



Yeni Çağ Metafizikinde Tözün İnkârına Varan Süreçe Dair Bir İnceleme

Doç. Dr. S. Atakan ALTINÖRS¹

Özet

Nominal tanımıyla, var olan şeylerin destekleyicisi veya dayanağı olarak “töz” [substratum], Antik Çağ filozoflarından itibaren felsefe tarihinin her döneminde metafiziğin temel tartışma konularından biri olmuştur. Yeni Çağ’a gelindiğindeyse, konu hakkındaki hararetli tartışmalara özellikle empirizm cenahından yapılacak katkılarının, adım adım tözün inkârına doğru seyrettiğine şahit olunur. Britanya empirizminin büyük teorisyeni Locke’un halefi olan Berkeley, selefinin birincil ve ikincil nitelikler arasında var olduğunu farzettığı ayrımı, kendine eleştirel hareket noktası almış ve bu yolla da “maddî cevher” mefhumunun çelişkili olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Locke’un öne sürdüğünün aksine, Berkeley’e göre ikincil denem nitelikler kadar birincil nitelikler de algılayan özneye bağlıdır. Neticede, Berkeley “esse est percipi” iddiasında bulunarak mevcut yegâne cevher türünün zihinsel cevher olduğu sonucuna varır. Böylece Berkeley’in spiritüalist bir monizm olan ontolojisi, tersinden bakıldığında, maddenin mevcudiyetini tamamen inkâr eden radikal bir immateryalizmdir. Berkeley’in cevher konusundaki mülâhazalarından aldığı ilhamla Hume empirizmin müktesebatını şahikasına taşıyarak maddî cevher kadar gayrimaddî ve zihinsel-ruhsal cevherin mevcudiyetini de inkâr edecektir.

Anahtar kelimeler: Yeni Çağ Felsefesi, Metafizik, Töz Meselesi.

1. Giriş

Yeni Çağ’ın başında Descartes, Antik Çağ’dan itibaren felsefe tarihinin her döneminde rastlanan “standart” düalist ontolojilerin bir benzerini savunmuştur. “Töz” mefhumundan, mevcut olmak için sadece kendisine ihtiyaç duyacak surette var olan bir şeyi anlaması itibarıyla, bu ada lâıyk yegâne varlığın Tanrı olduğunun altını çizen Descartes bir diğer -yani “yaratılmış töz”- anlamıyla ise şu iki töz türü arasında radikal bir ayrım bulunduğunu öne sürmüştür: Uzamlılık özneliğine sahip cismanî töz ve düşün-nen töz (1824, s. 95). Böylece Descartes kâinatta biri maddî, diğeriye maddeden tamamen münezzeh iki tür yaratılmış töz bulunduğuna kanidir: Düşünmeyen uzamlı madde ve yer kaplamayan düşünen zihin. Fakat Descartes, ontolojisinde birbirinden ayırdığı bu iki tözün, antropolojisinde nasıl olup da karşılıklı olarak birbirini etkilediğini izah etme sorunuyla yüzyüze kalmıştır. Bu konuya hasrettiği son eseri olan *Les Passions de l’âme*’da [ruhun teessürleri] sunduğu izah ise çok tatminkâr bulunmamıştır.

Descartes’ın düalizminin meydana getirdiği izah gediğini bir bakıma “bypass” etme yolunu akıl edenler ise, dilimizde “vesileci” ya da “ara nedenci” denen *occasionaliste* filozoflar olacaktır. Corde-moy, Louis de la Forge ve Guelincx gibi vesileci filozofların düşünceleri Malebranche’te en veciz ve sistematik ifadesini bulacaktır. Descartes’ın, yer kaplamayan gayrimaddî töz olarak zihin veya ruh ile, maddî beden arasındaki etkileşimi açıklamak için geliştirdiği fizyolojik (ve dolayısıyla da fiziksel) hipotezinin açmazını fark eden bu filozoflar, iki apayrı tözün insanda, Tanrı’nın tesis ettiği vesile nedenlerle etkileştiğini savunmuştur.

Töz meselesi bağlamında Malebranche’in serdettiği düşünceleriyle aynı zamanda, tebliğimizin üçüncü ve dördüncü alt başlıklarında odaklanacağımız Berkeley’in ve Hume’un görüşlerine ilham verdiğini de ortaya koyacağız. Söz konusu ilhamı, şimdilik sadece kısaca belirtmekle yetinelim: Malebranche, Descartes’ın ve daha sonra da Locke’un ileri sürdüğü hâliye, zihinde idealler uyandıran bir maddî dünya faraziyesinin gereksizliğine dikkat çekmiş ilk Yeni Çağ filozofudur.

¹ Galatasaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, aaltinors@gsu.edu.tr

Kartezyen düalizmin açmazından kaçınayım derken, işi fiziksel fenomenleri inkâr etme noktasına vardırırmamak üzere Leibniz'in geliştireceği formül ise, psikofiziksel etkileşimcilik yerine psikofiziksel paralelizmi temel alır. Popkin psikofiziksel paralelizm konusunda şu açıklayıcı örneği verir: «Bu teori, bir kimsenin eline bir iğne batırma benzeri fizikî olayların acı hislerine veya düşüncelerine neden olmadığı gibi, karar ya da arzuların da fizikî eylem dizilerine yol açmadığını savunur» (2001, s. 184). Leibniz bu hususu meşhur saat örneğiyle izah eder, şöyle ki: Birbirleriyle mükemmelen uyumlu giden iki duvar saati düşünelim, der (1846, s. 590). Leibniz bu durumun şu üç seçenektan biriyle açıklanabileceğini söyler: [1] Ya iki saat birbirini karşılıklı olarak etkilemektedir, [2] ya bir kimse periyodik olarak onları kontrol edip ayarlamaktadır, [3] ya da bu dakiklik onların kendi mekanizmasından kaynaklanmaktadır (1846, s. 590). Leibniz iki duvar saatinin yerine ruh ile bedeni koyup düşündüğümüzde, birinci seçeneği, bambaşka iki töz olarak ruhsal ve maddî cevherin birbiriyle etkileşimini varsayması itibarıyla “harcîâlem felsefe”nin [philosophie vulgaire] hatalı bakış açısından ibaret sayar. İkinci seçeneği de aranedenciliğin tercih ettiği seçenek olarak eleyerek şu sonuca varır:

Öyleyse, geriye sadece benim hipotezim, bu tözlerden her birini bidayetten beri kusursuz bir biçimde oluşturmuş ve her biri sadece, kendi varlığıyla birlikte almış olduğu yasalarını takip etmek suretiyle, sanki aralarında karşılıklı bir etkileşim varmışçasına veya Tanrı, genel işbirliğine ilâveten elini onların üzerinden hiç eksik etmiyormuşçasına diğeriyle uyuşacak şekilde mutlak bir dakiklikle yöneten ilâhî bir desise tarafından önceden tesis edilmiş âhenk yolu kalmaktadır. (1846, s. 591).

Leibniz, en nihayetinde saf spiritüel ve yegâne töz türü olan monadlardan müteşekkil olduğunu düşündüğü kâinatta, farkındalık hiyerarşisinde en alt basamaktaki koma durumunda bulunan monadların kendilerini, bizim “madde” dediğimiz bir surette; buna mukabil farkındalık hiyerarşisinde üst basamaklardaki monadların ise kendilerini “bilinç” denen bir surette dışa vurduğunu düşünür. Yani bizim “madde” dediğimiz şey esasen, spiritüel tözün fenomenal plandaki tezahürüdür. Aslında fiziksel olan ile zihinsel olan, ikisi arasında hiçbir nedensel etkileşim olmadığı hâlde, Tanrı tarafından önceden tesis edilmiş âhenk icabı sanki aralarında etkileşim varmış gibi paralel tezahür ederler: «Bu sistem [önceden tesis edilmiş âhenk], cisimlerin sanki hiç ruhları yokmuş gibi; ruhların, sanki hiç cisimleri yokmuş gibi ve bunların ikisinin de sanki birbirini etkiliyormuşçasına faaliyette bulunduğunu ortaya koyar» (Leibniz, 2002, s. 23).

Yeni Çağ'daki töz düalizmi, Leibniz, Malebranche ve Locke gibi düalizmin “ılımlı eleştirmenleri” dışında, aynı dönemdeki materyalist filozofların “hasmane” anti-tezlerine de muhatap olmuştur. Hobbes'taki ve Gassendi'deki hâliyle, materyalizmin Tanrı inancını muhafaza eden versiyonunun ardından, De La Mettrie, Diderot gibi Aydınlanma Çağı filozoflarında rastlanan materyalizmin ateist versiyonunun giderek taraftar bulması, Piskopos Berkeley'i çok endişelendirmişe benzer. Berkeley'in materyalist ontolojiler kadar düalist ontolojilerin “maddî töz”üne yönelik çürütme çabası da esasen, ateizme kapı aralanmasının önünü ilânihâye kesme saikiyle irtibatlıdır.

Eserlerinin alt başlıkları² da onun bu motivasyonunun kanıtıdır. Böylece Berkeley, Malebranche'ın işaret ettiği şu imkânı değerlendirmeyi, dinsizlikle ve ateizmle mücadelede etkili olacak bir yol olarak da telâkki eder: Descartes'ın ve daha sonra da Locke'un ileri sürdüğü hâliye, zihinde idealar uyandıran bir maddî dünya faraziyesinin gereksizliği. O hâlde, Malebranche'ın işaret ettiği imkânı ve buna dair gerekçelerini tetkik etmeye koyulalım.

2. Malebranche

Malebranche felsefesinin özünü harcıâlem ve kolay okunan bir formatta sunma maksadıyla kaleme aldığı *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion* [metafizik ve din hakkında mülâkatlar] başlıklı metninde, iki tiplere arasında bir diyalog kurgular: Filozof-teolog Théodore tiplemesi, mizacen irşada teşne birini temsil eden Ariste ile hayâlî diyalogu yoluyla, ona duyulur dünyadan daha mükemmel, akılla bilinen [intelligible] bir âlemi adım adım sezdirir.

Diyalogun bir yerinde, Théodore'un ağzından “insanlar” der Malebranche, “eşya hakkında sahip bulundukları ideaları hiçe saydıklarından, yaratılmış dünyaya, taşıdığından çok daha fazla gerçeklik tahsis ederler” (1922, s. 30) ve ekler: «Objelerin mevcudiyetinden hiç şüphe etmezler ve onlara, taşıdığından çok daha fazla nitelik atfederler. Ama sadece objelerin idealarının gerçekliğini düşünmezler. Bu da, duyularına kulak kesilmelerinden ve içsel hakikate yeterli derecede müracaat etmemelerindendir» (1922, s. 30).

² A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge adlı eserinin alt başlığında geçen “şüphecilğin, ateizmin ve dinsizliğin temellerini hakkında araştırma” ve Three Dialogues Between Hylas and Philonous adlı eserinin iç kapağında geçen “şüphecilere ve atelere karşı” ibarelerindeki gibi.

Malebranche'in bu esnada ideaların mahfuz *topos*'u olarak ilâhî müdrikeyi adres gösteren Augustinus'a müracaat ettiği görülür:

Belli başlı idealar, şeylerin sabit ve değişmez kalıpları ya da mefhumlarıdır. Bu ideaların kendileri imâl edilmiş olmayıp, ezeli-ebedîdir; onlar ilâhî müdrikede daima aynı hâlde muhafaza ve ihtiva edilir. Ve onlar madem ki ne doğar ne de yok olurlar, doğabilen ve yok olabilen her şey ve gerçekten doğmuş ve yok olmuş olan her şey de bu idealara göre yapılıyor demektir. (Augustinus, 2009, § 2).

Augustinus'un bu görüşünü temellük eden Malebranche yine Théodore'un ağzından, akılla bilinen gerçeklikleri bakımından, bütün açık idealarımızın Tanrı'da olduğunu ve ideaları sadece Tanrı'da gördüğümüzü kaydeder (Malebranche, 1922, s. 39). Peşinden de, "söylediklerimin yeni olduğunu zannetmeyiniz" diyerek bunun Aziz Augustinus'un görüşü olduğunu ekler. İdealarımız, ezeli-ebedî, değişmez, zorunlu olduklarına göre, onların ancak değişmez bir tabiatla, yani Tanrı'da bulunabileceklerini tasdik eder (1922, s. 39).

Malebranche, insanların zihinlerindeki idealardan hareketle dış dünyaya maddî realite atfetme eğilimini eleştirerek bunun sebebinin, öyle düşünme kolaylığı olduğunu savunur. Oysa ona göre ideaların gerçekliğini ispatlamak, -alışkanlıkla farzedegeldiğimiz- maddî dünyanın gerçekliğini ispatlamaktan çok daha kolaydır. Aynı metnin hemen devamında Malebranche'in bunu "neden daha kolay" bulduğuna dair sunacağı hayli kapsamlı izahı, esasen, Augustinus'tan mülhemdir. Malebranche'in kapsamlı izahının -tebliğimizin konusunun gerektirdiği kadarıyla- burada sadece özüne değinmekle yetinelim. Yukarıdaki "neden daha kolay" bulduğuna dair soruya Malebranche'in tek cümlelik cevabı "çünkü idealar ezeli-ebedî ve zorunlu bir mevcudiyete sahiptir ve maddî dünya da, sadece onu yaratmak Tanrı'nın hoşuna gittiği için mevcuttur" biçimindedir (1922, s. 30). Ona göre, akılla bilinen âlemi görmek üzere, ezeli-ebedî ve zorunlu ideaları kapsayan, duyulur dünyanın ilk örneği [*l'archétype*] olan Akla müracaat etmek yeterlidir (1922, ss. 30-31). Maddî dünyayı görmek veya daha ziyâde onun mevcudiyetine hükmetmek içinse, Tanrı'nın bize bunu âşikâr etmesi [*révéler*] gerekir (1922, s. 31). Demek ki yerleşik alışkanlıkla sanılanın aksine, "gerçek" ve künhüne varılabilen dünya, görülür olan değil, akılla bilinebilir olan dünyadır.

Diyalogun bir pasajında Théodore, Ariste'i şöyle bir düşünce deneyi yapmaya davet eder: "Farzediniz ki", der, "Tanrı, siz ve ben dışında yarattığı bütün varlıkları yok etsin" (1922, s. 32). Yine, Ariste'i, "Tanrı'nın beyinlerimize bütün izlerin aynılarını tab ettiğini [*imprimer*] veyahut da zihnimize bugün taşımamız gereken bütün ideaların aynılarını takdim ettiğini" farzetmeye çağırır ve "o durumda nerede mevcut olurduk?" diye sorar. Théodore'un ağzından Malebranche'in cevabı, "akılla bilinen dünyada olurduk" şeklindedir (1922, s. 32). "Maddî dünyanın yok edildiği durumda", der Théodore, "objelerin mevcut olduğunda meydana gelen aynı ideaları Tanrı'nın zihnimize takdim ettiği farz edildiğinde, şu an gördüğümüz güzelliklerin aynısını görecektik" (1922, s. 32). Ardından da şu çıkarımda bulunur:

Madem ki maddenin farazî yok edilmesi, kendisiyle beraber bizi çevreleyen objelere bakarken gördüğümüz bu güzelliklerin de yok edilmesini gerektirmiyor, o hâlde gördüğümüz güzellikler hiç de maddî güzellikler değil, ruh ile beden birliği kanununun sonucu olarak duyulur kılınmış akılla bilinen güzelliklerdir. (1922, s. 32).

Malebranche'in söylediklerini toparlarsak: [1] Bildiklerimiz, zihnimizdeki idealardan ibarettir. [2] Bu idealar arasında "eşya hakkındakiler" denen idealarımızın bir maddî tözden kaynaklanma mecburiyeti yoktur. [3] Tanrı maddî dünyayı yaratmamış olsaydı da, bu durum idelarımızın mevcudiyetine hâlel getirmezd; zira ideaların mekânı Tanrı'nın müdrikesi olup bizim onları akletmemiz de vesile nedenlerle gerçekleşmektedir. Woolhous'un da tespit ettiği gibi (2019, s. 137) Malebranche maddî dünyayı sadece düşük değil, aynı zamanda gereksiz bir ihtimâl hâline getirmiştir. Malebranche'in söylediklerinden töz meselesi özelinde çıkan ve Berkeley'e ilham verecek sonuç ise, maddî dünyanın mevcudiyetinin sadece kabil -veya aynı anlamda gayrimecburî- olduğudur. Bu sayede artık Berkeley'in, yegâne töz türü olarak zihin lehine immateryalizmi temellendirmesinin önü açılmıştır.

3. Berkeley

Berkeley, Locke'un birincil ve ikincil nitelikler arasında bulunduğunu öne sürdüğü ayrımı, kendi immateryalizmini temellendirmek üzere, bir eleştirel hareket noktası olarak kullanır. Berkeley'in temellendirmesi esasen, materyalistler kadar düalistlerin de mevcudiyetini savunduğu maddî cisimlerin, ikincil niteliklerden soyutlanmış bir hâlde düşünülemeyeceğine dayalıdır. Berkeley *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* [beşerî bilginin ilkeleri hakkında bir inceleme] başlıklı eserinde okurlarını, bir düşünce deneyi yapmaya ve bir cismin yer kaplamasını ve hareketini, ikincil nite-

liklerin gıyabında tasavvur etmeye davet eder (1843a, s. 90). Berkeley kendi namına, yer kaplayan ve hareket eden bir cisim ideasını, ona yalnızca zihinde var olduğu farzedilen renk ve diğer herhangi bir ikincil nitelik yüklemeksizin tasavvur etmeye muktedir olmadığını belirtir. Bu itibarla, ona göre ikincil niteliklerden soyutlanmış olarak şekil, yer kaplama ve hareket de kavranılamaz. Berkeley birincil niteliklerin ikincil niteliklerle ayrılmaz bir surette birleştiğini, onların düşüncede bile ikincil niteliklerden soyutlanmalarının mümkün olmadığını belirterek birincil niteliklerin de yalnızca zihinde bulunduklarına hükmeder (1843a, s. 91). Bu da demektir ki birincil nitelikler de algılayan özneye bağlıdır.

Bütün duyulur nitelikler bir kez bu şekilde algılayan zihne tâbi kılındığında, artık “zihnin dışında” mevcut olduğu varsayılan şeyler, bir idealar demetine kolayca indirgenebilecektir. Berkeley’in böyle bir indirgeme için kullandığı meşhur “kiraz” örneği, *Three Dialogues Between Hylas and Philonous* [Hylas ile Philonous arasında üç diyalog] başlıklı eserinde yer alır. Materyalist pozisyonun kişileştirilmesi olan Hylas’a, idealist pozisyonun timsali Philonous -ve aslında onun ağzından Berkeley- şöyle hitap eder:

Bu kirazı görüyorum, hissediyorum, tadıyorum; ve hiçbir şeyin görülemediğinden, ya da hissedilemediğinden veyahahut da tadılamadığından eminim; öyleyse o gerçektir. Yumuşaklık, sululuk, kırmızılık ve mayhoşluk duyumlarını kaldırı, kirazı da ortadan kaldırmışsındır. Zira o, duyumlardan ayrı bir varlık değildir; diyorum ki bir kiraz, duysal izlenimlerin ya da muhtelif duyular yoluyla algılanmış ideaların bir yığından başka bir şey değildir; bu idealar da zihin tarafından tek bir şeyde (ya da onlara verilen bir ad altında) birleştirilir [...]. Böylece ben muhtelif surette onu görüp, hissedip tattığımda, eminim ki kiraz vardır ya da gerçektir; onun gerçekliği, kanımca, bu duyumlardan soyutlandığında hiçbir şey değildir. Ama, sen kiraz kelimesinden, şayet bütün bu duyulur niteliklerden ayrı, bilinmeyen bir tabiatı; ve onun mevcudiyetinden de algılanan varlığından farklı bir şey anlıyorsan, onun mevcudiyetinden ne şahsım, ne sen, ne de başka biri emin olamaz. (1843b, ss. 216-217).

Böylece Berkeley ikincil niteliklerinden soyutlandığında, ortada artık mevcudiyetinden söz edilebilecek herhangi bir şey kalmayacağını iddia eder. “Gerçek olma” vasfının, Berkeley’in nazarında “algılanmış olma”dan öteye bir anlamı yoktur. Bundan da kolaylıkla “var olan algılanmış olandır”³ sonucu çıkmaktadır: “Düşünmeyen şeylerin *esse*’si *percipi*’dir, onların, onları algılayan zihinler veya düşünen şeyler dışında bir mevcudiyetlerinin olması imkânsızdır” (1843a, s. 88). Berkeley için buradan itibaren, ispatlanmak üzere geriye kalan tek iddia, bir şeyin algılanmış olması için maddî bir dayanağı bulunmasının gerekmediğidir. Berkeley’in bu ispatlamasını gözden geçirmek üzere *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* başlıklı eserine tekrar dönelim. Berkeley materyalizmin maddî töz varsayımını eleştirmek için “gelin”, der “revaçta olan kaniyi biraz inceleyelim” (1843a, s. 92). Berkeley en özenli filozofların “maddî töz” ile ne kastettiğine bakıldığında, onların şunu kabul ettiğini söyler: “Genel olarak varlık ideası” (1843a, s. 93). Devamen de bunun ideaların en soyutu ve en kavranılmazı olduğunu ekler. Bu noktada, Berkeley’in, Locke’ta rastlanan “soyut idea” mefhumuna yönelik eleştirisini hatırlamamız yerinde olur.

Locke’un “münferit idea”dan [*particular idea*], soyut ya da genel ideaya nasıl geçildiğini “soyutlama” aracılığıyla açıklamaya çalıştığı görülür. Locke’a göre zihin soyutlama işlemini birbirine benzer idealara tatbik ederek, yani münferit özelliklerini dikkate almayarak daha genel idealara ulaşır. Böylece, örneğin bir bebek babasına ve çevresindeki diğer kimselere ilişkin edindiği münferit zihinsel temsillerin ortak özelliklerine tek bir idea altında vâkıf olmaya adım adım yükselir ve bu genel “insan” ideasını, çevresinde konuşulan dildeki kelimeyle adlandırır (Locke, 1825, s. 296). Ne var ki Locke’un “soyut” olduğunu öne sürdüğü “insan” ideası, Berkeley’e göre ancak, siyahî ya da beyaz, uzun veya kısa boylu, vb., olmak gibi birtakım ikincil niteliklerle birlikte düşünülebilir (Berkeley, 1843a, s. 76). Berkeley açısından bütün insanlarda ortak olan niteliklerden meydana gelecek soyut bir “insan” ideası, algılanabilir bir şey değildir. Benzer şekilde, soyut bir idea olan “genel olarak varlık” ideası da, var olan her şeyin münferit [*particular*] olduğuna inanan nominalist⁴ Berkeley için, algısal tecrübemizde bize verili olmayan ve refleksiyon ürünü bir mefhumdan ibarettir. Böylece düalistlerin ve materyalistlerin kabul edegeldiği, eşyanın dayanağı [*substratum*] olarak “maddî töz” de aslında, zihin tarafından asla algılanmamış soyut bir mefhumun adından ibarettir Berkeley’in nezdinde. Geldiğimiz bu noktada, Berkeley’in “idea” ile “mefhum” [*notion*] arasında yaptığı ayrımı açıklık kazandırmamız ve mefhumların epistemolojik

³ Akla şöyle bir soru gelebilir: Peki benim tarafımdan fiilen algılanmadığında gökyüzünü ve yeryüzünü dolduran şeyler yok mu olmaktadır? Berkeley’in bu itirazı bertaraf eden iddiası, onlar fiilen algılanmadıklarında da aslında onları algılayan ezeli-ebedî bir akıllı ruhun [spirit] zihninde mevcut bulunduklarıdır (1843a: s. 89). Böylece Tanrı, Berkeley’in felsefesinde, dünyayı algılamakla onu kaim tutan garantördür.

⁴ Tümelîğin idealara değil, adlara has bir özellik olduğunu savunması itibarıyla Berkeley nominalist bir pozisyona yerleşir. Tümelîlik, idealarımızın değil adlandırmamızın bir özelliğidir ve bu bakımdan da tümeler dilin dışında var olan entiteler değildir. Berkeley benzer ideaların tek bir ad altında toplanıp genelleştirildiği reddetmemekle beraber, Locke’un “soyut idea” düşüncesini eleştirir.

statüsüne yaklaşımına değinmemiz yerinde olur; zira, onun bu hususlardaki düşünceleri, yegâne töz olarak spiritüel töz görüşüne zemin sağlamaktadır.

Berkeley, “idea” terimine yüklediği anlamı şöyle açıklar: “Duyu nesneleri sadece zihinde var olduklarından, üstelik de düşünceden yoksun ve inaktif olduklarından, onları, bu özellikleri içerimleyen idea kelimesiyle belirtmeyi tercih ettim” (1843a, s. 101). Descartes ve Locke gibi filozoflarda rastlanan ve şeylerin bir dış dünyada var olduğu faraziyesine dayanan “...nın ideası” kalıbı içinde ideaların dışsal şeylerle ilişkilendirilmesinense, Berkeley immateryalizmi icabı karşı çıkar (1843a, s. 100); gündelik dilin yerleşik alışkanlıkları içinde kalarak yapılan konuşmalarda, der Berkeley, duyulur niteliklerin çeşitli kombinasyonlarına işaret etmek üzere idea kelimesi değil de şey kelimesi kullanılır (1843a, s. 100). Yani, harciâlem konuşmalarda “şeyler”den söz edilemediği hâlde, felsefî açıdan ona göre bununla aslında ancak “idea kombinasyonları” kastedilebilir. İdealarımızın kaynağı, neticede yalnızca zihinsel muhteviyatımızın algısıdır Berkeley açısından “dış dünya” gündelik hayatımızdaki pragmatik bir hüsnükuruntudan ibarettir. Onun “mefhum”dan ise, doğrudan doğruya algılanmadığı hâlde, içgörüyeye dayalı olarak bilinen veya refleksiyon ürünü zihinsel entiteleri anladığı görülür. Fakat refleksiyonla inşa edilen birtakım mefhumlarımızın çelişki barındırması mümkündür. Berkeley’e göre her ikisi de refleksiyon ürünü olmakla birlikte, “maddî töz” mefhumu çelişikken “spiritüel töz” mefhumu öyle değildir (1843b, s. 203). Berkeley -Philonous’un ağzından- zihninde “maddî töz”e dair herhangi bir mefhum bulunmadığını öne sürmediğinin altını çizer; bu mefhumu reddetme gerekçesiye, içerdiğine inandığı çelişkidir (1843b, s. 203). “Maddî töz” mefhumu için neden çelişik dediğini de şöyle açıklar:

Buna göre biz maddeden, içinde uzamın, şeklin ve hareketin fiilen var olduğu âtil, duyusuz tözü anlamalıyız. Fakat daha önce gösterdiklerimizle şunlar apaçıktır: Uzam, şekil ve hareket sadece zihinde mevcut idealar; bir idea başka herhangi bir ideaya benzer olamaz; netice itibariyle de ne idealar ne de onların ilk örnekleri [archetypes] algılamayan bir tözde mevcut olamaz. Dolayısıyla da madde ya da cismanî töz denen şeyin mefhumunda bir çelişki bulunsa gerekir. (1843a, s. 90).

Diğer yandan Berkeley Tanrı veya başka herhangi bir akıllı ruha dair bir ideaya sahip olmadığımızı kaydeder (1843b, s. 202). Zira bunların aktif varlıklar olduğu ve tamamen âtil entiteler olan idealar tarafından temsil edilemeyecekleri kanısındadır. “Bununla birlikte”, der, “bir akıllı ruh veya düşünen töz olarak ben, kendimin, ideaların mevcudiyeti kadar kesin olarak mevcut olduğumu bilirim” (1843b, s. 202). Berkeley devamı, “ben”, “kendim” gibi terimlerin bizde bir ideası bulunmadığı halde, onların anlamını kavrayabildiğimizi söyler. Her ne kadar onları, bir üçgeni, rengi veya sesi algıladığımız gibi algılamıyorsak da, yine de onları dolaysızca veya içgörüsül olarak [intuitively] bildiğimizi savunur (1843b, s. 202). Tanrı’yı da doğrudan algılamadığımız hâlde, refleksiyon ve muhakeme yoluyla ona dair bir mefhumla sahip olduğumuzu ekler. Neticeden, Berkeley kelimenin tam anlamıyla bir “akıllı ruh” ideamız olmamakla beraber, bir “akıllı ruh” [spirit] mefhumumuz olduğunu söyler (1843b, s. 203). Ona göre bu mefhumumuz, “maddî töz” mefhumumuzdan farklı olarak çelişki barındırmaması itibariyle mevcudiyeti mümkün bir şeye işaret etmektedir. Berkeley akıllı ruhları, inaktif ve âtil entiteler telâkki ettiği ideaları algılayan aktif varlıklar olarak kabul eder. İdeaların spiritüel bir tözü veya dayanağı olduğu, ideaları bir akıllı ruhun bildiği ve algıladığı sonucuna varır (1843b, s. 204). Ona göre mevcut yegâne töz türü de böylece ancak spiritüel bir mahiyet taşıyabilir.

4. Hume

Yukarıda inceleyegeldiğimiz gibi Berkeley maddenin mevcudiyetini imkânsız görerek yalnızca spiritüel töze mevcudiyet atfeder. Ondan aldığı ilhamla Hume’un ise işi son raddesine vardırıarak, maddî olsun, spiritüel olsun, her tür tözün mevcudiyetini reddettiğini göreceğiz. Çifte reddiyesinde Hume, [1] “töz” ideamızın dayandığı herhangi bir izlenimimizin bulunmadığı argümanını kullanırken diğer yandan da [2] “töz” mefhumunun geleneksel tanımından hareketle bu mefhumu abese irca eder. Bunları sırayla inceleyelim.

[1] “Töz” ideamızın dayandığı herhangi bir izlenimimiz yoktur: Hume’un bu yargısı, onun “izlenim” [impression] ile “idea” arasında yaptığı ayrım zemininde açıklık kazanır. Hume zihnin algılarını, farklı güç ve canlılık derecelerine göre ikiye ayırır: İlki, “idea” veya “düşünce” terimiyle ifade edilen algılardır ve bunlar daha az güçlü ve canlıdır (Hume, 2017a, s. 7-8). İkincisiyse, Hume’un kendi dilinde *impressions*⁵ diye adlandırdığı izlenimler olarak güçlü ve canlı algılardır (2017a, s. 8). Böylece, geçmiş izlenimler üzerine refleksiyon yaptığımız esnada zihnimizdeki malzeme artık onların soluk idealarıdır. Bu da demek oluyor ki, idealar genellikle kendisini önceleyen bir izlenimden türetilir: “Beyazlık” ideamızın, geçmişte kardan, süttten, kireçten, vb.’den görsel algıyla edindiğimiz izlenimlerimizin soluk bir kopyası

⁵ Bu terimi dilimizde -İngilizcedeki im-pression bileşimine bakarak- “ıçevurum” veya “tab” diye karşılamak daha yerinde olabilirdi; ama, burada, Türkçe felsefe literatürüne yerleşmiş “izlenim” karşılığını kullandık.

olmasındaki gibi. Ne var ki, Hume aslında herhangi bir izlenime dayanmayan idealarımız olduğuna da dikkat çeker. Bunun Hume'un felsefesindeki en meşhur örneği "nedensellik" ideamızdır. "Maddî töz" ideamız da ona göre bu nevi bir ideadır. Hume "hangi nedenler bizi bir cismin mevcudiyetine inanmaya sevk eder?" diye sorar (2017b, s. 96) ve hemen ardından da bu soruyu cevaplamak üzere, içerdiğini belirttiği iki alt soruya böler: [i] Nesneler duyulara takdim edilmediği esnada da onlara niye devamlı bir mevcudiyet atfederiz? [ii] Niçin nesnelerin zihinden ve algıdan bağımsız bir mevcudiyetleri olduğunu farzederiz? (2017b, s. 96). Hume kendi kendine sorduğu bu iki soruya yönelik irdelemelerinin sonucunda, "muhayyile" sebebiyle öyle olduğu cevabına varır. Muhayyilenin, bir düşünce hattında ilerlemeye başladığı zaman, nesnesi orada bulunmadığında da onu sürdürmeye yatkın olduğunu belirtir (2017b, s. 102). Muhayyilenin bu yatkınlığı dolayısıyla da cismin sanki devamlı bir mevcudiyeti varmış gibi kurgularız. Refleksiyon ile muhayyilenin bu noktadaki çatışmasını Hume şöyle tarif eder:

Muhayyile bize, benzer algılarımızın devamlı ve kesintisiz bir mevcudiyet taşıdığını ve bizim varlığımızın ortada olmamasıyla yok edilmediklerini söyler. Refleksiyonsa bize, benzer algılarımızın bile, mevcudiyetleri içinde kesintili ve birbirlerinden farklı olduklarını söyler. Bu kanaatler arasındaki çelişkiden, hem refleksiyonun hem de muhayyilenin hipotezleriyle kesişen yeni bir kurguyla, bu zıt nitelikleri ayrı varlıklara atfederek kurtuluruz: Kesintiye algılara ve devamlılığı nesnelere atfederek. (2017b, s. 111).

Hume "devamlı mevcudiyet" ideamızın, kopuk izlenimlerin anısından ve onların aynı olduklarını kabul etme eğiliminden destek aldığını savunur ve kendi inanç teorisine⁶ göre, inancın özünün, kavrayışın gücünden ve canlılığından ibaret olduğunu ekler (2017b, s. 103). "Muhayyilenin, benzer algıların ideaları boyunca pürüzsüz bir şekilde geçişi", der, "bizi onlara mükemmel bir aynılık atfetmeye yöneltir". Hume açısından, yerleşik alışkanlıkla "cisim" dediğimiz, bize tecrübede verili olmayan ve bir idealar demetinden hareketle muhayyilenin ona bağımsız ve devamlı mevcudiyet atfettiği bir şeydir. Sonuç itibarıyla, bizde bir algısı olmayan "maddî töz", esasen zihninin muhayyeli bir vehminden ibarettir.

Hume "madde" ve "cisim" idealarının dayandığı bir izlenim olmadığını ispatlamaya çalışmasının ardından, "spiritüel töz" ideasının durumunun da onlardan farksız olduğunu savunur. Hume her ideanın, onu önceleyen bir izlenimden türemiş olması itibarıyla, zihnimizin tözü hakkında herhangi bir ideamız varsa, onun da bir izlenimine sahip olmamız gerektiğini, ama o tür bir izlenimin ne olabileceğini kavramanın çok güç olduğunu kaydeder (2017b, s. 121). Adjukiewicz'in Hume hakkındaki değerlendirmesinde de işaret ettiği gibi (1994, s. 136) bize, tecrübede, kendi zihinsel hâllerimizin dışında hiçbir şey verilmez. Özellikle de, bize bu zihinsel fenomenlere ek olarak, bu fenomenlerin öznesi olan gizemli bir "ben" hiç verilmez; bir başka deyişle, bize tecrübede "ruh" verilmez. Hume açısından "ruh" veya "zihin" mefhumu da neticede bir hüsnükuruntudan ibarettir. Berkeley'in at(a)madığı son adımı Hume'un böylece atmış olduğunu gözlemliyoruz. Metnimizin sonuç kısmındaki karşılaştırmada bu hususa tekrar döneceğiz.

[2] "Töz" mefhumunun geleneksel tanımından hareketle bu mefhumu abese irca edişi: Hume'un bu itirazı, Berkeley'in sadece "maddî töz" mefhumunun çelişkili olduğunu ispatlamakta kullandığı muhakemesini andırır. Hume bu kez genel olarak "töz" hakkındaki yerleşik tanımdan hareketle bu mefhumu abese irca eder. Töz hakkındaki "kendi başına mevcut olabilen şey" tanımıyla yetinmek, Hume'un nezdinde meseleyi halının altına süpürmekten farksızdır (2017b, s. 121). Hume bu tanımın, tasavvur edilebilecek her şeye uyacağı ve tözü ilinekten, ruhu ise algılarından ayırmaya hizmet edemeyeceğini vurgular. Hume bu esnada, töz hakkındaki yerleşik tanıma abese irca etmek üzere onu "algılar" a uyarlar. Mevcudiyetlerini destekleyecek herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan entiteler olarak algılarımız da "töz" tanımına pekâlâ uygundur. Dolayısıyla, "onlara da mı töz demeliyiz?" sorusu ekseninde Hume töze ilişkin geleneksel tanımı abese irca eder.

Hume genel olarak töze yönelik tahlillerinden şu sonuçlara varır:

Ne kökensel bir izlenim arayarak ne de bir tanım aracılığıyla tatminkâr bir töz mefhumuna ulaşabiliriz; ve bu da bana ruhun maddî olup olmadığıyla ilgili o tartışmayı tamamen bir kenara bırakmak için yeterli bir sebep gibi görünüyor ve beni bu soruyu kesin bir surette mahkûm etmeye götürüyor. Algılar haricinde, bizde hiçbir şeyin kusursuz bir ideası bulunmaz. Bir töz de bir algıdan tamamen farklıdır. Dolayısıyla da bir töze dair ideamız yoktur. Bazı filozoflarca, algılarımızın sadece onları destekleyen bir şeyin "zâtında mündemiç olma" [inhere in] durumunda mevcut olabileceği düşünülmektedir. "Zâtında mündemiç olma"nın [inhesion] ideası da bizde yoktur. (2017b, ss. 121-122).

Hâl böyleyken, der Hume, "algılar maddî bir tözün mü, yoksa gayrimaddî bir tözün mü zâtında mündemiçtir?" sorusu, daha tözün ne mânâya geldiği bile anlaşılmazken cevaplanabilir bir soru olamaz

⁶ Hume'un inanç teorisinin bir cümleyle ifade etmek gerekirse: İnanç, ideaya izlenim muamelesi yapmaktır.

(2017b, ss. 121-122). Böylece Hume “çifte reddiye” denebilecek olan ve yukarıda açıkladığımız surette, ister maddî ister gayrimaddî olsun tözün mevcudiyetini inkâr eden bir pozisyona yerleşir.

5. Sonuç

Berkeley ile Hume’un töz anlayışlarının, birbiriyle hem devamlılık hem de kopuş arz ettiği görülmektedir. Berkeley’e maddî tözün mevcudiyetini inkâr etme imkânı sağlayan argümanı Hume’un da benimsemesi, aralarındaki devamlılığın delilidir. Compayré’nin de kaydettiği gibi (1873, s. 244) dış dünyanın mevcudiyeti konusunda Berkeley ile Hume farklı perspektiflerden bakmalarına rağmen mutabık kalmıştır: “Madde” dediğimiz şey sadece bir ideadan, daha doğrusu Berkeley’in kullandığı terimle bir “mefhum”dan ibarettir ve tanımının içerdiğini öne sürdüğü çelişki itibarıyla de o mefhum mümkün bir varlığa tekabül edemez. Woolhous’in da belirttiği gibi (2019, s. 159) Hume’un, Berkeley’de takdir ettiği tutum, onun doğrudan duyu deneyimi kaynaklı olanlar haricindeki mefhumlara temkinli yaklaşmasıdır.

Berkeley’in töz hakkındaki muhakemesi sonucunda vardığı, mevcudiyetinden söz edilebilecek yegâne tözün algılarımızın taşıyıcısı zihinsel-spiritüel töz olabileceği hükmü ise, Hume’un ondan kopuş noktasını teşkil eder. Hume’un nezdinde, muhakemesini bir adım daha öteye taşıyabilecekken Berkeley o noktada durup kalmıştır. Hume, Berkeley’in muhakemesinde öteye doğru atmadığı bu son adımın, onun yaklaşımını tutarsız kıldığını teşhis etmiştir. Adjukiewicz (1994, s. 136) Hume’un, Berkeley’de teşhis ettiği tutarsızlığa şöyle işaret eder: Berkeley bedeninin ve genel olarak maddenin mevcudiyeti hususunda yaptığı sorgulamayı ruha da tatbik etseydi, buna benzer bir sonuca, yani ruhun yalnızca bir zihinsel tecrübeler yığını, bir bilinç akışı olduğu sonucuna ulaşmış olacaktı. İşte Berkeley’in tutarlı kalamadığı ve at(a)madığı adım budur.

Sonuç olarak Berkeley’in töz konusundaki mülâhazalarından aldığı ilhamla Hume, onun eksik bıraktığı son adımı atmıştır. Hume empirizmin mükteşebatını şahikasına taşıyarak maddî töz kadar gayrimaddî ve zihinsel-ruhsal tözün mevcudiyetini de inkâr eden bir pozisyon almıştır. Onun radikal şüpheli bu pozisyonundan bakıldığında, algılarımız dışındaki şeylerin mevcudiyetini temellendirmeye çalışmak, felsefî açıdan beyhude bir çaba olacaktır. Böylece, Berkeley’in açmış olduğu yoldan ilerleyen Hume, empirizmin en temel tezini, tözün bütünüyle inkârı için bir dayanak olarak kullanmayı seçmiştir. Söz konusu tez, Britanya empirizminin büyük temsilcisi Locke’ta rastlanan en genel formülasyonu, “bütün bilginin duyuyla başladığı” tezidir. Hume tam da bu tezden hareketle, duyuşal bir izlenimi olmadığını savunduğu tözü kurgusal bir mefhumla indirgemıştır.

6. Kaynaklar

- Adjukiewicz, K. (1994). *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan
- Augustinus, A. (2009). “De ideis”, dijital edisyon: <http://lyfaber.blogspot.com/2009/02/augustine-on-divine-ideas.html>
- Berkeley, G. (1843a). “A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge”, in *The Works of George Berkeley*, vol. I, London: Thomas Tegg, dijital edisyon: <https://books.google.com.tr/books?id=yKU3AAAAAAAJ>
- Berkeley, G. (1843b). “Three Dialogues Between Hylas and Philonous”, in *The Works of George Berkeley*, vol. I, London: Thomas Tegg, dijital edisyon: <https://books.google.com.tr/books?id=yKU3AAAAAAAJ>
- Compayré, G. (1873). *La Philosophie de David Hume*, Paris: Libraire de Collège de France, dijital edisyon: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54010416.texteImage>
- Descartes, R. (1824). “Les principes de la philosophie”, in *Œuvres de Descartes*, tome: III, (éd. par Victor Cousin), Paris: chez F. G. Levrault, dijital edisyon: <https://books.google.com.tr/books?id=Dgm-ZICJ4zkAC>
- Hume, D. (2017a). *An Enquiry Concerning Human Understanding*, dijital edisyon: <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/hume1748.pdf>
- Hume, D. (2017b). *Treatise of Human Nature*, dijital edisyon: <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/hume1739book1.pdf>
- Leibniz, G. W. (1846). *Œuvres de Leibniz*, dijital edisyon, <https://books.google.lu/books?id=hNkK-snUpZNgC>.
- Leibniz, G. W. (2002). *La Monadologie*, dijital edisyon: http://classiques.uqac.ca/classiques/Leibniz/La_Monadologie/leibniz_monadologie.pdf

Locke, J. (1825). *An Essay Concerning Human Understanding*, London: Thomas Tegg, dijital edisyon: <https://archive.org/details/humanunderstandi00lockuoft/page/n27/mode/2up>

Popkin, R. H. (2001). "Metafiziğin Kısa Tarihi", *Metafiziğe Giriş* içinde, der. ve çev: Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma

Malebranche, N. (1922). *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, Paris: Armand Colin, dijital edisyon: http://palimpsestes.fr/textes_philo/malebranche/entretiens-metaphysique.pdf

Woolhouse, R. S. (2019). *Ampirist Filozoflar*, çev: Gökhan Murteza, İstanbul: Pinhan