünkü an edilgin olarak yalnızca sözcüğün olağan anlamında duyu nesneleri tarafından değil, ama estetik ve ahlaksal düzenlerdeki nesneler tarafından da etkilenebilmektedir. Bu yüzden dışsal ve içsel duyular arasında ayrım yapmaktadır. Dışsal duyu ile an, Locke'un terminolojisinde, nesnelerin tekil niteliklerinin yalın düşüncelerini almaktadır. 'Dışsal nesnelerin bulunuşu ve bedenlerimize etkileri üzerine anda doğan düşüncelere duyumlar denir.'[20] İçsel duyu ile değişik ilgili nesnelerin görülmesinden, işitmesinden ya da onlara dokunulmasından ayrı olan bir duyguya ya da duygulara neden olan ilişkileri algılarız. Ve genel olarak içsel duyu güzellik duyusuna ve ahlaksal duyuya ayrıl-

[20] *Inquiry*, I, 1.

maktadır. Birincinin nesnesi 'türlülük ortasında tekbiçimlilik'-tir,[21] bir terim ki Hutcheson tarafından Shaftesbury'nin 'uyum'u yerine getiriliyordu. Ahlaksal duyu yoluyla 'başkalarının böyle (iyi) eylemlerinin seyrinden haz duyar, ve onlardan daha öte herhangi bir doğal yarar beklemeksizin eylemde bulunanı sevmeye belirleniriz (böyle eylemleri kendi yapmış olduğumuzun bilincinde olduğumuzda duyduğumuz hazdan çok daha fazla haz duyarız).'[22]

Yalın düşünceleri kazanışımızın bu açıklamasında Hutcheson açıktır ki büyük ölçüde Locke'a bağımlıdır. Ahlaksal duyu düşüncesi hiç kuşkusuz Locke'dan değil ama Shaftesbury'den gelmektedir. Locke'un ahlaksal bir duyu konutlaması kendi törebilim üzerine bildirimlerine pek uymayacaktı. Ama dışsal duyunun edilginliği, ki Locke'un yalın düşünceleri algılayışımız kuramında bulunmaktadır, Hutcheson'un ahlaksal duyunun edilginliğini açıklamasında yansıtılmaktadır. Dahası, ahlaksal-duyu kuramı ve doğuştan düşünceler kuramı arasındaki ayrımı vurgulama noktasında da Hutcheson Locke'un görgücülüğü tarafından açıkça etkilenmiştir. Ahlaksal duyuyu uygulamada doğuştan düşünceleri düşünmeyiz, ne de kendi dışımızdan düşünceler türetiriz. Duyunun kendisi doğaldır ve doğuştandır; ama onunla ahlaksal nitelikleri tıpkı dışsal duyu ile duyulur nitelikleri algıladığımız gibi algılarız.

Ahlaksal duyu ile algıladığımız tam olarak nedir? Hutcheson bu noktada çok açık gibi görünmemektedir. Zaman zaman eylemlerin ahlaksal niteliklerinin algılanışından söz etmektedir; ama daha dikkatli görüşü dahaçok karakter niteliklerini algılıyor olduğumuz biçiminde görünmektedir. Hiç kuşkusuz, bütün sorun, en azından *İnceleme*'de, ahlaksal duyunun etkinliğini betimleme yoluna hazcı bir ton vermesi tarafından karıştırılmaktadır. Böylece yukarıda aktarılan pasajda ister kendimizde isterse başkalarında olsun iyi eylemlerin seyredilmesinden *haz* duyulmasından söz etmektedir. Ama *Ahlak Felsefesi Dizgesi*'nde

[21] *A.g.y.*, I, 2.

[22] *A.g.y.*, II, Introduction.

ahlaksal duyuyu 'ahlaksal üstünlüğü ve bunun en yüksek nesnelerini algılama yetisi'[23] olarak betimlemektedir. 'Ahlaksal duyunun birincil nesneleri istencin duygularıdırlar.'[24] Hangi duygular? Birincil olarak Hutcheson'un 'sevecen duygular' dedikleri, eş deyişle iyilikseverlik duyguları. Ussal kendiliklerin sevecen duygularında ayrı bir güzelliği ya da üstünlüğü algılarız demektedir. *İnceleme*'de 'iyilikseverliğin her görünüş ya da kanıtında'[25] üstünlüğün algılanmasından söz etmektedir, ve iyilikseverlik üzerine benzer bir vurgu daha sonraki yazılarında açıktır. Ama, en azından başka insanlar söz konusu olduğu sürece, ahlaksal duyunun birincil nesnesinin duygulardan oluştuğunu ileri sürmede açık bir güçlük vardır. Çünkü sorulabilir ki kendi öz duygularımızdan başka duyguları algıladığımız nasıl söylenebilir. Hutcheson'a göre, 'ahlaksal duyunun nesnesi herhangi bir dışsal devim ya da eylem değil ama uslamlama yoluyla gözlenen eylemlerden çıkarsadığımız iç duygular ve yatkınlıklardırlar.'[26] Belki de ahlaksal duyunun birincil nesnesinin eylemde sergilendiği biçimiyle iyilikseverlik olduğu vargısını çıkarabiliriz. Ahlaksal duyu bir 'haz' algısı olmaktan çok tikel bir eylem tipinin (ya da, daha doğrusu, eylemde bulunandaki duygu ya da yatkınlığın) tikel bir onaylanışı için bir yetenek olma eğilimindedir. Ahlaksal duyunun edimsel etkinliği söz konusu olduğu ölçüde, Hutcheson'un kuramındaki hazcı öğe arkatasara çekilme eğilimindedir, gerçi hiçbir biçimde yitmiyor olsa da.

Hutcheson'un iyilikseverlik üzerine getirdiği vurgu verildiğinde, öz-sevginin yeri nedir? Çok sayıda tikel öz-çıkar isteği duyarız, ve bunların tümünü doyurmak olanaksızdır; çünkü bir isteğin doyurulması çoğu kez bir başkasının doyurulmasının önüne çıkar ya da onu engeller. Ama dingin öz-sevgi ilkesine göre davranarak onları uyumlu kılabiliriz. Hutcheson'un görüşünde bu dingin öz-sevgi ahlaksal olarak ilgisizdir. Başka bir deyişle, öz-sevgiden doğan eylemler başkalarını incitmiyorlarsa ve iyilikseverlikle bağdaşmaz değillerse kötü değildirler: ama aynı zamanda

[23] *System*, I, 1. 4. [24] *A.g.y.* [25] *Inquiry*. II. 7. [26] *System*. I. 1. 5.

ahlaksal olarak iyi değildirler. Ahlaksal olarak iyi olanlar yalnızca iyiliksever eylemlerdirler. Ya da, daha doğru olarak, ahlaksal olarak iyi olanlar yalnızca sevecen ya da iyiliksever duygulardırlar (ki bunlar ahlaksal duyunun birincil nesnesidirler ve, ahlaksal duyunun öznesi olandan başka kişilerin durumunda, onların eylemlerinden çıkarsanmaktadırlar). Böylece Hutcheson erdemi iyilikseverlikle anlamdaş yapma eğilimindedir. *Tutkular Üzerine Deneme*'de dingin, evrensel iyilikseverlik, evrensel mutluluk isteği olarak, ahlakta egemen ilke olmaktadır.

Erdemin güzelliği düşüncesi ve erdemsizliğin çirkinliği ya da biçimsizliği üzerinde yoğunlaşarak, Shaftesbury daha önce ahlaka güçlü bir estetik ton vermişti. Ve Hutcheson ahlaksal duyu etkinliğinden estetik terimlerde söz etme yönündeki bu eğilimi sürdürüyordu.

Ama sanırım doğrudan doğruya törebilimi estetiğe indirgemiş olmasından söz etmek doğru olmayacaktır. Gerçekten de ahlaksal bir güzellik duyusundan söz etmektedir; ama demek istediği şey bir ahlaksal güzellik duyusudur. Estetik duyu ve ahlaksal duyu genel olarak içsel duyunun ayrı işlevleri ya da yetileridirler; ve gerçi ortaklaşa kimi ıraları olsa da, birbirlerinden ayırdedilebilirdirler. Güzellik için duygunun ya da estetik duyunun nesnesi parça ve niteliklerinin oran ya da oransızlığına gönderme ile düşünülen tekil bir nesne olabilir. O zaman önümüzde Hutcheson'un 'saltık güzellik' dediği şey durmaktadır. Ya da bu değişik nesnelerin bir ilişkisi ya da ilişkiler kümesi olabilir. O zaman önümüzde duran şey 'göreli güzellik'tir. Bir göreli güzellik durumunda tek tek alındığında her bir nesnenin güzel olması gerekmemektedir. Örneğin, bir aile tablosu 'türlülükte tekbiçimlilik' sergilemekle güzel olabilir, üstelik kümedeki herhangi bir bireysel kişiye ilişkin olarak onun güzel olduğunu söylemesek bile. Ahlaksal duyunun birincil nesnesi, gördüğümüz gibi, bir onaylama duygusunu yaratan iyilikseverlik duygularıdır. Öyleyse, gerçi Hutcheson Shaftesbury gibi törebilimi estetiğe benzeştirme eğiliminde olsa da, ahlaksal duyunun kendine özgü

saptanabilir bir nesnesi vardır; ve iki içsel duyudan söz edebilmektedir.[27]

Bununla birlikte, eklemek gerek ki Hutcheson içsel duyuların sayısı ya da içsel duyunun bölümlenişi konusunda oldukça belirsizdir. *Tutkular Üzerine Deneme*'de genel olarak duyuların beşli bir bölümlemesini vermektedir. Dışsal duyunun ve içsel güzellik duyusunun (estetik duyu) yanısıra kamu duyusu ya da iyilikseverlik, ahlaksal duyu ve onur duyusu vardır ki. bu sonuncusu yapmış olduğumuz herhangi bir iyi eylem için başkalarından gelen onayı ya da iyilikbilirliği zorunlu bir haz kaynağı yapmaktadır. *Ahlak Felsefesi Dizgesi*'nde güzellik duyusunun ya da estetik duyunun çeşitli altbölümleri bulunmakta, ve ayrıca duygudaşlık, ahlaksal üstünlüğü algılayan ahlak duyusu ya da yetisi, onur duyusu ve görgülülük (ya da *decorum*) duyusu incelenmektedir. Latince *Compendiaria*'da Hutcheson saçmalık ve doğruluk duyularını eklemektedir. Açıktır ki, bir kez duyu ve yetileri ayırdedilebilir nesnelere ve nesnelerin yanlarına göre ayırdetmeye başlarsak, konutlayabileceğimiz duyu ve yetilerin sayısına bir sınır koymamız güç olacaktır.

Hutcheson'un erdemi yarı-estetik bir karakter üstünlüğü olarak başlıca tema alan törel kuramında yükümlülük konusuna çok fazla dikkat edildiğini beklememiz güçtür, özellikle özgürlüğü aşağı yukarı kendiliğindenliğe indirgediği için. Ama olanaklı değişik eylem yolları arasında bir yargıda bulunabilmek için bir ölçüt önermektedir. 'Önerilen değişik eylemler arasında seçimimizi belirleyebilmek ya da hangisinin en büyük ahlaksal üstünlük taşıdığını bulabilmek için eylemlerin ahlaksal niteliklerini karşılaştırmada ahlaksal erdem duyumuz tarafından şöyle yargıda bulunmaya götürülürüz: eylemden doğması beklenen mutluluğun eşit derecelerinde erdem mutluluğun ulaşacağı kişilerin sayısıyla orantılıdır ... öyle ki en büyük sayı için en büyük mutlu-

[27]Hutcheson'un estetik değerlendirmeye ilişkin bir dizi düşüncesinin (örneğin çıkarsız ırasına ilişkin) Kant'ın beğeni yargısını açıklamasında yeniden göründüğünü belirtmek ilginçtir.

luğu yaratan eylem en iyi, ve benzer olarak sefalete yol açan ise en kötüdür.'[28] Burada yararcılığın açık bir öncelenişini görüyoruz. Gerçekten de, Hutcheson yararcı ahlak felsefesinin kaynaklarından biridir.

Şimdi, bir ahlaksal duyu düşüncesi, iyi eylemlerin seyredilişinden haz duyulması olarak düşünüldüğünde, ussal bir yargılama sürecinden çok duyguyu imlemektedir. Ama son paragrafta alıntılanan ve içinde Hutcheson'un ahlaksal duyudan hazcı terimlerde söz ettiği aynı erken çalışmadan alınan tümce bu duyuyu eylemlerin sonuçları üzerine bir yargıda bulunma olarak betimlemektedir. Ve geç yazılarında bu iki bakış açısını dizgesel bir yolda biraraya getirmeye çalışmaktadır. Böylece *Ahlak Felsefesi Dizgesi*'nde eylemlerin özdeksel ve biçimsel iyilikleri arasında ayrım yapmaktadır. Eylemde bulunanın duyguları ya da güdüleri ne olursa olsun, bir eylem dizgenin çıkarına doğru, eş deyişle, ortak çıkar ya da mutluluğa doğru eğilimli olduğu zaman özdeksel olarak iyidir. Bir eylem uygun bir orandaki iyi duygulardan doğduğu zaman biçimsel olarak iyidir. Hem özdeksel hem de biçimsel iyilikler ahlaksal duyunun nesneleridirler. Hutcheson Butler'ın 'duyunç' sözcüğünü ödünç almakta ve önsel ve sonsal duyunçlar arasında ayrım yapmaktadır. Önsel duyunç ahlaksal karar ya da yargı yetisidir ve insanlığın erdem ve mutluluğuna en büyük katkıda bulunuyor görüneni yeğler. Sonsal duyunç ise nesnesi olarak kendilerine kaynak olmuş güdüler ya da duygularla ilişki içinde geçmiş eylemleri almaktadır.

İnceleme'de yükümlülük 'kendi öz çıkarımıza bakmaksızın, eylemleri doğru bulmak ve yerine getirmek için bir kararlılık' olarak betimlenmektedir. 'Bu kararlılık ayrıca bizi ona aykırı davranmamız üzerine kendimizden hoşnutsuz ve rahatsız da kılacaktır.'[29] Ve Hutcheson'un açıklamalarına göre 'hiçbir ölümlü eylemlerinin eğiliminin ciddi bir sorgulanışı ve evrensel iyiliğin bunun en doğru kavramlarına göre sürekli bir incelenişi yoluyla olmaksızın kendi için eksiksiz bir iç dinginliğini, doyumu ve

[28] *Inquiry*. II. 3.

[29] *Inquiry*. II. 7.

kendini onaylama duygusunu sağlama bağlayamaz.'[30] Ama bu tür sözler yükümlülük sorununa pek dokunmamaktadırlar. Ahlaksal duyuyu betimleyişinden görünmektedir ki bize dolaysızca görünen şey belli eylemlerin yükümlülük imleyen ıralarından çok ahlaksal güzellikleridir. Belki de diyecektir ki olanaklı en büyük sayının daha büyük iyiliğine katkıda bulunan eylemlerin uygunlukları ahlaksal duyuyu duru bir yolda kullanmayı başarabilen birine dolaysızca açıktır. Ama *Ahlak Felsefesi Dizgesi*'nde ve Latince *Compendiaria*'da 'doğru us' yasanın kaynağı olarak, yetke ve yargı yetisine iye olarak kendini göstermektedir. Duygular Doğanın sesidirler, ve Doğanın sesinde Tanrının sesi yankılanmaktadır. Ama bu sesin yoruma gereksinimi vardır ve doğru us, duyuncun ya da ahlaksal yetinin işlevlerinden biri olarak, buyruklar çıkarmaktadır. Bu Hutcheson tarafından Stoacı bir deyimle τὸ ἡγεμονικόν olarak adlandırılmaktadır. Burada ahlaksal duyu, ahlaksal yeti olmakla, ussalcı bir ton kazanmaktadır.

Hutcheson'un törel kuramında öyle çok değişik öğe vardır ki tümünü de uyumlu kılmak olanaklı görünmemektedir. Ama ahlak üzerine düşüncelerinin başlıca özelliklerinden biri, Shaftesbury'ninkilerle ortaklaşa paylaştıkları bir özellik, ahlakın estetiğe benzeştirilmesidir. Ve her iki düşünürün de estetik ve ahlaksal 'duyular'dan söz ettikleri olgusunu göz önüne alırsak, öyle görünebilir ki kuramlarında sezgiciliğin son sözü söylüyor olması gerekir. Ama her iki yazar da Hobbes'un insanı özsel olarak bencil gören kuramını çürütmekle ilgileniyorlardı. Ve Hutcheson'un durumunda özellikle iyilikseverlik öylesine öne çıkarılmaktadır ki, bütün bir ahlak alanını yutma eğilimine girmektedir. İyilikseverlik ve başkacıllık düşünceleri doğallıkla ortak yarar düşüncesi üzerinde ve olanaklı en büyük sayının daha büyük mutluluğunu arttırma üzerinde yoğunlaşmaya yol açmaktadırlar. Öyleyse yararcı bir törebilim yorumuna kolay bir geçiş söz konusudur. Ama yararcılık, eylemlerin sonuçlarına ilgisiyle, yargı ve uslamlamayı gerektirmekte, ve böylece ahlaksal duyunun bir 'duyu'dan

[30] *Inquiry*, II, 7.

daha çoğu olan birşey olması gerekmektedir. Ve eğer Hutcheson'un yaptığı gibi ahlakı metafizik ve tanrıbilim ile ilişkilendirmeyi istersek, ahlaksal yetinin ya da duyuncun kararları Tanrının sesinin bir yansısı olacaklardır, ahlakın tanrısal seçime bağımlı olduğu anlamında değil, ama ahlaksal yetinin ahlaksal üstünlüğü onaylamasının Tanrının bu üstünlüğü onaylamasını yansıtması ya da yankılaması anlamında. Bununla birlikte, hiç kuşkusuz belli bir düzeye dek Hutcheson'un Butler'ı okuması tarafından etkilenmiş bu düşünce çizgisi hemen Hutcheson adıyla birleştireceğimiz düşünce çizgisi değildir. Ahlak kuramı tarihinde Hutcheson ahlaksal-duyu kuramının bir savunucusu olarak ve yararcılığın bir ön habercisi olarak anımsanmaktadır.

4. Butler

Hem Shaftesbury hem de Hutcheson Hobbes'un insan doğasını bencil olarak yorumlayışı tarafından bozulan dengeyi düzeltmeye çalışmışlardı. Çünkü ikisi de, gördüğümüz gibi, insanın toplumsal karakteri ve başkacıllığın doğallığı üzerinde diretiyorlardı. Ama Shaftesbury erdemin özünü öz-kaygı ile başkacıl duyguların bir uyumunda bularak öz-sevgiyi tam erdemin alanı içersine katarken, Hutcheson ise erdemi iyilikseverlikle özdeşleştirme eğilimindeydi. Ve gerçi 'dingin öz-sevgi'yi kınamamış olsa da, ahlaksal açıdan ilgisiz olarak görmüştü. Bu noktada Piskopos Butler[31] kendini Hutcheson ile olmaktan çok Shaftesbury ile birlikte görüyordu.

1736'da[32] *Dinin Andırımı*'na bir ek olarak *Erdemin Doğası Üzerine Deneme*'sinde Butler belirtmektedir ki 'iyilikseverliğin ve yokluğunun, tek tek düşünüldüklerinde, hiçbir biçimde erdemin ve erdemsizliğin bütünü olmadıklarını belirtmek yerinde

[31] Butler'ın yazılarına göndermeler çalışmalarının Gladstone tarafından yayımının cilt ve sayfa numaralarına göre verilmektedir.

[32] Bu deneme öyleyse Hutcheson'un *Inquiry* ve *Essay on the Passions* başlıklı çalışmalarının çıkışından sonra yayımlanmıştır.

olabilir.'[33] Ve gerçi Hutcheson'dan adıyla söz etmiyor olsa da, şunları söylerken büyük bir olasılıkla onu düşünmektedir: 'Büyük ve seçkin değerlerden kimileri, sanırım, kendilerini öyle bir yolda anlatmaktadırlar ki, en doğru yargılarında bile dikkatsiz olabilecek okurların erdemin bütününün yalnızca içinde bulunduğumuz evrede insanlığın mutluluğunu arttırmayı hedeflemekten, ve erdemsizliğin bütününün ise onda aşırı bir ölçekte mutsuzluk üretecek olduğunu önceden gördükleri ya da görebilecekleri şeyleri yapmaktan oluştuğunu sanmaları gibi bir sakınca yaratabilecektir.'[34] Bu korkunç bir yanlıştır, demektedir Butler. Çünkü duruma göre büyük haksızlık ya da zulüm edimlerinin gelecekte insan mutluluğunu arttırdığı görülebilmektedir. Hiç kuşkusuz 'doğruluk ve hak sınırları içersinde'[35] ortak mutluluğa katkıda bulunmak ödevimizdir. Ama eylemlerin ahlaksallıklarını yalnızca olanaklı en büyük sayının daha büyük mutluluğunu yaratmak için görünürdeki yeteneklerine ya da bunun yokluğuna göre ölçmek insanlığın gelecek mutluluğu adına işlenen her tür haksızlığa kapıyı açmaktır. Eylemlerimizin sonuçlarının ne olacağını pekinlikle bilmemiz olanaksızdır. Dahası, ahlaksal duyunun hedefi eylemdir: ve gerçi niyetler bütünsel bir eylem olarak düşünülen eylemin parçasını oluştursalar da, bütünü değildirler. Kötü değil ama iyi sonuçları niyet edebiliriz; ama bundan zorunlu olarak sonuçların edimsel olarak bizim olmalarını istediğimiz ya da beklediğimiz gibi olacakları sonucu çıkmaz.

Erdem öyleyse yalnızca iyilikseverliğe indirgenemez. İyilikseverlik gerçekten de insana doğaldır; ama öz-sevgi de. Bununla birlikte, öz-sevgi terimi ikircimlidir ve kimi ayrımların yapılması gerekmektedir. Herkesin kendi mutluluğu için genel bir isteği vardır, ve bu 'öz-sevgiden doğar ya da öz-sevgidir.'[36] 'Kendi çıkarı ya da mutluluğu üzerine düşünmek ussal bir yaratık olarak insana özgüdür.'[37] Öz-sevgi bu genel anlamda insanın doğasına özgüdür, ve gerçi iyilikseverlikten ayrı olsa da, onu dışlamaz.

[33] *Dissertation of the Nature of Virtue*. 12: I. s. 407. [34] *A.g.y.*, 15; I. s. 410.
[35] *A.g.y.*, 16: I. s. 410. [36] *Sermons*. II. 3: II. s. 187. [37] *A.g.y.*

Çünkü kendi öz mutluluğumuz için istek genel bir istektir, oysa iyilikseverlik tikel bir duygudur. 'Öz-sevgi ve iyilikseverlik arasında özel hiçbir aykırılık yoktur; aralarında başka herhangi bir duygu ve öz-sevgi arasında olduğundan daha öte bir yarışma yoktur.'[38] İşin gerçeği mutluluğun, öz-sevginin nesnesinin, öz-sevgi ile özdeşlenebilir olmadığıdır. 'Mutluluk ya da doyum yalnızca doğa tarafından çeşitli özel istek, tutku ve duygularımıza uydurulmuş nesnelerden yararlanmaktır.'[39] İyilikseverlik tek bir tikel, doğal insan duygusudur. Ve onu uygulamanın mutluluğumuza katkıda bulunmaması için bir neden yoktur. Gerçekten de, eğer mutluluk doğal istek, tutku ve duygularımızın doyumundan oluşuyorsa, ve eğer iyilikseverlik ya da komşu sevgisi bu duygulardan biriyse, doyumu mutluluğumuza katkıda bulunmaz. İyilikseverlik, öyleyse, mutluluk isteği olan öz-sevgi ile bağdaşmaz olamaz. Bununla birlikte, tikel bir istek ya da tutku ya da duygunun—diyelim ki varsıllık isteğinin ve iyilikseverliğinin—doyumları arasında bir çatışma olabilir; ve hepimiz 'bencil' sözcüğünün ne demek olduğunu biliriz. İnsanlar öz-sevgi ve iyilikseverlik ya da başkacıllık bağdaşmazdır derlerken, bu çoğu kez bencilliğin öz-sevgi ile karıştırılmasından gelmektedir. Ama bu talihsiz bir konuşma yoludur. Çünkü bencillik dediğimiz şeyin pekala gerçek öz-sevgi ile bağdaşmaz olabileceği olgusunu gözardı etmektedir. 'Hiçbirşey insanların bilinen zarar ve yıkımları pahasına, ve açık ve gerçek çıkar ve öz-sevginin en yeğin çağrıları ile doğrudan çelişki içinde, kendilerini bir tutkuya ya da bir duyguya teslim ettiklerinden daha sık gözlenemez.'[40]

Butler zaman zaman 'usauygun öz-sevgi'yi ya da 'dingin öz-sevgi'yi 'ölçüsüz öz-sevgi'nin karşısına koymaktadır.[41] Ayrıca

[38]*Sermons*, II, 11; II, s. 196.

[39]*Sermons*, II, 6; II, s. 190.

[40]*Sermons*, II, 18; II, s. 203.

[41]Hutcheson Butler'ın *Sermons*'u ile tanışıklığı dolayısıyla bu tür ayrımlardan etkileniyordu. Ama, gördüğümüz gibi, tüm amaç ve niyetlerine karşın ahlakı iyilikseverlikle özdeşleştirmeye gidiyordu. Ve bu konumuydu ki Butler erdem üzerine denemesinde eleştirmişti.

usauygun öz-sevgiyi 'sözde öz-sevgi' ya da 'sözde çıkar' ile de karşı karşıya getirmektedir; ve bu konuşma yolu yeğlenebilir olarak görülebilir. Çünkü erişilmeleri gerçekte mutluluk veren ereklerin isteği ile yanlışlıkla mutluluk verdiği düşünülen ereklerin isteğini karşı karşıya getirmektedir. 'Mutluluğumuzun toplamını' oluşturan tikel hazların kimi zaman 'varsıllıklardan, onurlardan ve tensel isteklerin doyurulmasından doğduğu sanılır.'[42] Ama bu hazların insan mutluluğunun biricik bileşenleri olduğunu düşünmek bir yanılgıdır. Ve bu yolda düşünen insanlar gerçek öz-sevginin istemleri konusunda yanlış bir anlayış taşımaktadırlar.

Hiç kuşkusuz karşı çıkılabilir ki mutluluk öznel birşeydir, ve her birey mutluluğunu oluşturan şeyin en iyi yargıcıdır. Ama Butler bu karşıçıkışı karşılayabilecektir, yeter ki 'mutluluğun' değişik kişilerin değişik mutluluk düşüncelerinden bağımsız olan belirli ve nesnel bir anlamı olduğunu gösterebilsin. Ve bunu doğa kavramına, eş deyişle insan doğası kavramına belirli bir nesnel içerik vererek yapmaya çalışmaktadır. İlk olarak 'doğa' sözcüğünün olanaklı iki anlamından söz ederek bunları dışlamaktadır. 'Doğa ile denmek istenen şey sık sık türüne ya da derecesine bakılmaksızın insandaki belli bir ilkeden daha çoğu değildir.'[43] Ama doğa ahlakın kuralıdır dediğimiz zaman, açıktır ki 'doğa' sözcüğünü bu anlamda, eş deyişle ırasına ya da yeğinliğine bakılmaksızın herhangi bir isteği ya da tutkuyu belirtmek için kullanmıyoruzdur. İkinci olarak, 'doğadan sık sık en güçlü olan ve eylemler üzerinde en büyük etkiyi yapan tutkulardan oluşuyor olarak söz edilir.'[44] Ama doğanın bu anlamı da dışlanmalıdır. Yoksa örneğin davranışında tensel tutkunun başat etmen olduğu bir insanın doğaya göre davrandığı için erdemli bir insan olduğunu söylememiz gerekecektir. Öyleyse terimin bir üçüncü anlamını aramamız gerekmektedir. Butler'a göre, onun deyişiyle insanın 'ilkeleri' bir hiyerarşi oluştururlar ki bunda bir ilke daha

[42] *Sermons*, II, 13; II, s. 199.
[43] *Sermons*, II, 7; II, s. 57.
[44] *Sermons*, II, 8; II, s. 57.

yüksektir ve yetke taşımaktadır. 'Her insanda yüksek bir düşünme ya da duyunç ilkesi vardır ki, yüreğinin içsel ilkeleri arasında olduğu gibi dışsal eylemler arasında da ayrımlar saptamaktadır: kendisi ve onlar üzerine yargıda bulunmaktadır; kimi eylemlerin kendilerinde haklı, doğru vb. olduklarını bildirmektedir; başkalarının ise kendilerinde kötü, eğri, haksız vb. olduklarını ...'[45] Öyleyse duyunç egemen olduğu sürece bir insan kendi doğasına göre davranmaktadır; ama eylemleri duyunçtan başka herhangi bir ilke tarafından yönetiliyorsa, o düzeye dek bu eylemler doğasına uygunsuz olarak adlandırılabilirler. Ve doğa ile uyum içinde davranmak mutluluğa erişmektir.

Ama Butler duyunç ile ne demek istemektedir? Son alıntı göstermektedir ki onun görüşünde duyunç ister birinin kendisinde isterse başkalarında olsun karakter iyiliği ya da kötülüğü üzerine ve eylemlerin iyilik ve kötülükleri, doğruluk ve eğrilikleri üzerine yargıda bulunmaktadır. Ama bu bize duyuncun tam doğası ve konumunun ne olduğunu söylememektedir. *Erdemin Doğası Üzerinc Deneme*'de duyunçtan 'bu ahlaksal onaylama ya da onaylamama yetisi'[46] olarak söz etmektedir. Ve sonraki kesimde yine bu 'ahlaksal yeti'den söz etmektedir, 'ister duyunç, ahlaksal us, ahlaksal duyu ya da tanrısal us olarak adlandırılsın, isterse anlağın bir duygusu olarak ya da yüreğin bir algısı olarak, ya da —ki doğrusu bu olarak görünmektedir—her ikisini de kapsıyor olarak düşünülsün.'[47] Dahası, Butler zaman zaman ilk bakışta duyunç ve öz-sevginin aynı olduklarını imliyor görünmektedir.

İlk olarak son noktayı alalım. Butler öz-sevginin insandaki yüksek bir ilke olduğunu ileri sürmüştü. 'Eğer tutku öz-sevgi üzerinde üstünlük kazanırsa, sonuçtaki eylem doğal değildir: açıktır ki öz-sevgi insan doğasında tutkuya üstün bir ilkedir. Bununla o doğa çiğnenmeden çelişilebilir; ama birincisiyle değil. Öyle ki, eğer insan doğasının ekonomisine uygun olarak davranacaksak, usauygun öz-sevgi egemen olmalıdır.'[48] Ama Butler

[45] *Sermons*, II, 10; II, s. 59. [46] I; I, s. 398. [47] I; I, s. 399.
[48] *Sermons*, 2, 16; II, s. 62.

öz-sevginin ve duyuncun özdeş olduklarını ileri sürmüyordu. Bunlar Butler'ın görüşünde genellikle çakışmaktadırlar; ama bunu söylemek tam olarak aynı şey olmadıklarını imlemektedir. 'Açıktır ki, yaşamın olağan gidişi içinde, ödevimiz ve çıkar denilen şey arasında seyrek olarak herhangi bir tutarsızlık vardır: ödev ve o sırada gerçekten çıkarımız olan şey arasında bir tutarsızlığın olması çok daha seyrektir; çıkardan mutluluk ve doyum anlaşılmak üzere.'[49] 'O zaman, gerçi şimdiki dünyanın çıkarına sınırlanmış olsa da, öz-sevgi genel olarak erdem ile bütünüyle çakışmaktadır; ve bizi bir ve aynı yaşam yoluna götürür.'[50] Yine, 'duyunç ve öz-sevgi, eğer gerçek mutluluğumuzu düşünüyorsak, bizi her zaman aynı yola götürürler. Ödev ve çıkar tam olarak çakışırlar; büyük ölçüde bu dünyada, ama geleceği ve bütünü göz önüne alırsak tam olarak her kıpıda; bu şeylerin iyi ve eksiksiz bir yönetimi kavramında imlenmektedir.'[51] Duyunç zamansal çıkarımızla uyum içinde olmayan ya da uyum içinde görünmeyen bir eylem yolu buyurabilir; ama uzun erimde, eğer gelecek yaşamı göz önüne alırsak, duyunç her zaman gerçek çıkarımıza olanı, tam mutluluğumuza katkıda bulunanı buyurur. Ama bundan duyuncun öz-sevgi ile aynı şey olduğu sonucu çıkmaz; çünkü bize insanlar olarak tam mutluluğumuza katkıda bulunanı yapmamız gerektiğini söyleyen duyunçtur. Ne de bundan zorunlu olarak duyuncun buyurduğunu gerçek çıkarımıza hizmet etme gibi bilinçli bir güdüyle yapmamız gerekir gibi bir sonuç çıkar. Çünkü duyuncun çıkarımıza olanı buyurduğunu ya da ödev ve çıkarın çakıştıklarını söylemek ve ödevimizi çıkarımızı güvenceye alma güdüsüyle yapmamız gerekir demek bir ve aynı şeyi söylemek değildir.

Erdemin Doğası Üzerine Deneme'sinde Butler demektedir ki duyunç yetisinin nesnesi 'eylemlerdir, bu ad altında etkin ya da kılgın ilkeleri de kapsamak üzere: durum ve koşullar onlara güç verirse, insanların davranışlarına kaynaklık eden, ve herhangi

[49] *Sermons*, 3, 11; II, s. 75.
[50] *Sermons*, 3, 12; II, s. 74.
[51] *Sermons*, 3, 13; 13, s. 76.

bir insanda değişmez birer alışkanlık oldukları zaman onun karakteri dediğimiz ilkeler.'[52] 'Edim, tavır, davranış, eğer tüm bakımlardan olguda ve olayda onun sonucu olandan soyutlanacak olursa, kendisi ahlaksal ayırdetme yetisinin doğal nesnesidir; kurgul gerçeklik ve yanlışlığın kurgul usun nesnesi olması gibi. Şu ya da bu sonuçları niyet etmek gerçekten de her zaman ilgilidir; çünkü bu niyet eylemin kendisinin parçasıdır.[53] İkinci olarak, eylemlerin iyilik ya da kötülüklerini algılayışımız 'onları iyi ya da kötü değerde olarak ayırdetmeyi'[54] gerektirir. Üçüncü olarak, erdemsizliğin ve 'kötü değer'in algılanması eylemlerin onları yapanların sığaları ile bir karşılaştırılmasından doğar. Örneğin bir delinin eylemini dengeli bir insanın eylemlerini yargıladığımız yolda yargılamayız.

Duyunç öyleyse birer olgu olarak ortaya çıkan sonuçlara bakılmaksızın eylemlerle ilgilenmekte, ama bu arada eylemde bulunanın niyeti de göz önüne alınmaktadır. Çünkü niyeti ahlaksal duyunun ya da yetinin nesnesi olarak düşünülen eyleminin parçasıdır. Eylemlerin öyleyse ayırdedilebilmek için nesnel ahlaksal nitelikleri olmalıdır. Ve gerçekten de Butler'ın görüşü buydu. Eylemlerin iyilikleri ya da kötülükleri yalnızca 'onların oldukları olmalarından doğar; eş deyişle böyle bizim gibi yaratıklara olanlardan, durumun gerektirdiklerinden, ya da gerektirmediklerinden.'[55] Ama bu görüş yanlış anlamaya yol açabilir. Çünkü Butler insan doğasının bir çözümlemesinden tikel eylemlerin iyilik ya da kötülüklerine, doğruluk ya da eğriliklerine uslamlamada bulunduğumuzu demek istiyor yolunda yorumlanabilir. Ama demek istediği hiç de bu değildir. Gerçekten de bu yolda uslamlamada bulunabiliriz. Ama bunu yapmak sıradan ahlaksal bireyin olmaktan çok ahlak felsefecisinin işidir. Butler'ın görüşünde, genellikle eylemlerin doğruluk ya da eğriliklerini genel kurallara başvurmaksızın ya da herhangi bir çıkarsama yapmaksızın verili durumu gözden geçirerek ayırdederiz. 'Boş zamanı

[52] 4; I, s. 400. [53] *Dissertation of the Nature of Virtue*, 4; I, s. 400-1.
[54] *A.g.y.*, 5; I, s. 401. [55] *Sermons*'a Önsöz, 33; II, s. 25.

olan insanlar tarafından belli bir genel kural için yapılmış olan sorgulamalar—ki bu kurala uygunluklarına ya da onunla bağdaşmazlıklarına göre eylemlerimizi iyi ya da kötü olarak belirlememiz gerekecektir—birçok bakımdan büyük birer hizmettirler. Gene de bir eyleme girişmeden önce herhangi bir yalın insanı bırakın sorsun: Bunda doğru mu yapıyorum, yoksa yanlış mı? Iyi mi yoksa kötü mü? En küçük bir kuşkum bile yok ki bu soru aşağı yukarı tüm haktanır insanlar tarafından her durumda gerçeklik ve erdeme uygun olarak yanıtlanacaktır.'[56]

O zaman yükümlülük açısından durum nedir. Butler bu sorun üzerine düşündüklerini çok açık bir yolda anlatmamaktadır. Ama başat görüşü duyuncun, şu eylemi iyi ya da bu eylemi kötü olarak kabul ettiği zaman, yetkesinin gücüyle birincinin yapılması ve ikincinin yapılmaması gerektiğini bildirecek olduğudur. *Vaiz*'lerine [*Sermons*] Önsözde demektedir ki 'düşünce ilkesinin doğal yetkesi en yakın ve içten, en pekin ve bilinen bir yükümlülüktür.'[57] Benzer olarak, 'O zaman bu tepkesel onaylamanın bileşen bir parçası olan o yetke ve yükümlülüğü aldığınız zaman yadsınamaycak bir yolda görünecektir ki, gerçi bir insan başka herşeyden kuşku duyacak olsa da, gene de erdemli davranma yönünde en yakın ve en pekin yükümlülük altında kalmayı sürdürecektir; bir yükümlülük ki erdem düşüncesinin kendisinde, tepkesel onaylama düşüncesinin kendisinde imlenmektedir.'[58] Öyle görünmektedir demek istediği şey erdemin üzerimizde hakkı olduğu ve ahlaksal olarak onaylamanın yükümlülük bildirdiğidir—eğer edimsel bir seçimle karşı karşı kaldığımda bir eylem çizgisini iyi ve başkasını kötü olarak kabul edecek olursam, kaçınılmaz olarak ilk eylem çizgisini izlemem ve ikinciden kaçınmam gerektiğini ileri sürecek olmam anlamında. Doğamızın bir yasası olduğunu varsayarak, onu izlemek için hangi yükümlülük altındayız diye sormaktadır. Ve yanıtlamaktadır ki 'soru kendisiyle birlikte yanıtını da getirmektedir. Bu yasaya boyuneğme yükümlülüğün senin doğanın yasası olmasından gelmektedir.

[56] *Sermons*. 3, 4; II. s. 70. [57] 21; II. s. 15. [58] 22; II. s. 16.

Duyuncunun böyle bir eylem yolunu onaylama ve doğru bulmasının kendisi kendi başına bir yükümlülüktür. Duyunç kendini bize yalnızca içinde yürümemiz gereken yolu göstermek için sunmaz, ama kendisiyle birlikte kendi öz yetkesini de taşır ...'[59] Bir eylemin çıkarımıza olması olgusunun kendi başına bir yükümlülük oluşturduğunu değil, ama dahaçok, gördüğümüz gibi, ödev ve çıkarın çakıştıklarını söylemektedir—en azından Tanrının ödev olarak kabul ettiğimizi yapmanın uzun erimde tam mutluluk ve doyuma götüreceğini gözetecek olması anlamında.

Hiç kuşkusuz, Butler ahlaksal bakış açısı ve kanılardaki türlülük ve ayrımlara yeterince dikkat etmemiştir. Gerçekten de kabul etmektedir ki tikel noktalar konusunda kuşkular olabilir; ama yine diretmektedir ki 'genel olarak gerçekte (erdemin) evrensel olarak tanınan bir ölçünü vardır. Bu tüm çağların ve tüm ülkelerin kamu önünde bildirdikleri şeydir; karşılaştığın her insanın kendi üzerinde gösterdiği şeydir; yeryüzündeki tüm yurttaş anayasalarının birincil ve temel yasalarının insanların onu yerine getirmelerini sağlamayı kendi işleri ve çabaları bildikleri şeydir; eş deyişle, türe, doğruluk ve ortak yarar için kaygı.'[60] Ama gerçi insanlığın ahlak ilkelerindeki güçlü *de facto* görelilik öğesinden doğan güçlükleri yeterince tartışmıyor olsa da, törel kuramında belirtilmesi gereken önemli nokta ne salt yetkeci ne de salt yararcıl olan bir törebilimi ileri sürüyor olması gibi görünmektedir. Duyunç bir bakıma Tanrının keyfi seçimi üzerine dayanmadığı gibi Devletin yasası üzerine de hiç dayanmayan ahlaksal yasayı yürürlüğe koymaktadır. Aynı zamanda, Butler ne ahlakı iyilikseverlikle özdeşleştirmekte ne de öz-sevgiyi ahlaktaki biricik yüksek ilke yapmaktadır. Ahlak yasasının insan doğası ile ilgisi vardır ve onun üzerine kurulmuştur; ama duyuncun bu yaşam söz konusu olduğu sürece ödev çıkarla çakışmasa bile izlenmesi gerekmektedir. Ödev ve çıkarın uzun erimde kaçınılmaz olarak çakışmaları tanrısal kayraya bağlıdır. Ama bu demek değildir ki

[59] *Sermons*, 3, 6; II, s. 71.

[60] *Dissertation of the Nature of Virtue*, 3; I, s. 399-400.

yalnızca ödül kazanma ve cezadan kaçınma gibi bir görüşle davranmalıyız. En yüksek yetke duyunçtur. 'Eğer hakkı olduğu gibi gücü de olsaydı, eğer açık yetkesi olduğu gibi erki de olsaydı, saltık olarak dünyayı yönetirdi.'[61] Butler'ın törel kuramı her bakımdan yetersizdir; çünkü hemen hemen hiç tartışılmayan önemli konular vardır. Örneğin iyi ve kötü, doğru ve eğri gibi terimlerin daha sağın bir çözümlemesini ve terimler arasındaki tam ilişkilerin bir tartışmasını vermesi beklenebilirdi. Yine, yükümlülüğün daha öte bir çözümlemesi ve bu konuda edimsel olarak söylenmiş olanların duru bir açıklaması istenebilir olacaktı. Gene de Butler'ın törel kuramı bu biçimiyle bile dikkate değer bir çalışma parçasıdır, ve hiç kuşkusuz daha tam işlenmiş ve geliştirilmiş bir ahlak felsefesi için değerli gereç sağlamaktadır.

5. Hartley

Locke'un etkisi ile bağıntılı olarak David Hartley'den (1705-57) söz edilmişti. Başlangıçtaki Anglikan bir dinadamı olma niyetinden vazgeçerek kendini tıp öğrenimine adamış ve daha sonra bir doktor olarak çalışmıştı. 1749'da *İnsan Üzerine Gözlemler* [*Observations on Man*] başlıklı çalışmasını yayımladı. Bu çalışmanın ilk bölümünde beden ve an arasındaki bağıntıyı ele alırken, ikinci bölümde ise özellikle ruhbilimsel yanı altında ahlak ile ilgili sorunları irdelemektedir. Genel konumu Locke'un konumu üzerine dayandırılmıştır. Duyum bilgilenmede birincil öğedir, ve duyuma önsel olarak an boştur. Bu yüzden tüm türlülük ve karmaşıklıkları içindeki insan düşüncelerinin duyuların verilerinden nasıl oluştukları sorusu doğmaktadır. Ve burada Hartley Locke'un düşüncelerin çağrışımı ilkesinden yararlanmaktadır, gerçi *İnsan Üzerine Gözlemler*'ine önsözünde bir dinadamı olan John Gay (1699-1745) tarafından yazılan ve Başpiskopos King tarafından *Kötülüğün Kökeni* [*Origin of Evil*] (1731) üzerine Latince bir çalışmayı çevirisinin önüne Piskopos Law tarafından eklenen

[61] *Sermons*, 2, 19; II, s. 64.

Erdem ve Ahlakın Temel İlkeleri Üzerine Deneme [*Dissertation concerning the Fundamental Principles of Virtue and Morality*] başlıklı çalışmaya borcunu belirtiyor olsa da. Ama Hartley'in ruhbilimsel kuramları Gay'ın denemesi tarafından esinlendirilmiş olsalar da, beden ve an arasındaki ilişki üzerine fiziksel kuramı Newton'un sinirsel etkinlik üzerine *Principia*'da geliştirdiği düşünceler tarafından etkileniyordu. Öyleyse diyebiliriz ki Hartley'in düşünceleri Locke, Newton ve Gay tarafından etkilenmişlerdir. Ve o da kendi payına beden ve an arasındaki bağıntıların incelenmesine ve çağrışımcı ruhbilime bir dürtü veriyordu.

Hartley anın başlangıçta içerikten yoksun olduğu noktasında Locke ile anlaşıyor olmasına karşın düşünmenin konumu söz konusu olduğunda ondan ayrılıyordu. Düşünme yetisi düşüncelerin ayrı bir kaynağı değildir; biricik kaynak duyumdur. Ve duyum sinirlerin parçacıklarında yer alan ve eter aracılığıyla iletilen titreşimlerin sonucudur (eter düşüncesi Newton'un belli bir uzaklıktaki kuvvetlerin etkisini açıklamak için getirdiği eter önsavı tarafından telkin edilmişti). Kimi titreşimler yumuşaktırlar ve haz üretirler; başkaları ise yeğindirler ve acı üretirler. Bellek zayıf titreşimlerin ya da beynin iliğimsi tözünde titreşimler tarafından üretilen eğilimler olan 'titreşimcikler'in konutlanmasıyla açıklanmaktadır. Gerçekten de, beyinde her zaman titreşimler vardır, gerçi ne oldukları kişinin geçmiş deneyimi üzerine ve hiç kuşkusuz şimdiki dışsal etkiler üzerine bağlı olsa da. Böylece şimdiki duyumda hiçbir açık neden olmasa da anıların ve düşüncelerin nedenlerini açıklayabiliriz. İnsanın karmaşık ansal yaşamının kuruluşu çağrışım terimlerinde açıklanmaktadır. Hartley çağrışımı 'bitişik' öğelerin etkisine indirgemekte ve bu açıklamada 'bitişiklik' ardışık bitişikliği de kapsamaktadır. Değişik duyumlar sık sık birbirleriyle bağlanırken, her biri başkaları tarafından üretilen düşüncelerle bağlanmış olmaktadır; ve bağlanmış duyumlara karşılık düşen düşünceler karşılıklı bir çağrışıma girmektedirler.

Çağrışım ilkesi Hartley tarafından insanın ahlaksal düşünce ve

duygularının doğuşunu açıklamada kullanılıyordu. Ama çağrışımın ürününün bileşen öğelerinin salt bir toplamından daha çoğu olması anlamında yeni bir düşünce olabileceği konusunda diretmesini belirtmek önemlidir. Ayrıca doğa düzeninde önsel olanın sonsal olandan daha az eksiksiz olduğu noktasında da diretiyordu. Başka bir deyişle, Hartley ahlaksal yaşamı ahlaksal-olmayan öğelere indirgemeye çalışmıyor, onun bu ikincilerden daha çoğu olmadığını söylemiyordu. Tersine, çağrışım düşüncesini kullanarak, daha yüksek ve yeni olanların daha aşağı öğelerden, ve en sonunda tek bir ilk kaynaktan, eş deyişle duyumdan nasıl üretildiklerini açıklamaya çalışıyordu. Böylece ahlaksal duyunun ve başkacıl duyguların insan doğasının kökensel ırasalları olmadıklarını ama çağrışım işlemi yoluyla öz-çıkar duygularından ve kişisel mutluluğu güvence altına alma eğiliminden doğduklarını göstermeye çalışıyordu.

Fizyolojik ve psikolojik kuramlarının istemleriyle uyum içinde, Hartley istemeyerek de olsa belirlenimci bir konumu benimsemek zorunda kalıyordu. Ama gerçi kimi eleştirmenler kuramlarının özdekçi bir duyumculuğa vardıklarını ileri sürmüş olsalar da, kendisi böyle düşünmüyor ve daha yüksek olanların daha alt hazlardan, duyu ve öz-çıkar hazlarından, duygudaşlık ve iyilikseverlik hazları yoluyla, arı Tanrı sevgisi ve eksiksiz öz-yadsıma gibi en yüksek hazlara dek evrimini izlemeye çalışıyordu.

6. Tucker

Hutcheson'un törel kuramını irdelerken kapsadığı yararcılık öğesini belirtmiştik. Daha sonraki yararcılığın daha açık öncelemeleri Tucker ve Paley'in kuramlarında görülebilir (ayrı olarak ve daha uzunlamasına irdelenecek olan Hume'dan başka).

Yaşamı sırasında üç cildi de yayımlanan *Doğanın Işığının İzinde*'nin [*The Light of Nature Pursued*] yazarı Abraham Tucker (1705-74) ahlaksal-duyu kuramının Locke'un başarılı olarak yıktığı doğuştan düşünceler kuramının törel alandaki bir türevi

olduğuna inanıyordu. Ve gerçi Hartley'e olan borcunun sözünü etmiyor olsa da onun gibi 'ahlaksal duyu'yu ve törel kanılarımızı 'çeviri' olarak adlandırdığı çağrışım ilkesinin yardımıyla açıklamaya çalışıyordu.

Doğanın Işığının İzinde'ye Girişte okurlarına insan doğasını irdelediğini ve doyumun, her insanın kendi öz doyumunun tüm eylemlerinin enson kaynağı olduğunu bulduğunu söylemektedir. Ama yine demektedir ki hiçbiri dışlanmaksızın tüm insanlara yönelik olarak evrensel yardımseverlik ya da iyilikseverliğin egemenliğini kurmayı amaçlamıştır, ve temel davranış kuralı ortak yarar ya da mutluluk için çalışmak, eş deyişle ortak doyum oranını arttırmaktır. Öyleyse eğer her insan doğa tarafından kendi öz doyumunu aramaya itiliyorsa, böyle başkacıl bir tutumun nasıl olanaklı olduğunu göstermesi gerekmektedir. Bunu ilkin bir araç olmuş olanın 'çevrilmesi' yoluyla bir amaç ya da erek olarak görülmeye başladığını ileri sürerek yapmaktadır. Örneğin, 'iyilikte bulunma hazzı' bizi başkalarına hizmette bulunmaya bunu yapmaktan hoşlandığımız için yöneltmektedir. Zamanla iyilikseverlik ya da başkalarına hizmet kişinin kendi öz doyumunu sağlama bağlamayı hiç düşünmemesi anlamında kendinde bir amaç olmaktadır. Andırımlı süreçlerle erdem kendi uğruna istenmeye başlamakta ve genel davranış kuralları oluşmaktadır.

Ama Tucker daha tam öz-veri edimlerini açıklamada biraz güçlükle karşılaşıyordu. Bir insan sevecen bir yolda davranmayı sevdiği ve sevecen olmamada hiçbir doyum bulamadığı için başkalarına karşı sevecenlik gösterebilir. Ve pekala kendi öz doyumunu göz önünde tutmaksızın sevecen bir yolda davranmaya başlayabilir. Ama, Tucker'ın belirttiği gibi, iyiliksever bir yolda davranmak ve kamu mutluluğunu arttırmak için önlemler almak ve bunu bu tür davranışların kendi öz mutluluğunu arttırma eğiliminde olduğunun bilincinde olmaksızın yapmak bir şeydir, kişinin ortak yarar için aldığı önlemlerin kendi mutluluk olanağını söndürdüklerini açıkça görmek bir başka şey. Yaşamını ülkesi için adayan insan ediminin daha öte haz olanağını sonlandırıyor

olması anlamında kendi mutluluğuna aykırı olduğunu bilebilir. Bu tür edimler nasıl açıklanabilir ve aklanabilirler?

Sorun, hiç olmazsa Tucker'a doyum verecek bir yolda, kendinde görgül olarak verili birşey olarak görülen insan doğasının ötesine geçilerek ve Tanrı ve öte dünya kavramları getirilerek çözülmektedir. Bir 'evren bankası' olduğunu, Tanrı tarafından yönetilen bir ortak mutluluk stoğu olduğunu varsaymaktadır. İnsanların gerçekten hiçbir değerleri yoktur, ve Tanrı ortak mutluluk ya da haz stoğunu eşit paylarda dağıtır. Kamu mutluluğunu arttırmak için çalışarak öyleyse kaçınılmaz olarak kendi mutluluğumu arttırmaktayımdır; çünkü Tanrı hiç kuşkusuz bana zamanı geldiğinde, bunda olmasa da sonraki dünyada hakkım olan payı verecektir. Kendimi ortak yarar uğruna adayacak olursam, uzun erimde yitiren yan olmayacağım. Gerçekten de, enson doyumumu arttırmış olacağım.

Bu becerikli uslamlama açıktır ki tarihsel bakış açısından Tucker'ın törel kuramının en önemli yanı değildir. Daha önemli olanlar nicel haz hesaplamaları (hazlar derecede değişirler ama türde değil), kişisel doyumun enson davranış güdüsü olduğunda diretmesi, ahlak kurallarını genel mutluluk ya da hazza katkıları-nın terimlerinde değerlendirmesi, ve insanın temel bencilliğinin iyilikseverlik ve başkacıl davranış ile nasıl uzlaştırılabileceğini gösterme girişimidir. Burada daha sonraki yararcılığın temellerini buluyoruz. Tucker'ın yararcılığına ve Bentham ve Mills'in yararcılıklarına ortak olan güçlükleri bu sonuncularla bağıntı içinde tartışmak en iyisi olacaktır.

7. Paley

William Paley (1743-1805) Cambridge'de Christ's College üyeliğine seçilmiş ve daha önce orada eğitim görmüştü. Daha sonra çeşitli kilise görevlerinde bulunmuş ama söylendiğine göre latitudinarian görüşlerinden ötürü hiçbir zaman yüksek bir göreve atanmamıştı.

Paley herşeyden önce doğal dinin güvenilirliğini ve Hıristiyanlığı savunmasıyla, özellikle *Hıristiyanlığın Kanıtlarının Görünüşü* [*View of the Evidences of Christianity*] (1794) ve *Doğal Tanrıbilim, ya da Tanrının Varoluş ve Yüklemlerinin Doğanın Görüngülerinden Toplanan Kanıtları* [*Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearances of Nature*] (1802) başlıklı çalışmalarıyla tanınmaktadır. Bu son çalışmada tasardan uslamlamayı geliştirme yolunu sunmaktadır. Uslamlamasını gök fenomenleri üzerine dayandırmamaktadır. 'Gökbilime ilişkin görüşüm her zaman onun anlıklı bir Yaratıcının aracılığının tanıtlanışını sağlayacak en iyi ortam *olmadığı* biçiminde olmuştur; ama, bu tanıtlandığında, gökbilim onun işlemlerinin görkemini tüm bilimlerin ötesinde göstermektedir.'[62] Gökbilim yerine, kendi deyimiyle, konumunu anatomi üzerine dayandırmaktadır; eş deyişle, hayvan örgenliğindeki, özellikle insan örgenliğindeki tasarın kanıtı üzerine. Ve ileri sürmektedir ki veriler tasarlayıcı bir ana gönderme olmaksızın açıklanamazdırlar. 'Eğer dünyada *göz* örneğinden başka hiçbir aygıt örneği olmasaydı, yalnızca o anlıklı bir Yaratıcının zorunluğuna ilişkin olarak ondan çıkardığımız vargıyı desteklemek için yeterli olacaktı.'[63] Sık sık Paley'in tasardan uslamlamasının evrimci önsav tarafından tüm gücünden yoksun bırakıldığı söylenmiştir. Eğer bu evrimci önsavın Tanrının varoluşu için herhangi bir erekbilimsel uslamlama ile bağdaşmaz olduğu demekse, bu tartışma götürür bir görüştür. Ama eğer bu Paley'in uslamlamasının onu bildirdiği biçimiyle yetersiz olduğu ve özel olarak evrimci önsavın ve onu destekleyen verilerin uslamlamanın her yeniden bildiriminde dikkate alınması gerektiği demekse, sanırım bununla pek çok insan anlaşacaktır. Paley özel olarak özgün bir yazar değildi. Örneğin çalışmanın başındaki ünlü saat andırımı kendi buluşu değildi. Ve belki de sorgulamaksızın çok şey kabul ediyordu. Ama gerecini düzenlemede ve uslamlamasını geliştirmede oldukça dikkate değer bir beceri ve yetenek gösteri-

[62] *N.T.*, 22; *Works*, 1821, IV. s. 297.

[63] *N.T.*, 6; IV, s. 59.

yordu. Ve, benim görüşümde, zaman zaman yapıldığı gibi düşünce çizgisinin değersiz olduğunu ileri sürmek bir abartma olacaktır.

Bununla birlikte, burada dahaçok Paley'in Cambridge'de verdiği derslerin yeni bir düzenlemesi ve genişletilmesi olan *Ahlaksal ve Politik Felsefenin Ilkeleri* [*The Principles of Moral and Political Philosophy*] (1785) başlıklı çalışmasıyla ilgileneceğiz. Yine burada da özellikle özgün değildir; ama öyle olmaya çalışmamaktadır. Ve Önsözünde Abraham Tucker'a borcunu tanıdığını açıkça belirtmektedir.

Ahlak felsefesi Paley tarafından 'insanlara ödevlerini ve ödevin nedenlerini öğreten bilim'[64] olarak tanımlanmaktadır. Bir tür içgüdü olarak düşünülen ahlaksal duyu önsavı üzerine bir ahlak kuramı oluşturabileceğimizi düşünmemektedir. 'Bütününde bana öyle görünüyor ki ya ahlaksal duyu denilen şeyi oluşturacak türde hiçbir içgüdü yoktur, ya da bu içgüdülerin şimdi önyargılardan ve alışkanlıklardan ayırdedilmeleri gerekecektir; ki bu açıklama üzerine ahlaksal uslamlamada onlar üzerine dayanılamaz.'[65] 'Eğilimlerini' ya da başka bir deyişle ereklerini dikkate almaksızın eylemlerin doğruluk ya da eğrilikleri konusunda vargılar çıkaramayız. Bu erek mutluluktur. Ama mutluluk ile denmek istenen nedir? 'Sağın olarak konuşursak, içinde hazzın toplam miktarının acınınkini aştığı her koşul mutlu olarak nitelendirilebilir; ve mutluluğun derecesi bu aşmanın niceliği üzerine bağlıdır. Ve bunun insan yaşamında genel olarak erişilebilecek en büyük niceliği, insan mutluluğunun neden oluştuğunu sorguladığımız ya da bildirdiğimiz zaman, mutlulukla demek istediğimiz şeydir.'[66]

Mutluluğun somutta ne olduğunu belirlemede, Paley Tucker'ın 'hazlar süreklilik ve yeğinlikten başka hiçbirşeyde ayrılmazlar'[67] görüşünü kabul etmektedir. Ortaya herkes için geçerli evrensel bir mutluluk ideali koymak olanaksızdır, demektedir, çünkü

[64] *Principles*, I, 1; I, s. 1.
[65] *Principles*, I, 5; I, s. 14.
[66] *Principles*, I, 6; I, s. 16-17.
[67] *A.g.y.*, s. 18.

insanlar birbirlerinden çok ayrıdırlar. Ama içinde insanların genellikle en neşeli ve hoşnut göründükleri yaşam koşullarından yana bir önkanı vardır. Bunlar toplumsal duyguların yaşanmasını, herhangi bir 'oyalayıcı ereğin' (sürekli ilgi ve umut sağlayan bir erek) ardında ansal ya da bedensel yetilerimizi kullanmayı kapsamaktadırlar.

Erdem açıkça yararcıl bir tinde tanımlanmaktadır. Erdem 'Tanrının istencine boyun eğerek, ve bengi mutluluk uğruna, insanlığa iyilik yapmaktır.'[68] İnsanlığın iyiliği erdemin konusudur; Tanrının istenci kuralı sağlamaktadır; ve bengi mutluluk güdüyü. Çünkü çoğunlukla bilinçli bir düşünmenin bir sonucu olarak değil, ama önceden-saptanmış alışkanlıklara göre davranırız. Erdemli davranış alışkanlıklarını oluşturmanın önemi bu yüzdendir.

Bu erdem tanımı verildiğinde, ahlaksal yükümlülüğün yararcıl bir yorumu beklenecektir. Ve gerçekten de bulduğumuz budur. Bir insanın birşey yapmaya yükümlü olduğunu söylediğimiz zaman ne demek istediğimiz sorusunu yanıtlarken Paley demektedir ki 'bir insanın bir başkasının buyruğundan sonuçlanan yeğin bir güdü ile itildiği zaman yükümlü olduğu söylenir.'[69] 'Birşey kazanmamıza ya da yitirmemize yol açacak olandan başka birşeye yükümlü olamayız: çünkü başka hiçbirşey bizim için "yeğin bir güdü" olamaz.'[70] Eğer niçin birşeyi yapmakla yükümlü olurum diye daha öte bir soru sorulacak olursa, 'yeğin bir güdü' tarafından böyle yapmaya itilirim yanıtı bütünüyle yeterlidir. Paley kabul etmektedir ki ilk kez düşüncelerini ahlak felsefesine çevirdiği zaman orada ona konuda gizemli birşey varmış gibi görünmüştü, özellikle yükümlülük ile ilgili olarak. Ama ahlaksal yükümlülüğün de tüm başka yükümlülükler gibi olduğu vargısına ulaşmıştı. '*Yükümlülük* yeterli bir gücün bir *güdülüşünden* daha çoğu değildir, ve belli bir yolda bir başkasının buyruğundan doğar.'[71] Eğer bir sağgörü edimi ve bir ödev edimi arasındaki ayrı-

[68] *Principles*, 1, 7; I, s. 31.
[69] *Principles*, 2, 2; I, s. 44.
[70] *A.g.y.*, s. 45.
[71] *Principles*, 2, 3; I, s. 46.

mın ne olduğu sorulacak olursa, yanıt biricik ayrımın şu olduğudur. 'Birinci durumda bu dünyada ne kazanacağımızı ya da yitireceğimizi düşünürüz; ikinci durumda öteki dünyada ne kazanacağımızı ya da yitireceğimizi de düşünürüz.'[72] Paley böylece 'kişisel mutluluk güdümüz ve Tanrının istenci kuralımızdır'[73] diyebilmektedir. Tanrının istencinin, mutluluğumuzla hiçbir ilgileri olmayan eylemlerin buyrulmaları anlamında, salt keyfi olduğunu demek istememektedir. Tanrı insanların mutluluğunu istemekte ve böylece bu mutluluğa katkıda bulunan eylemleri istemektedir. Ama insan davranışını bengi ödül ve ceza gibi yaptırımlar altına getirerek Tanrı sağgörünün güdüsünü (sağgörü yalnızca bu dünya ile ilgili olduğu ölçüde) aşan bir güdülme ya da yeğin güdü sağlamakta ve böylece ahlaksal yükümlülüğü getirmektedir.

Hume, demektedir Paley, *Ahlak İlkeleri Üzerine Soruşturma*'sına dördüncü ekte törebilimi tanrıbilimle sıkı sıkıya bağlamaya yönelik girişimlere karşı çıkmaktadır. Ama eğer bengi yaptırımlar varsa, diye diretmektedir Paley, bunlar Hıristiyan ahlakçı tarafından dikkate alınmalıdırlar. Hıristiyan ahlaka özgü olan şey eğer deyim yerindeyse ahlakın içeriği olmaktan çok bengi yaptırımların bir bilgisi tarafından sağlanan ve belli bir eylemi yerine getirme ya da getirmeme etmeni olarak işleyen ek güdüdür.

'Böylece o zaman eylemler eğilimleri tarafından değerlendirileceklerdir. Elverişli olan, doğrudur. Herhangi bir ahlak kuralının yükümlülüğünü oluşturan şey yalnızca yararlığıdır.'[74] Ve eylemlerin sonuçlarını hesaplamada eğer aynı eylem türüne evrensel olarak izin verilecek olsaydı sonuçların neler olacak olduğunu sormamız gerekir. Elverişli herşey doğrudur bildirimi hem doğrudan olan hem de olmayan, hem yan hem de uzak etkiler göz önüne alınarak uzun-erimli elverişlilik ya da yararlılık olarak anlaşılmalıdır. Böylece kalpazanlığın tikel sonucu tikel bir toplamın tikel bir insana yitirilmesiyken, genel sonuç tüm paranın

[72] *Principles*, 2, 3; I, s. 47. [73] *A.g.y.*, s. 46. [74] *A.g.y.*, s. 54.

değerinin yokolması olacaktır. Ve ahlak kuralları eylemlerin sonuçlarını bu genel anlamda hesaplayarak saptanabilir.

Paley gerçekten de tutarlı olarak yararcıdır. Ama tikel ahlak kurallarını ve ödevleri ve tikel eylem tiplerinin doğruluk ya da eğriliklerini irdelerken kişisel mutluluk güdüsü üzerinde başlangıçta gösterdiği diretmesini unutma ve kamu yararını bir ölçüt olarak alma eğilimindedir. Dahası, iyi alışkanlıkları geliştirme ve koruma gereksiniminde direterek, sonuçların bir iyilik ve kötülük, doğruluk ve eğrilik ölçütü olarak hesaplanması düşüncesinden doğan çok büyük güçlüklerden belli bir düzeye dek kaçınabilmektedir. Ve Paley konumundan doğan ciddi güçlükleri geçiştirme ya da onlara şöyle bir dokunma eğilimindedir. Gereğinden öte şeyi sorgusuzca almaktadır. Örneğin bir insan ahlaksal olarak yükümlü olduğunu söylediği zaman bununla onun bir başkasının buyruğundan doğan yeğin bir güdü tarafından etkilendiğini demek istediği hiç de bütünüyle açık değildir. Eklenebilir ki Paley'in görüşünde tüm ahlak dizgeleri az çok aynı vargılara ulaşmaktadırlar. Böylece *X*i yapmakla yükümlüyüm çünkü *X* şeylerin uygunluğu ile tutarlıdır diyenler uygunlukla mutluluk yaratmaya uygunluğu demek istiyor olmalıdırlar. Başka bir deyişle, Paley tüm ahlak felsefecilerinin örtük olarak yararcılığı ileri sürdüklerini varsaymaktadır.

Paley hiç kuşkusuz politik kuramında da bir yararcıydı. Tarihsel bakış açısından 'hükümet ilk olarak ya ataerkil ya da askeri idi: bir ebeveynin ailesi üzerindeki, ya da bir komutanın yanındaki savaşçılar üzerindeki hükümeti.'[75] Ama uyruğun egemene boyuneğme yükümlülüğünün zeminini soracak olursak, biricik doğru yanıt 'elverişlilikten çıkarıldığı biçimiyle Tanrının istenci'dir.[76] İnsan mutluluğunun arttırılması Tanrının istencidir. Uygar toplum bu ereğe katkıda bulunmaktadır. Uygar toplumlar bütün toplumun çıkarı her üye üzerinde bağlayıcı olmadıkça sürdürülemezler. Bu yüzden yerleşik hükümete boyuneğilmesi bu hükümet 'ona karşı kamuya zarar vermeksizin direnilemedikçe ya da

[75] *Principles*, 6. 1; 1, s. 353.

[76] *Principles*, 6, 3; 1, s. 375.

değiştirilemedikçe'[77] Tanrının istencidir. Böylece Paley sözleşme-kuramını yadsımakta ve yerine politik yükümlülüğün zemini (ve ayrıca hiç kuşkusuz sınırı) olarak kamu yararı ya da 'kamu çıkarı' kavramını geçirmektedir. Hume daha önce aynı görüşü ileri sürmüştü.

8. Genel Notlar

Bu bölümde Shaftesbury ve Hutcheson iyiliksever ya da başkacıl dürtülerin insanlara bencil dürtüler denli doğal olduklarını ya da iyilikseverliğinin öz-sevgi denli doğal olduğunu göstererek Hobbes'un bencil insan görüşünü çürütmekle ilgileniyor olarak sunulmuşlardı. Ve Mandeville Shaftesbury'nin bir eleştirmeni ya da karşıtı olarak ve böylece—imlem yoluyla—Hobbes'un bakış açısının savunucusu olarak sunulmuştu. Ama en azından bir anlamda Mandeville de Hobbes'un bir eleştirmeniydi. Çünkü Hobbes insanların en sonunda korku ve zorlama yoluyla başkacıl olarak ve toplumun iyiliğini göz önünde tutarak davranmaya götürüldüklerini düşünürken, Mandeville ise bencilliğin ortak yarara hizmet ettiğini ve kişisel 'erdemsizliklerin' kamu yararına olduklarını ileri sürüyordu. Böylece bireyin doğal bencilliğini toplum tarafından dayatılan zorlamalar yoluyla yenilecek birşey olarak gören Hobbes'un görüşünden ayrı bir bakış açısını benimsiyordu. Bununla birlikte, açıktır ki Hobbes'un birincil karşıtlarının Shaftesbury ve Hutcheson oldukları olgusu değişmemektedir.

Hobbes'un hiç kuşkusuz başka eleştirmen ve karşıtları da vardı. Daha önceki bölümlerden biri Cambridge Platonistlerine ayrılmıştı, ve son bölümde Samuel Clarke konusunda birşeyler söylenmişti. Cambridge Platonistleri ve Clarke insan usunun bengi ve değişmez ahlaksal ilkeleri ayrımsadığına inanmış olmaları anlamında ussalcılar idiler. Ve bu görüşü savunmakla Hobbes'a karşı çıkıyorlardı. Ama yine Hobbes'a karşı çıkan Shaftes-

[77] *Principles*, 6, 3: 1, s. 375.

bury ve Hutcheson onları ussalcılıklarında izlemiyorlardı. Bunun yerine ahlaksal duyu kuramına başvuruyorlardı. Demek istemiyorum ki ussalcılar ve ahlaksal-duyu kuramının savunucuları arasında hiçbir ortak zemin yoktu. Çünkü her iki törel kuram tipinde de örneğin bir sezgicilik öğesi vardı. Ama önemli ayrımlar da vardı. Ussalcı için an bengi ve değişmez ahlaksal ilkeleri ayrımsamakta ve bunlar davranış için yol gösterici olarak kullanılabilmektedir. Ahlaksal-duyu kuramının yandaşı için bir insan ahlaksal ilkeleri soyut ilkelerde olmaktan çok somut durumlarda dolaysızca ayrımsamaktadır.

Bu demektir ki ahlaksal-duyu kuramının savunucusu sıradan insan anının ahlaksal kararlar ve yargılar üretiş yoluna büyük bir olasılıkla ussalcıdan daha çok dikkat edecektir. Başka bir deyişle, belki de onun töre ruhbilimi diyebileceğimiz şeye daha çok dikkat ettiğini göreceğiz. Ve gerçekten de özellikle Butler'da dikkate değer bir ruhbilimsel görüş derinliği buluyoruz. Dahası, genel olarak ahlaksal-duyu kuramı ahlaksal yaşamda 'duygu' tarafından, dolaysızlık tarafından oynanan rolün bir ayrımsanışını yansıtmaktadır. Ahlaksal ayırdediş ve estetik değerlendiriş arasında kurulan andırım bu olguyu açığa çıkarmaya yardım etmektedir.

Ama sıradan ahlaksal bilinci irdeleyecek olursak görülecektir ki, 'duygu' ya da dolaysızlık öğelerden yalnızca biridir. Ayrıca örneğin hesaba katılacak ahlaksal yargı ya da karar ve yetkeci bir buyuru etmeni de vardır. Piskopos Butler duyunç çözümlemesinde sorunun bu yanına hakkını vermeye çalışıyordu. Ve bunu yapmakla başlangıçtaki ahlaksal-duyu kuramını büyük ölçüde dönüşüme uğratıyor ve ahlaksal ayırdediş ve estetik değerlendiriş arasındaki ayrımları göstermeye yardım ediyordu.

Butler'ın ahlak kuramında belirtilmesi gereken bir başka nokta daha vardır. Shaftesbury ve Hutcheson 'ahlaksal üstünlük' üzerine, bir karakter durumu olarak erdem üzerine, ve'duygular' üzerine vurgu getirmişlerdi. Ahlaksal duyunun birincil nesnesi Hutcheson için, gördüğümüz gibi, sevecen ve iyiliksever duygular idi. Ama duyunç ve ahlaksal karar birincil olarak eylemlerle

ilgilidirler. Böylece Butler'da vurguyu duygulardan eylemler üzerine kaydırma yönünde bir eğilim görebiliriz, hiç kuşkusuz yalnızca dışsal eylemler olarak düşünülen değil ama güdüler tarafından biçimlendirilen ve insanların kendilerinden kaynaklanan eylemler üzerine. Ve eylemler üzerine getirdiği vurgunun düzeyi ile orantılı olarak törebilimin estetiğe benzeştirilmesi arkatasara çekilmektedir.

Şimdi, Shaftesbury ve Hutcheson'un törel kuramlarında çeşitli gizilliklerin yattığından söz edilebilir. İlk olarak evrensel iyilikseverlik düşüncesi, mutluluk üretme düşüncesi ile birleştirildiği zaman, doğallıkla yararcıl bir kurama götürmektedir. Ve görmüştük ki Hutcheson'un felsefesinin bir yanında yararcılığın bir öncelenişi vardı. Bu öğe irdelemiş olduğumuz başak ahlakçılar tarafından geliştirilmişti. Böylece, ruhbilimsel yanda, Hartley ve Tucker Locke'un çağrışım ilkesini kullanarak başkacıllığın ve iyilikseverliğin nasıl olanaklı olduklarını göstermeye çalışıyorlardı, üstelik insan doğallıkla kendi öz doyumunu arıyor olsa bile. Dahası, Tucker'ın durumunda, ve özellikle Paley'in durumunda, tanrıbilimsel bir yararcılık görüyoruz. Ama Paley başkacıl davranışlar için bir güdü olarak tanrısal ödül düşüncesini vurguladığı zaman, hiç kuşkusuz Shaftesbury ve Hutcheson'unkinden oldukça ayrı bir bakış açısını benimsiyordu.

İkinci olarak, erdem ve karakter üzerine vurgularıyla, hem Shaftesbury'de hem de Hutcheson'da hazcı yararcılık ilkeleri üzerine olmaktan çok insanın öz-sakınımı düşüncesi üzerine ya da insan doğasının uyumlu ve tam gelişimi üzerine dayanan bir törebilim için bir başlangıç noktası buluyoruz. Ve duyuncun başat yetkesi altında insanda bir ilkeler hiyerarşisi düşüncesini imliyor olması ölçüsünde, Butler da bu düşüncenin gelişimine katkıda bulunuyordu. Dahası, Shaftesbury'nin küçük-evren olarak insan ve bir parçasını oluşturduğu bütün arasındaki uygunluk düşüncesi belli bir düzeye dek bu düşünceyi Tanrı düşüncesi ile bağlayan Hutcheson tarafından geliştirilmişti. Burada o zaman idealistik bir törenin gelişimi için bir bakıma metafiziksel kaygı-

ların ve gerecin getirilişini görüyoruz. Ama bu bölümde ele aldığımız düşünürlerde en etkili olan şey yararcıl öğe idi.[78] Ondokuzuncu yüzyılda idealistik bir törebilimin gelişimi için dürtü bir başka kaynaktan geliyordu.

Böylece bu bölümde sözü edilmiş felsefecilerin ahlak kuramlarında oldukça kalabalık bir sayıda birbirlerinden ayrılan öğeler ve gizillikler bulunmaktadır. Ama genel tablo büyük bir bölümünde tanrıbilimden ayrılmış ve kendi ayakları üzerinde duran ayrı bir inceleme konusu olarak ahlak felsefesinin gelişimidir, üstelik Hutcheson ve Butler gibi düşünürlerin, çok doğal ve doğru olarak, törebilimlerini tanrıbilimsel inançlarıyla birleştirmeye çalışmış olmalarına karşın. Ahlak felsefesine bu ilgi İngiliz düşüncesinin ırasallarından biri olarak kalmaktadır.

[78]Butler'ın bir yararcı olarak adlandırılmasının doğru olabileceğini demek istemiyorum. Bu bakımdan, Hutcheson'u bu yolda betimlemek yanıltıcı olacaktır.

ANABÖLÜM DÖRT
BERKELEY

BÖLÜM ONBİR

BERKELEY (1)

1. Yaşam

GEORGE BERKELEY 12 Mart 1685'te İrlanda'da Kilkenny yakınlarında Kilcrene'de doğdu. Ailesi İngiliz kökenliydi. Onbir yaşında Kilkenny Kolejine gönderildi ve 1700 Martında onbeşindeyken Dublin'de Trinity Kolejine girdi. Matematik, dil, mantık ve felsefe öğreniminden sonra 1704'te B.A. derecesini aldı. 1707'de *Arithmetica* ve *Miscellanea mathematica* başlıklı çalışmalarını yayımladı ve o yılın Haziranında Kolejin bir Üyesi oldu. Daha o zamanlar konu üzerine Locke ve Malebranche'ı incelemesi tarafından uyarılarak özdeğin varoluşundan kuşkulanmaya başlamıştı. Konumunun gereklerini yerine getirdikten sonra, 1709'da diyakoz ya da rahip yardımcısı olarak atandı ve 1710'da Protestan Kilise'de rahip oldu. İlkin Ast Üye olarak, ama daha sonra 1717'den başlamak üzere Üst Üye olarak çeşitli akademik görevlerde bulundu. Ama 1724'te Derry kilise başkanlığı görevini elde edince Üyeliğini bırakmak zorunda kaldı. Kolejde kalışı hiç kuşkusuz arasız değildi ve Londra'yı ziyaret etmiş ve orada Addison, Steele, Pope ve başka ünlülerle tanışmıştı; ve iki kez Kıtayı ziyaret etmişti.

Derry'deki görevine yerleşmesinin üzerine çok geçmeden Berkeley Bermuda adasında İngiliz tarımcıların ve yerlilerin çocuklarının eğitimleri için bir kolej kurma tasarı konusunda Sarayın ve hükümet çevrelerininin desteğini almak üzere Londra'ya gitti. Görünürde hem genel eğitim hem de özel olarak dinsel eğitim için Amerika kıtasından oldukça uzun bir yol aşarak gelen ve eğitimleri tamamlandıktan sonra geri dönen İngiliz gençlerini ve yerlileri düşünüyordu. Berkeley bir yetki ve önerilen bir bağış için parlamento onayı elde etmeyi başardı, ve 1728'de yanında başkalarıyla Amerika'ya yelken açarak Rhode Island'daki Newport'a doğru yola çıktı. Erken tasarının doğruluğundan kuşkuya düşerek, bağış verilir verilmez tasarlanan koleji Bermuda'da olmak yerine Rhode Island'da kurmak için başvuruda bulunmaya karar verdi. Ama beklenen para gelmedi ve Berkeley İngiltere'ye geri dönmek için yola çıktı ve 1731 Ekim sonunda Londra'ya ulaştı.

İngiltere'ye dönüşünden sonra Berkeley Londra'da terfi umuduyla beklemeye başladı ve 1734'te gerçekten de Cloyne piskoposu olarak atandı. Yaşamının bu dönemindeydi ki insan hastalıkları için bir her-derde-deva olarak gördüğü katranlı-suyun iyiliklerinden yana ünlü propagandalarına girişmişti. Bu özel çare konusunda ne düşünülürse düşünülsün, Berkeley'in acıya bir çözüm için ateşli isteği içtendi.

1745'te Berkeley daha iyi bir kazanç getirebilecek olan Clogher piskoposluğu teklifini geri çevirdi, ve 1752'de karısı ve ailesiyle Oxford'da Holywell Street'te aldığı bir eve yerleşti. 14 Ocak 1753'te dinginlik içinde öldü ve Christ Church'ün bir eklentisine, Oxford diyakozunun katedraline gömüldü.

2. *Yapıtlar*

Berkeley'in en önemli felsefi çalışmaları meslek yaşamının erken bir döneminde, Trinity Kolejin bir Üyesi olduğu yıllar sırasında yazılmışlardı. *Yeni Bir Görme Kuramına Doğru Bir Deneme*

[*An Essay towards a New Theory of Vision*] 1709'da çıkmıştı. Bu çalışmada Berkeley görme sorunlarını ele alıyor, örneğin uzaklık, büyüklük ve konum yargılarımızın temellerini çözümlüyordu. Ama daha şimdiden özdeksizciliğin gerçekliğine inanmış olsa da, *Deneme*'de ününü borçlu olduğu bu öğretiyi anlatmıyordu. Bu öğreti 1710'da yayımlanan *Insan Bilgisinin Ilkeleri Üzerine Bir İnceleme*'nin [*A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*] birinci Bölümünde ve 1713'te yayımlanan *Hylas ve Philonus Arasındaki Üç Diyalog*'da [*Three Dialogues between Hylas and Philonus*] ortaya koyuluyordu. *Deneme* için ve *İlkeler* için ön çalışma Berkeley'in 1707 ve 1708'de yazılan defterlerinde kapsanıyordu. Bunlar 1871'de A. C. Fraser tarafından *Raslantısal Metafiziksel Düşünceler Güncesi* [*Commonplace Book of occasional Metaphysical Thoughts*] başlığı altında ve 1944'te Profesör A. A. Luce tarafından *Felsefi Yorumlar* [*Philosophical Commentaries*] başlığı altında yayımlanmışlardır. 1712'de Berkeley *Edilgin Boyuneğiş* [*Passive Obedience*] üzerine bir kitapçık yayımlamış ve bunda aşırı tiranlık durumlarında başkaldırı hakkını kabul ederek sınırlandırıyor olmasına karşın edilgin boyuneğiş öğretisini ileri sürmüştü.

Berkeley'in Latince incelemesi *De motu* 1721'de çıktı, ve aynı yıl *İngiltere'nin Yıkımını Önleme Yönünde Bir Deneme*'yi [*An Essay towards preventing the Ruin of Great Britain*] yayımladı. Çalışma South Sea Bubble* tarafından yol açılan yıkımlar karşısında din, çalışkanlık, tutumluluk ve kamu tinine bir çağrıyı kapsıyordu. Amerika'da *Alciphron ya da Minik Filozof* [*Alciphron or Minute Philosopher*] başlıklı çalışmayı yazmış ve bunu 1732'de Londra'da yayımlamıştı. Yedi diyalog kapsayan bu çalışma kitaplarının en uzunudur ve özgür-düşünürlere karşı yöneltilmiş olarak özünde bir Hıristiyan savunmacının çalışmasıdır.

*[South Sea Bubble—, 1720 İngilteresinde 'South Sea Company' Güney Denizleri (ekvatorun güneyindeki denizler) ile tecimde bir tekel hakkı karşılığında ulusal borcu üstüne aldıktan sonra ortaya çıkan parasal çöküntü ve şirketin stoklarında bunu izleyen ateşli spekülasyonlar.]

1733'te *Bir Tanrının Dolaysız Bulunuşunu ve Kayrasını Gösteren Görsel Dil ya da Görüş Kuramının Doğrulanışı ve Açıklaması* [*The Theory of Vision or Visual Language showing the immediate Presence and Providence of a Deity Vindicated and Explained*] başlıklı çalışması *Deneme*'nin bir gazete eleştirisine karşı yanıt olarak çıkmıştı; ve 1734'te Berkeley *Çözümleyici, ya da Inançsız Bir Matematikçiye Seslenen Bir Söylem*'i [*The Analyst or a Discourse addressed to an Infidel Mathematician*] yayımlıyor ve bunda Newton'un türev kuramına saldırarak eğer matematikte gizemler varsa bunları dinde beklemenin ancak usauygun olduğunu ileri sürüyordu. A. Dr. Jurin bir yanıt yayımlıyor ve Berkeley 1735'te yayımlanan *Matematikte Özgür-Düşünmenin Bir Savunusu* [*A Defence of Free-thinking in Mathematics*] ile karşılık veriyordu.

1745'te Berkeley biri kendi mezhebine, öteki Cloyne piskoposluğu altındaki Katoliklere seslenen iki mektup yayımladı. Bu ikincisinde Jacobi ayaklanmasına katılmamayı öneriyordu. Bir İrlanda bankası sorunu üzerine düşünceleri adı verilmeksizin *Sorgulamacı* [*The Querist*] başlığı altında 1735, 1736 ve 1737'de üç bölüm olarak Dublin'de yayımlandı. Berkeley İrlanda sorunlarıyla oldukça yakından ilgileniyordu, ve 1749'da *Bilgelere Bir Söz* [*A Word to the Wise*] başlıklı bir yazıyla ülkenin Katolik dinadamlarına seslenerek onları daha iyi toplumsal ve ekonomik koşulların geliştirilmesi devimine katılmaya çağırdı. Katranlısuyun yararlarından yana propagandası ile bağıntı içinde, 1744'te içinde belli bir ölçüde felsefe de kapsayan *Siris*'i yayımladı. Bilinen son yazısı *Katranlı-Su Üzerine Daha Öte Düşünceler* [*Farther Thoughts on Tar-water*] 1752'de yayımlandı.

3. Berkeley'in Düşüncesinin Tini

Berkeley'in felsefesi bu felsefenin kısa bir bildiriminin bile (örneğin yalnızca Tanrı, sonlu tinler ve tinlerin düşünceleri vardır) onu sıradan insanın dünya görüşünden dikkate çarpacak denli

uzak gösteriyor olması anlamında heyecanlandırıcıdır. Nasıl ünlü bir filozof özdeğin varoluşunu yadsımada kendini aklayabilir diye hayret edebiliriz. Gerçekten de, Berkeley *İnsan Bilgisinin İlkeleri*'ni yayımladığı zaman bütünüyle doğal olarak eleştiri ve giderek alay konusu olmuştu. Birçok insana öyle görünüyordu ki en açık olanı, sıradan hiçbir insanın sorgulamayacağı denli açık olanı yadsıyor ve hiçbir biçimde çok açık olmayanı ileri sürüyordu. Böyle bir felsefe düşlemsel bir aşırılıktan başka birşey değildi. Yazarı ansal olarak dengesiz biri, ya da kimilerinin düşündüğü gibi, paradoksal yenilikler peşinde koşan biri ya da ince bir şaka yapan ilginç bir İrlandalıydı. Ama evlerin, masaların, ağaçların, dağların tin ya da anların düşünceleri olduklarına inanan ya da inanmaya götürülen hiç kimse haklı olarak başka insanların da onun görüşlerini paylaşmalarını bekleyemezdi. Kimileri Berkeley'in uslamlamalarının ustaca ve ince ve çürütülmesi güç olduklarını kabul ediyorlardı. Aynı zamanda öylesine paradoksal vargılara götüren uslamlamalarda yanlış birşey olmalıydı. Başkaları Berkeley'in konumunu çürütmenin kolay olduğunu düşünüyorlardı. Felsefesini yadsımalarının güzel bir örneği Dr. Samuel Johnson'un ünlü çürütmesidir. Bilgili doktor büyük bir taşa tekme atarak 'Onu böyle çürütüyorum' diye bağırmıştı.

Bununla birlikte, Berkeley'in kendisi felsefesini sağduyuya aykırı düşlemsel bir yaratı olarak ya da giderek sıradan insanın kendiliğinden kanılarıyla bağdaşmaz olarak görmekten çok uzaktı. Tersine, sağduyunun yanında olduğuna inanıyor ve açıkça kendini profesörlerden ve onun görüşünde tuhaf ve saçma öğretiler bildiren yanlış yola düşmüş metafizikçilerden ayrı olarak 'halk' ile birlikte sınıflandırıyordu. Defterlerinde ilginç bir girişi okuyoruz: 'Unutma: Metafiziği sonsuza dek uzaklaştırıyor vb., ve insanları yeniden sağ duyuya çağırıyor olmak.'[1] Kişi gerçekten

[1] *Philosophical Commentaries*, 751; 1, s. 91. Berkeley'in yazılarına cilt ve sayfa göndermeleri Çalışmalarının A. A. Luce ve D. E. Jessop tarafından düzenlenen eleştirel yayınınadır. Burada kısaltmalar: *Philosophical Commentaries* için *P.C.*; *Essay towards a New Theory of Vision* için *E.*; *Principles of Human Knowledge* için *P.*; *Three Dialogues* için *D.*; *De motu* için *D.M.*; *Alciphron* için *A.*

de bir bütün olarak Berkeley'in felsefesini metafiziğin uzaklaştırılmasının bir örneği olarak görme eğiliminde olmayabilir; ama Locke'un bilinemez [occult] özdeksel töz öğretisini yadsıyışı hiç kuşkusuz onun için bu etkinliğin bir örneğiydi. Ve cisimlerin ya da duyulur nesnelerin algılayan anlara bağımlı oldukları öğretisini sıradan insanın görüşleriyle bağdaşmaz olarak görmüyordu. Gerçekten, sıradan insan masanın varolduğunu ve onu algılayacak hiç kimse yokken bile orada bulunduğunu söyleyecektir. Ama Berkeley masanın odada onu algılayacak hiç kimse yokken bile belli bir anlamda varolduğunun söylenebileceğini yadsıma gibi bir niyeti olmadığı yanıtını verecektir. Soru bildirimin doğru mu yoksa yanlış mı olduğu değil, ama hangi anlamda doğru olduğudur. Masanın onu algılayacak hiç kimse yokken ve onu algılamıyorken odada olduğunu söylemek ne demektir? Bu eğer biri odaya girecek olsaydı, 'bir masayı görme' dediğimiz görgülenimde bulunacaktı demekten başka ne anlama gelebilir? Sıradan insan masa onu algılayacak hiç kimse yokken bile odadadır derken demek istediğinin bu olduğunu ileri sürmeyecek midir? Demek istemiyorum ki sorun bu sorular tarafından düşündürülebilecek denli yalındır. Ne de kendimi Berkeley'in görüşüne bağlamak istiyorum. Ama önceden çok kısa bir biçimde Berkeley'in çağdaşlarının düşlemsel olarak görme eğiliminde oldukları görüşlerin gerçekte sağduyu ile bütünüyle uyumlu olduklarını nasıl ileri sürebildiğini belirtmek istiyorum.

Bir cismin ya da duyulur şeyin edimsel olarak algılanmadığı zaman varolduğunu söylemenin ne demek olabileceği sorusuna az önce değinilmişti. Berkeley yalnızca kendi öz dillerinde iyi yazma yeteneğinde olan felsefecilerden biri değildi: sözcüklerin anlam ve kullanımlarıyla da büyük ölçüde ilgileniyordu. Bu hiç kuşkusuz bugün İngiliz felsefecileri tarafından yazılarına yöneltilen ilginin başlıca nedenlerinden biridir. Çünkü onda dilbilimsel çözümleme deviminin bir ön habercisini görmektedirler. Berkeley örneğin 'varoluş' teriminin doğru bir çözümlemesi için gereksinim üzerinde diretiyordu. Böylece defterlerinde belirt-

nektedir ki birçok eski filozof varoluşun ne olduğunu bilmedikleri için saçmalıklara düşmüşlerdi. Ama 'üzerinde direttiğim başlıca nokta Varoluşun doğa, anlam ve önemini anlamadır.'[2] Berkeley'in görüşünde *Esse est percipi* vargısı duyulur şeyler vardır derken kullandığımız 'varolma' teriminin doğru bir çözümlemesinin sonucuydu. Yine, Berkeley Newtoncu bilimsel kuramlarda görülen türde soyut terimlerin anlam ve kullanımlarına özel bir dikkat yöneltiyordu. Ve bu terimlerin kullanımlarını çözümlemesi ona daha sonra sıradan gündelik birer bilgi olmuş olan bilimsel kuramların konumlarına ilişkin görüşleri öncelememe olanağını veriyordu. Bilimsel kuramlar önsavlardırlar, ve bilimsel bir önsavın, yalnızca 'işlediği' için, zorunlu olarak insan anının olgusallığın enson yapısını özümseme ve son gerçekliğe erişme gücünün anlatımı olduğunu düşünmek bir yanılgıdır. Dahası, 'yerçekimi,' 'çekim' vb. gibi terimlerin hiç kuşkusuz kendi kullanımları vardır; ama bunların araçsal birer değer taşıdıklarını söylemek bir şeydir, bilinemez kendilikleri ya da nitelikleri gösterdiklerini söylemek bütünüyle başka birşey. Soyut sözcüklerin kullanımı, gerçi kaçınılamaz olsa da, fiziği metafizik ile kirletme ve bize fiziksel kuramların konumlarının yanlış bir düşüncesini verme eğilimindedir.

Ama gerçi Berkeley metafiziği sürmekten ve insanları sağduyuya geri çağırmaktan söz etmiş olsa da, kendisi bir metafizikçiydi. Örneğin düşünüyordu ki özdeksel şeylerin varoluş ve doğalarının açıklaması verildiğinde, bundan pekinlikle Tanrının varolduğu sonucu çıkar. Berkeley'in 'düşünceler' dediği nitelikleri destekleyecek hiçbir özdeksel töz (Locke'un bilinemez ve bilinmeyen dayanağı) yoktur. Özdeksel şeyler öyleyse düşünce öbeklerine indirgenebilirdirler. Ama düşünceler herhangi bir andan ayrı olarak kendi başlarına varolmazlar. Aynı zamanda açıktır ki kendimiz için oluşturduğumuz düşünceler, imgelemin yaratıları (örneğin bir denizkızı ya da tek-boynuzlu at düşünceleri) ile bir insanın uyanık yaşamı sırasında normal durumlar ve

[2] *P.C.*, 491; I.s. 61-2.

koşullar altında algıladığı fenomenler ya da 'düşünceler' arasında bir ayrım vardır. Kendime özgü imgesel bir dünya yaratabilirim; ama gözlerimi kitabımdan kaldırdığım ve pencereden dışarı baktığım zaman gördüklerim bana bağlı değildirler. Bu 'düşünceler' öyleyse bana bir an ya da tin tarafından, eş deyişle Tanrı tarafından sunuluyor olmalıdırlar. Bu tam olarak Berkeley'in sorunu anlatış yolu değildir; ama onun görüşünde fenomenalizmin teizmi içerdiği olgusunu kısaca belirtmek için yeterli olacaktır. İçerip içermediği hiç kuşkusuz başka bir sorudur. Ama Berkeley içerdiğini düşünüyordu; ve Tanrıya inancın yalın bir sağduyu sorunu olduğunu düşünmesinin nedenlerinden biri budur. Eğer özdeksel şeylerin varoluş ve doğalarına ilişkin bir sağduyu görüşünü benimseyecek olursak, Tanrının varoluşunu doğrulamaya götürüleceğiz. Evrik olarak, özdeksel töze inanç tanrıtanımazcılığı getirecektir.

Eğer Berkeley'in felsefe yapma yolunu irdeliyorsak bu sorunun biraz önemi vardır. Çünkü özdeksel tözü eleştirisini genel olarak tanrıtanırcılığın ve özel olarak Hıristiyanlığın bir kabulü için yolu hazırlamaya hizmet ediyor olarak gördüğünü açıkça ortaya koyuyordu. Söylenmiş olduğu gibi, felsefesi birçok çağdaşı tarafından düşlemsel bir saçmalık olarak görülüyordu. Ve Bermuda tasarını yaşama geçirebilmek için İrlanda'da Protestan Kilisede[3] bir görevi gözden çıkarmaya istekliliği kimileri tarafından bir delilik belirtisi olarak alınıyordu. Ama özdeksizcilik felsefesi ve Bermuda tasarı başka bir yolda İrlanda yoksullarının acıları için kaygısında ve katranlı-suyun yararları konusundaki coşkulu propagandasında açıkça görülen aynı karakter ve kafa yapısını göstermektedirler. Felsefesine hangi değer verilirse verilsin ve sonraki felsefeci kuşakları tarafından ondaki hangi öğeler vurgulanırsa vurgulansın, felsefesini kendi değerlendir-

[3]Berkeley gerçekten de kilisede yükselmeye ilgisiz değildi. Ve geçindirecek bir de ailesi vardı. Ama Amerika'nın Hıristiyanlaştırılması için tasarları, ne denli başarısız olmuş olsalar da, onun bir konum düşkünü değil ama bir idealist olduğunu göstermektedirler.

mesi *İlkeler*'in kapanış sözlerinde hayranlık verici bir yolda özetlenmektedir. 'Çünkü, herşey bir yana, incelemelerimizde ilk yeri hak eden şey Tanrının ve ödevimizin irdelenişidir; ve bunları yükseltmek bir bakıma emeklerimin ana yön ve tasarı olduğu için, eğer söylemiş olduklarımla okurlarımı Tanrının bulunuşunun dindarca bir duygusuyla esinlendiremiyorsam onları bütünüyle yararsız ve etkisiz sayacağım: ve bilgili insanların başlıca uğraşlarını oluşturan o verimsiz kurguların yanlışlık ya da boşluklarını gösterdikten sonra, doğru olan onları İncil'in sağlıklı gerçekliklerine saygı göstermeye ve onları benimsemeye yöneltmektir, çünkü bunları bilmek ve yerine getirmek insan doğasının en yüksek eksiksizliğidir.'[4]

Berkeley böylece felsefesinin kılgısal işlevi konusunda bütünüyle açıktı. *İlkelerin* tam başlığı şudur: *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme, ya da Kuşkuculuk, Tanrıtanımazcılık ve Dinsizliğin Zeminleri ile, Bilimlerdeki Tüm Yanlışlık ve Güçlüğün Başlıca Nedenleri Üzerine Soruşturma*. Benzer olarak, *Üç Diyalog*'taki amacının 'insan bilgisinin gerçeklik ve eksiksizliğini, ruhun cisimsel-olmayan doğasını ve bir Tanrının dolaysız bulunuşunu kuşkucular ve tanrıtanımazcılar ile karşıtlık içinde açıkça belgitlemek'[5] olduğunu söylemektedir. Ama bu ve benzeri bildirimlerden Berkeley'in felsefesinin dindar ve savunmacı bir karakterin önyargıları ve saplantıları tarafından bütünüyle bulandırıldığı ve böylece felsefi düşünceye sunacak değerli hiçbirşeyi olmadığı vargısını çıkarmamak gerekir. Ciddi bir felsefeciydi, ve kişi onun kullandığı uslamlamalarla, çıkardığı vargılarla ister anlaşıyor olsun isterse olmasın, sunduğu düşünce çizgileri irdelemeye değer ve getirdiği sorunlar ilginç ve önemlidirler. Genel olarak, ayrıca bir metafizikçi ve bir fenomenalist de olmasına karşın, fenomenalizmin felsefede son sözü söylediğini düşünmeyen bir görgücü olarak dikkate değerdir. Felsefesi hiç kuşkusuz kırma bir felsefe olarak görünmektedir. Eğer felsefesine yalnızca Locke'tan Hume'a giden yolda bir basamak olarak baka-

[4] *P*., 1, 156; II, s. 113.

[5] *D*., alt-başlık; II, s. 147.

cak olursak kaçınılmaz olarak böyle görünecektir. Ama sanırım kendi uğruna ilginçtir.

4. Görme Kuramı

Daha önce belirtilmişti ki Berkeley kendi özdeksizcilik felsefesini dünyaya insanların kafalarını onun kabulüne hazırlamak için belli bir çaba göstermeksizin sunmamıştı. Çünkü görüşlerinin gerçeklikleri ve sağduyu ile bağdaşabilirlikleri konusunda kesin bir kanıya varmış olsa da, bildirimlerinin birçok okura tuhaf ve saçma geleceğinin bilincindeydi. Bu yüzden ilk olarak *Yeni bir Görme Kuramına Doğru Deneme*'sini yayımlayarak *İnsan Bilgisinin İlkeleri* için yolu hazırlamıştı.

Bununla birlikte, bu *Deneme*'nin yalnızca insanların kafalarını Berkeley'in daha sonraki yayımlarında söyleme niyetinde olduklarını duygudaş bir yaklaşımla dinlemeye yatkın kılacak bir aygıt olduğunu sanmak yanlış olacaktır. Kitap algı ile bağıntılı bir dizi sorun üzerine ciddi bir incelemedir, ve hazırlık işlevinden bütünüyle ayrı olarak kendi uğruna ilginçtir. Optik aletlerin yapılmaları optik kuramların gelişmelerine yol açmıştı. Aralarında Barrow'un *Optik Dersleri* [*Optical Lectures*] (1669) de olmak üzere daha şimdiden birçok çalışma yayımlanmıştı; ve *Deneme*'de Berkeley konuya kendi katkılarını sunuyordu. Amacı, kendi sözlerinde anlatıldığı gibi, 'görme yoluyla nesnelerin uzaklık, büyüklük ve konumlarını algılayış yolumuzu göstermektir. Ayrıca görme ve dokunma duyuları arasında bulunan ayrımı ve her iki duyuya ortak herhangi bir düşüncenin olup olmadığını irdelemektir.'[6]

Berkeley uzaklığın kendisini dolaysızca algılamadığımızı üzerinde anlaşılan bir olgu olarak kabul etmektedir. 'Öyleyse geriye uzaklığın kendisi görme ediminde dolaysızca algılanan bir başka düşünce aracılığıyla görüşe getirilmesi kalmaktadır.'[7] Ama Berkeley çizgiler ve açılar aracılığıyla yürürlükteki geometrik açık-

[6] *E.*, I: II, s. 171.

[7] *E.*, II: II, s. 173.

lamayı yadsımaktadır. Çünkü bir yandan görgülenim uzaklığı geometrik hesaplama yoluyla ölçtüğümüz ya da yargıladığımız görüşünü desteklememektedir. Öte yandan, sözü edilen çizgiler ve açılar optiği geometrik olarak irdeleme amacıyla matematikçiler tarafından kurulan önsavlardırlar. Geometrik açıklama yerine Berkeley şu çizgilerdeki düşünceleri önermektedir. Her iki gözle yakındaki bir nesneye baktığım zaman, gözbebeklerim arasındaki aralık nesnenin yaklaşmasına ya da uzaklaşmasına göre küçülmekte ya da genişlemektedir. Ve gözlerdeki bu değişime duyumlar eşlik etmektedir. Sonuç değişik duyumlar ve değişik uzaklıklar arasında bir bağlantının kurulmasıdır. Böylece duyumlar uzaklık algısında ara 'düşünceler' olarak davranmaktadırlar. Yine, eğer bir nesne gözden belli bir uzaklığa koyulacak ve sonra yaklaştırılacak olursa, daha karışık olarak görülecektir. Ve böylece 'anda çeşitli karışıklık ve uzaklık dereceleri arasında alışkısal bir bağıntı doğar; daha büyük karışıklık nesnenin daha küçük uzaklığını ve daha küçük karışıklık ise daha büyük uzaklığını imler."[8] Ama gözden belli bir uzaklığa koyulmuş bir nesne yakına getirildiği zaman hiç olmazsa belli bir süre için gözü kısarak görünüşünün karışmasını önleriz. Ve gözü kısma çabasına eşlik eden duyum bize nesnenin uzaklığını yargılamada yardım eder. Gözü kısma çabasının büyüklüğü nesnenin yakınlığı ile artar.

Duyulur nesnelerin büyüklüklerine ilişkin algımıza gelince, ilkin görme tarafından ayrımsanan iki tür nesneyi ayırdetmemiz gerekir. Kimileri yeterince ve dolaysızca görülürdürler; başkaları dolaysızca görme duyusunun altına düşmezler, tersine dahaçok dokunulur nesnelerdirler ve yalnızca doğrudan görülür olanın aracılığıyla dolaylı olarak görünürler. Her tür nesnenin kendi ayrı büyüklüğü ya da uzamı vardır. Örneğin, aya baktığım zaman doğrudan doğruya renkli bir disk görürüm. Ay, görülür bir nesne olarak, çevrende durduğu zaman dorukta durduğu zaman olduğundan daha büyüktür. Ama dokunulur bir nesne olarak görüldüğü zaman ayın büyüklüğünü bu yolda değişiyor

[8] *E*., 21; II, s. 175.olarak

düşünmeyiz. 'An olmaksızın varolan ve belli bir uzaklıkta olan nesnenin büyüklüğü her zaman değişmeksizin aynı kalmayı sürdürür. Ama görülür nesne dokunulur nesneye yaklaşmakta ya da ondan uzaklaşmakta olduğunuz zaman değişmekte olduğu için, değişmez ve belirli hiçbir büyüklüğü yoktur. Öyleyse ne zaman herhangi bir şeyin, örneğin bir ağacın ya da evin büyüklüğünden söz edecek olsak, demek istediğimiz şey bu nesnenin dokunulur büyüklüğü olmalıdır, yoksa kararlı ve onda sözü edilen ikircimden özgür hiçbirşey olamaz.'[9] 'Ne zaman bir nesneye ilişkin olarak onun büyük ya da küçük, şu ya da bu belirli ölçüde olduğunu söyleyecek olursak, bu dokunulur olan açısından denmek isteniyor olmalıdır, dolaysızca algılanıyor olmasına karşın gene de çok az dikkat edilen görülür uzam açısından değil.'[10] Ama dokunulur nesnelerin büyüklüğü doğrudan algılanmamaktadır; görülür görüngülerin karışıklık ya da seçiklik, bulanıklık ya da dirilikle-rine göre, görülür büyüklük tarafından yargılanmaktadır. Gerçekten de görülür büyüklük ve dokunulur büyüklük arasında hiçbir zorunlu bağıntı yoktur. Örneğin bir kule ve bir insan, uygun uzaklıklara yerleştirildikleri zaman, az çok aynı görülür büyüklükte olabilirler. Ama bu nedenle aynı dokunulur büyüklükleri-nin olduğu yargısında bulunmayız. Yargımız bir dizi deneysel etmen tarafından etkilenmektedir. Bununla birlikte, bu durum bir nesneye dokunmadan önce dokunulur büyüklüğünün görülür büyüklüğü tarafından imlendiği olgusunu değiştirmeyecektir, gerçi görülür büyüklüğün dokunulur büyüklükle hiçbir zorunlu bağıntısı olmasa da. 'Uzaklığı gördüğümüz gibi, büyüklüğü de görürüz. Ve her ikisini de bir insanın bakışlarında utancı ya da öfkeyi gördüğümüz aynı yolda görürüz. Bu duyguların kendileri görülmezdirler, ama gene de dolaysız görmenin nesneleri olan ve o duyguları yalnızca onlara eşlik ettikleri gözlendiği için simgeleyen çehre renkleri ve değişiklikleri ile birlikte göz tarafından içeri bırakılırlar. Görgülenim olmasaydı yüz kızarmasını memnuniyetten çok utancın bir imi olarak alamazdık.'[11]

[9] *E.*, 55; II, s. 191. [10] *E.*, 61; II, s. 194. [11] *E.*, 65; II, s. 195.

Berkeley'in görsel algıya ilişkin düşünceleri hiçbir biçimde tümüyle özgün değildiler. Ama ödünç aldığı düşünceleri dikkatle işlenmiş bir kuramın oluşturulmasında kullanıyordu. Bu kuram, değerli tikel noktalarından ayrı olarak, gerçekten de uzaklık, büyüklük ve konumu algılayış yollarımız üzerine tikel örneklerin de yardımıyla derinlemesine düşünen bir kafanın ürünü olarak büyük değer taşımaktadır. Berkeley'in hiç kuşkusuz matematiksel optik kuramının yararlığını sorgulama gibi bir niyeti yoktu; ama sıradan görsel algıda uzaklık ve büyüklüğü matematiksel hesaplamalarla yargılamadığımızı açıkça görüyordu. Gerçekten de uzaklıkları belirlemede matematiği kullanırız; ama bu süreç açıktır ki Berkeley'in sözünü ettiği sıradan görsel algıyı öngerektirmektedir.

Berkeley'in algıyı açıklamasının daha öte ayrıntılarına girmek gereksizdir. Belirtilmesi gereken nokta görme ve dokunma arasında ve bunların ilgili nesneleri arasında yaptığı ayrımdır. Daha önce görmüştük ki, sözcüğün sağın anlamında görme ya da görüş yetisinin nesneleri olan nesnelerle yalnızca dolaylı olarak görsel algının nesneleri olan nesneler arasında ayrım yapıyordu. Görülür büyüklük ya da uzam dokunulur uzamdan ayrıdır. Ama daha ileri gidebilir ve genel olarak diyebiliriz ki 'her iki duyuya ortak hiçbir düşünce yoktur.'[12] Bunun böyle olduğu kolayca gösterilebilir. Dolaysız görme nesneleri ışık ve renklerdir, ve başka hiçbir dolaysız nesne yoktur.[13] Ama ışık ve renkler dokunma yoluyla algılanmazlar. Bu yüzden her iki duyuya ortak dolaysız hiçbir nesne yoktur. Belki de öyle görünebilir ki Berkeley biricik dolaysız görme nesneleri ışık ve renklerdirler derken kendisiyle çelişmektedir, gerçi aynı zamanda görülür uzamdan söz ediyor olsa da. Ama gördüklerimiz renk-alancıklarıdırlar, bir bakıma uzamlı renklerdirler. Ve görülür uzam, renk alancıkları olarak görülür uzam, diye diretmektedir Berkeley, dokunulur uzamdan bütünüyle ayrıdır.

Denebilir ki görme ve dokunma nesnelerinin türdeşsizliklerini

[12] *E.*, 129; II, s. 223. [13] *A.g.y.*

ileri sürmek bir apaçıklığı ileri sürmektir. Herkes örneğin renkleri dokunma ile değil ama görme yoluyla algıladığımızı bilir. Örneğin bir şeyin yeşil göründüğünü söyleriz, yeşil duyumsandığını değil. Hepimiz ışık ve renklerin asıl görme nesneleri olduklarını tıpkı seslerin koklanmayıp işitildiklerini bildiğimiz gibi biliriz. Ama görme ve dokunma nesnelerinin ayrı türden oldukları üzerinde diretmesinde Berkeley'in örtük bir amacı vardır. Çünkü görsel nesnelerin, 'görme düşünceleri'nin bize dokunma düşüncelerini imleyen simgeler ya da imler olduklarını ileri sürmeyi istemektedir. İkisi arasında hiçbir zorunlu bağıntı yoktur; ama 'bu imler değişmez ve evrenseldirler, (ve) dokunma düşünceleri ile bağıntıları dünyaya ilk girişimizde öğrenilmiştir.'[14] 'Bütününde alındığında, sanırım haklı olarak vargılayabiliriz ki görmenin asıl nesneleri doğanın Yaratıcısının evrensel dilini oluştururlar, ve bununla bedenlerimizin sakınımı ve iyiliği için zorunlu olan şeylere erişebilmek için olduğu gibi bunların zararlı ve yokedici olanlarından kaçınabilmek için de eylemlerimizi nasıl düzenleyeceğimiz konusunda bilgilendiririliriz. ... Ve bunların uzakta olan nesneleri bize imleyiş ve belirtiş yolları insan belirleniminin dil ve imlerinin yolları ile aynıdır, çünkü bunlar da imlenen şeyleri herhangi bir doğa benzerliği ya da özdeşliği yoluyla değil ama yalnızca görgülenimin bize aralarında bulunduğunu gösterdiği bir alışkısal bağıntı yoluyla imlerler.'[15]

'... uzakta olan nesneleri imleyiş ve belirtiş' sözlerine dikkat etmek gerekir. İmlem görme ya da görüş nesnelerinin uzakta olmadıklarıdır. Başka bir deyişle, bunlar bir anlamda anın içersindedirler, 'dışarda' değil. Berkeley 'an olmaksızın varolan ve belli bir uzaklıkta olan nesnenin büyüklüğü her zaman değişmeksizin aynı kalmayı sürdürür'[16] derken ve bu dışsal ve dokunulur nesneyi görülür nesne ile karşıtlaştırırken bunu daha şimdiden imlemişti. Görme nesneleri belli bir anlamda anın içersindedirler, ve anın dışındaki nesnelerin, dokunulur nesnelerin imleri ya da simgeleri olarak davranırlar.

[14] *E.*, 144; II, s. 229. [15] *E.*, 147; II, s. 231. [16] *E.*, 55; II, s. 191.

Görülür ve dokunulur nesne arasındaki bu ayrım *İlkeler*'de daha sonra ileri sürülen görüşle, tüm duyulur nesnelerin 'düşünceler' oldukları ve belli bir anlamda anın içersinde varoldukları görüşüyle bağdaşır değildir. Ama bu demek değildir ki Berkeley *Deneme*'nin yazılışı ve *İlkeler*'in yazılışı arasında geçen süre içinde görüşünü değiştirmişti. Bu dahaçok demektir ki *Deneme*'de genel kuramının yalnızca bölümsel bir sunuluşunu vermeyi istemektedir. Bu yüzden sanki görülür nesneler andaymışlar ve dokunulur nesneler anın dışındaymışlar gibi konuşmaktadır. Bununla birlikte, *İlkeler*'de tüm duyulur nesneler anın içersine getirilmektedir, ve bundan böyle Tanrı tarafından belirlenen bir dili oluşturanlar yalnızca görme nesneleri değildirler. Başka bir deyişle, birincil olarak algı ile bağıntılı bir dizi sorunu tartıştığı *Deneme*'de okuru genel kuramının yalnızca bir bölümü ile ve yalnızca geçerken tanıştırırken, *İlkeler*'de ise genel kuramı açımlamaktadır. Eklemek gerek ki giderek Berkeley'in genel kuramı üzerine bile uzaklık, büyüklük ve konumu algılayışımızla bağıntılı sorular getirilebilmektedir; ama uzaklık ve konum, eğer andan bağımsız özdeksel hiçbir şey yoksa, hiç kuşkusuz yalnızca göreli olabilirler, saltık değil.

BÖLÜM ONİKİ

BERKELEY (2)

1. Sözcükler ve Anlamları

SON BÖLÜMDE Berkeley'in dile ve sözcüklerin anlamlarına yönelik ilgisine dikkat çekilmişti. *Felsefi Yorumlar*'da, eş deyişle defterlerinde belirtmektedir ki matematiğin metafizik ve törebilim üzerinde bir üstünlüğü vardır, çünkü matematiksel tanımlar öğrenen için henüz bilinmeyen sözcüklerin tanımlarıyken ve böylece anlamlarına karşı çıkılmıyorken, buna karşı metafizik ve törebilimde tanımlanan terimler çoğunlukla şimdiden bilinmektedirler ve bu yüzden onları tanımlamaya yönelik herhangi bir girişim anlamları üzerine önceden tasarlanmış düşünce ve önyargılarla karşılaşmaktadır.[1] Dahası, birçok durumda felsefede kullanılan bir terimle ne denmek istendiğini anlayabilir ve gene de anlamının duru bir açıklamasını vermeyi ya da onu tanımlamayı başaramayabiliriz. 'Kendi ruhumu, uzamımı vb. açıkça ve tam olarak anlayabilir, ve onları tanımlamayı başaramayabilirim.'[2] Ve Berkeley şeyleri tanımlamadaki ve üzerlerine duru olarak konuşmadaki güçlüğü düşünce karışıklığına olduğu denli de 'yanlışlık ve darlığı'na yüklemektedir.[3]

[1] *P.C.*, 162; I, s. 22. [2] *P.C.*, 178; I, s. 24. [3] *A.g.y.*

Dilbilimsel çözümleme öyleyse felsefede önemlidir. 'Sık sık şaşırır ve genellikle kullanımda olan sözcüklerin duru ve belirli anlamlarını elde etmede güçlüğe düşeriz.'[4] Yanlışlarımıza yol açan olgu 'şey' ya da 'töz' gibi sözcüklerin kendileri olmaktan çok 'anlamları üzerine düşünmeme tutumudur. Yine de sözcüklerin korunmasından yana olacağım. Yalnızca insanların konuşmadan önce düşünmelerini ve sözcüklerinin anlamını bir karara bağlamalarını istiyorum.'[5] 'Yaptığım ya da yaptığımı ileri sürdüğüm başlıca şey yalnızca sözcüklerin pusunu ya da perdesini kaldırmak. Bu bilgisizlik ve karışıklığa yol açmıştır. Skolastikleri ve matematikçileri, tüzecileri ve dinadamlarını yıkıma götürmüştür.'[6] Kimi sözcükler herhangi bir anlam taşımamakta, başka bir deyişle, sanısal anlamları çözümleme altında yitmektedir; herhangi birşeye göndermede bulundukları görülmemektedir. 'Mr. Locke'dan öğrendik ki gene de salt birer hiçe varan çeşitli akıcı, tutarlı, yöntemli söylemler olabilmekte ve olmaktadır.'[7] Berkeley'in demek istediğinin bir örneği görünürde yakalamayı başardığı bir düşünceyi anlatan bir not tarafından verilmektedir, gerçi bunu geliştirmemiş ve aslında kendisinin anıştırmada bulunduğu bakış açısını reddetmiş olsa da. 'An algılar değil ama algılayan o şeydir diyorsun. Yanıtlıyorum ki "o" ve "şey" sözcükleri tarafından aldatılıyorsun; bunlar bir anlamdan yoksun bulanık, boş sözcüklerdir.'[8] Öyleyse anlamlar duru olmadıkları zaman onları belirlemek ve imlemli-olmayan terimlerin anlamsızlıklarını bildirmek için çözümlemeye gereksinimimiz vardır.

Berkeley bu düşünce çizgisini Locke'un özdeksel töz öğretisine uyguluyordu. Denebilir ki Locke'un kuramı üzerine saldırısı özdeksel-nesne tümcelerinin bir çözümlemesi biçimini alıyordu. İleri sürüyordu ki duyulur nesnelerin ya da cisimlerin adlarını kapsayan tümcelerin anlamlarının çözümlemesi Locke'un anlamında, eş deyişle gizli ve bilinemez bir dayanak olarak herhangi bir özdeksel tözün olduğu görüşünü desteklememektedir. Şeyler

[4] *P.C.*, 591; I, s. 73. [5] *P.C.*, 553; I, s. 69. [6] *P.C.*, 642; I, s. 78.
[7] *P.C.*, 492; I, s. 62. [8] *P.C.*, 581; I, s. 72.

yalnızca onları algıladığımız gibidirler, ve Locke'un onlara verdiği anlamda hiçbir töz ya da dayanak algılamayız. Duyulur şeylere ilişkin bildirimler fenomenlerin terimlerinde çözümlenebilirler ya da fenomenlere ilişkin bildirimlere çevrilebilirler. Eğer yalnızca algıladığımız biçimiyle şeyleri demek istiyorsak tözler üzerine konuşabiliriz, ama 'özdeksel töz' terimi fenomenlerden ayrı ya da onlara temel olan herhangi birşeyi imliyor olamaz.

Berkeley'in duyulur şeylerin 'düşünceler' oldukları yolundaki öğretisi hiç kuşkusuz bütün sorunu karıştırmaktadır. Ama bu öğreti şimdilik bir yana bırakılabilir. Ve eğer yöntemine yalnızca bir bakış açısından bakarsak, diyebiliriz ki Berkeley için özdeksel tözlere inananlar sözcükler tarafından aldatılmaktadırlar. Örneğin bir güle nitelikler yüklemlediğimiz için, Locke gibi felsefeciler algılanan nitelikleri destekleyen bir görülmez töz olması gerektiğini düşünme eğilimine girmişlerdir. Ama, demektedir Berkeley, daha sonra görüleceği gibi, bu bağlamda 'destekleme' sözcüğüne duru hiçbir anlam verilemez. Yalnızca felsefi anlam dışında, sözcüğün herhangi bir anlamında tözler olduğunu yadsımayı istememektedir. 'Tözleri bir yana atmıyorum. Tözü usa-uygun dünyanın dışına atmakla suçlanmamam gerek. Yalnızca "töz" sözcüğünün felsefi anlamını yadsıyorum (ki gerçekte bir anlam değildir) ...'[9]

Yine, son bölümde gördüğümüz gibi, Berkeley 'varoluş' sözcüğünün daha duru bir çözümlemesi için gereksinim üzerinde diretiyordu. Duyulur şeylere ilişkin olarak bunların varoluşları algılanmaktır (*esse est percipi*) derken, varoldukları doğru değildir gibi birşey deme niyetinde değildir; duyulur şeylerin varoldukları bildiriminin anlamını vermekle ilgilenmektedir. 'Denmesin ki Varoluşu bir yana atıyorum. Yalnızca kavrayabildiğim ölçüde sözcüğün anlamını bildiriyorum.'[10]

Felsefi Yorumlar'da dile ilişkin bu sözler hiç kuşkusuz *İnsan Bilgisinin İlkeleri*'nde yankılarını bulmaktadır; çünkü birincisi *Yeni Bir Görme Kuramına Doğru Deneme* için olduğu gibi ikin-

[9] *P.C.*, 517; I, s. 64.

[10] *P.C.*, 593; I, s. 74.

cisi için de hazırlık gerecini kapsıyordu. *İlkeler*'e girişinde Berkeley belirtmektedir ki okuyucunun kafasını bilginin ilk ilkelerine ilişkin kendi öğretisini anlamak için hazırlayabilme amacıyla ilkin 'dilin doğası ve yanlış kullanımı üzerine'[11] birşeyler söylemek yerinde olacaktır. Ve dilin işlevi konusunda kimi ilginç gözlemlerde bulunmaktadır. Genellikle, demektedir, dilin başlıca ve giderek biricik işlevinin sözcükler tarafından imlenen düşüncelerin iletimi olduğu sanılır. Ama hiç kuşkusuz durum bu değildir. 'Başka erekler vardır, örneğin kimi duyguların yaratılması, eyleme itilmek ya da ondan uzaklaştırılmak, tikel bir ansal yatkınlığın oluşturulması gibi; ki bunlara birincisi (eş deyişle düşüncelerin iletimi) birçok durumda yalnızca altgüdümlüdür, ve zaman zaman eğer bunlara onsuz da ulaşılabiliyorsa bütünüyle atlanmaktadır. Sanırım her ikisi de dilin alışıldık kullanımında sık sık olmaktadır.'[12] Burada Berkeley dilin duygusal kullanımına ya da kullanımlarına dikkati çekmektedir. Ona göre dilin ve tikel sözcük türlerinin çeşitli işlevlerini ya da amaçlarını ayırdetmek ve salt sözel olan tartışmalarla öyle olmayanlar arasına bir çizgi çekmek zorunludur, eğer 'sözcükler tarafından dayatma altına düşmekten'[13] kaçınmak isteniyorsa. Bu açıktır ki bütünüyle yerinde olarak salık verilecek birşeydir.

2. *Soyut Genel Düşünceler*

Dil üzerine bu genel yorumların ortamındadır ki Berkeley soyut genel düşünceleri tartışmaktadır. İleri sürdüğü nokta böyle şeylerin olmadığıdır, gerçi belli bir anlamda genel düşünceleri kabul etmeye hazır olsa da. 'Belirtmek gerek ki kesinlikle genel düşüncelerin olduklarını değil ama yalnızca herhangi bir *soyut genel düşünce*nin olduğunu yadsıyorum.'[14] Ama bu önesürüm biraz açıklama gereksiniminde durmaktadır.

İlk olarak hiçbir soyut genel düşünce yoktur, vurgu 'soyut'

[11] *P.*, Introduction, 6; II, s. 27.
[12] *A.g.y.*, 20; II, s. 37.
[13] *A.g.y.*, 24; II, s. 40.
[14] *A.g.y.*, 12; II, s. 31.

sözcüğünün üzerinde olmak üzere. Berkeley birincil olarak Locke'un soyut düşünceler kuramını çürütmekle ilgilenmektedir. Skolastiklerden de söz etmektedir; ama kendisinden alıntı yaptığı düşünür Locke'tur. Dahası, Locke'u soyut genel imgeler oluşturabiliriz diyor anlamında almakta ve hiç kuşkusuz böyle anlaşıldığında Locke'un konumunu çürütmede hiçbir güçlükle karşılaşmamaktadır. 'Kendim için oluşturduğum insan düşüncesi ya bir beyaz, ya bir kara, ya bir kumral, bir dürüst, bir düzenbaz, bir uzun, ya da kısa, ya da orta boylu bir insanın düşüncesi olmalıdır. Hiçbir düşünce çabasıyla yukarıda betimlenen soyut düşünceyi tasarlayamam.'[15] Başka bir deyişle, olgusal bireysel insanların tikel ırasallarının tümünü de hem atlayan hem de kapsayan bir insan imgesi yaratamam. Benzer olarak, 'herhangi biri için biraz kendi düşüncelerine bakmaktan ve orada bir üçgenin genel düşüncesinin şu verilen betimlemesine karşılık düşen bir düşüncenin olup olmadığını ya da buna erişip erişemeyeceğini yoklamaktan daha kolay ne vardır: *ne dar, ne de dikaçılı, ne eşkenar, ikizkenar, ne de çeşitkenar olmayan ama aynı zamanda bunların tümü ve hiç biri olan*?'[16] Değişik üçgen tiplerinin tüm ırasallarını içeren ve aynı zamanda kendisi tikel bir tip üçgenin imgesi olarak sınıflandırılabilir olmayan bir üçgenin bir düşüncesini (eş deyişle bir imgesini) taşıyamam.

Bu son örnek doğrudan doğruya 'ne dar ne de dikaçılı, ne eşkenar, ikizkenar ne de çeşitkenar olması gereken, ama aynı zamanda bunların tümü ve hiç biri olan'[17] genel bir üçgen düşüncesini oluşturmaktan söz eden Locke'tan alınmıştır. Ama Locke'un soyutlama ve ürünleri üzerine açıklamaları her zaman tutarlı değildir. Başka bir yerde demektedir ki 'düşünceler onlardan zaman ve yer durumlarının, ve onları şu ya da bu tikel varoluşa belirleyebilen kimi başka düşüncelerin ayrılmasıyla genelleşirler. Bu soyutlama yoluyla birden çok bireyi temsil edebilmeleri sağlanır.'[18] Ve yine demektedir ki genel insan düşüncesinde bireysel

[15] *A.g.y.*, 10; II, s. 29.
[16] *A.g.y.*, 13; II, s. 33.
[17] *Essay concerning Human Understanding*, 4, 7. 9.
[18] *A.g.y.*, 3, 3, 6.

insanların bireyler olarak ırasalları atlanır ve yalnızca tüm insanların ortaklaşa taşıdıkları ırasallar tutulur. Dahası, gerçi Locke zaman zaman soyut genel düşüncelerin imgeler olduklarını imliyor olsa da, hiçbir biçimde her zaman böyle yapmamaktadır. Bununla birlikte, kendisi baştan sona duyu-algısında sunulan nesnelerin düşüncelerinden söz etmekte olan Berkeley Locke'u sanki soyut genel imgelerden söz ediyormuş gibi yorumlamada diretmektedir. Ve onun için bu tür şeylerin olmadığını göstermek kolaydır. Gerçekten, bileşik imgelerin olduklarından daha duru olmaları gerektiğini düşünüyor görünmektedir; ama bu örneğin yukarıda değinilen tüm koşulları yerine getiren soyut bir genel üçgen imgesi olamayacağı olgusunu değiştirmemektedir. Ne de, eğer Berkeley tarafından verilen bir başka örneği alırsak, devinen bir cisim olmaksızın ve herhangi bir belirli yön ya da hız olmaksızın bir devim düşüncemiz (imgemiz) olabilir.[19] Ama Berkeley'in kuramının Locke'un bir yorumundan oluşan bölümünü irdeleyecek olursak, sanırım ona kesinlikle haksızlık yaptığını söylememiz gerekecektir, üstelik piskoposun kimi hayranları onu bu suçlamadan kurtarmak için ne denli çaba göstermiş olurlarsa olsunlar.

Gördüğümüz gibi, Berkeley içebakışa başvurmaktadır. Ve yapılacak doğal bir yorum soyut genel düşünceler için kendi anına bakması üzerine yalnızca imgeler gördüğü ve imgeyi düşünce ile özdeşleştirmeye geçtiği yolunda olacaktır. Ve bileşik imge bile henüz tikel bir imge olduğu için,—üstelik bir dizi tikel şeyi temsil etmesi sağlanabiliyor olsa bile—, soyut genel düşüncelerin varoluşunu yadsımaktadır. Bu gerçekten de büyük ölçüde doğru olabilir; ama Berkeley evrensel düşüncelerimizin olduğunu kabul etmiyordu, eğer bununla denmek istenen yalnızca algıda verilemeyen duyusal niteliklere ilişkin olan (örneğin devinen bir cisim olmaksızın devim gibi), ya da örneğin renk gibi salt genel duyusal niteliklere ilişkin olan ve olumlu birer evrensel içerik taşıyan düşüncelerimizin olabileceği ise. Eğer imgeleri düşüncelerle

[19] *P.*, Introduction, 11; II, s. 31.

karıştırmakla suçlanacak olursa, buna eleştirmenlerini herhangi bir soyut genel düşünce olduğunu göstermeye çağırarak yanıt verebilecekti. Anımsanmalıdır ki Berkeley'in felsefesinde 'özler' denize atılmaktadır.

O zaman, soyut genel düşünceleri yadsıyor olmasına karşın, Berkeley genel düşünceleri saltık olarak yadsıma amacında olmadığını nasıl söyleyebilmektedir? Görüşü 'kendinde düşünüldüğünde tikel olan bir düşünce aynı türdeki tüm başka tikel düşünceleri de temsil etmesi sağlandığında genel olur'[20] biçimindedir. Böylece evrensellik 'herhangi birşeyin saltık, olumlu doğasından ya da tasarımından değil ama onunla simgelenen ya da temsil edilen tikellerle taşıdığı ilişkiden'[21] oluşmaktadır. Dikkatimi bir şeyin şu ya da bu yanına yöneltebilirim; ve eğer soyutlama ile denmek istenen buysa, açıktır ki soyutlama olanaklıdır. 'Kabul etmek gerek ki bir insan bir betiyi açılarının tikel niteliklerine ya da kenarlarının ilişkisine dikkat etmeksizin yalnızca üçgen olarak düşünebilir. ... Benzer olarak Peter'i bir düzeye dek insan olarak, ya da bir düzeye dek hayvan olarak düşünebiliriz ...'[22] Eğer Peter'i yalnızca hayvanlarla ortaklaşa iye olduğu ırasallarla ilişki içinde düşünürsem, hayvanlarla değil ama başka insanlarla ortaklaşa iye olduğu ırasalları soyutlar ya da uzaklaştırırsam, Peter düşüncemin tüm hayvanları temsil etmesi sağlanabilir. Bu anlamda bir genel düşünce olmaktadır; ama evrensellik ona yalnızca temsil etme işlevinde aittir. Kendinde düşünüldüğünde, olumlu içeriği göz önüne alındığında, düşünce bir tikel düşüncedir.

Eğer hiçbir soyut genel düşünce yoksa, bundan şu çıkar ki uslanılama tikellere ilişkin olmalıdır. Eğer hiçbir soyut genel düşünce yoksa açıktır ki onlara ilişkin olamaz. Geometrici dikkatini tikel bir üçgenin tikel ırasallarına olmaktan çok üçgenliği üzerinde toplayarak onun tüm üçgenleri temsil etmesini sağlar. Ve bu durumda bu tikel üçgenin belgitlenen özellikleri tüm

[20] *P.*, Introduction, 12; II, s. 32.
[21] *A.g.y.*, 15; II, s. 33-4.
[22] *A.g.y.*, 16; II, s. 35.

üçgenler için belgitlenmiş sayılırlar. Ama geometrici soyut genel üçgenlik düşüncesinin özelliklerini belgitlememektedir; çünkü böyle birşey yoktur. Uslamlaması tikellere ilişkindir, ve uslamlamasının evrensel alanı bir tikel düşünceyi evrenselleştirme konusundaki gücümüz tarafından olanaklı kılınmaktadır, evrenselin olumlu içeriği tarafından değil, ama temsil edici bir işlev dolayısıyla.

Berkeley hiç kuşkusuz genel sözcüklerin olduğunu yadsımamaktadır. Ama Locke'un genel sözcüklerin genel düşünceleri gösterdikleri yolundaki kuramını yadsımaktadır, eğer genel düşüncelerle demek istediğimiz olumlu bir evrensel içeriğe iye düşüncelerse. Özel bir ad, örneğin William, tikel bir şeyi simgelerken, genel bir sözcük ayrımsızca belli bir türden bir şeyler çokluğunu simgelemektedir. Evrenselliği bir kullanım ya da işlev sorunudur. Eğer bunu bir kez anlarsak, genel sözcüklere karşılık düşen gizemli kendilikler avına çıkmaktan kurtulabiliriz. 'Özdeksel töz' sözcüğünü kullanabiliriz, ama bu herhangi bir soyut genel düşünceyi göstermemektedir; ve eğer terimi oluşturabildiğimiz için algı nesnelerinden ayrı bir kendiliği simgelemesi gerektiğini düşünecek olursak, sözcükler tarafından aldatılmış oluruz. Berkeley'in adcılığı böylece Locke'un özdeksel töz kuramı üzerine saldırısında önemlidir. 'Özdek' William'ın bir ad olmasıyla aynı yolda bir ad değildir, gerçi kimi filozoflar yanlışlıkla böyle olduğunu düşünmüş görünüyor olsalar da.

3. *Duyulur Şeyin* essesi percipi*dir*

Daha *Ilkeler*'in başında Berkeley duyusal bilgi nesnelerinden 'düşünceler' olarak söz etmektedir. Ama belki de bu karışık konuyu şimdilik bir yana bırakmak ve duyusal nesnelerin algılanmalarından ayrı olarak kendilerine özgü saltık hiçbir varoluşlarının olmadığı kuramına bir yaklaşımla başlamak daha iyi olacaktır. Bu yaklaşım zorunlu olarak bu nesnelerden 'düşünceler' olarak söz etmeyi gerektirmeyecektir.

Berkeley'e göre bir insan duyulur şeylerin algılanma edimin-den bağımsız olarak varolmadıkları ve varolamayacakları olgu-sunun bilgisini taşıyabilir, eğer bu şeylere uygulandığı zaman 'varolma' teriminin anlamına dikkat edecek olursa. 'Üzerinde yazdığım masa, diyorum, vardır, eş deyişle onu görüyor ve du-yumsuyorum; ve eğer odamın dışında olsaydım masa vardı de-mem gerekecekti, ve bu eğer odamda olsaydım onu algılayabile-cektim, ya da başka bir tin onu edimsel olarak algılayacaktı anlamına gelecekti.'[23] Berkeley böylece okuru 'masa vardır' önermesi için 'masa algılanır ya da algılanabilirdir'den başka herhangi bir anlam bulmaya çağırmaktadır. Herhangi bir sıradan insanın söyleyecek olduğu gibi masanın odada hiç kimse yokken varolduğunu söylemek bütünüyle doğrudur. Ama bu, demekte-dir Berkeley, eğer odaya girecek olsaydım masayı algılayacaktım ya da eğer bir başkası odaya girecek olsaydı masayı algılayacaktı ya da algılayabilecekti demekten başka ne anlama gelebilir? Eğer masanın algı ile tüm ilişkinin dışında varolduğunu imgele-meye çalışsam bile, zorunlu olarak kendimin ya da bir başkası-nın onu algılamakta olduğunu imgelerim; başka bir deyişle, ör-tük olarak algılayan bir özneyi getiririm, gerçi böyle yaptığım olgusuna değinmesem de. Berkeley bu yüzden diyebilmektedir ki 'düşünmeyen şeylerin algılanmaları ile herhangi bir ilişki olmaksızın saltık varoluşları, bu bütünüyle anlaşılmaz görünü-yor. Onların *esse*leri *percipi*dir, ne de onları algılayan anların ya da düşünen şeylerin dışında herhangi bir varoluşları olması ola-naklıdır.'[24]

Berkeley'in öne sürmek istediği nokta öyleyse duyulur bir şey ya da cisme ilişkin olarak onun varolduğunu söylemenin onun algılanmakta ya da algılanabilir olduğunu söylemek olduğudur: onun görüşünde bundan başka hiçbir anlama gelemez. Bu çö-zümleme, demektedir, şeylerin olgusallığını etkilemez. 'Varoluş *percipi* ya da *percipere*dir. At daha önce olduğu gibi ahırda, kitaplar odamdadırlar.'[25] Başka bir deyişle, at çevrede kimse

[23] *P.*, I, 3; II, s. 42. [24] *A.g.y.* [25] *P.C.*, 429;I, s. 53.

yokken ahırdadır demenin doğru olmadığını ileri sürmemektedir: bildirimin anlamıyla ilgilenmektedir. Aşağıdaki not daha önce alıntılanmıştı, yeniden-alıntılamaya değer. 'Denmesin ki Varoluşu bir yana atıyorum. Yalnızca kavrayabildiğim ölçüde sözcüğün anlamını bildiriyorum.'[26] Dahası, Berkeley duyulur şeylere ilişkin varoluşsal bildirimleri çözümlemesinin kafası metafiziksel soyutlamalar tarafından saptırılmamış yalın insanın dünya görüşüyle uyum içinde olduğunu düşünmektedir.

Hiç kuşkusuz pekala karşı çıkılabilir ki, sıradan insan doğallıkla çevrede hiç kimse yokken atın ahırda olduğunun eğer birisi ahıra girecek olursa bir atı görme dediğimiz görgülenimi yaşayacak olduğu anlamına geleceğini kabul edecek olsa da, atın varoluşunun algılanmak olduğu bildirimi karşısında ürkecektir. Çünkü atın ahırda olduğunu söylemenin eğer birisi ahıra girerse bir atı algılayacağı ya da algılayabileceği 'demek olduğunu' kabul ettiği zaman, gerçekte yalnızca ikinci bildirim birincinin bir sonucudur demek istemektedir. Eğer at ahırdaysa, o zaman normal görüş yetisiyle ahıra giren herhangi biri algı için başka gerekli koşullar verildiğinde atı algılayabilecektir. Ama bundan atın varoluşunun algılanmaktan oluştuğu sonucu çıkmaz. Berkeley'in konumu, bununla birlikte, görgül bir bildirimin anlamının onun doğrulanma kipi ile özdeş olduğunu ileri süren kimi çağdaş yeni-olgucuların konumlarına çok yaklaşıyor görünmektedir. Ahıra girmek ve atı algılamak ahırda bir at olduğu bildirimini doğrulamanın bir yoludur. Ve Berkeley bu son bildirimin yalnızca algılayan bir özne ahıra girdiği zaman belli duyusal görgülenimlerde bulunacak ya da bulunabilecek olduğu anlamına gelebileceğini söylediği zaman, bu ahırda bir at var bildiriminin anlamının onun doğrulanış kipi ile özdeş olduğunu söylemenin başka bir yolu olarak görünmektedir. Bu, hiç kuşkusuz, görüşünün yeterli bir açıklaması değildir. Çünkü yalnızca duyulur nesneler düşüncelerdirler yolundaki kuramına değil ama daha sonra Tanrıyı evrensel ve her-yerde-bulunan bir gözlemci olarak

[26] *P.C.*, 593; I. s. 74.

getirişine iletmede bulunmayı da bütünüyle atlamaktadır. Ama öğretisinin dilbilimsel çözümleme yanı söz konusu olduğu ölçüde, onun konumu ve bir dizi çağdaş yeni-olgucunun konumu arasında belli bir benzerlik var gibi görünmektedir. Ve Berkeley'in konumu söz konusu yeni-olguculara görüşlerine karşı getirilebilecek bir tür eleştiriye açıktır.[27]

Daha öte ilerlemeden izleyeceğimiz şu iki noktaya dikkati çekmek yerinde olabilir. İlkin Berkeley *esse est percipi* derken yalnızca duyulur şeyler ya da nesneler üzerine konuşmaktadır. İkinci olarak, tam formül *esse est aut percipi aut percipere*dir—varoluş ya algılanmak ya da algılamaktır. Varoluşları algılanmaktan oluşan duyusal 'düşünmeyen' şeylerin yanında, anlar ya da algılayan özneler de vardır ki bunlar etkindirler ve varoluşları algılanmaktan çok algılamaktır.

4. Duyulur Şeyler Düşüncelerdirler

Daha *Felsefi Yorumlar*'da bile Berkeley'in duyulur şeyler düşünceler ya da düşünce öbekleridirler kuramının ve bundan çıkardığı vargının, eş deyişle bu şeylerin anlardan bağımsız olarak varolamayacakları vargısının bir bildirimini bulabiliyoruz. 'Tüm imlemli sözcükler düşünceleri temsil ederler. Tüm bilgi düşüncelerimize ilişkindir. Tüm düşünceler dışardan ya da içerden gelirler.'[28] İlk durumda düşünceler [ideas] duyumlar olarak ve ikincide [yine] düşünceler [thoughts] olarak adlandırılmaktadır. Algılamak bir düşünce taşımaktır. Öyleyse örneğin renkleri algıladığımız zaman, düşünceleri algılamaktayızdır. Ve bu düşünceler dışardan geldikleri için, duyumlardırlar. Ama 'hiçbir duyum duyusuz bir şeyde olamaz.'[29] Öyleyse örneğin renkler gibi düşünceler özdeksel töze, süredurumlu bir dayanağa özünlü olamazlar. Bu yüzden böyle bir tözü konutlamak bütünüyle gerek-

[27]Bkz. örneğin *Contemporary Philosophy* (Londra, Burns and Oates, 1956) başlıklı çalışmamda III ve IV'üncü Bölümler.

[28]*P.C.*, 278; I, s. 45. [29]*A.g.y.*

sizdir. 'Algılamayan bir şeyde düşünce gibi birşey olamaz.'[30] Algılanmak bir algılayan üzerine bağımlılığı imler. Ve varolmak ya algılamak ya da algılanmak demektir. 'Kişilerden, e.d. bilinçli şeylerden başka hiçbirşey sözcüğün gerçek anlamında varolmaz; tüm başka şeyler kişilerin varoldukları yolda varoluşlar değildirler.'[31] Öyleyse duyulur nesnelerin düşünceler olduklarını göstermek Berkeley'in bu nesnelerin varoluşları algılanmaktır bildiriminin gerçekliğini göstermek ve Locke'un özdeksel töz kuramını dışlamak için kullandığı başlıca yollardan biri, belki de birincisidir.

İlkeler'de Berkeley duyulur şeylerden 'duyumların ya da düşüncelerin' öbekleri ya da bileşimleri olarak söz etmekte ve bunlar 'onları algılayan bir anda olmaktan başka türlü varolamazlar'[32] vargısını çıkarmaktadır. Ama gerçi bilgimizin nesnelerinin düşünceler olduklarının açık olduğunu ileri sürüyor olsa da,[33] bu öğretinin insanların çoğunun inandıklarıyla tam bir uyum içinde olmadığını anlamaktadır. Çünkü belirtmektedir ki 'evlerin, dağların, ırmakların, tek bir sözcükte tüm duyulur nesnelerin anlak tarafından algılanmalarından ayrı olarak doğal ya da olgusal birer varoluşları olduğu gerçekten de insanlar arasında tuhaf bir yolda hüküm süren bir görüştür.'[34] Ama bu tuhaf bir yolda hüküm süren görüş, gene de, açık bir çelişkidir. 'Çünkü sözü edilen o nesneler duyu tarafından algıladığımız şeylerden başka nedirler, ve kendi öz düşüncelerimizden ya da duyumlarımızdan başka ne algılarız; ve bunlardan herhangi birinin ya da bunların herhangi bir bileşimlerinin algılanmaksızın varolması açıkça tutarsız değil midir?'[35] Bu şeylerin algı ile ilişkili olmaksızın kendi başlarına varolabilecekleri düşüncesinin 'belki de en temelde *soyut düşünceler* öğretisine bağımlı olduğu bulunacaktır. Çünkü duyulur nesneleri algılanmaksızın var olarak tasarlayabilmek için varoluşlarını algılanmalarından ayırdetmekten daha ince soyutlama çabası olabilir mi?'[36]

[30] *P.C.*, 278; I, s. 45. [31] *P.C.*, 24; I, s. 10. [32] *P.*, 3; II, s. 42.
[33] *P.*, 1, 1; II, s. 41. [34] *P.*, 1, 4; II, s. 42. [35] *A.g.y.* [36] *P.*, 1, 5; II, s. 42.

Hiç kuşkusuz, eğer duyulur şeyler sözcüğün olağan anlamında düşünceler iseler, açıktır ki herhangi bir andan ayrı olarak varolamazlar. Ama onları düşünceler olarak adlandırmak nasıl aklanmaktadır? Berkeley tarafından izlenen bir uslamlama çizgisi şöyle gitmektedir. Kimi insanlar renk, ses ve tat gibi ikincil niteliker ve uzam ve beti gibi birincil nitelikler arasında ayrım yapmaktadırlar. Kabul etmektedirler ki birinciler, algılanıyor olmakla, anın dışında varolan herhangi birşeyin andırımları değildirler. Başka bir deyişle, öznel ıralarını, düşünceler olduklarını kabul etmektedirler. 'Ama birincil niteliklere ilişkin düşüncelerimizi anın dışında *özdek* dedikleri düşünmeyen bir tözde varolan şeylerin kalıpları ya da imgeleri olarak alacaklardır. Özdek ile öyleyse süredurumlu, duyusuz bir tözü anlayacağız ki, içinde uzam, beti ve devim edimsel olarak bulunmaktadırlar.'[37] Ama bu ayrım bir işe yaramayacaktır. Birincil nitelikleri ikincil niteliklerden ayrı olarak tasarlamak olanaksızdır. 'Uzam, beti ve devim, tüm başka niteliklerden soyutlandıklarında, tasarlanamazdırlar.'[38] Dahası, eğer Locke'un düşündüğü gibi ikincil niteliklerin göreliliği öznellikleri için geçerli bir uslamlama sağlıyorsa, aynı tür uslamlama birincil nitelikler açısından da kullanılabilir. Örneğin beti ya da şekil algılayanın konumuna bağımlıyken, devimse ya hızlı ya da yavaştır, ve bunlar göreli terimlerdirler. Genel olarak uzam ve genel olarak devim 'o saçma *soyut düşünceler* öğretisine'[39] bağımlı anlamsız terimlerdirler. Kısaca, birincil nitelikler algı üzerine ikincil niteliklerden daha az bağımlı değildirler. Birinciler ikincilerden daha az olmamak üzere düşüncelerdirler. Ve eğer düşünceler iseler, düşünmeyen bir tözde ya da dayanakta varolamazlar ya da bulunamazlar. Öyleyse Locke'un özdeksel töz düşüncesinden kurtulabiliriz; ve duyulur şeyler düşünce öbekleri ya da toplakları olmaktadırlar.

Locke, daha önce gördüğümüz gibi, gerçekte ikincil niteliklerin öznel olduklarını söylemiyordu. Çünkü uygulayımsal terminolojisinde ikincil nitelikler şeylerde bizde belli düşünceler

[37] *P.*, I, 9; II, s. 44-5. [38] *P.*, I, 10; II, s. 46. [39] *P.*, I, 17; II, s. 47-8.

üreten güçlerdirler; ve bu güçler nesneldirler; eş deyişle, varoluşları için anlarımıza bağımlı değildirler. Bununla birlikte, eğer ikincil niteliklerle örneğin renkler gibi algılanan nitelikleri demek istiyorsak, diyebiliriz ki Locke için bunlar andaki düşünceler olmakla özneldirler. Ve bu noktadandır ki Berkeley yukarıda değinilen uslamlamaya başlamaktadır. Ama uslamlamanın geçerliği hiç kuşkusuz sorgulanabilirdir. Berkeley niteliklerin 'göreliliğinin' onların anda olduklarını gösterdiğini düşünüyor görünmektedir. Algılanan tikel niteliklerin üstünde ve yukarsında genel olarak hiçbir nitelik yoktur. Ve algılanan her tikel nitelik tikel bir özne tarafından algılanmaktadır ve onunla görelidir. Ama ot bana şimdi yeşil, daha sonra sarı ya da kızıl göründüğü için, yeşillik ve sarılığın benim anımda olmaları anlamında düşünceler oldukları dolaysızca açık değildir. Ne de tikel bir şey bana bu koşullar altında büyük ve şu koşullar altında küçük ya da bir zaman şu şekilde ve bir başka zaman bir başka şekilde göründüğü için, uzam ve betinin düşünceler oldukları dolaysızca açıktır. Eğer, hiç kuşkusuz, niteliklerin nesnelliği verildiğinde, şeylerin zorunlu olarak tüm insanlara ya da tüm zamanlarda ve tüm koşullar altında tek bir insana aynı görünmesi gerektiğini varsayarsak, bundan şu çıkar ki eğer böyle görünmüyorlarsa nesnel değildirler. Ama bu sayıltıda bulunmak için herhangi bir inandırıcı neden var gibi görünmemektedir.

5. Özdeksel Töz Anlamsız Bir Terimdir

Bununla birlikte, eğer duyulur şeylerin düşünceler olduklarını varsayarsak, açıktır ki Locke'un özdeksel bir dayanak kuramı gereksiz bir önsavdır. Ama Berkeley'e göre bundan daha ileri gidebilir ve diyebiliriz ki önsav yalnızca gereksiz değil ama anlaşılmazdır. Eğer terimin anlamını çözümlemeye çalışırsak 'genel olarak varlık düşüncesinden ve bunun yanısıra onun destekleyici ilineklerinin göreli kavramlarından' oluştuğunu buluruz. 'Genel varlık düşüncesi bana tüm başkalarının en soyutu ve kavranılmazı

olarak görünüyor; ve destekleyici ilineklerine gelince, bu, tam şimdi belirttiğimiz gibi, o sözcüklerin sıradan anlamları içinde anlaşılamaz; öyleyse başka bir anlamda alınmalıdır, ama bunun ne olduğunu açıklamamaktadırlar.'[40] 'Destekleyici ilinekler'[41] deyimi sıradan anlamı içinde alınamaz, örneğin 'sütunlar bir yapıyı destekler' dediğimiz zaman olduğu gibi. Çünkü özdeksel tözün mantıksal olarak uzama, bir ilineğe önsel olması ve onu desteklemesi gerekir. 'Öyleyse hangi anlamda alınmalıdır?'[42] Berkeley'in görüşünde, deyime hiçbir belirli anlam verilemez.

Aynı düşünce çizgisi *İlk Diyalog*ta daha uzunlamasına anlatılmaktadır. Hylas'a duyum ve nesne arasındaki, anın bir eylemi ile nesnesi arasındaki ayrımın algı üzerine konuşurken savunulamaz olduğu kabul ettirilmektedir. Duyulur şeyler duyumlara indirgenebilirdirler; ve duyumların algılamayan bir tözde varolmaları düşünülemeyecek birşeydir. 'Ama sonra öte yandan, duyulur şeylere değişik bir yolda bakarken, onları birçok kip ve nitelikler olarak düşünürken, bunların onsuz varoldukları düşünülemeyecek özdeksel bir *dayanak* varsaymayı zorunlu görüyorum.'[43] Philonous bunun üzerine Hylas'ı özdeksel dayanak ile ne demek istediğini açıklamaya çağırır. Eğer bunun duyulur niteliklerin ya da ilineklerin altına yayılmış olduğunu demek istiyorsa, uzamın altına yayılmış olmalıdır. Bu durumda kendisi uzamlı olmalıdır. Ve o zaman sonsuz bir gerilemeye düşmüş oluruz. Dahası, eğer altında durma ya da destekleme düşüncesinin yerine bir dayanak olma ya da altına yayılma düşüncesini geçirecek olursak yine aynı vargı doğmaktadır.

Hylas çok sözel alındığı yolunda karşı çıkar. Ama Philonous yanıtlar: 'Sözlerin üzerine herhangi bir anlam dayatıyor değilim: onları dilediğin gibi açıklamada özgürsün. Yalnızca, rica ederim, onlarla bana birşeyler anlat. ... Lütfen, sözel olsun ya

[40] *P.*, 1, 17; II, s. 47-8.

[41] 'Destekleyici' sözcüğü hiç kuşkusuz etkin bir anlamda anlaşılmalıdır. Daha açık bir deyişle, özdeksel tözün ilinekleri desteklediği söylenmektedir.

[42] *P.*, 1, 16; II, s. 47.

[43] *D.*, 1; II, s. 197.

da olmasın, onda anladığın herhangi bir anlamı bileyim.'[44] Sonunda Hylas 'destekleyici ilinekler' ve 'özdeksel dayanak' gibi deyimlere herhangi bir belirli anlam veremediğini kabul etmek zorunda kaldığını görmektedir.[45] Tartışmanın sonucu öyleyse özdeksel şeylerin andan bağımsızlık içinde saltık olarak varoldukları bildiriminin anlamsız olduğudur. 'Düşünmeyen şeylerin saltık varoluşları hiçbir anlamları olmayan ya da bir çelişki içeren sözcüklerdirler. Yinelediğim ve aşıladığım ve okurun dikkatli düşüncesine içtenlikle salık verdiğim şey budur.'[46]

6. Duyulur Şeylerin Olgusallıkları

Berkeley duyulur şeylerin düşünceler oldukları bildiriminin duyulur şeylerin hiçbir olgusallıkları yoktur bildirimine eşdeğer olmadığını göstermek için büyük çabalar göstermektedir. 'Bu durumda herşey düşünceden, salt imgeden başka birşey değildir, diyorsun. Yanıtım her şeyin her zaman olduğu denli olgusal olduğudur. Umarım bir şeye "düşünce" demek onu daha az olgusal yapmaz. Gerçekten belki de "şey" sözcüğüne sarılmalı ve "düşünce" sözcüğünden söz etmemeliydim; ama bunu yapmamın nedenini, ve sanırım iyi bir nedenini, ikinci Kitapta vereceğim.'[47] Yine, 'Benim ilkelerim üzerine bir olgusallık vardır, şeyler vardır, bir *rerum natura* vardır.'[48] *İlkeler*'de Berkeley onun kuramı üzerine 'Doğadaki olgusal ve tözsel herşeyin dünyanın dışına sürüldüğü, ve yerlerini imgesel bir düşünceler şemasının aldığı' biçimindeki karşıçıkışı getirmektedir. 'Öyleyse güneşe, aya ve yıldızlara ne oluyor? Evler, ırmaklar, dağlar, taş-

[44] *D.*, 1; II, s. 197.

[45] Hylas belki de Philonous'un duru ve kesin bir anlam için isteğini doyuramamasının nedeninin Philonous'un ona töz ve ilinekler arasındaki ilişkiyi kendisinden başka bir ilişkinin terimlerinde betimlemesini istiyor olduğu yolunda yanıt verebilirdi. Ama Philonous (Berkeley) hiç kuşkusuz fenomenlerin düşünceler olduğunu savunuyordu. Ve bu durumda düşünmeyen, duyumsuz bir tözde bulunamazlardı.

[46] *P.*, I, 24; II, s. 51. [47] *P.C.*, 807; I, s. 97. [48] *P.C.*, 105; I, s. 38.

lar için, üstelik kendi öz bedenlerimiz için ne düşüneceğiz? Tüm bunlar düşlem gücünün kuruntu ve yanılsamaları değil midirler?'[49] Buna yanıt olarak demektedir ki 'varsayılan ilkelerle Doğadaki tek bir şeyden bile yoksun kalmıyoruz. Gördüğümüz, duyduğumuz, işittiğimiz ya da herhangi bir yolda tasarlayıp anlayabildiğimiz herşey her zaman olduğu gibi güvenlik içinde kalmaktadır ve her zaman olduğu gibi olgusaldır. Bir *rerum natura* vardır, ve olgusallıklar ve kuruntular arasındaki ayrım tam gücünü korumaktadır.'[50]

Eğer, bununla birlikte, duyulur şeyler düşünceler iseler, bundan şu çıkar ki düşünceleri yer, içer ve onlarla giyiniriz. Ve bu konuşma yolu 'çok kaba' görünmektedir. Hiç kuşkusuz görünür, diye yanıtlamaktadır Berkeley; ama kaba ve tuhaf gelmesinin nedeni yalnızca sıradan söylemde 'düşünce' sözcüğünün normal olarak gördüğümüz ve dokunduğumuz şeyler için kullanılmıyor olmasıdır. Birincil gerek bu bağlamda sözcüğün hangi anlamda kullanıldığını anlamamızdır. 'Uygunluk konusunda değil, ama anlatımın gerçekliğini tartışmaktan yanayım. Eğer algılanmaksızın ya da an olmaksızın varolamayan dolaysız duyu nesnelerini yediğimiz, içtiğimiz ve giydiğimizde benimle anlaşıyorsan, hemen bunların düşünceler olmaktan çok şeyler olarak adlandırılmalarını daha yerinde ya da alışkanlara uygun göreceğim.'[51]

O zaman 'düşünce' sözcüğünü kabul edildiği gibi sıradan kullanımla uyum içinde olmayan bir anlamda kullanmak nasıl aklanmaktadır? "Yanıtlıyorum. Bunu iki nedenle yapıyorum: ilkin, çünkü *şey* teriminin, *düşünce* ile çelişki içinde, genellikle an olmaksızın varolan birşeyi belirtmesi gerekir; ikinci olarak, çünkü *şey*in *düşünce*den daha kapsamlı bir imlemi vardır ve düşünceleri olduğu gibi tinleri ya da düşünen şeyleri de içerir. Öyleyse duyu nesneleri yalnızca anda varolduklarına göre, ve böylece düşüncesiz [thoughtless] ve etkinliksiz olduklarına göre, onları bu özellikleri imleyen *düşünce* [*idea*] sözcüğü ile belirtmeyi seçiyorum.'[52]

[49] *P.*, 1, 34; II, s. 55. [50] *A.g.y.* [51] *P.*, 1, 38; II, s. 57. [52] *P.*, 1, 39; II, s. 57.

Öyleyse, Berkeley 'düşünceler' sözcüğünü dolaysız duyu nesnelerine göndermede bulunmak için kullandığına göre, ve duyu-algısının nesnelerinin varoluşunu yadsımadığına göre, ileri sürebilmektedir ki kendi düşünceler kuramı duyulur dünyanın olgusallığı açısından hiçbir ayrım getirmemektedir. Kurtulduğu tek şey Locke'un özdeksel tözüdür ve bu ise bir duyu nesnesi değildir ve öyleyse herhangi bir sıradan insan tarafından özlenmeyecektir. 'Duyu ya da düşünme tarafından ayrımsayabileceğimiz herhangi bir şeyin varoluşuna karşı uslamlamada bulunmuyorum. Gözlerimle gördüğüm ve ellerimle dokunduğum şeylerin varolduklarını, gerçekten varolduklarını, en küçük bir biçimde sorgulamıyorum. Varoluşunu yadsıdığımız biricik şey filozofların özdek ya da cisimsel töz dedikleri şeydir. Ve bunu yapmakla, diyebilirim ki, onu hiçbir zaman özlemeyecek olan insanlığın geri kalanına hiçbir zarar verilmiş olmamaktadır. Tanrıtanımazcı gerçekten de inançsızlığını destekleyecek boş bir adın verdiği havayı isteyecektir; ve filozoflar belki de oyalanmak ve tartışabilmek için büyük bir bahaneyi yitirmiş olduklarını düşüneceklerdir.'[53]

İleri sürülebilir ki Berkeley'in 'düşünce' terimini kullanımında belli bir karışıklık ya da tutarsızlık vardır. Ilk olarak terimi yalnızca algıladığımız şeyleri, duyulur nesneleri belirtmek için kullandığı yolunda karşı çıkmaktadır. Ve gerçi terimin bu kullanımı olağan olmasa da, kullanımı duyusal-algı nesnelerinin olgusallıklarını etkilememektedir. Bu okura terimin Berkeley için yalnızca uygulayımsal bir terim olduğunu düşündürebilir. Duyulur şeyleri bu salt uygulayımsal anlamda düşünceler olarak adlandırmak onları olağan anlamda düşüncelere indirgemez. Aynı zamanda, gördüğümüz gibi, Berkeley 'duyumlar ya da düşünceler'den de sanki bunlar anlamdaş terimlermiş gibi söz etmektedir. Ve, düşünceleri ve duyumları eşitlemenin genel uygunsuzluğundan bütünüyle ayrı olarak, bu kaçınılmaz olarak duyulur şeylerin yalnızca anlarımızın öznel değişkileri oldukla-

[53] *P.*, 1, 35; 1, s. 55.

rını imlemektedir. Çünkü 'duyum' sözcüğü öznel ve giderek kişisel birşeye iletmede bulunmaktadır. İnsanlara ortak bir duyulur dünyanın olmadığını, ama dahaçok algılayan özneler denli çok sayıda kişisel duyulur dünya olduğunu imlemektedir. Duyulur dünya o zaman büyük ölçüde düş dünyası gibi birşey olmaktadır.

Bununla birlikte, bu noktada Berkeley'in şeylerin düşünceleri ve imgeleri arasındaki ayrımını getirmek önemlidir, üstelik bu felsefesinin sonraki bölümde irdelenecek olan yanlarına dokunmak demek olsa bile. Düşüncelerin, eş deyişle duyulur şeylerin 'Doğanın Yaratıcısı aracılığıyla duyular üzerinde iz bıraktıkları'[54] söylenmektedir; ve 'olgusal şeyler' olarak adlandırılmaktadırlar. Örneğin gözlerimi açtığım ve bir beyaz kağıt gördüğüm zaman, eğer şu değil de bu yönde bakmayı seçebileceğim olgusunu bir yana bırakırsak, bir beyaz kağıt görmem benim seçimime bağlı değildir. Kağıdın yönünde bakmam ve aynı zamanda bir parça peynir görmem olanaklı değildir. Berkeley'in dilinde beyaz kağıdı oluşturan düşünceler ya da nitelikler duyularım üzerinde izlerini bırakmışlardır. Bununla birlikte, gördüğüm şeylerin imgelerini taşıyabilir ve imgeleri istediğim gibi birleştirerek örneğin bir tek-boynuzlu at imgesi oluşturabilirim. Sıradan dilde masamda gördüğüm beyaz kağıt bir düşünce olarak adlandırılmazken, bir tek-boynuzlu at düşüncesini taşıyor olmaktan söz ederiz. Ama gerçi Berkeley'in terminolojisinde beyaz kağıttan bir düşünceler öbeği ya da toplağı olarak söz ediliyor olsa da, bu düşünceler sonlu ana tek-boynuzlu at imgesinin bağlı olduğu yolda bağlı değildirler. Ve böylece Berkeley'in kuramında duyulur olgusallık alanı ile imgeler alanı arasında bir ayrım için yer açılmaktadır. Bu ayrım önemlidir; çünkü Berkeley, sonraki bölümde değinileceği gibi, bir 'Doğa düzeni'nin, insan seçimi üzerine bağımlı olmayan tutarlı bir düşünceler örüntüsünün olduğunda diretiyordu. Aynı zamanda, gerçi olgusal şeyler, başka bir deyişle, duyulur şeyler yalnızca algılayan insana bağımlı olmasalar da, gene de düşüncelerdirler ve bir andan saltık bağımsız-

[54] *P.*, I, 33; II, s. 54.

lık içinde varolamazlar. Berkeley için, öyleyse, şu iki bildirim, eş deyişle düşünceler (terime onun verdiği anlamda) bütünüyle *insan* anı üzerine bağımlı değildirler bildirimi ve gene de düşüncelerdirler ve böylece herhangi bir an üzerine bağımlıdırlar bildirimi hem doğru hem de önemlidir.

Bu ayrımın tüm güçlükleri giderdiğini ve tüm olanaklı karşıçıkışları yanıtladığını demek istemiyorum. Çünkü henüz Berkeley'in kuramından algılayan özneler denli çok kişisel dünya olduğu, ve hiçbir ortak dünyanın olmadığı sonucu çıkıyor görünmektedir. Berkeley hiç kuşkusuz bir solipsist değildi. Ama bir solipsist olmadığını söylemek solipsizmin onun öncüllerinden türetilemeyecek olduğunu söylemekle aynı şey değildir. Gerçekten de bir sonlu anlar ya da tinler çokluğuna inanıyordu. Ama kendi öncülleri üzerine kendisine bu inancın geçerliğini nasıl kabul ettirebildiğini anlamak güçtür. Bununla birlikte, son paragrafta betimlenen ayrım en azından Berkeley'in kendi kuramı üzerine gene de bir *rerum naturanın* olduğunu ve duyulur şeylerin kuruntular düzeyine indirgenmediğini ileri sürmede nasıl aklandığını duyabilmiş olduğunu anlamamıza yardım etmektedir, üstelik kuramının sağduyu yanı (duyulur şeyler yalnızca onları algıladığımız ya da algılayabildiğimiz gibidirler) ve idealist yanları (duyulur şeyler düşüncelerdirler, duyumlara eşdeğerdirler) arasında belli bir uyumsuzluk olsa bile. Uyumsuzluk şu yolda anlatılabilir. Berkeley metafizikçilerin gereksiz ve aslında anlamsız eklemelerini dışlayarak sıradan insanın dünyasını betimlemeye başlamaktadır; ama çözümlemesinin sonucu, Berkeley'in kendisinin de bilincinde olduğu gibi, sıradan insanın kabul etmeye yanaşmayacağı bir önermedir.

7. Berkeley ve Temsilci Algı Kuramı

Bu bölüme bir vargı olarak Berkeley'in 'düşünce' sözcüğünü kullanımının temsilci algı kuramını imleyip imlemediği sorusunu getirebiliriz. Locke her zaman olmasa da sık sık şeyleri olmaktan

çok düşünceleri algılamaktan söz etmektedir. Ve düşüncelerin onun için sık sık şeyleri temsil ediyor olması ölçüsünde, bu konuşma yolu temsilci algı kuramını imlemektedir. Bu hiç kuşkusuz Locke'un matematik ile karşılaştırma içinde duyusal bilgiyi ve fiziği değersizleştirmesinin nedenlerinden biridir. Soru öyleyse Berkeley'in de aynı kurama ve aynı güçlüklere düşmüş olup olmadığıdır.

Bu sorunun doğru yanıtı oldukça açık görünmektedir, yeter ki Locke'un Berkeley'e bir başlangıç noktası sağlamış olması olgusundan çok Berkeley'in kendi felsefesine dikkat edelim. Eğer yalnızca sözü edilen son olguyu irdelersek, kolayca Berkeley'e temsilci algı kuramını yükleme eğilimine düşebiliriz. Ama kendi felsefesi üzerinde dikkatle düşünecek olursak, bu kurama düşmediğini kabul edeceğiz.

Berkeley'in düşünceler dediği kendilikler şeylerin düşünceleri değildirler: bunlar şeylerin *kendileridirler*. Kendi ötelerindeki kendilikleri temsil etmemektedirler: kendileri kendiliklerdirler. Düşünceleri algılarken duyulur şeylerin imgelerini değil ama duyulur şeylerin kendilerini algılarız. *Felsefi Yorumlar*'da Berkeley açıkça şunları demektedir: 'şeylerin düşüncelerden ayrı oldukları sayıltısı tüm gerçeği uzaklaştırmakta ve sonuçta evrensel bir kuşkuculuğu getirmektedir, çünkü tüm bilgimiz ve düşünmemiz yalnızca kendi düşüncelerimize sınırlanmış olmaktadır.'[55] Yine, 'düşünceleri düşünceler olmayan şeylerle ilişkilendirme, "—nin düşüncesi" teriminin kullanılması, yanlışın büyük nedenlerinden biridir ...'[56] Bu hiç kuşkusuz temsilci algı kuramı değildir—bir kuram ki hiç kuşkusuz Berkeley'in felsefesi ile bağdaşmamaktadır. Çünkü onun öncülleri üzerine 'düşünceler' için temsil edilecek herhangi birşey yoktur. Ve, şimdi verilen iki alıntının ilkinden görülebileceği gibi, kurama kuşkuculuğa götürdüğü için karşı çıkmaktadır. Çünkü eğer duyusal bilginin dolaysız nesneleri kendilerinden çok şeyleri temsil etmeleri gereken düşünceler olsalardı, hiçbir zaman bunların

[55] *P.C.*, 606; I, s. 75.

[56] *P.C.*, 660; I, s. 80.

gerçekten de şeyleri temsil ettiklerini bilemezdik. Berkeley hiç kuşkusuz 'düşünce' teriminin dolaysız algı nesnesi için kullanımını Locke'dan ödünç almıştı; ama bu demek değildir ki düşünceler Berkeley'in felsefesinde de Locke'un felsefesindeki ile aynı işlevi yerine getirmekte ya da aynı konumu doldurmaktadırlar. Locke'un durumunda, en azından onun birincil konuşma yoluna göre, düşünceler, kendilerinin dolaysız bilgi nesneleri olmalarına karşın anlarımıza bağımlı olmayan dolaysız nesneleri temsil ediyor olmaları anlamında, an ve şeyler arasındaki aracılar olarak davranmaktadırlar. Berkeley için düşünceler aracılar değildirler; duyulur şeylerin kendileridirler.

BÖLÜM ONÜÇ

BERKELEY (3)

1. Sonlu Tinler: Varoluş, Doğa ve Ölümsüz Iraları

EĞER duyulur şeyler düşünceler iseler, ancak anlarda ya da tinlerde varolabilirler. Ve tinler böylece biricik tözler olmaktadırlar. Düşünceler edilgin ve süredurumludurlar; düşünceleri algılayan tinler ise etkin. '*Şey* ya da *varlık* tümü içinde en genel addır, altında bütünüyle ayrı ve benzerlikten yoksun iki tür kapsar ki adın dışında ortak hiçbirşeyleri yoktur—*tinler* ve *düşünceler*. Birinciler *etkin, bölünmez tözler*dirler: ikinciler *süredurumlu*, kaçıcı, bağımlı varlıklardırlar ki kendi başlarına kalıcı değildirler, tersine anlar ya da tinsel tözler tarafından desteklenirler[1] ya da onlarda varolurlar.'[2]

Tinler, öyleyse, düşünceler olmadıkları gibi düşünceler gibi de olamazlar. 'Öyleyse, bütünüyle bağdaşmaz ve benzerliksiz

[1]Öyle görünebilir ki Berkeley kendisiyle çelişmektedir. Ama, son bölümde değinildiği gibi, 'destekleyici ilinekler' terimi anlamsızdır dediği zaman, özdeksel töz ve düşünceler arasında olduğu ileri sürülen ilişkiye göndermede bulunuyordu. Burada tinsel töz ya da an ve düşünceler arasındaki ilişkiden söz etmektedir.

[2]*P.*, I, 89; II, s. 79-80.

doğalar konusundaki bulanıklığı ve karışıklığı önleyebilmek için *tin* ve *düşünce* arasında bir ayrım yapmamız zorunludur.'[3] 'Düşünceleri destekleyen ya da algılayan bu *töz*ün kendisinin bir *düşünce* ya da *düşünce* gibi olması açıktır ki saçmadır.'[4] Dahası, sözcüğün sağın anlamıyla konuşursak, herhangi bir tin düşüncemiz olamaz. Gerçekten de, 'böyle herhangi bir *düşünce*nin olması açıkça olanaksızdır.'[5] 'Bir tin tek bir yalın, bölünmemiş, etkin varlıktır: düşünceleri algılarken, *anlak* olarak adlandırılır; ve onları üretir ya da üzerlerinde işlemde bulunurken *istenç* olarak adlandırılır. Bu yüzden bir ruha ya da tine ilişkin olarak oluşturulmuş hiçbir düşünce olamaz: çünkü tüm düşünceler, edilgin ve süredurumlu olmakla, etkin olanı imge ya da benzerlik yoluyla bize temsil edemezler.'[6]

Tine ilişkin hiçbir düşüncemiz olamaz derken, Berkeley 'düşünce' terimini kendi uygulayımsal anlamında kullanmaktadır. 'Tin' sözcüğü tarafından neyin simgelendiği konusunda hiçbir bilgimizin olmadığını demek istememektedir. Kabul edilmelidir ki 'ruha ve tine, ve isteme, sevme, nefret etme gibi ansal işlemlere ilişkin olarak, bu sözcüklerin anlamlarını bildiğimiz ya da anladığımız ölçüde, belli birer kavram taşırız.'[7] Böylece Berkeley tarafından 'kavram,' eş deyişle nesne olarak ansal ya da tinsel olan, ve bir 'düşünce,' eş deyişle nesne olarak duyulur ya da cisimsel olan arasında bir ayrım yapılmaktadır. Tine ilişkin bir kavramımız olabilir, ama uygulayımsal anlamda bir düşüncemiz değil. 'Gerçekten de geniş bir anlamda, *tin*e ilişkin bir düşüncemizin ya da daha doğrusu bir kavramımızın olduğu söylenebilir; eş deyişle, sözcüğün anlamını anlarız; yoksa ona ilişkin olarak hiçbirşeyi doğrulayamaz ya da yadsıyamazdık.'[8] Bir tin 'düşünen, isteyen ve algılayan' olarak betimlenebilir; 'bu, ve yalnızca bu, o terimin imlemini oluşturur.'[9] Anımsanacaktır ki Berkeley'in defterlerindeki bir giriş[10] onun cisimlere uyguladığı

[3] *P.*, I, 139; II, s. 105.
[4] *P.*, I, 135; II, s. 103.
[5] *A.g.y.*
[6] *P.*, I, 27; II, s. 52.
[7] *P.*, I, 140; II, s. 105.
[8] *A.g.y.*
[9] *P.*, I, 138; II, s. 104.
[10] *P.C.*, 581; I, s. 72.

aynı fenomenalistik çözümleme türünü ana da uygulama olanağını düşündüğünü imlemektedir. Ama bu düşünceyi yadsımıştı. Eğer duyulur şeyler düşüncelere indirgenebiliyorsa, bu düşünceleri taşıyan ya da algılayan tinlerin ya da tinsel tözlerin olması gerektiği ona açık görünüyordu.

Tinlerin, eş deyişle bir sonlu tinler ya da 'kendi'ler çokluğunun varoluşunu nasıl biliriz sorusu doğmaktadır. 'Kendi öz varoluşumuzu iç duygu ya da düşünme yoluyla biliriz, ve başka tinleri us yoluyla.'[11] Varolmam, herşey bir yana, açıktır; çünkü düşünceleri algılarım, ve bilirim ki algıladığım düşüncelerden ayrıyımdır. Ama başka sonlu tinlerin ya da 'kendi'lerin varoluşunu us yoluyla, eş deyişle çıkarsama yoluyla bilirim. 'Açıktır ki başka tinlerin varoluşunu işlemleri ya da onlar tarafından bizde yaratılan düşünceler yoluyla olmaksızın bilemeyiz. Çeşitli devimler, değişimler ve düşünce bileşimleri algılarım ki bunlar bana benim gibi olan, onlara eşlik eden ve üretimlerinde eşzamanlı olarak bulunan belli tikel kendiliklerin olduğunu bildirirler. Bu yüzden başka tinlere ilişkin bilgim kendi düşüncelerimin bilgisi gibi dolaysız değildir; ama benim tarafımdan kendimden ayrı kendilikler ya da tinler ile ilişkilendirilen düşüncelerin etkiler ya da eşzamanlı imler olarak araya girmesine bağımlıdır.'[12] Berkeley bu soruna *Alciphron*'da geri dönmektedir. 'Sağın bir anlamda Alciphron'u, e.d. bireysel düşünen şeyi değil, ama yalnızca o bölünmez, düşünen ilkenin ya da ruhun varlığını imleyen ve belirten görülür imleri ve belirtileri görürüm.'[13] Ve başka sonlu tinlere ilişkin dolaylı bilgimiz ve Tanrıya ilişkin dolaylı bilgimiz arasında bir andırım kurmaktadır. Her iki durumda da duyulur imler yoluyladır ki etkin bir kendiliğin varoluşunu bilmeye başlarız.

Olanaklı başka herhangi bir eleştiriden ayrı olarak, başka sonlu tinlerin ya da 'kendi'lerin varoluşuna ilişkin bilgimizin bu açıklaması şu güçlük altında duruyor gibi görünmektedir. Berkeley'e göre, 'bir insanın renk, büyüklük, beti ve devimlerini

[11] *P.*, 1, 89; II, s. 80. [12] *P.*, 1, 145; II, s. 107. [13] *A.*, 4, 5; III, s. 147.

gördüğümüz zaman, yalnızca anlarımızda yaratılan belli duyum ya da düşünceleri algılarız: ve bunlar ayrı ayrı öbekleşmeler içinde görüşümüze sunuldukları için, bize kendimiz gibi sonlu ve yaratılmış tinlerin varoluşunu göstermeye hizmet ederler.'[14] 'Bir insanı göremeyiz, eğer *insan* ile denmek istenen bizim gibi yaşayan, devinen, algılayan ve düşünense: gördüğümüz yalnızca düşüncelerin belli bir öbekleşmesidir ki bu bizi ona eşlik eden ve onun tarafından temsil edilen ve bize benzeyen ayrı bir düşünme ve devim ilkesi olduğunu düşünmeye yöneltir.'[15] Ama bu yolda düşünsem bile, bende üretilen ve başka sonlu tinlere yüklediğim düşüncelerin gerçekten Tanrının etkileri olmadıklarından emin olabilir miyim? Eğer Tanrı bende, herhangi bir özdeksel töz olmaksızın, töz-ilinek kuramı üzerine özdeksel ya da cisimsel tözün ilinekleri olarak görülebilecek düşünceleri üretiyorsa, bende, herhangi bir başka sonlu 'kendi' olmaksızın, böyle 'kendi'lerin, eş deyişle kendimden başka tinsel tözlerin bulunuşunun imleri olarak aldığım düşünceleri üretmediğinden emin olabilir miyim?

İlk bakışta Berkeley bu güçlüğü sezmiş gibi görünebilir. Çünkü ileri sürmektedir ki Tanrının varoluşu insanların varoluşundan daha açıktır. Ama bunu söyleyebilmek için nedeni Tanrının varoluşunun imlerinin sayısının herhangi bir verili insanın varoluşunun imlerinin sayısından daha büyük olmasıdır. Böylece Alciphron sormaktadır: 'Ne! Bir Tanrının varlığına ilişkin olarak önünde durduğunu edimsel olarak gördüğün ve kendisiyle konuştuğun benim varlığıma ilişkin olarak edinebileceğinle aynı güvenceyi edinebileceğini mi ileri sürüyorsun?'[16] Ve Euphranor yanıtlamaktadır: 'Tam aynısını, eğer daha büyüğü değilse.' Bir başka sonlu 'kendi'nin varoluşu konusunda salt birkaç im tarafından inandırılıyorken, diye sürdürür, 'her zaman ve her yerde Tanrının varlığını gösteren duyulur imler algılarım.' Benzer olarak, *İlkeler*'de Berkeley 'giderek ileri sürebiliriz ki, Tanrının varoluşu insanların varoluşundan çok daha açık olarak algılanır' demektedir; 'çünkü Doğanın etkileri insanlara yüklenenlerden

[14] *P.*, I. 148; II. s. 109. [15] *A.g.y.* [16] *A.*, 4. 5; III. s. 147.

sonsuz ölçüde daha çok ve büyüktür.'[17] Ama bize sonlu tinsel tözlerin bulunuşunun imleri olarak aldığımız düşüncelerin gerçekten de düşündüğümüz gibi olduklarından nasıl emin olabileceğimizi söylememektedir. Bununla birlikte, belki de gerçekte sonlu kendiliklere yüklediğimiz tikel etkileri ve bu etkiler tarafından öngerektirilen genel Doğa düzenini birbirinden ayırdığımız, ve kuramının ayrım için gerçekte elimizde olan ve kullandığımız ayrımlardan daha ötesini istemediği yanıtını verecektir. Ürettiğimizin bilincinde olduklarımıza andırımlı düşüncelerden ya da gözlenebilir etkilerden başka 'kendi'lerin varoluşunu çıkarsarız; ve bu yeterli kanıttır. Ama eğer herhangi biri böyle bir yanıttan doyum bulamıyor ve Berkeley'in öncülleri üzerine böyle bir çıkarsamayı yapmanın nasıl aklandığını bilmeyi istiyorsa, Berkeley'in yazılarından pek yardım bulamayacaktır.

Berkeley'in tinin doğası üzerine kimi betimlemelerine daha önce değinilmişti. Ama, sanırım, betimlemelerinin her zaman tutarlı olduklarını ileri sürmek olanaklı olmayacaktır. *Felsefi Yorumlar*'da anın 'bir algılar kümeleşmesi' olduğu imlenmektedir. 'Algıları uzaklaştırın, anı uzaklaştıracaksınız: algıları koyun, anı koyacaksınız.'[18] Belirtildiği gibi, Berkeley bu fenomenalistik an çözümlemesini sürdürmüyordu. Ama daha sonra bile tinlerin varoluşunun (*esse*) algılamak (*percipere*) olduğunu söylemektedir ki, imlem bir tinin özsel olarak algılama edimi olduğudur. Bununla birlikte, yine demektedir ki 'tin' sözcüğü 'düşünen, isteyen ve algılayan' demektir; 'bu, ve yalnızca bu, o terimin imlemini oluşturur.'[19] Bu yüzden genel olarak diyebiliriz ki Berkeley ana cisimlere uygulamış olduğu o fenomenalistik çözümleme tipini uygulama düşüncesini yadsımış, ve Locke'un özdeksel olmayan ya da tinsel töz kuramını kabul etmiştir.[20] Ve hiç kuş-

[17] *P.*, I, 147; II, s. 108. [18] *P.C.*, 580; I, s. 72. [19] *P.*, I, 138; II, s. 104.

[20] Eğer cisimlerin varoluşu *percipi* olarak tanımlanıyorsa, o zaman tinlerin ya da anların varoluşunu *percipere* olarak tanımlamak doğaldır. Çünkü ikisi bağlılaşıktırlar. Ama cisimlerin anlarda izdüşüm bırakan ve onlar tarafından algılanan düşünceler oldukları söylendiği ölçüde, anların düşünceleri 'destekleyen' tözler

kusuz bu temel üzerinedir ki insan ruhunun ya da tinin ölümsüzlüğünü ileri sürmektedir.

Eğer, kimilerinin sandığı gibi, insanın ruhu ince bir dirimsel ateş ya da bir hayvan özsuları dizgesi olsaydı, beden gibi bozulabilir olacaktı. 'İçinde kapatıldığı bedensel konutun yıkımına'[21] dayanamazdı. Ama 'gösterdik ki ruh bölünmezdir, cisimsel değildir, uzamsızdır ve buna göre bozulmazdır.'[22] Bu demek değildir ki insan ruhu Tanrının sonsuz gücü tarafından bile yokedilemez değildir; 'ama yalnızca Doğanın sıradan Yasaları ya da devim tarafından bozulmaya ya da çözülmeye açık değildir.'[23] İnsan ruhu doğallıkla ölümsüzdür demekle denmek istenen budur; eş deyişle, 'her saat doğal cisimlerin karşılaştıkları'[24] devimler, değişimler ve bozulmalar tarafından etkilenemez. İnsan ruhunun cisimsel ve bozulabilir olduğu kavramı 'insanlığın en kötü kesimi tarafından tüm erdem ve din aşılamalarına karşı en etkili koruyucu olarak hırsla kucaklanmış ve benimsenmiştir.'[25] Ama tinsel töz olarak ruh doğallıkla ölümsüzdür; ve bu gerçeğin din ve ahlak için büyük önemi vardır.

2. *Doğa Düzeni*

Tinlerden cisimlere dönersek, görmüştük ki Berkeley'e göre cisimleri çözümlemesi *rerum natura*yı dokunulmamış bırakmaktadır. 'Bir *rerum natura* vardır, ve olgusallıklar ve kuruntular arasındaki ayrım tam gücünü korumaktadır.'[26] Öyleyse Doğa yasalarından söz etmek bütünüyle yerindedir. 'Belli genel yasalar vardır ki bütün bir doğal etkiler zinciri boyunca işlerler; bunlar Doğanın gözlem ve incelemesi yoluyla öğrenilirler ...'[27] Berkeley böylece 'anlatımın ötesinde ve düşüncenin ötesinde olağan-

---

ve düşünceleri algılayan özneler olduklarını ileri sürmek doğaldır. Berkeley değişik konuşma yolları tarafından yaratılan karışıklığı toparlamamaktadır.

[21] *P.*, 1, 141; II, s. 105. [22] *A.g.y.*, s. 106. [23] S. 105. [24] S. 106.
[25] S. 105. [26] *P.*, 1, 34; II, s. 55. [27] *P.*, 1, 62; II, s. 67.

üstü büyük, güzel, görkemli bütün dizge'den[28] söz edilmektedir. Anımsamamız gerek ki onun için duyulur şeyler ya da cisimler tam olarak onları algıladığımız ya da algılayabildiğimiz gibidirler, ve bu fenomenleri 'düşünceler' olarak adlandırmaktadır. Bu düşünceler tutarlı bir örüntü oluştururlar; az çok kurallı dizileri ayrımsayabiliriz. Düzenli diziler 'yasalar' biçiminde, duyulur şeylerin kurallı davranışlarına ilişkin bildirimler biçiminde anlatılabilirler. Ama Doğadaki bağıntılar zorunlu bağıntılar değildirler: az çok kurallı olabilirler, ama her zaman olumsaldırlar. Düşünceler Doğanın Yaratıcısı ya da Tanrı aracılığıyla az çok kurallı diziler olarak anlarımıza izlerini bırakırlar. Ve *Y*nin düzenli ya da kurallı olarak *X*i izlediğini söylemek Tanrının bizde düşüncelerin bu düzen içinde izlerini oluşturduğunu söylemektir. Ve tüm tikel düzenli diziler, ve genel olarak Doğa düzeninin bütünü bitimsiz tanrısal etkinlik ve istenç üzerine bağımlı olduğu için, Doğa dediğimiz şeye bir bakıma baştan sona olumsallık işlemiştir.

Öyleyse örneğin fizik, ya da doğal felsefe, Berkeley tarafından yadsınmamaktadır. Ama örneğin belli cisim tiplerinin birbirlerini çektiğini bildiren fiziksel yasalar salt olgulara ilişkin olan ve zorunlu olmayan bağıntıları bildirirler. Belli cisimlerin belli bir yolda davranmaları Tanrıya bağlıdır; ve gerçi Tanrının çoğunlukla kurallı olarak davranacağını bekleyebiliyor olsak da, her zaman aynı yolda davranacağını bilemeyiz. Eğer, genel olarak konuşursak, *Y* her zaman *X*i izliyorsa, ve verili bir durumda izlemiyorsa, bir tansıktan söz etmemiz gerekecektir. Ama eğer Tanrı tansıksal bir yolda davranıyorsa, başka bir deyişle normal olarak davrandığından bütünüyle ayrı bir yolda davranıyorsa, bunu deyim yerindeyse katı ve sağlam bir Doğa yasasını kırmak için yapmamaktadır. Çünkü bir Doğa yasası, görgül bilgimiz söz konusu olduğu ölçüde, bir olgu sorunu olarak şeylerin davranışlarında genellikle izledikleri yolu bildirir, izlemek zorunda oldukları yolu değil. 'Görüşümüz içersindeki fenomenlerin dikkatli bir

[28] *D*., 2; II, s. 211.

gözlemiyle genel Doğa yasalarını bulabiliriz, ve onlardan başka fenomenleri çıkarsayabiliriz. Belgitleyebiliriz demiyorum; çünkü bu tür tüm çıkarsamalar Doğanın Yaratıcısının her zaman kurallı olarak davrandığı, ve bu kuralların sürekli bir gözleminde o hiçbir zaman açıkça bilemeyeceğimiz ilkelere ulaştığımız gibi bir sayıltı üzerine bağımlıdırlar.'[29] Düşüncelerin dilinde, Tanrı bize düşüncelerin izlerini belli bir düzen içinde ya da belli kurallı diziler içinde vermeye alışmıştır. Ve bu bize 'Doğa yasaları'nı bildirme yeteneğini vermektedir. Ama Tanrı hiçbir biçimde bize düşüncelerin izlerini her zaman aynı düzen içinde vermek zorunda değildir. Öyleyse tansıklar olanaklıdır. Bunlar değişik düşünceler arasındaki zorunlu bağıntılara herhangi bir yolda karışmayı gerektirmemektedirler. Çünkü böyle hiçbir zorunlu bağıntı yoktur. Gerçekten de bir *rerum natura* vardır, ve bir Doğa düzeni vardır, ama bu zorunlu bir düzen değildir.

3. Berkeley'in Fiziği Görgücü Yorumu, Özellikle De motu'da Görüldüğü Gibi

Önceki kesimde Tanrının varoluşunu ve Berkeley'in Tanrının davranış yoluna ilişkin görüşünü olduğu gibi almıştım. Çünkü onun için Doğa düzeninin zorunlu bir düzen olmadığı olgusunu ortaya koymayı istiyordum. Bu kesimde Berkeley'in özellikle *De motu*'da görüldüğü biçimiyle belirgin olarak görgücü, giderek olgucu fizik yorumunu açıklamak istiyorum.

Berkeley'in soyut genel düşünceler üzerine saldırısı doğallıkla fiziği yorumlayışında yansısını bulmaktadır. Soyut terimlerin kullanımı geçersizdir ve hiçbir yararlı amaca hizmet etmez dememektedir; ama imlemektedir ki bu tür terimlerin kullanımı insanları bildiklerinden daha çoğunu bildiklerini sanma gibi bir yanılgıya götürecek, çünkü bir sözcüğü bilgisizliklerini örtmek için kullanabileceklerdir. 'Şimdi moda olan büyük düzeneksel ilke *çekim*dir. Bir taşın yere düşmesi, ya da denizin aya doğru

[29] *P.*, I, 107; II, s. 88.

yükselmesi kimilerine böylelikle yeterince açıklanmış gibi görünebilir. Ama bunun çekim tarafından yapıldığının söylenmesiyle nasıl aydınlanmış oluruz?'[30] Fizikçi (Berkeley sık sık 'matematikçiler'den söz etmektedir) ya da doğa felsefecisi 'çekim' gibi bir terimin cisimlere özünlü özsel bir niteliği simgelediğini ve bunun gerçek bir neden olarak davrandığını düşünmeye başlayabilir. Ama bu böyle birşey değildir. Bir arı görgül olgu sorunu olarak, kimi cisimler arasında gözlenen ilişkiler öyle bir türdendirler ki bunları karşılıklı çekim durumları olarak betimleriz; ama 'çekim' sözcüğü bir kendiliği simgelememektedir, ve cisimlerin davranışlarının böyle bir terimin kullanımı tarafından açıklandığını sanmak boşunadır. Fizikçi betimleme ile ve andırımların önceden-saptama ve kılgın yararlık gibi bir amaçla genel 'yasalar' altında kümelendirilmesi ile ilgilenmektedir: ama nedensel açıklama ile ilgilenmemektedir, eğer 'neden' ile demek istediğimiz etkin bir etker neden ise. Ve *a*, *b* ve *c* fenomenlerinin bunlar soyut bir terim olarak *P*den ötürüdürler diyerek açıklandıklarını kabul etmek büyük bir yanılgı olacaktır. Çünkü bunu kabul etmek terimin kullanımını yanlış anlamaktır. Terim etkin bir etker neden olabilecek herhangi bir kendiliği imlememektedir.

De motu'da Berkeley bu bakış açısını geliştirmektedir. Incelemeye 'gerçeklik arayışında doğru olarak anlamadığımız terimler tarafından yanlışa düşürülmemeye dikkat etmeliyiz' sözleriyle başlamaktadır. 'Neredeyse tüm filozoflar uyarıda bulunmakta, ve çok azı ona dikkat etmektedir.'[31] Örneğin 'çaba' ve 'itki' ['conation'] gibi terimleri alalım. Böyle terimler doğru olarak ancak dirimli şeylere uygulanabilirler: dirimsiz şeylere uygulandıkları zaman birer eğretileme olarak ve bulanık bir anlamda kullanılırlar. Yine, doğa felsefecileri soyut genel terimleri kullanmaya alışmışlardır, ve bunların edimsel bilinemez kendiliklerini simgelediklerini düşünme yönünde bir eğilim vardır. Örneğin kimi yazarlar saltık uzaydan sanki bu birşeymiş, ayrı bir kendilikmiş gibi söz ederler. Ama çözümleme üzerine bulacağız ki 'bu

[30] *P.*, 1, 103; II, s. 86.

[31] *D.M.*, 1; IV, s. II.

sözcükler tarafından arı yoksunluktan ya da olumsuzlamadan, eş deyişle salt bir hiçlikten başka hiçbirşey imlenmemektedir.'[32]

Berkeley'e göre, 'matematiksel önsavları şeylerin doğalarından ayırdetmemiz gerekir.'[33] 'Kuvvet,' 'yerçekimi' ve 'çekim' gibi terimler fiziksel ya da metafiziksel kendilikleri belirtmezler; yalnızca 'matematiksel önsavlar'dırlar. 'Çekime gelince, hiç kuşkusuz Newton tarafından kullanılmıştır, ama gerçek, fiziksel bir nitelik olarak değil, yalnızca matematiksel bir önsav olarak. Gerçekten de Leibniz öğesel çabayı ya da kışkırtmayı dürtüden ayırdederken bu kendiliklerin doğada olgusal olarak bulunmadıklarını, ama soyutlama tarafından oluşturulmaları gerektiğini kabul etmektedir.'[34] Düzenekbilim matematiksel soyutlamaların ve önsavların kullanımı olmaksızın ilerleyemez, ve bunların kullanımı başarıları tarafından, eş deyişle kılgın yararlıkları tarafından aklanmaktadır. Ama bir matematiksel soyutlamanın kılgısal yararlığı onun herhangi bir fiziksel ya da metafiziksel kendiliği belirttiğini tanıtlamaz. 'Düzenekbilimci cisimlerde kuvvet, eylem, çekim bulunduğunu imgeleyerek belli soyut ve genel terimler kullanır ... ki bunların kuramlar ve formülasyonlar için olduğu gibi devimle ilgili hesaplamalar için de büyük yararları vardır, üstelik şeylerin gerçekliğinde, ve edimsel olarak varolan cisimlerde aranmaları boşuna olsa bile, tıpkı geometricilerin matematiksel soyutlama yoluyla yaptıkları kurgular olan şeyler gibi.'[35]

İnsanların fizikte kullanıldığı gibi soyut terimler tarafından yanlışa düşürülme eğiliminde olmalarının ana nedenlerinden biri fizikçinin fenomenlerin gerçek etker nedenlerini bulmakla ilgilendiğini düşünmeleridir. Bu yüzden 'çekim' gibi bir sözcügün belli devimlerin gerçek etker nedeni olan ve bunları açıklayan bir varolan kendilik ya da niteliği simgelediğini düşünme eğilimindedirler. Ama 'etker nedenleri vermek fiziğe ya da mekaniğe düşmez ...'[36] Berkeley'in bunu söylemesinin nedenle-

[32] *D.M.*, 53; IV, s. 24. [33] *D.M.*, 66; IV. s. 28. [34] *D.M.*, 17; IV, s. 15.
[35] *D.M.*, 39; IV, s. 20. [36] *D.M.*, 35; IV, s. 19.

rinden biri hiç kuşkusuz onun görüşünde biricik gerçek nedenlerin cisimsel-olmayan kendilikler olduklarıdır. Bu izleyeceğimiz alıntıda açıktır. 'Fizik felsefesinde fenomenlerin neden ve çözümlerini düzeneksel ilkelerden aramak zorundayız. Fiziksel olarak, öyleyse, bir şey gerçekten etkin ve cisimsel-olmayan nedeninin saptanması yoluyla değil, ama örneğin *etki ve tepki her zaman aykırı ve eşittirler* ... gibi düzeneksel ilkelerle bağıntısı belgitlenerek açıklanmaktadır.'[37] Düzeneksel ilkelerle denmek istenen nedir? 'Deneyler tarafından tanıtlanan, uslamlama tarafından geliştirilen ve evrenselleştirilen' birincil devim yasaları 'yerinde bir biçimde ilkeler olarak adlandırılırlar, çünkü onlardan hem genel düzeneksel teoremler hem de fenomenlerin tikel açıklamaları türetilir.'[38] Bir olayın fiziksel bir açıklamasını vermek, öyleyse, onun üst-düzey bir önsavdan nasıl çıkarsanabileceğini göstermektir. Ve bu tür açıklamalar varoluşla olmaktan çok davranışla ilgilidirler. Fenomenlerin varoluşu metafiziksel felsefede onu cisimsel-olmayan gerçek etker nedeninden türeterek açıklanmaktadır. Fizikçi 'nedenler' ile öyle bir düzeyde ilgilenmektedir ki, *B* fenomeninin her zaman *A* fenomenini izlediğini ve hiçbir zaman *A* tarafından öncelenmeksizin yer almadığını bulduğu zaman, *A*dan neden ve *B*den etki olarak söz eder. Ama fenomenler düşüncelerdirler, ve düşünceler etkin etker nedenler olamazlar; ve eğer nedenlerden anlaşılan buysa, fizikçi onlarla ilgilenmemektedir.

Berkeley'in savı öyleyse bilimin onun düşünceler kuramı tarafından ve onun metafiziği tarafından dokunulmamış olarak bırakıldığıdır, yeter ki bilimin doğası anlaşılıyor olsun. Metafizik fizikten çıkarılmalı, ve ikisi karıştırılmamalıdır. Bu çıkarma fiziği bulanıklıklardan ve belirsiz söz kalabalığından arıtacak, bizi ne denli yararlı olurlarsa olsunlar kendilikleri ya da kendiliklerin edimsel niteliklerini belirtmeyen sözcükler tarafından yanlışa düşürülmekten kurtaracaktır. Aynı zamanda Berkeley metafiziği fizikten bu birincisini geçersiz kılabilmek için de uzaklaştırıyor

[37] *D.M.*, 69; IV, s. 29.

[38] *D.M.*, 36; IV, s. 20.

değildi. İsteği dahaçok metafiziğe giden yolu gösterebilmekti. Çünkü bir kez fizik biliminin fenomenlerin gerçekten etkin etker nedenleriyle ilgilenmediğini anlarsak, yalnızca yerçekimi ve çekim gibi sözcüklerin işlev ve anlamlarını yanlış olarak yorumlamaktan kurtulmakla kalmayacak, ama ayrıca fenomenlerin varoluşunun nedenini başka yerde aramaya da yöneleceğiz. Berkeley fizik konusunda olgucu bir yolda konuşuyordu; ama kafasının arkasında yatan şey insanları fenomenlerin yeterli bir nedensel açıklamalarının yerçekimi, çekim vb. terimlerinde verilebileceği kavramından kurtarma isteğiydi—terimler ki, herhangi bir kendiliği ya da varolan niteliği imlememekte, ama fenomenleri kümelendirmedeki ve onlardan cisimlerin davranışlarını betimleyen belli ilkeleri çıkarsamadaki başarıları tarafından geçerli kılınan önsavlarda uygunlukları nedeniyle kullanılmaktadırlar. Ve insanları fizik biliminin işlevinin yanlış bir yorumundan kurtarmayı istiyor, çünkü onlara fenomenlerin gerçek nedensel açıklamalarının yalnızca fenomenlerin Tanrı ile, enson cisimsel-olmayan ve gerçek etker neden ile ilişkilerini saptayan metafizikte bulunabileceğini göstermeyi istiyordu. 'Yalnızca meditasyon ve uslamlama ile gerçekten etkin nedenler onları kuşatan karanlıktan çıkarılabilir ve belli bir düzeyde bilinebilirler. Onlarla ilgilenmek ilk felsefeye ya da metafiziğe düşer.'[39]

Bu kesimde mekaniği de kapsıyor olarak anlaşılan fiziğe ya da fizik bilimine değinilmişti. Ama *De motu*'da Berkeley fizik ve mekanik arasında tuhaf bir ayrım yapmaktadır. 'Fizikte yalnızca görünürdeki etkilere ulaşan duyu ve görgülenim egemenliklerini sürdürür; mekanikte matematikçinin soyut kavramları kabul edilirler.'[40] Başka bir deyişle, fizik fenomenlerin ve davranışlarının betimlemesi ile ilgilenirken, mekanik matematik kullanan kuramcılığı ve açıklayıcı önsavları içerir. Berkeley'in bu ayrımı yapmasının nedeni gözlenen olguları ve bu olguların anlaşılması ya da açıklanması için oluşturulan kuramları birbirinden ayırmaktır. Çünkü bu son ayrımı yapmadıkça, 'matematikçinin' soyut

[39] *D.M.*, 72; IV, s. 30.

[40] *D.M.*, 71; IV, s. 30.

terimlerine karşılık düşen bilinemez kendilikleri konutlama eğiliminde olacağız. 'Çekim' ya da 'kuvvet' gibi terimler gözlenebilir kendilikleri belirtmezler. Öyleyse bu terimlere karşılık düşen bilinemez kendiliklerin ya da niteliklerin olması gerektiğini düşünme eğilimine düşebiliriz. 'Ama bilinemez bir kendiliğin ne olduğunu, ya da herhangi bir niteliğin nasıl davranabildiğini ya da birşey yapabildiğini pek tasarlayamayız—gerçekten de tasarlayamayız. ... Kendisi bilinemez olan hiçbirşeyi açıklayamaz.'[41] Ama gözlenen etkileri ve onları açıklamak için kurulan önsavları dikkatle ayırdedersek, bu önsavlarda kullanılan soyut terimlerin işlevini anlamak için daha iyi bir konuma gelmiş oluruz. 'Terimler bir ölçüde konuşmayı kısaltmak için ortak alışkanlık tarafından yaratılmışlar, ve bir ölçüde de öğretim amacıyla düşünülmüşlerdir.'[42] Duyulur şeylere ilişkin uslamlamada tikel cisimlere ilişkin uslamlamada bulunuruz. Ama tikel cisimlere ilişkin evrensel önermelerimiz için soyut terimlere gereksiniriz.

4. Tanrının Varoluşu ve Doğası

Öyleyse Berkeley için bir Doğa düzeni, bir fenomenler ya da düşünceler dizgesi vardır ki doğa bilimlerinin oluşturulmasını olanaklı kılmaktadır. Ama, az önce gördüğümüz gibi, fenomenlerin varoluşunun nedeni ya da nedenlerinin bilgisi için bilimciye bakmak boşunadır. Ve bu hemen düşündürmektedir ki Berkeley'in Tanrının varoluşunu tanıtlaması bir *a posteriori* tanıtlama, nedensel uslamlamanın bir türü olacaktır. *Felsefi Yorumlar*'da 'Tanrının varoluşunu düşüncesinden çıkarsamak saçmadır. Tanrıya ilişkin hiçbir düşüncemiz yoktur. Bu olanaksızdır,'[43] derken, hiç kuşkusuz birincil olarak 'düşünce' sözcüğünün kendi uygulayımsal kullanımını düşünmektedir. Çünkü açıktır ki Tanrının hiçbir düşüncesi olamaz, eğer 'Tanrı' bir tinsel varlık demekse ve 'düşünce' terimi duyusal-algı nesnesi için kullanılıyorsa. Ve Alciphron'a 'örneğin en-eksiksiz bir varlık düşüncesinden

[41] *D.M.*. 4 ve 5; IV, s. 32. [42] *D.M.*, 7; IV, s. 12. [43] *P.C.*, 782; I, s. 94.

çıkarılan türde'[44] metafiziksel uslamlamalar tarafından inandırılamayacağı söyletildiği zaman, anımsamamız gerek ki Alciphron 'minik filozof'tur ve tanrıtanımazcılığın savunucusudur. Gene de, Berkeley'in St. Anselm ve Descartes tarafından değişik yollarda kullanılan o varlıkbilimsel uslamlamayı kabul etmediğini söylemek sakıncalı olmayacaktır. Onun tanıtı duyulur şeylerin varoluşu üzerine dayanan bir nedensel uslamlamadır. Ve Berkeley'in Tanrının varoluşu için uslamlamasının özgünlüğü kendi 'düşünceler' kuramından yararlanmasıdır. Eğer duyulur şeyler düşünceler iseler, ve eğer bu düşünceler yalnızca anlarımıza bağımlı değilseler, bizimkinden başka bir an ile ilişkili olmalıdırlar. 'Herkes için açıktır ki, Doğanın işleri denilen o şeyler, eş deyişle, bizim tarafımızdan algılanan düşüncelerin ya da duyumların çok büyük bölümü insanların istençleri tarafından üretilmiş ya da onların istençlerine bağımlı değildir. Öyleyse onlara neden olan bir başka tin olmalıdır, çünkü kendi başlarına kalıcılıkları olması tutarsızdır.'[45]

Diyaloglar'da Tanrının varoluşunun tanıtı Berkeley tarafından şu özlü yolda koyulmuştur. '*Duyulur şeyler gerçekten vardırlar; ve eğer varsalar, zorunlu olarak sonsuz bir an tarafından algılanmaktadırlar: öyleyse sonsuz bir an ya da Tanrı vardır.* Bu sana *bir Tanrının varlığının* en açık bir ilkeden doğrudan ve dolaysız bir tanıtını veriyor.'[46] Berkeley Tanrının birliği ya da tekliği sorusuna uzunlamasına girmemektedir; duyulur şeylerin ya da düşüncelerin anlarımıza bağımlı olmadıkları bildiriminden çıkarak aşağı yukarı dosdoğru tek bir sonsuz ana bağımlı oldukları vargısına ilerliyor görünmektedir. Doğadaki dizgesellik, uyum ve güzelliğin Doğanın sonsuz ölçüde bilge ve eksiksiz bir tinin, başka bir deyişle tüm şeyleri gücüyle destekleyen Tanrının ürünü olduğunu gösterdiğini aşağı yukarı sorgusuzca almaktadır. Hiç kuşkusuz Tanrıyı göremeyiz. Ama, yine aynı yolda, sonlu tinleri de göremeyiz. Sonlu bir tinin varoluşunu 'düşüncelerin belli bir sonlu ve dar birleşmeleri'nden çıkarırken, buna karşın

[44] *A*., 4, 2; III, s. 142. [45] *P*., 1, 146; II, s. 107-8. [46] *D*., 2; II, s. 212.

'her zaman ve her yerde tanrısallığın açık belirtilerini algılarız.'[47]

Doğanın kusurları ve eksiklikleri bu çıkarsamaya karşı herhangi bir geçerli uslamlama oluşturmazlar. Tohum ve embriyolar açısından görünürdeki ziyan, ve olgunlaşmamış bitki ve hayvanların ilineksel yokoluşları, eğer insan ölçünleriyle yargılarsak, hatalı ve dikkatsiz yönetim ve örgütlenişi gösteriyor olabilir. Ama 'doğal şeylerin görkemli bolluğu onları üreten etmendeki zayıflık ya da savurganlık (olarak) yorumlanmamalı, ama dahaçok gücünün varsıllığının bir kanıtı olarak görülmelidir.'[48] Ve bizi acılı olarak etkiledikleri için bize kötü olarak görünen pekçok şey, bütün bir şeyler dizgesinin parçası olarak alınırlarsa, iyi olarak görülebilirler. *Alciphron*'da bu addaki konuşmacı yaratılıştaki küçük bir kötülüğün iyiliği güçlü bir ışık altına getirdiği haklı olarak ileri sürülebilirken, bu ilke 'öylesine büyük ve öylesine kara lekeleri' açıklayamaz diyor olarak betimlenmektedir. 'Yeryüzünde öylesine çok erdemsizliğin ve öylesine az erdemin olması, ve Tanrının krallığının yasalarına Onun uyrukları tarafından öylesine kötü olarak uyulması hiçbir zaman yüce Tekerkin herşeyi aşan bilgelik ve iyiliği ile bağdaştırılamaz.'[49] Buna Berkeley'in yanıtı ahlaksal yanlışlıkların insan seçiminin bir sonucu olduğu ve ayrıca insanların evrendeki konumlarını abartmamamız gerektiği biçimindedir. 'Öyle görünüyor ki yalnızca tanrısal bildiriş tarafından değil, ama gözlemler yapan ve görülür şeylerin andırımından çıkarsamalarda bulunan sağduyu tarafından da anlıklı varlıkların insandan daha mutlu ve daha eksiksiz sayısız düzenleri olduğu vargısına götürülüyoruz.'[50]

Berkeley'in Tanrının varoluşunun tanıtını biraz özetimsi açımlamasından 'özdeksel töz' gibi terimlere eleştirel bir çözümleme uygulamaya öylesine hazır bir filozofun Tanrıya yüklemlenen terimlerin anlamlarını çözümlemede karşılaşılacak güçlüklere kör olduğu vargısını çıkarmak yanlış olacaktır. Böylece Lysicles'e

[47] *P.*, 1, 148; II, s. 109.
[48] *P.*, 1, 152; II, s. 111.
[49] *A.*, 4, 23; III, s. 172.
[50] *A.g.y.*

şunları söyletmektedir: 'O zaman bilmelisin ki, Tanrının varlığı temelde kendinde çok az önemi olan bir noktadır, ve insan çok şeyden vazgeçmeksizin bu ödünde bulunabilir. Önemli olan nokta Tanrı sözcüğünün hangi anlamda alınacak olduğudur.'[51] Öyle insanlar olmuştur ki, demektedir Lysicles, bilgelik ve iyilik gibi terimlerin, Tanrıya yüklemlendikleri zaman, 'kabaca kabullenildiklerinde imlediklerinden ya da bir kavramını oluşturabileceğimiz ya da tasarlayabileceğimiz herhangi birşeyden bütünüyle ayrı bir anlamda anlaşılmaları gerektiğini'[52] ileri sürmüşlerdir. Böylece Tanrıya bu tür yüklemler verilmesine yönelik karşıçıkışları bunların bilinen herhangi bir anlamda yüklemlenmiş olduklarını yadsıyarak karşılayabilmişlerdir. Ama bu yadsıma yüklemlerin Tanrıya ait olduklarını bütününde yadsımaya eşdeğerdi. 'Ve böylece Tanrının yüklemlerini yadsımakla gerçekte varlığını yadsıyorlardı, üstelik belki de bunun bilincinde olmasalar da.'[53] Başka bir deyişle, Tanrıya yüklemlenen terimlerin salt belirsiz bir anlamda anlaşılmaları gerektiğini ileri sürmek bilinemezciliği ileri sürmektir. Böyle insanlar 'Tanrı' sözcüğünün anlamını sınırlamalarla öylesine kırpmışlardır ki 'geriye ona eklenen herhangi bir anlam olmaksızın adın kendisinden başka hiçbirşey kalmamıştır.'[54]

Lysicles bu bilinemezci konumun bir dizi Kilise Babası ve Skolastik tarafından ileri sürüldüğünü kabul etmektedir. Ama Crito, öyle Skolastikler gibi cilasız ve modası geçmiş yazarların iyi bir topluluğa tanıştırılması için bir savunma çabasıyla, andırımlı yüklemleme öğretisinin tarihsel bir açıklamasını vererek bunda St. Thomas Aquinas ve Suárez gibi Skolastiklerin konumunun Yalancı-Dionisius'un konumu ile aynı olmadığını göstermektedir. Bu Skolastikler örneğin gerçek bir anlamda bilginin Tanrıya yüklenebileceğini değil, ama yalnızca yaratıklarda bulunduğu biçimiyle bilgi eksikliklerini Tanrıya yüklemenin doğru olduğunu yadsıyorlardı. Örneğin Suárez 'bilginin gerçek bir anlamda Tanrıda olmadığı söylenir' dediği zaman, 'bu, örneğin

[51] *A.*, 4, 16; III, s. 163. [52] *A.*, 4, 17; III, s. 164. [53] *A.g.y.* [54] *A.g.y.*

sıradan uslamlamaya dayalı bilgi türünde eksiklikler içeren bir anlamda anlaşılmalıdır ... (Ama) genel olarak tüm gerçekliğin açıkça anlaşılması anlamında alınan bilgi için, [Suárez] bunun Tanrıda olduğu ve bu olgunun bir Tanrıya inanan herhangi bir filozof tarafından hiçbir zaman yadsınmadığı kesinlikle doğrulamaktadır.'[55] Benzer olarak, Skolastikler Tanrının yaratılmış varlıklarla aynı anlamda varolduğu sanılmamalıdır derlerken, Onun 'çok daha üstün ve eksiksiz bir yolda'[56] varolduğunu anlatmak istiyorlardı.

Bu Berkeley'in kendi konumunu yansıtmaktadır. Bir yandan ilkin yaratıklara ve daha sonra Tanrıya yüklemlenen terimler Ona 'doğru anlamda, ... sözcüklerin gerçek ve biçimsel kabullenişlerinde' yüklemlenmelidir. 'Yoksa, açıktır ki bu yüklemleri tanıtlamak için ya da (ki yine aynı şey) bir Tanrının varlığını tanıtlamak için getirilen her tasımın dört terimden oluştuğu ve buna göre hiçbir vargıya ulaşamadığı bulunacaktır.'[57] Öte yandan, Tanrıya yüklemlenen terimler yaratıklara yüklemlenişlerinde görülen o aynı eksikli yolda ya da düzeyde yüklemlenemezler. Benim Tanrı kavramım, demektedir Berkeley, kendi ruhum üzerine düşünerek, 'onun güçlerini yükselterek, ve eksikliklerini uzaklaştırarak'[58] elde edilmiştir. Tanrıyı kendi üzerime düşünme yoluyla elde ettiğim tin kavramına göre tasarımlarım. Kavram özsel olarak aynı kalmaktadır, gerçi Tanrıyı tasarlamada genelde sonlu tin kavramına bağlanan sınırlama ve eksiklikleri uzaklaştırıyor olsam da.

Berkeley'in Tanrıya yüklemlenen terimlerin anlam çözümlemesini Skolastiklerin yapmış olduklarından daha öteye götürmüş olduğu söylenemez. Ne de eksiklikleri uzaklaştırma sürecinde ayrıca söz konusu terimin olumlu betimlenebilir içeriğini de uzaklaştırmakta olduğumuz yolundaki olanaklı bir karşıçıkış üzerinde yeterince durmuş olduğu söylenebilir—eğer belli bir ölçüde durmuş olduğunu kabul etsek bile. Bununla birlikte, Tan-

[55] *A.*, 4, 20; III, s. 168-9.
[56] *A.g.y.*
[57] *A.*, 4, 22; III, s. 171.
[58] *D.*, 3; II, s. 231-2.

rıya yüklemlenen terimlerin anlamlarıyla ilgili bir sorunun bulunduğunu anlıyordu. Ve Skolastik geleneğin dışında durmuş ünlü çağdaş felsefeciler arasında soruna ciddi bir dikkat yönelten az sayıda insandan biri de oydu. Bu bağlamda andırım Skolastik-olmayan felsefeciler tarafından pek göz önüne alınmış değildir. Ve bugün sorunun çözümlemeci felsefeciler tarafından tartışılmasının sık sık inananlara salt yokedici bir ırada görünmesinin nedenlerinden biri de budur. Zaman zaman hiç kuşkusuz yokedici olmuştur. Ama bu tartışmanın Skolastiklerin ve Berkeley'in ilgilenmiş oldukları, ama daha iyi bilinen çağdaş felsefecilerin çoğunluğu tarafından pek dokunulmayan bir sorunun yeniden dirilişini temsil ettiğini anlamak gerekir.

5. Duyulur Şeylerin Kendimiz ve Tanrı ile İlişkisi

Şimdi, Berkeley sık sık duyulur şeylerden sanki bunlar varoluşlarını anlarımızda bulmuşlar gibi konuşmaktadır. Böylece okuyoruz ki Tanrı 'o düşünceleri anımızda yaratır,'[59] ve düşünceler 'duyular üzerinde iz bırakırlar.'[60] Bu dünyanın sürekli olarak yenilenmekte ya da daha doğrusu yeniden-yaratılmakta olduğunu imlemektedir. 'Beni algıladığım tüm duyusal izlenimlerle her an etkileyen bir an vardır.'[61] Yine, gerçi tüm şeyleri Tanrıda görme konusundaki metafiziksel önsav yadsınacak olsa da, 'bu optik dil bir sürekli yeniden-yaratışa eşdeğerdir, dolaysız bir güç ve kayra edimini belirtmektedir.'[62] Ve Berkeley 'böylesine sonsuz bir amaçlar türlülüğüne bileşmiş, çözünmüş, aktarılmış, ayrımlaşmış ve uyarlanmış birçok imin hemen üretiminden ve yeniden-üretimi'nden[63] söz etmektedir. Daha önce belirtildiği gibi, algılayan özneler denli çok kişisel dünyanın olduğu da ileri sürülmektedir. Ve, gerçekten de, Berkeley kabul etmektedir ki 'aynı' sözcüğünü kaba anlamıyla alma koşuluyla aynı nesneleri algıladığımız söylenebilecek olsa da, sözcüğün sağın anlamıyla konu-

[59] *P.*, 1, 57; II, s. 65.
[60] *P.*, 1, 57; II, s. 80: bkz. *P.*, 1, 1; II, s. 41.
[61] *D.*, 2; II, s. 215.
[62] *A.*, 4, 14; III, s. 159.
[63] *A.g.y.*, s. 159-60.

şursak, bu konudaki başarımız verili bir bireyin dokunduğu aynı nesneyi görmesinden ya da mikroskopla çıplak gözle algıladığı aynı nesneyi algılamasından daha öteye geçmeyecektir.[64]

Ama Berkeley duyulur şeylerin ya da düşüncelerin Tanrının anında varolmalarından da söz etmektedir. Doğal şeylerin bana bağımlılıkları tek-boynuzlu bir at imgesinin bana bağımlılığı ile aynı değildir. Öyleyse 'içinde varoldukları bir başka an olmalıdır.'[65] Yine, 'İnsanlar genellikle tüm şeylerin Tanrı tarafından bilindiğine ya da algılandığına inanırlar, çünkü bir Tanrının varlığına inanırlar, oysa öte yandan ben bir Tanrının varlığını dolaysızca ve zorunlu olarak çıkarsıyorum, çünkü tüm duyulur şeyler Onun tarafından algılanıyor olmalıdırlar.'[66] Berkeley duyulur şeylere tüm dışsallığı yadsımayı istemiyordu; ve onları algılayacak hiçbir sonlu tin yokken şeylerin varoldukları bildirimine bir anlam vermeyi istiyordu. Başka bir deyişle, at onu algılayan hiç kimse yokken ahırdadır bildirimine bu bildirimin ahıra giren herhangi biri bir atı görme dediğimiz görgülenimi edinecek ya da edinebilecektir bildirimine eşdeğer olduğunu söylemekten oluşan anlamdan daha öte bir anlam vermeyi istiyordu. Ve bu daha öte anlamı yalnızca Tanrı atı her zaman algılar, üstelik bunu yapan hiçbir sonlu tin yokken bile, diyerek sağlayabilmektedir. 'Duyulur şeylere anın dışındaki bir varoluşu yadsıdığım zaman, özellikle kendi anımı değil ama tüm anları kastediyorum. Şimdi açıktır ki bunların benim anıma dışsal bir varoluşları vardır, çünkü görgülenim yoluyla ondan bağımsız olduklarını buluyorum. Öyleyse onları algılamam sırasındaki aralıklarda içinde varoldukları bir başka an vardır. ... Ve tüm başka sonlu yaratılmış tinler açısından aynı şey doğru olduğu için, bundan zorunlu olarak *her-yerde-bulunan bir An* olduğu sonucu çıkar ki, tüm şeyleri bilmekte ve kavramakta, onları görüşümüze böyle bir yolda ve kendi düzenlediği ve bizim tarafımızdan *Doğa Yasaları* olarak adlandırılan ilkelere göre sunmaktadır.'[67]

[64] *D.*, 3; II, s. 245-7.
[65] *D.*, 2; II, s. 212.
[66] *A.g.y.*
[67] *D.*, 3; II, s. 230-1.

En azından ilk bakışta, varolmak ya algılamak ya da algılanmaktır bildirimini değişik anlamlar almaya götüren iki ayrı görüşle yüz yüze kalıyoruz. İlk görüş üzerine algılamak sonlu özne ile bağıntılıdır, ve algılanmak bu özne tarafından algılanmak demektir. İkinci görüş üzerine algılamak Tanrı ile bağıntılıdır ve algılanmak Tanrı tarafından algılanmak demektir. Ama Berkeley bengi ve göreli varoluş arasındaki bir ayrım aracılığıyla iki konumu uzlaştırmaya çalışmaktadır. 'Tüm nesneler sonsuzluk içinde Tanrı tarafından bilinirler, ya da yine aynı şey, onun anında bengi bir varoluşları vardır: ama daha önce yaratıklar için algılanamaz şeyler Tanrının bir buyruğu tarafından onlar için algılanabilir kılındığı zaman, o zaman bunların yaratılmış anlar açısından göreli bir varoluşa girdikleri söylenir.'[68] Duyulur şeylerin, öyleyse, tanrısal anda bir 'arketipal ve bengi' varoluşları ve yaratılmış anlarda 'ektipal ya da doğal' varoluşları vardır.[69] Yaratılış düşünceler 'ektipal' varoluş kazandıkları zaman yer almaktadır.

Bu ayrım Berkeley'in Malebranche'ın Tanrıda düşünceleri görme kuramını paylaşmadığı yolundaki sözlerini aklamaktadır. Çünkü algıladıklarımız göreli ya da ektipal varoluşa iye olarak düşüncelerdirler. Bu düşünceler Tanrı yoluyla anlarımız üzerine izdüşümleri verildiği zaman varlık kazanırlar. Ve böylece sonsuza dek tanrısal anda bulunan düşüncelerden ayrıdırlar. Ama o zaman öyle görünmektedir ki bundan tanrısal anda var olarak algıladığımız düşüncelerden bunları algılıyor olmadığımız zaman söz edemeyeceğimiz sonucu çıkacaktır. Çünkü bunlar tanrısal anda bulunan düşüncelerle aynı düşünceler değildirler. Eğer aynı olsalardı, Berkeley için şeyleri Tanrıda görme kuramını, vurgulu olarak yadsıdığı bu kuramı benimsemekten kaçış çok güç olacaktı.

Denebilir ki bu ayrım Berkeley'in sınırsız bir sayıda düşünceler kümesi konutladığını düşünme düzeyine dek zorlanmamalıdır; her algılayan insan için bir küme (tüm bu kümeler ektipal varoluşa iye olmak üzere) ve tanrısal anda tek bir küme (arketipal

[68] *A.g.y.*, s. 252.

[69] *A.g.y.*, s. 254.

varoluşa iye olmak üzere). Denebilir ki, Berkeley'in demek istediği yalnızca sonlu bir özne tarafından algılandıkları biçimiyle ektipal ya da doğal varoluşa iye olan aynı duyulur şeylerin Tanrı tarafından algılandıkları biçimiyle arketipal varoluşa iye oldukları dır. Herşey bir yana, Berkeley açıkça sonsuzluk içinde Tanrı tarafından bilinen ve Onun anında bengi bir varoluşları olan nesnelerden yaratıklar tarafından algılanabilir kılınıyor olarak ve böylece göreli bir varoluşa başlıyor olarak söz etmektedir.[70]

Gerçekten, Berkeley bu yolda konuşmaktadır, ve olguyu sorgulama gibi bir isteğim yok. Ama bu konuşma yolunun onun daha başka konuşma yollarına uyup uymayacağı bana tartışma götürür bir nokta gibi görünüyor. Eğer Tanrının anında varolan nesneleri algılarsak, şeyleri Tanrıda görmeye ulaşmış oluruz ki bu, Berkeley'e göre, yeteneğimizin dışında birşeydir. Eğer, bununla birlikte, duyulur şeyler duyularımız iseler ya da bizde Tanrı tarafından izleri bırakılan düşünceler iseler, o zaman Tanrıdaki düşüncelerden ayrı olmaları gerekecektir.

Berkeley'in temel amacı hiç kuşkusuz duyulur şeylerin andan bağımsız olarak hiçbir *saltık* varoluşları olmadığını göstermek, ve böylece özdekçilerin ve tanrıtanımazcıların ayakları altındaki zemini çekmektir. Ve bu onun için Locke'un özdeksel tözünden bunun yararsız ve aslında anlaşılmaz bir önsav olduğunu göstererek ve duyulur şeylerin düşünceler olduklarını tanıtlayarak kurtulmayı gerektirmektedir. O zaman iki bakış açısı ortaya çıkıyor görünmektedir. İlkin, duyulur şeyler sonlu anlardaki düşüncelerdirler, bu anlar tarafından keyfi olarak oluşturulmaları anlamında değil, ama bitimsiz tanrısal etkinlik tarafından sonlu anlarda izlerinin oluşturulması ya da onlara sunulmaları anlamında. Öyleyse at onu orada algılayacak hiç kimse yokken ahırdadır demek yalnızca, gerekli koşullar verildiğinde, eğer herhangi biri ahıra girecek olursa, Tanrı belli düşüncelerin izlerini onun anında oluşturacaktır demektir. Ve bu ise at onu orada algılayacak hiç kimse yokken ahırdadır demek eğer herhangi biri

[70] *A.g.y.*, s. 252.

ahıra girecek olursa, o zaman, gerekli koşullar verildiğinde, bir atı görme dediğimiz görgülenimi edinecektir bildiriminde bulunmamın metafiziksel bir yoludur. Ama bu bakış açısı duyulur dünyanın insanın ortaya çıkışından önceki varoluşu açısından güçlükler yaratıyor görünmektedir. Bu yüzden Berkeley ikinci bir bakış açısı getirmekte ve buna göre düşünceler (duyulur şeyler) her zaman Tanrı tarafından algılanmaktadır. Ama bu duyulur şeylerin Tanrı tarafından algılanmalarının nedeni varolmalarıdır demek olamaz. Çünkü o zaman andan bağımsız kılınmış olacaklardır. Varolmalıdırlar çünkü Tanrı onları algılamaktadır. Ve bu demektir ki tanrısal andaki düşünceler olmalıdırlar. Ama Berkeley şeyleri Tanrıda görüş yeteneğimizin olduğunu söylemeyi istememektedir. Bu yüzden eski 'tanrısal düşünceler' kuramı üzerine geri dönerek ektipal ya da doğal ve arketipal varoluş arasındaki ayrımı getirmektedir. Ama bu durumda düşüncelerimiz olarak duyulur şeyler tanrısal anda arketipal varoluşa iye düşüncelerden ayrılmaktadır. Ve o zaman atın sonlu bir tin tarafından algılanmadığı zaman ahırda olduğunu, çünkü Tanrının onu algıladığını söylemek doğru değildir. Çünkü Tanrı benim düşüncelerimi ben onları taşımıyorken taşımaz. İnakçı bir yolda bu değişik konuşma yollarının uzlaştırılamaz olduklarını söylememem gerekir. Ama bana öyle görünüyor ki bunları uzlaştırmak çok güçtür.

Zaman zaman söylenmiştir ki Berkeley'in konumunu Tanrının onun betimlediği yolda (eş deyişle anlarımızda düşüncelerin izlerini oluşturma ya da onları bize sunma) davranamayacağını göstermede yatan güçlük nedeniyle çürütmek güçtür. Ama bunu söyleyenler Tanrının varoluşunu varsayarlarken, Berkeley ise *esse est percipi*den Tanrının varoluşuna uslamlamada bulunmaktadır. Tanrıtanırcılığı varsaymamakta ve onu fenomenalizmi tanıtlamak için kullanmamaktadır: öteki yoldan ilerleyerek fenomenalizmin tanrıtanırcılığı gerektirdiğini ileri sürmektedir. Bu onu görgücülüğünde izlemiş ve geliştirmiş olan felsefecilerin paylaştıkları bir bakış açısı olmaktan oldukça uzaktır. Ama, bu

sorudan bütünüyle ayrı olarak, fenomenalizminin kendisi iki öğe içeriyor görünmektedir. İlkin, duyulur şeylerin yalnızca onları algıladığımız ya da algılayabildiğimiz gibi oldukları görüşü vardır. Bu, sıradan insanın hiçbir zaman Locke'un süredurumlu, değişmeyen ve bilinemez özdeksel dayanağını düşünmüyor olması ölçüsünde, sağduyu öğesi denilen şey olabilir. (Hiç kuşkusuz, Locke'un özdeksel tözünün dışlanması zorunlu olarak tözün her anlamda dışlanmasını gerektirmez.) İkinci olarak, duyulur şeylerin düşünceler oldukları görüşü vardır. Ve bu görüşün, bir sözcüğü alışıldık olmayan bir yolda kullanma kararına indirgenemeyecek olması ölçüsünde, Berkeley ne derse desin, sıradan insanın görüşünü temsil ettiği söylenemez. Bu iki öğenin Berkeley'in düşündüğü gibi ayrılamaz oldukları tartışma götürür.

Son olarak bu kesimde kısaca değinilmesi gereken bir konu daha var. Zaman zaman ileri sürülmüştür ki Berkeley görgücülükten ussalcılığa geçerek *esse est percipi* [*varolmak algılanmaktır*] yerine *esse est concipi* [*varolmak kavranmaktır*] deyimini kullanmaya başlamıştır. Ve bu önesürümün başlıca temeli *Siris*'teki bir dizi yorum tarafından oluşturulmaktadır. Burada Berkeley duyuları us ile karşılaştırma içinde değersizleştirici bir yolda konuşmaktadır. Böylece demektedir ki 'bir şeyi onu anladığımız zaman biliriz; ve onu neyi simgelediğini yorumlayabilir ya da söyleyebilirken anlarız. Sözcüğün sağın anlamıyla, duyu hiçbirşey bilmez. Gerçekten de, sesleri işiterek, harfleri görerek algılarız; ama bu yüzden onları anladığımız söylenemez.'[71] Ve 'duyumu bir düşünme kipi olarak gören Kartezyenler ve izleyicileri'ni[72] suçlamaktadır.

Gerçekten de *Siris*'te Platonik bir etki iş başında görünmekte, sık sık kendi başına duyumun bilişsel değeri üzerine küçültücü gözlemlere götürmektedir. Ve yine öyle görünmektedir ki Berkeley Tanrının şeyleri 'algılamasından' söz etmede belli bir güçlük yattığını seziyordu. Newton'un tanrısal *sensorium* olarak uzay düşüncesine göndermede bulunarak belirtmektedir ki, 'Tanrıda

[71] *Siris*, 253; V. s. 120.

[72] *Siris*, 266; V, s. 125.

ne duyu ne de duyumlar, ne de bir duyuya ya da duyumlara benzer birşey vardır. Duyu bir başka varlıktan bir izlenimi imler, ve onu taşıyan ruhta bir bağımlılığı belirtir. Duyu bir tutkudur; ve tutku yalnızca eksikliktir. Tanrı arı an ya da anlık olarak herşeyi bilir; ama duyu yoluyla, ne duyumlarda ne de duyumlar yoluyla, hiçbirşeyi. Oyleyse Tanrıda herhangi bir tür duyumu—ister uzay isterse herhangi bir başkası—varsaymak çok yanlış olacak ve bizi Onun doğasına ilişkin yanlış anlayışlara götürecektir.'[73] Ama gerçi *Siris*'in felsefi bölümleri (bu tuhaf çalışmanın çoğu katranlı-suyun yararlarıyla ilgilidir) Berkeley'in erken yazılarınınkinden oldukça ayrı bir atmosfer ya da hava gösteriyor olsa da, kitabın ileri sürülmüş olduğu türde herhangi bir temel görüş değişimini temsil edip etmediği sorgulanabilir bir noktadır. Duyum ve düşünce arasındaki ayrım *Siris*'te vurgulanmış olabilir, ama Berkeley'in erken yazılarında örtük olarak bulunuyordu. Görmüş olduğumuz gibi, fenomenlerin gözlemi ile onlar üzerine uslamlamada bulunma ya da kuramlar oluşturma arasındaki ayrım üzerinde diretiyordu. Yine, Berkeley daha önce *Diyalog-lar*'de kesin terimlerde bildirmişti ki 'Tanrı, ki onu hiçbir dışsal varlık etkileyemez, ki hiçbirşeyi bizim yaptığımız gibi duyularla algılamaz ... ne olursa olsun hiçbir bir duyum tarafından (etkilenemez).'[74] Tanrı tüm şeyleri bilir ve anlar, ama duyu yoluyla değil. Bu yüzden sanmıyorum ki *Siris*'in Berkeley'in felsefesinde herhangi bir temel değişimi temsil ettiğini söylemek doğru olsun. Söyleyebileceğimizin en çoğu belli düşünce çizgileri, daha önce erken yazılarda örtük olarak kapsanan düşünce çizgileri izlenmiş ve geliştirilmişse, felsefesinin ayrı bir biçimlenişinin üretilebilecek olduğu ve bunda söz gelimi Tanrının şeyleri algılaması üzerine ve onları algılamadığımız zaman bile tanrısal anda varolan 'düşünceler' üzerine konuşmadan doğan güçlüklerin temizlenebilecek olduğudur.

[73] *Siris*, 289; V, s. 134-5.

[74] *D*., 3; II, s. 241.

6. *Nedensellik*

Daha önce görmüştük ki Berkeley duyulur şeylerin etkinliği söz konusu olduğu ölçüde nedensel ilişkinin görgücü ya da fenomenalistik bir açıklamasını vermektedir. Gerçekte, bunlardan etkin nedenler olarak söz etmemiz hiç de doğru değildir. Eğer *A* verildiğinde *B*nin onu izleyeceği ve *A*nın yokluğunda *B*nin olmayacağı bir yolda *B* düzenli olarak *A*yı izliyorsa, *A*dan neden ve *B*den etki olarak söz ederiz. Ama bu demek değildir ki *A* etker olarak *B*nin üretimine katılmaktadır. *B* Tanrının belirlemesine göre *A*yı izlemektedir. Düşünceler, düşünceler olmakla, edilgindirler ve sözcüğün sağın anlamıyla etker nedensellik uygulayamazlar. *A*nın olması *B*nin olmasının gelmekte olduğunun belirtisidir. 'Düşüncelerin bağıntısı *neden* ve *etki* ilişkisini değil, ama yalnızca bir *im*in *imlenen* şey ile ilişkisini belirtir. Gördüğüm ateş ona yaklaşmam üzerine duyduğum acının nedeni değil, ama beni onun konusunda önceden uyaran imdir."[75]

Öyleyse, beklenebileceği gibi, duyulur şeyler söz konusu olduğu sürece, Berkeley'in nedensel ilişkiyi çözümlemesinde iki öğe vardır. İlkin görgücü öğe gelmektedir. Gözlediğimizin tümü düzenli ardışıklıktır. Ikinci olarak metafiziksel öğe vardır. *A B*nin Tanrı tarafından verili bir ön imidir; ve bütün bir Doğa dizgesi bir imler dizgesi, görsel bir tanrısal dildir ki anlarımıza Tanrıdan söz etmektedir. Dahası, Tanrının başlangıçta bir dizge oluşturmuş ve sonra onu 'bir sanatçının bir saati belli bir dönem için kendiliğinden ilerlemeye bırakması gibi' işlemeye bırakmış olması söz konusu değildir. 'Ama bu Görsel Dil yalnızca bir Yaratıcıyı değil, öngörülü bir Yöneticiyi tanıtlar ...'[76] Tanrı her bir imi üretir: sürekli olarak etkindir, imler yoluyla sürekli olarak sonlu tinlerle konuşmaktadır. Belki de Tanrının niçin bu yolda davranması gerektiğini anlamak çok kolay değildir. Çünkü görsel imler ancak bedenleri olan tinlere yararlı olabilirler; ve cisimler, Berkeley'in ilkeleri üzerine, kendileri düşünce öbekleri

[75] *P*., 1, 65; II, s. 69.

[76] *A*., 4, 14; III, s. 160.

ve böylece görsel imlerdirler. Ama bu güçlük giderilmemektedir.

Üçüncü Diyalog'ta Hylas karşı çıkmaktadır ki eğer Tanrı Doğadaki tüm olayların dolaysız yaratıcısı yapılacak olursa, günah ve suçların da yaratıcısı yapılmış olacaktır. Ama buna Philonous 'Hiçbir yerde Tanrının cisimlerdeki devimleri üreten biricik etmen olduğunu söylemedim'[77] yanıtını vermektedir. İnsan tinler gerçekten etkin etker nedenlerdirler. Dahası, günah fiziksel eylemden değil 'ama istencin us ve din yasalarından içsel sapmasından'[78] oluşur. Cinayet işleme gibi fiziksel bir eylem bir suçluyu idam etme gibi fiziksel bir eyleme benzer olabilir; ama ahlaksal bakış açısından iki eylem birbirlerine benzemezler. Günahın ya da ahlaksal kötülüğün olduğu yerde istencin ahlaksal yasadan bir ayrılışı söz konusudur, ve bunun için insan etmen sorumludur.

Böylece Berkeley nedenselliğin düzenli ardışıklıktan başka birşey olmadığını söylememektedir. Söylediği yalnızca tinlerin gerçekten etkin etker nedenler olduklarıdır. Ne de Berkeley Tanrının biricik gerçek neden olduğunu söylemektedir. Söylediği ancak gerçekten etkin nedenlerin tinler olduğudur. Berkeley'in durumunda sık sık olduğu gibi, görgücülük ve metafizik birleşmektedir.

7. Berkeley ve Başka Filozoflar

Erken çağdaş dönemin kıta filozofları arasında doğallıkla Berkeley'den en büyük duygudaşlık göreceğini beklediğimiz biri Malebranche'dır. Ama gerçi Malebranche'ı incelemiş ve belki de ondan birşeyler öğrenmiş olsa da, Berkeley kendi felsefesi ile Fransız Söylevcinin felsefesi arasına keskin bir ayrım çizgisi çekme konusunda büyük çabalar gösteriyordu. Defterlerinde birçok kez onunla anlaşmazlığını anlatmaktadır. Örneğin '(Malebranche) Cisimlerin varoluşundan kuşku duyuyor. Benim bun-

[77] *D.*, 3; II, s. 237.

[78] *A.g.y.*

dan en küçük bir kuşkum yok.'[79] Yine, Malebranche'ın vesileciliği açısından şunları belirtmektedir: 'Bacaklarımızı kendimiz devindiririz. Devimlerini isteyen biziz. Burada Malebranche'dan ayrılıyorum.'[80] Ve *Diyaloglar*'da uzun uzadıya felsefesinin Fransızın 'coşku'sundan uzaklığından söz etmektedir.'O benim bütünüyle yadsıdığım en soyut genel düşünceler üzerine dayanıyor. Benim yadsıdığım saltık bengi bir dünyayı ileri sürüyor. Duyularımız tarafından aldatıldığımızı ve uzamlı cisimlerin gerçek doğalarını ya da biçim ve betilerini bilmediğimizi ileri sürüyor; ki tümü için tam tersini savunuyorum. Öyle ki bütününde birbirlerine onunkiler ve benimkiler denli temelden karşıt başka hiçbir ilke yoktur.'[81] Berkeley, hiç kuşkusuz zaman zaman kendi yazıları ve Malebranche'ınkiler arasında özellikle bu sonuncunun tüm şeyleri Tanrıda görme kuramı açısından varolduğu söylenen ve haklı olarak söylenen benzerliklerin çok iyi bilincindeydi. Ve bu benzetmeler onu rahatsız ediyordu. Bu zaman uzaklığında gerçekten de bu rahatsızlığı anlamak biraz daha güç olabilir, üstelik kendi kafasında Berkeley'in kendini daha baştan Malebranche'tan ayırdığı olgusunu kabul etsek bile. Ama açıktır ki Malebranche'ı sağın felsefi uslamlamaya çok az dikkat eden bir 'coşkucu' olarak düşünüyordu. Böylece özdeğin varoluşu açısından belirtmektedir ki, 'Kutsal Yazılar ve olanak Malebranche için biricik tanıtlardırlar. Bunlara öyle düşünme yönündeki büyük yatkınlık dediği şeyi ekleyin.'[82] Malebranche, Berkeley'in görüşünde, insanları metafizikten sağduyuya geri çağırmakla ilgilenmiyordu; ve ileri sürülen genel, soyut düşüncelerden büyük ölçüde yararlanıyordu. Bununla birlikte, gerçi Berkeley'in Söylevciye yönelik eleştirel tutumu hiç kuşkusuz içten olmuş ve onun dürüst görüşünü anlatmış olsa da, kendini Malebranche'tan ayırma yönündeki kaygısı bir benzetme kurmak için zeminin bütünüyle eksik olmadığını gördüğünü göstermektedir.

Berkeley Descartes'ın felsefesini beğenmiyor ve sık sık eleşti-

[79] *P.C.*, 800; I, s. 96. [80] *P.C.*, 548; I, s. 69. [81] *D.*, 2; II, s. 214.
[82] *P.C.*, 686; I, s. 83.

riyordu. Descartes'ın cisimlerin varoluşu konusunda dolaysızca pekin olmadığımız görüşüne değinerek haykırmaktadır: 'Bir filozof için duyulur şeylerin varoluşunu onları Tanrının doğruluğundan tanıtlayıncaya dek sorgulamak ne büyük bir incelik. ... Kendi varlığımdan da pekala edimsel olarak gördüğüm ve duyumsadığım şeylerin varlıkları denli kuşku duyabilirim.'[83] Ve Spinoza ve Hobbes için de duygudaşlığı, eğer varsa, çok azdı. *Diyaloglar*'da bu düşünürler Vanini ile birlikte tanrıtanımazcılar ve 'dinsizlik destekçileri'[84] olarak kümelendirilirken, defterlerinde ise Berkeley eğer kendi öğretisi doğru olarak anlaşılacak olursa, 'Epikürüs, Hobbes, Spinoza vb. gibilerinin açık bir din düşmanlığı yapan felsefelerinin tümü yıkılacaktır'[85] demektedir. 'Hobbes ve Spinoza Tanrıya uzam veriyorlar.'[86] Ve 'Hobbes'un istençten sanki onunla hiçbir benzerliği olmadığı devimmiş gibi söz etmesi saçmaydı.'[87] Eğer Berkeley Descartes'ı onaylamamışsa, Hobbes'un özdekçiliğine daha da sert karşı çıkmıştı. Ne de *Görme Kuramının Doğrulanışı ve Açıklaması*'nda görülebileceği gibi deistlerden pek hoşlanıyordu.[88]

Bir filozof olarak Berkeley üzerindeki başlıca etki doğallıkla Locke'un yazılarıydı. Locke için büyük saygısı vardı. Onu 'kendisiyle karşılaştığım en açık yazar olarak' görmekte, ve belirtmektedir ki 'bu büyük adamın öyle bir dürüstlüğü vardı ki, eğer yaşıyor olsaydı, ondan ayrıldığımı gördüğü zaman kırılmayacak, çünkü bunu yapmakla onun öğüdünü dinlemiş olduğumu, kendi öz yargımı kullandığımı, başkalarının değil kendi gözlerimle gördüğümü anlayacaktı.'[89] Yine, genel bir üçgen düşüncesini ayrımsamak için sürekli boşa çıkan çabalarına değinerek belirtmektedir ki, 'hiç kuşkusuz eğer herhangi biri bu düşünceyi kafama sokabilecekse, bu *İnsan Anlağı Üzerine Deneme*'nin yazarı olmalıdır; çünkü o şimdiye dek söylediklerinin duruluğu ve

[83] *D.*, 3; II, s. 230.
[84] *D.*, 2; II, s. 213.
[85] *P.C.*, 824; I, s. 98.
[86] *P.C.*, 825; I, s. 98.
[87] *P.C.*, 822; 822; I, s. 98.
[88] I, s. 251s.
[89] *P.C.*, 688; I, s. 84.

önemi ile kendini yazarların çoğunluğundan ayırdetmiştir.'[90] Ama gerçi Berkeley Locke için derin bir saygı duymuş olsa da, ve gerçi Locke ona kendi başlangıç noktasıyla büyük ölçüde yol açmış olsa da, saygısına hiç kuşkusuz sürekli bir eleştiri eşlik ediyordu. Defterlerinde belirtmektedir ki Locke *Deneme*'sine üçüncü kitap ile başlamış olsaydı iyi olacaktı.[91] Başka bir deyişle, eğer dilin bir irdelemesi ve eleştirisi ile başlamış olsaydı, Berkeley'e göre özdeksel töz öğretisinden büyük ölçüde sorumlu olan soyut genel düşünceler kuramına düşmeyecekti. Genel olarak, diyebiliriz ki Berkeley Locke'u yetersiz bir görgücü olarak ve kendi bildirdiği ilkelerin yetersiz bir gözlemcisi olarak görüyordu.

8. *Berkeley'in Törel Düşünceleri Üzerine Kimi Notlar*

Belirtmeye değer ki Berkeley Locke'un törebilimin matematik gibi belgitlemeli bir bilime dönüştürülebileceği yolundaki görüşü tarafından etkileniyordu. Böylece Locke'un cebir konusundaki şu sözleriyle ne demek istediğini iyice irdelemek için bir ön çalışma yapmıştı: 'Cebir ara düşünceler sağlar. Ayrıca Ahlakta da matematikte olanla aynı kullanımı sağlayan bir yöntemi düşünmeyi.'[92] Matematiksel yöntemin törebilime uygulanabileceği ve onu belgitlemeli bir bilime çevirebileceği düşüncesi hiç kuşkusuz o zamanlar yaygındı, çünkü bir yandan matematik fiziksel bilimdeki başarılı kullanımı yoluyla saygınlık kazanıyor ve öte yandan yaygın olarak törebilimin daha önce yetke üzerine bağımlı olduğu ve yeni bir ussal temele gereksindiği düşünülüyordu. Berkeley gerçekten de törebilimin herhangi bir yolda arı matematiğin bir dalı olamayacağını görüyordu; ama, en azından bir zamanlar, onu uygulamalı matematiğin bir dalına ya da kendi sözleriyle 'karışık Matematiğe'[93] andırımlı kılma umudunu paylaşıyordu. Bu düşü hiçbir zaman dizgesel olarak yerine getirmeye

[90] *E.*, 125; I, s. 221.
[91] *P.C.*, 717; I, s. 87.
[92] *P.C.*, 697; I, s. 85.
[93] *P.C.*, 755; I, s. 92.

çalışmamıştı; ama törel belgitlemenin alacak olduğu biçime ilişkin görüşünde Locke'dan ayrıldığını gösteren birşeyler söylemişti. Locke için matematik soyut düşünceler arasındaki ilişkileri incelemekte ve belgitlemeyi 'ara düşünceler' aracılığıyla sürdürebilmektedir; buna karşı Berkeley için matematik soyut düşünceler arasındaki değil ama imler ya da simgeler arasındaki ilişkileri irdelemektedir. Törebilim, matematiksel olarak görüldüğünde, soyut düşünceler arasındaki ilişkileri belgitlemeyecektir; sözcüklerle ilgilenecektir. Törebilimi belgitlemeli bir bilim yapmak için, demektedir Berkeley, öyle görünüyor ki zorunlu tek şey sözcüklerin bir sözlüğünü yapmak ve hangisinin hangisini kapsadığını görmektir.[94] İlk önemli görev, öyleyse, sözcükleri tanımlama görevi olacaktır.[95] Bununla birlikte, defterlerdeki kimi notlardan açıktır ki Berkeley daha o zaman törel terimlerin anlamları konusunda ortak bir anlaşmaya ulaşmada cebirsel simgelerin anlamları konusunda olduğundan çok daha büyük güçlükler yattığını kavramıştı. Kişi matematiği öğrenirken simgelerin anlamlarını onlara ilişkin herhangi bir ön-düşüncesi olmaksızın eşzamanlı olarak öğrenmektedir; ama törebilimde kullanılan terimler açısından durum bu değildir. Bu belki de Berkeley'in *İlkeler*'in törebilimi ele alacak olan bölümünü niçin hiçbir zaman yazmamış olmasının nedenlerinden biridir.

Olduğu gibisiyle Berkeley'in ahlak felsefesi parçalı ve geliştirilmemiştir. Defterlerinde şu şaşırtıcı bildirimi buluyoruz: 'Tensel Haz Summum Bonumdur. Bu Ahlakın Büyük İlkesidir.'[96] Bu ilk bakışta kaba saba bir hazcılık anlatımı olarak görünmektedir. Ama aynı girişte hemen arkadan gelen sözler bunun dosdoğru çıkarılacak vargı olmadığını göstermektedir: 'Bu doğru olarak anlaşılır anlaşılmaz İncil'in en katı öğretileri bile açıkça belgitlenebilir.' Çünkü eğer tensel haz *summum bonum* ya da en yüksek iyidir bildirimi İncil'in en katı öğretileri ile tutarlı kılınacaksa, açıktır ki görünüşteki değerinde alınamaz. Dahası, başka girişlerde Berkeley değişik haz türleri arasında bir ayrım yapmakta-

[94] *P.C.*, 690; I, s. 84. [95] *P.C.*, 853; I, s. 101. [96] *P.C.*, 769; I. s. 93.

dır. 'Duyusal haz haz olarak iyidir ve bilge bir insan tarafından istenebilirdir. Ama kınanabilir oluyorsa, haz olarak değil ama acı ya da acının nedeni olarak, ya da (yine aynı şey) daha büyük hazzın yitişinden böyledir.'[97] Yine bildirmektedir ki 'bengi mutluluğu elde edebilmek için davranmayan kişi inançsız biri olmalıdır; en azından bir gelecek yargıdan emin değildir.'[98] Bu girişler tutarsız olarak görünebilir; ama 'duyusal haz' ile Berkeley görünürde dışlayıcı bir anlamda tensel isteğin doyumundan çok duyumsanan ya da algılanan hazzı (somut haz) demek istemektedir. Eğer mutluluk insan yaşamının ereği ise, bir soyutlama değil ama somut birşey olmalıdır. 'Herkes bir insan için mutlu olmanın ya da bir nesnenin iyi olmasının ne olduğunu bildiğini düşünebilir. Ama *mutluluğun* tüm tikel hazdan, ya da *iyilik*ten, iyi olan her şeyden ayrılmış olarak soyut bir düşüncesini oluşturmak, bu çok az insanın yapmayı ileri sürebileceği birşeydir. ... Ve gerçekte *soyutlama* öğretisinin bilginin en yararlı bölümlerini bozmaya yönelik katkısı hiç de küçük olmamıştır.'[99]

Berkeley duyusal olduğu denli de ussal bir varlık olarak insana yaraşır 'doğal' hazlar ile isteği onu doyurmaksızın besleyen 'düşlemsel' hazlar arasında bir ayrım yapmaya başlıyordu. Mutluluk için istek olarak öz-sevginin davranışta egemen güdü olduğuna inanıyordu; ama ussal öz-sevgiyi vurguluyor ve duyu hazlarını us hazları ile karşılaştırma içinde değersizleştirmeye başlıyordu, tıpkı geç yazılarında, özellikle *Siris*'te, ussal bilgi ile karşılaştırma içinde duyumu değersizleştirmiş olması gibi.

Berkeley'in sözlerinden kimileri yararcılığı ve kişisel mutluluktan çok ortak iyiliğin insan çabasının gerçek nesnesi olduğu görüşünü temsil ediyor gibi görünmektedir. Böylece 'ahlaksal ya da kılgısal gerçekliklerin hep evrensel yararla bağıntılı olmasından'[100] söz etmektedir. Ve *Edilgin Boyuneğiş* üzerine incelemede okuyoruz ki 'tüm insanların, tüm ulusların, dünyanın tüm çağlarının Tanrı tarafından tasarlanan genel iyiliği her bireyin

[97] *P.C.*, 773; I, s. 93. [98] *P.C.*, 776; I, s. 93. [99] *P.*, I, 100; II, s. 84-5.
[100] *A.*, 5, 4; III, s. 178.

uyumlu eylemleri yoluyla yaratılmalıdır.'[101] Ama ortak yarar üzerinde diretme Berkeley'in görüşünde ussal öz-sevginin birincilliği üzerinde diretme ile bağdaşmaz değildi. Çünkü öz-sevgi bencillik demek değildir; başkacıllık dediğimiz şeyi içermektedir. Ve Tanrı şeyleri öylesine düzenlemiştir ki us ile uyum içinde mutluluğun aranması her zaman ortak yarar ve gönence katkıda bulunur.

Dahası, ahlakın ussal, ahlaksal yasalar gerektirdiğine inanarak, Berkeley usun insan özgürlüğünü ve ödevini imleyen doğal bir ahlaksal yasayı saptayabileceğini ileri sürüyordu. Ama evrensel ölçün ve kuralların geçerliğini ileri sürmek herkesin kendi öz çıkarını aradığını söylemekle bağdaşmaz değildir. Ahlaksal yasanın buyurduğu şey us ile uyum içinde kendi gerçek çıkarımızı aramaktır, ve bu bize gerçek çıkarımızın nerede yattığını saptama yeteneğini verecektir. Böylece, Berkeley'in *Alciphron*'da belirttiği gibi, 'herkesin gerçek çıkarı ödevi ile birleşmiştir' ve 'bilgelik ve erdem aynı şeydir.'[102]

Berkeley ussal öz-sevginin başkacıllığı içerdiğine inandığı için, Hobbes'un dar bencilliği olarak gördüğü şeye saldırmasını beklemek doğal olacaktır. *Alciphron*'da ayrıca Mandeville ve Shaftesbury'ye de saldırıyordu—birinciye ikinci, ikinciye üçüncü *Diyalog*da. Berkeley ahlaksal duyu kuramını kabul etmiyordu ve onun görüşünde bu filozoflardan hiç biri usun ahlaksal yaşamdaki işlevini anlamamışlardı, ne de ikisinden hiç biri başkacıl tavır için duygusal bir güdü bulabilmişti. İkisinin ortak kusurları, ve her birinin özel kusurları, özgür-düşünürlerin ahlaksal yetersizliklerini örneklemektedir. Berkeley en azından Shaftesbury'ye karşı kesinlikle haksızlık yapıyor ve konumunu yanlış sunuyordu. Ama özgür-düşünürleri eleştirisi ilginçtir çünkü ahlakın özerk olmadığı ve din ile birleştirilmesi gerektiği yolundaki kanısını göstermektedir. 'Duyunç her zaman bir Tanrının varlığını kabul eder.'[103] Olabilir ki *Alciphron*'u yazdığı zamanlar Berkeley

[101] *Passive Obedience*, 7; VI, s. 21.
[102] *A*., 3, 10; III, s. 129.
[103] *A*.. 1, 12; III, s. 52.

Piskopos Butler'ın vaizleri tarafından etkilenmişti, ama bu tanıtlanabilecek bir nokta gibi görünmemektedir. Bununla birlikte, Butler gibi ussal ve evrensel ahlak kurallarının ahlaksal yaşamda somut bir önemleri olduğuna ve törebilim ve dinin kimi yazarların sandıklarından daha yakından bağıntılı olduklarına inanmaya başlamıştı.

Bu yorumlar Berkeley'in törebilim ve ahlak konusunda bir dizi noktayı gözardı ettiğini ve bunları dizgesel olarak geliştirmek bir yana tam olarak tutarlı kılmaya bile çalışmadığını düşündürebilir. Ve gerçekten de yazılarında sözcüğün olağan anlamında gelişmiş bir törel dizge denebilecek herhangi birşey bulamadığımız doğrudur. Aynı zamanda *Edilgin Boyuneğiş* üzerine incelemede belki de Berkeley'in törel dizgesine bir ön-çalışma diyebileceğimiz birşeyler görebiliriz. Ve belki de bu kesimin kapanışında ilgili pasajlara dikkati çekmek yerinde olacaktır.

Bir eylem ilkesi olarak öz-sevginin birincilliği vardır. 'Öz-sevgi tüm başkalarından daha evrensel ve yüreklerimize en derinden kazınmış bir ilke olduğu için, bizim için şeyleri mutluluğumuzu arttırmaya ya da azaltmaya uygunlukları açısından görmek doğaldır; ve buna göre onları *iyi* ya da *kötü* olarak adlandırırız.'[104]

> Insan ilkin duyuların izlenimleri tarafından güdülür, ve duyusal haz ve acı iyi ve kötünün yanılmaz ırasalları olarak alınırlar. Ama insan büyüdükçe, deneyim ona gösterir ki yaşanan hazzın arkasından kimi zaman daha büyük bir acı gelir, ve yaşanan acı gelecekte daha büyük bir iyiliğin yaratılmasına vesile olabilir. Dahası, ruhun daha soylu yetileri etkinliklerini sergiledikleri zaman, duyuların iyiliklerini aşan başka iyilikler buluruz. 'Bu yüzden yargılarımızda bir değişim oluşur; bundan böyle duyuların ilk uyarılarına göre davranmaz, ama şeylerin olması istenen gidişlerine göre bir eylemin uzak sonuçlarını, ondan hangi iyiliğin umudedilebileceğini, hangi kötülükten korkulacağını düşünmek için dururuz.'[105]

Ama bu salt bir ilk adımdır. Bengiliğin zaman ile karşılaştırma

[104] *Passive Obedience*, 5; VI, s. 19. [105] *A.g.y.*

içinde düşünülmesi bize sağgörülü her insanın kendi bengi çıkarına en etkili olarak katkıda bulunabileceği yolda davranması gerektiğini gösterir. Dahası, us bir insanı sonsuza dek mutlu ve sonsuza dek sefil kılabilecek bir Tanrının olduğunu gösterir. Ve bundan şu çıkar ki sağgörülü insan eylemlerini Tanrının anlatılan istencine uyumlu kılmak zorundadır. Ama Berkeley yalnızca bu tanrıbilimsel yararcılığa sarılmamaktadır. Eğer, demektedir, Tanrının yaratıklarla ilişkisini irdelersek, aynı vargıyı çıkarmamız gerekecektir. Çünkü Tanrı, her şeyin yapıcısı ve saklayıcısı olarak, en yüksek yasamacıdır. 'Ve insanlık, çıkardan daha az olmamak üzere, tüm ödev bağları ile Onun yasalarına boyuneğmek zorundadır.'[106] Ödev ve çıkar aynı yönü göstermektedirler.

Ama tanrısal bildirişten ayrı olarak bu yasaları nasıl bileceğiz? 'Yasalar eylemlerimizi yasamacı tarafından niyetlenen ereğe yöneltici buyruklar oldukları için, Tanrının yasalarının bilgisine erişmek için ilkin Onun insan eylemleri tarafından yerine getirilmek üzere tasarladığı o ereğin ne olduğunu araştırmamız gerekir.'[107] Erek iyilik olmalıdır, çünkü Tanrı sonsuz ölçüde iyidir. Ama bu Tanrının iyiliği olamaz; çünkü Tanrı daha şimdiden eksiksizdir. Bu yüzden erek insanın iyiliği olmalıdır. Şimdi, şu değil de bu insanı Tanrı için daha kabul edilebilir kılan şey ahlaksal iyiliktir. Ve ahlaksal iyilik yasaya boyuneğmeyi öngerektirir. Bu yüzden yasamacı tarafından öngörülen erek mantıksal olarak bireyler arasındaki tüm ayrımlaşmayı öncelemelidir. Ve bu demektir ki erek iyilik olmalıdır, şu ya da bu tikel insanın ya da ulusun değil, ama genel olarak insanın; eş deyişle, tüm insanların.

Bundan şu çıkar ki 'doğru usa onda içerilen evrensel iyilik ile açıkça zorunlu bir bağıntı taşıyor olarak görünen her kılgısal önerme Tanrının istenci tarafından buyrulmuş olarak görülmelidir.'[108] Bu önermelere 'doğa yasaları' denir çünkü evrenseldirler ve yükümlülüklerini Tanrıdan alırlar, yurttaş onayından değil.

[106] *A.g.y.*, 6; VI, s. 20.
[107] *A.g.y.*, 7; VI, s. 20.
[108] *Passive Obedience*., 11; VI, s. 22.

Bunların an üzerine yazılmış oldukları söylenir, çünkü insanlar tarafından iyi bilinmekte ve duyunç tarafından aşılanmaktadırlar. Bunlar 'bengi us kuralları' olarak adlandırılırlar çünkü 'zorunlu olarak şeylerin doğasından gelirler, ve usun yanılmaz çıkarsamaları tarafından tanıtlanabilirler.'[109]

Törel bir dizgenin bu taslağı biraz ilginçtir çünkü öz-sevginin ahlaksal yaşamdaki yeri, ödevin çıkar ile ilişkisi ve davranışın ereği olarak ortak yarar gibi çağdaş temaların irdelenişini Tanrının keyfi istenci tarafından değil ama nesnel bir erek tarafından belirlenen doğal bir ahlaksal yasa düşüncesi gibi geleneksel öğelerle birleştirmektedir. Ayrıca Berkeley'in usun ahlaktaki işlevi üzerinde diretmesini gösterdiği için de ilginçtir. Bu sorunda Berkeley'in hiç olmazsa önemsiz bir düzeyde Cambridge Platonistleri tarafından etkilenmiş olması olasıdır. Gördüğümüz gibi, 'bengi us kuralları'ndan söz etmekte, ve ileri sürmektedir ki 'ahlakta bengi ahlak kuralları geometrideki önermelerle aynı değişmez evrensel gerçekliği taşırlar. Bunlardan hiç biri koşullar ya da ilinekler üzerine bağımlı değildir, tüm zamanlarda, ve tüm yerlerde olmakla herhangi bir sınır ve kuraldışı olmaksızın gerçektir.'[110] Ama gerçi taslağı biraz ilginç olsa da, Berkeley bir ahlak filozofu olarak Butler ile aynı düzeyde değildir.

9. *Berkeley'in Etkisi Üzerine Bir Not*

Berkeley'in kendi felsefesine karşı tutumunu anlamak için Tanrının varoluş ve kayrasını ve ruhun tinsellik ve ölümsüzlüğünü tanıtlamak için gösterdiği kaygıyı göz önünde tutmak gerekir. Özdeksel tözü eleştirisi yoluyla özdekçiliği ana desteğinden yoksun bıraktığına inanıyordu. 'Özdeksel töz tüm çağlarda *tanrıtanımazcılara* nasıl büyük bir dost olmuştur anlatmaya gerek yok. Tüm canavarca dizgeleri ona öylesine görülür ve zorunlu bir bağımlılık taşımışlardır ki, bu köşe taşı bir kez kaldırıldığında, bütün dokunun yıkılmaktan başka bir yolu yoktur.'[111] Berkeley'in

[109] *A.g.y.*, 12; VI, s. 23. [110] *A.g.y.*, 53. VI, s. 45. [111] *P.*, 1, 92; II, s. 81.

felsefesini onun kendisinin gördüğü gibi görebilmek için dinsel, savunmacı ve ahlaksal ilgilerini anımsamak özseldir.

Ama Berkeley'in felsefesindeki metafiziksel öğelerin çok etkili olmuş olduklarını ileri sürmek güçtür. En etkili olanı görgücü öğeydi. Hume, sonraki bölümlerde görüleceği gibi, onun fenomenalistik çözümlemesini geliştiriyordu. Ve ondokuzuncu yüzyılda J. S. Mill onun 'ilk sırada gelen üç felsefi buluşunu' övüyordu. Bunların 'her biri ruhbilimde bir devrim oluşturmaya yeterliydi, ve bileşimleri yoluyla sonraki felsefi kurgunun bütün sürecini belirlemişlerdir.'[112] Bu üç buluş, Mill'e göre, görsel algı kuramı (eş deyişle *Yeni Bir Görme Kuramına Doğru Denemeler*'de açımlanan kuram), uslamlamanın her zaman tikellere ilişkin olduğu, ve olgusallığın duyum öbeklerinden ya da kümelerinden oluşmuş olduğu görüşüydü. (Mill'in kendisi bir cisimsel şeyi sürekli bir duyum olanağı olarak betimliyordu.)

Berkeley'in öneminden söz etmede Mill bütünüyle haklıydı. Berkeley önde gelen üç İngiliz görgücüsünden biri olarak kalmaktadır, ve düşüncesi, görgücü yanında, doğrudan ya da dolaylı olarak, İngiliz felsefesinin daha sonra bu gelenek içindeki gelişimini etkilemiştir. Bugün, dilbilimsel çözümleme devimi İngiltere'de böylesine güçlüyken, onun bu çözümlemenin kuram ve kılgısına ilişkin öncelemelerine özel bir ilgi gösterilmektedir. Ve düşüncesindeki bu öğenin ortaya serilmesi önemlidir. Ama Berkeley'in kendisi hiç kuşkusuz felsefesindeki daha metafiziksel öğelerin onu başka zeminlerde sayanlar tarafından genellikle kabul edilemez görülmesinden üzüntü duyacaktı.

EK

KISA BİR KAYNAKÇA

Bölümler I-II: Hobbes

Metinler

Hobbes: Opera philosophica quae latine scripsit. Yay. haz. W. Molesworth. 5 cilt. Londra, 1839-45.

The English Works of Thomas Hobbes. Yay. haz. W. Molesworth. 11 cilt. Londra, 1939-45.

The Metaphysical System of Hobbes. Seçmeler, yay. haz. M. W. Calkins. Chicago, 1905.

Hobbes: Selections. Yay. haz. F. J. E. Woodbridge. New York, 1930.

The Elements of Law, Natural and Politic (*A Short Treatise on First Principles*, ve *Tractatus opticus*'un parçaları ile birlikte), yay. haz. F. Tönnies. Cambridge, 1928 (2'nci basım).

De Cive or the The Citizen. Yay. haz. S. P. Lamprecht. New York, 1949.

Leviathan. Bir giriş ile yay. haz. M. Oakashott, Oxford, 1946.

Leviathan. A. D. Lindsay tarafından bir giriş ile. Londra (*E.L.*).

Of Liberty and Necessity, Cay von Brockdorff tarafından bir giriş ve notlar ile. Kiel, 1938.

İncelemeler

Battelli, G. *Le dottrine politiche dell' Hobbes e dello Spinoza.* Florence, 1904.

Bowle, J. *Hobbes and His Critics: A Study of Seventeenth-Century Constitutionalism.* Londra, 1951.

Brandt, F. *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature.* Londra, 1928.

Brockdorff, Cay von. *Hobbes als Philosoph, Pädagoge und Soziologe.* Kiel, 1929.

Die Urform der Computatio sive Logica des Hobbes. Kiel, 1934.

Gooch, G. P. *Hobbes*. Londra, 1940.

Gough, J. W. *The Social Contract: A Critical Study of Its Development*. Oxford, 1936 (düzeltilmiş basım, 1956).

Höninswald, R. *Hobbes und die Staatsphilosophie.* Münih, 1924.

Laird, J. *Hobbes.* Londra, 1934.

Landry, B. *Hobbes.* Paris, 1930.

Levi, A. *La filosofia di Tommaso Hobbes.* Milano, 1929.

Lyon, G. *La philosophie de Hobbes.* Paris, 1893.

Polin, R. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes.* Paris, 1953.

Robertson, G. C. *Hobbes.* Edinburgh ve Londra, 1886.

Rossi, M. M. *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno.* I, *Le origini del deismo.* 2, *L'evoluzione del pensiero di Hobbes.* Florence, 1942.

Stephen, L. *Hobbes.* Londra, 1904.

Straus, L. *The Political Philosophy of Hobbes.* İng. çev. E. M. Sinclair. Oxford, 1936.

Taylor, A. E. *Thomas Hobbes*. Londra, 1908.

Tönnies, F. *Thomas Hobbes: Leben und Lehre.* Stuttgart, 1925 (3'üncü basım)

Vialatoux, J. *La cité de Hobbes. Théorie de l'Etat totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation.* Paris, 1935.

Bölüm III: Cherburyli Herbert ve Cambridge Platonistleri

I. Cherburyli Lord Herbert

Metinler

The Autobiography of Edward, Lord Herbert of Cherbury, S. L. Lee tarafından giriş ve notlarla. Londra, 1886.

Tractatus de veritate. Londra 1633.
De veritate. Bir giriş ile İng. çev. M. H. Carre. Bristol, 1937.
De causis errorum. Londra, 1645.
De religione gentilium. Amsterdam, 1663 ve 1670; Londra, 1705.
De religione laici. Lord Herbert'in yaşam ve felsefesinin eleştirel bir tartışması ile ve çalışmalarının kapsamlı bir kaynakçası ile çev. H. R. Hutcheson. New Haven (U.S.A) ve Londra, 1944.
A Dialogue between a Tutor and His Pupil. Londra, 1768.

İncelemeler

De Rémusat, C. *Lord Herbert of Cherbury, sa vie et ses oeuvres*. Paris 1853.
Güttler, C. *Edward, Lord Herbert of Cherbury*. Münih, 1897.
Köttich, R. G. *Die Lehre von den angeborenen Ideen seit Herbert von Cherbury*. Berlin, 1917.

2. *Cudworth*

Metinler

The True Intellectual System of the Universe. Londra, 1743 (2 cilt), 1846 (3 cilt). Latince'den Mosheim'in notlarının bir çevirisi ile J. Harrison tarafından hazırlanan bir yayım vardır (Londra, 1845).
Treatise concerning Eternal and Immutable Morality. Londra, 1731.
A Treatise of Free Will. Yay. haz. J. Allen. Londra, 1838.

İncelemeler

Aspelin , G. *Cudworth's Interpretation of Greek Philosophy*. Bonn, 1935.
Beyer, J. *Cudworth*. Bonn, 1935.
Lowrey, C. E. *The Philosophy of Ralph Cudworth*. New York, 1884.
Passmore, J. A. *Cudworth, an Interpretation*. Cambridge, 1950.
Scott, W. R. *An Introd. to Cudworth's Treatise*. Londra, 1891.

3. Henry More

Metinler

Opera omnia. 3 cilt. Londra, 1679.
Enchiridion metaphysicum. Londra, 1671.
Enchiridion ethicum. Londra, 1667.
The Philosophical Writing of Henry More. F. I. Mackinnon tarafından derleme. New York, 1925.

İncelemeler

Reimann, H. *Henry Mores Bedeutung für die Gegenwart. Sein Kampf für Wirken und Freiheit des Geistes*. Basel, 1941.

4. Cumberland

Metinler

De legibus naturae disquisitio philosophica. Londra, 1672. İng. çev. J. Marwell. Londra, 1727.

İncelemeler

Payne, S. *Account of the Life and Writings of Richard Cumberland*. Londra, 1720.
Spaulding, F. E. *Richard Cumberland als Begründer der englischen Ethik*. Leipzig, 1894.

5. Başka Çalışmalar

Metinler

The Cambridge Platonists. Whichcote, Smith ve Culverwel'den seçmeler, Yay. haz. E. T. Campagnac. Londra, 1901.

İncelemeler

Cassirer, E. *The Platonic Renaissance in England*. İng. çev. J. P. Pettegrove. Edinburgh ve Londra, 1953.
De Pauley, W. C. *The Candle of the Lord: Studies in the Cambridge Platonists*. New York, 1937.

De Sola Pinto, V. *Peter Sterry; Platonist and Puritan, 1613-1672. A Biographical and Critical Study with Passages selected from His Writings*. Cambridge, 1934.

Mackinnon, F. I. *The Philosophy of John Norris*. New York, 1910

Muirhead, J. H. *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*. Londra, 1920.

Powicke, F. J. *The Cambridge Platonists: A Study*. Londra, 1926.

Tulloch, J. *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*: II, *The Cambridge Platonists*. Edinburgh ve Londra, 1872.

Bölümler V-VII: Locke

Metinler

The Works of John Locke. 9 cilt. Londra, 1853.

The Philosophical Works of John Locke (*On the Conduct of the Understanding, An Essay concerning Human Understanding, the controversy with Stillingfleet, An Examination of Malebranche's Opinion, Elements of Natural Philosophy* ve *Some Thoughts concerning Reading*). Yay. haz. J. A. St. John. 2 cilt. Londra, 1854, 1908.

Locke: Selections. Yay. haz. S. P. Lamprecht. New York, 1928.

An Essay concerning Human Understanding. Giriş ve notlarla yay. haz. A. C. Fraser. 2 cilt. Oxford, 1894.

An Essay concerning Human Understanding. Kısaltarak yay. haz. A. S. Pringle-Pattison. Oxford, 1924.

An Essay concerning Human Understanding. Kısaltarak yay. haz. R. Wilburn. Londra (*E. L.*)

An Early Draft of Locke's Essay, together with Excerpts from His Journal. Yay. haz. R. L. Aaron ve J. Gibb. Oxford, 1936.

An Essay concerning the Understanding, Knowledge, Opinion and Assent. Yay. haz. B. Rand. Cambridge (U.S.A), 1931.

(Bu sözü edilen son iki çalışma Locke'un *Deneme*'sinin erken taslaklarıdırlar. Profesör von Leyden'en göre, 'Rand tarafından yayıma hazırlanan taslak metin ancak küçük bir derecede asıl olarak görülebilir ...' Bkz. W. von Leyden tarafından *Notes concerning Papers of John Locke in the Lovelace Collection*; kaynak: *The Philosophical Quarterly*, January 1952, s. 63-9. Lovelace Derlemi şimdi Bodleian Library'de bulunuyor.)

Two Treatises of Government (ayrıca Filmer tarafından *Patriarcha*'yı da kapsıyor, yay. haz. T. I. Cook). New York, 1947.

Two Treatises of Civil Government. W. S. Carpenter tarafından bir girişle. Londra (*E.L.*).

Sound Treatise of Civil Government and Letter on Toleration. Yay. haz. J. W. Gough. Oxford, 1948.

John Locke: Essays on the Law of Nature. W. von Leyden tarafından çeviri, giriş ve notlarla birlikte Latince metin. Oxford, 1954.

Original Letters of Locke, Sidney and Shaftesbury. Yay. haz. T. Forster. Londra, 1847 (2'nci basım).

The Correspondence of John Locke and Edward Clarke. Yay. haz. B. Rand. Cambridge (U.S.A.), 1927. (Bkz. Profesör von Leyden'in yukarıda parantez içindeki pasajda değinilen yazısındaki gözlemi.)

Lettres inédites de John Locke ses amis N. Thoynard, Ph. van Limborch et E. Clarke. Yay. haz. H. Ollion. The Hague, 1912.

(R. Filmer tarafından *Patriarcha and other Political Works*, Yay. haz. P. Laslett, Oxford'da 1949'da yayımlanmıştır.)

İncelemeler

Aaron, R. I. *John Locke*. Oxford, 1955 (2'nci basım). (Bu incelemeye önemle salık verilebilir.)

Great Thinkers: X, Locke (*Philisophy*'de, 1937).

Alexander, S. *Locke*. Londra, 1908.

Aspelin, G. *John Locke*. Lund, 1950.

Bastide, C. *John Locke*. Paris, 1907.

Bianchi, G. F. *Locke*. Brescia, 1943.
Carlini, A. *La filosofia di G. Locke*. 2 cilt. Florence, 1920.
Locke. Milano, 1949.
Christophersen, H. O. *A Bibliographical Introduction to the Study of John Locke*. Oslo, 1930.
Cousin, V. *La philosophie de Locke*. Paris, 1873 (6'ncı basım).
Fowler, T. *Locke*. Londra, 1892 (2'nci basım).
Fox Bourne, H. R. *The Life of John Locke*. 2 cilt. Londra, 1876.
Fraser, A. C. *Locke*. Londra, 1890.
Gibson, J. *Locke's Theory of Knowledge and Its Historical Relations*, Cambridge, 1917.
Gough, J. W. *John Locke's Political Philosophy*. Oxford, 1950.
The Social Contract (bkz. *Hobbes*).
Hefelbower, S. G. *The Relation of John Locke to English Deism*. Chicago, 1918.
Hertling, G. V. *Locke und die Schule von Cambridge*. Freiburg i, B., 1892.
Hofstadter, A. *Locke and Scepticism*. New York, 1936.
Kendall, W. *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule*. Illinois, 1941.
King, Lord. *The Life and Letters of John Locke*. 2 cilt. Londra, 1959 (3'üncü basım)
(Bu çalışma Locke'un günlüklerinden kimilerini ve *Deneme*'sinin bir özetini kapsamaktadır.)
Klemmt, A. *John Locke : Theoretische Philosophie*. Meisenheim, 1952.
Krakowski, E. *Les sources médiévales de la philosophie de Locke*. Paris, 1915.
Lamprecht, S. P. *The Moral and Political Philosophy of John Locke*. New York 1918.
MacLean, K. *John Locke and English Literature of the Eighteenth Century*. New Haven (U.S.A.), 1936.
Marion, H. *John Locke, sa vie et son aeuvre*. Paris, 1893 (2'nci basım).
O'Connor, D. J. *Jon Locke*. Penguin Books, 1952.
Ollion, H. *La philosophie générale de Locke*. Paris, 1909.

Petzal, A. *Ethics and Epistemology in John Locke's Essay concerning Human Understanding*. Göteborg, 1937.

Tellkamp, A. *Das Verhaltnis John Lockes zur Scholastik*. Münster, 1927.

Thompson, S. M. *A Study of Locke's Theory of Ideas*. Monmouth (U.S.A.), 1934.

Tinivella, G. *Giovanni Locke e i pensieri sull'educazione*. Milano, 1938.

Yolton, J. W. *John Locke and the Way of Ideas*. Oxford, 1956.

Bölüm VIII: Boyle ve Newton

1. Boyle

Metinler

The Works of the Honourable Robert Boyle. Yay. haz. T. Birch. 6 cilt. Londra, 1772 (2'nci basım).

İncelemeler

Farrington, F. *A Life of the Honourable Robert Boyle*. Cork, 1917.

Fisher, M. S. *Robert Boyle, Devout Naturalist: A Study in Science and Religion in the Seventeenth Century*. Philadelphia, 1945.

Masson, F. *Robert Boyle*. Edinburgh, 1914.

Meier, J. *Robert Boyles Naturphilosophie*. Münih, 1907.

Mendelssohn, S. *Robert Boyle als Philosoph*. Würzburg, 1902.

More, L. T. *The Life and Works of the Hon. Robert Boyle*. Oxford, 1945.

2. Newton

Metinler

Opera quae exisunt omnia. Yay. haz. S. Horsley. 5 cilt. Londra, 1779-85.

Philosophiae naturalis principia mathematica. Yay. haz. R. Cotes. Londra, 1713, ve tıpkıbasımlar.

Mathematical Principles of Natural Pilosophy and System of the World. Çev. A. Motte, düzeltme ve notlandırma F. Cajori. Cambridqe, 1934.

Opticks. Londra, 1730 (4'üncü basım); tıpkıbasım New York, 1952.

Sir Isaac Newton: Thelogical Manuscripts. Seçen ve yay. haz. H. McLachlan. Boston, 1950.

Newton's Phiolophy of Nature. Yazılarından seçmeler, yay. haz. H. S. Thayler. New York, 1953.

İncelemeler

Andrade, E.N. da C. *Sir Isaac Newton*. Londra, 1954.

Bloch, L. *La Philosophie de Newton*. Paris, 1908.

Clarke, G. N. *Science and Social Welfare in the Age of Newton*. Oxford, 1949 (2'nci basım).

De Morgan, A. *Essays on the Life and Work of Newton*. Yay. haz. F. E. B. Jourdain. Londra, 1914.

Dessauer, F. *Weltfahrt der Erkenntnis. Leben und Werk Isaak Newtons*. Zürih, 1945.

McLachlan, H. *The Relious Opinions of Milton, Locke and Newton*. Manchester, 1941.

More, L. T. *Isaac Newton, A Biography: Its Problems and Consequences* (bkz. *Philosophical Essays in Honor of Edgar Arthur Singer, Jr.* Yay. haz. F. P. Clarke ve M. C. Nahın. Philadelphia, 1942, s. 335-57).

Rosenberger, I. *Newton und seine physikalischen Prinzipien*. Leipzig, 1893.

Stenmann, H.G. *Über den Einfluss Newtons auf die Erkenntnis theorie seiner Zeit*. Bonn, 1913.

Sullivan, J. W. N. *Isaac Newton*, 1642-1727. Londra, 1938.

Volkmann, P. *Über Newtons Philosophia Naturalis*. Königsberg, 1898.

Whittaker, E.T. *Aristole, Newton, Einstein*. Londra, 1942.

3. Genel Yapıtlar

Burtt, E. A. *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. A Historical and Critical Essay*. Londra, 1925; düzeltilmiş yayım, 1932.

Cassirer, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. 3 cilt. Berlin, 1906-20; sonraki bir basım 1922-3.

Dampier, W. C. *A History of Science and its Relations with Philosophy and Religion*. Cambridge, 1949 (4'üncü basım).

Mach. E. *The Science of Mechanics*. İng. çev. T. J. MacCormack. La Salle (Illinois), 1942 (5'inci basım).

Strong, E. W. *Procedures and Metaphysics: A Study in the Philosophy of Mathematical Physical Science in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Berkeley, U.S.A., 1936.

Bölüm IX: Dinsel Sorunlar

I. Clarke

Metinler

Works. B. Hoadley tarafından bir önsözle. 4 cilt. Londra, 1738-42.

Oeuvres philosophiques. Çev. C. Jourdain. Paris, 1843.

A Demonstration of the Being and Attributes of God. Londra, 1705.

A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion. Londra, 1706.

One Hundred and Twenty Three Sermons. Yay. haz. J. Clarke. 2 cilt, Dublin, 1734.

A Collection of Papers which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke. Londra, 1717.

İncelemeler

Le Rossignol, J. E. *The Ethical Philosophy of Samuel Clarke*. Leipzig, 1892.

Zimmermann, R. *Clarkes Leben und Lehre.* Viyana, 1870.

2. Toland

Metinler

Christianity not Mysterious. Londra, 1696.

Pantheisticon. Londra, 1720.

3. Tindal

Metin

Christianity as Old as the Creation. Londra, 1730.

4. Collins

Metinler

A Discourse of Free-thinking. Londra, 1713.

Philosophical Enquiry concerning Human Liberty and Necessity. Londra, 1715.

A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion. Londra, 1724.

A Dissertation on Liberty and Necessity. Londra, 1729.

5. Dodwel

Metin

An Epistolary Discourse, proving from the Scriptures and the First Fathers that the Soul is a Principle naturally Mortal. Londra, 1706.

6. Bolingbroke

Metinler

The Philosophical Works of the Right Hon. Henry St. John, Lord Viscount Bolingbroke. Yay. haz. D. Mallet. Londra, 1754 (5 cilt.), 1778, 1809; Philadelphia (4 cilt.), 1849.

Letters on the Study and Use of History. Londra, 1738 ve 1752.

İncelemeler

Brosch, M. *Lord Bolingbroke*. Frankfurt a M., 1883.
Hassal, A. *Life of Viscount Bolingbroke*. Londra, 1915 (2'nci basım).
James, D. G. *The English Augustans: I, The Life of Reason: Hobbes, Locke, Bolingbroke*. Londra, 1949.
Merill, W. McIntosh. *From Statesman to Philosopher. A Study of Bolingbroke's Deism*. New York, 1949.
Sichel, W. *Bolingbroke and His Time*. Londra, 1902.

7. Genel Olarak Deizm

Carrau, L. *La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu' nos jours*. Paris, 1888.
Farrar, A. S. *A Critical History of Free Thought*. Londra, 1862.
Lechler, G. V. *Geschichte des englischen Deismus*. 2 cilt. Stuttgart, 1841.
Leland, J. *A View of the Principal Deistical Writers*. 2 cilt. Londra, 1837.
Noack, 1. *Die englishen, französischen und deutschen Freidenker*. Berne, 1853-5.
Sayous, A. *Les déistes anlais et le christianisme rationaliste*. Paris, 1882.
Stephen, L. *History of English Thought in the Eighteenth Century*. 2 cilt. Londra, 1876.

8. *Butler*

Metinler

Works. Yay. haz. J. H. Bernard. 2 cilt. Londra, 1900.
Works. Yay. haz. W. E. Gladstone. 2 cilt. Londra, 1910 (2. bas.).
The analogy of Religion, natural and revealed, to the Constitution and Cause of Nature, R. Bayne tarafından bir giriş ile. Londra (*E. L.*).

Fifteen Sermons upon Human Nature, or Man considered as a Moral Agent. Londra, 1726, 1841, vs.
Fifteen Sermons (ve *Dissertation on Virtue*). Yay. haz. W. R. Matthews. Londra, 1949.

İncelemeler

Broad, C. D. *Five Types of Ethical Theory*. (Chapter III, 'Butler,' s. 53-83.) Londra, 1930.
Collins, W. Y. *Butler*. Edinburgh ve Londra, 1889.
Duncan-Jones, A. *Butler's Moral Philosophy*. Penguin Books, 1952.
Mossner, E. C. *Bishop Butler and the Age of Reason*. New York, 1936.
Norton, W. J. *Bishop Butler, Moralist and Divine*. New Brunswick ve Londra, 1940.

Bölüm X: Törebilim Sorunları

I. Shaftesbury

Metinler

Characteristics. Yay. haz. J. M. Robertson. 2 cilt. Londra, 1900.

İncelemeler

Brett, R. L. *The third Earl of Shaftesbury: A Study in Eighteenth Century Literary Theory*. Londra, 1951.
Elson, C. *Wieland and Shaftesbury*. New York, 1913.
Fowler, T. *Shaftesbury and Hutcheson*. Londra, 1882.
Kern, J. *Shaftesburys Bild vom Menschen*. Frankfurt a M., 1943.
Lyons, A. *Shaftesbury's Principle of Adaptation to Universal Harmony*. New York, 1909.
Meinecke, F. *Shaftesbury und die Wurzeln des Historismus*. Berlin, 1934.
Osske, I. *Ganzheit, Unendlichkeit und Form. Studien zu Shaftesburys Naturbegriff*. Berlin, 1939.

Rand, B. *Life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*. Londra, 1900.
Spicker, G. *Die Philosophie des Grafen von Shaftesbury*. Freiburg i. B., 1871.
Zani, L. *L'etica di Lord Shaftesbury*. Milano, 1954.

2. *Mandeville*

Metinler

The Grumbling Hive or Knaves turned Honest. Londra, 1705.
The Fable of the bees or Private Vices Public Benefits. Londra, 1714. ve sonraki basımlar.
The Fable of the Bees. Yay. haz. F. B. Kaye. Oxford, 1924.

İncelemeler

Hübner, W. *Mandevilles Bienenfabel und die Begründung der praktischen Zweckethik der englischen Aufklärung* (bkz. *Grundformen der englischen Geistesgeschichte*. Yay. haz. P. Meissner. Stuttgart, 1941, s. 275-331).
Stammler, R. *Mandevilles Bienenfabel*. Berlin, 1918.

3. *Hutcheson*

Metinler

Works. 5 cilt. Glasgow, 1772.

İncelemeler

Fowler, T. *Shaftesbury and Hutcheson*. Londra, 1882.
Rampendal, R. *Eine Würdigung der Ethik Hutchesons*. Leipzig, 1892.
Scott, W. R. *Francis Hutcheson, His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*. Londra, 1900.
Vignone, L. *L'etica del senso morale in Francis Hutcheson*. Milano, 1954.

4. Butler

Metinler ve *İncelemeler* için bkz. Bölüm IX altındaki kaynakça.

5. Hartley

Metinler

Observations on Man, His Frame, His Duty and His Expectations. Yay. haz. J. B. Priestley. 3 cilt. Londra, 1934 (3. bas.).

İncelemeler

Bower, G. S. *Hartley and James Mill*. Londra 1881.
Heider, M. *Studien über David Hartley*. Bonn, 1913.
Ribot, T. *Quid David Hartley de consociatione idearum senserit*. Paris, 1872.
Schoenlank, B. *Hartley und Priestley, die Begründer des Assoziationismus in England*. Halle, 1882.

6. Tucker

Metin

The Light of Narture Pursued. Bir 'Yaşam' ile yay. haz. H. P. St. John Mildamay. 7 cilt. Londra, 1805 ve tıpkıbasımlar.

İnceleme

Harris, W. G. *Teleology in the Philosophy of Joseph Butler and Abraham Tucker*. Philadelphia, 1942.

7. Paley

Metinler

Paley'in ilkin 1805-8'de 8 ciltte basılan *Yapıtları* ciltlerin sayısı birden sekize dek değişmek üzere birçok kez yeniden basılmışlardır (1851).

The Principles of Moral and Political Philosophy. Londra, 1785, ve sonraki basımlar.

Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearances of Nature. Londra, 1802, ve sonraki basımlar.

İnceleme

Stephen, L. *History of English Thought in the Eighteenth Century*. 2 cilt. Londra, 1876. (Paley için bkz. I, s. 405s., ve II, s. 121s.)

8. *Genel Yapıtlar*

Metinler (Seçmeler)

Rand, B. *The Classical Moralists. Selections*. Londra, 1910.
Selby-Bigge, L. A. *British Moralists*. 2 cilt. Oxford, 1897.

İncelemeler

Bonar, J. *Moral Sense*. Londra, 1930.
Macktintosh, J. *On the Progress of Ethical Philosophy, chiefly during the XVIIth and XVIIIth Centuries*. Yay. haz. W. Whewell. Edinburgh, 1872 (4'üncü basım).
Martineau, J. *Types of Ethical Theory*. 2 cilt. Oxford, 1901 (3'üncü basım, düzeltilmiş).
Moskowitz, H. *Das moralische Beurteilungsvermögen in der Ethik von Hobbes bis J.S. Mill*. Erlangen, 1906.
Raphael, D. Daiches. *The Moral Sense*. Oxford, 1947. (Bu çalışma Hutcheson, Hume, Price and Reid üzerine.)
Sidgwick, H. *Outlines of the History of Ethics for English Readers*. Londra, 1931 (6'ıncı basım).

Bölüm XI-XIII: Berkeley

Metinler

The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne. Yay. haz. A. A. Luce ve T. E. Jessop. 9 cilt. Londra, 1948 (eleştirel yayım).

The Works of George Berkeley. Yay. haz. A. C. Fraser. 4 cilt. Oxford. 1901 (2'nci basım).

Philosophical Commentaries, generally called the Commonplace Book.
Bir *editio diplomatica*, giriş ve notlarla yay. haz. A. A. Luce. Londra, 1944.
(*The Philosophical Commentaries* ayrıca *Yapıtlar*'ın eleştirel basımında da kapsanmaktadır, cilt I.)

A New Theory of Vision and other Select Philosophical Writings (Principles of Human Knowledge and *Three Dialogues)*, A. D. Lindsay tarafından bir giriş ile. Londra (*E.L.*).

Berkeley: *Selections*. Yay. haz. M. W. Calkins. New York, 1929.

Berkeley: *Philosophical Writings*. Seçerek yay. haz. T. E. Jessop. Londra, 1952.

Berkeley: *Alciphron ou le Pense-menu*. Giriş ve notlarla çev. J. Pucelle. Paris, 1952.

İncelemeler

Bladi, N. *La pensée religieuse de Berkeley et l'unité de sa philosophie*. Cairo, 1945.

Bender, F. *Gerorge Berkeley's Philosophy re-examined*. Amsterdam, 1946.

Broad, C. D. *Berkeley's Argument about Material Substance*. Londra, 1942.

Cassirer, E. *Berkeley's System*. Giessen, 1914.

Del Bocca, S. *L'unit del pensiero di Giorgio Berkeley*. Florence, 1937.

Fraser, A. C. *Berkeley*. Edinburgh ve Londra, 1881.

Hedenius, I. *Sensationalism and Theology in Berkeley's Philosophy*. Oxford, 1936.

Hiks, G. Dawes. *Berkeley*. Londra, 1932.

Jessop, T. E. *Great Thinkers: XI, Berkeley* (*Philosophy*, 1937).

Johnston, G. A. *The Development of Berkeley's Philosophy*. Londra, 1923.

Joussain, A. *Exposé critique de la philosophie de Berkeley*. Paris, 1920.

Laky, J. J. *A Study of George Berkeley's Philosophy in the Light of the Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Washington, 1950.

Luce, A. A. *Berkeley and Malebranche: A Study in the Origins of Berkeley's Thought*. New York, 1934.

Berkeley's Immaterialism: A Commentary on His Treatise concerning the Principles of Human Knowledge. Londra, 1945.

The Life of George Berkeley, Bishop of Cloyne. Londra, 1949.

Metz, R. *G. Berkeleys Leben und Lehre*. Stuttgart, 1925.

Oertel, H. J. *Berkeley und die englische Literatur*. Halle, 1934.

Olgiati, F. *L'idealismo di Giorgio Berkeley ed il suo significato sorico*. Milano, 1926.

Penjon, A. *Etude sur la vie et sur les aeuvres philosophixues de Gerorge Berkeley, évêque de Cloyne*. Paris, 1878.

Ritchie, A. D. *Gorge Berkeley's 'Siris'* (British Academy Lecture). Londra, 1955.

Sillem, E. A. *George Berkeley and the Proofs for the Existence of God*. Londra, 1957.

Stäbler, E. *George Berkeleys Auffassung und Wirkung in der deutschen Philosophie bis Hegel*. Deresden, 1935.

Stammler G. *Berkeleys Philosophie der Mathematik*. Berlin, 1922.

Testa, A. *La filosofia di Giorgio Berkeley*. Urbino, 1943.

Warnock, G. J. *Berkeley*. Penguin Books, 1953.

Wild, J. *George Berkeley: A Study of His Life and Philosophy*. Londra, 1936.

Wisdom, J. O. *The Unconscious Origins of Berkeley's Philosophy*. Londra, 1953.

Bkz. ayrıca *Homage to George Berkeley*. *Hermathena*'nın bir anma sayısı. Dublin, 1953. Ve *British Journal for the Philosophy of Science*'ın anma sayısı. Edinburgh, 1953.

DİZİN

Birincil göndermeler bold karakterlerde. Düz karakterlerle sürekli bir sayfa dizisine yapılan göndermeler zorunlu olarak sürekli irdelemeyi belirtmektedirler. Birlikte iki kişiye yapılan göndermeler genellikle eleştirilen ya da etkilenen kişiye düşmektedir. Göndermelerde kullanılan kısaltmalar: s: izleyen sayfa, yıl vb.; ss: izleyen sayfalar, yıllar vb.; n: not.

A. 283n
a priori gerçekler 80, 111 *Ayrıca bkz* doğuştan gerçekler
acı: Hobbes 49; *ayrıca* 116, 346
açık ve seçik düşünce 91s
açıklama 212s, 326
ad: Hobbes 30-8
adcılık: Hobbes 30, 33, 38, 77; *ayrıca* 301
Addison, Joseph (1672-1719) 279
ahlak: Berkeley 321, 347s, 350s; Clarke 224s; Hobbes 55, 61; Shaftesbury 238s, 250; *ayrıca* 265s
  Devlet ve 48, 73s, 76
  din ve 225, 347s
  doğal A. bilgisi 239, 241s, 261
  eylemlerin ahlaksallığı 269, 271s, 274
  mutluluk ve 269s
  nesnel değil 245
  sonuçlar ve 255, 271s
  Tanrı ve 177-81, 225s, 243, 253s, 347
  Tanrının istenci ve 237s, 243s, 263, 269s
  us ve 177
ahlaksal ayrımlar 223, 239
duyu: Butler 258, 261; *ayrıca* 250
  savunuluyor—Hutcheson 247-54, 274; Shaftesbury 241s, 274
  reddediliyor—Berkeley 347s; Paley 269
doğuştan düşünceler ve 239, 248, 265
düşünceler: Locke 173s, 238s
  doğuştan değil 243
  kökeni: Hartley 265
felsefe *bkz.* törebilim
ilkeler: Berkeley 345-9; Locke 107, 109s, 171-9
  saltık 91, 223s
  tanrıtanımazlık ve 171
  Tanrının istenci ve 224, 350
yaşam: Cambridge Platonistleri 83s; *ayrıca* 265
yasa: Berkeley 347-50; Butler 261s; Cambridge Platonistleri

ahlaksal (yasa):—*sürüyor* 83, 94s; Hobbes 75s, 180; Locke 175-81, 184, 190s; *ayrıca* 195
Tanrıdan 176-81, 191, 223s, 253, 266
Tanrının keyfi istenci değil 176, 262
yeti: Butler 258
aile, doğal bir toplum 183,
aldatma, savaşta bir erdem 55,
Alembert, J. L. d' (1717-83) 196, 198
algı: Berkeley 288-93, 295s, 304s, 308, 351; Locke 112, 116, 125, 128s, 313s
esse est percipi—bkz. sözcük altı olarak düşünce 125, 128s, 304s
uzaklık algısı 288-93, 351
alışkanlık 269s
Amerika: Locke 183, 196
an, insanda 84s, 89s, 228s
ansal sığa 51
başka anlar 85, 317, 319
edilgin A. 90, 115
anatomi ve Tanrının varoluşu: Paley 268
andırımdan uslamlama 168, 230-35, 268, 330
andırım: Berkeley 333
anlak gerçeği anlayan tindir: Berkeley 316s
anlam 146s
anlaşma ve anlaşmaması, düşüncelerin: Locke 153ss, 157, 160, 167, 173
anlık, etkin: Cudworth 90
anlıksal erdemler: Hobbes 51
Ansiklopediciler 197
ardıllık hakkı 179
aristokrasi: Hobbes 64
Aristoteles (384-22 İÖ): Locke 105, 239
Aristotelescilik: Locke 99, 114, 239; Newton 208, 213
Atinalılar ve özgürlük 70
atomculuk: Newton 212
atomlar 203, 212
Augustin St, Hippolu (354-430) 75, 105
ay algısı 289
Aydınlanma 196
azınlık hakları 186

babanın güçleri 187s
Bacon, Francis (1561-1626): Hobbes 13, 25; *ayrıca* 78, 201
ve bilgi 84, 105
bağıt: Hobbes 59s
barış: Hobbes 28, 54, 56, 58s, 71, 73s
başkaldırı: Berkeley 281
başkacılık: Hutcheson 253, 273, 275; Shaftesbury 240, 245, 273, 275; *ayrıca* 95, 245s, 256, 265ss
belgitleme: Locke 155s, 158s, 166s, 174; *ayrıca* 236
belirlenimcilik: Hobbes 14s, 42, 58, 69; *ayrıca* 228, 265
bellek 264
bencillik: Berkeley 347; Hobbes 57s, 65, 72, 240, 245, 253, 273, 347; Tucker 267. *Ayrıca bkz.* öz-çıkar; Shaftesbury 240, 244s; *ayrıca* 256
bengilik 19s, 120s, 165, 348s
Bentham, James (1748-1832) 196, 267
benzerlik 149, 235
Berkeley, George (1685-1753) 217, 229, 245, **279-351**
Locke ve 197, 287, 320
Siris 337s
Bermuda 280, 286

beti 44s, 116, 126s, 306s
beyin, insanın 49, 264
bilgi: Hobbes 16s, 37; Locke 102, 104s, 111s, 153-64, 165s, 196; *ayrıca* 84, 90s, 287s
  duyulardan 102, 112s, 197, 262s
  duyusal B: Berkeley 337s; Locke 155s, 160
  felsefi B: Hobbes 16s, 23s, 30, 33ss *ayrıca bkz* felsefe
  görgülenimden: Locke 111s, 173s
  ilişkisel B: Locke 154, 160. *Ayrıca bkz* düşünceler arasındaki ilişkiler
  koşullu B: Hobbes 17s, 25, 34, 42
  kuramı: Locke 105, 195ss
  matematiksel B. 154s, 161
  olgunun bilgisi: Hobbes 17, 42
  saltık B. 17
  sınırları 203, 204s
  sonuçların bilgisi: Hobbes 17s, 24s, 42
  üzerine araştırma 102, 104s
  varoluşun bilgisi *bkz.* varoluş
bilgi kuramı: Locke 104ss
bilim, deneysel: Berkeley 326s; Boyle 201s, 206; Hobbes 23s, 27, 34-8; Locke 158s, 168, 173s; Newton 206, 209-18; *ayrıca* 93
  din ve 216
  felsefe ve 22s, 37s
  matematik ve 28s, 209s
  pekin olmayışı 34, 158s
bilim: tanımı, Hobbes 23s
bilimsel kuramlar: Berkeley 285, 327
bilimsel önermeler ve olgusallık 33s
bilimsel yöntem: Boyle 201; Hobbes 14; Newton 209s
bilinç: Cudworth 85, 88
ve kişilik: Locke 143s, 235s; Butler 235s
bilinemez nitelikler: Berkeley 285, 296, 324s, 328
bilinemezcilik 331
binomial teorem 207
birarada-varoluş bilgisi: Locke 154s, 158, 162
bireşimsel yöntem: Hobbes 26-30; Newton 209
bireycilik: Hobbes 52-5, 72, 74
bireyselleştirme ilkesi: Locke 141
birlik: Locke 115s
Bolingbroke, Henry St. John Viscount (1740-95) 229
boşluk: Boyle 201, 203
Boyle, Sir Robert (1627-91) 100, 201-7, 210
boyuneğdirme, insanlara doğal: Locke 179
boyuneğme 71s, 272, 281
bölme ya da çözündürme 26 *ayrıca bkz.* çözümlemeci yöntem
Bramhall, John (1594-1663) 15, 69
Browne, Peter, Cork piskoposu (*ö.* 1753) 197
buluş yöntemi: Hobbes 26s
Burke, Edmund (1729-97) 196
Butler, Joseph, Durham piskoposu (1692-1752) 227, 230-6, 254-63, 274s, 348
  Yapıtları 230n
buyuru
  kesin 274
  varsayımlı 58
bütüncülcülük: Hobbes 73s
büyüklük: Hobbes 22, 45s
  algısı: Berkeley 289-93

Cambridge Platonistleri 78-99 (*bkz.*

Cambridge Platonistleri:—*sürüyor* İçindekiler), 171, 181, 229, 350
Cambridge Üniversitesi 81, 207, 267
Cassirer, Ernst 84
Cavendish ailesi ve Hobbes 13s
cebir 160, 344
cehenneme yazgı 82
ceza: Locke 184
Characteristics 239n
Charles II, İngiltere kralı, ve Hobbes 15
Christ's College, Cambridge 81, 267
Chubb, Thomas (1679-1747) 228
cinayet 122ss
cisim, cisimler: Berkeley 339s ve *bkz.* özdeksizcilik; Hobbes 14, 16, 18s, 22s, 36, **42s**, 45s; Locke 125s, 141s, 158s
  cisimler düşünceler olarak 320n, 321s, 339s
  Commonwealth yapay C. olarak 23
  devimleri *bkz. sözcük altı*
  sürekli duyum olanağı olarak 351
cisimsel tin: Hobbes 22s
Clarke, Samuel (1675-1729) 197, **219-25**, 229
  Newton ve 219, 222s
Clifton, Sir Gervase, ve Hobbes 13
Collins, Anthony (1676-1729) 228
commonwealth: Hobbes 23s, 29, 54-68, 70
  temeli 59, **61-6**
  çıkarsanması 58, 65, 72, 76s
conatus: Hobbes 48
Condillac, E. B. (1715-80) 197
Conybeare, John (1692-1755) Bristol piskoposu 227
Copernicus (1473-1543) 207
coşku 169s, 340
Cromwell, Oliver: Hobbes ve 74s
Cudworth, Ralph (1617-88) 81s, **85-91**, 101
  Descartes ve 86s, 91
  Hobbes üzerine 79, 82, 88, 94
Culverwel, Nathaniel (*yklş.* 1618-*yklş.* 1651) 82
Cumberland, Richard (1632-1718) 94s

çaba: Hobbes 47s
çağrışımcı ruhbilim 197, 264
çeviri, bir çağrışım ilkesi 266
çıkarsama: Hobbes 25-30, 34, 37
çıkarsamacı yöntem: Hobbes 25-29; Newton 209s
çoğunluk kuralı: Locke 186s
çözümleme:
  dilbilimsel: Berkeley 284s, **295s**, 303s, 333, 351
çözümlemeci
  yöntem: Hobbes 26s, 29, 34; Newton 208s
  felsefeciler 333

D. (Berkeley) 343n
D.M. 283n
değer, emek kuramı 182,
değerler
  saltık: Cudworth 91
  saltık değil: Hobbes 58
değişim 46s, 138s
değiştiriliş 139
deizm, deistler 79, 197, **225-30**, 231, 235, 343
demokrasi 64
Demokritus (460-370) ve ikincil nitelikler 127
deney, deneysel yöntem: Boyle 201s,

205s; Hobbes 25, 34; Locke 158s; Newton 210-3
derin düşünce 83
Descartes Rène (1596-1650): Boyle 201-5; Cambridge Platonistleri 82, 87s, 91, 94; Hobbes 14, 25; Locke 108, 111; Newton 210, 218; *ayrıca* 105, 343
devim: Berkeley 299, 306, 325s; Boyle 203s; Hobbes 18, 24s, 28s, 46s; Newton 214s; *ayrıca* 116, 228
saltık ve göreli D. 215
yasaları: Newton 207s, 212s, 215; *ayrıca* 204, 326
devimbilim: Hobbes 42
Devlet: Hobbes *bkz.* commonwealth; 72
çözülüşü 189s, 192
kilise ve 68s
orta çağ görüşü 75
Devonshire kontu ve Hobbes 13
dışsal dünya, bilgisi: Locke 129, 162s, 164s
Tanrının doğruluğundan tanıtlanışı 343
Diderot, Denis (1713-1784) 229, 244
dil: Berkeley 294s, 326s, 344; Locke 144-8
-in işlevi 297
duyusal D. 19, 148, 296s
diluzluğu 147s
din: Boyle 206; Butler 230-4; Clarke 219s, 225
bilim ve 216s
doğal D: deistler 225-32; *ayrıca* 20, 78, 81, 268
felsefesi 79s
dindarlık 243
dinginlik durumu 46s, 116
Dinin Andırımı (Piskopos Butler tarafından) 230-35
Dizge 247
dizge, felsefi: Boyle 202; Hobbes 26, 30, 37
Dodwell, Henry (1641-1711) 219
Doğa (bütünlük olarak)
düzeni 321s, 328
eksiklikleri 330
felsefesi 89, 93s
ışığı 177s
kuvvetleri 208s
matematiksel yapısı 203
olgusallığı: Berkeley 309s, 321
sesi ve ahlaksal yargı 253
Tanrı ve 89, 211, 329s, 338s
tini 88s, 203
yalınlığı 211
yalnızca olası olanın bilgisi 231s
yasaları: Berkeley 321-4, 334, 349s; Hobbes 56-61; Newton 210-4; *ayrıca* 57s, 94, 210
betimleyici yasalar 209, 212
yoğrulabilirliği 89
doğa durumu: Hobbes 179s *ve bkz.* savaş, doğal durum; Locke 183s, 188s; Clarke 224s
doğa yasası: *bkz.* Locke=doğal yasa
doğal felsefe: Berkeley (=fizik) 321, 322-6; Hobbes (=fizik) 23s, 28s; Newton 209-13, 81; *ayrıca* 219s
ve insan 205
doğal yasa: Berkeley 346s, 350; Locke 181-4, 195; *ayrıca* 73, 76, 94, 178, 224s
doğa-üstü 226s
doğal tanrıbilim: Newton 217s; *ayrıca* 78,
doğası, insanın 257s
doğrulama: Hobbes 34; Newton 210s
anlam ve 303

doğruluğu, Tanrının, ve dışsal dünyanın tanıtı 343
doğruluk duyusu 251s
doğuştan düşünceler: Locke 107-11, 122; *ayrıca* 80, 90, 94, 113s
  ahlak duyusu ve 242s, 247s, 265s
doğuştan gerçekler: Locke 107-11; *ayrıca* 80
dokunma ve görme: Berkeley 288-93
durum: Hobbes 46
  algısı 288s, 291s
duygu (=yatkınlık) ve ahlaksal yargı: Hutcheson 247, 249s, 252s, 274s; Shaftesbury 241ss, 274s
duygusal dil 20, 296s
duyu
  D-algısı: Berkeley 288-93, 295s, 304s, 308, 351; *ayrıca* 14, 85, 102
  dışsal D: Hutcheson 247s
  estetik: Hutcheson 247, 253; *ayrıca* 242
  görgülülük duyusu 251, onur duyusu 251, saçmalık duyusu 251, iyilikseverlik duyusu 251, doğruluk duyusu 251, kamu duyusu 251
  içsel D: Hutcheson 247, 250s
  terimin anlamı 247s
duyu-görgülenimi, duyu-izlenimi: Hobbes 16, 33; Locke 102, 112s, 166, 314s; *ayrıca* 89s
duyular, insansal 45s, 89s, 159, 337s
duyulur şeyler: Berkeley
  -den Tanrının varoluşunun tanıtı 329s, 333s, 336
  -in düşünceleri 115
  insan ya da Tanrının anında varolurlar 329, 333-9
  olgusallıkları 309-12
  duyulur şeylerin tümü Tanrı'da görülür: Berkeley 333-6, 343
duyum: Berkeley 308, 337s, 346; Locke 112s, 127, 128
  bilginin kaynağı 112s, 138s, 165s, 263
duyumculuk 85, 197, 263s, 351
duyunç: Berkeley 347, 350; Butler 258-63, 274s; Hobbes 60, 68; Hutcheson 252s *ve bkz* ahlaksal duygu
  ve Tanrı 253, 347
  yalnızca anda varolurlar 302s, 310-16, 336s
dünya
  bengi 340
  ve Tanrı 206
  kişisel D. 312s, 333
  ortak D. 312s
dünya-ruhu: Henry More 89, 203
düş müdür? yaşam bir 91, 156
düşünce
  medium quo ya da *medium quod* 163
  açık ve seçik 91
  ara D. 344
bilginin dolaysız nesnesi: Berkeley 305, 314s; Locke 128s, 145, 153, 161, 314, 315
duyulur şeyler düşünceler olarak: Berkeley 293, 295s, 301, 303-5, 322, 328s, 333s
  Tanrı'nın anında 285s, 329s, 333-8
  bir anda 316s, 333-8
yalın D: Locke 115-20, 122ss, 131s, 136, 162s, 173; *ayrıca* 247s
duyu düşünceleri: Locke 115s
duyum düşünceleri 116

olumlu D: Locke 121s
duyum ya da algı D. olarak: Berkeley 304s, 311s, 335s; Locke 124s, 128; *ayrıca* 247
evrensel D: Berkeley 299s; Locke 104, 149
genel D: Berkeley 149s, **297-301**, 323, 339s, 343; Locke 117s, 148s, 298s, 343s
imge ve 30ss, 298s, 312
karmaşık D: Locke **115-20**, 122s, 133s, 162s
kavram ve 317
soyut D. Berkeley **297-301**, 306, 323, 340-6; Locke 118, 149ss, 344s
sözcüğün ikircimi: Locke 104ss, 112s, 127s, 163. *Ayrıca bkz.* Ben olarak duyum ya da algı; ben olarak duyulur şey
şey ve: Berkeley **308-15**; Locke 106s, 131s, 156; *ayrıca* 32s, 36s
Tanrı tarafından yaratılmaları: Berkeley 329
tanımı: Locke 106, 124s
düşünceler arasındaki ilişkiler 154, 159s
düşüncelerin kökeni: Locke 106s, **110-14**, 115, 121-5, 131
neden düşüncesinin kökeni 138s
töz düşüncesinin kökeni 131s
düşüncelerin özdeşlik ya da türlülüğü 154, 157, 174
düşüncelerin nesnel geçerliği: Locke 105, 129s, 149, 162,
düşüncelerin çağrışımı: Hartley 263s; Locke 197, 263
düşünme, derin: Berkeley 317s, 332; Locke 102, 112-7, 119s, 133s, 138s, 264
düzenekçilik: Boyle 203ss; Hobbes 41s, 76; Newton 208, 215, 217s; *ayrıca* 82, 87ss

E. (Locke) 106,
E. (Berkeley) 283n
egemen, Devlette: Hobbes 56, 66, **67-9** 76, 189
eğilimler, eylemlerde ve ahlaksallık: Paley 269s
eğitim 102, 242s
ekonomi 197
eksiksiz varlık 86s
eksiksizlik dereceleri 88, 168
eksiksizlik düşüncesi 86s
eksiksizlikler cetveli 88
emek, mülkiyete birincil hak olarak 181s
emek değer kuramı 182
Emmanuel College, Cambridge 82,
Epikürüs (İÖ 341-271) 343
Erastianizm: Hobbes 68, 73, 76
erdem: Berkeley 330, 347; Butler 254s, 257-62; Hutcheson 250-55, 275; Mandeville 245s; Paley 270; Shaftesbury 243s, 254s, 275; *ayrıca* 61, 176
anlıksal EE. **51s**
güzelliği 250s
=iyilikseverlik 250-55, 275
mutluluk ve 251s
Erdemin Doğası Üzerine Deneme 254n
ereği, insanın: Berkeley 346s, 349
erek ve araç 233
erkenin sakınımı 204, 214
esin 169s
esse est concipi 337
esse est percipi: Berkeley 285, 296, **302ss**, 320. *Bkz.* özdeksizcilik

esse es percipi:—*sürüyor*
insan ve/ya da Tanrı tarafından 333s, 338s
ve Tanrının varoluşunun kanıtı 286s, 330, 334
estetik
değerlendiriş 250s, 274s
duyu 242s, 247ss, 252s
eşitlik 235
eşitliği, insanların: Hobbes 53; Locke 179s, 184s
eter: Boyle 202s; Newton 212ss, 217, 264,
etkileşim, an ve bedenin 205
evren bankası 267
evrenseller: Hobbes 30s; Locke 148s
evrim 268

federatif güç: Locke 191
felsefe
-nin doğası: Hobbes 16-24, 25s, 28s, 37s, 78
-nin bölümleri: Hobbes 23s
akademik F. 241
bilim ve 23, 37
deneysel F: Locke 158s; Newton 211s, 214s
Doğa Felsefesi 88s, 92
Hıristiyan F. 82
ilk F. 24, 327
tanrıbilim ve 18ss
yurttaşlık felsefesi 23s, 30
fenomenler: Berkeley 296, 325s
fenomenalizm: Berkeley 286s, 336s
fetih ve politik yetke 72
Filmer, Sir Robert (1590-1653): üzerine Locke 102, 179
fizik: Berkeley=doğal felsefe; Boyle 201s; Hobbes=doğal felsefe; Newton 207, 210, 212s; *ayrıca* 93, 313s
matematik ve 203, 207s, 209s
mekanik ve 327
metafizik ve 285, 326s
Franklin, Benjamin (1706-90) 230
Fransa 196

Galileo (1564-1642): Boyle 205, 207; Newton 209s, 210, 218; *ayrıca* 127
Gassendi, Pierre (1592-1655) 100, 178, 201
Gay, John (1699-1745) 263
gelecek yaşam: Butler 231-34, 259; *ayrıca* 226, 269
genel konsül 69
genleşme: Locke 120
geometri: Hobbes 14s, 23s, 28
gerçek
a priori GG. 80, 111. *Ayrıca bkz.*
doğuştan GG.
ahlaksal GG. 91s
bengi GG. 91
değişmez GG. 91s, 94
ilk yazıt gerçeklikleri 92s
kendiliğinden-açık GG. 91s, 177
gerçeklik ölçütü 91, 161
gerilemesi, nedenlerin sonsuz 164
gezegenler 207s, 216
Gilbert, William (1540-1603) 201, 210
gizemler 83, 225
Glasgow üniversitesi 246
gökbilim 27s, 207s, 268
görgücülük: Berkeley 287, 322s, 337, 339, 344, 351; Hobbes 16, 20, 33s, 37s; Locke 102, 107, 111-4, 122, 134, 155, 173s, 229, 248, 344; *ayrıca* 210, 235, 248
Cambridge Platonistleri ve 93
doğası 113s
İngiliz felsefesi ve 95s, 113
görgülenim: Hobbes 30; Locke 103,

IIIs, 167; *ayrıca* 93
görme: Berkeley 280s, 287-93, 351
dokunma ve 288-93
görüngüler: Berkeley *bkz* fenomen; Hobbes 16s, 28s, 33, 39, 45s
göz, tasarın tanıtı olarak 268
gözlem: Berkeley 321, 323, 337, 338; *ayrıca* 167s
Grotius, Hugo (1583-1645) 181
güç isteği: Hobbes 51
güç ve nedensel etkerlik: Locke 116s, 139s, 159
günah, ilk, ve Devlet 75
günah 176, 339
güven: Hobbes 71, 73
güvensizlik: Hobbes 53
güzellik 246, 250s
ahlaksal G. 250

hak 55, 261
haklar, insanın: Hobbes 59s, 62s, 70s, 189; Locke 178s, 181s, 195
egemenin H. 66s, 70
vazgeçilemez H. 59, 66s, 71
haklılık ilkesi: Hobbes 74s
Halley, Edmond (1656-1742) 207
Hartley, David (1705-57) 263s
Locke ve 197, 263s, 275
Harvey, William (1578-1657) 47, 201, 210
hayvanlar, ussal değil
makine değiller 88, 142
hayvan özsuları 321
haz: Berkeley 345s; Hobbes 49s; Hutcheson 248s, 252; *ayrıca* 116, 240s, 245, 265s
iyilikte bulunma hazzı 266
nicel haz hesaplamaları 267, 269
Herbert, Cherburyli Lord (1583-1648) 79s, 93, 108
Herder, J. G. (1744-1803)) 244
hesaplama: Hobbes 25s
Hıristiyan felsefe 82
Hıristiyanlık: Berkeley 281, 286; Boyle 206; Butler 230-4; Hobbes 21, 68; Locke 102, 177; *ayrıca* 83, 225, 268
ussallaştırılmış 225-9
hırs: Hobbes 49
hiyerarşi
insanın ilkelerinin 257, 275
varlığın 168
Hobbes, Thomas (1588-1679) 13-77, 94s, 105, 180, 202, 204, 237s, 240, 245, 253, 273
Berkeley ve 343, 347
Clarke ve 220, 224
üzerine Cudworth 79, 82, 88, 91, 94
ve Descartes 14, 25
Hollanda 100s, 196
Homer'in çevirisi 15
Hooker, Richard (1553-1600): Locke ve 178, 181
hoşgörü: Locke 102s, 171s; *ayrıca* 79, 83
Hume, David (1711-76) 244
Berkeley ve 287, 351
Locke ve 195ss
Hutcheson, Francis (1694-1746) 244, 246-55, 273-6
Locke ve 247s
hükümet: Hobbes 57, 62, 74, 189s; Locke 102, 178s, 185-90; Paley 272s
temsilci H. 192

ısı 168
ışık: Newton 212, 215; *ayrıca* 24, 126s, 291s

iç savaş 63s, 72s

içebakış: Berkeley 299
içgüdü 269
idealizm 96
ikicilik, Kartezyen 89, 93
ilinekler: Berkeley 307s; Hobbes 24, 36, 38-45; Locke 131s, 135 ve *bkz* kip
ilişki: Locke 117s, 136s, 138s
ilk ilkeler: Hobbes 30, 34, 36s
ilk özdek 36
ilke, ilkeler: Hobbes 34
  matematiksel İ. 37
İlkeler 269
im: Berkeley 319s, 339, 345; Locke 145s, 148s
  doğal İİ. 145
  doğa İİ. dizgesi olarak 339
imge ya da hayal: Hobbes 30ss, 42s, 45s; *ayrıca* 90s
  bileşik İ. 299
  ve olgusallık 312
imgelem: Hobbes 43, 47; *ayrıca* 91
imlem: Locke 145s
inak 78s, 81s, 227s
inanç 20, 106
  bir duygu sorunu olarak İ. 20
inanç: Locke 106s, 156, 169s; *ayrıca* 21s, 82, 225
İngiliz anayasası 192
İngiliz felsefesi 78, 95s, 238, 276
İngiltere 230
insan: Hobbes 23, 25, 29s, 53s, 77, 82, 95s, 237s, 245, 252s; Locke 176s, 179s, 237s, *ayrıca* 256s, 275
  dil ve 144s
  Tanrının imgesi 82
  toplumsal varlık 95, 144, 237-9, 245
İnsan Anlağı Üzerine Deneme 101-6
insan doğası: Butler 256s
insancılık 93
insanın Tanrı sevgisi 95, 265
İskoç sağduyu felsefesi 93
istek: Butler 255s; Hobbes 24, 29, 47-52, 61s
istek: Hobbes 47s, 55, 69s
istenç: Hobbes 69; Locke 116
  özgür ve zorunlu 69s
istenç: Berkeley 317, 343; Hobbes 343
iyi: Berkeley 346-9; Cambridge Platonistleri 91, 93, 95; Locke 175s; Shaftesbury 239s; *ayrıca* 252
  ahlaksal İ: Locke 175s, 237; *ayrıca* 55, 224s, 240s, 249s, 261s
iyilikseverlik: Butler 254s, 262; Hutcheson 249s, 252s, 273s; *ayrıca* 239s, 265s
  öz-çıkar ya da öz-sevgi ve 249s, 255s, 273, 275
izleme, ansal 120

James II, İngiltere kralı 100
Jefferson, Thomas (1743-1826) 196
Johnson, Samuel 283
Jurin, James (1684-1750) 282

kalıt 183
kalpazanlık 271
Kalvinizm 82
kamutanrıcılık 227
Kant, Immanuel (1720-1804) 80, 105, 111
karakter ve ahlaksallık: Hutcheson 247s, 251s, 274, 276; Shaftesbury 241s, 274, 276; *ayrıca* 260
karara bağlama 34
Kartezyenizm: üzerine Henry More 89, 93; *ayrıca* 14, 100, 204s, 337. *Ayrıca bkz.* Descartes

Katoliklik, Katolikler 68, 171s
katranlı-su 282s, 286s
kavram düşünceye karşı olarak: Berkeley 317,
kavrama 90s
kefaret 229
kendini-savunma 60, 180s
Kepler, John, Newton ve 207
kıskançlık: Hobbes 49
Kilcrene 279
Kilise Babaları 331
Kilise konseyi, evrensel 68s
Kilise ve Devlet 68s
Kilkenny 279
kimya 201, 204
kiniklik 229, 245s
kip: Locke 117s
  karışık K. 118s, 122s, 146
  yalın K. 117s
kişi, kişisel özdeşlik: Butler 235s; Hobbes 62s; Locke 143s
  doğal ve yapay kişiler 62
koku: Hobbes 45; Locke 115
konuşma: Hobbes 31s
konuşma parçacıkları: Locke 146
korku:
  politik yetki ve 54, 66
  yoluyla başkacıllık 273
kölelik: Locke 181
kötü: Berkeley 330, 348; Butler 261; Shaftesbury 241s; Hobbes 48s, 52, 61; Locke 175s
  ahlaksal K. 54, 175s, 261, 330
  çirkinliği 250
  kişisel K. kamu iyiliğine karşı 244s, 272s
  kötü cin, Descartes 91
kötülük sorunu 330, 339
kral: Hobbes 56, 73
kralların tanrısal hakları: Hobbes 64, 74s; Locke 102, 178s
kuram: Berkeley 285, 327
  bilimsel KK. 284s
kuşkuculuk: Berkeley 287, 314s; Hobbes 33-8; Locke 105,
Kutsal Yazılar 69, 206, 231
kuvvet
  doğanın kuvvetleri 209s
  fizikte 325s
  kullanımı: Hobbes 54, 62
kütle, cisimsel 215

laissez-faire tipi ekonomi 197, 246
latitudinarianlar 83, 171
Leechman, William (1706-85) 247
Leibniz, G. W. (1646-1716): Clarke ve 219, 223,; *ayrıca* 111, 325
Leviathan, Devlet 62
Leviathan, Hobbes'un 14s, 73s
Locke, John (1632-1704) 79, 99-198, 226, 229, 237s
  Berkeley ve 150, 279s, 283s, 295s, 298s, 304s, 311s, 313s, 335s, 343ss
  Descartes ve 99, 127, 155
  Essay concerning Human Understanding 101
  Hobbes ve 180, 184, 190s, 237s
  Hume ve 178, 195
  Treatise on Civil Goverment (*Yurttaş Hükümeti Üzerine İnceleme* 102, 178s, 193s, 196
lüks 246

Machiavelli, Niccolo (1467-1527) 77
Malebranche, Nicolas (1638-1715): Berkeley ve 279s, 335, 339s, 343
Malmesbury 13
Mandeville, Bernard de (1670-1733) 244s, 273, 347

manyetizma 203
Marcus Aurelius (121-80) 247
Marxizm 72, 194
Masham, Lady 101
matematik 279
  Newton'da 207ss, 282; Berkeley 279, 294s, 325, 327, 344s; Hobbes 13, 15, 24s, 27s, 37; Locke 158s, 174s, 314, 345; *ayrıca* 203
    arı M. 161
matematiksel yöntem: Hobbes 25; Newton 209s
    törebilimde 344s
materia prima, salt bir ad 36
mekanik 208, 323-7
melekler 168
Mersenne, Marin 14
Metafizik: Berkeley 283s, 287, 294, 303, 326s, 339s, 351; Locke 147, 196; *ayrıca* 81, 204
    bilim ve 213s, 216s
    -e karşı 229, 283s
Mill, James (1773-1836) 267
Mill, John Stuart (1806-73) 238, 267
Montesquieu, Charles de (1689-1755) 196
More, Henry (1614-87) 81, 89, 92s, 203
Muirhead, J. H. 96
mutçuluk: Locke 178, 196; Hutcheson 251s
mutluluk: Berkeley 346s; Butler 255s, 259; Paley 269ss; *ayrıca* 266s
    ahlak ve 269ss
    bengi M. 270, 346
    en büyük sayı için en büyük M. 251s, 255
    erdemler ve 243s, 250s
neden
    biçimsel N. 40, 214
    bütün N: Hobbes 39s
    etker: Berkeley 325s, 339; *ayrıca* 39s, 214
    ilk N. 20, 217
    özdeksel N. 39s
    sonsal N. 40
      Doğada sonsallık 87s. 203s
    zorunlu N. 41
nedensellik ilkesi: Locke 140, 164s
nedensellik, neden: Berkeley 324s, 339; Hobbes 17s, 26, 30, 34, 36, 38s, 42s; Locke 129, 138s; Newton 209
    bilim ve 213s, 325-9
    tanımı 38s
    zorunlu bağıntı *bkz.* bağıntı, zorunlu
nefret 48s
nesnellik: Hobbes 44
Newton, Sir Isaac (1642-1727) 94, 198, 207-18, 219, 264
    Berkeley ve 282s, 284s, 324s, 337s
nicelik: Hobbes 24s
nitelikler: Berkeley 285, 296, 306s, 312, 324s, 328
    bilinemez N: Berkeley 285, 324-8; Newton 212s, 285
    birincil N: Berkeley 129, 306; Boyle 203; Locke 124-9, 131, 157, 159; Newton 215
    duyulur N: Locke 112, 151
    düşünceler ve: Locke 124s, 131s, 163; Berkeley 312
    evrensel N. 211
    ikincil N: Berkeley 306s; Boyle 205; Hobbes 14, 24, 44s; Locke 124-30, 131, 157s, 306s

olgusal N. 126s
öbeği 131s, 163, 285
tanım: Locke 124s
üçüncül N: Locke 125
niyet ve ahlak: Butler 255
notitiae communes 79
nous: Henry More 92

O.L. 15n
Oates, Essex 101
Ockhamlı William (*ö.* 1349) 21s, 32
olasılık: Hobbes 37; Locke **166s**, 171; *ayrıca* 202s, 231s, 234
olguculuk 229, 322s, 327
yeni-olguculuk 303s
olgusallığın ikiliği, Kartezyen 89, 93
olgusallık, bilgisi
bilimsel önermeler ve 33s
onay, evrensel, ve gerçek 108s
onay, örtük 188
onaylama, ahlaksal: Butler 258, 261s; Hutcheson 249s, 254
onur duyusu 251
optik: Berkeley 288s, 291
Origen (185-154/5) 231
ortaçağ felsefesi: Locke ve 169, 178, 194
ortak iyi (ya da yarar): Berkeley 346, 350; Butler 255, 262; Hutcheson 250s; Locke 195; Mandeville 245, 273; Paley 273; *ayrıca* 95, 244, 266s
ortak kavramlar: Cherbury'li Herbert 79s, 108
Oxford 280
Oxford üniversitesi 99s

ödev: Berkeley 287, 347-50; Butler 259, 262; Locke 176s, 181; *ayrıca* 269s
öğeler, özdeksel 202
ölüm ve gelecek yaşam: Butler 232
ölümsüzlüğü, ruhun: savunulan— Berkeley 321, 350; Locke 133, 170; *ayrıca* 88, 219, 227, 231s
yalanlanan 226s
önerme 146
bilimsel Ö. ve olgusallık 33s
evrensel yalnızca olası 164
görgül Ö. ve doğrulanması 303
matematik Ö. 154s, 158s
olumsal Ö: Berkeley 302; Locke 156, 158, 165
ayrıca 37, 144, 153
önsav: Berkeley 285, 325-8; Boyle 201s; Newton 211-5
örgensel şeylerin özdeşliği 142
öz: Cudworth 90s; Hobbes 36, 40; Newton 212; Locke **150ss**
adsal Ö: Locke **150ss**, 158, 163, 168, 174
olgusal Ö. **150ss**, 168, 174
öz-çıkar: Berkeley 349s; Butler 259, 262; Hobbes *bkz.* bencillik; Shaftesbury 239s, 244; Tucker 265; *ayrıca* 84, 249s, 275s
öz-sakınım: Hobbes 56s, 60s, 71; *ayrıca* 240, 245
öz-sevgi: Berkeley 346s, 350; Butler 254-9, 262; Hutcheson 249, 273; Shaftesbury 240, 254, 273
öz-veri 266s
özdek: Berkeley *bkz.* özdeksizcilik; töz; özdeksel; *ayrıca* 87s
özdek parçacıkları: Boyle 203; Locke 126s, 159, 168; Newton 208, 212s
özdekçilik: Berkeley 336, 343, 350; Boyle 205; Cudworth 85, 87s; Hartley 265; Hobbes 19, 87s; Locke

özdekçilik: —*sürüyor* 197; Toland 228
özdeksel dünya 218
tinsel ve özdeksel dünyalar ikilik 88s
özdeksel şeyler: Berkeley *bkz.* duyulur şeyler; *ayrıca* 90s, 202, 295s
-de düşünce: Locke 133s, 196s
özdeksizcilik: Berkeley 279-88, 292s, 295s, 301-8 308-12, 320n, 343. *Ayrıca bakınız esse est percipi*
özdeşlik ve türlülük, düşüncelerin 154, 157, 174
özdeşlik, şeylerin: Locke 140-3
özel mülkiyet: Locke 181ss, 185, 190
için birincil hakkı emek oluşturur 181s
kalıtımı 182s
özel yargı: Hobbes 68
özgür-istenç: Hobbes 6, 41, 69s
kendiliğindenliğe indirgenmiş 251
zorunluk ile 69
özgürlükçülük: Locke 102, 179, 194
özgür-düşünürler, özgür-düşünce: Berkeley 281, 347; *ayrıca* 227s
özgürlük
doğal Ö: Hobbes 69s; Locke 179s, 185s
sınırlanması 59, 185s
politik Ö: Hobbes 59, 69s
uyrukların özgürlüğü: Hobbes 69ss

P. 283n
P.C. 283n
Paley, William (1743-1805) 265, 267-73, 275
Papalık: Hobbes 68
para 183
Paris 13s
Parlamento: Hobbes 67
Paul, St. 229
pekinlik: Hobbes 37; Locke 105s, 155s, 173
sezgiye dayanır: Locke 155s
peygamberlik 225, 234
pineal bez 205
pişmanlık 81
Platonizm 81s, 83s, 89, 93s, 229, 337
Platon (İÖ 427-347) 81s, 84s, 105
Plotinus (203-69) 81, 84
politik felsefe: Hobbes 16, 23s, 29s, 189; Locke 102, 178ss, 183-96, 197, 239; Paley 269, 272s
politik yetke: Hobbes 29s, 68s, 72s, 75s; Locke 178s, 183-94
politikacılar 245
politika: Hobbes 23s, 29s, 38, 66
Pope, Alexander 279
Priestley, Joseph (1733-1804) 197
Principles 269
Protestanlık 82s
Pufendorf, Samuel 181
putperest filozoflar 226
püritanizm 82, 84, 246

Quesnay, François (1694-1774) 196

renk: Berkeley 291s, 304, 306s; Hobbes 45s; Locke 125-30, 162
Rohault, Jacques (1620-75) 219
Roma'da özgürlük 70
ruh, insanın: Berkeley 287, 294, 321, 350; Boyle 205s; Cudworth 85, 88, 90; Locke 133, 160
beden ve 205s, 263
doğası 320s
başka ruhlar 85
özdeksel-olmayan: Berkeley

288, 319, 350; Locke 133, 160; *ayrıca* 90s, 205u,
töz olarak 133
ruh:
hiçbir düşüncesi yok: Berkeley 317s
-lar çokluğu 318ss
ruh, duyusal 88
ruhbilim 29, 274s, 351

saçmalık duygusu 251
sağduyu: Berkeley 283-8, 330
sağgörü ve ödev 270
sakınım
erkenin 204, 214
Tanrı tarafından 206
saltıkçılık, politik 64, 73
sanı: Locke 106s, 156, 166
savaş: Hobbes 30, 53s, 58, 63s, 72s; Locke 180,
doğal S. durumu: Hobbes 53s, 63s, 70, 72s, 75; Locke 180
iç S. 16, 63, 72s
savunmacılar: Berkeley 281, 287, 351; Butler 234
savunma, kendinin 60, 180s
savurganlık, doğada 330
sayı: Locke 119, 121
sertlik 44s, 115
ses 45, 125s, 306
sevgi 48s
sevinç 49
sezgi: Locke 140, 155s, 160, 164
ilk ilkelerin sezgisi 37s
kendi varoluşumuzun sezgisi 160s, 164
sezgicilik, törebilimde 253, 274
Shaftesbury, birinci kontu (1621-83)
ve Locke 100, 102, 172
Shaftesbury, üçüncü kontu (1671-1713) 94, 238-44, 245, 254, 273-5, 347
Hutcheson ve 246s, 250, 254
Sherlock, Thomas (1678-1761) 228
simge 345
simya 202
sinirsel etkinlik 264
Siris 337s
Skolastizm: Berkeley 295, 298, 331s; Locke 99, 135, 147, 239; *ayrıca* 206, 221
Smith, Adam (1723-90) 197, 244
Smith, John (1616-52) 81
solipsizm: Berkeley 313
sonlu: Locke 120s
sonsuz dizisi, nedenlerin 165
sonsuz, düşüncesi: Hobbes 19ss, 43, 78; Locke 118, 120s; *ayrıca* 86
soyutlama: Berkeley 298ss, 305s, 324s, 346; Locke 118, 135, 148-52, 298s
sözcük: Berkeley 284s, 294ss, 301, 345; Locke 107, 123s, 144-8
genel S. 148, 301
sözleşme: Hobbes 59
toplumsal S. *bkz. sözcük altı*
Spinoza, Baruch (1632-77) 48, 220, 228, 343
Steele, Richard (1672-1729) 279
Sterry, Peter (1613-72) 81
Suárez, Francis (1548-1617) 331s
süre: Clarke 221s; Locke 120s; Newton 213s, 216
süredurum: Newton 212, 215

şan: Hobbes 54
şey ve düşünce: Berkeley 308-13

T. 178n

tanım: Berkeley 294, 345; Hobbes 34, 36s
Tanrı, doğası
heryerde-bulunan 141, 216, 221s
Tanrı: Berkeley 286s, 319, 330s, 339
Clarke 219-24; Hobbes 18s, 78s; Newton 216s
düşüncesi 84ss, 133s, 332
felsefenin konusu değil 18ss, 78s
inanç ve us 169s
insanın T. sevgisi 95, 265
tanrıbilim: Hobbes 18s; *ayrıca* 93, 216, 219s
felsefe ve 18s
Tanrının Doğası
anlıklı 84s, 165, 216s, 221, 268, 329s, 334s
bengi 141, 165, 216, 220s, 335s
bilge 176, 206, 221, 329, 330s
herşeyin nedeni 138
herşeye gücü yeten 165s, 177, 206, 216s, 229
heryerde-bulunan 141, 216, 221s
herşeyin nedeni 138
insanı sevmiyor 229
iyi 175s, 206, 330s, 348s
kavranamaz 21, 86s, 134, 221
kötü ve 330, 339
özgür 221
sonsuz 86, 120s, 220s
Tanrıda hiçbir duyu yoktur 338s
tek 329
uzamlı 22, 343
yalın 220
yaratıkları ile işbirliği 206, 216s
yüklemleri 330ss
zorunlu 220s
ayrıca 78s, 83s
Tanrının kandili olan us 82
Tanrının varoluşu
onaylanmış 20s, 224s
tanıtlanabilir: Locke 160, 164s, 169; *ayrıca* 78s, 84-9, 216s, 219s, 319, 349s
tanıtları: Berkeley 286, 328s, 333s; Newton 216s
tasardan uslamlama: Paley 268
görülür dünyadan uslamlama 86, 206, 228s
Tanrısal anlaşma 206, 216
tanrısal bildiriş: Butler 231s; Clarke 219s, 225; deistler 197, 226, 231s, 234; Hobbes 21, 68; Locke 168ss, 176s, 197, 226; *ayrıca* 83, 330
us tarafından yargılanan 168s, 197, 227
usa karşı değil onun üstünde 169s, 225
tanrısal düşünceler 91, 336
tanrıtanımazcılık: Berkeley 287, 311, 336, 343, 350; Hobbes 16, 18s, 22s, 85, 343; Locke 171
düzenekçi T. 87s
tanıklar 102, 206, 225, 228s, 234, 322s
tapınma 81, 224
tarih: Hobbes 17s; Locke 168
tartışma 93, 297
tasımsal uslamlama 156
tat: Locke 125, 128; *ayrıca* 45, 306
teizm 227
fenomenalizmden 286, 336s
tekbiçimlilik, türlülükte 248, 250
tekerklik: Hobbes 64, 67, 74s; Locke 179, 186s, 190
temsil edicilik: Berkeley'de değil 313s; Locke 128s, 145s, 153, 313s
terim
genel T. 148s, 324s
göreli T. 136s

saltık T. 136
soyut T. 285, 323s, 327s
ayrıca bkz. sözcük
Thomas Aquinas, St. (1225-74): ve Devlet 75s, 195; *ayrıca* 113s, 135, 165, 178, 331,düşünce özdeksel bir varlıkta? 133
ve şey 32s, 36s, 308s
tikeller, yalnızca varolur: Locke 148s
tin, sonlu
biricik tözler 316s
cisimsel T. 22
çokluğu: Berkeley 313
etkin 316s, 339
gerçekten etkin etker nedenler 339
kavramı ama düşüncesi değil 317
nasıl bilinir: Locke 133, 158; Berkeley 316s, 329, 332, 318ss, 330s
Tindal, Matthew (1656-1733) 227
tinsel olgusallık: Cambridge Platonistleri 84; Hobbes 18-20, 78s
inançla bilinir 133
tiranlık: Locke 193, 195
titreşimler 264
Toland, John (1670-1722) 227s
toplum: Hobbes *bkz.* commonwealth; Locke 144, 183s; *ayrıca* 54s, 245
toplumsal bağıt: Hobbes 59, 71, 74, 189; Locke 187-9, 194s
egemen ve 67, 73s, 189
örtük onay 187s
törebilim: Berkeley 294, 344-50; Butler 253-64, 274s; Hobbes 23, 25, 38; Hutcheson 246-67, 275; Locke 160, 173-78, 196, 237s, 344s; Mandeville 244ss; Paley 268-72; Shaftesbury 238-44
-de sezgi 253, 274
-de belgitleme 174s, 177, 344s
bağımsız T. 38, 243s, 275, 344
estetik ve 250, 253, 274s
ruhbilim ve 274s
tanrıbilim ve 347s
tanımları 294, 345
ussalcı T. 174, 253, 273s
ve duygu 274s
Ayrıca bkz. ahlaksallık
ayrıca 82, 265
töz
düşüncesi: Locke 117s, 130-5, 152, 157s, 162s
özdeksel T: Berkeley'in Locke eleştirisi 284s, 295s, 301, 304s, 307s, 311, 336s, 350; Locke 133, 152, 284, 295s, 344
olgusal ve adsal özü 151s
tinsel T: Berkeley 319s; Locke 133
Trinity College, Dublin 279
Trinity College, Cambridge 207
Tucker, Abraham (1705-74) 269, 275
Tukidides çevrildi 13
tutkuları, insanın: Hobbes 23, 28, 30, 49s, 51s, 54s, 61, 76; *ayrıca* 241s, 247, 251, 256
ve ahlaksallık 256s
tümevarım: Hobbes 27, 34; Newton 209-12
tür: Locke 149s
türe: Hobbes 29, 55, 59s; *ayrıca* 91s, 174
türetilişi, tözün 139
türler: Locke 149s
kararlı TT. 151
türlülük 140, 154
tüzeciler 295

umut: Hobbes 49s
umutsuzluk 49s
us, insansal: Hobbes 56; *ayrıca* 57, 83s
  doğru U. 57s, 253
  inanç ve 82, 169s, 225
  Tanrının kandili 82
uslamlama: Hobbes 17 25S; *ayrıca bkz.* 156, 351
ussalcılık: Berkeley 337; Clarke 225, 273s; Hobbes 30, 37; Locke 103, 155, 159s, 174, 189, 198
  deistler ve 226s
  kıta U. 30, 37
uyum: Butler 254; Shaftesbury 239, 247s, 254, 275; Hutcheson 247s, 275
  doğada 329s
uzaklık: Locke 119s
  algısı: Berkeley 288s, 293
  uzaktan etki 264
uzam: Berkeley 294, 306ss; Brown 22, 36n., 43-6; Locke 116, 119s
  algısı: Berkeley 288-93
uzay Clarke 221s; Hobbes 42s, 44s; Locke 116, 118-22; Newton 93s, 214-7
  imgesel U. 44s
  saltık U. 93, 214-7, 222, 324
  sensorium dei 216, 337
  sonsuz U. 93, 120s, 216s, 223
  Tanrı uzaysal mı? 222s
  Tanrının yeğinliği ve 93, 223s

Üçlülük, kutsanmış 215s
üzüntü: Hobbes 49

Vane, Sir Walter 100
varlık: Berkeley 307
  dereceleri 88, 168
varlıkbilimsel uslamlama 329
varoluş: Berkeley 284s, 296. *Ayrıca bkz. esse est percipi*; Hobbes 42s; Locke 116, 137s, 141, 160s, 164ss
  arketipal, bengi, saltık, ektipal, göreli V. 335s
  başlangıcı 138s
  yalnızca kişiler varolurlar 305
varoluşun bilgisi: Hobbes 17s, 42; Locke 154-61, 163-7
  kendi varoluşumuzun bilgisi 160s, 164, 318
vergiler: Locke 191
vis inertia: Newton 212, 215
Voltaire, F. M. A. de (1694-1787) 229, 244

Wallis, John (1616-1703) 15, 74
Whichcote, Benjamin (1609-83) 81s, 92
William III, İngiltere kralı: Locke 101s, 178s
Wollaston, William (1659-1724) 228, 230
Woolsthorpe, Lincs. 207
Wrington 99

Yalancı-Dionisius 331
yalınlık ilkesi 210s
yalınlık ilkesi 210s
yanlışlık 35n
yanlış 148
yaptırımlar: Clarke 224; Hobbes 61, 70; Locke 175; Paley 271; *ayrıca* 95
  gelecek yaşamda 226, 231s
yararcılık: Berkeley 346s, 349; Hobbes 65s; Hutcheson 252s, 275; Locke 178; Paley 270s, 275s; Tucker 265s, 275s; *ayrıca* 95, 238
  tanrıbilimsel Y. 275s, 349

yaratıklar olarak insanlar 176, 180
yaratılış: Berkeley 333s, 335; deistler 229; *ayrıca* 41, 139, 206
yargı: Locke 167s
yargı gücü: Locke 191 192
yarışma: Hobbes 53s
yasa: Hobbes 29, 55, 60s, 70s; Locke 175s, 186, 190s; *ayrıca* 253
  deneysel Y. 212s
  görüş ya da sanı yasası: Locke 176
  -nın uygulanması: Locke 186
  olumlu Y. 178
  tanrısal Y: Locke 176
  yazılı Y: Locke 184
  yurttaş yasası 176
yasama gücü: Locke 186, 190-3
  ahlaksal yasanın konusu 191, 195
yazgı 82
yeni-olguculuk 303s
yeniden-dirilişi, bedenin 170
yerçekimi, çekim: Berkeley 285, 323-8; Newton 208, 211s; *ayrıca* 203
yetke
  kraliyet yetkesi 179
  tinsel Y. 68, 227
yetkecilik: Hobbes 73s, 76s, 237s; Locke 103, 178, 198, 237s
yoğrulabilir doğa: Cudworth 89
yöntem: Hobbes 25-30
  bireşimsel Y. 26-30, 209
  çözümsel Y. 26s, 30, 209
  matematik Y. 24s, 209s, 344s
Yunan felsefesi ve düşüncesi
  politik kuram 70, 189, 194, 239, 244
Yunanlılarda özgürlük 70
yurttaşlık 187s, 189s
yükümlülük, ahlaksal: Butler 261; Hobbes 61, 237; Locke 180s, 183s, 237; Paley 270s; *ayrıca* 94, 251s, 270s
  Tanrının istencinden 237s, 271s
  Tanrının istencinden değil 224, 237s, 243
  yararcılıktan doğan 271s
yürütme gücü: Locke 186, 190ss
yüz kızarması 290

zaman: Hobbes 42s; Locke 118, 120; Newton 214-7
  saltık Z. 214-7, 222s
  Tanrı'nın bengiliği ve 216
zorlayıcı güç: Hobbes 29s, 61
  devletin, *bkz.* politik yetki

İngiliz görgücüleri felsefeye en dirençli karşıtçılığı üretmiş ve bilmenin kendisini yasaklamayı istemiş olmakla ünlüdürler. Tüm İngiliz görgücüleri eğer başka bir dilde ve başka bir tarihsel ortamda yazmış olsalardı sözleri bile edilmeye değmez felsefi bönlük örnekleri olarak kalırlardı. Ama ne yazık ki modern tarih İngiliz pragmatizminden yana bir dönüş yapmış, bir yararcılık ve özdekçilik ekininde Hobbes, Locke, Hume ve Berkeley gibi kuşkucular felsefeyi kolayca duyusalın alanına sürmüşler, görgücülüğün *görelilikten* ve böylece *sofistlikten* başka bir yere götürmediğini öğreten Sokratik tin yitmiş, 'bilme sevgisi' adını taşımayı sürdüren bu bilmeme sevgisi bilmeyi bir *sanı* düzeyine indirgemiştir.

Görgücülüğün birincil özelliği *mantıksal düşüncenin* güvenilmez olduğu saplantısıdır. İlkesi şudur:

Görüyorum, öyleyse var.

Görgücü gözü kapalıyken dünyanın *varolduğundan* bile pekin değildir, çünkü mantıksal çıkarsamadan kuşkulanmakta, çünkü bu ona beş duyusundan gelen pekinliği vermemektedir. İlkin özdekçi Hobbes ve Locke bilginin tüm kaynağının *duyular* olduğunu söylemiş, ama daha sonra Hume Özdek, Töz, Nedensellik vb. gibi kavramların duyulur olmadıklarını göstererek yanlışı düzeltmişti. Ama uslamlama keyfi bir noktada askıya alınamazdı. Böylece görgücü uslamlamayı yürüten Berkeley sonunda herşeye karşın 'orada' olan nesnelliğin salt *ansal* bir yaratı olduğunu bildirmiş, özneyi nesnesinden yoksun bırakmıştı—duyusalcılığın vargısı olarak solipsizm. Açıktır ki Berkeley'i öylesine ciddiye alıp ona öylesine içerleyen özdekçiler onda kendi dilleriyle konuşan bir ruhu buluyor, onun vargılarında yalnızca kendi uslamlamalarının imleminden inciniyorlardı.

Görgücü için töre, ahlak, tüze alanları da ussal evrensel değerler değil ama *duygular*, *tutkular*, *içgüdüsel dürtüler* gibi iç duyumlar üzerine kuruludur. Böylece görgücü söz gelimi *ahlakı* duyuncun dışında 'haz ve acı' terimlerinde yorumlamakta, *devletin* özünü ussal istençte değil ama bir *duygu* olarak *korku* ve bunun güvencesi olarak *zor* etmeninde bulmaktadır —özgür toplumsal istençte değil, tersine totaliter bir rejimde, kişisel bir despota boyuneğmede. Hobbes hiç kuşkusuz devletin böyle kurulması gerektiğini değil, doğasının böyle olduğunu söylüyordu. Gene de tarih usdışı özdekçiliğin politik vargılarını yaşama geçirerek görgücülüğün yalnızca yetkeci boyuta seslendiğini ve dünyayı *değiştirmek* için nasıl kullanılabileceğini göstermiştir.

(A.Y.)

idea ISBN - 975 - 397 - 012 - 9