GERALD HANRATTY

AYDINLANMA FİLOZOFLARI
Locke - Hume ve Berkeley

ÇEVİRENLER
TUNCAY İMAMOĞLU - CELAL BÜYÜK

İNKA
FELSEFE

AYDINLANMA FİLOZOFLARI

-Locke, Hume ve Berkeley-

ANKA YAYINLARI : 36
FELSEFE : 6

Kitabın orijinal adı:
PHILOSOPHERS OF THE ENLIGHTENMENT
-Locke, Hume and Berkeley Revisited-
Four Courts Press Ltd., Dublin, Ireland, 1995

Kitabın adı:
AYDINLANMA FİLOZOFLARI
-Locke, Hume ve Berkeley-
© Anka Yayıncılık Ltd. Şti., 2002

Yazan:
© Gerald HANRATTY, 1995

Çeviren:
Tuncay İMAMOĞLU
Celal BÜYÜK

Yayın editörü:
Erhan GÜNGÖR

ISBN: 975-6628-35-9

1. Basım : Ekim 2002

Ofset Hazırlık : Anka
Kapak Tasarım : Yunus Karaaslan
Baskı : İstanbul Matbaacılık
Cilt : İstanbul Mücellit

ANKA YAYINLARI
İstanbul Kitap Kültür Merkezi
Büyükreşitpaşa Caddesi No: 22/2 Laleli/İstanbul
Tel: (0212) 513 30 30 Faks: (0212) 513 48 36
www.ankakitabevi.com
e-mail: anka@ankakitabevi.com

AYDINLANMA FİLOZOFLARI

-Locke, Hume ve Berkeley-

Gerald HANRATTY

Çeviren:
Tuncay İMAMOĞLU
Celal BÜYÜK

İÇİNDEKİLER

Çevirenlerin Önsözü 7

Sunuş: Aydınlanma Felsefesi ve Etkileri Üzerine Bazı Düşünceler 9

Giriş 11

I / Locke ve Felsefenin Metafizikten Uzaklaşması 21

Gelenekten Kopuş 25

Metafizik Ateş Altında 33

Kişisel Kimlik Hakkında Şüpheler 41

Ahlak ve Duygular 44

Locke ve Aydınlanma: Helvétius 46

II / Hume'un Akıldan Kaçışı 51

Doğal İnancın Kölesi Olarak Akıl 58

Tutkunun Kölesi Olarak Akıl 66

Din ve Metafiziğin Elenmesi 69

Nihilizm Problemi: Hume ve Nietzsche 76

III / Boşlukta Bir Ses: Berkeley'in Aydınlanma'ya Cevabı 81

Septiklere Karşı Berkeley 86

Ateistlere Karşı Berkeley 92

Atomculara Karşı Berkeley 101

Kaynakça 107

ÇEVİRENLERİN ÖNSÖZÜ

BU çalışma, Gerald Hanratty'nin Aydınlanma düşüncesi ve İngiliz empirist felsefe geleneğinin üç büyük temsilcisi olan Locke, Hume ve Berkeley'in düşüncelerini açıkladığı *Philosophers of Enlightenment* adlı eserinin çevirisidir.

Gerald Hanratty bu eserinde, Aydınlanma düşüncesinin John Locke tarafından başlatıldığını ve bu filozofun, kendisinden sonra gelen çeşitli düşünce akımlarına etki ettiğini ifade etmektedir. John Locke felsefesiyle, Hristiyanlığa yönelik eleştirilerin belirginleştiğini ileri süren Hanratty, bu eleştirilerin David Hume felsefesinde uç noktalara ulaştığını belirtmektedir. George Berkeley'i ise Aydınlanma düşüncesiyle ortaya çıkan deist ve materyalist düşünce akımlarına karşı çıkan bir din savunucusu olarak sunmaktadır.

Şüphesiz Aydınlanma dönemi, Batı düşünce tarihinde önemli değişimlerin yaşandığı bir yüzyıl olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde, birçok düşünce akımı ortaya çıkmasına rağmen Gerald Hanratty, Aydınlanmayı sadece empirist felsefeyle sınırlandırarak, bu düşüncenin daha sonraki dönemlere olan etkisini vurgulamıştır.

Bu çalışmada, metne sadık kalınmakla birlikte gerekli görülen bazı kavramların anlaşılmasına yönelik açıklamalar yapılmış ve bunlar 'çevirenin notu' şeklinde sayfada gösterilmiştir.

Bu çeviriyi okuyarak gerekli düzeltmeleri yapan ve bir sunuş yazısıyla katkıda bulunan değerli hocamız Doç. Dr. Vahdettin BAŞCI Bey'e teşekkürü borç biliriz.

Tuncay İMAMOĞLU - Celal BÜYÜK
Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Erzurum 2002



SUNUŞ:

AYDINLANMA FELSEFESİ VE ETKİLERİ ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER

17. ve 18. yüzyıl, Avrupa'da bilim ve düşüncenin büyük atılım yaptığı yıllardır. Aydınlanma düşüncesinin temeli, aklın işleyişini özgür kılmaya dayanır. Bu yolla bireyi ön plana çıkarır. İnsanın kaderini kendi eline ya da aklına bırakır. Evrenin sırlarının akılla çözülebileceğini, bu yolla ulaşılan bilginin insanları özgürleştireceğini ve mutluluğa götüreceğini savunur. Bu dönemin bilimsel atılımları ve fikir akımları: Tanrı, akıl, bilim, doğa ve insana ilişkin kavramları ve bunların birbirine göre olan konumlarını tamamen değiştiriyorlardı.[1]

Bilimsel bakımdan bu dönem, yeni gözlemsel ve deneysel yaklaşımın ilk büyük başarılarını içerir.

Değişik bilim alanlarında yaşanan yenilikler, bilime yaklaşımın sistemleştirilmesinde de yeni atılımlar gerektiriyordu. Bu işlevi birbirini tamamlayıcı biçimde Bacon, *Yeni Organon* ve *Bilimin Gelişimi* adlı eserlerinde; Descartes da, *Metot Üzerine Konuşma*'yı yazarak yerine getirdiler. Bacon gözlemlerden, deneylerden genellemelere ulaşan bir tümevarımcı yöntem öneriyordu. Descartes ise felsefesini yalın düşünceler üzerine kuruyor, tümdengelimci bir yaklaşımı savunuyordu. Deney bunun yardımcısıydı. Gelecekte Avrupa bilim geleneğinin iki kutbunu oluşturacak bu düşünceler, bir noktada birleşiyordu. Her ikisi de insanlığın kaderini bilimin çizeceğini, bunun için de bilim ve ilâhiyatın ayrılması gerektiğini savunuyorlardı. Bilim felsefesindeki bu gelişim, 17. Yüzyıl'da başlayıp, 18.

---

1 İlhan Tekeli, Sevim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara, 1993, s. 47; Kamuran Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimata Tesirleri*, Ankara, 1998, s. 13.

Yüzyıl'da İngiltere'de David Hume, Almanya'da Leibniz ile devam etti ve yüzyılın sonunda da Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'yle yeni bir aşamaya ulaştı.[2]

Bilim ve felsefede yaşanan bu gelişme dinde, siyasal düşüncede ve bireye bakış açısında da değişmeler getiriyordu. Deneysel aklın başarıları karşısında Hristiyanlığın doğa görüşü kendisini korumakta çok güçlük çekiyordu. Var olan din ile, yerine her yerde ve bütün insanlar için mucizelerin değil, doğanın kendisinin kanıt olduğu 'yaradancılık' düşüncesi gelişmeye başladı, bu düşünce en etkili savunucusunu Voltaire'de buldu. Kilise bu gelişen düşünce karşısında kolay teslim olmuyordu. Engizisyon mahkemelerini, devlet ve kilise sansürünü en ağır biçimde uygulayarak, gelişmeleri engellemeye çalışıyordu; ama bu yaşanan toplumsal dönüşüm karşısında yetersiz kalıyordu. Tanrı'nın ve dinin, ahlâk ve devleti temellendirmekte yetersiz kalması üzerine, bireyi ve devleti temellendirecek yeni kuramlara ihtiyaç duyuluyordu. Devletin tanrısal bir kurum değil, yararlı bir aygıt olması savunuluyordu. Bu devletin hukuku ise, insanın evrensel olan doğasıyla temellenmiş 'doğal hukuk' olacaktı. Bu gelişmeler 18. Yüzyıl'ın ikinci yarısında J. J. Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* ile bireyin özgürlüğünü zedelemeden ahlâksal erdemini yükseltecek bir toplum modeli öneriyordu. Böylece siyasal demokrasi talebi gündeme geliyordu. Aydınlanma'nın bu birikimleri, devrimci bir nitelik kazanıyor ve 18. Yüzyıl'ın sonuna doğru Fransız Devrimi'ni hazırlıyordu.[3]

Dünya bu büyük fikrî ve bilimsel dönüşümü geçirirken, Osmanlı İmparatorluğu eksik olan deneyimi yanında, yöneticilerin zihniyetlerinin sınırlamaları içinde de olsa, Batı biliminin Osmanlı bilim kurumlarına girişi, bir dil sorununu da ortaya çıkarıyordu. Yeni gelen bilimsel kavramlar Osmanlıca'da yeni kelimelerin üretilmesini gerektiriyordu. Bu yüzyıl-

---

2 Tekeli-İlkin, *a.g.e.*, s. 48; Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimata Tesirleri*, s. 14 vd; *Encyclopedia Britannica* (Temel Britannica), c. 2, İstanbul, 1988, s. 260.

3 Tekeli-İlkin, *a.g.e.*, s. 49.

larda Osmanlı toplumunun din ve hukuk alanındaki en yaygın yüksek öğretim kurumu, medreselerdi. Bu kurumlar gerek İslâm dünyasındaki 10. Yüzyıl'a giden geçmişi, gerek Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gelişim tarihi içinde felsefî düşünceden ve dünyevî bilim alanlarından uzaklaşmış, büyük ölçüde hukuk anlayışını yeniden üreten kurumlar haline gelmişti.[4]

Bu dönemde temel sorun, bilim ve felsefede Batı dünyasında yaşanmakta olan gelişmelere nasıl yaklaşıldığı, bu gelişmelerden toplumun nasıl haberdar olduğu, bunların kimler eliyle ve nasıl bir örgütlenmeyle Osmanlı toplumu içinde, ne yaygınlıkta üretilir hale geldiğidir.

Çok genel bir yargı olarak Batıdaki bilimsel bilgi üretiminin izlenmesi ve aktarılmasında bir önceki dönemin yüksek eğitim kurumlarının etkili olmadığı, hatta engelleyici bir rol oynadığı söylenebilir. Osmanlı toplumunda değişik fırsatları kullanarak yetişmiş kimselerin, yeni kurumlar içinde bir araya getirilmesiyle zaman zaman da dıştan olan yol göstermelerle, sınırlı ölçüde de olsa, Batı biliminin aktarılmaya ve yeniden üretilmeye başladığı, bu yargıya eklenebilir. Bu dönemde kendini yetiştirme fırsatını bulan kişilerin daha çok 'kalemiye' (Osmanlı sivil bürokrasisi) içinden çıktığı gözlenmektedir.

17. ve 18. yüzyılı kapsayan dönem içinde, medresenin iki yönden gelen etkilerle eğitimini salt naklî ilimler alanına doğru daralttığı söylenebilir.

Geleneksel Osmanlı yüksek eğitim kurumlarının genellikle Batı bilimsel gelişmelerini Osmanlı İmparatorluğu'na taşımak konusundaki yetersizlikleri açık hale gelince, Batı'daki bilimsel ve teknolojik gelişmelerden, en azından Batı'ya gönderilen elçiler aracılığıyla haberdar olan Osmanlı sultanlarının ve yöneticilerinin bu bilgilerin sisteme girişini sağlamakta sistemli bir tercüme faaliyetini başlatacağı düşünülebilir.[5]

Batı'nın askerî kuruluşlarından örnek alma çabaları I.

---

4 Tekeli-İlkin, *a.g.e.*, s. 11; *Encyclopedia Britannica*, c. 16, s. 327 vd.

5 Tekeli-İlkin, *a.g.e.*, s. 39; Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimata Tesirleri*, s. 5.

Mahmud (1730-1754), I. Abdülhamid (1774-1789) ve özellikle III. Selim (1789-1807) ile hızlanmış, fakat geleneksel Osmanlı kültürünün tepkisi, ekonomik açıdan geçimleri tehlikeye girenlerin tepkileriyle birleşerek, bir daha sekteye uğratılmıştır. Batı'da sürekli Osmanlı elçiliklerinin kurulması bu devreye rastlar. Avrupa'yla ilgili ilk sistematik değerlendirmeler devamlı diplomatik ilişkilerin bir ürünü olarak Batı'da görevlendirilen Osmanlı hariciye memurlarından gelmiştir. Osmanlı İmparatorluğu için Batı'nın genel bir model olarak kullanılmasına dayanan düzeltme (Tanzimat) teklifleri de buradan kaynaklanmıştır.[6]

II. Mahmud (1808-1839) döneminde eğitimi halka yaymanın getireceği faydalar algılanmıştı. İlk ve ikinci kuşak Tanzimatçılara karşı sistematik eleştiriler ancak 1860'larda başladı. Namık Kemal ve Ziya Paşa önderliğindeki bu eleştiriciler grubuna Yeni Osmanlılar adı verilmiştir. Yeni Osmanlılar, Tanzimatçıların sömürü olayını anlamadıklarını, bir 'üst tabaka' meydana getirdiklerini, kendi kültürlerini kösteklediklerini ve ancak yüzeysel anlamda Batılı olduklarını ileri sürdüler. Tanzimatçıların Yeni Osmanlılara göre Batı'nın ruhunu oluşturan hürriyetçi ve parlamenter eğilimleri anlamadıklarını ileri sürdüler. Bu yıllarda Batı hakkındaki bilginin artması ve yayılması, Yeni Osmanlıların önemli bir rol oynadıkları, gazetecilik yoluyla olmuştur. 1862'de İbrahim Şinasi ve daha sonra Namık Kemal ve Yeni Osmanlıların devraldıkları *Tasvîr-i Efkâr*, Osmanlı aydınları arasında hür düşüncenin ve siyasî bilincin genişlemesinde birinci derecede bir rol oynamıştır,[7] denilebilir.

Batı biliminin aktarılmasındaki daha köklü kurumsallaşmanın 18. Yüzyıl'ın son çeyreği içinde mühendishanelerin (teknolojik aktivite) kurulmasıyla başladığını görürüz.

17. Yüzyıl'ın ilk yarısında Osmanlı toplumu temelde bir

---

6 Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, Derleyen: Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul, 1997, s. 11.

7 Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 13 vd.

Doğu bilgini olan ama aklî bilimlere ve Batı'daki bilimsel gelişmelere açık bir Katip Çelebi'nin yetişmesine imkan vermiştir. Ama bu yetişme ancak 'kalemiye' içinde oldukça kıyıda bir konumda kalarak gerçekleşmiştir, denilebilir.[8]

17. ve 18. yüzyılda Osmanlı toplumunun bilgi üretim ve aktarma mekanizmalarını ve bilgiye yaklaşımını gördükten sonra, bu sistemin Avrupa'da yaşanan bilimsel ve felsefî devrimi Osmanlı ülkesine taşımakta ne kadar yetersiz olduğu görülmektedir.[9]

Avrupa'daki hür düşüncenin Osmanlı toplumundaki etkilerinin, özellikle 18. Yüzyıl'ın ikinci yarısında Tanzimat hareketlerinde görülmeye başladığını söyleyebiliriz.

Batılı anlamda çağdaş değerlere ulaşmanın –demokrasi, insan hakları, kadın hakları, özgürlük, çoğulculuk- Tanzimat'la başladığı söylenebilir.

Tanzimat Fermanı, Aydınlanma'nın siyasal düşüncesinin Osmanlı İmparatorluğu'nda etkili olmasının bir göstergesidir. Bu fermanda J. Locke'un, kaynağını insan aklında bulan 'tabii hak' kavramının, J. J. Rousseau'nun 'toplumsal sözleşme' anlayışının, Voltaire'in vicdan özgürlüğünü, dinsel inançlara ve düşüncelere hoşgörülü yaklaşmayı savunmasının etkileri açıkça görülür.[10]

Tanzimat'ın düzenlemelerinde görülen bu aydınlanma ve 'terakki' fikirleri, fikir ve yazı hayatında Şinasi, Münif Paşa, Ali Suavi, Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın çalışmalarında yer almış, bir ölçüde derinlik kazanmıştır, denilebilir.[11]

Osmanlı aydınları arasında modernleşme, daha açık bir ifade ile hür düşünce hareketinin ilk zamanlarından beri ka-

---

8 Tekeli-İlkin, *a.g.e.*, s. 43.

9 Tekeli-İlkin, *a.g.e.*, s. 46; *Encyclopedia Britannica*, s. 330.

10 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, 1994, s. 38; Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimata Tesirleri*, s. 19.

11 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 64 vd; Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimata Tesirleri*, s. 32 vd; Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 118 vd.

dınların özgürlüğe kavuşmalarını konu alan yayınlar görülür. Tanzimat Fermanı'nın yürürlüğe girmesinden yirmi sene sonra Şinasi, *Şair Evlenmesi* adlı eserinde önceden düzenlenmiş evlilikleri eleştirmiştir. Kadınların sosyal durumuna karşı benzer bir ilgi, cariyelik kurumuyla birlikte 19. Yüzyıl'ın başka bir önemli romanında, Samipaşazade Sezai'nin *Sergüzeşt*'inde (1889) görülür. Cariyelerin durumlarına ilişkin başka bir görüş de Namık Kemal'in *İntibah* (1876) adlı romanında vardır.[12]

Şinasi'nin, Batı kültürünün Osmanlı toplumuna getirilmesindeki önemli rolü, daha çok dil ve edebiyat alanındadır. Şinasi'nin Aydınlanma Felsefesi konusundaki düşünceleri *Tercümân-ı Ahvâl* ve *Tasvîr-i Efkâr*'daki yazılarında yer almıştır. Bu yazılarında herhangi bir düşünüre doğrudan atıf yapılmamakla birlikte Voltaire, Montesquieu ve Ernest Renan'ın etkileri[13] bulunduğu anlaşılmaktadır.

Münif Paşa, bu dönemin Aydınlanmacı düşünürlerinden biri olarak sayılır. *Mecmua-i Funûn* (1862) isimli ansiklopedik bir dergide, Batı tarzı bir anlayış ortaya koymaktadır.[14]

Yeni Osmanlı hareketi içinde yer alan Ali Suavi, hareketin içindeki Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi isimler, mutlakiyet yerine meşrutiyetin kurulmasını istiyorlardı. Ancak bununla yetinilmeyerek, bir siyasî reformun daha köktenci bir toplumsal reform içine oturtulması savunuluyordu. Yenilikçi öneriler getiriliyordu. 1868'de Londra'da yayınlanan *Muhbir*, 1869'da Paris'te yayınlanan *Ulûm* dergilerinde, laik devlet, halifeliğin kaldırılması, Kur'ân'ın Türkçe'ye çevrilmesi savunuluyordu. Türkçü ve modernist İslâmcı bir çizgide, ansiklopedist bir tutumla pek çok konuda Osmanlı toplumunda yadırganan düşünceler dile getiriliyordu.

Namık Kemal ve Ziya Paşa da meşrutiyeti, bir sistem içinde hükümdarın gücünün sınırlandırılmasını isteyen Yeni Osmanlılar hareketi içerisinde yer almışlar; yazılarıyla, Aydın-

---

12 Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 31 vd.

13 Tekeli-İlkin, *a.g.e.*, s. 165; Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 85.

14 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 159 vd.

lanmacı devlet görüşleri, insan hakları görüşlerinin kendi dönemlerinde ve daha sonraki nesillerde yaygınlaşmasında etkili olmuşlardır. Düşüncelerini 1868'de, Londra'da çıkardıkları *Hürriyet* gazetesinde, İstanbul'a döndükten sonra da *İbret* gazetesindeki yazılarında ve edebî eserlerinde dile getirmişlerdir.[15]

Osmanlı toplumuna aydınlanma düşüncesi girerken, Avrupa'da buna tepki olarak bir romantik düşünce akımı gelişmiş bulunuyordu. 'Romantizm', gerçekliğin tüm zenginliğiyle kavranmasının bir estetik sezgiyle olacağını savunuyordu. Ama Fransız Devrimi'nden sonra, kralcı, Katolik, lirik romantizm içinden liberal ve rasyonalist bir romantizm gelişmişti. Bunun temsilcisi Victor Hugo'ydu. Bu aşamada Fransız romantizmi, Aydınlanma'nın siyasi görüşlerinin bir devamı haline gelmişti. Bu anlayış, insanlık idealini ön plana çıkarıyordu. Namık Kemal'deki aydınlanma düşüncesi, Victor Hugo'nun romantizminden önemli derecede etkilenmiş bulunuyordu. Namık Kemal'in tarih çalışmalarında, bu romantizmin etkisi daha açık hale gelecekti.[16]

Abdullah Cevdet, çıkardığı *İctihad* gazetesinde ve kitaplarının girişinde, 'aydınlanma ve aydınlatma'dan söz etmektedir.[17]

Avrupa'daki aydınlanma anlayışının etkisinde kalan Tanzimat hareketi, pozitivist bir ekol görünümündedir.[18] Bu akımın o dönemdeki belli başlı temsilcileri Prens Sebahaddin, Recaizade Ekrem, Hüseyin Cahid, Ahmed Şuayb, Mehmed Rauf, Cenab Şehabeddin, Beşir Fuad, Baha Tevfik, Suphi Edhem, Memduh Süleyman gibi düşünür ve yazarlardı.

Maddeci ve pozitivist dünya görüşlerinin yayılması, beraberinde, bunlara karşıt görüşlerin de gelişmesini doğurdu; bu anlayışın başlıca yayın organı *Sebilürreşad* idi. Bu dergide ya-

---

15 Tekeli-İlkin, *a.g.e.*, s. 165; Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 181,208; Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 89.

16 Tekeli-İlkin, *a.g.e.*, s. 166; Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 209.

17 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 246 vd.

18 Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, İstanbul, 1999, s. 57.

zan Mehmed Akif, İzmirli İsmail Hakkı, Ahmed Naim, Bursalı Tahir, M. Şemseddin gibi fikir adamları, İslam'da ictihad kapısının kapanmadığını savunuyorlardı; bunlar modernleşmeci bir anlayış sergiliyorlardı. Değişen ve farklı sorunlarla karşılaşan toplumda ilgi çekebilmek, bu sorunlara yanıt getirmekle mümkündü Modernleşmeci bu anlayış sahipleri, İslâm'ın etkisinin korunabilmesi için, İslâm Dini'nin bu sorunların çözülmesine engel olmayacağını göstermeye çalışıyorlardı.

Tanzimat'la birlikte Osmanlı'ya gelen bu aydınlanmacı anlayış, son dönemlerde Osmanlı'nın yeni arayışlara yönelmesini sağlamıştır. Ancak bilim ve teknikteki gelişme ve değişmeleri takip etmede yaşanan gecikmeler, Osmanlı'nın yeni bir atılım yapmasına imkan tanımamış; bu atılım, Osmanlı'nın yerine kurulan yeni Türk Devleti'nde kendini göstermiştir.

Aydınlanma düşüncesiyle ilgilenenler için faydalı bir kaynak niteliğinde olan *Aydınlanma Filozofları* adlı bu eseri sade ve anlaşılır bir dille Türkçe'ye kazandıran Tuncay İMAMOĞLU ve Celal BÜYÜK'ü bu çalışmalarından dolayı kutlar, bundan sonraki çalışmalarında başarılar dilerim.

Doç. Dr. Vahdettin Başcı
Atatürk Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

GİRİŞ

1874 yılında Immanuel Kant, Aydınlanmanın önemi üzerinde düşündüğünde, şu sonuca varmıştı: "Aydınlanma, insanın ergin olmama durumundan, ergin olma durumuna geçişidir." Kant'a göre Aydınlanmanın temel ilkesi, eleştirel aklın otoritesini, dışsal otorite veya kurumsallaşmış geleneklerden bağımsız olarak kullanma çabasıdır. Aydınlanmanın veya insanlığın, daha ileri bir aşamaya götürülmesi için Kant, bilim adamları ve entelektüellerin siyasî ve dinî konularda, eleştiri haklarını kullanma ayrıcalığına sahip olmaları gerektiğinde ısrar etmektedir.

Aydınlanmanın genel ilkesi olarak seçtiği, "Aklını kullanma cesaretini göster" sloganıyla Kant, 18. Yüzyıl Avrupa toplumlarındaki öncü düşünürlerin birçoğuna esin kaynağı olan tutum ve fikirleri yakalamıştır. Bu kozmopolit entelektüeller, kendi kültürlerinin ruhsal, entelektüel, ahlâkî, siyasî geleneklerine karşı çıkmışlar ve kendilerini, insanlığı tarih öncesi bir durumdan çıkaran modern Aydınlanma çağının habercileri olarak görmüşlerdir. Şüphesiz Aydınlanma boyunca yapılan eleştirel reaksiyonların derinliği ve derecesinde ciddi farklılıklar vardı. Bu yüzden Kant'ın Aydınlanmacı eleştiri ve özgürlük anlayışı, çağın öncü düşünürlerinden bazılarının dünya görüşlerini daraltan yüzeysel bir materyalizme dönüştürülmüştür. Bütün bu değişikliklerle birlikte aydınlanmacı ruh; kutsal, klasik, varlığın anlamı, düzeni ve amacıyla ilgili olan Yahudi ve Hristiyan geleneklerine karşı radikal bir meydan okumayı ortaya çıkarmıştır.

Bu kitaptaki konular John Locke, David Hume ve Avrupa Aydınlanmasının arkaplanına karşı çıkan George Berkeley'in düşüncesinin önemini vurgulamaktadır. Genelde, Locke'un belirsiz ve kararsız sentezlerinin Aydınlanmayı başlattığı kabul edilmektedir. Locke'un eleştirel empirizmi, naturalizmi, spekülatif felsefe ve teolojiye olan antipatisi, yeni bilimsel metodları kullanması ve açıklaması, faydacı ve hedonist ölçütlere baş vurması, onu takip eden birçok aydınlanmacı düşünürde kendisine karşı sempatik bir düşünce oluşturmuştur. Locke'cu fikirler, özellikle Aydınlanmanın öncüleri olan ve aynı zamanda radikal ve yıkıcı sonuçlar ortaya koyan Fransız *filozoflarının* el kitabı olmuştur. Locke'un eserlerinin bir bölümünden yola çıkan Hume, aşırı şüpheci, solipsist sonuçlara ulaşmıştır. Paradoksal düşüncesinde Hume, felsefe veya dindeki aklın, varlığın uygun bir yorumunu yapmada yetersiz kaldığını ortaya koymak için, aklın kaynaklarını amansızca eleştirmiştir. Akıl tutulması, düzen ve değerin felsefî ve dinî kaynaklarının reddedilmesi, kaçınılmaz olarak anlamsız bir dünya ortaya çıkarmıştır.

Hume, Nietzsche'den çok daha önce Aydınlanma adına ortaya konulan klasik ve Yahudi-Hristiyan Avrupa kültür kurumlarına yönelik radikal eleştirilerin nihilist sonuçlarını tecrübe etti ve ortaya koydu. Diğer yandan Berkeley düşüncesini oluşturan şey, Aydınlanma akımını önleyerek, Avrupa kültürünün zorunlu kaynakları olarak gördüğü şeyleri, Aydınlanmacı şüphecilerin, ateistlerin, materyalistlerin yıkıcı girişimlerine karşı korumaktı.

Avrupa Aydınlanmasının merkezine yerleştirildiğinde Locke, Hume ve Berkeley'in 18. Yüzyıl İngiliz empirizminin çizgisel gelişimine yaptıkları katkılar kronolojik olarak incelenmelidir. Empirist gelenekte Locke, esin verici bir kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü, Locke'un insan bilgisinin sınırlarını ortaya koymaya çalışması, açıkça empirist anlam ölçütü üzerine temellenmiştir. Fakat, Locke'un kararsız ve belirsiz tutumu, sık sık empirist anlam ölçütü-

nü ortadan kaldırırken; geleneği hor görmesi, pragmatik ve naturalist bakış açısı ve yeni bilimsel metotları kullanma isteği, Hume'un aydınlanmacı ve radikal *felsefeler*in programlarına uygun olan empirist ve naturalist sistemini oluşturmasına başlangıç teşkil etmiştir. Bununla birlikte, bir empirist olmasına rağmen Berkeley, klasik ve Yahudi-Hristiyan geleneklerinin kabul ettiği felsefe-î ve dinî tecrübeleri, insanlığın gelişiminden önceki dönemlere indirgeyen modern aydınlanmanın habercilerinin dar empirizmine karşı çıkmıştır. Berkeley çalışmalarını, çökmüş bir aydınlanma olarak nitelendirilen ve septik, ateist ve materyalist sonuçlar doğuran şeyleri açığa çıkarmaktan meydana getirmiştir. Berkeley'in ilk ve en ünlü çalışmalarının ilginç olan yönü, modern aydınlanmacı projenin nihilist sonuçlarını tanımlama, ortaya koyma ve Avrupa kültür ve medeniyetinin orijinal, ruhi ve felsefi kaynaklarına gereken değeri verme isteğidir.

1. BÖLÜM

LOCKE VE FELSEFENİN METAFİZİKTEN UZAKLAŞMASI

JOHN Locke ile ilgili olarak, düşüncesi daha sistemli olsaydı, etkisi çok daha az olacaktı denilmektedir. Bazı filozoflar John Locke düşüncesinin niteliği hakkında bu değerlendirmeyi sorgulayacak olsalar da, onun etkisinin yaygınlığı ve kapsamı konusunda şüphe yoktur. Locke düşüncesinin birçok empirist, pozitivist, pragmatist felsefe akımlarına kaynaklık ettiği kabul edilmektedir. Filozoflar, Locke tarafından oluşturulan çerçevede insan bilgisinin sınırlarını, imkanını, algı ve inancın doğasını, töz ve özdeşlik kavramlarını, siyasal özgürlük ve yükümlülük sahalarını ve dinî tolerans kurallarını tartışmayı sürdürmektedir.

Bununla birlikte Locke'un etkisi, akademik felsefenin sınırlarını aşarak, çağdaş kültür ve medeniyetin özüne kadar uzanmaktadır. Liberal siyasal felsefe geleneğinin kurucusu olarak o, demokratik batı toplumlarında, özellikle de Anglo-Saxon dünyasında gücünü hâlâ korumaktadır. Özel mülkiyete sahip olma ve kullanma hakkı örneğinde olduğu gibi, onun hem teorik hem de pratik ekonomiye etkisi büyük olmuştur. Locke'un felsefî antropolojisi ve eğitim üzerine olan yapıtları, psikolojiye ve eğitime ait teori ve uygulamaların önemli kaynakları olmuştur. Locke düşüncesindeki çeşitlilikler, modern insanın kendisini anlamasına, doğa ve toplumla ilişkisine, din ve ahlâka yaklaşımına, doğa ve insan bilimlerine karşı takındığı tavra çokça katkı sağlamıştır.

Ayrıca, Avrupa'nın düşünce tarihi açısından Locke, önemli bir yer işgal etmektedir. O, önceki yüzyıllarda ortaya çıkan ve 18. Yüzyıl Aydınlanma çağının gelişimine esin kaynağı olan eğilimleri bir senteze ve doğrulamaya tabi tutmuştur.

Hristiyanlığın evrensel otorite olduğu iddiasına meydan okuyan Rönesans'ın temel seküler eğilimleri, klasik ve skolastik felsefeye karşı çıkış, özgürlük iddiası ve eleştiri ruhu, insan ve doğanın yüceliği, doğal ve insanî alanların Tanrı'dan izole edilmesi ile ilgili tüm görüşler, Locke düşüncesinde yer bulmaktadır.

Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse Locke felsefesi, reformasyon hareketleriyle ortaya çıkan dinî, felsefî ve kültürel bir karmaşa ortamından çıkmıştır. Reformcuların, dinî gerçekliğin bir kriteri olarak otorite ve geleneğe meydan okumaları, kesinlik araştırmasının dinde ve felsefede baskın bir konu olmasından dolayı, bilgi problemini ön plana çıkarmıştır. Amaç ve içerik olarak Locke düşüncesi reformasyonun neden olduğu septik krizler ve bu krizleri alt etme girişiminden, daha doğrusu Descartes'ın metot ve sisteminden etkilenmiştir. Açıkçası, bilgi ve kesinlikle ilgili olan aynı konular, 17. Yüzyıl İngiltere'sinin dinî ve felsefî tartışmalarına hakim olmuştur. Çözüm, dinî, felsefî ve hatta bilimsel gerçeklik kriterini, sıradan insanların pratik sağduyularına yerleştirmekti. Locke, bu pragmatik çözüme katkıda bulundu ve tinsel araştırma ve ona öncülük eden metafiziksel spekülasyona önem vermedi. Locke, ayrıca varlığın önemi ve nedenlerinden ilgiyi kesip, maddesel doğanın fizik ve mekaniğine yönelten 17. Yüzyıl bilimsel devrimine paralel bir düşünceye sahipti.[19]

---

19 Reformasyonun, daha sonraki felsefeye ve özellikle de septisizmin yeniden canlanmasına etkisi hususunda bkz, Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (Assen, 1960). 18. Yüzyıl İngiltere'sindeki gerçeklik kriteri hakkındaki tartışma için bkz. Hary G. Van Leuwen, *The Problem of Certainty in English Thought 1630-1690* (The Hague, 1963). Ba-

Locke diğer düşünürlerden çok daha fazla Aydınlanma çağına esin kaynağı oldu ve eserleri 18. Yüzyıl boyunca rakipsiz otorite olarak kabul edildi. Onun dinî, felsefî, ahlâkî ve siyasî konular üzerindeki düşüncelerine sürekli olarak başvuruldu. Locke'un etkisi öylesine yaygın olmuştur ki, deistler, üniteryanlar, özgür düşünürler ve hatta bir çok ortodoks teologu düşüncelerinde ona çok şey borçlu olduklarını belirtmişlerdir. Onun, özgürlük ve devredilemez bireysel hakları vurgulayan siyaset felsefesi, Fransa ve Amerika devrimlerine katkı sağlamıştır. Fransız Aydınlanma *filozoflarının* bir çoğu için o, Aristo'nun gerçek bir ardılı idi. Bu yüzden, *Ansiklopedi*'nin programı onun ilk çalışması olmaksızın anlaşılamazdı. Locke'un deneyci felsefesi, zihin veya ruh konusunda, Newton'un tabiat bilimine uygun olan deneysel bir bilim programı başlatmıştır. İnsanın kendi kaderi üzerinde daha büyük bir kontrol mekanizmasına sahip olduğu ile ilgili ortak kanı ve aydınlanma çağını tanımlayan ilerlemeciliğin kaçınılmazlığına yönelik yaygın inanç, Locke tarafından oluşturulan kültürel bir yapıdan çıkmıştır. *Essay Concerning Human Understanding* ve *Thoughts Concerning Education* adlı eserlerindeki felsefe, insanın eğitimsel ve kanunî reformlarla başarıya ulaşacağına inanan aydınlanma filozoflarına esin kaynağı olmuştur. Sonuç olarak faydacılığın birçok taraftarı, hazzı artırma ve üzüntüden sakınma olarak anlaşılan bireysel yarar üzerine temellenen ahlâk felsefesinin bir otoritesi olarak Locke'a başvurmuşlardır.

Locke'un aydınlanma üzerine yazdığı yazıların etkileri ile ilgili olan bu açıklamalar, onun düşünce ve dilinin karışıklığını ortaya koymaktadır. Onun bir çok konu üzerindeki düşünceleri, birbirine zıt ilkelerin bir karışımıdır.

Locke, bilgiçlik taslamanın ve anlaşılmaz dil kullanma-

---

sil Willey'in *The Seventeenth Century Background* (London, 1972) adlı eserinde mükemmel bir dinî, felsefî, edebî ve bilimsel izahlar vardır.

nın karşısında olduğunu sıkça iddia etmesine rağmen, yine de dili kullanmada tutarsızlıkla itham edilmekteydi. Locke'un eserlerinin bu özellikleri, yazıldıkları şartlar da göz önünde bulundurularak, onun karekter ve mizacıyla özdeşleştirildi. Locke'un biyografi yazarına göre o, düşüncesinin gerçek anlamını gizlemek için aldatıcı sözlere başvuran bir kişiydi. Locke, önemli çalışmalarından bazılarının yazarı olduğunu reddetmiş, dinî ve siyasî mücadelelerle bağlantısı sebebiyle Flemenkçe doktoru ünvanı aldığı Hollanda'ya sığınmaya zorlanmıştır.[20]

Locke'un kararsızlığı, hilekârlığı ve eleştiriye karşı duyarlılığına rağmen, yine de onun çalışmalarında Avrupa düşüncesinin dayandığı klasik ve Hristiyan geleneklerden kastî bir sapma olduğunu görmek mümkündür. Locke, klasik ve Hristiyan geleneklerine olan ilgisini ne kesmekte, ne de buna teşvik etmektedir. Bunun yanında onun çalışması böylesine yaygın olan bir kanaati yermesi ve bunu özetlemesi açısından önem arz ettiği gibi, aynı zamanda da kendisinin ardıllarının klasik ve Hristiyan kaynaklardan vazgeçmelerini sağlayan bir başlangıç olmuştur. Bu nedenle Locke, Hristiyan bir mü'min olarak kalmasına rağmen, dinî ve teolojik mirasın bir çok unsurunu atmıştır.

Essay'deki felsefî antropoloji, insanın varlık statüsünde belirli bir düşüşü ve kişisel kimlik hakkında bir şüpheyi ortaya çıkarmaktadır. Bu belirsiz antropolojinin bütün sonuçları kısa zaman içinde Locke'un materyalist ve septik ardılları tarafından ortaya konulacaktır. Varlığın konumu ve anlamı ile ilgili temel metafizik problemlerden uzaklaşmaya parelel olarak, *Essay*'deki eleştirel ve empirist bakış açısı, metafizikten tam bir kopuşu da kolaylaştıracaktır. Aynı zamanda Locke'un düşüncesi, doğrudan nihilist ahlâk felsefesine ve bütün değerlerin subjektif olduğu iddiasına öncü-

20 Bakınız Maurice Cranston, *John Locke, A Biography* (London, 1957), xi, 230, 256, 320.

lük eden ahlâkın, dinî ve metafizik temellerden ayrıştırılmasına da işaret etmektedir. Böylece, klasik ve Hristiyan düşüncenin bir çok sembolü ve dilbilimsel çatısı; Locke tarafından korunmasına rağmen yine de bu gelenekte yaygın olan insanın, dünya ve Tanrı ile olan ilişkisinden kesin bir kopuş vardır. [21]

GELENEKTEN KOPUŞ

Locke'un bir çok çağdaşının ve ardılının bakış açısına göre, *Essay Concerning Human Understanding* adlı eseri ılımlı bir takım görüşler sergilemesine rağmen bu eserin, dinî, felsefî ve ahlâkî geleneklerden kopuşu ortaya koyduğu açıktır. Geleneksel durumları koruyup savunmayı isteyen, Stillingfleet, Norris, Lee, Sergeant ve Edwards gibi apolojistler, filozoflar ve ahlâkçılar, bu kitabın yıkıcı sonuçlarına işaret etmişlerdir. Onlara göre, *Essay*'in şüpheci ve indirgemeci eğilimleri, Hristiyan teolojisi ve felsefî mirasının temel unsurlarıyla zıtlık arz etmektedir. Bununla birlikte bu eğilimler, deistler ve teslis inancına karşı çıkanlar gibi yeni radikal dinî hareketler tarafından kendilerine mal edilmiş-

---

21 Onyedinci Yüzyıl'da ortaya çıkan ve 18. Yüzyıl'da yaygın olan ve aynı zamanda Locke'un önemli bir katkısı olduğu felsefe hakkında A.N. Whitehead şöyle yazmıştır: "Bununla modern felsefe, alt üst edilmiştir". Whitehead'a göre bu felsefenin eksikliği, zamanın bilimsel soyutlamalarının ötesindeki şeyi görememesi ve gerçek felsefeden daha az bir yeterliliğe sahip olmasıdır. Ne kadar iyi temellendirilmiş olursa olsun bir grup soyutlamaya olan ilginin olumsuzluğu, doğal olarak, nesnelerin sürekliliğinden kendimizi soyutlamamızdır... Soyutlamalarından kurtulamayan bir medeniyet, çok sınırlı bir gelişme sürecinden sonra, verimsizliğe mahkum olur." Karşılaştırınız, *Science and The Modern World* (New York, 1948), 58-9, Eric Voegelin, Locke'un felsefî düşüncedeki zihin yapısının tahripçiliğini ve Aydınlanmanın takip ettiği "kısır alan"ı gösterir. Karşılaştırınız, *From Enlightenment to Revolution*, ed. by John H. Hallowell (Durham, NC, 1975 s. 37). 18. Yüzyıl'da ortaya çıkan ve ahlâkî bir nihilizmle sonuçlanan ahlâkın dinî ve metafizik temellerinden kopuşu hakkında bilgi için bkz, Lester G.Crocker, *An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth-Century French Thought* (Baltimore, 1959).

tir. *Essay*'ın temel konuları, dine doğal yaklaşımı savunan ve teoloji ve felsefenin geleneksel yapısını oluşturan bir çok temel unsuru atmayı isteyen Toland, Collins ve Tindal'ın yazılarıyla birleştirilmiştir.[22]

Essay'in gerçek önemi, yalnızca yazıldığı şartlar göz önünde bulundurulduğunda anlaşılabilir. Locke, gerçek mesleğini felsefede bulduğunda ısrar etmiştir. Başlangıçta o, pratik hayatla doğrudan ilgisi olmayan spekülasyon ya da teorik araştırma biçimlerinin tümüne karşı çıkmıştır. Onun Yunan felsefesinin orijinal deneyimlerini veya Hristiyan düşüncesinin geniş ve karmaşık geleneğini ciddi bir şekilde asimile ettiğine dair herhangi bir delil yoktur. Locke, skolastik teoloji ve felsefenin zenginlik ve çeşitliliği hakkında çok fazla ayrıntılı bilgiye sahip olmamasına ve hatta kendi düşüncesinin kavramsal ve dilbilimsel çatısının skolastisizmden çıktığını fark edememesine rağmen, yine de sıkça skolastik düşüncenin tüm biçimlerine karşı olduğunu ifade etti.

Skolastik düşüncenin geniş ve karmaşık yapısı, belirsiz ve anlamsız ilkeler üzerine inşa edildiğinden süratle terk edildi. Yani o, sağduyudan uzak olduğu için Lock düşüncesinin pragmatik yönü ile uzlaştırılamazdı. Locke, skolastiklerin anlaşılmaz jargonundan kendisini kurtaranın Descartes olduğunu kabul etmiştir. Lock düşüncesinin metot ve içeriğinin Descartes'tan etkilendiği açıktır. Bununla birlikte yine de Locke, Gassendi'nin empirist ve atomist düşüncesi lehine, Descartes sisteminin spekülatif boyutlarından kendisini uzaklaştırmıştır. Gassendi'nin düşüncesi Locke'un savunduğu pragmatist ilkelere ve bilimsel dünya tasvirine uygunluk arzetmekteydi. Locke'un empirist bilgi teorisini ve yeni bilimsel metodu savunması, doğa araştırmasında matematiğin kullanımının ve gözlemin ağırlıkta olduğu

22 John W. Yolton'un, *John Locke and The Way of Ideas* (Oxford, 1956), adlı kitabının 1-27 sayfaları arasında Locke'un *Essay*'inin detaylı bir açıklaması vardır.

"Yeni felsefe"ye ilgi duyan Robert Boyle'nin etkisiyle olmuştur.

Locke'un çalışmaları, dinî ve teolojik geleneklere karşı bir ilgisizlik sergilemektedir. John Locke'un dinî deneyim ve gerçekliğe yönelik tutumunu şekillendiren etkiler, çağdaş rasyonalist ve liberal hareketlerden çıkmıştır. O, Cambridge Platonistlerinin, dinî gerçekliğe yönelik rasyonalist yaklaşımlarını kabul etmekle birlikte, yine de onların düşüncelerinin spekülatif ya da metafizik yönlerini reddetmiştir. Bütün inananların kabul edebileceği basit bir inanç lehine, dinî öğretinin doğa üstü ve gizemli unsurlarını terk etmeye hazır olan özgür düşünürlerin tutumlarından da daha çok Locke sorumluydu. Locke'un Hollanda'daki liberal arminian* teoloji okulu ile bağlantısı, geleneksel inanca antipatisini sağlamış ve Hristiyan dininin inanç ve uygulamalarını basitleştirme ve zayıflatma kararlarını güçlendirmiştir.

Locke'un geleneksel teolojiye ve felsefeye karşı çıkması Oxford'da bulunan skolastik düşüncenin kalıntılarıyla ilgili deneyimle kısmen açıklanabilir. Onun Hristiyan inanç ve uygulamalarını basitleştirme arzusu, ortadan kaldırmak istediği dinî karışıklıklar hakkındaki deneyimi ışığında ele alınmalıdır. Ancak bu faktörlerden hiçbirisi, onun dinî ve felsefî miras hakkında yaptığı açıklamalardaki yetersizliğini ve sürekliliğin gerekli olduğunda ısrar eden kimseleri yermesini haklı kılmayacaktır. Süreklilikte ısrar edenler de Locke'un kullandığı polemik yöntemi haklı çıkaramayacaktır.

Essay'in başlangıcında Locke, polemiğindeki bu stratejiyi doğuştan fikirler ve ilkelere karşı kullanmıştır. Bu polemik, Locke'un geleneğe karşı çıkış niyetini göstermekte ve kendi düşüncesinin yenilik ve bağımsızlığını ortaya koymaktadır. Skolastik felsefe hem spekülatif, hem de pratik

* Arminian: Calvin'in doktrinlerinden bir kısmını çürütmeye çalışan Arminius taraftarlarınca benimsenen doktrin (Çev.)

bilginin ilk ilkelerinin apaçıklığını onaylamaktadır. Ve muhtemelen skolastik filozoflar da, Locke'un bilgisi hususunda kendi görüşlerini kuramsal bir tarzda savunmaktadırlar. Descartes'ın insan bilgisini şüpheden kurtarması, kendi dönemindeki Bérulle, Mersenne, Gibieuf ve Silhon gibi meşhur apolojistlerin bazılarından devşirdiği doğuştan bilginin açık bir kabulüne dayandırılmaktadır. Doğuştan bilginin zorunluluğu ile ilgili bu tez, Descartes'tan Leibniz'e ve Cambridge Platoncularına geçmiştir. Locke'un, İngiltere'deki bir çok çağdaşına göre, doğuştan fikirler ve ilkelere olan inanç, dinî, felsefî ve ahlâkî rölativizme karşı bir siperdir. Bu inancın meşhur açıklamalarından bazılarının olgunlaşmamış ve yeni olduğu açıktır. Yani bu inancı savunanlar, ruha Tanrı tarafından fikirler ve ilkelerin basılmış olduğunu eleştiriye tabi tutmadan söylemişlerdir.[23]

Bununla birlikte, Locke'un, Descartes'in doğuştan fikirler teorisinden çıkardığı uzun ve karmaşık teolojik ve felsefî geleneğin farkında olduğuyla ilgili hiçbir kanıt yoktur. Yine o, Descartes, Leibniz ve diğer filozofların kabul ettikleri doğuştan bilginin zorunluluğunu anlama girişiminde de bulunmamıştır. Locke sadece Cherbury'li Lord Herbert'e kısa bir referansta bulunmuş bunun yanında "bazı insanlar arasına yerleştirilmiş fikir" dediği şeye rastgele saldırmıştır. Bu görüşe göre, başlangıçta ruhun kendisine verilmiş teorik ve pratik fikirler vardır ve ruh kendisine verilmiş olan bu fikirlerle dünyaya gelmiştir. Yalnızca Descartes ve Leibniz tarafından ortaya konan ve bazı insanlar tarafından herhangi bir eleştiriye tabi tutmadan kabul edilen doğal ve doğuştan fikirlerin saçmalığını göstermek için az bir çaba yeterlidir.

Doğuştan fikirler hakkında evrensel bir onay olmadığı-

---

23 Locke'un takipçileri ve çağdaşları tarafından kabul edildiği tarzda doğuştan bilgi doktrininin açıklaması için bkz, Yolton, *a.g.e.*, s.34-48 Descartes'in doğuştan fikirler teorisinin arka planı için bkz, Etienne Gilson, *La Rôle de la Pensée Mediévale dans la Formation du Système Cartésien* (Paris, 1951), s. 9-50.

nı göstermek mümkün olduğu gibi, aynı zamanda bir çok insanın bu ilkelere inanmadığını da göstermek kolaydır. Başlangıçta bu ilkeler ruha kaydedilmiş olsaydı bunların çocuklar ve aptallar tarafından da bilinmeleri gerekirdi. Fakat bunların hiçbirisinin bu ilkeleri anlamadığı veya onlardan söz etmediği açıktır. Bu fikirlerin daha sonraki dönemlerde farkına varılması ruhun doğuştan bu fikirlere sahip olmadığını göstermektedir. Locke, bu ilkelerin farkına varılmasının daha ayrıntılı gerçeklerin bilgisinden sonra kazanılabileceğinin açık olduğunu ifade etmektedir. Benzer argümanlar doğuştan pratik ilkelere karşı da ileri sürülebilir. Üstelik birey ve ulusların farklı ahlâkî ilkelere sahip olduğunu gösteren pek çok kanıt vardır. Tanrı fikri bulunmayan bireyler, hatta tüm insanlar karşılaştırıldığında, Tanrı fikrinin bile doğuştan olmadığı görülür. Hatta bu fikre sahip olan insanlar arasında bile, Tanrı fikrine zarar veren çelişki ve belirsizliklerin bulunması doğuştan fikirlerin yanlışlığını göstermede yeterlidir.

Uzun polemiğinde Locke, doğuştan bilginin önemli savunucularından hiçbiriyle açık bir tartışma içine girmemektedir. Bunun yerine o, doğuştan fikirler teorisinin en kaba ve savunulamaz versiyonlarına karşı alaycı ve küçümseyici bir tutum takınmakta ve hiçbir zaman da, karşıtlarının tam olarak kim olduklarını belirtmemektedir. Locke, çelişkili bir şekilde değişmez bir ahlâk kanununun apaçık gerçekliğini ve deneyden çıkarılamayan töz ve nedensellik fikri ile ilgili yaygın görüşleri kabul ederek, Descartes, Leibniz ve doğuştan fikirlerin diğer savunucularına yaklaşmaktadır. Fakat Locke'un polemiği, doğuştan fikirler ve ilkeler teorisinin reddedilmesinden çok daha büyük etkilere sahip olmuştur. Bu polemik; geleneksel, teolojik, felsefî ve ahlâkî ilkelerin yapısını zayıflatmada ve böylece kendi radikal yeniliği için bir zemin hazırlamada Lock'un gerçek niyetini sergileyen bir göstergeydi. Bu, Locke'un, empirist ve naturalist temellere dayanan din, felsefe ve ahlâka zemin hazırlama çabasında bir başlangıçtı. Locke, bu girişiminde kon

dinden önceki filozoflara veya diğer düşünürlerin kanıtlarına başvurmaksızın, yalnızca kendisinin tarafsız deney ve gözlemine güvenmekteydi.[24] Locke'un geleneği reddetme arzusu daha açık bir şekilde *Essay*'deki metot ve amaçlarını ifade eden cümlelerinden çıkarılır. Locke'un amacı temelde eleştiridir. Locke, inancın dereceleri ve yeri ile birlikte, insan bilgisinin kaynağı, kesinliği ve sınırını da araştırmayı amaçlamaktadır.[25] İnsan bilgisinin sınırlılığını ifade etmede Locke; bilgiyi, septiklerin yıkıcı argümanlarından kurtarmak için başka bir çaba ortaya koymaktadır. Fakat bu çaba yalnızca spekülatif bilgi hakkındaki iddialar söz konusu ol-

---

24 *An Essay Concerning Human Understanding* adlı eserin birinci kitabının tamamı doğuştan fikirler ve prensiplere karşı bir polemiğe ayrılmıştır. *Essay*'e referanslar Alexander Campbell Fraser'in editörlüğünü yaptığı iki cilde (New York, 1959) olacaktır. Locke'un polemiğine atfen Fraser şöyle der: "Locke'un insan zihnini idollerden kurtarma kararlılığı-modern aydınlanmaya başlangıç teşkil eden bu tabula rasa anlayışı- onun doğuştan kabul edilen hiçbir şeyin savunulmaya değer olmadığı fikrine saldırısı için bir rehber olmuştur: Krş, *Essay*, Vol. 1, Kitap 1 Böl: 1§7, Not: 3. Ernst Cassirer'e göre Locke'un ilgilendiği doğuştan fikirler sistemi tarihî bir gerçeklik olmaktan ziyade, onun kendi özel durumunu aydınlatmak için kullandığı polemiğe ait bir yorumdur. (Çevirisi benim).krş. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neureren Zeit* (Berlin, 1922-3) II, 230-231. Voegelin'e göre herhangi bir filozofun Locke tarafından eleştirilen önermeleri, uygun şartlar olmaksızın, en azından şüpheli bir durum olarak kalmaya devam edecektir. Krş, a.g.e. 37. Doğuştan bilginin olgunlaşmamış ya da naif versiyonu ile değişik veya düzenli formu arasında ayırım yapan Yolton, her iki formun Locke'un İngiltere'deki çağdaşları ve takipçileri arasında revaç bulduğunu ortaya koyar. Yolton'a göre, Locke'un polemiği ilke olarak, teorinin naif versiyonu ve onun bir çok durumla da anlaşılabilirliğine karşıt olarak geliştirilmiştir. Bununla birlikte Yolton, Locke'un polemiğinin kaba olduğunu gözden uzak tutmaya ve geleneksel dinî felsefî ve ahlâkî ilkeleri yıkmak olan gizli niyetini örtbas etmeye meyleder. Bu niyet Locke'un diğer çalışmalarına aktarılır. J.A. Passmore'a göre, Locke'un *Some Thoughts Concerning Education* adlı kitabının can alıcı özelliği, doğuştan fikirlerin reddedilmesinden çok aslî günah kavramının reddedilmesinde yatmaktadır. Bu görüş, Peter Gay'ın *The Enlightenment: An Interpretation* (London, 1973), Cilt, 2, 511'den aktarılmıştır.

25 *Essay*, I, Giriş, 2,26.

duğunda başarılı olmuştur. Locke'a göre, bu iddialar insan idrakinin gerçek gücünü sık sık aşarlar. Onlar bilgisizlik ve karışıklığın bir maskesi olan ve açık bir anlamı olmayan belirsiz ve anlamsız bir dilde ifade edilirler. Ve yine kaçınılmaz olarak septisizmi ortaya çıkarırlar. Spekülatif bilginin yerine Locke, kendi yeni felsefesinin temeli olarak pragmatik anlayışı koymaktadır. Fakat insan anlayışı sınırlı ve hataya eğilimli olmakla birlikte yine de bizim temel gereksinimlerimiz için tamamen yeterlidir. O, bu yaşamda bizim için uygun ve faydalı olan şeyleri sağlayarak güvenli ve sabit bir varlık olarak kalmamıza yardımcı olur. Üstelik, o bu yaşamın bütün olaylarında yeterli rehber olan ahlâkî bir kanun sunar ve ayrıca gelecek yaşamdaki mutluluğumuzu sağlar.

Klasik ve Hristiyan düşüncesi ile ilgiyi kesme çabasında olan *Essay*, insan bilgisinin sınırını araştıran koyan yöntemle kuvvetlendirilmiştir. Bu yöntem, çağın bir çok meşhur bilim adamı ve özellikle de Locke'un Royal Society*'deki arkadaşı ve dostu olan Robert Boyle tarafından kullanılmıştır. Bu yöntem seçiminde Locke, Boyle ve diğerlerinin başarıyla kullandıkları doğa bilimi hakkında felsefî bir doğrulama yapmak istemiştir. Bununla birlikte o, bu metodun alanını daha da genişletmekteydi: Royal Society'ye mensup bilim adamları, fenomenlerin doğal tarihlerini ortaya koydukları için, insan bilgisini araştırmada da benzer bir yöntem kullanmalıydı. Bu eleştirel projeyi yürütmek için, kendi zihnimizin bir araştırmasını yapmak, güçlerimizi sınamak ve onların neye uyum sağladıklarını görmek gereklidir.[26] Aslında Locke, bütün araştırmaların, doğa biliminde başarılı olduğu ispatlanmış bir metoda göre yürütülmesi gerektiğinde ısrar etmektedir. Locke, seçtiği bu

* Royal Society: 1660'ta Londra'da Felsefe Derneği'nden (Kuruluşu 1654) doğmuş olan, özellikle fizik bilimleri alanındaki araştırmaları ilerletmeyi amaçlayan dernek (Çevirenin Notu).

26 *Essay*, I, Introduction, 7,31.

metodun, bütün çıkarımlarını, uygulamada kabul etmemektedir. Onun düşüncesinin yönü, seçilen metotla doğrulanamayan sorunların bastırılmasına ve yeni metodun anlamı dışında kalan gerçeklik dereceleri hakkında bilinemezciliğin ya da bilgisizliğin itiraf edilmesine yöneliktir. Hem bilgi, hem de zihni aşan gerçeklik ile ilgili bütün faydalı sorunlar, prensipte bu metotla cevaplandırılabilir. Locke'un, bir filozof olarak kendi görevinin, zamanın bilim adamlarının bıraktığı işleri yapan bir çıraklık olduğunu söylemesi önem arz etmektedir. Bilgi; Boyle, Syndenham, Huygenius ve Newton gibi bilim adamları tarafından geliştirilmiş ve sistemleştirilmiştir.[27]

Böylece, eleştirinin ve doğa biliminin başlangıcıyla ilgili felsefenin rolünü sınırlandıran, yalnızca doğa biliminde insan bilgisinin sınırları ile ilgili araştırmanın yararlı olduğunu ispatlayan bir metot kullanan ve spekülatif bilgi ile ilgili düşünceleri reddeden Locke, kendisini klasik ve Hristiyan düşünce geleneğinden ayırmıştır. Onun düşüncesinin kapsamını tasvir etmek için Aristo'nun, Yunan felsefesinin gelişimiyle ilgili görüşleri ve filozofun görevi hakkındaki klasik açıklamasından söz etmek yeterlidir. Felsefî araştırmaya götüren ilk deneyim, şaşkınlık ya da hayrettir. İnsanlar nesnelerin nasıl olduğuna hayret ederek işe başlamışlardır. Bu, ilk dönem mitlerinin otoriteleri tarafından bile kabul gören bir deneyimdir. Çünkü onlar bilgisizlikten kurtulmak için mitleri oluşturmuşlardır. Onların hayret veya merakları ay, güneş ve yıldızların görünümü ve evrenin yaratılışı hakkındaki konular üzerine odaklanmıştır. Bu yüzden ilk düşünürler doğa araştırmacısıydılar. Aristo, Yunan felsefesinin tarihine bakarak bu felsefenin, evrenin nedenleri ve başlangıcı üzerinde durduğunu yazdı. Onun ulaştığı sonuca göre felsefe, kendisini teorik ya da spekülatif bir disiplin olarak göstermektedir Sonuçta felsefe "İlk ilkeleri ve

27 *Essay*'in amaç ve metodu "Okura mektup" ve "Giriş" bölümlerinde ifade edilmiştir.

nedenleri araştırmasından ve Tanrı'yı her şeyin nedeni ve ilk ilkesi olarak düşünmesinden dolayı ilahî bir bilim olarak görülmüştür".[28]

Bununla birlikte Locke'un bakış açısına göre bu konular, artık felsefenin önemli araştırma konuları olmaktan çıkmıştır. İnsanın, kendi zihninin dar sınırlarının ötesine geçmemesi gerektiği konusunda ısrar, zihnin pragmatik fonksiyonlarına yönelik vurgular, kişisel ve sosyal güvenliği elde etme arzusu, geleneğe antipati ve empirist bilgi teorisi, süregelen bu metafizik konuların Locke düşüncesinde yüzeysel bir hal almasını sağlamıştır.

METAFİZİK ATEŞ ALTINDA

Locke'u insan anlığının eleştirisine götüren varsayımlar ve bu eleştiriden ortaya çıkan bilgi teorisi, metafizikle de karşıtlık arzetmektedir. Locke, anlığın objesinin her zaman bilinçlilik veya idea içerdiğini benimseyen kartezyenlerin içkinlik ilkesini kabul etmektedir.

Locke, "İnsanın düşünme esnasında anlığın objesini en iyi şekilde ifade eden kavramı idea, hayal, fikir ve tür ile ifade edilen ya da zihnin düşünme esnasında oluşturduğu her şey için kullandım"[29] demektedir.

İçkinlik ilkesi, bilgide kendi sınırlarını aşan insan zihninin kapasitesini boşa çıkarmıştır. Locke'un kendisini sağduyudan ayırmadaki isteksizliği, temsilî algı ve bilgi teorisini kabul etmemesi ve daha da önemlisi yeni doğa bilimiyle uyum sağlayan bilgi teorisini genişletme arzusu, onun doğaüstü gerçekliği kavramada zihnin kapasitesini ortaya koymasına yardımcı olmuştur. Böylece; sertlik, uzam, şekil, değişkenlik ve sayı gibi birincil niteliklerin ideaları, gerçekten maddî objelerde var olan özellikleri gösterirler. Locke,

---

28 Bkz. *The Works of Aristotle*, Cilt VIII, *Metaphysics*, Çev: W. D. Ross, (Oxford, 1928), Kitap A

29 *Essay*, Giriş, 8,32.

sadece ölçülebilir özelliklerle uygunluk gösteren birincil niteliklerin, maddenin temel ve değişmez nitelikleri olduğunu sanmıştır. Diğer taraftan, renk, ses ve tat gibi ikincil niteliklerin ideaları, gerçekte objelerdeki nitelikleri göstermezler, onlar; sadece algılayana, ikincil niteliklerin idealarını deneyimlemesi için etki eden birincil niteliklerdeki güçleri gösterirler. Bu güçler hakkında hiçbir şey söylemeye gerek olmamasına ve maddenin küçük parçalarının insanın gözlem alanının ötesinde kalmasına rağmen zihin, onların birincil ya da geometrik niteliklere zorunlu olarak sahip olmaları gerektiğini iddia edebilir. [30]

Locke'un ideaların kaynağı ve doğası ile ilgili görüşü ve insan bilgisinin sınırlarını gösterme isteği, zamanın yaygın bilimsel varsayımları tarafından dikkate alınmıştır. Bilgimizin temel unsurları olan "Materyaller" veya "İdealar" iç ve dış deneyden, Locke'un ifadesiyle, duyum ve düşünceden çıkarılmışlardır. Duyum olayında, maddî objeyi oluşturan çok küçük fakat uzamlı atomların dış duyum organlarını etkilediği, yani fiziksel bir dürtünün, beyne aktarıldığı varsayılır. Zamanın fizikçileri, maddenin basit ve bölünemez unsurlardan oluştuğunu kabul etikleri gibi, Locke da bilginin materyallerinin hem basit hem de karmaşık idealardan oluştuğuna inanmaktadır. Basit idea, mutlak ve bölünemez bir unsur olarak kabul edilir. "Bileşik olmayan her bir varlık, zihinde bir görüntüden ya da düşünceden başka herhangi bir şey içermediği gibi, farklı idealara[31] da ayrılamaz." Bununla birlikte karmaşık idealar, basit ideaları birleştiren, tekrarlayan ve onlar arasında karşılaştırma yapan zihnin, işleyişiyle elde edilir. Bu şekilde son derece farklı kombinasyonlara ulaşılır.

Locke'un zihin ve insan bilgisi hakkındaki açıklamalarında kullandığı dil açıkça, maddî dünyayla ilgili olan bi-

---

30 Bakınız *Essay*, I, II, VIII, 166-182.

31 *Essay*, I, II, III, 145.

limsel modelin etkisini ve kendi düşüncesinin indirgemeci eğilimini yansıtmaktadır. Zihin, idealar deposu olarak tasvir edilmektedir. Duyum ve düşünce zihni donatan ideaların geçiş yollarıdır. Bu ideaların sırasıyla zihne basıldığı ya da sonradan eklendiği söylenir. Zihin basit unsurların dışındaki karmaşık ideaları birleştirme gücüne sahiptir. Bununla birlikte zihin, kendisine duyum ve düşünce materyalleri basılıncaya kadar, boş veya tamamen beyaz bir kâğıt gibidir. Daha sonra zihin elde ettiği bu materyalleri birleştirir, sırasını değiştirir ve bunları genişletir: Ancak onlar her zaman bilgi için mutlak başvuru kaynağı olarak kalmaya devam ederler. İnsanlar uzak ve aşkın objeleri bilmeyi arzulamakla birlikte, bilgileri deneyin oluşturduğu sınırları hiçbir zaman geçemez. Buna göre, bilgi, *duyum* ve *düşünme* idealarının ötesinde değildir.[32]

Locke *Essay*'in dördüncü kitabında insan bilgisinin doğası ve sınırına yönelik araştırmasının sonuçlarını ortaya koyarken, açıkça içkinlik ilkesinin, onu sürüklediği ikilemi çözmede başarılı olamamıştır. Onun sürekli vurguladığı şekliyle bilgi, "İdealarımız arasındaki bağlantı ve uyuşmanın, ya da uyuşmama ve karşıtlığın algılanmasıdır."[33] Ancak, idealar arasındaki ilişkilerle ilgili olarak her zaman bir doğrudan sezginin olması gerektiği bu tür bir bilgi alanı son derece sınırlıdır. Gerçekte hiçbir temsilî işlevi olmayan matematiksel idealar alanında zihin, bu tür zorunlu ilişkileri sezebilir. Bununla birlikte Locke, idealarn aracılığı olmaksızın zihnin kendi varlığının kesin bilgisine sezgisel olarak ulaşabileceğini de kabul etmektedir. Hatta o, ahlâk biliminin matematik kadar kesin bir bilim olarak geliştirilebileceğine inanmaktadır. Locke'a göre delil sezgiye dayandığı müddetçe kesin bilgi verir.

Bununla birlikte Locke, bilginin sınırlarını belirlerken , düşüncesindeki sağduyu ve pragmatik eğilimleri onun teo-

32 *Essay*, I, 11, I, 142.
33 *Essay*, II, IV, I, 167.

rik hareket noktasına üstün gelmiştir. Locke, sadece Tanrı'nın sezgisel bilgisini kabul etmekle kalmaz, aynı zamanda zihnimizde idealar oluşturan maddî objelerin, doğrudan varlığını da kabul eder. O, zihnin sezgisel olarak bizim dışımızdaki sonlu varlıkların olduğunu da onayladığını belirtir. "Hiçbir şey, dışsal objelerden hareketle zihnimizde oluşan ideanın varlığından daha kesin olamaz: bu sezgisel bilgidir."[34]

Locke bunu, kendi doğuştan teorik ilkesini feda ederek, subjektif ya da içkin olanın içeriğinden çıkarır. Yine de bilgi dar sınırlar içinde kalmaktadır. Kendi varlığımızın sezgisel bilgisi, kendi benliğimizin doğası ile ilgili bilinemezcilikle ve kişisel kimlikle ilgili şüphelerle uzlaştırılır. Tanrı'nın varlığı kanıtla bilinmesine rağmen, Tanrı hakkındaki bilgi ile ilgili bütün iddialar, empirist teorinin gereklerine uygun olmalıdır. Sonuçta, maddî objeler, birincil niteliklerin ideaları aracılığıyla bilinmesine rağmen, bu bilgi, deneyle temellenen doğanın, küçük bir parçasına indirgenmiştir. Bu sınırlı alan içerisinde, küçük parçalar, onların hareketleri ve birbirlerini etkilemeleri, bizim bilgi alanımızın dışında kalmaktadır. Çünkü, "fiziksel şeylerde yararcı ve deneyci felsefe geliştikçe, her bir insanın çabası *bilimsel* olan, araştırmamızın dışında kalacaktır. Çünkü biz, bize en yakın olan ve bizim istencimiz etrafında bulunan çoğu cisimler hakkında mükemmel ve yeterli idealara elde etmeye çalışıyoruz."[35]

Tahmin edildiği gibi varlık kavramı ya da fikri, *Essay*'deki deneyci ya da indirgemeci bilgi teorisinin temel bir kaybıydı. Eleştirel perspektifle varlığın bütünlüğünden geri çekmek için insan zihninin kapasitesi inkar edildi. Orijinal, klasik ve Hristiyan metafiziği için hiçbir yer bulunmaz. Gerçekte klasik anlamda metafizik, Locke tarafından

34 *Essay*, II, IV, 185-6.
35 *Essay*, IV, III, 217-218.

alaya alınır, çünkü klasik metafizik Locke için insan zihnini cesaretlendirmeyen karanlık bir cehennemdir.

Böylece varlık konusu, bilgi alanının dışında tutulurken, Locke'un sağduyu realizmini terk etme konusundaki isteksizliği ve felsefî geleneğe karşı şüphesi, metafiziğin sürekli konularının elenmesini sağlamaktadır. Bununla birlikte töz ve nedensellik kavramları, empirist ilkelere ters düşmelerine rağmen elde tutulurlar. Çünkü töz kavramı metafizikte tartışmalı bir konu olmasına rağmen, yine de insan zihninin tözsel şeyleri bilebileceği ve tözün gerçekliğin temel ilkesi olduğu kabul edilir. Locke'un töz kavramının zayıflığını ortaya koyan öncüller vardır ve bunlar, son dönem Orta Çağ felsefesinin nominalist ve anti-metafizik eğilimlerine kadar geri götürülebilir. *Essay*'in eleştirisinin odağındaki töz kavramı öylesine hassas ve ince bir konudur ki, bunun fenomenalizme yenik düşeceği açıktır.

Locke'un anladığı şekliyle töz kavramı, deneysel bir fikir değildir. Çünkü o, ne duyumda ne de düşüncede vardır. Ne de deney ve bilginin zorunlu unsurları olan, herhangi bir basit ideanın birleşmesi ya da bütünleşmesinden çıkartılabilir. Deneysel olmayışı nedeniyle maddî töz, yalnızca belirsiz, karmaşık ve göreceli bir idea olabilir. Bizim genelde soyut töz fikrini veya belirli tözlerin idealarını düşünüp düşünemeyeceğimiz her zaman için bizi, bir varsayım veya önermeyle ilgilenmeye götürecektir.

Doğrudan idealar ve dolaylı olarak bu ideaları üreten nitelikler hakkında bilgi veren zihin, onların sürekli ve değişmez kombinasyonlarını tekrarladığını farkeder. Bu yüzden bir töz ideası ya da idea gruplarının veya niteliklerin kendisinde var olduğu temel dayanak hakkındaki varsayım veya önerme bir düzene konulabilir. Tecrübe alanının ötesinde kalmasından dolayı, bu temelin doğasıyla ilgili hiçbir şey bilinemez. Bu yüzden Locke'un karşıtı Stilling Fleet'in kabul ettiği ve empirizmin güçlendiği sonraki dönemlerde olduğu gibi, Locke'un eleştirisiyle ortaya konulan töz kav-

ramı, *Essay*'deki empirisizm ile uyuşmamaktadır.[36]

Benzer bir kararsızlık örneği ve klasik metafiziğin terk edilmesi, nedensellik anlayışında da ortaya çıkar. Neden-etki, aktif-pasif güçler, yaratma, doğuş, üretme-başkalaşma gibi ifadelerin kavramsal ve dilbilimsel çatıları açıkça skolastik metafizikten çıkarılmıştır. Ancak kozalitenin bu klasik dörtlü ayrımı zamanın bilim adamlarının ilgisini çeken yeterli neden lehine terk edilmiştir. Yine Locke'un bilgi teorisi, gerçekte nedensel ilişkiyi farkeden zihnin kabiliyeti hususunda Locke'u kararsızlığa itmektedir. En azından bu kabiliyet kısmen, zihnin nedensellik veya güç ideasıyla düzenlenmesinden dolayı, nitelikler veya idealarda ortaya çıkan sürekli ve düzenli sonuçların gözlenmesiyle açıklanabilir. Fakat Locke, nedenselliğin, olayların düzenli bir sonucundan başka bir şey olmadığı görüşünü kabule hazır değildir. İç deney ya da düşünmeyle biz nedensel ilişki hakkında daha net bir ideayı elde edebiliriz. Çünkü biz, bedenimizin hareketlerine etki etmede kendi kapasitemiz hakkında doğrudan bir tecrübeye sahibiz: "Biz, hareketin başlangıcı hakkındaki ideayı kendimizde ortaya çıkan şey üzerine düşünmeyle çıkarırız, bunu deneyle biliriz. Sadece irade ve zihnin düşünmesiyle biz daha önce durağan olan bedenimizin bölümlerini hareket ettirebiliriz."[37] Locke, varlık hakkındaki temel metafizik nosyonunu terk ettiğinden dolayı, tözün bilinemeyeceğini ifade etmiş ve onu bilgi alanındaki dar sınırlara yerleştirmiştir. Onun nedensellik versiyonu, kaçınılmaz olarak sağlam olmamakta ve son analizde onun bilgi teorisinin gerektirdiği agnostisizmden kaçınamamaktadır.

Onun agnostisizm ve metafiziğe yönelik eleştirisi açısından bakıldığında, Locke'un Tanrı'nın varlığının kanıtla-

---

36 Töz hakkında bkz, *Essay*, I, II, XXIII-XXIV, 390-425. Locke'un töz kavramını ele alış tarzıyla ilgili ortaya çıkan tartışmalar için bkz, John Yolton, *a.g.e.*, s, 126-48.

37 *Essay*, I, II, XXI,313.

nabileceğine, onun insan zihninin keşfettiği en açık gerçeklerden biri olduğuna ve matematik yöntemlerle bu gerçekliğe ulaşılabileceğine inanması bir paradokstur. Bu yüzden Locke, kendi bilgi teorisinin sonuçlarına bir anlamda ters düşmüştür. Çünkü onun bilgi teorisinin eleştirisi ve indirgemeci eğilimleri, dinî ve felsefî kırıntılarla yumuşatılmıştır. Böylece Locke, St. Paul'un Roma'lılara karşı kullandığı, "Tanrı'nın görülmez nitelikleri açıkça dünyanın yaratılmasından anlaşılabilir" deliline kendisinin Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için, destek olarak başvurmuştur. Aynı şekilde empirist ilke, kozalitenin evrensel ve sezgisel olarak bilinen ilkesi lehine ihmal edilmiştir. Bu ilkeye göre, "bir başlangıcı olan şey, başka bir şey tarafından ortaya çıkarılmak zorundadır" ve "basit hiçbir şey, herhangi bir gerçek varlığı ortaya çıkaramaz."[38] Çünkü biz sezgisel olarak kendi varlığımızın farkına varırız ve her zaman var olmayacağımızı biliriz. Locke'a göre bu şunu ifade eder: Biz, her şeyin kaynağı ve temeli olması gereken ebedî, sonsuz, mutlak bir gücün varlığı hakkında açık bir delile sahibiz. Üstelik, kendi anlama ve bilme kapasitemizin farkında olduğumuzdan dolayı kolayca, bundan ebedî varlığın akıllı ve bilge olduğunu çıkarabiliriz.

Diğer bir açıdan *Essay*'a bakıldığında, açıkça Tanrı hakkındaki felsefe, çalışmanın belirsizliğini ve tutarsızlığını ve yazarın karşıt görüşleri uzlaştırma konusundaki arzusunu göstermektedir. Varlık felsefesini hiçe sayan ve evrenin kaynağını araştıran fakir Hint filozoflarıyla alay eden Locke, yine de bütün varlıkların ebedî bir kaynağı olması gerektiğini iddia etmektedir.[39] Fakat bu noktada *Essay*, klasik ve Hristiyan felsefe geleneğine cevap verir görünseydi, açıkça bu gelenekle uyuşmayan başka özelliklerde bulunurdu. Tanrı'nın varlığını ispat konusunda, Tanrı'ya götüren orijinal felsefî ve dinî deneyimler, varlığın gizemiyle il-

38 *Essay*, II, IV, X, 307.
39 *Essay*, II, IV, X, 308.

gili mucizeler, en yüce iyilik olarak deneyimlenen ve sadece varlığın başlangıcı değil, aynı zamanda sonu olarak da bilinen Tanrı ve Zihnin bunları bilmesiyle ilgili çok az bilgiler vardır.

Locke'un Tanrı hakkındaki deneyiminin yüzeysel karakteri, onun bir Tanrı, bir ilah veya bir varlığa yönelik zayıf referanslarından çıkmaktadır.[40] Empirist bilgi teorisinin temeli ile ilgili düşüncelerini açıklama girişiminde bulunduğunda, onun Tanrı kavramının yetersizliği açıktır. Geleneksel teolojik ve metafizik kategoriler hariç tutulduğundan dolayı, karmaşık Tanrı ideası yalnızca basit duyum ve özellikle de düşünce idealarından çıkarılan temel üzerinde açıklanabilir. Yüce varlık hakkında en uygun fikir varlık, süre, bilgi, güç, memnuniyet ve mutluluk hakkındaki basit ideaların geliştirilmesiyle veya onları birleştirip bir araya getirerek ve sonuçta onları sonsuza kadar büyüterek elde edilebilir. Fakat sonsuzluk ideası yalnızca nicel terimlerle anlaşılabilir. Çünkü biz Tanrı'nın güç, bilgi, süre ve mutluluk sıfatlarını düşündüğümüzde, bunları uzam ve nicelik açısından düşünmek zorundayız. Düşündüğümüz gibi sonsuz varlık hakkındaki ideamızı, sonsuz derecede büyüyen idealarla ediniriz.[41] Bu yüzden Tanrı ve onun sıfatları ile ilgili idealar, insan bilgisi hakkındaki empirist ve atomist düşüncelerin taleplerine uydurulmalıdır.

Son analizde Locke'un Tanrı fikri –ister zeki, ister yüce varlık, isterse de ilah olsun– dünyanın hakim bilimsel tasvirine uygun olan ve Locke'un kendi zamanındaki birçok düşünür ile paylaştığı bir bakış açısından uzaktır. Yine Locke'un iman ve vahiy hakkındaki düşüncelerinden, Hristiyan dininin naturalist ve deist bir yorumuna meylettiği açıkça anlaşılmaktadır. Kayıtsızlık ve kararsızlık içerisinde Locke, Tanrı tarafından bildirilen tabii akıl ışığını tamamla-

---

40 *Essay*, II, IV, X, 309.

41 *Essay*, I, II, XVII, 281.

yan "Pozitif bir vahyin" olacağını inkar etmemektedir. Fakat yine de bu vahiy alanını sınırlamakta ve Hristiyan inanç esaslarını şiddetle örtmeye çalışmaktadır. Ve hatta bu inanç esasları, mutlak olarak doğal dinin inançlarına indirgenmektedir. Çünkü pozitif ya da özel vahyin rolü, temelde aklın ışığıyla anlaşılabilen gerçeklerin doğrulanmasını ve aydınlatılmasını sağlamaktadır. İsa tarafından bildirilen özel vahiy, "bu dünyadaki sıradan bir insanın durumuna ve kapasitesine uygundur", fakat bu vahiy bir filozofun yaşamında az bir ilgi uyandırabilir.[42] Locke yalnızca dinin naturalist bir yorumunu savunanlarla uzlaşma içinde olmaktan kaçınmasına rağmen yine de onun, deizmin savunucularıyla açık ilişkisini sürdürmesi önemlidir. Onun bilgi teorisi, Hristiyan dininin olağanüstü yönünü reddeden Collins, Tindal ve Toland'ın görüşleriyle uygunluk arzetmektedir.

KİŞİSEL KİMLİK HAKKINDA ŞÜPHELER

Tanrı'nın statüsünün uzak ve hemen hemen kişiliği olmayan bir ilaha indirgenmesinin ardından, *Essay*'de kişinin statüsünde de bir düşüş olduğu göze çarpmaktadır. Locke açıkça klasik ve Hristiyan antropologlarının bütün bulgularını bir kenara atmıştır. Fakat onun bilgi teorisinin eleştirel, şüpheci ve pragmatik eğilimleri, insanın tabiatı, ruhun kutsallığı, insanın kendisi hakkındaki bilgisi ve varlık alemi içerisindeki yeri ile ilgili klasik ve Hristiyan düşüncelerinden bir kopuşu ortaya koymaktadır.

İnsan anlığı hakkındaki çalışmada tarihsel metodun kullanılması, mekanist ve materyalist insan felsefesinin temellerine kadar uzanmaktadır. Bununla birlikte genellikle Locke, kolay olmayan bir uzlaştırma metodunu sürdürmek-

---

42 Locke'un vahiy edilmiş dine karşı tutumu hakkındaki daha açık ifadeleri için bkz, *The Reasonableness of Christianity* (Ed. I.T. Ramsey, Stanford, 1958). Yine bkz, *Essay*, II, IV, XIII, 145-427.

te ve bilgisizliğin ayrıcalığını savunmaktadır. O, bizim sezgisel olarak kendi varlığımızın bilgisine sahip olduğumuzu ve bizde düşünen bir şeyin var olduğunu kabul etmektedir. Fakat kendimizin ne tür bir varlık olduğumuz hakkında bilgisizliğimizi de kabul etmemizin gerekliliğini belirtmektedir.[43]

Onun kabul ettiği şekliyle zihin ya da bilinç, muhtemelen maddî olmayan bir tözdür. Fakat Tanrı'nın, uzamlı maddeye düşünme gücünü verdiğini de ihtimalden uzak tutmamak gerekir. Bu kararsızlığın, insanın birlik ve durağanlığı için bir tehlike arzetmesi, kişisel kimliğin önemini ortaya koymaktadır. Onun bilgi teorisindeki belirsizlikler ve ana metafizik kavramların elimine edilmesi nedeniyle, kişisel kimlik ya da benlik kavramı, Locke tarafından sorunlu bir hale getirilmiştir. Yalnızca tözün bilinmeyen ve bilinemeyen bir şey olmasından ve bizim bir kimsenin maddî bir töz olup olmadığını veya maddî tözün, maddî olmayan bir tözle birleşip birleşmeyeceğini bilemeyeceğimizden dolayı, kaçınılmaz olarak kişinin kimliği veya benlik hakkında şüpheler ortaya çıkmaktadır. Oysa, insanın gündelik fikri, zorunlu olarak akıl veya şuurun birleşmesinden oluşan, cisimli bir varlığa işaret etmektedir. Üstelik, değişmez benlik veya kişisel kimlik hakkındaki böylesine belirsiz bir fikir, değişime uğrayan organizmanın kendisine yerleştirilmiş olamaz. Yine o, bu tözler hakkındaki fikirlerimizin belirsiz ve yüzeysel olmasından dolayı, maddî olmayan bir töze de yerleştirilemez. Kişisel kimlik kavramının, maddî olmayan bir ruh ya da ruhsal tözden ilgisini kesmek için Locke, dikkatini karmaşık ya da güçlükle ayırt edilebilen konulara yönlendirmektedir.

Locke farklı zamanlarda maddî olmayan tözleri ayırmak fakat kimliğini korumak için, aynı kişi ya da benliğin bilmesinin mümkün olduğunu kabul etmektedir. Yine tek bir

---

43 *Essay*, II, IV, III, 197.

maddî olmayan töz, bir zaman periyodu aracılığıyla özdeşliğini koruyabilir; ancak bu, farklı kişi veya benliklerin desteğiyle oluşabilir. Fakat bunlar önemsiz tahminler olup, katı bir metafizik kuramdan kişiliği ayıran Locke'cu agnostisizmdir. Sezgisel bir kesinliğe sahip olduğumuz, "benliğin varlığı, tözün çeşitliliği ve kimliği ile belirlenemez, onun hakkında ancak açık bir şuur aracılığıyla bilgi sahibi olunur."[44]

Kişisel kimliği oluşturan bu ayırıcı şuur, mevcut varlığın bilincine varmakla sınırlandırılamaz. Aynı zamanda o, geçmiş düşünce ve eylemlerin bilgisini kapsar. Ve bu kapasite kişisel kimlik ya da benlik fikrimizin kaynağı olan şimdiki ve geçmişteki eylemlerin bir farkındalığını tek bir bilinçte birleştirmelidir. Fakat kişisel kimlik hakkındaki bu açıklama bile, sonuç olarak daha pragmatik utiliteryan düşünceler tarafından belirlenmektedir. Locke'un açıkladığı şekliyle kişi "eylemleri ve onların sonuçlarını kendine mal eden tartışmalı bir terimdir. Bu yüzden kanun yapma, mutluluk ve acı çekme gibi bilinçli eylemler ona ait olur."[45] Bu nedenle kişiler, şayet kendi kendilerinin bilinçlerinin farkındaysalar, ancak o zaman yaptıkları eylemlerden sorumlu tutulabilirler ve onlara ancak bu durumlarda hesap sorulabilir. Locke'a göre bu bilinçlilik, -mutluluk isteği gibi- bütün insanların ilgili oldukları, sırasıyla mükâfat ve ceza isteği ve yine acı ve cezalandırmadan kaçınmayla özdeş olan genel kaygılardan ayrılamaz. Bu yüzden Locke'un insan anlığı hakkındaki araştırmasının çeşitli özellikleri, kişinin statüsünü zayıflatma noktasında birleşmektedir. Zihnin, zihin ötesi gerçeklikten ziyade bilincin içeriği veya ideaları doğrudan bilebileceğini sanmak, spekülatif araştırmaya olan antipati, bilginin dar sınırlar içerisine hapsedilmesi üzerindeki ısrar ve her ne zaman zorluklar ortaya çıkarsa bunların anlaşılamayacağını ifade etmek, insan tabiatı hakkında-

---

44 *Essay*, I,II, XXVII,465
45 *Essay*, I,II, XXVII, 467.

ki zorluklar için agnostik cevapların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Dahası, zihni tanımlamak için, "boş levha", "boş kabin" ve "depo" gibi metaforları seçmek, şuurun muhtevalarının fiziksel unsur veya atomlara paralel basit idealara ayrıştırılarak incelenebileceğini sanmak, ve bu idealların zihin tarafından kompleks idealar içerisinde birleştirilmesi veya toplanması, kişinin statüsünü maddî bir objeye indirgemeyi kolaylaştırmıştır. Locke, sağ görülü olarak kendi düşüncesini tamamen materyalist ya da mekanist olan insan felsefesinden ayırır. Ancak, onun, insan doğası hakkında bilinemezci olmamız gerektiğini, şuurun maddî bir güç olabileceğini, kendi kendimizin bilincinde olmanın, mutluluk ve güvenlik isteği ile özdeşleştiğini ve bu isteğin mutluluğa koşma ve acıdan kaçma olduğunu ortaya koyması, açıkça insan ile hayvan arasında en azından olması gereken ince ayrımı ve kişinin statüsü ve değerini azaltmıştır.[46]

AHLÂK VE DUYGULAR

Locke'un ahlâkı temellendirme ve açıklamasında, hazcı, faydacı ve hatta tam bir rölativist ahlâka malzeme sağlayan uzlaşma ve kararsızlık örneği vardır. Ahlâkî ilkelerin matematiksel ilkelerden farklı olduğuna inanan klasik ve Hristiyan filozofların anlayışına karşıt olarak Locke, matematik gibi, ispatlanabilen ahlâkî bir sistemin imkanını düşünmektedir. Locke hiçbir zaman ahlâkî normların detayına girmez, aksine ahlâkî yaşamdaki duyguların rolünü temellendirmeye çalışmaktadır. İyi ve kötü arasındaki ayrımın kaynağı olarak insan duygularına yaptığı bu vurguda Locke, büyük oranda klasik ve Hristiyan ahlâkî gelenekleriden sapmakta ve böylece dinî veya metafizikî temellerden yoksun bir ahlâk anlayışına katkıda bulunmaktadır.

---

[46] Locke'un felsefî antropoloji hakkındaki sonuçları, Georges Gusdorf tarafından uygun bir şekilde özetlenmiştir. Krş, *Les Principes de la Pensée au Siécle des Lumières* (Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale, IV, Paris, 1971) 546.

Platon'un ahlâk felsefesindeki en önemli özellik, iyinin bir göstergesi olduğudur. Aristo'nun ahlâkı da, insan yaşamındaki düzenin araştırmasına dayandırılır ve bu araştırma, kaçınılmaz olarak insanın mutluluğu veya en son amacının ne olduğunu sorgulamaya götürür. Bir eylemin ahlâkî değeri, bir amaca ya da en yüce iyiye göre düzenlenmesine bağlıdır. Hristiyan ahlâkı, tam olarak insan için en iyi olan şeyin, aşkın ve kişisel Tanrı vizyonunu yansıtmasına ve ahlâkî yaşamın özünün kişinin kendisini aşarak Tanrı'yı sevmesine ve diğer insanları da Tanrı'dan dolayı sevmesine bağlıdır. Bu yüzden Saint Augustin ahlâkî yaşamın özünü günah ya da kötünün antitezi olan *Amor Dei* (Tanrı Aşkı) kavramıyla açıklamıştır.

Locke'un ahlâk felsefesi, insanın bir amaca ya da üstün iyiye yönelmesini hemen hemen dışarıda bırakmaktadır. Aksine onun ahlâkı, bütün insan eylemlerinin bir tatminsizlik tecrübesiyle motive edildiği insan duygusu hakkındaki psikolojiye ya da Locke'un kendi ifadesiyle "huzursuzluk duygusuna" dayanmaktadır. Bu duygu, zevki arzu edip, acıdan kaçınmaktan başka bir şey değildir. Çünkü ahlâkî değerin kriteri, benliğin duyduğu hazza indirgenmiştir.

"O zaman şeylerin iyi ya da kötü olması, yalnızca zevk ya da acıya referans olmasına bağlıdır. *İyi* dediğimiz şey, bizdeki zevki arttırıp acıyı azaltan, başka bir iyiye sahip olmamızı sağlayan veya herhangi bir kötülüğe karşı bizi koruyandır. Bunun aksine bizdeki zevki azaltıp, acıyı artıran, ya da bizi herhangi bir kötülüğe sevk edip, iyilikten alıkoyan şeyi de kötülük olarak isimlendiririz... zevk, acı ve bunlara neden olan iyi ve kötü gibi şeyler tutkularımıza bağlıdır."[47]

Locke, ahlâkî değerin bu hazcı kriterini sıkça tekrarlamasına rağmen, kendi ilkesinin tüm sonuçlarından yine de ödün vermektedir. Locke'a göre zevk-acı kriteri, "ahlâkın

47 *Essay*, I,II,XX,303.

kaynağı olan" Tanrısal irade de temel bulmaktadır. Tanrı sonuç olarak zevki, ahlâken iyi olan eylemlere bağlamıştır. Çünkü hazcı ilke, ister aklın doğal ışığıyla bilinmiş olsun, isterse bir tür vahiyle bildirilmiş olsun, Tanrı yasasının bir ifadesidir. Böylece Locke'un ahlâk felsefesi, içtenlikle kendi düşüncesinin pragmatik ve faydacı yönünü yansıtmaktadır. Locke'un karakteristik düşüncesinde Tanrı, hazcı ahlâk ilkesinin garantörü olarak kabul edilmesine rağmen, ahlâkî araştırma alanı, insanın fizikî varlığını sınırlar.

Kişisel güvenlik ve mutluluğa olan bu vurgu, ayrıca Locke'un siyaset felsefesine de yansımıştır. İnsanların siyasal topluma şekil veren temel amaçlarından birisi, ihtiyaçlarını giderme, koruma ve "kendi medeniyetlerini geliştirmektir." Genellikle bu bencil istekler, yaşam, özgürlük, sağlık, istirahat ve başka şeylere sahip olma olarak belirlenmiştir. İnsanlar, "mülkiyetlerini koruma arzusuyla kendileri için rahat, güvenli ve birarada yaşayabilecekleri barışçıl *sivil toplum örgütleri*" kurarlar.[48]

LOCKE VE AYDINLANMA: HELVÉTİUS

Essay, yüzyılın başında ve ilk yayınlanmasından yalnızca on yıl sonra, Locke'un ateşli bir taraftarı olan Pierre Coste tarafından Fransızca'ya çevrildi. Hollanda'da Jean Le Clerc, Almanya da ise Thomasius, Locke'un düşüncesini yoğun bir çaba ile açıklamaya çalışmışlardır. Bu taraftarların ve Locke'un "dünyanın en büyük metafizikçisi" olduğunu söyleyen Pierre Boyle'nin yoğun çalışmalarıyla o, aydınlanma çağına tamamen hakim olan Avrupa düşüncesinde yegâne bir yere getirilmiştir.

---

48 *Two Treatises of Government*, Peter Laslett'in çevirisi ve giriş yazısıyla, (New York, 1965) II, Bölüm 8. Mad. 95, 375. Locke'un ahlâkî değerleri tartışması hakkında bkz, *Essay*, I, II, XX, 302-7; I, II, XXVIII, 473-82; II, III, XI, 156-157; II, IV, III, 208-12., C.B. Macpherson'un, *The Political Theory of Possessive Individualism*, (Oxford, 1962), 194-262, sayfaları arasında Locke'un siyaset felsefesi ile ilgili önemli bir katkı vardır.

Aydınlanmanın önemli şahsiyetlerinin hemen hemen hepsi Locke'un öncü rolünü takdir etmişler ve düşünce sistemlerinin şekillenmesinde ona çok şey borçlu olduklarını kabul etmişlerdir. *Essay*'in metodunu benimseyen, epistemoloji ve psikolojisinde Locke düşüncesinden küçük farklarla ayrılan Condillac için Locke, Aristo'dan beri insan zihni hakkındaki bilgimizin değerine vurgu yapan ilk filozoftur. Condillac'ın *Letters Philosophiques* adlı eserinde Locke, bütün filozofların en akıllısı en metodik olanı ve ılımlısı olarak tanımlanır. Diğerleri faydasız yere ruhun doğası hakkında düşünüyorken o, basit tarihi bir metodu kurarak ağır ve anlaşılması zor görüşleri ortadan kaldırmıştır. Onun empirik psikolojisi, uygun bir şekilde anatomi bilimi ile karşılaştırılmıştır. Voltaire, bütün kariyeri boyunca Locke'un problemin, düşünce gücüne yöneltilmesi gerektiği önerisini kullanmayı sürdürmüştür. Yine Hristiyanlığı olağanüstü boyutlardan arındıran *Essay*'deki eleştirel ve indirgemeci bilgi teorisi, Voltaire'in, din karşıtı polemikleri için temel olmuştur. Voltaire'e göre, Locke gerçekte yeni bir din kurmuştur.

Ansiklopedi olarak bilinen aydınlanma düşüncesinin sentezi ile ilgili ilk makalede *Essay*'deki epistemoloji aynen benimsenmiştir. Üstelik, d'Alembert'in bilgi teorisini ortaya koyarken kullandığı dil, açıkça Locke'den ödünç alınmıştır. Burada da Locke'un "zihni", gerçekte olması gereken şeye, deneysel bilime indirgemesinden dolayı onun, gerçek bir metafiziğin kurucusu olduğuna inanılır. *Essay* aynı zamanda Diderot'un materyalist felsefesine ve onun düşüncesinde önemli bir yere sahip olan, insanın yüceliği duygusuna esin kaynağı olmuştur. Yüzyılın sonuna doğru Aydınlanma hakkında bir çok spekülasyon ortaya atan Kant bile, Locke düşüncesinin orijinalliğini ve değerini kabul etmiştir.[49]

---

[49] Aydınlama çağındaki Felsefe Tarihi, Locke düşüncesinin özellikleri alınarak ve geliştirilerek yazılabilirdi. Onun aydınlanmaya etkisi hakkındaki geniş bilgi için bkz, G.R. Cragg, *Reason and Authority in the Eighteenth Century* (Cambridge Univ. Press, 1964); Lester G. Crocker, *a.g.e.*; Peter Gay,⇨

La Mettrie, d'Holbach, Sade ve Helvétius gibilerinin materyalizmin, utilitarianizmin ve ahlâkî rölativizmin en uç noktasında yer alan çalışmalarında, Locke düşüncesinin büyük oranda etkisi görülmüştür. Özellikle Helvétius, önemli düşünürler hakkında yaptığı kısa listesinde Locke'a yer vermiş ve ölümünden sonra yayınlanan *De l'Homme* (1795) adlı eserinde kendi ilkelerinin Locke'unki ile uygun düştüğüne işaret etmiş ve böylece bu ilkelerin doğruluğu hakkında kendisine ve okuyucularına güvence sunmuştur. Helvétius'un düşüncesi açıkça *Essay*'deki epistemolojiye dayanmasaydı, onun bütün sistemi Locke'dan farklı olurdu. *Essay*'i karakterize eden sağduyu, tereddüt ve kararsızlık gibi şeyler tamamı ile materyalist, determinist ve hazcı bir sistem tarafından ortaya konulmuştur. Helvétius, insan zihni ya da bilincinin kazanılmış bir şey olduğunu kabul etmektedir. O, duyuların etkisine indirgenen idealar toplamıdır. Locke'cu kararsızlığın herhangi bir izi olmaksızın Helvétius, açıkça "insandaki her şeyin fizikî bir duygu" olduğunu, yargının da içinde bulunduğu bütün zihinsel etkinliklerin, duyumlara indirgenebileceğini ifade etmektedir. Onun düşüncesinin temelinde duyumsanabilir cismin insanın bizzat kendisi olduğu ve ahlâk, eğitim, ve politik bilimin bütün ilkelerinin deneyime uygun olarak oluşturulması söz konusudur. Helvétius için insanın, hazzı elde etme ya da acıdan kaçınma arzusuyla harekete geçtiği anlayışına göre, Locke'cu psikoloji, temel ahlâkî bir ilke olmaktadır. Bununla birlikte yine acı ve zevk ilkesini, Tanrı'nın

---

a.g.e., Cilt 2; Georges Gusdorf, *a.g.e.*; Ch. Frankel, *The Faith of Reason: The Idea of Progress in the French Enlightenment* (New York, 1969), Simone Goyard-Fabre, *La Philosophie des Lumiéres en France* (Paris, 1972); Paul Hazard, *The European Mind 1680-1715* (London, 1964); Norman Hampson, *The Enlightenment* (London, 1968); Arno Baruzzi (Ed.), *Aufklärung und Materialismus in Frankreich des 18. Jahrhunderts* (München, 1968); John Redwood, *Reason, Ridicule and Religion: The Age of Enlightenment in England 1660-1750* (London, 1976); Leslie Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century* (3. Baskı, New York, 1949, Cilt 2).

iradesiyle ve gelecek hayatta mükâfat veya cezanın mümkün olduğuyla ilişkilendiren Locke'cu uzlaşım, Helvétius tarafından elimine edilmiştir. İnsanın temel duygusu bencilliktir. Mutluluk, güç ve onun türevleri olan kıskançlık, hırs ve heves, bencilliğin çeşitli versiyonlarıdır.

Bu köklü indirgemeci psikoloji, eğitime ait teori ve pratiğin temelini oluşturmaktadır. Helvétius burada da eğitimin bize yaptığı etkiyi Locke'un ilkelerine başvurarak açıklar. Bütün insanlar zevk ve acı yasasına göre işlev gösteren duyarlı bir bedene sahip olma açısından eşittirler. Bu basit ilkeleri gözönünde bulunduran eğitimcinin görevi, kendi istekleri doğrultusunda tamamen uysal bir insana şekil vermektir. Dayanıksız olan bu iddiasında Helvétius, eğitimin herkes için mümkün olduğunu iddia etmektedir. Aynı şekilde indirgemeci ilkelere, sosyal ve politik alanlarda da başvurulmalıdır.

Yasa koyucunun görevi, son çözümlemede bireysel ve toplumsal benliği uzlaştırmaktır. Fakat ahlâk ve hukukun, insanların kendi benliklerinden ziyade topluma göre hareket etmeleri için kanun yapıcı ve uygulayıcıya, güç ve zor kullanma hakkını veren tek bir bilimi şekillendirdiği ve daha da kötüsü güç kullanmanın sonsuz olduğu ilkesine dayanarak, değere gösterilen ilginin geçici olduğu sonucunu çıkardığı zaman Helvétius'un ahlâkî nihilist durumu belirginleşmektedir.[50]

Helvétius'un çalışmalarında Locke düşüncesinden çok radikal sonuçlar çıkarılmıştır. Locke'cu temellere dayanan Helvetius, Avrupa düşüncesini oluşturan klasik ve Hristiyan geleneklerinden çok az bir kalıntı bulunan katı mater-

---

50 Bkz, *De l'Homme* (Oeuvres Complétes d'Helvétius, Hildesheim, 1967, Tomes VII-VIII), Madde II, Böl 1, 157-158; Böl IV, 185; Böl: VII, 205; Böl: X, 1, 7; Mad. IV, Böl: IV,230-231; Böl: XXII, 64; Mad: X, Böl: I, 71-78; Böl: XI, 147-148, 154. Ayrıca bkz, *De l'Esprit* (Presentetation de François Chatêlet, Texte Integral, Verviers, 1973), 13, 19, 21, 23-28, 196-197, 225-226, 240.

yalist, determinist, hedonist ve hatta nihilist bir sistem çıkarmıştır. Locke'un Aydınlanma çağının başlangıcına yaptığı önemli katkı, "yalnızca gerçeklerle değil, aynı zamanda rölativitelerle de ilgilenen"[51] bir felsefeyi oluşturmasıdır. Helvétius gibi kararlı düşünürler haklı olarak kendi sistemlerinin Locke'un öncüllerinden çıkarıldığını iddia etmişlerdir. İngiliz felsefesinin sınırlı şartlarında Locke'un düşüncesinin empirist, indirgemeci ve şüpheci karakterleri, Aydınlanma çağının en önemli düşünürlerinden biri olan David Hume tarafından kullanılmıştır.

51 Krş, Paul Hazard, *The European Mind 1680-1715*, 288.

II. BÖLÜM

HUME'UN AKILDAN KAÇIŞI

ÇOK az filozof, David Hume (1711-1776)'un yaptığı kadar karışık bir miras bırakmıştır. Haklı olarak ona Aydınlanma çağının önemli ve en radikal düşünürlerinden biri olarak itibar edilmektedir. Hume'un bilgisizlik ve hurafeye karşı çıkması, din ve metafiziği eleştirmesi, Newton'un bilimsel metodunun kullanılmasını arzu etmesi, ve ahlâkı duygu, fayda ve gelenekle temellendirmesi, onun Fransız Aydınlanma *filozofları* tarafından kabul edilmesini ve bu yüzden de çağın felsefî ve kültürel öncüsü olmasını sağlamıştır. O, tecrübe ve gözleme dayanan bilgi teorisinin öncüsü olarak bilinmektedir. Empirizm ve pozitivizmin sonraki bütün gelişmelerinin az ya da çok onun düşüncelerinin yansımaları olduğu kabul edilmektedir.

Bununla birlikte Hume'un etkisi empirist ve pozitivist geleneklerle sınırlandırılamaz. Nitekim Kant, Hume'un felsefî şüpheciliğinin, dogmatik empirizminin ve ahlâkî rölativizminin tenkitçisi olmasına rağmen yine de o, Hume'a çok şey borçlu olduğunu belirtmekte ve spekülatif felsefe hakkındaki görüşünü değiştirenin Hume olduğunu itiraf etmektedir. Daha da önemlisi, Alman romantik hareketinin ortaya çıkmasında da Hume'un eserleri büyük rol oynamıştır. Rasyonalist, determinist, sekülarist ve utilitaryan akımlara karşı kuvvetli bir tepki gösteren Hamann ve Jacobi gibi romantizmin öncüleri de Hume'un, Aydınlanmanın hakim eğilimlerine karşı çıkmasında kendileriyle aynı görüşte ol-

duğunu ve onun irrasyonel inanç, içgüdü ve hissin önce gelmesi hususunda ısrar ettiğini iddia etmişlerdir. Hume'un birbirine zıt felsefî akımlara yaptığı etki, 20. Yüzyıl'da da sürmüştür. Edmund Husserl, felsefeye son derece bilimsel bir karakter kazandıran fenomenolojik metodu oluştururken bilincin içeriği, sezgisel zorunluluk, evrensel özler ve transandantal felsefenin doğası gibi konularda Hume'dan farklı düşünmesine rağmen yine de o, fenomenolojinin öncüsü olarak Hume'a itibar etmiş ve onun kendi felsefî düşüncesinin gelişmesine en çok katkıda bulunan düşünür olduğunu ifade etmiştir.

Öyleyse, Hume'un düşüncesinin farklı açıklamalarının yapılması şaşırtıcı olmasa gerektir. Bu yüzden, onun eserlerini gerçek anlamda ortaya koymaya çalışanın görevi henüz tamamlanmamıştır. Onun çağdaşı olan Thomas Reid'in bakış açısına göre Hume, aslında felsefî bir şüphecidir; onun şüpheciliği Descartes'le başlayan, Locke'un idealar öğretisiyle gelişen, Berkeley'in immateryalizmi ile son noktasına ulaşan içkin bilgi teorisinin mantıksal sonuçlarından çıkmıştır. Bununla birlikle Reid, idealar öğretisinin sağduyuya zıt, faydasız bir kurgu olduğunu, deney ve bilginin ilk veya atomik unsurlarının izlenimler ve idealar olduğu empirik varsayımının da temeli olmadığını, ve Hume'cu septisizmin yalnızca bu yanlış öncülleri reddetmeyle kullanılabileceğini kabul etmektedir. Benzer bir eleştiri başka bir çağdaşı olan James Beattie tarafından daha büyük bir inançla ortaya konulmuş ve 19. Yüzyıl'da idealist filozof T.H. Green tarafından bu anlayış tekrar ele alınmıştır. Green'e göre Hume, Locke ve Berkeley'den daha tutarlı bir empirist idi ve onun başarısızlığı empirizmin faydasızlığını açıkça gösteren onların varsayımlarıyla bilgi ve deney açıklamasından kaynaklanmaktaydı. Green'e göre Mill ve Spencer gibi 19. Yüzyıl empirizminin temsilcilerinin bakış açısı da aynı şekilde hatalıdır. Çünkü onlar da kaçınılmaz olarak Hume felsefesini çökerten ve septisizme götüren bu varsayımları kullanmışlardır.

Açıkça Hume'un düşüncelerinden çıkan empirist ve pozitivist felsefelerin geniş bir açılımı olan 20. Yüzyıl onun düşüncesinin ve bu düşüncenin arka planının bir tekrarı niteliğinde olup, onun niyetlerinin açıkça ne olduğunu ortaya koyma çabasıdır. Bunların en başta geleni, Hume düşüncesinin gelişmesinde ahlâk felsefesinin rolüne dikkat çeken Norman Kemp Smith'in çalışmasıdır. Kemp Smith'e göre Hume, Locke ve Berkeley'in idea teorisinin ve empirizmin zararlı sonuçlarını kabul eden bir epistemik septik olarak görülmemelidir. Bunun yerine o, en iyi şekilde rasyonel bir kriterden ziyade duygu ve içgüdüye dayandıran Hutcheson'un düşüncesini benimseyen –bu görüşü- gerçeklik ve varlıkla ilgili konulardaki bütün bilgiyi kapsayan naturalist bir düşünür olarak tanımlanabilir. Kemp Smith'e göre Hume düşüncesinin belli başlı özellikleri aklı eleştirmesi, bilgi ve eylemde insan doğasında rasyonel olmayan güçlerin öncü rol oynadığını iddia etmesidir.[52]

Charles W. Hendel'in çalışmasından Hume için benzer bir görüş çıkarılır. Bununla birlikte anlamlı olarak Hendel, dinî konuların başlangıçtan beri Hume'un zihnini meşgul ettiğini ve bunların onun düşüncesinin gelişiminde önemli rol oynadıklarını iddia etmektedir.[53] Ona göre, André-Louis Leroy, Hume felsefesinin önde gelen Locke ve Berkeley'ci kartezyen kaynakları olmaksızın anlaşılamayacağını kabul etmektedir. Fakat Leroy, Hume'un hem epistemik şüpheci, hem de doğmatik empirist olduğu yönündeki yorumları reddetmektedir. Bunun yerine o daha iyi şekilde, bütün bir sistemden ziyade felsefî bir metodun öncüsü olarak görülebilir; onun düşüncesinin özü, insan bilgisinin sınırlı olduğunu kabul eden ve aynı zamanda da deneyin yorumunda olasılığın yüksek seviyede olduğunu onaylayan "girişimci empirizm" (a tentative empirism) ya da "şüpheci olası-

52 Bkz, Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume* (Oxford, 1941).
53 Bkz, Charles W. Hendel, *Studies in the Philosophy of David Hume* (New York, 1963).

lık"dı.[54]

Hume felsefesinin doğasının zorluğu ve araştırılmasıyla ilgili benzer bir husus John Passmore'un çalışmasında da vardır. Passmore'a göre Hume felsefesinin odağında insan doğasına dair bilimi ihtiva eden etik, siyaset, eleştiri, mantık veya akıl yürütme sanatı gibi ahlâkî bilimler vardır. Bu bağlamda Passmore'a göre Hume, rasyonalizmin bir eleştirmeni, Newton'cu metodu ahlâkî bilimlere uygulamak isteyen bir metotçu, metafizik ve dinin yapmacık ve tehlikeli yanlışlarını gidermeyi amaçlayan bir pozitivist, Locke'un "idealar öğretisinin" hâlâ sorgulanmamış bir varsayım olduğunu ileri süren bir fenomenalist, yalnızca insan bilgisi ve davranışında zorlayıcı etmenler olan his, içgüdü ve rasyonel olmayan eğilimlere başvurarak şüpheci uçurumlardan kaçınan felsefî anlamda bir şüphecidir. Passmore, bütün bu özelliklerin nihai hiçbir şeyin olmadığını kabul eden ve hiçbir anlamda bitmemiş bir sistem olan Hume felsefesiyle organik bir bağlantısı olduğunda ısrar eder.[55]

Hume'un çeşitli akımlardan filozofları etkileme gücü ve yorumcuların onun niyetlerini açıklarken karşılaştıkları zorluklar kısmen onun eserlerinin içerik ve üslubuna yansımıştır. Hume'un eserleri çok ayrıntılı, tekrarlı ve aykırı düşünceler içerdiği için onun editörü Hume'da bütün felsefelerin kolaylıkla bulunacağına ya da hiçbirinin bulunamayacağına işaret etmektedir.[56] Zorluklar devamlı olarak onun dinî inançlara yönelik alaycı ve anlaşılması zor tavırlarıyla birleşmiştir. Hume'un eserleri dinî kurumlar, inançlar ve uygulamalara yönelik tehlikeli saldırılarla, imanın kaçınılmazlığı ve faydası ve hatta Hristiyan dinine yönelik saygı içeren itiraflarla birleşmiştir.

---

54 Bkz, André Louis Leroy, *David Hume*, (Paris, 1953).

55 Bkz, John Passmore, *Hume's Intentions* (London, 1968).

56 Krş, L.A. Selby Bigge, Hume'un, *Enquiries Concerning The Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, (Oxford, 1962) adlı eserine editörün giriş yazısı, s. VII.

Bu kararsızlık ve tutarsızlığa rağmen Hume felsefesine daha açık bir perspektiften bakılabilir. Onun düşüncesi sırasıyla, Rönesans, Reformasyon, bilimsel devrim ve modern zamanların ilk döneminin ruhsal, entelektüel ve ahlâkî iklimini büyük oranda etkileyen şüpheci krize dayanan modern eleştirel felsefe geleneğinden çıkmıştır. Bu eleştirel yaklaşım sentez haline getirilmiştir. İnsan bilgisini şüpheci argümanlardan kurtardığına inanılan Descartes'ın sistemi ve metodunda ona önemli bir yer verilmiştir. Daha özgül anlamda Hume felsefesi, John Locke'un empirist ve indirgemeci bilgi teorisinin bir dalıdır. Hume, Locke'dan bilginin objelerinin idealar veya bilinç içerikleri olduğu içsel prensibini ve empirist anlam ölçütünü miras almıştır. Onun insan bilgisinin dar sınırları konusundaki ısrarı, metafizik ve din karşıtı polemikleri, aklı eleştirisi ve bu eleştirinin şüpheci çıkarımlarının farkında olması Locke'cu öncülleri onların mantıkî sonuçlarına götüren okumalarının sonuçlarıydı. Aydınlanmanın diğer birçok filozofuyla birlikte Hume, Locke'dan, Newton'un bilimsel metodu için ilham almıştır. Dahası, Newton'cu fiziği tamamlayacak olan insan doğasına dair bir bilimle ilgili projesi, Locke'un üzerinde çalıştığı "tarihsel açık metodun" geniş bir şekliydi. Ayrıca Locke'un çalışması duygu, fayda ve geleneğe dayalı ahlâkî bir sistemin lehinde olan değerin dinî ve metafiziksel bütün temellerini reddeden Hume'un ahlâk felsefesinin özünü de içermektedir.

Gelişen bilim, Locke ve Berkeley'inkilerden başka etkilere ışık tutmuş ve Hume'un kendi katkısının orijinalliğini ortaya koymuştur. Özellikle Kemp Smith, Hutcheson'un ahlâkî ve estetik naturalizminin Hume üzerinde büyük bir etki yaptığını ve Hume'un bu teoriyi orijinal bir tarzda işlediğini belirtmiştir. Bununla birlikte Hume'un naturalizmi kullanması Locke'a bağlılığını kuvvetlendirmektedir. Çünkü naturalist bakış açısı, Locke'cu idealar öğretisinin dayanılmaz şüpheci sonuçları olarak gördüğü şeylerden kaçmasını sağlamıştır.

Hume düşüncesinin yorumcuları ve temsilcileri onun çalışmasının farklı yönlerine dikkat çekmelerine rağmen, onlar nadiren onun nihilistik çıkarımlarını zikretmektedirler. Gerçekte aklın kapasitesiyle ilgili klasik ve Hristiyan geleneklerinden kopma teşebbüslerinden en önemlisi, felsefe ya da dinde varlığın anlamlı bir yorumunu elde etmektir. Hume, bütün çalışmalarında insan aklının yanılabilirliliğini ve yetersizliğini çokça vurgulamıştır. O, ifadelerini ustalıkla yalnızca varlığın kaynağı, düzeni ve amacıyla ilgili problemlere uygun cevaplar bulmada aklın girişimlerinin yeterli olmadığını göstermek için kullanmıştır. Hume'a göre, felsefenin temel görevlerinden biri yaşanan teori ve pratik arasındaki uzlaştırılamaz zıtlığı ortaya koymaktır. Felsefe aklın yenilgisini ve spekülatif felsefe ve teolojinin yararsızlığını ortaya koymakta ve varlığın anlam ve amacıyla ilgili en temel sorunlar hakkında bir sınırlama getirmektedir.

Aydınlanma çağında Hume'un metafizik ve teolojiyi hor görmesi klasik ve Hristiyan geleneklerini şekillendiren düşünme metotları, düşünme tecrübeleri vb. sorunları elimine etmesi açıkça bir kurtuluş olarak gözükmektedir. Aynı yıkıcı eleştiri insanın doğası ve kaderi hakkındaki geleneksel düşüncenin bütün izlerini ortadan kaldırmayı da kapsar. Hume'un indirgemeci antropolojisinin sonucu, insanın algılar toplamından başka bir şey olmadığıdır. Çünkü bireysel bütünlük ve özdeşlik hakkındaki şuurluluk ortadan kaldırılmıştır. Ahlâkî yargılar metafiziksel ya da dinî varsayımlar değildirler, ve akıl insan varlığındaki düzen veya amacın farkına varamadığı gibi, iyi ve kötü arasındaki ayrımı sağlayacak bir bakış açısı da ortaya koyamaz.

Hume, samimi bir şekilde akıl hakkında reddettiği nihilist çıkarımlarından ve anlam, düzen ve değerin metafiziksel ve dinî kaynaklarının olduğu anlayışından uzaklaştığını kabul etmektedir. Canlı ve duygusal bir dille o, varlığı melankoli, korku ve hatta güvenlikten yoksun bir şey olarak tasvir etmektedir. Ancak varlık hakkındaki bu saçma de-

neyime tahammül edilemez. Bu açıkça aklın faydasızlığını ortaya koymakta ve Hume'un rasyonel felsefeyi empirist ve naturalist bir yöntemle yeniden inşa ettiğini göstermektedir. Eğer insanın araştırma alanının sınırlı olduğu kabul edilseydi ve nihaî açıklamalar hakkındaki umut boşa çıkarılsaydı, zihinsel barış elde edilebilirdi. Şayet tecrübe ve gözlem insan bilgisinin kesin kriteri olarak alınsaydı, ılımlı bir septisizmle birleşen girişimci empirizm oluşturulabilirdi. Düşüncenin neden olduğu anlaşmazlık ve çelişkiler ancak bilgi ve eylemde etkin rolü olduğu sanılan insanın sağduyusu, iç güdüsel inançları, adet ve alışkanlıkları ve hırsları gibi düşünmeden yapılan şeyleri çözebilirler.

Düşünce, maddî tözlere ve bu tözler arasındaki nedensel ilişkinin gerçekliğine inancın aldatıcı olduğunu belirtmesine ve dışsal dünyayı algı çeşitliliği içerisinde çözümlemesine rağmen, yine de insan doğası, yaşam için bu inançların zorunlu ve kaçınılmaz olduğunu iddia etmektedir. Aynı şekilde akıl, benliği bir algılar toplamına indirgemesine rağmen, doğa, her zaman rasyonel ilkelerden daha güçlü olduğunu ispatlayacak ve dünyada varlık için gereken süreklilik ve birliği devam ettirecektir. Değer hakkında hiçbir rasyonel muhakeme bulunmamasına rağmen ahlâkî yargı, ya haz ya da acı tecrübesiyle uygun olan onaylama veya reddetme duygusuyla açıklanabilir. Dahası, Hume düşüncesine göre, haz tecrübesi ve ahlâkî değer, genellikle bir eylemin faydalı olduğunun farkına varmakla ve onun, kabul edilen ahlâkî ve sosyal normlara uygunluğuyla bağlantılıdır.

Tahmin edilebileceği gibi kesin olarak akıl, dinin irrasyonelliğini ortaya koymada işlev gösterir. İnsanın korkularını, umutlarını ve şaşkınlıklarını azaltma arzusundan çıkan doğal din, aydınlanmacı ve şüpheci aklın eleştirisine karşı koyamaz. Vahyedilmiş din bile, gizem ve mucizelerin eleştirel olmayan bir kabulüne dayandığından dolayı daha fazla zarar görebilir. Ve her zaman için kötülük, hurafe ve fanatizme maruz kalabilir. Bununla birlikte Hume'un din

ve teolojiye karşı tutumu, sonsuza dek belirsizliğini sürdürecektir. O, dinî inancın insan doğasında derin köklere sahip olduğunu esefle kabul etmektedir. Bu ihtiyacı tatmin etmek için o, Tanrı inancıyla ilgili zayıf ve zararsız bir formun varlığına işaret etmektedir. Bu düşünce açıkça göstermektedir ki, zayıf inanç yalnızca kaba ve aydınlanmamış toplumlarda hayatiyetini devam ettirebilir.

DOĞAL İNANCIN KÖLESİ OLARAK AKIL

Hume, *Treatise of Human Nature* adlı eserine girişinde açıkça Locke'cu bilgi eleştirisini genişletmeyi arzu ettiğini belirtmektedir. Onun tasavvur ettiği felsefe, bilginin dar sınırları ihlâl edildiğinde ortaya çıkan illüzyonları ve yanlış fikirleri açığa çıkarmak suretiyle tedavi edici bir etkiye sahip olmalıdır. O ayrıca, en son ilkelere ulaşmak için yapılan bütün girişimlerin faydasızlığını ve kaba inanç ya da ortak tecrübeye dayanan bir varlığın kaçınılmaz olduğunu ortaya koymalıdır. Hume daha müspet bir amaçla, insan doğası hakkında katı bir bilim ortaya koyan ve diğer bütün bilimler için ortak bir çatı oluşturan Locke düşüncesinin kaynaklarını kullanmaktadır. Ancak Locke, "tarihi açık metodu" kullanmada sağduyulu ve çekingenken ve kendi rolünü bilim adamlarının bir çırağı olarak görmekteyken, Hume'un çabası, diğer bütün bilimlerin temeli olarak hizmet edebilecek ve kullandığı metot ve ulaştığı sonuçlar açısından Newton'cu doğa bilimiyle karşılaştırılabilecek bir insan bilimi oluşturmaktır. Bu amacı gerçekleştirmek için o, deneysel metodu kullanacak, ve deney ve gözleme dayanmayan hiçbir çıkarımı kabul etmeyecektir.[57]

Zihnin, dışsal bir gerçeklikten ziyade zihinsel içeriklerden haberdar olduğu anlamına gelen kartezyen ve Locke'cu içkin ilke, ayrıca Hume tarafından olduğu gibi kabul edil-

---

57 Bkz, *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge (Oxford, 1967) s. XVII, XXIII.

miştir. Ancak onun, insan zihninin deneyimi, gücü ve kapasitesi hakkındaki analizi, empirist öncülerinden önemli ölçüde farklılık arz eder. Locke, herhangi bir fark gözetmeksizin bilincin bütün objelerini göstermek için "idealar" terimini kullanıyorken, Hume "algıların"; kendilerini "izlenimler" ve "idealar" diye iki tür içerisinde ortaya koyduklarına işaret etmiştir. İzlenimler, doğrudan doğruya deneysel bilgiyi gösterirler ve bilgiyle ilgili bütün iddialarda en son onlara başvurulur. Dahası onlar, güç ve canlılık nitelikleriyle, kendilerinin donuk kopyaları olan idealardan ayrılabilirler. Üstelik, insan doğası ve deney ve bilginin cansız bir doğa gibi aynı açıklama metodlarıyla araştırılmasından dolayı, bütün karmaşık algıların basit ya da atomik unsurlardan oluştuğu kabul edilebilir. Gözlem ve deney, ideaların izlenimlerden çıktığını ve "her basit ideanın kendisine benzer bir izlenime sahip olduğunu ve her basit izlenimin de bir ideaya karşılık geldiğini desteklemektedir.[58]

Basit izlenimlerin, tecrübenin temel ve zorunlu unsurları olduğunu ortaya koyan Hume'un sonraki görevi, düşünce ve söylemin karmaşık bilgisini oluşturan fizikî mekanizmin nedenlerini açıklamaktı. Zihnin ilk gücü veya niteliği olan hafıza, sadece özgün izlenimleri tekrarlamakla kalmayıp, aynı zamanda onların düzen ve durumları hakkındaki detayları da muhafaza etmektedir. Diğer yandan imgeler bu şekilde sınırlandırılamaz. O, daha ziyade, karmaşık ideaları basit içeriklere dönüştüren, yeniden düzenleyen, birleştiren ve hatta çeşitli karmaşık örnekler içerisinde onları çoğaltan yaratıcı zihnin gücüdür. Ancak teorik olarak imgeler eylemlerinde tam bir özgürlük içinde olmasına ve bu yüzden insanın bitmek bilmez merakı ve spekülasyon arzusunun kaynağı olmasına rağmen o, genelde doğal dünyada Newton'cu çekim kanunlarına göre fonksiyon icra eden ortak kanunlar tarafından düzenlenir. Böylece imgeler

58 *Treatise*, Birinci Kitap, 1. Bölüm, Kısım: I, 3.

bir ideadan kendisine benzeyen başka bir ideayı çıkartır, yine imgeler mekân ve zamanda bitişik olan idealari birleştirir ve neden-sonuç ilişkisinin idealar arasındaki birliği ortaya koymada çok daha etkili olduğunu gösterir.[59]

Hume'un empirist bilgi teorisi hakkındaki açıklaması kısa, hatta baştan savmadır. Ancak o, kendisinin faydasız akıl yürütme ve anlaşılmaz sözlerden oluşmuş gizemli felsefeyi sadeleştiren bir anlam kriterine ve metoduna sahip olduğuna inanmaktadır. Özgür eylemlerinde imgeler belirli ideaların gerçekliği hakkında bizi aldatabilir ve dilimizden bizi idealarımızın açık ve belirli bir anlama sahip olduğu yanlış düşüncesine götürebilir. Bu tür yanlışlık ve yanılgılara karşı Hume'un stratejisi her zaman aynıdır. Bütün ideaların izlenimlerden çıkarılması gerektiği konusundaki empirist ilkenin kullanılması, bir aşırılık şekli olarak ortaya çıkmaktadır. Şayet felsefî bir terimin anlamsız olduğundan şüphelenirsek, "onu kullanır fakat idea olduğu farz edilen şeyin çıkarıldığı izlenimin ne olduğunu da araştırırız. Ve eğer böyle bir ayırım yapmak mümkün değilse, bu şüphemizi kuvvetlendirecektir."[60]

İnsan bilgisi empirist anlam kriteriyle sınırlandırılmasına rağmen Hume yine de empirik bilginin bile rasyonel temellerden yoksun olduğunun gösterilebileceğine inanmaktadır. Akıl, sonsuzluğun imkansız olduğunu gösterme dışında, doğrunun ölçütü olarak izlenimlerin kabulü için kanıt gösterilemeyeceği gibi, onların kaynağı hakkında herhangi bir açıklama da veremez. Onlar kendilerini sadece anlaşılmaz gerçeklikler olarak sunarlar: "Duyumlardan çıkarılan bu izlenimlere gelince, kanaatime göre onların nihai

---

59 Bkz, *Treatise*, I, II-IV, 1-13; *Enquiries*, II-III-Kısımlar, 17-24. Hume'un bilgi teorisinin temel unsurları hakkındaki bu kısa özet, Hume'un çalışmalarındaki bir çok sözlü ve bazı tutarsızlıkları dikkatten kaçırmıştır. (Krş, Selby-Bigge'nin *Enquiries*'e yazdığı giriş, s. VII.

60 *Enquiries*, II, 22.

sebebi insan aklı tarafından tam olarak açıklanamaz."[61] Hume, aynı şekilde içkin prensibin epistemolojik sonuçlarını kabulünde de uzlaşmaz bir tavır sergilemektedir. Şüphesiz ki akıl, zihnin algı veya bilgide kendisini hiçbir zaman aşamayacağını ifade etmektedir. O kendi algılarıyla sınırlandırılmıştır ve onun ötesinde herhangi bir imada bulunamaz. "Mümkün olduğunca kendi dışımızdaki şeylere dikkatimizi yöneltelim. İmgelerimizi göklere ya da evrenin en son sınırlarına dek açalım. Biz gerçekte kendimizin ötesine tek bir adım atamadığımız gibi dar sınırlar içerisinde kalan algıların dışında herhangi bir varlığı da idrak edemeyiz."[62] Uygun düşünce ve dilin zorunlu şartları olan idealar hakkında genel veya ortak çekim kanunları bile gizemini korumaktadır. Onlar, insan aklı için anlaşılamaz olan insan doğasının açıklanmamış ve açıklanamaz özellikleridirler.

O zaman, bilginin bu tür radikal prensiplere mağlup olmasına ve aklın Pyrrhon'un septisizmine karşı bir savunma ortaya koyamamasına şaşmamak gerekir. Bilgi hakkında metafiziksel ve dinsel iddialar, empirist anlam kriteri tarafından zayıflatılmıştır. Daha zararlı septik argümanlar, dünya ya da benlik hakkındaki bilgiye referans için sabit bir görüşe mani olmaktadır.

Bununla birlikte akıl, varlığın kaçınılmaz olduğunu anlamakta ve kendi ilkelerini, insan doğasını denge ve sükunet için ortaya koyduğu ısrarlı isteklerine feda etmeye zorlanmaktadır. Aklın zararlı eğilimlerine karşı bir savunma olarak insan doğasına düşüncenin şüpheci sonuçlarına her zaman üstün gelen "kurgular" ya da "inançlar"ı oluşturma kapasitesi verilmiştir.

Hume'un eserlerinin bir çoğu, kaçınılmaz septik sonuçların ortaya konulmasından ve anormal bir hayat ve eylem için zorunlu olan inançları meydana getiren psikolojik me-

---

61 *Treatise*, I, III, V, 84.
62 *Treatise*, I, II, VI, 67-68.

kanizmaların açıklanmasından oluşmaktadır. Adet ve alışkanlık bu inançların şekillenmesinde önemli bir rol oynamaktadır, ancak ilk önce çokça katkıda bulunan, imgelem veya zihnin yaratıcı gücüdür. İmgelem, metafizik, din ve hurafenin boş kurgularını ortaya koyduğunda neyin zorunlu ya da faydalı olduğunda bile ileri gitmektedir. Fakat empirik anlam ölçütü, her zaman bilginin dar sınırları olduğunu hatırlamaya çağırılmaktadır ve septik argümanlar, aşırı iddiaları hafifletmek için kullanılmışlardır. Hume'un bakış açısına göre, bunları popüler din veya hurafenin daha zararlı ve aşırı kurgularına karşı kullanmak zorunludur. Makul olan tek şey, sıradan yaşam için gerekli olan doğal ya da alışılmış inançları kabul etmek ve aynı zamanda son açıklamalara ulaşmak için bütün teşebbüslerden vazgeçmektir.

İronik ve septik çıkarım bilgi ile, özellikle de metafizik ve din alanındaki bilgiyle ilgili bütün iddialarda kullanılmalıdır. Popüler din veya hurafenin olağanüstü ve tehlikeli kurgularına karşı sürekli uyanık olmak zorunludur.

Empirist, septik ve naturalist çizgiler, Hume'un dış dünya ve benlik hakkındaki felsefesinde de önemli rol oynamaktadırlar. Empirist ve septik illeler, metafiziksel töz düşüncesinin kurgusal doğasını göstermektedirler. Kompleks töz ideasının çözümlenebileceği hiçbir basit izlenim yoktur. Ne de Locke'un bilinmeyen dayanak düşüncesinin bir anlamı vardır. "Töz düşüncesi bir kurgu veya idealar toplamından başka bir şey değildir. Bunlar imgelem tarafından birleştirilmişlerdir, kendimize veya başkalarına o toplamı hatırlatabilmemiz için, onların sahip oldukları özel bir adları vardır."[63]

İmgelem ayrıca bizden bağımsız bir dış dünyaya inancın temelini de oluşturmaktadır. Bununla birlikte, rasyonel çözümlemeler ışığında açıkça görülecektir ki, algıların dı-

63 *Treatise*, I, I, VI, 16.

şında hiçbir şey sunulmamaktadır, bu algılar zihine bağımlı olaylardır ve onlar, kendilerinin ötesindeki gerçeklikler hakkında hiçbir zaman bilgi sunamaz veya veremezler: "Öyle ki, bütünüyle aklımız, herhangi bir varsayım üzerine bize cismin sürekli var oluşu için ne bir inanç verir ne de vermesi olanaklıdır. Bu görüş tamamiyle imgeleme ait olmalıdır."[64] İnsan bedeni bile, sonucu tam ve dayanılmaz bir solipsizm olan bu indirgemeci yaklaşımın dışında kalamaz. Bununla birlikte bu solipsizmden ancak, gerçekte imgelemin birbirlerinden farklı olan ve zihinde geçici bir görüntülerinden başka hiçbir varlığı olmayan algılara uygunluk ve devamlılık vermesiyle kurtulabilinir. Sonuç olarak, aklın kesin emirlerine karşı imgelem, objelere sürekli veya devamlı bir varlık yüklemektedir. Cisimlerin bağımsız varlığına inan doğal, zorunlu ve kaçınılmazdır.

Neden-sonuç ilişkisindeki anlayışın rasyonelliğini zayıflatmak için Hume septik ve empirist argümanlara başvurmaktadır. Algılar, ayrı ve bağlantısız olaylar olarak tanımlandığından dolayı akıl, onlar arasındaki herhangi bir ilişkiyi asla fark edemez. Ne de "güç", "kuvvet" veya "zorunlu bağ" fikrinin bulunacağı herhangi bir izlenim vardır. Yine de gözlem ve deney, nedenlerin her zaman için sonuçlarıyla bitişik olduğu ve geçici olarak onlardan önce geldiğini kuvvetlendirmektedir. Benzer örneklerin tekrarıyla, Hume'un ifadesiyle, neden ve sonuçların sürekli birlikteliğiyle imgelemde, sonuçların nedenlerini takip ettiği şeklinde bir alışkanlık beklentisi uyanmaktadır. Dış dünya durumunda olduğu gibi imgelemin kendi eğilimleri, doğa[1] ve karşı konulmaz bir şekilde nesnelere yükletilmekte ve böylece neden ve sonucun zorunlu bir bağlantısı olduğu inancı oluşmaktadır. "Benzer örneklerin bir tekrarından sonra zihin, bir olayın görüntüsüne alışkanlık kazanarak, onun sonucunu bekler ve onun olacağına inanır. Bu yüzden zihinde hissettiğimiz bu bağlantı imgelemin bir nesneden onun

64 *Treatise*, I, IV, II, 193.

alışılagelmiş sonucuna ulaşması, "güç" ya da "zorunlu bağlantı" ideası olarak şekillendirdiğimiz şeyden çıkardığımız sezgi veya izlenimdir."[65]

Hume'un kendi kabulüne göre sujenin konusu veya "benlik", "zihin" ya da "ruh" olarak ortaya koyduğu şey, onun düşüncesinin en şaşırtıcı ve paradoksal alanlarından birisidir. Bununla birlikte onun, empirist ve septik çözümlemeleri kullanması ve benliğin sürekli varlığına inancı ortaya koyan fiziksel mekanizmayı izahı tahminler üzerine kuruludur.

"Zihin" ya da "ruh"un içinde algıların bulunduğu bir töz olduğu varsayımına karşıt olarak Hume, töz iddiasının çıkarılabileceği hiçbir izlenimin olmadığı benzer bir empirist ilkeye karşı çıkmaktadır. Bu perspektiften bakıldığında ruhun maddî ya da maddî olmamasıyla ilgili problem yüzeysel bir konu olarak görülmelidir. Devamlı ve aynı benlik ideasının çıkarılabileceği sürekli ve değişmez bir izlenim yoktur. İç gözlem, ardarda gelen algıların bir görünüşünden başka bir şeyi göstermez. Maddî bir obje sadece ardışık algıların bir toplamı olduğu gibi, kişi de "birbirlerini tasarlanamayacak bir hızla izleyen ve sürekli bir akış ve hareket içinde olan değişik algıların bir davetinden ya da toplamından başka bir şey değildir."[66] Fakat anlak, ardışık algılar arasındaki gerçek bağlantıyı görmeye muktedir olmasa da yine de insan doğası onun üstünlüğünü iddia eder. İmgelemin, algılarda birlik, süreklilik veya özdeşlik varsaymaya kuvvetli bir eğilimi vardır.

Kişisel kimliğe inanç çatısı altında Hume, algılar ve neden-sonuç ilişkisi arasındaki benzerliğin önemli faktörler olduklarını tartışmaktadır. Anlak, algıları ve inanca katkıda bulunan nedensel ilişkileri hatırlama kapasitesine sahiptir. Kişisel kimliğe inancı oluşturan fizikî mekanizmin bazı un-

---

65 *Enquiries*, VII, II, 75.
66 *Treatise*, I, IV, VI, 252.

surları deneysel olarak araştırılabilmesine rağmen Hume, bunun bir açıklama olmadığını, ancak inanç hakkında küçük bir hüküm olduğunu iddia etmektedir. O daha ziyade "muhakeme, düşünme süreci ve anlığın üretmeye ya da üretmemeye muktedir olmadığı"[67]na inancın, içgüdüsel ve zorunlu nitelikleri olduğunu ifade etmektedir.

Bu yüzden, Hume'a göre felsefî veya doğal eğilimler veya akıl ile kaba ya da sağduyuya dayalı inançlar arasında uzlaştırılamaz bir mücadele vardır. Aklın çürütücü eleştirisi denge ya da güvenliği dışarıda bırakır ve hem insan hem de doğal dünyaları algıların akışında çözümler. Rasyonel felsefe yalnızca Pyrrhon'un septisizmine götürür. Çünkü, "anlak... kendini bütünüyle devirir ve felsefede ya da gündelik yaşamda herhangi bir önermede en küçük açıklık derecesi bile bırakmaz"[68] Bununla birlikte yalnızca, küçük bir azınlık felsefeyle meşgul olacak veya kısa sürede ortaya çıkan zorluklara katlanabileceklerdir. Ancak Hume'a göre, bu konuda gösterilecek çaba, tamamen faydasızdır. Kendisini yanlış tecrübeye mahkum eden bir filozof, insan bilgisinin sınırlarının onun en son açıklamalara yönelik arzusunu engellediğini fark eder. O, herhangi bir pişmanlık duymaksızın aklı bir kenara atmayı ve aklın, hayat için zorunlu olan ve kendilerini duyum izlenimleri kadar anlaşılmaz bir genellikle ortaya koyan bu doğal inançlara yenik düştüğünü kabul edecektir.

Son tahlilde, doğal inançlar yalnızca onlara eşlik eden his niteliği ile fark edilebilirler, kurgu veya illüzyonlara zıt olarak inançlar, büyük bir "güç", "canlılık" veya "sağlamlığa" sahiptirler. Hume'un uç indirgemeciliğinin en açık kanıtı, insanlardaki inanç ve eylemin kaynaklarının, hayvanlardakinden farklı olmadığı ve "onların bizim için bilinmeyen bir şekilde çalışan bir tür iç güdü veya mekanik güçten

67 *Enquiries*, V, I, 47.
68 *Treatise*, I, IV, VII, 267-268.

başka bir şey olmadıkları"[69] şeklindeki iddiasında görülmektedir.

TUTKUNUN KÖLESİ OLARAK AKIL

Hume, ahlâk felsefesinde de doğal eğilimler veya tutkuların aklın ilkelerine üstün geldiğinde ısrar etmektedir. O, rasyonel etik hakkındaki kutsal geleneği yıkmayı amaçlamaktadır. Ona göre rasyonel etik, zorunlu, değişmez ve hatta rasyonel ahlâk prensiplerinin ilahî kaynağını onaylamakta ve aynı zamanda insanın his veya tutkusunun gizli ve bilinmez niteliklerine ters düşmektedir. Klasik ahlâk felsefesi aklı, insanın nihaî amacı veya üstün iyi ve sonuç olarak insan eyleminin doğruluğunu anlama kapasitesi olarak anlamıştır. Bununla birlikte Hume'a göre akıl, ahlâk anlayışlarının kaynağı olmadığı gibi, insan eyleminin yönünü belirleyen şey de değildir. Naturalist felsefede onun işlevleri, matematik ve mantıktaki idealar arasındaki ilişkileri belirlemekle ve empirik veya maddî gerçeklik anlamında her zaman sadece olası sonuçlar olarak kalması gereken şeyi bilmekle sınırlandırılmıştır.

Akıl, doğrulama veya yanlışlama ile ilgilenir ve bu tanımlamayla değer ve zorunluluk alanından ayrılır. Hume'a göre akıl, hiçbir zaman kendisini insanın tutku alanında ifade eden irade eylemini sağlamaz. Ne de o, seçme ve eylemde her zaman hakim güçler olan tutkulara üstün gelebilir. Bu yüzden Hume'un ahlâk felsefesi, tutkuların akla üstün geldiğini içerir. O, "tutkuların kölesi olması gerekir ve hiçbir zaman onlara hizmet etmekten ve boyun eğmekten başka bir görev ileri süremez."[70] Tutkuların rolü öylesine kuvvetli ve aklın ahlâkî hayattaki rolü öylesine zayıftır ki, küçük iyiliği, daha büyüğüne tercihte ve hatta bir parmağın acısına dünyanın yok olmasını tercih etmede hiçbir aykırı-

69 *Enquires*, IX, II, 108.
70 *Treatise*, II, III, III, 415.

lık yoktur.

İnsan doğası hakkında temel bilim olan ahlâk felsefesini tamamlamak için, bu disiplinin genel ilkelerini ve deneysel kanıtlarını oluşturmak zorunludur. Hume, insan doğasındaki erdem ve erdemsizlik arasındaki ayrımın "his", "duygu" ya da "izlenim"e dayandığı iddiasını doğruladığına inanır. Ahlâk alanındaki değerlendirmeler, düşünceden ziyade sezgiye dayandırılmışlardır. Bir eylem veya karaktere atfedilen erdem veya erdemsizliğin eylem ya da karakterin onaylanması veya onaylanmaması hakkındaki bir duygunun ifade edilmesinden başka bir şey değildir.

Dünya ve benlik hakkındaki doğal inançlar, kendilerini imgeleme empoze ettikleri gibi, insan doğasına da, iyiliği takdir eden ve kötülüğü ise yeren ahlâkî bir duyarlılık verilmiştir. Hume, kişisel mutluluktan farklı bir ölçüt kabul etmesine rağmen, haz ve acı deneyimleri her zaman ahlâkî değerde üstün faktörlerdir: "erdem herhangi bir eylemin, duygunun ya da karakterin görüş veya düşünüş yoluyla verdiği hazla, erdemsizlik ise acıyla ayırt edilebilir."[71] Anne baba, insanlık sevgisi, şükran duygusu, nezaket, dinginlik ve cesaret kendiliğinden ve ister istemez memnuniyet tecrübesini ortaya çıkarırken, onların karşıtları ise devamlı olarak acı ya da duygulardaki değişiklik tecrübesiyle birlikte bulunurlar.

Yapay değerleri –ve özellikle yargıyı- ele alış tarzında Hume, akla önemsiz bir köle olmaktan çok daha önemli bir rol atfetmektedir. Yargı lehine hiçbir doğal eğilim olmadığından dolayı o, yalnızca hile ya da yalana müracaatla açıklanabilir. O, faydalı sonuçlar veya yargının saygınlığını onaylama duygusuna sebebiyet veren yargının yararlılığına dayanan bir düşüncedir. İnsanlar, mülkiyete sahip olmanın, onu kullanmanın ve onu aktarmanın kurallar ve anlaşmalarla düzenlendiğini, bu düzenleme yapılmadığında da

71 *Treatise*, III, I, II, 475.

sosyal ilişkilerde anarşinin hakim olacağını fark etmişlerdir. Bir toplumun yasal sistemi, maddî varlıklara sahip olma isteği ve toplumda yaşama eğilimini içeren doğal fakat birbirine zıt iki eğilim arasında vasıta olan bir oyun grubudur. Kanun yapanlar ve icra edenler bile, kendi çalışmalarıyla topluma sağladıkları faydalı sonuçlarla korunan yapay veya yapmacık konumları işgal etmektedirler.

Fakat adalet erdemi ve onun kendisini ifade ettiği kanun ve anlaşmalar aklın oyunları olmasalar da Hume, yine de onu naturalist ahlâk sistemine bütünleştirmiştir. Adalet, yasal bir sistemle kanunlaştırıldığında ve insanlar onun faydalı sonuçlarının farkına vardığında onlar, içgüdüsel ya da doğal olarak onu onaylarlar. Ayrıca bu onay, insan doğasının temel bir vasfıyla desteklenmiştir. Adalet, toplumun yasal kurgularına neden olan sunî bir erdem olmasına rağmen Hume, onu insan doğasının özgün ve irrasyonel yapısında çözümlemektedir. Hume'a göre o, "kamu çıkarı ile bir duygudaşlık, erdeme eşlik eden ahlâksal onayın kaynağıdır."[72]

Hume, ahlâkî yaşamda duygudaşlık ya da evrensel yardımseverliğe bir rol tayin ederek kendisini, bütün erdemleri egoizm türlerine indirgeyen Helvétius ve d'Holbach gibi aydınlanma düşünürlerinden ayırmıştır. Ancak Hume'un değerin hem metafiziksel hem de dinsel temellerine yönelik bütün itirazı ve faydacılığa yaptığı vurgu, onu açıkça kendi çağının ahlâk felsefesinin merkezine yerleştirmiştir. Empirist ilkelere uygun olarak o, ahlâk alanında "tamamen yanılmaz" olduğuna inandığı insanlığın ortak görüşüne başvurduğunda, Aydınlanmanın en öncü düşünürleri tarafından itibar edilen bu değerlerin evrensel bir onayının var olduğu sonucuna ulaşmıştır. Boyun eğme ve kişisel isteklerden vazgeçme gibi sözde mistik değerlerle yalnızca alay edilebilir. Ahlâkî değer üzerine dayanan klasik ve Hristiyan düşünceyi reddetmede Hume'cu etik, Aydınlanmanın ru-

72 *Treatise*, III, II, II, 499-500.

huyla örtüşmektedir.

Aydınlanmanın ayırt edici katkısı akılla anlaşılabilen ve değer kriterini insan doğasının duygusal alanlarına yerleştiren naturalist etiğin yerini alan, objektif bir ahlâk düzeni düşüncesini terk etmesidir. Aydınlanma çağının başlangıcında Locke, insan tutkusunun psikolojisine dayanan bir ahlâk felsefesi geliştirmişti. Karakteristik sağduyusuyla Locke, haz-acı ilkesini Tanrı yasasıyla birleştirmiştir. Diğer taraftan Hume'cu etikte en son amaç ya da en yüce iyi için herhangi bir onay yoktur. Hume'un ahlâkî konuların ayrıntılı açıklamalarında baskın temel unsur, ahlâkın her zaman "yargılanmaktan daha çok duyumsanır"[73] olduğudur.

DİN VE METAFİZİĞİN ELENMESİ

Hume'un klasik ve Hristiyan metafiziğine olan antipatisi, Locke'un bilgi teorisinin eleştirel, empirist ve pragmatik prensiplerini kabulünden çıkmakta ve kendi düşüncesinin septik ve naturalist çizgileriyle tamamlanmaktadır. Ona göre, Aydınlanma'nın çoğu filozofu için metafizik, çok verimsiz, modası geçmiş ve faydasız tartışma yığınından başka bir şey değildir. Doğal olanın aksine –rasyonel standartlar olmasına rağmen kurgusal– sıradan bir yaşam için zorunlu olan inançlar, metafiziksel illüzyonlar abartılıdır ve onlar bilinmeyenle ilgili ve doğrulanamaz nedenler, ilkeler ve niteliklerdir. Metafizikçiler, ilk madde, özsel formlar, tözler, ilinekler, gizil nitelikler ve güçlerden bahsettiklerinde, anlamsız sözcükleri kullanıyor ve böylece çok saçma ve sofistike teoriler üretiyorlardı.

Hume'un hem klasik hem de skolastik metafiziği çok az bildiği ve aydınlanma çağında spekülatif felsefeye karşı yaygın bir ön yargısının olduğu bir gerçektir. Bu nefret, kısmen post-kartezyen metafiziğin rasyonalist ve tümdengelimsel özelliğine olan yaygın bir memnuniyetsizlikle açık-

73 *Treatise*, III, I, II, 470.

lanabilir. Ancak Hume'un indirgemeci bilgi teorisi ve antik felsefeye karşı polemiği, metafiziksel araştırmanın bütün formlarının reddine varmıştır. Onun aklı eleştirisi, insan doğası ve onun evrendeki yeri hakkında klasik düşünceyi tersyüz etmiş gözükmektedir.

Eski Yunan'da, felsefenin klasik gelişiminin sonunda Aristo, felsefî bir antropoloji ortaya koymuştur. Buna göre insan, rasyonel bir hayvandır. O insanı gerçekliğin doğası hakkında problem ortaya koyan ve her şeyin ilk nedenini veya temelini araştıran bir özelliğe sahip olarak nitelendirmektedir. Hem Platon hem de Aristo için insan, varlığının gerçek düzenini –hem spekülatif hem de pratik seviyede– açıklamaya çalışan ve her şeyin ilahî bir amaçla uyumluluğunu gösteren bir varlıktır.[74]

Diğer taraftan Hume'un empirist ve naturalist ilkeleri, klasik anlamda metafiziksel sorgulamayı mahkum etmiştir.

Felsefî düşünce, aklın yetersizliğini, hem benlik hem de dünyanın sonunu ve varlığın kaynağı ve amacı hakkında herhangi bir şey bilmek için yapılan bütün çabaların boş olduğunu ortaya koymaktadır. Rasyonel düşünceden sağlanan faydalarla filozof yalnızca, insan bilgisinin dar sınırları olduğunu kabul edebilir, ilk ve son nedenler doğal ya da kaba inançları açıklayabilir ve böylece huzur ve dinginlik durumuna ulaşılabilir.

Bu Epikürcü aldırmazlık durumunda empirist ve naturalist bilgi teorisi, bilinmeyen ve görülmeyen nedenler ve niteliklerle ilgili spekülatif illüzyonlara karşı sürekli bir düzeltme sağlayacaktır: "Bu ilkeler konusunda kütüphaneleri gözden geçirdiğimizde neleri yakıp yıkmalıyız? Herhangi

---

74 Bkz, Eric Voegelin, "Reason: The Classic Experience" *Anamnesis*, Çev. ve Ed: Gerhart Niemeyer (South Bend, 1978), s. 89-115. Voegelin'e göre, *nous* sembolüyle ifade edilen gerçeklik kozmosda ilahî bir düzene uyum sağlayan ve hiçbir insanın da karşı gelemediği insanın ruhunda var olan bir özelliktir. Akıl, gerçekliği yakalamada –Bergson'un "*l'âme ouverte*" olarak ifade ettiği – sınırlı bir varoluşsal özelliğe sahiptir, Krş, 97-98.

bir cildi ele aldığımız zaman –Örneğin, Tanrı bilimi veya skolastik metafizik üzerine– kendimize şunu soralım: *Niceliği ya da sayıyı ilgilendiren herhangi bir soyut akıl yürütme içeriyor mu?* Hayır. *Somut olguları ve varoluşu ilgilendiren herhangi bir deneysel akıl yürütme içeriyor mu?* Hayır. Öyleyse ateşe atın; çünkü safsata ve hayalden başka hiçbir şey içeremez."[75]

Bununla birlikte Hume'un en büyük antipatisi tanrısal ve dinsel inançlar hakkındaki safsata ve illüzyonlarda saklanmaktadır. İlk döneminde o, doğduğu katı ve aşırı dinî geleneğe karşı çıkmıştır. Hume, Strato'nun ateizminden çokça etkilenmiştir. Bu anlayışa göre, doğanın ötesinde transandantal bir neden veya düzenin kaynağını aramak anlamsızdır. Onun empirist, septik ve naturalist bilgi teorisi, vahyedilmiş veya doğal dini zayıflatma amacı gütmektedirler. Hume'un, vahyedilmiş ya da doğaüstü dine ve onun tarihsel ifadelerine olan düşmanlığı anlamsızdı. Antik felsefenin kurguları, önemsiz ve genelde zararsızken, popüler dinin saçmalıkları ve hurafeleri sıkça önyargıya, hoşgörüsüzlüğe ve fanatizme neden olduklarından dolayı tehlikelidirler.

Kurumsallaşmış dinin düzensizlikleri ve zararlarını ortaya koymada Hume'un çaba ve düşmanlığına nadiren üstün gelinebilir. Bunlardan çok az bir kısmı, onun dindeki faydaları görmesine gönülsüz de olsa neden olmuştur. Kalvinist dinî geleneği reddeden Hume'un dinî tecrübenin bütün formlarına olan nefreti tamdı. Dinî pratikler, gelenekler ve kurumlar her zaman cahil, hurafeci ve barbar bir zihniyetin görünümleridirler.

Tahmin edildiği gibi Hume'un düşmanlığı, temelde Hristiyan dinine yönelmiştir. Gördüğümüz kadarıyla Hristiyanlık inancı, mucizelerin meydana geldiği varsayımına dayandırılır. Ancak mucizelerin ortaya çıkmasıyla ilgili ta-

---

75 *Enquiries*, XII, III, 165.

nıklık güvenilir değildir, çünkü o, bilgisiz ve saf tanıklar tarafından nakledilmiştir. Daha da önemlisi mucizeler, tabiat kanunlarının kırılmasıdırlar ve ortak tecrübe ve gözleme aykırı düşmektedir. Sonuç olarak, akıl alanı matematik ve empirik olanlara ve aklın işlevleri de naturalist ve rasyonel olmayan inanç çatısıyla sınırlandırılmasına rağmen mucizeler, Hume'un sağduyu ile ifade ettiği rasyonel bir varlığa asla uygun değildirler.

Pierre Bayle'nin aşağıdaki örneğine göre Hume, Hristiyan dinine bağlılığını açıkça belirtmektedir. Fakat onun Hristiyanlığa karşı tamamen olumsuz tutumu, daha açık bir şekilde mucizeler ve Hristiyan imanının gerçek temeli olarak gördüğü şeyleri reddi bağlamında ifade edilmiştir: "Bütün söylediklerimiz üzerine, *Hristiyan dini*nin, sadece başlangıçta mucizelerle meşgul olmadığını, bu gün bile mantıklı hiçbir insan tarafından ona mucizeler olmaksızın inanılamayacağı sonucunu çıkarabiliriz"[76].

Mesih'in, "yol" ve "gerçeklik"e yönelik iddiası ve insanın varlık hakkındaki en temel problemlere cevabı, Hume düşüncesinin septik ve naturalist çatısında yer alamayacaktır.

18. Yüzyıl düşünce akımlarıyla beslenen Hume, doğal din ya da sıkça "dinî hipotezler" olarak gösterdiği genel konular üzerinde yoğunlaştı. Bu hipotezleri çürütebilmek için vahyedilmiş ve kurumsallaşmış dinin eleştirisine daha fazla katkıda bulundu. Primitif toplumların mitlerinin, sembollerinin ve dinî tecrübelerinin Hume'da yok denecek kadar az bir sempati uyandırdığı, *The Natural History of Religion* adlı eserinden açıkça anlaşılmaktadır. Dinin daha önceki ifadelerinde hakim olan politeist inançlar spekülatif merak veya hakikat sevgisi tarafından esinlenmemiştir. Daha ziyade onlar, değişik ve belirsiz olaylarla yüz yüze gelen

---

76 *Enquiries*, X, II, 131.(Hume'un mucize ile ilgili görüşleri için ayrıca bkz. Vahdettin Başçı, *Felsefi Bir Problem Olarak Mucize*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay. Erzurum 1996 Çev.)

barbar ve aydınlanmamış insanların korku ve endişelerinden çıkmıştır.

Hume, insanın dini araştırmasında meydana gelen farklılaşma ve gelişmeden etkilenmemiştir. Monoteizmin ortaya çıkışı, gerçekte ilk politeist dinlerde olmayan hoşgörüsüzlük ve fanatizmin gelişmesiyle olmuştur. Yüce ve hakim bir yaratıcıya inanç, görünüşte insanın kıymetini artırır gibidir. Fakat Hume'un kabul ettiği dinler tarihi, bunun aksini ortaya koymakta ve bunun yerine gerçekte hakim olan bütün dinî ilkelerin zararlı sonuçlarını göstermektedir. Onun kötü niyetli olarak iddia ettiği bu şeyler, "hasta insanların rüyaları" veya insan şeklindeki maymunların "saçma oyunları"dırlar, hurafe ve fanatizmin popüler dinlerde her zaman hakim olmasından dolayı Hume felsefenin belirsiz alanlarına rağmen, kendi yerinin dini hipotezleri reddeden ve "kendilerini isteyerek huzursuz eden"[77] septik gruplar arasında olmasını istemiştir.

Ölümünden sonra yayınlanan *Dialogues Concerning Natural Religion* adlı eserinde Hume, dinî hipotezler hakkında daha yoğun eleştirilerde bulundu. Sözcüsü Philo aracılığıyla Hume, varlığın ilk nedenini veya en son amacını elde etmede aklın yetersizliğiyle ilgili septik argümanlar düzenlemiştir. Burada, "varlığın halihazırdaki durumun iki sonsuz arasında bir boşlukta bulunduğu"[78] ortaya konmuştur. Hume, kendi zamanının savunucularının kullandıkları doğadaki nizam ve gayeden mükemmel, şuurlu bir varlığa ulaşma argümanını reddetmiştir. Hume'un felsefesine göre

---

77 *Hume on Religion*, Seçmeler ve Giriş: Richart Wolheim, London, 1963, s.97-98.

78 Norman Kemp Smith'e göre Philo başından sonuna kadar Hume'u temsil etmektedir. Krş, Smith'in *Dialogues Concerning Natural Religion* (London 1947)'a girişi, s. 59. Smith'in ulaştığı sonuca Hume'un biyografi yazarı Ernest C.Mossner tarafından da ulaşılmıştır; bkz. 'Hume and the Legacy of the Dialogues' in *David Hume: Bicentenary Papers* Ed.: G.P. Morice (Edinburgh, 1977), s. 1-22.

bu argüman, insanî yapılardaki düzen ve amacın kaynağının zihin ve zekâ olduğu gözleminden yola çıkılarak yapılan bir tahmindir. Ancak bu gözlemin detaylarında ve apolojistlerin delilinde hatalar göze çarpmaktadır. Oysa sanatsal yapılardaki düzenin kaynağı olarak insan zihninin ulaştığı sonuç bir çok benzer örneklerin gözlenmesiyle elde ediliyorken, evrenin üstün düzenleyici bir zekâsının bulunduğu sonucuna ulaşmakta aynıdır. Ve Hume'un görüşüne göre, çıkarımlar arasındaki uyumsuzluğun çok büyük olması ve insan eserleri ve evren arasındaki analojinin eksikliği düzen delilinin ikna ediciliğini ortadan kaldırır. Hume, evrenin tamamını anlamada prototipler olarak gözlemlediğimiz insan zekâsı ve amacı hakkındaki örnekler için herhangi bir hüküm verilemez, anlayışını ileri sürmektedir.

"Düşünce olarak adlandırdığımız zihnin sahip olduğu bu heyecanı, bütün bir evrenin modeli yapmamız ne tuhaf bir ayrıcalıktır."[79]

Naturalist felsefenin bakış açısına göre, insan zihninin, hayvan ve bitki aleminde geçerli olan içgüdü veya doğuştan ilkeler gibi diğer muhtemel düzen kaynaklarına bir üstünlüğü yoktur ve evrenin insan eserlerinden ziyade hem hayvan hem de bitkilerle büyük bir benzerlik taşımasından dolayı, düzen prensibinin hayvansal veya bitkisel bir doğası olabilirdi.[80]

Hume tarafından sürdürülen diğer bir saldırı şekli, yaygın olarak, Tanrı'ya atfedilen sıfatlarla ilgilidir. Her zaman bir nedenle onun sonucu arasında bir bağıntı kurulması gerektiğinden dolayı, sonlu evrenin sebebi olarak bilinen Tanrı'ya sonsuzluk atfetmek küstahlıktır. Tanrı'ya birlik, kudret ve ilim sıfatlarını atfetmek için iyi bir neden de yoktur. Sınırlı güç ve bilgiye sahip bir çok Tanrı'nın evreni meydana çıkartmak için işbirliği yaptıklarına dair muhte-

---

79 *Dialogues*, 148.
80 *Dialogues*, 180,181.

mel hipotezler de üretilebilir. Sonuç olarak, Tanrı'nın yüksek derecede adalet, rahmet ve iyilik sıfatlarına sahip olduğu iddiası bile büyük küstahlıktır. Hume'a göre, bu iddianın karşıtı olan delile karşı konulamaz. Doğada, hayvan ve insan mutluluklarını etkileyen açık bir kötülük vardır ve bu, açıkça mutlak anlamda Tanrısal varlıkla uyuşmamaktadır. Hume, canlı renklerle hem insan hem de hayvan hayatına düşman olan iğrenç bir evren resmi çizmektedir.

"Bütün bunlar kör bir doğa fikrinden başka hiçbir şey düşündürmeyen büyük bir canlılık verici ilke tarafından gebe bırakılan ve herhangi bir biçimde ayırt etmeksizin ya da bir ana baba özeni göstermeksizin kucağından sakat ve düşük çocuklar döküp duran bir doğa."[81]

İlkçağ düşünürü Epikür'ün dilemması için bir çözüm yoktur: Tanrı ya kötülüğü önlemeye muktedir değil ya da kötülüğü önlemek istemiyor ve bu yüzden de o, ya güçsüz ya da kötü niyetli olmalıdır.

Philo'nun bütün itirazı, karşı konulmaz bir şekilde düzen delilinin değersiz ve dünyanın aşkın bir Tanrısı olduğuna dair bütün yolların kapalı olduğu sonucuna gitmektedir. Teolojinin bütün formları başa çıkılamaz zorluklarla kuşatıldığından dolayı, felsefî cevap yalnızca Strato'nun düzen ilkesinin evrenin ötesinden ziyade içinde bulunması gerektiği varsayımını tercihle uzlaştırılabilir. Diyalogların sonunda Hume, görünüşte uzlaşır bir hareket tarzı sergiliyerek, doğal teolojinin belirsiz ve sadece nominal formuna müsamaha göstermektedir. Buna göre evrendeki düzenin kaynakları muhtemelen tanımlanamaz bir anlamda insan zihniyle benzeşmektedir. Fakat bu kabul Hume'un itirazlarıyla öylesine yüzeyselleştirilmiş ve nitelendirilmiştir ki, onun durumu ateizmden hemen hemen hiç ayırt edilemez. Onun dinî felsefenin bütün formlarına karşı olumsuz tutumu, ayrıca insanın ölümsüzlüğü hakkındaki metafiziksel,

81 *Dialogues*, 211.

ahlâkî ve fizikî argümanları reddetmesinde de belirgindir. Septik ve naturalist epistemoloji hiç kimsenin görmediği ve gördükleri şeylere de benzemeyen varlığın durumu lehindeki bütün argüman ve anolojileri kötülemektedir. James Boswell, Hume ile ilgili ortaya koyduğu görüşünde onun, hayatının sonuna kadar bu inanca bağlı kaldığını belirtmesi bunu açıkça göstermektedir.[82]

NİHİLİZM PROBLEMİ: HUME VE NIETZSCHE

Avrupa medeniyetindeki krizle ilgili düşüncelerini ifade eden hiçbir modern filozof ve yazar içinde yaşadığı çağın çöküş ve nihilizm çağı olduğunu Nietzsche kadar açıkça ya da büyük bir önseziyle kavramamıştır. Nietzsche'nin bakış açısına göre çağın sinsi nihilizmi Aydınlanma boyunca hakim olan eleştirel ruh ve ideolojiden çıkmıştır. Bu yüzden Avrupa medeniyetinin dinî, felsefî ve ahlâkî geleneklerinin kırılmasının bir sonucu olarak beliren Nietzsche'nin kısa nihilizm tanımı, Hume'un anlam ve değerin dinî ve felsefî kaynakları yıkmasının kesin sonuçlarını ifade ettiği bölümlerle benzerlik taşıması açısından önemlidir.

Nietzsche'ye göre nihilizm, modern Avrupa tarihinin göze çarpan bir olay olarak kabul ettiği Tanrı'nın ölümünün bir sonucudur. Bu durumun önemini belirtmek için Nietzsche, sembolik olarak Tanrı'nın öldürülmesinin can alıcı bir olay olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bu eylemin hasta ruhlu bir insan tarafından gerçekleştirilmesi önemlidir. Nietzsche, Tanrı'ya inancın kaybolmasına katkıda bulunan bütün insanların cinayete karıştıklarını ve bu yüzden de suçu paylaşmaları ve ortaya çıkan evrensel bozulmayı kabul etmeleri gerektiğinden şüphe duymaz. "Bu dünyayı güneşsiz bıraktığımızda ne yapmalıydık? Şim-

82 Hume'un insanın ölümsüzlüğü lehindeki delilleri reddetmesiyle ilgili görüşler için bkz. *Essays: Moral, Political and Literary*,(Oxford, 1963), s. 597-604, Boswell'in Hume ile ilgili görüşü Norman Kemp Smith'in *Dialogues*'lara Ek A kısmı s.76-79' da bulunmaktadır.

di nereye gidiyoruz?... Bir hiçliğe doğru hareket etmiyor muyuz? Boş uzayda soluklandığımızı hissetmiyor muyuz?"[83] Fenomenlerin çokluğunda hiçbir birlik olmadığından dolayı Tanrısız bir dünyada var olmak akla uygun değildir. Ne din ne de felsefe, evrenin kaynağı ve amacı hakkında güvenli bir açıklama ortaya koymadıklarından ve insanın temel problemi olan "Niçin"e bir cevap bulunamadığından dolayı insanlar kaçınılmaz olarak yalnızlık ve acı çekmektedirler.

Hatta Nietzsche, Jean-Paul Sartre ve Martin Heidegger tarafından anlamsız bir dünyada terk edilmişlik ve duygusuzluk hislerini ifade etmek için kullanılacak olan tiksinti ve atılmışlık kavramlarını kullanmıştır.

Nietzsche, insanın kıymet ve değerine olan inancın kaybolmasında, nihilizmin bir başka belirtisi olduğunu ortaya koymuştur. Nietzsche, bu kaybı insanın, yalnızca şeylerin evrensel akışının bir parçası olduğu veya onun temelde hayvanlardan hiçbir farkının olmadığı anlayışında olan hakim felsefî teorilere atfetmektedir. Bu anlayışı ahlâkî değerler ile ilgili yaygın bir ilgisizlik ve septisizm izlemektedir. Çünkü insan eylemleri, artık belli bir amacın çatısında değerlendirilmemektedirler. Bunun yerine onlar, insanî haz ve acı psikolojisinden daha düşük bir noktaya yerleştirilmişlerdir. Dinî veya ahlâkî değerlere başvurulmaksızın doğa biliminin yaygınlaşması ve insan bilimlerindeki bilimsel metodun gelişmesi de nihilizmin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Sonuç olarak, Nietzsche'nin inandığı modern nihilist ruhun temel özelliği "hayatın her alanında geleneksel içgüdü ve istenci bozan insafsız bir hükmü içermektedir."[84]

---

83 *The Portable Nietzsche.* Seçen ve çeviren Walter Kaufmann (New York, 1969), s.95.

84 Nietzsche'nin modern Avrupa nihilizmi hakkındaki düşünceleri için bkz, *The Will to Power*, çev: Walter Kaufmann ve R.J. Hollingdale (New York, 1968) s. 3-82- Modern nihilizm hakkında yapılmış başka araştırmalar için ayrıca bkz, Karl Löwith'in, *Nature, History and Existentialism* Ed. G. G. Arnold Levison (Evanston, 1966), s.3-16.

Hume, ayrıca kendisinin akıl ve geleneğe karşıt polemiğinin ciddî sonuçlarından bahsetmiştir. Hatta Hume'un itirafıyla geçici olarak septik durum içerisinde kalmak üzüntü verici bir deneyimdir. Hume'un kendisini yönlendiren felsefesinde umutsuz bir yalnızlıkla zihni karışmıştır. O, Nietzsche'ci nihilizmin kasvet, ruhî değişiklik ve çılgınlığını tecrübe etti. Hepsinden önemlisi o, varlığın en son anlamı veya amacının kayboluşuyla üzülmüştür. "Neredeyim veya neyim? Varlığımın ortaya çıkmasına ne sebebiyet vermiştir, ve ne duruma geleceğim? Kimin yardımına müracaat edeceğim? Kimin kızgınlığından korkmalıyım? Beni kuşatan varlıklar nelerdir? Ve kimi etkiliyorum ya da beni etkileyen kim? Bütün bu problemlerle zihnim karışır ve kendimi en derin karanlıklar içerisinde yüzen ve tamamiyle her organ ve melekeyi kullanmaktan aciz, hayal edilebilecek en acıklı durumda düşünmeye başlarım."[85] Benzer bir durumda Nietzsche de, büyük bir yok oluşun acısını tecrübe etti. Ancak, onun görüşüne göre, Avrupa medeniyetindeki nihilizmin ortaya çıkmasına katkıda bulunan ve yol gösteren dinî ve felsefî geleneklere müracaat edilemezdi. Nietzsche'nin tasavvur edebildiği tek çare, insana değerini iade eden ve artıran, kendi kaynaklarından yarattığı yeni ve insan üstü değere sahip olan Prometeci ruhtur.

Hume'un stratejisi, felsefenin onu yerleştirdiği nihilizmle karşılaştırıldığında Nietzsche'ninkinden çok daha az cesur olsa bile, aynı şekilde paradoksaldır. O, felsefî düşüncenin acısına yalnızca kısa bir müddet dayanılabileceğini iddia etmektedir. Hatta felsefeyle uğraşan seçkin bir grup bile düşünceyi terk etmeye ve kendilerini kuşatan hayatın sıradan olayları içerisinde bir sığınak ve güvenlik bulmaya zorlanacaklardır. Her zaman üzüntü ve tecride yol açan rasyonel felsefe, zorunlu olarak doğal ve düşünce kabulü olmayan.... "bize yalnızca bir çare sunan dikkatsizlik ve ih-

85 *Treatise*, I,IV,VII, 269.

male tutumuna yol açar."[86] Hume felsefesini yorumlayan ve araştıranlar onun, akıl eleştirisinin nihilist çıkarımları ve naturalist çözümünün başarısızlığı üzerine genellikle dikkat çekmemişlerdir.[87]

Fakat Hume'cu prensipler, büyük bir etki uyandırmaya devam etmekte ve din, metafizik, etik, bilgi, doğa ve insan bilimleri üzerindeki düşünce için bir çatı sağlamaktadırlar.

---

86 *Treatise*, I, IV, III, 218.

87 Bununla birlikte bazı yorumcular Hume'un eleştirisinin nihilist argümanlarına vurgu yapmışlardır. Stanley Rosen'e göre, "Biz egzistansiyal korkunun habercisi olan melankoliden aklımızın yol göstericiliği, gündelik hayatın heyecanlı, fizikî ve somut karakteriyle kurtulabiliriz." Krş, *Nihilism: A Philosophical Essay* (New Haven, 1969) s. 67 Ayrıca Lewis Mumford da Hume'un kritik aklının nihilist sonuçlarına ışık tutmuştur: "Açıkça Hume'un eserleri gerçek korkunun başlamasına neden olmuştur; bu eserlerle nihilizm başlamış ve tam gelişmesine bizim zamanımızda ulaşmıştır. Onun, *Enquiry on Human Understanding* adlı eserinde tarihî miras ve insan aklına yönelik saldırısı çok yıkıcı bir eğilime ulaşmıştır. Hume, aklın teknik süreçlerini onun temellerini yıkmak için kullanmıştır. O, saldırısında Rousseau'dan çok daha radikal, d'Holbach ya da La Mettrie'den çok daha yıkıcıydı. Hume'un temel doktrini insanın itici gücünün otonomluğu ve duyumun mutlaklığı idi... Şayet bir kimse bu felsefenin bulgularını elde etmek istiyorsa, bu temkinli filozofun mutlak bir nihilizme ulaştığını görmesi gerekir. *Fathers and Sons* adlı eserde Turgeniev'in Bazarov'u ahlâkî yıkımda sadece bir amatördür. Krş, *The Condition of Man* (New York,1944), s. 269-270. Hume'un ahlâk felsefesini yorumlayan Lester Crocker, şunları belirtmektedir; "Köleliğin haklı görülebildiği bu tür kurumlarda insanların düşüşü ve verilen tarihî bir hareketin mahkumu olarak insanlığın kınanması nasıl haklı görülebilir. Böyle bir düşünce sosyal keyfilik veya tiranlıkla ilgili bir nihilizme götürür. Krş, *Nature and Culture: Ethical Thought in the French Enlightenment* (Baltimore,1963) s. 62. Hume'un "metafiziksel kaygının anlamı hakkındaki ilginç bir tartışma, ve bunun modern egzistansiyal literatürle karşılaştırması için bkz, Ian Ross, *Philosophy and Fiction: The Challenge of David Hume, Hume and the Enlightenment*, Ed. William B. Todd (Edinburgh, 1974), s. 60-71.

III. BÖLÜM

BOŞLUKTA BİR SES: BERKELEY'İN AYDINLANMA'YA CEVABI

HAYATININ geri kalan yıllarını Bermuda adasındaki yerli ve göçmenlerin ruhsal ve ahlâkî eğitimine adama umudu, G. Berkeley'e 1726'da bilinen ciddi şiirini yazmasına esin kaynağı olmuştur. *America or the Muse's Refuge, a Prophecy* adlı şiir, yazarın kendi zamanındaki Avrupa kültürünün çöküş durumu olarak gördüğü şeyi canlı bir şekilde ortaya koymaktadır. Berkeley, kendi çağında farklı bir çok konuyu tartışmış ve yeni dünyada uygun durumlarda ölmek üzere olan kültürü yeniden diriltmeye katkıda bulunma ümidini devam ettirmiştir.[88]

Berkeley, Avrupa kültür ve medeniyetinin dinsel, metafiziksel ve ahlâkî temellerini zayıflatan yeni felsefe hareketinin sonuçlarından çağını ve ülkesini korumaya çalışmıştır. Berkeley, klasik ve Hristiyan geleneklerinin felsefî ve dinî deneyimlerini, insan gelişiminin ilk dönemlerine indirgemeye çalışan modern aydınlanmanın habercilerine karşı olmuştur. Onun bakış açısına göre, çağın anti-Hristiyan polemikleri ve Aydınlanma düşünürlerinin ruhanî, dünyevî kaygıları Yeni Felsefenin ortaya çıkması ve gelişmesinde önemli bir rol oynayan Pyrrhon'un septisizmi üzerine temellenmiştir.

---

88 Berkeley'in şiirinin tam metni için bkz, A.A. Luce, *The Life of George Berkeley: Bishop of Cloyne* (London, 1949), s. 96.

Berkeley, aynı şekilde yeni bilimsel ve matematiksel metotların dinî, felsefî ve ahlâkî konuları çözebileceği faraziyesinin de eleştiricisiydi. Yeni metotlar adına ileri sürülmüş bu tür iddialar, insan zihninin alanını sınırlandırmış ve gerçekte en temel problemleri göz ardı etmiştir. Dahası, aydınlanmış akıl, her zaman insanın değeri, özgürlüğü ve ölümsüzlüğüyle ilgili geleneksel inançları tahrip eden mekanist bir dünya görüşüne neden olmaktadır. Berkeley'in görüşüne göre, daha da kötüsü, hem kişisel hem de sosyal alanda varlığın düzeni hakkındaki klasik ve Hristiyan düşünceleri dışlayan yeni filozofların mekanist ve determinist bakış açılarıdır.[89]

Berkeley'in eserleri, onun, Aydınlanma akımını önlemek için sürekli gayret içerisinde olduğunu ve Avrupa kültür ve medeniyetinin zorunlu temelleri olarak gördüğü şeyi korumaya çalıştığını ortaya koymaktadırlar. Bununla birlikte başlangıçta onun spekülasyonunun yeni ve özel çizgileri, dikkati onun temel amaçlarından başka yöne kaydırmıştır. Özellikle, ilk dönem eserlerindeki maddî tözün var olmadığıyla ilgili ısrarcı argümanları, çağdaşları tarafından yanlış anlaşılmış ve alaya alınmıştır. Zamanın çalkantılı entelektüel atmosferinde Berkeley'in temel inançları ve savunmacı yaklaşımları onun immateryalizminden şüpheci, solipsist ve hatta ateist sonuçlar çıkaran partizan ve bilgisi kıt eleştirmenler tarafından dikkate alınmamıştır.[90]

Aydınlanma yüzyılı boyunca Berkeley'in hakim portresi, iyi kalpli olsa bile, baştan çıkarıcıydı. Bununla birlikte İskoç sağduyu filozofları Thomas Reid (1710-1796) ve James Beattie (1735-1803) ve onların empirist olan yurttaşları

---

89 Berkeley'in karşı çıktığı entelektüel eğilimler, 18. Yüzyıl Aydınlanma çağındaki hakim konulardır. En radikal ifadesini Hume ve Fransız filozofların elinde bulan Aydınlanmacı zihniyetin şekillenmesinde en önemli etkileri Locke'un eserleri oluşturmuştur.

90 Bkz. Harry M. Bracken, *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism*, 1710-1733 (The Hague, 1965).

David Hume (1711-1776), Berkeley'in profilinin ortaya çıkmasına önemli katkıda bulunmuşlardır. Reid'e göre Berkeley'in immateryalizmi bilincin objelerinin zihinsel içerikler ya da idealar olduğunu öne süren modern felsefenin temel ilkesinden doğmuştur. Descartes'in içsel ilkesi ya da idealar teorisi, John Locke tarafından sorgulanamaz bir şekilde kabul edilmiştir. Ancak, Locke yine de bu kartezyen öncülün solipsist çıkarımlarından çekinmiştir. Diğer yandan Berkeley sürekli olarak maddenin olmadığını savunmuş, immateryalizm adına sağduyuya müracaat etmesine rağmen, onun içkin ilkesi karşı konulamaz bir şekilde kendisinin iğrendiği septik uçurumlara sebebiyet vermiştir. Reid'in görüşüne göre Berkeley'in ardılı olan Hume'un mutlak septisizmi, modern felsefenin sunî idealist başlangıç noktasının kaçınılmaz sonucunu göstermektedir.[91]

Reid'in çizgisini takip eden Beattie, Berkeley'in immateryalizminin kartezyen ve Locke'cu öncülerini belirtmiştir. Fakat Berkeley'in derin-köklü inançlarına az itibar etmekle birlikte Beattie, onun düşüncesini hakir görmüş ve onun felsefesinin insanlığın şüphe edilemez inançlarına zıt düşen büyütülmüş bir kurgu olduğunu belirtmiştir. İmmateryalizm kaçınılmaz olarak "evrensel septisizme" yol açan nihilist bir doktrindir. Abartılı bir şekilde Beattie, Berkeley hakkındaki eleştirisini retorik bir soruyla sonuçlandırmıştır. "Toplumun sonu ve insanlığın yıkımı zorunlu olarak ortaya çıkmayacak mı?"[92]

İronik olarak Hume, sağduyu filozoflarının, Berkeley'in immateryalizmi hakkındaki tahminlerini kuvvetlendirdi, ve hiç şüphesiz ki onu kendi radikal Pyrrhon'cu septisizminde sona eren bir çizgiye yerleştirdi. Berkeley'e yaptığı referanslardan birinde Hume öncüsünün ifade ettiği amaçlara rağ-

---

91 Bkz, Thomas Reid, *Philosophical Works*, Giriş, Harry M. Bracken (Hildesheim, 1967) s. 280-295.

92 James Beattie, *An Essay on the Nature and Immutability of Truth in opposition to Sophistry and Scepticism* (London, 1774) , s. 287.

men, mütevazi bir şekilde, "bu çok hünerli yazarın eserlerinin çoğunun Bayle de dahil olmak üzere, gerek antik gerekse modern filozoflar arasında bulunabilen septisizmin en iyi derslerini şekillendirdiğini iddia etmiştir."[93] Sonuç olarak, aynı şekilde Kant'ın mütevazi yorumları da 18. Yüzyılda Berkeley'in profilinin çizilmesinde rol oynamıştır. Kant'ın, Berkeley'i "cisimleri sadece bir illüzyon olarak gören ve uzaydaki nesnelere yalnızca tasavvural varlıklar olarak itibar eden dogmatik bir idealist"[94] olarak sınıflandırmada tereddüdü yoktur.

İyi ve alışılmışın dışında bir papaz olan Berkeley'in 18. Yüzyıl portresi 19. Yüzyıl'da ortaya konmuştur. Bununla birlikte yine de onun polemikçi ve apolojik amaçları, tarihçilerin onun ilk çalışmalarındaki teorik tartışmalara yoğunlaşmalarından ve onun rolünü İngiliz empirizminin gelişmesinde Locke ve Hume arasında bir uzlaştırıcı olarak görmelerinden dolayı üstü kapalı kalmıştır. Böylece 20. Yüzyıl, tarihi olarak klasik İngiliz empirist üçlüsü içerisinde Berkeley'i ikinci şahıs olarak kabul etmeyi miras olarak almıştır.[95] Bu bakış açısına göre dikkat, yalnızca Berkeley'in algı, soyutlama, varlık, töz, birincil ve ikincil nitelikler, matematiksel ve bilimsel metotların önemi, zihnin doğası ve kişisel kimliğin temeli gibi konulardaki görüşleri üzerinde odaklanmıştır. Yine de 20. Yüzyıl, Berkeley'i içkin ve empirist yorumların aşırılığından kurtarmak için yoğun girişimler sergilemiştir. Yüzyılın ortasında yaptığı öncü çalışmasında A.A. Luce, Berkeley'in, Post Kartezyen felsefenin içkinlik geleneğinin dışında durduğunu kabul etmektedir.

---

93 *Enquiries*, XII, II, 155, n.1.

94 *Critique of Pure Reason*, Çev: Norman Kemp Smith (London, 1964), s. 89, 244.

95 İngiliz Empirist üçlüsünde ikinci şahıs olarak Berkeley'in rolü, bir çok felsefe tarihi içerisinde kabul görmüştür. Standart tarih yazımı, C.R. Morris'de şu şekildedir; *Locke, Berkeley, Hume* (Oxford, 1931), Jonathan Bennett'de, *Locke, Berkeley, Hume*; Central Themes (Oxford, 1971).

Berkeley'in maddenin bağımsız varlığını inkar ettiği ilk eserleri bile, sağduyu realizminin açık bir savunucusudurlar.[96] Dahası Luce, Berkeley'in düşüncesi ile Fransız Kartezyen filozofu Malebranche'ın düşüncesi arasındaki benzerliklere dikkat çekmiştir. Bu eğilimler noktasında Luce, "Berkeley'i subjektif idealist ya da solipsist olarak tanımlayan tek taraflı yorumları düzeltmeyi ve bu ayırıcı felsefeyi Locke ve Hume arasında sadece bir bağ olarak görme alışkanlığına engel olmayı arzu etmektedir.[97] Ayrıca Berkeley hakkında tek taraflı yorumların eksikliğine ve onu Locke ve Hume arasına yerleştiren, standart tarih yazımına Gavin Ardley tarafından da dikkat çekilmiştir. Ardley'e göre, Berkeley'in polemikci ve apolojetik amaçları onun idealizmine ve empirizmine yapılan yoğun vurgularla örtbas edilmiştir. Berkeley'i felsefedeki yolculuğuna, zamanın en ileri düşünürlerinin bir kısmındaki akıldan uzaklaşma ve öğrenilen şeylerden vazgeçme teşvik etmiştir. Bu modern nihilizme karşı koyan Berkeley, "felsefeyi Platon ve Aristo tarafından temelleri atılan, insan ve sağduyu üzerine yerleştirmeye çalışmaktadır."[98]

Yine bir diğer çalışmada Harry M. Bracken, araştırmasını Berkeley'in felsefî amaçları ve metotlarıyla sınırlandırmıştır. Bracken, Berkeley'in Locke'un etkisinde kalmış olmasına rağmen, bir İngiliz empiristi olarak sınıflandırılamayan orijinal ve bağımsız bir filozof olduğu sonucuna varmıştır. Aksine Berkeley felsefesi ve onun felsefî amaçları en iyi şekilde kartezyen olarak anlaşılabilirler.[99] Sonuç olarak, Berkeley hakkında yapılan yeni, dikkatli, ayrıntılı tetkikler, onun savunmacı amaçlarına yönelmiştir. Geneviève Brykman'a göre, Berkeley'in bütün amaçları, en önemli gerçeklik olarak

---

70 Bkz, A.A. Luce, *Berkeley's Immaterialism* (London, 1950).

97 A.A. Luce, *Berkeley and Malebranche: A Study in the Origins of Berkeley's Thought* (Oxford, 1967), XVIII.

98 Gavin Ardley, *Berkeley's Renovation of Philosophy* (The Hague, 1968), s, V.

99 Harry M. Bracken, *Berkeley* (London, 1974) s. 16.

gördüğü şeyin savunmasına yönelmişlerdir. Bunlar, bizim doğrudan, sürekli Tanrı'yla ilişki içerisinde olduğumuzu gösterirler. Maddî tözün bağımsız varlığının inkar edildiği ilk çalışmalarında Berkeley'in felsefesi, önem vermediği savunmacı amacına hizmette geçici bir araçtırlar.[100]

Descartes ve Locke'un çalışmaları çağın kültürünü yansıttıklarından dolayı, kaçınılmaz olarak Berkeley'in eserleri, bu düşünürlerin kavramsal ve dilbilimsel çatılarının izlerini taşıyacaktır. Kartezyen ve Locke'cu etkiler, Berkeley'in özellikle ayırıcı vizyonunu korkusuz ve etkileyici şekilde ortaya koyduğu ilk dönem çalışmalarında hakimdir. Tarihçiler ve yorumcuların onun ilk dönem eserlerine yoğunlaşmalarından dolayı, kartezyen, empirist ya da idealist yorumları tercih eden Berkeley'in önceki teorisindeki hayal kırıklığına uğratıcı kararsız çizgileri attıkları anlaşılabilir. Bununla birlikte, aşağıdaki sayfalarda da tartışılacağı gibi Berkeley, Descartes ve Locke'un mirasından uygun unsurları alırken, yine de onları kendi ayırt edici düşüncesi içerisinde özümsemiştir. Berkeley'in bakışı, her zaman onun polemikçi ve savunmacı amaçları üzerine odaklanmıştır. Onun kullandığı hakim felsefe de, bu amaçlara hizmet etmektedir. O bunları, Avrupa kültür ve medeniyetinin klasik ve Hristiyan kökleriyle bütün bağlantılarını koparmaya çalışan Aydınlanma felsefesiyle mücadelesinde benimsemiş ve uygulamıştır.

SEPTİKLERE KARŞI BERKELEY

Berkeley'in ilk dönem düşüncelerinden açıkça görülüyor ki, septisizmin yaygın etkisi onun yücelttiği gelenekler ve değer için en büyük tehdittir. 1707 yılında yazdığı ilk notlarına girişte Berkeley, "Bizleri hayvana dönüştüren utanç verici ahlâksızlık ve putperestliğin yanında, bütün

100 Bkz. Geneviève Brykman, *Berkeley: Philosophie at Apologétique* (Paris, 1984).

çağlarda insan aklı için bir kara leke olan bütün septisizm ve ahmaklığı kesinlikle reddedecek olan bir ilkeyi keşfetmenin sevincini "[101] kaydeder. Dahası, Berkeley'in ilk ve en ünlü çalışmaları olan *Principles of Human Knowledge* ve *Dialogues Between Hylas and Philonous* adlı eserlerinin tam başlıkları onun insan bilgisini ispatlama tasarısını göstermekte ve septiklerin argümanlarındaki yanlışlık ve saçmalıkları ortaya koymaktadır.[102]

Septisizmle yüz yüze gelmede, Descartes'ın yolunu takip eden Berkeley'in eleştirel felsefî sistemi, reformasyon sonrası dönemde Pyrrhon septisizminin canlanması ve yaygınlaşmasıyla ortaya çıkan dinî, felsefî, ahlâkî krizlere cevap vermek için geliştirilmişti. Descartes, kendi sisteminin sağlam bir temele dayandığına inanmasına rağmen o yine son zamanlarda yeniden formüle edilen Pyrrhon'un argümanlarının geniş kültürel tesirine engel olamamıştır. Descartes'in ardılı olan John Locke'un aşırılığı daha düşük bir seviye yerleştirilmiştir. Bununla birlikte başlangıçtan itibaren Berkeley, Locke'un bilgi teorisini, septik bir görünüm üzerine yerleştirmiş ve "Locke'un bazı tehlikeli düşüncelere sahip olduğunun, samimi bir şekilde farkına vardığını"[103] anlamıştır. Berkeley, aynı zamanda, Pierre Bayle'nin *Historical and Critical Dictionary* adlı eserindeki septik argü-

---

101 *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, Ed: A.A. Luce ve T.E. Jessop (9. Cilt, London, 1948), Vol: 1, s. 52. Berkeley'in çalışmalarına yapılacak olan sonraki referanslar bu baskının cildi ve sayfasıyla gösterilecektir.

102 Eserlerin tam başlıkları: *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, Wherein the Chief Causes of error and difficulty in the sciences, with the grounds of scepticism, Atheism and irreligion, are inquired into; Three Dialogues Between Hylas and Philonous. The design of which is to demonstrate the reality and perfection of Human Knowledge, The incorporeal nature of the soul, and the immediate providence of a Deity, in opposition to sceptics and Atheists, also to open a method for rendering the sciences more easy, usefull and compendious.*

103 I, 85.

manlarla ilgili yazılara da aşina idi. *Dictionary*'de Bayle, kesin olarak ne Descartes'ın ne de onun ardıllarından herhangi birinin gerçekte septisizmi reddetmelerini ve yeni felsefenin ilk dönem modern septikler tarafından zayıflatılanlar kadar güvensiz olduğunu göstermek için Pyrrhon'un argümanlarını kullanmıştır.[104]

Berkeley, hakim kültürel iklimi hesaba kattığında gerçekte yeni felsefenin septisizmin sinsi yayılmasını durdurma teşebbüsünde etkisiz kaldığı sonucuna vardı. Berkeley, septiklerin savunduğu evrensel şüphenin, duyu ve akıl hakkındaki olumsuz görüşlerin zorunlu olarak nihilistik bir umutsuzluk içerisinde ortaya çıktığına inanmıştır. Bu umutsuz ve acıklı bozgunculuk açıkça insanın sağduyusuna ve en temel içgüdülerine tezat teşkil etmektedir. Berkeley'in *Dialogues*'da tanımladığı septik, diğer insanların açıkça bildikleri şeylere şüpheyle bakarak ve onların gülünç buldukları ve küçümsedikleri şeylere inanarak hayatını geçiren gülünç bir şahsiyettir.[105] Daha da ciddi bir şekilde Berkeley, septisizmin hakimiyetinin modern filozofların bir bölümünün duyarlılığını zayıflattığını ve onların düşünce sistemlerinin sunî ve çelişkili olduğunu ortaya koymuştur. Yine septiklerin duyular ve aklın yanılabilirliğiyle ilgili ortaya koydukları görüşler aydınlanma düşünürlerinin dinî ve felsefî geleneklere karşı olan polemiklerini ve onların utiliteryan ve hedonist maksatlara yönelik vurgularını desteklemiştir.

Filozofların duyarsızlığı kendisini, temelde septiklerin duyguları hakir görmelerine teslimiyette göstermiştir. Septik çizgiyi takip eden Descartes ve onun ardılları, duyusal tecrübenin gerçekliğinden şüphelenmiş ve böylece ben'in dışındaki bir dünyanın varlığına olan sağduyusal inancı zayıflatmışlardır. Bununla birlikte Berkeley için hem sempa-

---

104 Bayle'nin Berkeley üzerindeki tesiri hakkındaki tartışma için bkz, Richard H. Popkin, *The High Road to Pyrrhonism* (San Diego, 1980), s. 297-318.

105 II, 167.

tik hem de kartezyen formlarındaki şüphe, yanlış ve sunî bir başlangıç noktasını yansıtmaktadır.

"Edimsel olarak duyularımla algıladığım şeylerin varlığından şüphelendiğim gibi kendi varlığımdan da şüphelenebilirim. Düşünmeyen bir şeyin var oluşu algılanmaktan başka bir şey olmadığı için herhangi bir duyulur nesnenin görme ya da dokunma yoluyla dolaysızca algılanması ve aynı zamanda doğada hiç var olmaması açık bir çelişkidir."[106]

Böylece Berkeley sıradan insanın içgüdüsel veya doğrudan, duyulabilir objelerin varlığından şüphelenenlerin oluşturdukları ilke ve argümanları için en etkili çözüm yolu olarak başvurmuştur. Diğer yandan modern filozofların septik şüpheyle ilgili ilk kabulleri, duyulabilir objelerle zihin arasındaki ara objeleri ispatsız kabul etmeleri ve bu yüzden de Pyrrhon'un argümanlarının ağına kurtulamayacak şekilde düşmeleridir. Pyrrhon'cularla ilgili bu kabullerin en kötü sonuçlarından birisi, evrensel olarak birincil ve ikincil nitelikler arasındaki ayırımın kabul edilmesidir. Yeni filozoflar için duyulabilir objelerin birincil veya ölçülebilir nitelikleri, gerçekte dış dünyada var olmasına rağmen renk ve koku gibi ikincil nitelikler, yalnızca subjektif ve geçici fenomenlerdir. Fakat, bu ayırıcı özellik çağın felsefe ve bilimine yerleşmesine rağmen Berkeley, bunun Pyrrhon'cu argümanlar karşısında savunulamaz olduğuna inanmaktadır. İkincil niteliklerin subjektifliğiyle ilgili Descartes, Locke ve birçokları tarafından delil olarak kullanılan nedenler, aynı zamanda birincil niteliklerin objektifliğinin yanlışlığını göstermek için de kullanılabilirler.

Berkeley, *Principles*'de şu sonuca varmıştır: "Kısacası, rengin ve tadın yalnızca zihinde var olduklarını kanıtlamak için düşünülmüş kanıtları inceleyen birisi, bu kanıtların uzam, şekil ve hareket içinde aynı şeyi tanıtlamak için eş

106 II, 79.

değer etkililikte kullanılabileceklerini görecektir."[107]

Bilindiği gibi Berkeley, Locke'un bilinmez töz veya duyulabilir niteliklerin dayanağı varsayımına itiraz etmiştir. Locke'un kabulü, tipik bir kurgusal spekülasyon ve anlaşılamaz bir kelime oyunuydu. Bilinemez bir gerçekliğin varlığı, empirik olarak doğrulanamayıp, rasyonel olarak da ispatlanamadığından dolayı Locke'un varsayımı gerçekte hakim bilgi teorisinin septik çıkarımlarına odaklanmıştır. Septisizme ve Locke'un niteliklerinin bilinemez bir dayanağı varsayımına karşı polemiğinde Berkeley, bilinen immateryalist hipotezleri kullanmıştır.

Genç Berkeley, ortaya koyduğu şeyi, çağ açan bir kesit olarak kabul etmişti: Hazırlık notlarında Berkeley, buna şu şekilde işaret etmiştir: "Açık gerçekliği keşfetmedeki akılsızlığıma şaşarım", "onu daha önce keşfedememedeki dikkatsiz olma aptallığıma yanarım."[108]

Berkeley için immateryalizm, üstün özelliklere sahiptir. O, bilenle bilinen arasındaki engelleyici araçları dışında tutar ve zihnin, nesnelerin gerçek doğasını bilme kapasitesi hakkındaki marazi ve boş şüpheleri de ortadan kaldırır. Dahası, immateryalizm, septisizmin etkili bir reddi olan doğrudan realizmin zorunlu bir çıkarımıdır:

> "Düşünmeyen şeylere algılanmalarından ayrı gerçek bir varoluş yüklediğimiz sürece, düşünmeyen gerçek bir şeyin doğasını apaçık bilmek bir yana, böyle bir şeyin var olduğunu bilmek bile olanaksızdır. Filozofların, duygularına neden inanmadıklarını gökyüzünün, yeryüzünün ve görüp hissettikleri her şeyin, hatta kendi bedenlerinin bile var olduğundan neden kuşkulandıklarını böylece anlıyoruz."[109]

Gençlik dönemlerinde, doğrudan realizmde diretmede ısrar eden Berkeley'in, maddenin bağımsız varlığını inkarı, insanlığın genel veya sofistike olmayan inançlarıyla uygun-

---

107 II, 47.
108 I, 34.
109 II, 79.

luk arz etmektedir. Maddî tözlerin, algılanmalarından veya bilinmelerinden bağımsız olarak var olduklarını kabul etme iddiası, filozofların hatasıdır. "Varlık" sözcüğünün anlamı, duyusal algı objelerine baş vurularak açıklandığında, filozofların hoşlandıkları "mutlak" veya "bağımsız varlık" iddiasının saçmalığı açıkça ortaya konulacaktır. Böylece, Berkeley'in ilk eserlerindeki bilinen özlü ifadesi, "var olmak algılanmaktır", cümlesidir. Ve ona göre varlığı, zihin ya da ruhun algılamasından bağımsız olarak dışsal gerçekliklere bağlamak, septisizm veya Epikür ve Hobbes'un din dışı materyalizmine mağlup olmak demektir.

Berkeley'in diğer bir çözüm şekli de, immateryalist hipotezlerini işlemesinde, "idealar" hakkında çağdaş dili kullanmasıdır. Descartes ve Locke, idealar kavramını zihinde duyulabilir nesneler arasındaki ana objeleri göstermek için kullanmışlardı. Fakat Berkeley, idealar, objeler veya nesneler arasındaki ayırımın septisizm ve materyalizmin bir dayanağı olduğuna inandığı için, gerçekte ideaların algı objeleri olduğunu belirtmiş, idealar ve nesneler teriminin birbirlerinin yerine kullanılabileceği sonucuna varmıştır.

Berkeley, maddî tözlerin bağımsız varlığına yönelik inkarını ve ideaları, nesnelerle özdeşleştirmesine karşı yöneltilen itirazları önceden tahmin etmiştir. Bu yüzden o, immateryalizmin ne subjektif idealist ne de solipsist bir anlamda yorumlanabileceğinde ısrar etmiş ve onun, sıradan bir insanın doğrudan realizmiyle uygunluk arz ettiğini belirtmiştir. Berkeley'in sözcüsü Philonous'un ifadeleriyle:

> "Bu yüzden ben, duyu objelerinin düşünmeyen bir dayanağı olabileceğini ve işte bu anlamda bir maddî tözün bulunabileceğini kabul etmiyorum. Ancak maddî tözden, yalnızca görülen ve hissedilen bir duyulur cisim kastediliyorsa o zaman ben, maddenin varlığını senden de, filozof olduğunu iddia eden başka herhangi bir kimseden de daha kesinlikle inanıyorum demektir. İnsanların çokluğunu benim görüşlerimden soğutan bir şey varsa o da benim "maddî şeylerin" gerçekliğini inkar ettiğime dair bir yan-

lış anlamadır."[110]

Berkeley'in realizmi, şüphesiz sağduyuyla uygunluk arzederken, çok az kimse onun immateryalizmini veya duyulabilir şeylerin zihin veya ruhun algıladıkları dışında var olmayan idealar olduğu çıkarımını kabul etmişlerdir. Yine de Berkeley'in temel projesindeki yeni ilkenin gerçek statüsü ve anlamı hâlâ belirsizliğini korumaktadır. Böylece, Berkeley'in açık ifadesi ve otuz yaşına varmadan tamamlanan en önemli çalışmalarını kuşatan immateryalizm savunması sıkça gözden kaçırılmıştır. Bu yüzden duyulabilir objelerin bağımsız varlığına karşı ileri sürülen onun usta argümanlarının, kasıtlı olarak sadece hakim felsefî eğilimlerin bozuk ahlâkî çıkarımlarını ve entelektüel yanlışlıklarını gösteren şeyler olarak ortaya konuldukları tartışılabilir. Özellikle yeni ilke, septik, materyalist ve ateist bakış açılarının dayandığı yanlış ve ters akıl yürütmeyi gösterecektir. Hatta daha da önemlisi Berkeley'in bütün enerjisini harcadığı zorunlu gerçeği dünyanın aşkın bir yaratıcısının varlığı ve efendisi gösterecektir.

ATEİSTLERE KARŞI BERKELEY

Berkeley'in ilk çalışmalarına, yeni felsefeye hayat veren din dışı ruh esin kaynağı olmasına rağmen, *Alciphron or the Minute Philosopher* (1732) adlı eserinde o, aydınlanma ateistlerinin tam bir portresini çizmiştir. Modern zihniyetin radikal bir temsilcisi olarak Alciphron, dinsel ve siyasal gaddarlıkları ilan eden kölelik ve hurafeyi dikkate almayarak, sönen ve yolunu kaybeden ışık denizini yeniden canlandıran bir özgür veya serbest düşünürdür."[111]

Özerk akla ve doğal haklara çağrı yapan Alciphron, irrasyonel ön yargılarla ve dinî geleneklere dayanan yanlışlıklarla alay etmektedir. Dinsel inanç ve uygulamaların ge-

110 II, 79.
111 III, 34.

niş bir görünümü ve belirli dinlerdeki öğretisel ve ahlâkî anlaşmazlıkların varlığından dolayı, ön yargısız bir gözlemci, hepsinin eşit şekilde yanlış olduğu sonucuna varabilecektir. Dinî inançta ısrar, dinsel ve politik entrikaların, aklını kullanamayan ve doğal haklarını savunamayan basit zihinli insanların düşünceleri ışığında anlaşılamaz. "Yerleşik ön yargı" ve "ruhsal saçmalıklar"la hesaplaşan Alciphron, yine de "ateizmin, özgür düşüncenin zirve ve mükemmel noktası olduğunda ısrar etmektedir. Doğal olarak ortaya çıkan gerçek bir yeteneğe düşüncenin belli bir merhalesiyle ve mutlak bir özgürlüğe ve güvene sahip olan bir ruh olmaksızın ulaşmak büyük bir sırdır."[112]

Alciphron ateizminin derinliği, köklü olarak empirist ve naturalist bakış açısı üzerine temellenmiştir. Aydınlanma çağında, varlığın başlangıcı ve sonuyla ilgili sorulara yer olmayacaktı. Yalnızca maddî dünya gerçekti, oysa, Tanrı ve insanın ölümsüzlüğü ile ilgili düşünceler, garip illüzyonlardan başka bir şey değillerdi. O hatta bir makine seviyesine indirgenmekteydi. O'nun kavrayış gücü, gözlemlenebilir maddî dünyanın ötesine uzanamazdı. Alciphron demektedir ki; "Her akıllı insan, kendisini veya kendi cisimsel varlığını, bütün eylem ve değerlerinin merkezi ve en son amacı olarak görür."[113]

Kaçınılmaz olarak, aydınlanma ateizmi ayrıca geleneksel ahlâk kurumlarını da altüst etti. Naturalist ve determinist çerçevede, değerin ölçütü yalnızca, insan ve hayvanlarda ortak olan şehvet ve arzuların tatmin edilmesiydi. Berkeley'in çağdaşı Bernard Mandeville, (1670-1733) bu yeni psikolojiden ahlâkî olmayan bir görüş çıkardı. Ve *Alciphron*'da Berkeley, Mandeville'nin –"Kişisel kusurlar halkın değerleridir"- tezini, Lysicles'in aracılığıyla açıkladı. Bu aydınlanma savunucusu için, klasik ve Hristiyan anlamların-

112 III, 44.
113 III, 45.

da değer, saçma bir idea ve mutlulukla kötülüğün biraradalığı idi. Onun öncüllerinden en uç sonuçlar çıkaran Lysicles, sınırsız şehevî egoizmi savundu. O şöyle bir sonuca vardı: "Kişisel çıkar, bizim düşüncemize mensup filozofların ilk ve temel anlayışıdır. Fayda sağlayan bütün zevkler, en güçlü cazibeye sahip şeydir ve hiçbir zevk, ruhsatla canlandırılan ve artırılan şeylerden hoşlanmaz."[114]

Sonuç olarak, aydınlanma ateizminin, kişisel çıkarın, ceza korkusu ve ödül umudu tarafından motive edildiğine inananlarınkiyle, özgür düşünürlerin üstün ahlâkî niteliklerine ters düşen az bir nihilist adaptasyonu vardı. Berkeley'in döneminde ahlâka yönelik önyargısız yaklaşım, insan doğasına "içsel duyum", "doğal tat" veya "içsel haz" ile değerin güzelliğini yanılmaz bir şekilde algılamanın baş edildiği iddiası tarafından tamamlandı. Ancak onun estetik niteliği, ne kadar yüceltilirse yüceltilsin, "ahlâkî his" teorisi naturalist ve duyumcu psikoloji üzerine temellendirildi. Kendi teorisini savunmada Alciphron'un kabule mecbur kaldığı gibi "değerin güzelliği" anlaşılmaktan çok hissedilir. – Onun belli bir anlamı yoktur. Bir obje mantıksal bir yetenekle değil, gözlerin renkleri görmesi, kulakların sesleri duyması gibi, ahlâkî güzelliğin algısına adapte olan ahlâkî duygu denilen özel bir duyu ile hissedilir."[115]

Berkeley hayatı boyunca aydınlanmacı ateizm türlerinin dayandığı indirgemeci antropolojiye karşı çıkmıştır. Hatta hazırlık çalışmalarında kendi ateist çağdaşlarını septik taraftarları gibi insanın bakış açısını daraltan, özgürlük ve şerefini yok eden "küçük filozoflar" olarak kategorize etmiştir. Bununla birlikte yine *Alciphron* adlı eserinde o, küçük filozofların zayıf antropolojilerine yönelik ciddi eleştirilerde bulunmuştur. Geleneği hor görmeleri ve gerçeğin önyargısız gözlemlerle kolay bir şekilde bulunabileceği yü-

114 III, 83.
115 III, 119.

zeysel optimizmleriyle onlar, "yıllardır hukukçuların, filozofların ve ilâhiyatçıların inşa ettikleri bütün dokuyu yıkmışlardır."[116] Böylece özgür düşünürler tarafsız aklı kullanmakla öğünmelerine rağmen, gerçekte onlar insan zihnini hayvanî duyumsallık ve istek seviyesine indirgemişlerdir.

Fakat insan doğasını hayvan –hatta makine– seviyesine indirgeme, klasik ve Hristiyan antropolojisinin kutsal ve zor kazanılmış anlayışlarının bir reddiydi. "Küçük filozof olarak bilinen bir adam sadece bir makine olmalı veya hayvandan daha iyi bir durumda olmalı"[117] anlayışı Aydınlanmanın çözümlenmemiş bir paradoksudur. Paralel bir çelişki küçük filozofların insan özgürlüğü ve determinist ve naturalist antropolojiyle ilgili görüşlerinde de vardır. Berkeley, Aydınlanma taraftarlarının "mutlak ve bağımsız özgürlükle ilgili iddialarını, insanın duyulur objeler tarafından harekete geçirilen bir organ, istek ve arzuları tarafından oynanan bir top olduğu faraziyesiyle nasıl uzlaştırabilecekleri"[118] sormaktadır. Mutluluk veya en yüksek insani iyinin duyumsal zevkle özdeşleştirilmesinden dolayı, rasyonel ayrım ve geleneksel düşüncede kişisel sorumluluğu oluşturan özgür seçime yer olmayacaktır. İnsan motivasyonu ve aksiyomunun klasik analizini yapan Berkeley, daha üstün niteliklerin uygulamasına yardımcı olan zevklerin,temelde duyumsal ve hayvanî isteklerden farklı olduğunu kabul etmektedir. Diğer yandan hayvanî zevklere aşırı düşkünlük, bilincin sesini boğan ve daha ileri noktalarda mutsuzluk, hatta intihara sebebiyet veren varlığın insanî olmayan bir özelliğidir.[119]

Berkeley'e göre, küçük filozofların antropolojisindeki temel kusur, en önemli insanî problemleri örtbas etmeleri ve onlara cevap vermede başarısız olmalarıdır. Üstelik, en

---

116 III, 47.
117 III, 53.
118 III, 107.
119 Bkz, III, 91-92.

son noktada aydınlanmacı özgür düşünce, göreceli septik temellere dayanmaktadır. Küçük filozofun çeşitli özelliklerini yansıtan Alciphron, modern felsefenin özünün, her şeyi faraziyeye indirgeyen bir ilke olduğunu kabul etmektedir.[120] Bu şartlarda Berkeley, sürekli ve zorunlu kültürel miras olarak gördüğü şeyin değerini savunmaktadır. İlk felsefe ya da metafizik ve teolojik gelenekler, insanın akıl melekesinin doğasını spesifik olarak incelemiş ve ifade etmişlerdir. Berkeley, kendi çağdaşlarının, skolastik filozofların düşünsel ve dilbilimsel araçlarına karşı çıkma temayüllerini paylaşmasına rağmen yine de o, onların akıl hakkında klasik bir düşünceyi miras bıraktıklarını ve öncülleri gibi büyük ve önemli konularla uğraştıklarını kabul etmiştir.[121] Klasik ve skolastik anlamıyla akıl, insanın spiritüel boyutunu veya varlığın kaynağı ve amacı ile ilgili en temel problemleri sorgulama kapasitesini ifade etmektedir. Bakış açısını evrenin aşkın bir ilk nedenine ve insanî varlığın üstün iyiliğine yönelten klasik ve Hristiyan geleneklerinde var olan akıl, yalnızca bu problemlere yönelik uygun cevaplar geliştirmiştir. Diğer taraftan küçük filozofların septik fatalizmi, insanın düşünsel çabasını bozmakta, kişisel ve sosyal düzenin güvenli temellerini altüst etmektedir.

Hristiyan geleneğini takip eden Berkeley, dünyayı aşkın ve tinsel bir Tanrı'nın varlığının ispatlanabilir bir gerçek olduğuna inanmaktadır. Septik faraziyelerle - indirgemeci antropolojiyle - zihinleri karışanlar ve küçük filozofların ahlâkî rölativizmi, yakın ve açık gerçeğin ne olduğunu takdir etmede başarısız olacaklardır. Büyük bir gayretle Berkeley, ilk çalışmalarında doğrudan realizminden doğal ve zorunlu bir sonuç çıktığını ve var olmak algılanmaktır öncülünün, bütün bir varlığın zihin veya ruh olarak var olduğunu ortaya koyduğunu kabul etmektedir. Bu temeller üzerinde o, Tanrı'nın varlığı hakkında doğrudan bir ispat

120 III, 321.
121 I, 55.

sunmaktadır.[122]

Duyulur objelerin varlığı algılanmayı veya bilinmeyi içerdiğinden dolayı ve bu objelerin –hatta evrenin tamamının– benlik veya diğer insanî algılayıcıdan bağımsız olarak varlığını sürdürmesi açık olduğundan dolayı dünyanın dışında ve her yerde hazır olan bir ruhun varlığı sezgisel olarak ortaya konulmaktadır. *Dialoglar*'da Philonous, septik muhalifi olan Hylas'a bu delili sunmaktadır:

> "Duyulur şeylerin, bir zihin ya da ruh dışında var olmayacakları benim için apaçıktır. Dolayısıyla, ben onların gerçek bir varlığa sahip olmadıkları sonucunu değil, fakat düşünceme bağlı olmadıklarını ve benim tarafımdan algılanmış olmaktan ayrı bir varlığa sahip olduklarını görerek, içinde var oldukları başka bir zihnin var olması gerektiği sonucunu çıkarırım. Bu yüzden, duyulur dünyanın gerçek varlığından ne kadar eminsem, onu içinde taşıyan ve ona destek olan sonsuz, her yerde hazır ve nazır bir ruhun varlığından da o kadar eminim"[123]

Bu bağlamda Berkeley'in argümanı evrenden Tanrı'ya giden geleneksel tarzın ayırıcı bir versiyonuydu. Locke'un duyulabilir objelerin bağımsız olarak var olan arazlar ya da nitelikler olduğunu iddia ettiğinden dolayı, maddî tözler saçmadırlar, bunu takiben Berkeley, duyulur dünyanın aşkın bir zihin ya da ruha bağımlı olduğunu ya da onun bir tezahürü olduğunu kabul etmiştir. Tikel duyulur objelerin bir toplamından başka bir şey olmayan dünyanın kuvvetli çatısı, uygun bir zemin ya da desteğe ihtiyaç olduğunu kanıtlamaktadır. Bu zemin, geleneksel olarak Tanrı diye isimlendirilen, dünyayı aşkın zihin ya da ruhdur.

Bu bakış açısına göre Tanrı, objektif reel dünyanın ev-

---

122 II, 212. (Tanrı'nın varlığının delilleri hakkında geniş bilgi için bkz. Vahdettin Başçı, *Ontolojik Delil Yönünden Zorunlu Varlık Üzerine Bir İnceleme*, Atatürk Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1989 (Çev.)

123 II, 212.

rensel bir nedenidir. Çünkü insan ruhu, hayalî ya da subjektif zihinsel içerikleri üretip kontrol ederken, cisimsel olmayan tanrısal varlığın iradesi ya da nedensel aktivitesine bağlı olan duyulur objeler ya da ideaların pasif bir alıcısı konumundadır. Berkeley, *Principles*'de şöyle demektedir: "Düşüncelerim üzerinde her ne kadar gücüm olursa olsun, gerçekte duyuyla algılanan ideaların irademe bağlı olmadığını görüyorum. Bu yüzden onları üreten başka bir irade ya da ruh vardır."[124] Ancak Berkeley'in argümanı evrenin tamamen sınırsız tanrısal bir güce bağlı olduğu sonucunu ortadan kaldırmamaktadır.

Bu argüman, kaçınılmaz olarak evrenin bileşik ve düzenli bir kozmoz olduğu gözlemi ve her şeye gücü yeten Tanrı'nın sonsuz zeki, tedbirli ve özgür olduğu çıkarımıyla desteklenmektedir.

Berkeley'e göre, büyük kozmik sistemin düzeni ve dengesi Tanrı'nın bilgeliği ve iyiliğini, mucizevî aracıların tanıklığından çok daha inandırıcı bir kanıttır. Berkeley'in doğrudan realizmi ve immateryalizmi, onu algılanabilir evrenin bir ve aşkın nedeninin var olduğunu söylemeye muktedir kılmıştır. Düzen, denge ve amaç, açıkça evrenin yaratıcısının "*idrak edilemez bir şekilde, akıllı, güçlü ve iyi*"[125] olduğunu göstermektedir.

Anlamlı bir şekilde *Alciphron*'da, Berkeley'in Tanrı'nın varlığı hakkındaki delil olan *var olmak algılanmaktır* ilkesine hiçbir referans yoktur. Küçük filozofların nihilizm ve fatalizmine cevaben Berkeley burada, evrendeki harmoni ve düzenin varlığına değinmektedir. Dünyadaki varlıkların birbirleriyle olan bağlantısı ve uyumu, "mükemmellik fikrini ve evrenin güzelliğini"[126] akla getirmektedir. Fakat bu özellikler, yalnızca kozmozun hem varlığı hem de düzenin nedeni olan sonsuz akıl sahibi, güçlü bir amil, ruh veya zihinle anlaşılabilir. Berkeley, düzen delilinin, sıradan bir in-

---

124 II, 9.
125 II, 63.
126 III, 63.

sana evrenin, aşkın ve sonsuz zeki bir yaratıcının varlığı hakkında sayısız kanıtlar sunduğuna inanmaktadır.

Bu Berkeley'ci inancı yansıtan Euphranor, "ben bütün zaman ve mekanlarda Tanrı'nın varlığını gösteren duyulabilir işaretler algılıyorum"[127] demektedir. Gerçekte Berkeley, evrenin; görünmez yaratıcının rasyonel varlıklarla iletişim kurduğu görsel bir dil ya da işaretler sistemi olduğunu iddia etmektedir. Bu görsel dil metaforu, kozmozda ve ona hakim olan hiyerarşik düzendeki olayların ve nesnelerin geniş ve karışık sıralamasını aydınlatmak için seçilmiştir. Bu dil, sonsuz akıl, güç ve basiret sahibi bir yaratıcının varlığı için göze çarpan bir delildir. Berkeley'in diğer bir sözcüsü olan Crito'nun ifadesiyle "Bu optik dil, bilgi, akıl ve iyilikle zorunlu bir bağlantıya sahiptir. O, aracısız güç ve tanrısal irade eylemini gösteren sürekli bir yaratmaya eşittir."[128]

Berkeley'in Hristiyanlık adına yaptığı savunma, insan doğasının en temel talep ve arzularıyla uygunluk arz eden sonuç için, birbirine yakın argümanlar ortaya koymaktadır. Tarihi bir perspektiften bakıldığında, Hristiyanlık, entelektüel ve ahlâkî alanlarda klasik filozofların çağ açan keşiflerini genişletmektedir.

O, hem kişisel hem de sosyal alanlarda değer ve mutluluğun güvenilir oluşturucusudur. Klasik filozoflar tarafından belirlenen insanın anlam ve değere olan ihtiyacı, tam uygulamasını Hristiyan çevrede bulmaktadır. Hristiyanlık, insanın zayıflığının ve günahkârlığının açıkça farkındadır. Ancak Hristiyanlık yenilenme ve kurtuluş araçlarının elde edilebileceğini göstermektedir. Küçük filozofun nihilizmi ile karşılaştırıldığında merhamet, nefsi öldürme, hidayet, takdis ve diğer Hristiyan öğretileri, insan doğasının dinamizmiyle uygunluk arzeden esin ve ümit

[127] III, 147.
[128] III, 159.

kaynaklarıdırlar. Üstelik Hristiyanlık, yaratma ve tanrısal evlatlık öğretisiyle, bireyin değerini korumaktadır. Berkeley, hayatta en uygun statünün hangisi olduğunu sormaktadır: "Tanrı'nın oğlu olarak var olmak veya zihni hoşnut olarak yaşamak mı, yoksa Epicür'ün aç gözlülerinden biri olmak mı?"[129]

Ayrıca tarihi kanıtlar, Hristiyanlığın rasyonel araştırma hakkında dengeli bir düşünce geliştirdiğini göstermiştir. Küçük filozoflar, iman, öğretiler ve onların uygulamalarıyla alay etmelerine rağmen, Berkeley, Hristiyanlığın klasik felsefenin en büyük muhakemesini yaptığına işaret etmektedir. Başlangıçtan itibaren o, hem insanlığın genel duygularına hem de düşünen insanların muhakemesine hitap etmiştir. Dahası, Hristiyanlık, tanrısal vahyin ve doğa üstü kurtuluş vasıtalarının taşıyıcısı olduğundan dolayı, doğal ve rasyonel dinden üstün ve mükemmeldir. Yine o, "filozofların düşünceleriyle karşılaştırılamayacak kadar da gelişmelerle ve toplumun iyiliğiyle uygunluk arzeder."[130] Akıl ve imanın her ikisi de, ebedî kaynağının aynı olduğunu kabul etmelerinden dolayı onlar arasında herhangi bir zıtlık yoktur.[131]

Berkeley'in modern felsefesinin eksiklikleri hakkında yaptığı yoğun değerlendirmeler, onun klasik ve Hristiyan teizmini samimiyetle savunmasına esin kaynağı olmuştur. Geleneğin reddi ve temel problemin terk edilmesi, ruhsal dinamizmi ya da kültür ve medeniyetin dayandığı derin anlamı ortadan kaldırmıştır. Akıl ve özgürlük hakkındaki paradoksal iftiralarında küçük filozoflar, insan onurunu tehlikeye atmışlar ve bireysel ve sosyal düzenin hassas temellerini altüst etmişlerdir. Pythagoras, Platon ve Aristo'nun teorik ve pratik başarılarını takdir eden Berkeley, son büyük çalışması olan *Siris*'i, büyük ve sürekli gelenek

129 III, 178.
130 III, 182-183.
131 III, 280.

olarak nitelendirdiği şeyle şekillendiren sonsuz gerçeklik, iyilik ve güzellik tecrübelerinin bir savunusu ve benliğin keşfine dönüş için bir başvuru kaynağı olarak sonuçlandırmıştır. "Dünya ne düşünürse düşünsün Tanrı, insan zihni ve en iyi hakkında çokça düşünmeyen bir kimse, belki başarılı bir solucan olabilir, fakat o, üzgün bir vatansever ve üzgün bir devlet adamı olacaktır."[132]

ATOMCULARA KARŞI BERKELEY

Berkeley başlangıçtan itibaren yeni felsefî hareketin septik, materyalist ve ateist unsurlarının, son dönemlerde oldukça yaygın olan matematik ve bilimsel metotlarla uygunluk arzeden abartılı durumlarla yakın ilişkisi olduğunu kabul etmiştir. Onun hazırlık notları, Aydınlanma dönemindeki, matematiksel akıl yürütmenin sonuçlarıyla ilgili sayısız alaycı yorumlar içerir. Bununla birlikte, Berkeley'in alaycı ifadesinin gerçek hedefi, matematiksel metodun yanlış kullanımına yönelikti. Matematiğin tümdengelimsel yöntemleri açık, tam ve kümülatif sonuçlar ortaya çıkarmasına rağmen, onlar dinî, felsefî ve ahlâkî alanlarda uygun değildir. Berkeley itiraz niteliğinde "Ne söyleyeceğim? Hayranlık duyulan matematiğin çağın önemsiz bir sevgilisi olduğunu söylemeye cesaret edebilir miyim?"[133] diye sormaktadır. Aristo'yu takiben Berkeley, matematiğin formel ya da soyut kesinliğinin, yaşanan tecrübenin maddî ya da informel dünyasına aktarılamayacağında ısrar eder; o, "kesinliğin niçin matematikçilerle sınırlandırılması gerektiği konusunda hiçbir neden görmez."[134]

Bu yüzden Berkeley'in *Principles* ve *Dialogues* adlı eserlerinde matematiksel soyutlamanın yanlışlığı hakkında çok ayrıntılı bir eleştiri ortaya koyması şaşırtıcı değildir. Mate-

---

132 III, 182-183.
133 I, 39.
134 I, 56.

matiksel önermelerin bir çoğu soyut, duyulabilir objeleri aşan ve keyfî işaretler olmasına rağmen, aydınlanmanın ateşli filozofları, onların evrenin sırlarının anahtarları oldukları yanılgısına düşmüşlerdir. Berkeley'in ifadeleriyle "onlar, sayılarda güçlü gizemlerin varlığının hayalini kurmuşlar ve onlarla doğal şeyleri açıklamaya kalkmışlardır."[135]

Bununla birlikte gerçekte, tikel şeyler ve yaşanan tecrübeye referans olmaksızın sayılar hakkında yapılan spekülasyon, faydasız ve gösterişçi bir uygulamadır. Gerçekte hesaplarla ilgili matematiksel tekniklerin, mantıksal pratik bir uygulaması varken, zararlı sonuçlar, matematiksel metodun, doğa felsefesine uygulanmasıyla ortaya çıkmıştır.

En zararlı sonuç, evrenin atomlar ya da zerrelerin toplamı olduğunu söyleyen hakim mekanist ya da atomcu felsefeydi. Bu indirgemeci perspektifte maddî objeler, onların ölçülebilir ya da birincil nitelikleri vasıtasıyla anlaşılabilir. Atomcu filozoflar, dünya hakkındaki sıradan tecrübemizin aldatıcı olduğunu ve duyularımız tarafından aldatıldığımızı düşünmelerinden dolayı septisizmin sinsi saldırılarından sorumludurlar. Fakat Berkeley, tamamiyle materyalist ve mekanist bağlamda insan deneyimi ve bilgisi hakkında uygun bir açıklamanın olamayacağını kabul etmiştir. Atomcular, ikincil niteliklerin objektifliğini inkar etmişler ve böylece insanlığın sağduyu tecrübesine karşı çıkmışlardır. Berkeley'in sözcüsü Philonous onların "hiçbir zaman aklı başında bir insanı tatmin edemediklerinde ısrar etmektedir." "Sinirlerdeki bir hareketle, zihindeki ses ya da renk duyumları arasında ne gibi bir bağlantı olabilir? Ya da bu hareketin, zihindeki sesin bir sonucu olması nasıl mümkündür?"[136] Böylece matematiksel soyutlamaya dayanan atomcu felsefe, bilgi hakkında septik bir anlayışa ve güçsüz bir doğa felse-

135 II, 95.
136 II, 210.

fesinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Hatta Berkeley için daha da can alıcı olan, özgür düşünürlerin ilk felsefe ve teolojinin ortadan kaldırılmasıyla ilgili olan kendi kibirliliklerini etraflıca ortaya koydukları atomcu felsefenin, zayıf bir platforma dayanmasıdır.

Bu yüzden hakim kültürel iklim, matematiksel ve bilimsel metotların alan ve kapsamının açık bir ayırımını istemektedir. Berkeley, bu metotların yalnızca dünya ötesi bir alandaki olgu ve süreçler düzeniyle ilgili olduğunu kabul etmektedir. Gerçekte hipotezlerin bir teşekkülü olan gözlem ve deneyin kullanımı ve matematiksel hesap tekniklerinin gelişmesi, doğa siteminin kanun ya da "genel kurallarının" bilgisini arttırmış ve insanlığa, onların olası güçleri vasıtasıyla fayda sağlamıştı. Yeni bilim "doğanın işleyişinde keşfedilen anoloji, harmoni ve deliller aracıyla daha geniş kapsamlı bir anlayış yeteneği sağlar. Ve tikel etkileri açıklar yani genel kurallara indirger... Onlar, hazır bulunanı, yakınımızdakinin ötesini görmemize, zaman ve yer bakımından çok uzakta ortaya çıkabilecek şeylere ilişkin yüksek olasılıklı kestirmeler yapmamıza olanak tanırlar."[137]

Ancak bir yanda matematik ve mekanik biliminin amaç ve metotları arasında temel bir farklılık, diğer yanda da felsefî düşünce vardır. Bilgi, gerçeklik, özgürlük, iyi ve kötü –ve daha genel anlamda şeylerin doğası– ile ilgili sorunlar, yeni metotlarla açıklanamazdı. Onların hepsinin temeli başlangıç ve son veya ilk ve son nedenler hakkındaki konulara dayanmaktaydı. Ve Berkeley'e göre bu konular yalnızca düşünme ve doğrulamaya layık olan ve bir filozofun değerini ortaya koyan[138] zihin veya ruhun ışığında çözümlenebilir.

Berkeley'in en son çalışmaları, onun atomcu felsefeye karşı tutarlılığını ve matematiksel ve bilimsel metotları içe-

---

137 II, 87.
138 I, 88.

risindeki bakış açılarının sınırlılığını ortaya koymaktadır. *The New Theory of Vision Vindicated and Explained* (1733) adlı eser, felsefî, geometrik, deneysel ya da mekanik düzeylerdeki ayırıcı ve zor sorunları içeren, insan düşüncesinin samimi bir ifadesini kapsamaktadır. Deneysel ya da bilinçsel boyutlar, yalnızca felsefenin yetki alanındadır. Tikellerin doğrusal hareketleri ve ışınların eğilimleri, geometrinin özel konularıdırlar. Sonuç olarak, gözün anatomisi ve fizyolojisi, deneysel ve mekanik araştırma metotları alanına girer. Ancak geometrik ve mekanik metotlar sayısız pratik faydalar sağlamasına rağmen, onlar, hiçbir zaman "ruhun bir yeteneği olarak düşünülen, görmenin gerçek doğası"[139] hakkındaki temel felsefî ilkeyi ifade etmezler.

Son sistematik çalışması *Siris* (1741)'de Berkeley, yine ilk felsefe ve teolojinin alanlarıyla, doğa bilimlerinin alanları arasında açık bir sınır koymaktadır. Bilimler, kısmî olarak doğa kanunlarını ya da genel kuralları ve hareket metotlarını keşfeder ve bu kuralların ışığında tikel fenomenleri açıklarlar. Bununla birlikte yeterli ve son nedenler üzerinde düşünme, metafizik ve teolojiye uygundu. Berkeley, dünyanın kaynağını mekanik ilkelere dayandıran atomcu filozoflar tarafından yapılan son çabalarla alay etmektedir. Yine Berkeley, uzamlı ve deterministik bir evren tasavvur eden bir çok çağdaşının zayıf deistik teolojisini kabul etmemektedir.

Berkeley'in kendi deneyimi, deizmden ateizme geçişin hemen hemen kaçınılmaz olduğunu göstermiştir. Yalnızca, yaratıklarına ihsanda bulunan, her şeye gücü yeten ve aşkın bir yaratıcı hakkındaki geleneksel düşünce insanî ihtiyaçları tatmin edebilirdi. Berkeley, "Her şeyi kendi kural ve amaçlarına göre düzenleyen, hareket ettiren, cisimsel olmayan bir nedenin sürekli varlığı ve sürekli eylemi kabul edilmeksizin fenomenleri açıklamada tek bir adım bile atama-

139 I, 266.

yacağımızı"[140] yazmaktadır. Ancak, atomcu ve küçük filozofların bilimsel ve teknolojik ilerlemelerdeki aşırı vurguları ve geleneğin güvenilmezliğini paylaşmalarından dolayı onlar, Batı kültürünün felsefî ve dinî deneyimlerine kuvvet veremezlerdi.

Berkeley, atomcuların septik fatalizminin, "Yunan filozoflarının, her şeyi yöneten, kapsayan, ölümsüz, görünmez, uzamsız ve gücü sınırsız olan bir zihin"[141] anlayışlarıyla ters düştüğünü belirtmektedir. Aynı zamanda matematiksel soyutlamanın yanlışlığı, atomcuların mekanist ve ateist bakış açılarını destekleyen mutlak zaman ve mutlak mekan fikirlerinden de sorumludur. Bu indirgemeci ve dünyayla sınırlı bakış açısına karşı çıkan Berkeley, klasik ve Hristiyan kaynakları diriltmeye çalışmıştır. O, "Teoloji ve felsefenin, ruhun dünyaya zincirlenen bağlarını kolaylıkla çözdüğünü ve onun en yüksek iyiye doğru uçuşuna yardım ettiğini"[142] yazmaktadır. İnsan ruhunu bitmez tükenmez gerçeklik, iyilik ve güzelliğe açan bu kutsal gelenekler, Berkeley'in yaşadığı "çağ ve iklimin" en faydalı ilaçları ve insanın değer ve özgürlüğünün garantörleridirler.

---

140 V, 114.
141 V, 125.
142 V, 140.