

Tanrı'nın Doğa'yla ve Doğa'nın Tanrı'yla Kuşatılması: Mevzi Savaşında Spinoza ve Berkeley'in Kritik Müda- haleleri Üzerine Bir Derinleşme

*Surrounding God with Nature or Vice Versa: An Investigation on
Spinoza and Berkeley's Crucial Intervention in the Early Modern War of
Positions*

MEHMET FATİH ELMAS 

Karamanoğlu Mehmetbey University

Received: 02.06.2021 | Accepted: 13.09.2021

Abstract: Co-evaluation of Spinoza and Berkeley, however, who have taken the “tension” that had determined the direction of philosophy at the deepest level in the early modern period, is essential to realize a crucial problem, which is about opening -and naturally, branching- pathways where philosophy and religion come across by answering the question “How -or according to which principles- should one live?”. In this essay, I claim that the (most) crucial philosophical interventions to the crisis at the crossroads of religion, science, and philosophy in the early modern period were made by Spinoza and Berkeley, throughout their “war of position”. Therefore, first, I will focus on Spinoza’s manoeuvre to disclose his pathway in the light of popular philosophical concepts of early modern philosophy. The intervention here, in Spinoza’s words Deus, sive Natura, is an expression of a “transformation” and the concept of “Extensio” is central to that. Then, I will look at Berkeley’s philosophical intervention, formulated in esse est percipi, which amounts to “changing ‘idea’s into ‘thing’s” by dealing with the concept of “matter”, as a topic of early modern philosophy. Finally, I will point out the tension between religion, science, and philosophy, as the characteristic tension in the era, and how these two interventions are related to each other and to this tension, by confining myself to the texts of these philosophers.

Keywords: God, nature, matter, thought, extension, infinite, war of position, philosophical intervention.



Giriş

Spinoza ve Berkeley üzerine yorumlar genel olarak onların fizik alana ilişkin düşünceleri üzerinden değil, metafizik olana (etik dahil) dair belirlemelerini esas alarak çeşitlenir. Bu çeşitlenme anlaşılırdır, çünkü Kant'tan esinlenerek denebilir ki doğa bilimi çoğunluk tarafından kabul görürken, “nasıl ve hangi ilkelere göre yaşamalayım?” şeklinde zihinlere musallat olan bir sorunun yanıtında aynı ölçüde uzlaşmak güçtür; burası herkesin bir biçimde yaşamını yönlendireceği kanya ve iddiaya sahip olduğu bir sahadır. Bu güçlük aynı zamanda insanların, bilimsel faaliyetin en üst düzeyde gerçekleştiği bir dönemde yaşıyor dahi olsalar, peşini bırakmayan soruya cevaben bilimle yol almayabileceklerini ya da bilimselliğe uygun yaşamayı tercih etmeyebileceklerini açık eder. Şüphesiz, insan belli bir kültüre doğan ve kültüründen medeniyet üretebilen bir varlıktır. Kültürün önemli bir ögesi, muhtemelen de en önemlisi, *genel olarak dindir*. *Genel olarak din* ise, bilindiği gibi, insanların yaşama tarzına yönelik önerisi, daha doğrusu müdahalesiyle seçkinleşir. Bu bakımdan, mezkûr soru esasında çatışma ya da bocalama halini üreten, en genel anlamda, din ve bilim ya da çoğu kez “bir biçimde uzlaşım”la sonuçlandırılmaya çalışılan felsefe ve din gerilimidir.

Bilindiği gibi, düşünce tarihinin her döneminde, derin bir şüpheyile, önceki dönemin kavramlarının, tasniflerinin ya da kavrayış tarzlarının kendi dönemi için yetersiz veya yavan olduğu düşünürlerce bir biçimde *sezilerek*, ‘sağlam’ bir felsefi söylem kurmak üzere çeşitli formülasyonlar geliştirilmeye çalışılmıştır. Söylemin üzerine kurulacağı ‘öncelikli-nesne’ her ne kadar dönemin atmosferine bağlı olarak değişebilse de, genel olarak, ‘Tanrı’, ‘Doğa’ ve ‘İnsan’ merkezli bir düşünme gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda, özelde doğayla ilgili kurulacak bir felsefi bir söylemin bilimsel gelişmelere uygun tarzda ve çoğu kez dinsel öğretileri de gözeterek geliştirilmesi beklenir. Buna karşılık, dinsel söylemin ‘doğa(yı) kavrayışı’nın da çağın düşünsel iklimine göre ‘güncellenme-gerekliliği sorunu’na *bir biçimde* maruz kaldığı *herhalde* yadsınamaz.

Modern dönemde yaşam dünyasını doğanın fiziksel ve kimyasal formüllerle açıklandığı bir bağıntılar bütünü, her bir olma-tarzının bir diğerini etkilediği veya birbirini tarafından etkiye uğratıldığı bağıntıların gerçekleştiği bir faaliyet alanı şeklinde, bilimsel ve felsefi; Tanrı’nın yaratımı olan bir arınma mekanı olarak, dinsel; ya da alanları birbirine yaklaştırarak bilime,



felsefeye ve dine uygun başka bir ufukta anlamak mümkün olmuştur. Yine bilinir ki (tutucu bir gelenekçilik anlamında) nizam fikrinde ısrar eden dinin pozisyonu *çoğu kez* yeni bilgi getiren ve genel olarak değişmeden yana tutum geliştiren bilim ya da felsefeye karşıdır. Bu karşıtlık ilişkisinin çeşitli şekillerde sonuçlanabildiği çeşitli vakıalarla tecrübe edilmiştir.

Buradan hareketle kuşatıcı olması bakımından şu tarz belirlemeler yapılabilir: Yeni bilgi getiren bilim insanı ya da filozof, dinsel olanı tümüyle dışta bırakabilir veya en hafifıyla dönüştürmeye çalışabilir; ya da bilim insanının ve filozofun fikirleri kültürel olanı muhafaza eden gelenekçilerce yok sayılabilir veya zihinlerden ötelenmek için çeşitli girişimlerde bulunulabilir; ya da aynı kişiler kendi pozisyonlarını veya ilkelerini yeni olanla bileştirmeyi tercih edebilirler; ya da yeni bir ufuk altında din adamı bilim ve felsefe dünyasının geçerli fikir ve kavramlarını din lehine dönüştürmek isteyebilir. Tarihten vakıalar her durumda ne denli büyük sancıların çekilebileceğini *öğretici bir biçimde* göstermiştir. Bu alanlarda 'fikir çilesi' çeken kişiler çoğunlukla içinde yetiştikleri *genelde* kültür, *özelde* dinsel öğretilerin kendilerine sunduğu 'paket' ve sonradan edindikleri müktesebat arasında değişik ölçülerde yaşadıkları bocalama ya da 'arada olma durumu'nu aşmak üzere özsel bir düşünmeyle belli türden bir manevra ya da dönüştürmeye gereksinim olduğunu sezebilen üstatlardır.

Bu süreçte felsefe dediğimiz, genel olarak ve de açıkçası, şüpheyile birlikte zihni tahrik eden sorun üzerine düşünme ve eğer olanaklıysa sorunu çözmeye ya da düşüncede bir açıklık veya imkan yaratma sürecinden başka bir şey değildir.

Bu makalede bir ihtiyaç olarak beliren 'düşünme'nin nasıl gerçekleştiğini modern dönemde zihinleri kurcalayan problem(ler)e kritik felsefi dokunuşlarda bulunan Spinoza ve Berkeley üzerinden ortaya koymaya çalışacağım.¹

¹ Sorunu savaş terimlerini kullanarak ortaya koyma nedenim, Spinoza'nın kısmen örtük, Berkeley'in ise alenen bu dili kullanıyor olmasıdır. Her ikisi de bir cephede (!) yazdığının bilincindedir. Bu savaşta zafer, şüphesiz, "düşman"ın en sağlam dayanağını ele geçirip, yapı-bozuma uğratanındır. Elbette bu mücadelenin farklı tarzlarda vuku bulan kadim bir geçmişi var; muhtemeldir ki bu "savaş" Platon'un bir yana 'toprağın oğulları', diğer yana 'idea dostları' şeklinde konutladığı iki kesimin (*Sofist*, 1999: 246a-248b) tarihsel yüklerle dönüşüme uğramış versiyonları arasındadır.



1. Spinoza'nın Felsefi Manevrası: 'Her Şey Tanrı'dadır" ya da "Deus, Sive Natura"

1.1. Doğa'ya Tanrısallık, Tanrı'ya Doğallık Gerek!

Spinoza'ya göre felsefi bir soruşturmada bazı 'liyakatsiz kimseler'ce yapılan en ciddi hatalardan biri, bilme mertebesinde tanrısal doğayı (*divina natura*) en sona koyutmaktır. Halbuki tanrısal doğanın hem bilgi hem de Doğa karşısında önceliği vardır. Nitekim duyum nesnelere ve onların bilgisinden yola çıkarak, öncesinde göz ardı ettikleri ya da ikincilleştirdikleri tanrısal doğayı muhakeme faaliyetinde ilk bilinenlerden sonraya atarak, yani doğal fenomenleri kavramaya yarayan kurgularla anlamaya çalışanların, bunun imkansız olduğunu fark etmeleri uzun sürmemiştir, ki bu farkındalık esasen onların bocalamasına neden olmuştur (Spinoza, 2002a: 250). Bu nedenle, Spinoza işe özellikle tözle özdeşleştirdiği Tanrı'yla başlar. Aslında, Spinoza, tanrısal doğanın maddi tözle bağıntısını kurmaya çalışır. Ona göre töz ya da Tanrı, sonsuz, en mükemmel ve bütün her şeye karşılık gelen ve zorunlu olarak varolan 'Bir Şey', "her biri kendi türünde sonsuzca kusursuz olan sonsuz sayıda öznelik"ten oluşan bir varlıktır (2002b: 40). Tanrı, doğasının zorunluluğundan, en üstün kudretinden sonsuz şekilde çıkan sonsuz tarzın etkin nedenidir (*efficient causa*) (2002a: 227). O olmaksızın hiçbir şey varolamaz ve kavranamaz: Her şey Tanrı'da vardır. Bu bakımdan, evrenin doğası mutlak anlamda sonsuzdur ve onu oluşturan parçalar sonsuz kudret tarafından yine sonsuz tarzda işlenerek, sonsuz çeşitlenmeye zorlanır. İşlenen her bir parça da cismani tözün (*substantia corporea*) doğasına aittir ve onuz kavranamazlar (2002c: 849).

Spinoza'nın konumuz çerçevesinde incelemeleri, maddi tözün tanrısal doğayla alakalı olmadığını ileri sürenlerin argümanlarının, maddi tözün sonlu, bölünebilir ve edilgin olduğu noktasında kilitlendiğini ortaya koyar. Ona göre bu kimseler -Tanrı sonlu ve de edilgin olmadığı için- maddi tözün Onun özünü oluşturma imkanını ortadan kaldırmıştır. Genel olarak sınırlandırılmış bir şekil anlamında nicelikle Tanrı'yı zihin ve beden sahibiymiş gibi tasarlayanları yanırlayan Spinoza için, tanrısal doğa ile yayılan ya da maddi tözün hiçbir biçimde birlikte düşünölemeyeceğini ve en fazla maddi tözün tanrısal bir yaratımın sonucu olabileceğini ileri süren kimseler de açıkçası anlamlı bir şey söylememektedirler (2002a: 225). Ona göre bu tür iddiaların yaslandığı temel varsayım, "maddi tözün parçalardan oluştuğu"na



ilişkindir ve niceliği sonsuz olarak düşünmenin de bu tür sorunlara yol açması anlaşılabilir.

Belirtmek gerekir ki Spinoza'ya göre töz olması bakımından maddi töz sonsuz, tek ve bölünemezdir. Bölünebilir olarak düşünüldüğünde -bölünen her bir parçanın tözün doğasını koruyup, koruyamayacağı yönünde- olası iki durumla ve bu iki durumun da kendi içinde yarattığı özel sorunlarla karşılaşılır. İlk durumda her bir parçanın bir *causa sui* ve dolayısıyla sonsuz olma imkanı gündeme gelir, ki buradan bölünebildiği parça sayısı kadar tözden oluşan bir töz kavramı elde edilir. İkinci durumdaysa, eş parçalardan oluşan tözün doğasına halel gelir ve mutlak anlamda sonsuz olan varlığı kesintiye uğrar (2002a: 223).

Bununla birlikte, Spinoza, üzerinde uzlaşlamayan ve bu nedenle sorunu üreten temel kavramın “sonsuz nicelik (*quantita infinita*)” olduğunu düşünür. Ona göre sonsuz nicelikle ‘ölçülebilir’ ve ‘sonlu parçalardan oluşan bir şey’ anlaşıldığı sürece, maddi tözün Tanrı'yla alakası şüphesiz kavranamayacaktır. Burada Spinoza'nın sonsuz, tek, bölünemez, kavranılabilir olan, fakat her zaman anlaşılabilir olmayan bir tür nicelik inşa etmeye çalıştığını anlamak önemlidir. O, “Sonsuz(luk) Üzerine Mektup” olarak da bilinen ünlü 12. Mektubunda ‘sonsuz sorunu’nu çözümlenmeyi güçleştiren nedenleri sıralar. Buna göre (1) “kendi doğası gereği ya da tanımından dolayı sonsuz olması gereken” ile “özü gereği değil, fakat nedenine istinaden sınırsız (*unlimited*) olan”, (2) “sınırsız olduğu için sonsuz sayılan ile her ne kadar azami ve asgariliğini bilebilsek de, parçaları herhangi bir sayıyla denklene-meyecek ya da izah edilemeyecek olan”, (3) hayalgücüyü değil de sadece anlama yetisiyle idrak edebildiğimiz ve ayrıca hayalgücüyü idrak edebildiğimiz şey arasında bir ayırım yapılmalıdır (2002c: 782-787). Spinoza'ya göre bu ayırsızlık ortamında birden çok referansı olan “sonsuz” tasarımı peydah olmuş ve bu nedenle hangi tür sonsuzun parçalara bölünüp bölünemeyeceği meselesi yanıtız kalmıştır.

Spinozacı evrende -bizim kavrayışımız bakımından- töz ile modusların varoluşu tümüyle ayrı türdendir. Tözün varoluşu zaman-üstülikle/ebediyetle (*aeternitas*); moduslarınki ise süreyle (*duratio*) ifade edilir. Bu ayrımla, modusların varoluş süreleri istenildiği gibi kısıtlı ya da parçalı olarak kavranabilir. Ancak sonsuz olarak kavranabilen yayımlı (*extended*) tözün ezeli-ebediliği gerçek anlamda kısıtlı ya da parçalı şekilde kavranabilir değildir.



Parçalı ya da ayrıymış gibi düşünme eğilimimiz tümüyle niceliği kavrayış tarzımızla ilgilidir. Çünkü kavrayış bakımından insanlar niceliği ya hayalgücünün etkisiyle soyut veya yüzeysel olarak ya da anlama yetisinin (*intellectus*) etkisiyle bir töz olarak kavrarlar (2002a: 226). Genelde hayalgücünde canlandırıldığı haliyle nicelik bölünebilir, sonlu ve parçalardan oluşan ve çoklu bir şey gibi anlaşılır. Anlama yetisi işe koşulduğunda –kendinde olduğu haliyle kavrandığında- nicelik sonsuz, bölünemez ve tektir (2002c: 789). Bir başka deyişle, madde gerçek anlamda değil, fakat modal olarak parçalara ayrılabilir. Buradan çıkan sonuca göre doğada hiçbir parça gerçek anlamda birbirinden ayrı değildir; en fazla, onların insana *sub specie durationis* birbirinden ayrı görünmelerinden söz edilebilir. Spinoza, konunun anlaşılabilirlik gücünü arttırmak için ‘su’ üzerinden bir misal verir: “Örneğin suyu su olarak düşündüğümüzde, onun bölünebilirliğini ve parçalarının da birbirinden ayrılabilmesini tasavvur edebiliriz, ama suyu maddi bir töz olarak tasavvur ettiğimizde, hiçbir şekilde ayıramayacağımızı ve bölünemeyeceğini anlarız” (2002a: 227). Kaldı ki bölünebilir olduğu düşünülse bile, maddi tözün tanrısal doğaya yine de uygun olabileceği fikri -Spinoza için- savunulabilirlik ısrarını sürdürecektir.

Öyleyse, niceliğin varlığı esasen Töze bağlıdır; eğer nicelik kendi başına var olsaydı, gerçek bir ilinek olması gerekirdi (2002c: 794). Ne ki tözden soyutlanmış “nicelik”i ve ebedi şeylerden –insan olan tarzlara nazaran- sızın ‘süre’yi zihin istediği gibi kısıtlayabilir. Nitekim zaman ve ölçü bu kısıtlamayla elde edilir; zamanla süreye, ölçüyle de niceliğe sınır çekilir. Bu iki terim aslında süre ve nicelik kavramını tahayyül etmeyi mümkün kılar. Benzer şekilde tözü, duygulanımlarından ayırarak, kolaylıkla tahayyül edecek şekilde sınırlarını çizdiğimizde, sayı ortaya çıkar. Böylece, üç düşünme, hatta tasavvur tarzı elde edilir: ölçü, zaman ve sayı (2002c: 789). Spinoza, doğanın sürecini ve işleyişini bu düşünme tarzlarıyla (onları gerçekten anlamaksızın) kavramaya çalışanların, derin çelişkilere düşmesini ve çözümsüzlük batağında kıvranıırken daha da derine batıyor olmasını bu bakımdan anlaşılabilir bulur. Çünkü ona göre hayalgücünün, anlama yetisinin derin sularına dalma kabiliyeti yoktur. Bu durumda gerçek şeyleri zihinsel kurgulardan ya da anlama yetisi üzerinden edinilen upuygun temsiller ile hayalgücüne dayalı çabalarla edinilen tasavvurları birbirinden ayırmak gerekir. Aksi durumda, sürenin momentlerden, niceliğin bölünebilir parçalardan



oluşturduğunda ısrar edilecektir. Spinoza için soyutlama hayalgücününün bir kurgusudur ve soyutlamanın her türlüünden ancak upuygun olmayan ideler edinilir. O, duygulanımlarını tözden ayrı –kendi başlarına- düşünme faaliyetinin, onları anlamayı imkansız kılacağını düşünür ve kendinden sonrakilere mesaj olması bakımından da şöyle der: “Eğer bir kimse maddenin şimdiye kadarki tüm hareketlerini, onları ve onların sürelerini belirli bir sayıya ve zamana indirgeyerek belirlemeye çalışsaydı, şüphesiz, varolmaktan başka şekilde kavranamayan cisimsel Tözü duygulanımlarından yoksun bırakma ve Tözün sahip olduğu doğaya sahip olmaması gerektiğini ileri sürme girişiminde bulunmuş olurdu.” (2002c: 790).

1.2. Yayılım'ın (*Extensio*) Tanrısal Doğayla Bağlantısı ve Cisimlerin Yayılım Özniteliği Altında Kavranırlığı Üzerine

Spinoza, ölümünden kısa bir süre önce Tschirnhaus'a yazdığı mektubunda sadece *extension* kavramına yaslanarak şeylerin çeşitliliğinin *a priori* olarak kanıtlanmasının olanaklı olmadığını, Descartes'ın aksine, maddenin zaman-üstü/ebedi ve sonsuz bir özü ifade eden öznitelikle açıklanması gerektiğine işaret etmiştir (2002c: 958). Yayılımın tözden ya da düşünceden ayrı düşünülmesine büyük ölçüde Descartes ve Locke'ta rastlansa da, Spinoza için *idea ideatum*'dan ayrı değildir; nesne (*object*) hep bir idenin içeriğidir (*content*).

Spinoza'nın sisteminde insan zihninin tözün özünü kuruyor olarak algıladığı özniteliklerden biri onun yayılım'lılığına (*res extensa*), diğeri ise düşünce'li'liğine (*res cogitans*) karşılık gelir (2002a: 224, 245). Bununla birlikte, yayımlı tözün özünü kuran fikrin ne olduğu sorusunu Yayılım ve ona bağlı olarak ya da onda kavranan hareket (*motus*) üzerinden açılar. Peterman'ın dikkat çektiği gibi, Spinoza'nın eserlerinde *modus extensus*'a (yayımlı tarzlar) değil, daha ziyade *modi extensionis* (yayımlı tarzları) ifadesine rastlarız (Peterman, 2015: 14). Bu bakımdan, Spinoza'nın kavrayışımıza çektiği sınırla, Töz ya da Tanrı için kullandığı “*res extensa*” nitelemesini sonlu bedenler için kullanmamasını bir ipucu olarak değerlendirmek pekala mümkündür. İpucundan tutarak denebilir ki Spinoza'da Tanrı mekansal olarak yayılan bir şey değildir ama sonlu bedenler mekansal olarak yayımlıdır. Nitekim Spinoza *corpus* (cisim/beden) sözcüğüyle yayımlı bir şey olarak düşünülen Tanrı'nın özünü belirli ve belirlenmiş bir tarzda ifade eden tarzı anlar (Spinoza, 2002a: 244). Bunun yerine, *corpus*'tan uzunluk, genişlik ve



derinlik içeren üç boyutlu bir nicelik anlaşıldığı sürece, Spinoza için Tanrı'nın bedenli bir varolan olduğu şüphesiz kabul edilebilir değildir. Bu anlamıyla cisimsel töz *res extensa* olamaz; yani ne mekandır, ne de mekanda yer kaplayandır.

Burada şu soru akla musallat oluyor ister istemez: Mekânsal olarak yayımsal olmayan tözden, mekânsal olarak yayımlı olan bedenler nasıl çıkmaktadır? Başka bir tarzda şöyle de sorabiliriz: Cisimsel olmayan bir töz – bölünebilirlik riski karşısında- nasıl eyleyiş halinde olacaktır?

Her şeyden önce bilinmektedir ki Spinozacı evrende tüm cisimler yayılım özneliğinin tarzlarıdır. Yayılımın sonsuz tarzı ise hareket ve hareketsizliktir (*motus and quies*). Bir başka deyişle, yayılım, hareketin imkanıdır. Spinoza, hareket bahsinin her ne kadar *Doğa Bilimi* başlıklı ayrı bir çalışmada incelenmesinin uygun olacağını düşünse de, maddedeki harekete ilişkin bazı saptamalarda bulunmadan da geçmez. Ona göre hareket “ebediyetten beri var olan” ve “ebedi olarak değişmeden kalacak olan”, “kendi türünde sonsuz”, “yalnızca Yayılım yoluyla var olabilen ve anlaşılabilen” bir şeydir; “Tanrı'nın doğrudan yarattığı bir Oğul, Ürün ya da Etkidir” (2002b: 59-60).

Hareket esasen Spinoza'da çeşitlilikten sorumlu temel kavram olarak iş görür. Buna göre, cisimler ya da bedenler birbirlerinden tözsel olarak değil, hareket ve hareketsizlik, hızlilik ve yavaşlıklarına göre farklılaşırlar (2002a: 251). Bir başka deyişle, Tözsel Yayılım altında kavranan beden tarzları arasındaki farklılık, hareket ve hareketsizlik oranıyla oluşur ve bu farklılık her birine varlık kazandırır. Açıkçası, Yayılımın hareket ve hareketsizlik haricinde başka bir tarzı da yoktur ya da şöyle denebilirse, Yayılımda hareket ve hareketsizlikten başka hiçbir şey algılanmaz.

Şüphesiz ki hareket ve hareketsizlik vasıtasıyla (zaman ve mekan ışığında) varolmaya belirlenen bir “olma tarzının” nasıl kavranacağı meselesi de önemlidir. Spinoza'ya göre her birey sonsuz sayıda yayımsal parçadan oluşur; bu anlamda bileşik olmayan bir birey yoktur. Her birini oluşturan sonsuz parçalar, belli bir oran altında kendisine aittir.² Sonsuz sayıda sonsuz

² Burada sonsuz sayıda parçanın nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin de bir soru haklı olarak sorulabilir. Deleuze, bu düşüncenin, en iyi ve sadece, on yedinci yüzyılın görkemli kavramlarından biri olan ‘edimsel sonsuz’a müracaat ederek anlaşılabilceğini salık verir; ayrıntı için bkz. Deleuze, 2004: 150-155.



küçük parçanın bir cisme ait-olmaya-belirlenmiş olması fikri aynı zamanda cisimlerin Yayılım altında varolmalarını temellendirir. Cisimlerin Yayılımda varolmaları, *-Kısa İnceleme'*de Spinoza'nın kullandığı beyaz duvar örneğini göz önünde bulundurduğumuzda- duvara çizilen şekillerin fiilen çizilmiş olması anlamına gelir. Fiilen çizilmiş olmak ise tam olarak parçaların cisme ait olmaya belirlenmesini ifade eder. Bu bakımdan, beyaz duvar beyaz duvara ve yayılım yayılıma eşittir.

Şu halde, Spinoza'da tözün kavranırlığı, onun tüm şeylerin potansiyel ilişkisinin içkin ilkesi olmasına bağlıdır/dayanır. Elbette, *bir şey olarak* töz saptaması yapmak ise sanıldığı kadar kolay bir iş değildir. Bir mektubunda onun şu ifadelerine rastlarız: “Varlık Düşünce ise, Düşünce de belirlenmiş olarak değil, fakat sadece belirlenmemiş olarak kavranabilir ve eğer Varlık Yayılım ise, Yayılımda belirlenmiş olarak değil de sadece belirlenmemiş olarak kavranabilir” (2002c: 858). Spinoza'ya göre tanımı gereği varoluş içeren bir şey zaten varoluşun olumsuzlanmasıyla kavranamaz. Çünkü zorunlukla varoluş içeren Yayılımı varoluşu dışta bırakarak kavramak ile Yayılımsız yayılımı kavramak aynı şeydir. Başka deyişle, yayılımı belirli olarak kavrama edimi, yine Yayılım tarafından belirleniyor olmayı gerektirecektir.

Anlaşıyor ki Spinoza'da yalınlık, parçalardan oluşmamayı ifade etmektedir. Epistemolojik olarak parçaların bütüne önceliği söz konusudur; ontolojik olarak ise bütünün parçalara. Ancak doğası gereği ebedi olan tözden söz ederken, parça-bütün ilişkisine başka türlü bakmak durumundayız. Çünkü Doğanın kendisinde ya da Yayılım özniteliğinde parça ya da bütünden söz edilemez. Onlar, yukarıda ifade edildiği gibi kavrama tarzımızın ürünü olan terimlerdir (2002c: 856); gerçek kendilikler değil, sadece akla ait şeylere karşılık gelirler. O halde, *tam* olan bir şeyin parçalara bölünmesi tözde değil, tözün bir tarzında gerçekleşir. Söz gelimi, bir insanın ölümü yalnızca onun bileşik bir varlık olarak bağıntısıyla ilgilidir, fakat töz bakımından bir değişme gerçekleşmez (2002b: 45). Aksi durumda, maddenin bir parçası yok edilmiş olsaydı, Yayılımın bütünü de eş zamanlı olarak ortadan kalkardı.³

³ Bu bakımdan, insanların yaratılmadığını, fakat sadece oluştuklarını (*only begotten*: bir babadan olma anlamında peyda edildiğini) düşünmeliyiz (2002c: 767). Bu demektir ki insanların bedenleri zaten bir biçimde var olduğu için yaratım fikri doğaya uygun değildir. Yaratmak (*creating*) bir şeye aynı anda hem öz hem de varoluş vermektir. Bu anlamda doğada yaratım yoktur, sadece üretim vardır. Üretmek (*generating*) bir şeye sadece varoluş kazandırmaktır



Bu tartışma çerçevesinde, Spinozacı ufukta cisimsel tözü bölünemez bir öz olarak kavrayabilmekteyiz. Görülüyor ki Spinoza, cisimsel tözün doğasının *Yayılm* olarak belirlenmesi konusunda Descartes'la hemfikiridir. Ne ki Descartes'da *yayılm* hacim (*size*), biçim (*shape*) ve hareket (*motion*) gibi, cisimlerin gerçek özelliklerini ifade eden, üç boyutlu Öklidçi mekana (*space*) karşılık gelir. Bu bağlamda, fiziksel dünya hareket halindeki geometrik nesnelere ibarettir. Buradan çıkan önemli bir sonuç, dünyanın duyuşsal niteliklerden yoksun olduğudur. Gelgelelim, Spinoza'da Tanrı, doğanın içkin ve aktif gücüdür. Bu gücün üç boyutlu mekan düşüncesiyle ilişkisini kurmak elbette ki çok güçtür. O halde, öncelikle Spinoza'nın Yayılm'dan ne anladığını açıklıkla ortaya koymak gerekir; zaten ve sadece bu açıklık ile *Deus, sive Natura* formülü netlik kazanabilir.

Her şeyden önce bilinmelidir ki Spinoza'nın töze yüklenilmesine geçit vermek istemediği nicelik, üç boyuttan meydana gelen yayılımdır. Spinoza için üç boyuttan oluşan şey olarak yayılım, niceliksel ve bölünebilir bir yayılıma karşılık geldiğinden, Tanrısal doğaya yüklenebilir değildir. Spinoza yayılımlı, fakat bölünebilir olmayan bir töz kavrayışı geliştiriyor. Bu yönüyle yayılımın, mekansal bir yayılımı ifade etmediğini belirtmek gerekir. Çünkü bir şeyin yayılımsal olması, yalın bir biçimde, boyutlara sahip olduğunu ifade ettiğinden, bu bağlamda Spinoza'nın uzunluğu, genişliği ve derinliği içeren 'boyutlu bir Tanrı' tasarladığı ileri sürülebilir, fakat Spinoza Tanrı'yı parçalı-boyutlu olarak tasarlamaz; tersine bu tarz bir öz atfeden tasarımlarla mücadele eder ve fiziksel dünyayı oluşturma gücüne sahip olan Tanrı'yı zorunlulukla olumlayarak, aynı zamanda O'nu boyutlu bir fiziksel şeye dönüştürmeksizin ebedi bir gerçeklik olarak kurmaya çalışır. Bu nedenle, ebedi gerçekliğin kuruluşunda yayılım ile cisimselliği iç içe düşünmemek gerekir. Tanrı sonsuz olduğundan, Spinoza boyutluluğu (*dimensionality*) reddeder (2002a: 226). Buna göre yayılım, mekansal olarak yayılımlarını gerektirmeyen bir tarzda Tanrı'yla ya da Doğa'yla bağıntılıdır. Bir başka deyişle, Tanrı yayılımlı bir şey olmakla birlikte, cismani madde değildir. Öyleyse, Spinoza tözü ve onun içerik bakımından gerçekleşmesini ifade eden yayılımı, Karyezyenler gibi, materyal ya da cisimsel kavramaz. Töz daha ziyade sürekli eyleyiş halinde olan bir tözün faaliyeti ya da kudretidir. Bu bakımdan, tözün *içerik bakımından nasıl gerçekleştiğinden* ayrı olarak yayılım

(2002b: 41).



üzerine düşünülemez (Daniel, 2010: 132). Bu bağlamda, Daniel meseleyi ir-
delerken, haklı olarak, büyük harfle Yayılım (başlıca özniteliklerden biri)
ile küçük harfle -mekansallığı içeren- yayılım arasında ayırım yapmayı teklif
etmektedir. Çünkü (büyük harfle) Yayılım sözcüğü isim değil, fakat fiildir;
bir durumun betiminden ziyade, sürecin temel gücünü ya da faaliyetini
ifade eder. Daha geniş anlamda, Spinoza'da şekillendiren veyaecessüm
eden, somut halde dışa vuran töz, bir etkinliğin ifadesidir. Bu anlamda töz
bir şey değil, eylemdir (Daniel, 2010: 128).

1.3. İdelerin Düşünce Özniteliği Altında Kavranırlığı Üzerine

Gelgelelim, Spinoza'da Yayılım özniteliği ancak Düşünce özniteliğiyle
anlamlıdır. Bu iki öznitelik doğadaki tüm olma-tarzlarında mevcuttur. Böy-
lece, sonsuz tarzlarla Tanrı bütün evreni kuşatır. Parçaları sürekli olarak
değişse de, evrenin yapısı hep kendi aynılığını muhafaza eder.

Düşünce özniteliği, Doğada doğanın bütününe kendinde kuşatan son-
suz bir düşünme gücünün hakimiyetinden söz etmeyi olanaklı kılıyor. Bu
aynı zamanda şunu da açık eder: Düşünme gücünün fikirlerinin nesnesi doğ-
dadır ve düzen ile bağlantıları bakımından Onun düşünceleri doğanın-
kiyle aynı şekilde işler. Bu yönüyle, Tanrı'nın *potentiası* esasen fiili ya da et-
kin özüdür. Bir başka deyişle, Tanrı'nın düşünme gücü, gerçekleşmiş eyleyiş
kudretine karşılık gelir.

Bu durakta iki öznitelik ışığında kavrayabildiğimiz evrendeki fikirleri
ve şeyleri teorik boyutuyla anlamak için Spinoza'nın -yukarıda da işaret edi-
len- en ünlü önermelerinden birine müracaat etmek gerekir: "İdelerin dü-
zeni ve bağlantısı, şeylerin düzen ve bağlantısıyla aynıdır" (Spinoza, 2002a:
247). Bu ifadeyle anlaşılmaktadır ki doğada duyu deneyimiyle algıladığımız
herhangi bir cisim ile o şeyin Tanrı'daki idesi, farklı öznitelikler altında
ifade bulan aynı şeye karşılık gelir.

Bu bağlamda, Tanrı hem (Yayılım özniteliği cinsinden) duyu deneyi-
miyle algılanan nesnenin nedeni, hem de (Düşünce özniteliği cinsinden)
nesnenin idesinin nedenidir. Buradan çıkan sonuca göre şeyler aynı za-
manda düşünce özniteliği altında ifade edilen ideler olarak anlaşılabilir,
bir bütün olarak doğayı veya doğal düzeni Düşünce özniteliği altında açık-
layabiliriz. Nitekim doğanın düzenine ya da nedensellik zincirine ilişkin bu



açıklama Yayılım özneliğine uyarlanarak da yapılabilir (2002a: 247). Yayılım özneliği altında bir ‘olma-tarzı’nın Düşünce özneliği altında kavranan fikriyle arasında paralellik olduğundan, tözün özünü oluşturuyor olarak algılanan her şey gerçekte tek bir töze aittir.

Bütün bu bilgiler ışığında Spinoza’nın 1675 yılında Oldenburg’a yazdığı, yorumcular tarafından genelde ‘panteizm tartışmaları’ bağlamında atıf yapılan mektubundaki ünlü pasajını kavramak artık güç olmasa gerektir! Yukarıda vurgulandığı gibi, Spinoza esasen maddi tözün tanrısal doğayla bağlantısını kurmaya çalışır. Bunun için de Tanrı ve Doğa üzerine görüşlerinin diğerlerinden farkını bu pasajda ortaya koyar:

Tanrı ve Doğa üzerine modern Hıristiyanların adet olduğu üzere savunduklarından çok farklı bir fikre sahibim. Çünkü ben Tanrı’nın, deyim yerindeyse, bütün şeylerin geçişi değil, içkin nedeni olduğunu ileri sürüyorum. Diyorum ki bütün şeyler Tanrı’dadır ve Tanrı’da devinirler. Bunu Paul’la ve farklı tarzda ifade edilmiş de olsa, belki de bütün antik filozoflarla ve dahi her ne kadar fazlaca bozulmaya maruz kalmışsa da belirli geleneklerden kestirilebildiği kadarıyla, bütün antik İbranilerle –demeye bile cüret ediyorum- birlikte tek-rarlıyorum. *Teolojik-Politik İnceleme*’nin Tanrı’nın Doğa’yla (bununla bir tür kütleli ya da cisimsel maddeyi anlıyorlar) özdeşleştirimine dayandığını düşünen belirli insanların görüşüne gelince, onlar tümüyle yanılıyorlar (2002c: 942).⁴

Burada şöyle bir soru geliştirilebilir: Kutsal Kitap’taki ‘Elçilerin İşleri’nin 17:28’inin (‘O’nda yaşıyor ve hareket ediyoruz; O’nda varız.’) Spinoza’da gerçekten karşılığı var mıdır? Şüphesiz, Spinoza’nın sırf bu ayetle uyumluluğu esas alarak, bir öğreti geliştirmeye çalıştığını ileri sürmek doğru olmayacaktır. Daha ziyade, mektuplaşmalarında görmekteyiz ki düşüncelerini sürekli olarak dinsel bir optikle hesaba çekmeye çalışanlara karşı, o, görüşlerinin kadim bilgelikle de uyumuna gönderme yaparak, fikirlerini nispeten daha meşru hale getirme gayretindedir. Bu durumda, Spinoza’nın “her şey Tanrı’dadır’ ya da *Deus, sive Natura* formülasyonunu doğru bir biçimde kavrayabilmek ancak yukarıda açık hale getirmeye çalıştığımız kritik

⁴ Berkeley, Spinoza’nın bu pasajına gönderme yaparak, kendi metafizik optiğiyle de Kutsal Metin’in 17/28’sinin izah edilebileceğini ileri sürecektir (Berkeley, CB, 1901: 132). Bu ise aynı düşünceyi başka ilkelere hareket etmek suretiyle temellendirmenin pekala mümkün olduğunu göstermektedir!



müdahalesini, kavramları nasıl incelediğini ve birbiriyle ilişkiye soktuğunu fark etmekle mümkündür.

Sonuç olarak, denilebilir ki Spinoza evreni her bir öznelikle ayrı ayrı ihata etmeyi mümkün kılan bir yapı inşa etmiştir. Felsefe tarihinde bu özneliklerden herhangi birini yükseltip, evreni bir bütün olarak onun ufkunda kavrama olanağı, aslında, materyalizm ya da immateryalizm veya idealizm benzeri doktrinlerin üretilebilirliğini mümkün kılmıştır.

2. Berkeley'in Felsefi Manevrası: 'Her Şey Tanrı'dadır' ya da "Esse est Percipi aut Percipere"

2.1. İde'nin Şeyleştirilmesi Yoluyla Maddi Töz 'İnancının Yok Edilmesi

Bilindiği gibi, yaygın kullanımda duyum nesnelere *şeyler* denir; *ideler* değil. Ne ki Berkeley onları *ideler* olarak adlandırır. O, 'sözcüklerin kötü kullanımının yol açtığı saçma sanılar ve önemsiz tartışmalara karşı duyarlılık' adına kalem oynatanların, her ne kadar sözcüklerle değil, idelerle ilgilenmeyi salık vermiş de olsalar, bunu beceremediklerini düşünür. Bu duyarlılıkla Berkeley öncelikle kendi kullanımında 'ide'nin anlam çevrenini açık hale getirerek, sözcüğü ortak konuşma dilinde kullanıldığı şekliyle değil, doğrudan *şeylerin* yerine geçirmek üzere kullanır. Bu yönüyle ide, duyulur niteliklerin çeşitli bileşimlerini ifade eder. Bu yeni ufukta bir sözcük her zaman bir ideye karşılık gelmeyebilir. Şüphesiz, Berkeley, ideleri yiyip içtiğimizi ve idelerle giyindiğimizi söylemenin kulağı tırmadığının farkındadır, fakat bu konuda sırf kulağa hoş gelmediği ya da yaygın kullanıma uymadığı için de 'hakikat'e hürmet etmekten vazgeçmeyeceğinin sinyalini verir (Berkeley, 1901a: 373). Bu tuhaflığın tek nedeni, ona göre, *ide* sözcüğünün *şey* sözcüğü kadar yaygın bir kullanım alanına sahip olamamasıdır. *Şey* yerine neden *ideyi* kullandığına ilişkin iki gerekçeye sahiptir. Birincisi, *şey* sözcüğü ideden farklı olarak, zihinden bağımsız varoluşa işaret etmektedir.⁵ İkincisi ise kapsamı bakımından *şey*, hem ideleri, hem tinleri içerdiği için ideden çok daha geniştir. Bu iki gerekçe ile, hiçbir düşünceye ya da etkinliğe sahip

⁵ Burada birileri haklı olarak şu soruyu sorabilir: *Şey* sözcüğü kullanım değerini tam da zihinden bağımsız bir nesneye işaret etmesinden almaz mı? Gelgelelim, Berkeley'in nişan olarak, müdahalede bulunduğu hedef tam da burasıdır.



olmadıkları ve sadece zihinde var oldukları hesaba katıldığında, duyu nesnelerini ide sözcüğüyle karşılamada, Berkeley için, hiçbir sakınca yoktur (1901a: 374). Hemen belirtmek gerekir ki bu konuda kendisine yöneltilebilecek olası bir itirazda ise bunun önemli olmadığını, onlara *şeyler* bile denildiğinde –mutlak dış bir varoluş yüklenmediği sürece– haklı çıkacağından emindir.

Öyle görünüyor ki Berkeley’in ‘şey’ yerine ‘ide’ sözcüğünü kullanma nedeni, asıl olarak, idenin zihinle zorunlu bir ilişkiyi içerimiyor olmasıdır. Bu zorunlu ilişki, esasen, anlama yetisinin dolaysız nesnesi olan idenin anlam çevrenini ve dolayısıyla kullanım biçimini değiştirme imkanı yaratır. Şöyle diyor: “Ben şeyleri idelere dönüştürmüyorum, fakat daha ziyade ideleri şeylere dönüştürüyorum” (1901b: 571). Bu dönüştürme faaliyetinde idelere nesnellik kazandırma gibi bir amaç olduğu açıktır. İdeleri *şeylere* dönüştüren Berkeley için evrende yalnızca algılanan ve algılayan şeyler vardır ki ilki idelere, ikincisi ise tinlere karşılık gelir. O, bu varıyla, esasen, doğada fiziksel ya da cisimsel hiçbir *gerçek* nedenin olmadığını ispatlamaya çalışır. Açıkçası, Berkeley’in bu müdahaleyle varmak istediği menzil, şimdiden söylemek gerekirse, Kutsal Kitap’ta söz edilen Tanrı’da yaşadığımızı, devindiğimize ve var olduğumuza yönelik hakikattir⁶ (1901a: 445). Ne ki ona göre çağının *fazla* ışığına ve çılgınlığına maruz kaldığı için kör ve sağır olan bazı kesimler ahmaklıklarından dolayı bu apaçık hakikati görememektedir (1901b: 455).

Berkeley, bilgi yolunu açmak için karşı çıktığı kesimin yaslandığı temel ilkeleri soruşturur ve işe soyut genel ideler eleştirisiyle başlar. Bu konuda Spinoza’yla hemfikir görünür. İkisi de bir fikrin temsil ettiği nesneyle ilişkisine dikkat çeker; soyut genel fikirlerle uyuşmasına değil. Berkeley’e göre iletişimi olanaklı kılmak ya da bilginin genişletilmesi için soyut (genel) ideler üretme zahmetine girmek son derece gereksiz bir çabadır. Çünkü sıradan insanın ustalıklı kurulan kavramlara ihtiyacı yoktur (1901a: 339). Her ne kadar bilgi, evrensel bir takım nosyonlarla elde ediliyorsa da, ona göre bu nosyonların soyutlamayla edinilme gibi bir zorunluluğu bulunmamaktadır. Bu bağlamda, Berkeley, kuşkuculuğun en güvenli limanı olduğunu düşündüğü soyutlamalardan biri olan ‘soyut *extension* fikri’ni, *hem felsefe ve hem*

⁶ *That in God we live and move and have our being.*



de din lehine ortadan kaldırmaya çalışır. Bu soyutlamalardan türetilenlerden en merkezi olanı, şüphesiz, 'soyut madde fikri'dir. Berkeley için 'soyut madde fikri' esasen bilimsel gelişmelerin ve dinsel öğretilerin hakikatinin önüne set çeken bir 'örümcek ağı'dır.

Böylece, Berkeley 'ideler' dediği 'şeyler'in *düşünmeyen dayanağı* olarak işaret edilen maddi tözü usulca atış yapacağı mesafeye doğru çekerek, duyu nesnelere düşünmeyen bir töz olarak tasarımılanan maddi tözde içermesi fikrini bertaraf etmek için uğraşır. Bunu yapmasını mümkün kılan şüphesiz duyu nesnelere yerine *ideler* ifadesini kullanmak suretiyle yaptığı 'manevra'dır. Altını çizmek gerekir ki Berkeley, sıradan insanların olağan anlamıyla kullandığı maddeye değil, filozofların ya da fizikçilerin bütün görüşüne rağmen aslen 'içi boş olan' diye nitelediği 'Madde' ya da 'cisimsel töz' dediği şeye karşıdır; nitekim gördüğümüz ve dokunduğumuz şeylerin varoluşunu inkar etmez (1901a: 371).⁷ Tersine, duyulur şeylerin gerçekliğinin bizatihi materyalistler tarafından inkar edildiğini kanıtlamaya çalışır. Ona göre 'düşünme' materyalistlerce yanlış yola sürüklenerek, kuşkuculuğa yol veren temel hata peydahlanmıştır. Öyle ki zihinden bağımsız varlığını sürdürdüğüne *inanılan* gerçek şeylerin, bilgi söz konusu olduğunda, şey ile onun bilgisi arasındaki uyum ölçütüyle, bilginin gerçek (*real*) olabileceği düşünülerek, aslında, şey ile şeyin bilgisi arasında yaratılan aşılabilir boşlukla kuşkuculuğun fitili ateşlenmiştir. Berkeley'in 'hodri meydan' kıvamındaki sorusu şöyledir: "Algılanan şeylerin algılanmayan ya da zihin olmaksızın varolan şeylerle uyumlu oldukları nasıl bilinebilir?" (1901a: 404). Ona göre varolan her şeyde bilinmeyen doğaların olduğu *düşünü* gördürten, maddi töz inancıdır. Ne ki Berkeley için maddi töz ne akıl ürünü ne de vahye dayalı bir kavramdır, fakat sadece filozofların inanç ürünüdür. Bu inanç filozoflarda duyu nesnelere zihinden bağımsız varoldukları sanısını üretmiş olup, böylece onları yanlış bir biçimde görünüş ve gerçeklik ayrımı temelinde şeyleri algılamaya sevk etmiştir (1901b: 550).

2.2. Maddede Taşınan *Extension* Eleştirisi

Berkeley'e göre her şeyden önce madde (*Matter*) ya da cisimsel töz (*corporeal substance*) nosyonu kurulumu itibarıyla çelişiktir. Çünkü maddi töz - eylemeyen, algılamayan ve algılanmayan bir bilinmez şey- altta duran ya da

⁷ Ayrıca, Berkeley, algılanmalarından ayrı bir kalıcılık ya da varlık yüklenmediği sürece, duyu nesnelere madde sözcüğüyle karşılamaya da karşı çıkmaz (1901b: 593).



taşıyıcı olma vasfı dışında tümüyle olumsuz sözcüklerle, tutarsızca kurgulanmış ve bu yönüyle de kavranılamaz olan bir sayılıtdan ibarettir; terimle çoğunlukla ‘genel varlık idesi’ kastedilir ki bu da en soyut genel idedir. Bu yönüyle de terim, ‘tarzlarının ya da ilineklarının zihinden bağımsız varolduğu’ varsayımında temellenir. Bu bakımdan, Berkeley, nesnenin birincil ve ikincil niteliklerini birbirinden ayıranlara karşı, birincil nitelik olarak işaret edilen ‘yayılm, biçim, hareket, hareketsizlik, katılık ve geçirmezlik’e ilişkin idelerimizin zihin olmaksızın varolan ve düşünmeyen bir tözde bulunan şeyler olmadıklarını ileri sürer. Berkeley için birincil nitelikler, ikincil niteliklerden soyutlanarak kendi başlarına kavranabilir ideler değildirler; onlar mutlaka bir zihinde veya zihinle vardırlar. Bu bağlamda, yayılım veya yer nesnede değil, yalnızca zihinde bulunur; onların dış dünyada gerçekte var oldukları bir yer yoktur (1901a: 393). Çünkü zihinden ayrı düşünüldüğünde, onların büyüklük ya da küçüklüğünden söz edilemez. Ona göre yaklaşıtkça büyüyen ve uzaklaştığı ölçüde küçülen ya da bir göze küçük, diğerine büyük görünen –tıpkı bir ele sıcak diğer ele soğuk gelen suda olduğu gibinesnede ne yayılımın ne de biçimin olduğu ileri sürülebilir (1901b: 501). Bu bakımdan, mikroskop kullanarak bir gözümüzle gördüğümüz şey ile çıplak gözle gördüğümüz şeyin aynı görünmüyor olması, Berkeley’in argümanına destek yaptığı bir kanıttır. Berkeley için benzer akılyürütmeler, yayılımı gerektirdikleri ölçüde, harekete, katılığa ve ağırlığa da tahvil edilip, onların da cismin kendisinde olmadığı gösterilebilir. Bununla birlikte, ona göre, “genelde yayılım” (*extension in general*) ifadesi de zihinden ayrı düşünülebilir ve anlamlı bir töz oluşturmaya yetmez; aynı durum hareket için de söz konusudur.⁸ Öyle ki cisimlerle ilişkisinde hareket, duyuyla algıladığımız mekandan (*space*) başka kendi başına bir mutlak mekanı gerektirmez (1901a: 423). Çünkü mekan terimi cisimlerden ya da hareketten ayrı düşünülebilecek bir

⁸ Burada Berkeley, esasen, mekanı cisim ve hareketten soyutlayarak tanrısal bir şey olarak sunan fizikçi ve metafizikçilere karşı söylem kurmaktadır. Ona göre Tanrı’dan başka ezeli-ebedi, bölünemez ve yaratılmamış bir şey var değildir (açıkçası, Berkeley’in “sonsuz” özneliklerin Tanrı’dan başka bir şeye yüklenmesine tahammül *gösterememesi* –vahye imanı gereği- pek anlaşılırdır). Anlaşılacağı gibi, Berkeley, yayılım ya da hareket gibi nitelikleri ikincil niteliklerden ayrı düşünme imkanını –çünkü ona göre akıl istese de bu iki niteliği birbirinden ayrı düşünemez- ortadan kaldırarak, yani yayılımı devre dışı bırakarak, nesnenin birincil niteliklerini zihne bağlı hale getirir. Denilebilir ki Berkeley, hesaplaşmak üzere, yayılımı Maddenin bir tarzı olarak sunan ve Maddeyi de onun taşıyıcısı olarak belirleyen argümana doğru nişan alır; ısrarla, bu tür bir taşıyıcılığın ne anlama geldiğini soruşturur ve bu soruşturmayla Maddenin taşıyıcılık vasfını boşa çıkarır.



ide değildir. Ona göre gerçek yayılım, duyusal olandır. Algılayabildiğimiz, imgeleyebildiğimiz hiçbir yayılım tarzı gerçek anlamda Maddenin doğasında bulunamaz. Hal böyleyken, yayılımın *substratumu* olan maddi bir tözü tasavvur etmek ayrıca imkansızdır (1901b: 501).

“Varolmak algılanmaktır” formülüyle, her sonlu yayılım, düşünce nesnesi olması bakımından bir idedir ve idesi olan nesnenin tüm parçaları algılanmak durumundadır. Buna göre bir kalemde sonsuz sayıda parça algılanmıyorsa, kalemin sonsuz parçası olduğundan söz edilemez. Bu bakımdan, Berkeley için, geometrinin ilkelerine sinmiş olan “sonlu *extensionun* sonsuzca bölünebilirliği” fikri anlamsızdır. Çünkü sonlu hiçbir yayılımda sonsuz parça yoktur ve hiçbir sonlu yayılım sonsuzca bölünebilir değildir. Bölünebilir olduğuna yönelik inanç, eski bir önyargıdan türetilen saçmalıklardan biridir (1901a: 429-430). Berkeley’e göre bu sadece duyum nesnelerinin zihinden ayrı var olduğunu düşünen ya da soyut genel ideler doktrinine inanan birine (yayılımı duyulur nitelikler toplamı olarak değil, soyut anlamda kavradığı için) kabul ettirilebilir’dir.

Berkeley’in felsefenin sahnesinden çıkarmak istediği sorunlar şunlardır: Cisimsel töz düşünebilir mi, düşünemez mi?” Madde sonsuzca bölünebilir mi, bölünemez mi? Madde tıne etki eder mi, edemez mi? Ona göre bunlar anlaşılması güç ve muğlak sorulardır (1901a: 403). O, felsefeyi -güzergahından saptırdığını düşündüğü- bu sorulardan arındırıp, ‘doğru’ istikamette yol almasını sağlayacak ilkeler temin etmeye çalışır.

Berkeley için düşünmeyen şeylere zihinden bağımsız gerçek varoluş kazandırmakla aslında hem epistemolojik hem de ontolojik bakımdan onları imkansız hale getirmektediriz. Çünkü bilmek gerçek bir şeyin doğasını açık ve seçik olarak kavramayı gerektirir ki onları zihnin dışında konutlayarak, bu imkanı ortadan kaldırmış oluruz. Gerçekte duyulur yayılımın ya da maddenin *esse’si percipi*’dir ve bilimler bu kavramla iş görmelidirler.

Bir başka deyişle, algılanmasından ayrı gerçek bir varoluşa sahip olan hiçbir şey yoktur. Bu bakımdan, ne kavrama gücü ne de hayalgücü algı(lama)nın ötesine geçebilir: “Gerçekte nesne ve duyum aynı şeydir ve dolayısıyla birbirinden soyutlanamazlar” (1901a: 353). Öyle ki düşünmede bile olsa, bir şeyi algısından ayırmanın imkanı yoktur; o şeyin kaynağında mutlaka ve *bir biçimde* algının olması gerekir. Bu durumda, gerçek bir ağacın



idrak edilmesi, onun gerçek varlığının zihnin nesnesi olmasına bağlı olduğunu ya da Tanrı'nın sonsuz anlama yetisine bağlı olduğunu ortaya koyar. Nitekim kendisini algılayan bir zihinden bağımsız olarak bir dağın var olduğunu ileri sürmek, anlamsızdır. Bunu anlamlı bulanların yaslandıkları tüm ilke ya da argümanlar, Berkeley'e göre, *bir biçimde soyut genel ideler varsayımında* temellenir. Berkeley'in formülasyonu, henüz Tanrı'nın işe koşulmadığı aşamada, okuyucuyu belli ölçüde sersemletebilir. Fakat *İlkeler*'de algılanma koşuluna kendi zihninden başka ya da sonsuz bir zihinde varolmayı şart koşarak, savının anlaşılabilirlik düzeyini yükseltir. Buna göre, bir şeyin *esse*'sinin *percipi* olmasını üç yönden düşünmek gerekir; ya kendi zihnimizde (*mind*), ya başka yaratılmış bir tinde (*spirit*) ya da Ebedi Tin'de (*Eternal Spirit*) (1901a: 354).

2.3. Tin'de Taşınan İdeler Kuramı

Berkeley için Platon'dan (belki daha da öncesinden) Descartes'a kadar, gördüğü, dokunduğu şeylerin ve dahi kendi bedenlerinin varolmasından kuşku duyan filozoflar, herkesin gözünde felsefeyi zihinsel karmaşa hali olarak saçma bir faaliyet alanına dönüştürmüştür. Oysa şeylerin varoluşu algılanmak olduğu için, o şeyin hem algılanması, hem de doğada varolmaması çelişkilidir. Berkeley, algılanma ile varolmanın birbirini gerektirmeye bileceğine yönelik olası bir itiraz karşısında sağduyuya müracaat etmekte hiç tereddüt göstermez. Söz gelimi, bir bağban için algılanan şey vardır ya da algılanmıyorsa var değildir. Bununla birlikte, o anda orada algılanmasa da, salt *algılanabilir olması*, bağbanın o şeyin gerçekte var olduğunu söylemesine yetecektir. Bu bağlamda, Berkeley'e göre bir şeyin algılanabilirliği o şeyi ide haline getirir ve bir ide algılanmaksızın var olamaz. Buna karşılık, 'şey'in ya da meyvenin zihnimizden bağımsız gerçekte var olduğunu da sağduyuya yaslanarak ileri sürebiliriz. Çünkü Berkeley için herhangi bir Hıristiyan, zihinden bağımsız varolan bir meyvenin Tanrı'nın sonsuz zihni tarafından zaten bilindiğinin –biraz derinlikli düşünmeyle- farkındadır: “her şey O'nda vardır” (1901b: 559). Öyleyse, asıl sorun X ya da Y kişinin zihninden azade gerçek bir varoluşa sahip olup olmamaları değil, fakat onlara Tanrı'nın algılamasından ayrı mutlak bir varoluş yüklenip yüklenmemesidir. Berkeley'in materyalistlerle kavgasının esas nedeni buradadır (1901b: 559).



Açıktır ki Berkeley, şeylerin zihinden ayrı mutlak varoluşa sahip oldukları tezini, Kutsal Kitaplara aykırı bir İlah/Tanrılık nosyonunda temellendirme girişimlerinin tümünü ortadan kaldırmak ister. Bunun için kuşucuların olası hamlelerine karşı, kurmaya çalıştığı “sağlam ve gerçek bilgi sistemi” için “düşünmeyen şeylerin gerçek/mutlak varoluşu” ifadesinin anlamını açıklığa kavuşturur. Bununla esasen karşı çıktığı öğretilerin altyapısını kuran ilkeyi hesaba çeker ve böylece maddenin varoluşu sayılıştısının felsefe ve din alanında (özellikle ya da en fazla dinde) yarattığı güçlüklerin ve tartışmaların ortadan kaldırılabilceğini düşünür. Bu amaçla, ifadede geçen üç sözcüğün de anlam çevrenini belirler. “Şey” ya da “varlık”tan anladığı, bütünü en genel adıdır ki tinler ve ideler gibi tümüyle ayrı iki türü ihtiva eder. Berkeley, yukarıda işaret edildiği gibi, insan bilgisinin nesnesi olan ide terimini bir nosyonuna sahip olduğumuz her şeyi kuşatacak kadar genişletmez. Bu kapsamda idelerin üç türünden söz eder: a) edimsel olarak duyulara basılmış olanlar, b) zihnin tutkularına ve işlemlerine bakılarak algılananlar ve c) hafıza ve hayalgücünün yardımıyla –bileştirerek, bölerek ya da tasarımlayarak- oluşturulanlar (1901a: 350). Bu çeşitlemede Tin tarafından duyulara basılmış olan ideler, gerçek şeylerdir. Onlar, hayalgücünde uyandırılanlara göre daha düzenli, daha canlı ve daha sabittirler (1901a: 369). Bir başka deyişle, duyu ideleri zihnin oluşturacağı her türden ideden hep daha gerçektir. Şöyle diyor: “Gündüz gördüğüm güneş gerçek güneştir, gece tahayyül ettiğim ise öncekinin idesidir” (1901a: 372). Her ne kadar duyulara nakşedilen ideler gerçek olsa da, her birinin varlığı *algılanmasma* bağlı olduğundan, onları algılayan zihinden bağımsız varlıklarını sürdüren türler değildirler; ancak zihinler tarafından taşınırlar ve varolabilirler. O halde, ideleri algılayan, imgeleyen, isteyen ya da hatırlayan bir zihin, tin, ruh ya da kendi de vardır (1901a: 351). Fakat bunlar ide değil, idelerin kendisinde varolduğu ve kendisiyle algılandığı *şeyler*dir.

Berkeley, tıpkı Spinoza'nın töz ve moduslar için ifade ettiği gibi, taşıyıcının taşıdığı şeylerle aynı mahiyette olmaması gerektiğini düşünür. Bu nedenle, ideleri taşıyan tözün kendisinin bir ide ya da ona benzer bir şey olmasını, saçma bulur. Tinler ve ideler hem varolmaları hem de bilinirlikleri bakımından birbirinden başka, tümüyle ayrı türden şeylerdir; benzer ya da ortak hiçbir özelliğe sahip değildirler (1901a, 1901b: 440, 554). Böylece, tin-



lerin idelerden başka olduğunu söyleyerek, aslında, Ateistlerin ruhun bilimezliğini gerekçe gösterebilme imkanını da ortadan kaldırdığı söylenebilir. Çünkü tinlerin ideler gibi bilinebilir şeyler olduğu ileri sürüldüğünde, buradan, dine aykırı kuşkucu söylemler üretme imkanı doğacaktır. Öyle ki akıl, tinlere ilişkin ideye sahip olamayınca, onları inkara yönelecektir. Bu durumda sorun, Tanrı'nın doğasını temsil edebilecek hiçbir idenin olmadığı durumda, Onun varlığının nasıl bilinebileceğine ilişkindir. Berkeley için ide, edilgin/etkide bulunamayan, algılanan/algılayamayan, düşünmeyen/düşünülen bir şey olduğundan, onun hiçbir etkin varlığı temsil etmesi söz konusu olamaz.⁹ Demek ki Tanrı ya da Tin idelerle temsil edilemez. Ne ki Berkeley'de ruh bir ide ya da ona benzer bir şey olmamakla birlikte, Tanrı'ya ilişkin bir imge ya da benzerini temin edecek şekilde ben'imizi ideyle donatır. Böylece, ruhumuz üzerine derinlikli düşünerek, Tanrı'yla ilgili nosyonlar elde edebiliriz. Şüphesiz Berkeley, tanrısallığın etkin ve düşünülen bir imgesini kendi içimizde bulabileceğimize yönelik bir inanca sahiptir. Bu inançla, Tanrı'yı derinlikli düşünmeyle ya da akilyürütmeyle bilebileceğimizi düşünür. Bir başka deyişle, insan zihninde Tinin idesi olmasa da, nosyonu olabilir. İnsan onu kendini algılayarak bilir.

Berkeley, kendisini her şeyden önce duyularından zerrece kuşku duymayan ve yalnızca duyuların tanıklığıyla bir düşünme gerçekleştiren empirik fail olarak ortaya koyar. Bu tavırla, varoluşlarından hiç kuşku duymadığı duyulur ya da algılanan şeylerin ya da kendi deyişiyle idelerin, yine hiç kuşku duymadığı bir tinde varolduklarını ileri sürerek, biricik dayanağın (*substratum*) Tanrı olduğunu göstermeye çalışır: “Diyorum ki Madde ve onun her bir parçacığı materyalistlere göre sonsuz ve şekilsizdir; ve görülür dünyayı oluşturan, her biri algılanmalarından daha uzun soluklu varolmayan bu cisim çeşitliliğini şekillendiren/çerçeveleyen zihindir” (1901a: 380).

Gelgelelim, idelerin tinde olması, Berkeley için, onların tinin birer

⁹ Burada bir konuya dikkat çekmekte fayda var: Berkeley, bir cisim ya da idenin bir başka cisme ya da ideye neden olamayacağını ileri sürdüğümüzde ise kendimizi şu türden önermelere alıştırmamız gerektiği konusunda bizi uyarır: “ateş ısıtır” değil, “tin ısıtır”. Garip ya da komik görünse de, hakikati dile getirmekten geri durmayacağına ısrar eden düşünürün göre, nasıl ki Copernicusçu sistemin doğru olduğuna ikna olanlar, hala güneşin doğup battığını dile getirebiliyorlarsa, tinin ısıttığına ikna olarak ateşin ısıttığını da pekala söyleyebilirler. Bu kapsamda maddeyi sıradan insanın sağduyusunda mevzilenerek ortadan kaldırmaya çalışan Berkeley'in, kendi argümanı söz konusu olduğunda şu sözleriyle karşılaşırız: “Bilgili olanla düşünüp, sokaktaki insanla konuşmalıyız (...) Dilin müşteri kullanımını, öğretilerimizi hiçbir biçimde değiştiremez ya da kargaşaya sürüklemeyiz” (1901a: 382).



'olma tarzı' (*mode*) olduğunu göstermez; o bununla sadece algılayanda varolan algı nesnelere anlatmak ister. Bir başka deyişle, nesnelere zihinde varolması ya da duyulara basılması, bedenlerin bir yerde varolduğuna işaret etmez, fakat nesnelere zihin tarafından kavrandığını gösterir (1901b: 579). Buna mukabil, Berkeley, her şeyin Tanrı'da olduğunu fikrini, eğer bununla edilgin saydığı idelerin etkin varlık olarak Tanrı'nın özünün bir parçası olarak görülmesi kastedilecekse, reddettiğini; fakat Kutsal Kitap'ın bildirdiği hakikatle uyumu bakımından kabul ettiğini –bununla şeyleri Tanrı'nın özünde görmediğinin altını çizerek- ifade eder (1901b: 532).

Böylece, nesnenin kudretini ortadan kaldıran ve/veya nesnenin kendisini edilginleştiren Berkeley, bu manevrasıyla esasen zihni, özel anlamda Tin'i güçlendirir. Buna göre madde edilgin ve eylemsiz olduğundan hiçbir durumda faal ya da etkin neden olamaz. Algıladığımız hiçbir şey gerçekte bizi ona dair hiçbir fikre götürmez. Çünkü kendileri edilgin olan şeylerin etkin nedene sahip olmaları beklenir (1901a: 408). Esasen buradaki sorun, bir Hıristiyan olarak Berkeley'in mevzisi gereği, hiçten çıktığı ya da yaratılmadığı kabul edilen Madde ile Yaratıcı nosyonunu bir arada düşünmenin kabul edilemez olmasıdır. Ona göre ezeli-ebedi ve yaratılmamış bir Madde fikri doğrudan Tanrı nosyonuna alternatif olarak sunulur. Bu bakımdan, maddi töz nosyonunun ortadan kaldırılması, bütün ateistlerin yaslandıkları o görkemli yapının ya da dayanağın çökmesi anlamına gelir ki bu çöküşle insanlar ona göre artık kendi idelerine tapmak zorunda kalmazlar. Anlaşılan o ki Berkeley'in tüm projesi her şeyi yaratan ve onların varlıkta kalmasını sağlayan ezeli-ebedi bir tin'in egemenliğini açığa çıkarmaya çalışmaya yöneliktir. Ona göre 'sonsuzca bilge, iyi ve kudretli' bir tinin varlığı, görünüş itibarıyla doğayı açıklamaya fazlasıyla yeterlidir (1901a: 395). Ne ki doğa filozofları üstün ve bilge Tin'in ya da Doğanın Yazarının Dilini anlamaya çalışmak yerine, şeyleri cisimsel nedenlerle açıklamakla uğraşmaktadırlar. İşte Berkeley'e göre onların bu uğraşları, zihinlerini etkin ilkeye çevirip, O'nda yaşadığımızı, hareket ettiğimizi ve var olduğumuzu idrak etmelerine engel olmaktadır (1901a: 392).

Aslında Berkeley doğa filozoflarını yalnızca doğal fenomenleri daha geniş ölçekli kavramaya çalıştıkları için eleştirir. Doğanın madde kavramıyla açıklanması, ona göre hem filozofları hem de din adamlarını huzursuz



etmiş, bu anlamda aslında kafa karıştırmaktan başka hiçbir işe yaramamıştır. Onun pozisyonunda “bilgi, barış ve din dostları” vardır. Karşı mevzide ise ona göre bilginin önünü tıkayan, kargaşa yaratan din düşmanları bulunur. Bu bakımdan, Berkeley için, herkesin en yetkin şekilde bildiği şeylerin, kavranamayacakları tarzda inceltilerek yeniden sunulması metafizikçilere hastır. İnceltilip soyutlandığı haliyle kavramların insanlara yolunu kaybettirebileceğini; anlaşılmasız problemlere maruz kalılabileceğini düşünür.

Birtakım etkilerin değişmez ve genel yasalar uyarınca zihnimize nakşedilmesiyle oluşan görülür diziye doğa denecekse, Berkeley’e göre, bu tür bir doğa hiçbir şey üretmez. Buna mukabil, doğa yasalarına bağlı olarak duyulanan algı nesnelere oluşan ve aynı zamanda Tanrı’dan ayrı bir dizge olarak düşünülecek olursa, doğa sözcüğü bir ‘boş ses’ten ibaret olacaktır (1901a: 446). Özellikle belirtmek gerekir ki Berkeley için doğa araştırmasında “doğal-etkin bir neden” bulma çabası, beyhudedir; bunun yerine şeylerin ereksel nedenine yönelmek gerekir. Çünkü doğa yasalarında zorunluluk yoktur. Bu bakımdan, doğa araştırmacısı bazı olguları incelikli şekilde gözlemleyebilir; buradan doğanın genel yasalarını keşfedebilir ve bu yasalardan diğer olguları da çıkarabilir, fakat kanıtlayamaz. Çünkü kanıtlama, Doğa’nın Yazarı’nın zorunlulukla eylediğini ya da işlem yaptığını varsayar. Oysa, Yönetici Tin’in¹⁰ istemesine bağlı olarak ‘çekim’in tam tersi bir şey de vuku bulabilir (1901a: 417-418). Fakat ne yazık ki, Berkeley’e göre, insanlar genel olarak “muazzam Doğa makinasının yapay mekanizmasını” işleten El’in kendisini göremezler. Şüphesiz bunun için ayrıca zihin gözüyle görme alışkanlığı edinmek gerekir (1901a: 447). Bu görme, eseri dinlerken, meşhur müzisyenin ses dizisini yarattığı notaları fark etmektir. İşte filozofa yaraşan doğanın “bilge ve iyi bir failin” ürünü olduğunu kavramaktır. Öyleyse, araştırmayı değerli kılan, doğal fenomenleri üreten Tinin istemesine, yani etkin nedene ilişkin bir bilgi ortaya koymak üzere gelişmesidir.

¹⁰ Daniel, Berkeley’in sözdağarını ve derdini Kartezyen ya da Lockeçu terminolojiyle yorumlamak yerine, geç on yedinci ve erken on sekizinci yüzyılın diğer düşünürlerinin bakışıyla anlamayı teklif eder (Daniel, 2001: 180). Bu bakışla, Tanrı bir özne ya da zat/kendilik değildir; zihinler, ideler ve bağıntılarıyla ilgili konuşmayı mümkün kılmaması bakımından söylemsel bir tanım kümesidir. Bu, Platon’un *kborasını* akla getirir: Her şeyin kimliklendiği döl ya-tağı, yer-mekandır. Bu görüş, ilahi ve sonlu zihinlerin ayrı olduğunu ve doğanın da Tanrı’nın duyu idelerini iletmediği *dil* olduğunu beyan eder görünse de, Tanrı ile sonlu zihinlerin lingüistik olarak ilişkili olabileceğinin ne anlama geldiğini açıklama konusundaki ısrarıyla geleneksel olandan ayrılır (a.g.y).



Değerlendirme ve Sonuç

Buraya kadar anlaşıldı ki modern dönemde töz kavramını *Tanrı* ve *Doğa* terimiyle ilişkiye sokma tarzları bakımından kritik müdahaleler yapılmıştır. Bu bağlamda, Tanrı'yı doğadaki şeylerle bir ve aynı görme tuzağına düşmeksizin, töz olarak doğayı, tek töz olarak Tanrı'yla ilişkilendirmenin felsefi/filozofça güzergahını belirleme çabasında şüphesiz Spinoza özel bir yere sahiptir. Görüldü ki Spinozacı bir kavrayışta ne Tanrı kavramı, ne de Doğa kavramı sağduyuya, daha doğrusu yaygın kullanıma denk düşmektedir. Kullanım inceliği, eserleri üzerine yapılan okumalarda pek çoklarının kendi meşrebince filozofun kavramlarını çekiştirip, birtakım kategorilere sıkıştırabilmelerinin esas nedeni olarak görünmektedir. Kuşkusuz, Spinoza, modern dönemde aşkınlığı içinde etkili kılınmaya çalışılan bir Tanrı'nın sadece içkinliği içinde etkili olabileceğini fark eden keskin görüşlü zihinlerden biridir. Kendi dönemine kadar 'Tanrı'nın Tahtı'nın nereye kurulacağına ilişkin pek çok proje sunulmuş olsa da, bunların çoğu yine Tanrı'yı etkin ya da edilgin olarak aşkınlık vitrininde sergilemişlerdir. Buna karşılık, Spinoza Tanrı'yı bilinmez doğasıyla aşkınlığa hapsederek, O'na dünyadan el çektirmeyi değil, tersine *Natura Naturans* itibariyle zat olmaksızın azade, bir fiil ya da kudret olması bakımından tümüyle bu dünyayla içkin bağını kavramayı denemiştir.

Karşı mevkileri ifşa edebilmek amacıyla Spinoza insanları antropomorfik bir Tanrı'nın varolduğunu varsaymaya iten motifler üzerine bir düşünme gerçekleştirirken, benzer şekilde Berkeley'in de maddi tözü varsaymaya sürükleyen motifleri ele aldığına tanık oluruz (Berkeley, 1901a: 396). Hatta Berkeley buna ilişkin kısa bir tarihçe bile verir. Ona göre insan zihninin niteliklerin taşıyıcısı olduğu varsayılan madde inancını doğallıkla terk edememesinin nedeni, onun düşüncelerimize derin bir biçimde saplanmış olan bir önyargıya dönüşmüş olmasıdır (1901a: 397). Berkeley için 'düşünmeyen töz', yayılımın, hareketin ve diğer duyulur niteliklerin algılamayan bir *şeyde* olduğunu ifade eder, ki tüm bu niteliklerin algılamayan bir tözde olduğunu düşünmenin hiçbir biçimde olanağı yoktur. Fakat *İlkeler*'de dile getirdiği gibi, sözcükler olağan ya da kabul edilen anlamlarından koparıp, ne olduğu bilinmeyen şeylerin işaretleri olarak kullanıldıklarında, onları kendi keyfimize göre bir araya getirebilir ve gönlümüze göre bir düzen kurabiliriz. Öyle ki iki kere ikinin yedi ettiği bile ileri sürülebilir (1901a: 399).



Bununla birlikte, Berkeley, madde kavramını sözcük dağarcığımızdan çıkarmayı değil, sadece onun ‘içi boş bir terim’ olduğunu idrak etmemizi bekler. Bu açıdan, terimin ne ifade ettiğini bilerek, temkinli kullanmayı önerir; tıpkı Spinoza’nın yaptığı gibi.

Hiç çekinmeden denebilir ki Berkeley, her türden bilginin azılı düşmanı olarak ilan ettiği kesimin düşüncelerinin yaslandığı temel kavramlara nişan almıştır: “Madde ya da cisimsel nesnelerin mutlak varoluşu”. Ona göre bu konuda güçlük yaratan temel neden, algılanabilirliklerinden ayrı şeylerin gerçek varoluşları olduğu sayılıyla doğadaki bir şeyi açıklama arzusudur. Açıkçası, Berkeley doğa felsefesinde “kuşkucuların elde ettiği zafer”e gözünü dikmiştir. Ona göre kuşkucular, en temelde, şeylerin görünüşleri ve bir de bizden saklanan gerçek ya da içsel özlere şeklinde elde edilen ikili ayırım üzerinden şeylerin hakiki ve gerçek doğası karşısında insani yetileri aciz göstererek, insanları şeylerin doğasına dair henüz hiçbir şey bilmediklerine inandırmaya çalışarak bu zaferi elde etmiştir (1901a: 413). Oysa Berkeley için madde denilen şeyi tümünden reddettiğimiz durumda dahi hiçbir olumsuzlukla karşılaşmayız, hatta onsuz yapılacak bir araştırmayla doğadaki her şey çok daha kolay anlaşılabilir hale gelecektir (1901a: 435). O, bu kadarıyla da yetinmez ve bir adım sonrasında şöyle der: “Öyle görünmektedir ki felsefi söylemlerde en iyisi maddeyi tamamen dışarıda bırakmaktır” (1901b: 593). Çünkü ona göre ateistik sapıklığı bu terim kadar güçlendiren bir başka şey daha yoktur. Öyle ki ateist ya da inançsız filozofların ya da bilim adamlarının mutlak varoluş kavramına yaslanarak yaradılışa karşı kanıtlar geliştirmeleri ve dahi bazı Hıristiyan filozofların maddeyi Tanrı gibi ezeli-ebedi kabul etmesi yaradılışa iman edenlerin inancına zarar vermektedir. Ne ki Berkeley için materyalistlerin uğruna bu kadar çaba sarf ettikleri madde, tüm duyusal niteliklerinden soyutlanmış olan bilinemez bir şey’dir, hatta ona bir ‘şey’ bile denemez: çünkü ne algılanabilirdir ne de akıl yoluyla kanıtlanabilir ya da kavranabilir.

Denebilir ki Berkeley, menziline çektiği ‘maddi töz’ü ortadan kaldırmak üzere niteliklerden ya da tarzlardan ayrı, onları taşıyan bir özne, kendi başına bir varlık olarak sabitleyerek, Yeniçağ’da felsefenin, özeldense materyalizmin soluk aldığı damara saldırmış ve sonuç olarak ‘madde’yi ‘hiç’e indirgemeyi başarmıştır! Bununla birlikte, Tanrı’yı bir eylem olarak tasavvur ederek (ve Kutsal Metin’in 17/28’ine de yaslanarak) olup-biten her şeyin



O'nda olduğunu temellendirmeye çalışmıştır. Benzer şekilde, Spinoza da Tanrı-Doğayı bir şey ya da özne olarak değil, bir eylem/fiil olarak işe koşarak, zihni, bir şey ya da özne olan antropomorfik Tanrı tasavvurlarından arındırmaya çalışmış ve bunu (Kutsal Metin'in aynı kısmına gönderme yaparak) 'her şey Tanrı'dadır' formülasyonu ile gerçekleştirmiştir. Şüphesiz Tanrı'yı Doğa'yla birlikte düşünmenin olanaklı teistik ve ateistik yolları vardır. Her iki düşünürü göre de "her şey Tanrı'dadır"; Tanrı'dan ayrı kendi başına mutlak bir varoluşa sahip cisim ya da madde yoktur. Gelgelelim, bunlar yaslandıkları ilkeler, gerekçeler ve kavramsallaştırmalar itibariyle karşıt kutuplarda mevzilenen iki girişimdir.¹¹ Böylece, Spinoza natüralizm ya da 'Doğa' lehine 'Tanrı'yı dönüştürürken, Berkeley ise materyalizm aleyhine Doğa'yı, özel olarak da doğadaki 'şeyler'i dönüştürür.

Bilindiği gibi Yeniçağ'da olgusal alandaki değişmelerin kendilerine göre düzenlendiği birtakım yasalar saptanmış ve değişenin zeminindeki değişmeyen madde, yayılımla; değişmelerin değişmez bağıntılarını oluşturan yasalar ise düşünceyle ifade edilmiştir. Spinoza terimleri biraz daha incelererek, yayılım ve düşünce ile insan kavrayışında ifadelenen doğayı tanrısallaştırmıştır. Spinoza'nın müdahalesiyle ilkin Eski Yunan'da (Anaximandros'ta) karşılaştığımız doğanın ikili yönü böylece tekrar gündeme gelir. Buna göre, fizikselliği itibariyle Doğa, etkin yönüyle yeniden tanrısallaşır. 17. yüzyılda en açık ifadesini Spinoza'nın felsefesinde bulan; kendinde devinme ya da kendinde üreme fikrinin tüm olup-bitenlerin içerisinde nihayete erdiği bir küme olarak doğa –*natura naturata*- ile onları kuşatan ve üreten, zaman ve mekan ışığı altında deneyimimize açık hale getiren, içkin güç olarak Doğa –*natura naturans*- arasındaki ayırım belirleyici olmuştur. Ona göre evrende tek bir töz vardır ve tözün de insan zihninin onun özünü kuruyor olarak algıladığı sonsuz özniteliliği vardır. İşte bunlardan ikisi olarak düşünce ve yayılım, Spinoza'nın bir ürün olması bakımından felsefesinin,

¹¹ Spinoza ve Berkeley farklı ilkelerden hareket edip, kimi zaman benzer, hatta aynı ifadeleri paylaşan iki filozoftur. Şüphesiz, farklı başlangıç ilkelerinden hareketle bir sistem kuran iki kişi için bir sorun üzerinde uzlaşmalarını sağlayacak ortak yönler belirlemeye yönelik bir girişim sonuçsuz kalabilir. Çünkü çoğu kez aynı şeyi dile getiriyor gözükseler dahi, yaslandıkları ilkelerin farklılığı onları esasen karşı kutuplarda konutlayabilmektedir. Ne ki karşı kutupların kendi özel durumlarından evrensel bir tutum geliştirme noktasında pozisyonlarını güçlendirmek için kullandıkları ortak bir takım söylemlerinin olması anlaşılmalıdır. Bu bağlamda, söylemleri meşrulaştırma pratiği açısından Kutsal Metinler kullanım değeri yüksek bir kaynak olarak pekala iş görebilmektedir.



kendisini sunuşu bakımından, iki karşıt –idealist ve materyalist- kutba da konutlanabilmesini mümkün kılmıştır.¹² Berkeley ise ideyi şeyleştirerek ve böylece ideye kazandırdığı nesnel gerçeklikle Madde karşısında Tinin etki gücünü ortaya koyar. Ona göre kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, kendi başına varolan bir tözden söz edilecekse, bu sadece ve ancak tek töz olarak Zihin/Tin olabilir. Bu belirleme, yani Tanrı'yı bedensiz salt düşünce olarak düşünme tarzı, materyalistik-panteistik öğretileri, fiziksel dünyayı Tanrı'nın bedeni olarak belirleyen öğretileri dışarıda bırakır. Berkeley, tıpkı Spinoza gibi, bir rekonstrüksiyon gerçekleştirerek, on yedinci yüzyıl düşünce dünyasının ontolojisine ait unsurları yeniden formüle eder. Bu formülasyonda Berkeley, duyu deneyimize açık olan doğayı, Tinin yaratımı; fizikçinin ya da metafizikçinin incelediği doğayı da –salt nicelikler bütünü- Tinin yaratımı olan doğadan yapılan bir soyutlamanın ürünü haline getirir. İşte Berkeley'in felsefi müdahalesi bu bağlamda açığa çıkar. Temel soru basit olarak şöyledir: Zihin ile doğa arasında nasıl bir bağıntı vardır? Yanıt: Doğa Zihnin ürünüdür. Doğa'nın nasıl ve ne lehine Zihnin ürünü ya da zihinsel bir bütünlük haline getirildiğine ilişkin sorunun yanıtı yukarıda yeterince irdelendi.

Bununla birlikte Berkeley'in, materyalist ya da ateistlerin inanışlarına karşı geliştirdiği ilkelerinin dine olduğu kadar hakiki (*true*) felsefeye de faydalı olacağına dair umudunu koruduğunu belirtmek gerekir. Çünkü kurmak istediği 'madde'siz düzenin hem vahye, hem de akla uygun olduğuna dair güçlü bir inanca sahiptir. Benzer şekilde Spinoza da düşüncelerinin dine sağlayacağı yararın altını çizer. Bu ironik benzeşme önemlidir, çünkü her iki düşünür de kendi öğretisinin karşı durduğu kesimin öğretisi lehine de olacağına dair rasyonel inanç sahibidir! Bu müdahalelerden ilki daha ziyade olağan anlamıyla din aleyhine ve felsefe/bilim lehine gerçekleşir, ikincisi ise daha çok olağan anlamıyla din lehine ve din lehine olduğu ölçüde felsefe/bilim lehinedir.¹³

Aslında Berkeley'in penceresinde, 'Madde inancı'yla 'Tanrı inancı' karşı karşıyadır Onun projesi esas olarak cisimleri (*bodies*) zihindeki edilgin

¹² Özellikle son dönemlerde Spinoza'nın öğretisinin daha çok materyalist okumasının yapılması gerektiğine yönelik tekliflerle karşılaşırız.

¹³ Bu karşıtlığı realizm-idealizm ya da materyalizm-immateryalizm şeklinde kurmak pekala mümkün, hatta belki de zorunludur.



birer ide haline getirerek, insan zihninin duyu nesnelere etkisiyle harekete geçmediğini, fakat bizde ideler uyandıranın, tinin operasyonları olduğunu göstermek ve karşı çıktığı görüşün materyalistlerin rasyonel inancından ibaret olduğunu ortaya koymaktır. Çünkü ona göre bu rasyonel inanç ahlak için son derece tehlikeli sonuçlara neden olmaktadır (1901a: 442). Demek ki Berkeley'in yalnızca tinleri ve ideleri varsaydığı projesi kuşkuların ve ateistlerin düşüncelerini hepten mezara gömmeye yöneliktir. Bu bağlamda, Berkeley'in üstesinden gelmeye çalıştığı belki de en önemli ifade "extended substance"dır. Çünkü bu ifade, ona göre, materyalistlere Tanrı'nın *materyal* olduğunu ileri süren bir mevzi açmıştır. Bilindiği gibi, yayılımın madde ve mekansallıkla bir görülmesi Kartezyen geleneğin bir ürünüdür. Bu nedenle, Berkeley, Tanrı'ya da tözü immateryal bir ilke olarak kavrar. Maddesellik onun için yalnızca Tanrı'dan ayrı bir bireleşme ilkesidir. Bu bağlamda, "Tanrı" sözcüğünü Descartes ve Spinoza'dan daha iyi tanımladığını ileri sürer (1901e: 134). Ona göre Tanrı uzamsal ve cisimsel olmayan Tin'dir; her yerde mevcut ve her şeye kadirdir. Buna karşılık, Hobbes, Spinoza ve Locke gibi düşünürlerin Tanrı'yı uzamlı (*extended*) hale getirmelerine dikkat çeker (1901e: 132). Yine bir başka eserinde şu ifadelerle rastlarız: "Hobbes cisimsel bir Tanrı'yı varsaydı; ve Spinoza evrenin Tanrı olduğunu savundu. Hal böyle iken, hiç kimse onların güvenilir özgür-düşünceli kişiler olduklarından şüphe etmiyor. Doğrusu Tanrı sözcüğünü bütününüyle görmezden gelmelerini isterdim; çünkü pek çok kararsız için bütün dinlerin asıl kaynağı bir tür batıl inanca dayalı huşuyla birleşmektedir" (Berkeley, 1871a: 161). Bununla birlikte, Berkeley Tanrı ile Doğayı birlikte düşünmenin her tarzının zorunlulukla ateizme yol açmadığını bilecek kadar ufku geniş biridir. Öyle ki Mısırlıların kavrayışına işaret ederek, Tanrı ile doğayı bir bütün olarak ya da her şeyi bir arada bir evren olarak görmenin, zorunlulukla "intelligent mind"ı dışta bırakmayabileceğine dikkat çeker; çünkü bu onun bütün şeyleri içine alacak şekilde düşünüldüğüne de işaret ediyor olabilir ve bu kavrayış yanlış bile olsa ateizme yol açmaz (1871b: 481).

Berkeley'in *göndermelerine* karşı her şeyden önce belirtmek gerekir ki Spinoza ne Hobbes'un yaptığını ileri sürdüğü gibi düşünce özniteliğini yayılım özniteliğine indirger, ne de tersine kendisi gibi yayılımı düşünceye tabi hale getirir. Bu bağlamda, fiziksel olanı zihinsel olan karşısında ya da zihinsel fiziksel olan karşısında üstün kılmadığı ya da ön plana çıkarmadığı



için Spinoza'dan genel olarak monist bir materyalist ya da öznel bir idealist olarak söz etmek güçleşir. Spinoza fikirlerin düzen ve bağlantısının şeyle-rinkiyile bir ve aynı olduğunu ileri sürerek, ayrı bir yerde mevzilenir.¹⁴ O, yayılımı madde ya da cisim olarak tasarlamaz ve ayrıca boyutluluğu reddeder (Spinoza, 2002a: 225) Spinoza'da yayılım (*extension*) yayılan (*spreading*) bir şeydir. Bu bağlamda idealistleri *yayılım ateşine* tuttuğu pekala söylenebilir. Berkeley'in itirazı da esasen bu yayılan dayanağa (*substratum*) ya da tözedir; yayılan *extension* fikrini ortadan kaldırmaya çalışır. Ancak Berkeley'in sandığının aksine, Spinoza tözü de materyal ya da cisimsel düşünmez. Bir başka deyişle, Spinoza Tanrı'yı cismani bir maddeyle bir ve aynı görmemektedir ya da denilebilirse, Tanrı ile bir ve aynı saydığı Doğayı Yayılım Özniteliğine indirgememektedir. Çünkü ona göre töz daha ziyade sürekli eyleyiş halinde olan bir gücün faaliyetidir; isim değil fiildir. Tanrı *safeylem* olması bakımından zorunlulukla her yerde hazır ve nazırdır. Gerçekte, Spinoza Tanrı'nın sonsuzluğuyla sınırsız bir hacmi değil, daha ziyade en yüksek mertebede mükemmelliği kasteder. İnsan bilişi bakımından Tanrı'nın fiili olarak her yerdeliğini anlamak güç olsa da kavranılmaz değildir. Ayrıca, Spinoza için "cisimsel töz sonsuzca büyük bir beden ya da sonsuz sayıda bedenlerin bir birleşimi değil, fakat daha ziyade yayılım ya da niteliktir, 'kendinde anlaşıldığı sürece' (yani yalın bir biçimde düşüncenin nesnesi ya da içeriğidir)" (Daniel, 2010: 133). Bu bağlamda, kesin olan şey, onun madde ya da mekan olmadığıdır. O halde, Spinoza'nın tözle özdeş olan Tanrı'yı da parçalı-boyutlu olarak tasarladığı ileri sürülemez; tersine Spinoza Tanrı'ya bu tarz bir öz atfeden tasarımlarla mücadele eden biridir. Bu durumda Berkeley'in Spinoza'yı ateist ilan etmesi de temelsiz görünmektedir.

Berkeley'in ateistik sapkınlık kapsamında azılı bir din düşmanı (Berkeley, 1901e: 132), hatta ele başı olarak¹⁵ değerlendirdiği Spinoza'ya göre insanlar arasında yüksek oranda fikir ayrılığı olmasının nedeni, onların gerçek varlıkları hayalgücünün ürünü olanlarla karıştırmalarıdır. Kuşkuçuluğun

¹⁴ Oysa Berkeley'de zihin ile beden arasında bir paralelizm söz konusu değildir. Ona göre zihin *extensionsuz* var olabilir, fakat tersi doğru değildir (Berkeley, 1901e: 138). Bir başka deyişle, beden zihinde var olur, fakat zihin bedende değil. Çünkü beden ya da gövdenin varlığı, algılanmaya bağlıdır. Fakat zihin duyulur şeylerden ayrı olarak vardır. Duvarın beyaz ve ateşin sıcak olduğu bir immateryal hipotezde bir idenin duyumsal bağıntılarından ayrı bir kavranırlık olanağı yoktur (1901e: 140).

¹⁵ "Bizim modern imansızların/kafirlerin büyük lideri Spinoza" [Berkeley, 1871a: 333].



doğuran da bu hatadır (Spinoza, 2002a: 242). Spinoza, salgın etkisiyle kitlelere yayılan hayalgücüne dayalı ya da tutkularından kaynaklı fikirleri akıl ürünü kavramlarla dönüştürmek istemiştir. Oldenburg'a hitaben Tanrı ve Tanrı'nın öznelikleri ile ilgili yazdığı bir mektubundan anlıyoruz ki tıpkı vaizler gibi bu konuyla ilgilenen kişilerin Tanrı'ya öznelik adı altında yüklediği pek çok nitelik esasen yaratıma aittir. Buna karşılık, vaizlerin ya da bu şekilde düşünen herkesin yaratıma ait saydıkları pek çok şey de Tanrı'nın özneliğidir. Ne ki onlar bunu anlayamamışlardır (2002c: 776). Yine, bir mektubunda spekülâtif düşüncenin Kutsal Kitap'la hiçbir alakası olmadığını ve Tanrı'nın ezeli-ebedi hiçbir özneliğini Kutsal Metinlerden öğrenmediğini söyler. Nitekim felsefi bir problem üzerine konuşurken her şeyden önce teolojinin dilini paranteze almak gerektiğini salık verir. Çünkü ona göre teolojik çözümler Tanrı'yı yetkin bir insan numunesi olarak betimler ki bu dilde Tanrı iyilerin eylemlerinden memnuniyet, kötülerinden ise rahatsızlık duyan bir zattır. Bu konuda şöyle der: “Ben Tanrı nosyonunu yargıç olarak sunmuyorum ve dahası yapıtlarına ilişkin değerlendirmem, failin iktidarına/gücüne değil, yapıtlarının niteliğine bağlı olarak gerçekleşir” (2002c: 823). Bu doğrultuda Tanrı'nın varlığına mucizelere dayalı işaret ederek, dini buradan kurmaya çalışanların, kendisi hakkında hiçbir şey bilmedikleri bir varlığı herkes için daha da bilinemez kıldıklarına dikkat çeker ve aslında bunun da bir efsaneyi başka bir efsaneyle ortaya koymaya çalışmaktan öte bir şey olmadığını dile getirir; özel olarak buna “cehalete indirgeme” der. (2002c: 945).

Kendi'ni tarifinden biliyoruz ki Spinoza tehlikeli sonuçlar doğuracak diye “hakikat”in izini sürmekten geri duranlardan değildir. Onun “bir beden henüz neler yapabileceğini bilmiyoruz” şeklindeki ‘çığılığı’ hala kulaklarda yankılanmaktadır. Henüz kimse bedenin neye muktedir olduğunu ya da zihnin bedeni nasıl hareket ettirdiğini bilmezken, Spinoza herkesi ihtiyatlı olmaya çağırmıştır. Eleştirdiği kesimin kendisi gibi olanlara, özellikle ateistik sapkınlıkla suçlanan/suçlanacak olanlara karşı tutumunu *Ethica*'da şu sözlerle ifade eder¹⁶:

İnsan bedenine baktıklarında da şaşkınlıktan afallayıp kalır bunlar, o güzelim

¹⁶ Bu pasaj adeta Berkeley'in “muazzam Doğa makinasının yapay mekanizmasını işleten El”ine önceden bir yanıt gibidir.



sanat eserini meydana getiren nedenlerden bihaber olduklarından, bunun mekanik bir işleyişin değil de, tanrısal ya da doğaüstü bir işleyişin ürünü olduğunu ve bu eserin bütün parçalarının birbirlerinin kılına zarar vermeyecek şekilde meydana geldiğini düşünürler. Öyle ki, doğanın mucizelerinin gerçek nedenlerini araştıran ve doğal olaylara bir budala gibi hayretle bakmak yerine onları bir alim gibi anlamaya çabalayan insan avamın doğanın ve tanrının yorumcuları olarak taptığı kişilerce dile düşürülür ve sırtına sapkın ya da dinsiz yaftası yaşıtırılır. Çünkü bilirler ki cehalet ortadan kalkınca, kendi otoritelerini dayatmanın ve sürdürmelerinin yegane aracı olan o budalaca hayranlık da ortadan kalkacak” (Spinoza, 2011: 147).

Şimdi buraya kadar denilebilir ki tıpkı Spinoza'nın karşı çıktığı kesimin en temel kavramı ya da inanç nesnesi olan Tanrı'yı aslen bilmediklerini ileri sürerek, O'nu dönüştürmek istemesi gibi (!), Berkeley de eleştirdiği kesime karşı hamlesini onların kendi silahlarını kullanarak ve düşüncelerini bizatihi onlara onaylatarak gerçekleştirir. *Üç Konuşma*'da Philonous Hylas'a materyalistlerin Kutsal Kitabı sırf kendi öğretilerine uygun düşmediği için dışta bırakmalarının nedenini, duyularına olan güvensizliklerine bağlar. Ona göre Kutsal Kitap'ta algılanan şeylerin gerçek varlığı inkar edilmez; oysa materyalist öğretide duyuyla algılanan şeylerin bilinmeyen doğalara sahip oldukları düşünülür; onlar bu tür bilinmez kavramlarla Kutsal Kitap'takileri anlamsız kılmaktadırlar. Buna karşın, Berkeley için, Musa'nın anlattığı yaratılış hikayesinde bilinmeyen doğalardan ya da taşıyıcılardan söz edilmez; doğrudan duyularımızla açık bir şekilde algılayabildiğimiz şeyler konu edinir (Berkeley, 1901b: 587).

Görülmektedir ki her iki düşünür de karşıtı olduğu öğretilerin 'esas' saydığı unsurun mevcut haliyle temel olamayacağını ortaya koymaya çalışmıştır. Spinoza, mucizelere dayalı Tanrı'nın bilinemez doğasından daha da bilinemez nitelikler türeten kesimin hayalgücüne bağlı fikirlerine karşı akıl-gücüne dayalı fikirlerle doğanın mekanik işleyişini doğal nedenlerle açıklamanın gereğini ortaya koymaya çalışırken, Berkeley ise aksine bilinemez, bulanık, kuşkulu kavramları bizatihi materyalistlerin kullandığını ve düşünlüğünün tersine dinsel metinlerin duyularımızı aşan ya da bilinmeyen taşıyıcılardan değil, bütünüyle duyularımıza bağlı şeyleri işlediğini ileri sürer ve bu bakımdan karşı tarafın attığı okları dönüştürerek iade eder. Bir başka



ifadeyle, biri dinlerin Tanrı imgesini öteleyerek, Tanrı sözcüğünü -doğa lehine- zihnin bir kavramı haline getirmeye çalışırken, diğeri kavramın kendi içinde çelişikliğine işaret ederek, maddeyi dinin Tanrı tasavvuru lehine dönüştürmek istemektedir. İkisinin de hedeflediği kavramı tümünden yok say(a)madığının, ancak dönüştürebileceğinin bilincinde olduğu açıktır. Aslında her iki düşünür için de mevcutta bir güç olduğuna asla şüphe yok, fakat gücün Doğada mı, yoksa Tanrı'da mı olduğu konusunda ciddi bir anlaşmazlık var. Anlaşmazlık konusunda belirleyici olan, görülebileceği gibi, esasen nerede ve ne şekilde pozisyon alındığıdır. Belki de sorunun kaynağı gerçekten Hylas'ın dediği gibi sözcüklere dayanıyordu: *Tanrı ile Madde'yi aynı özelliklerle tanımladıktan sonra ne fark eder ona ne dendiğinin!* Bu güç tin olarak ya da madde olarak adlandırılabilir. Gelgelelim, bu kavramla insanın anlam dünyası şekillendirilmek istendiğinde ve eylemsellik alanı belirlendiğinde her şey birdenbire çok daha 'fark eder' hale gelir.

Kaynaklar

- Berkeley, G. (1871a). *Alciphron: or, The minute philosopher. The Works of George Berkeley, D. D.* Vol. II (by A. C. Fraser). Oxford: Clarendon Press.
- Berkeley, G. (1871b). *Siris. The Works of George Berkeley, D. D.* Vol. II (Ed. A. C. Fraser). Oxford: Clarendon Press.
- Berkeley, G. (1901a). *A Treatise Concerning The Principles Of Human Knowledge. The Works of George Berkeley.* Vol. 1 of 4. (Ed. A. C. Fraser). Oxford: Clarendon Press.
- Berkeley, G. (1901b). *Three Dialogues Between Hylas and Philonous. The Works of George Berkeley.* Vol. 1 of 4. (Ed. A. C. Fraser). Oxford: Clarendon Press.
- Berkeley, G. (1901c). *An Essay Towards A New Theory Of Vision. The Works of George Berkeley.* Vol. 1 of 4. (Ed. A. C. Fraser). Oxford: Clarendon Press.
- Berkeley, G. (1901d). *De Motu. The Works of George Berkeley.* Vol. 1 of 4. (Ed. A. C. Fraser). Oxford: Clarendon Press.
- Berkeley, G. (1901e). *Commonplace Book. Mathematical, Ethical, Physical, And Metaphysical. The Works of George Berkeley.* Vol. 1 of 4. (Ed. A. C. Fraser). Oxford: Clarendon Press.
- Berkeley, G. (1998). *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine.* (Çev. H. Turan). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.



- Berkeley, G. (2018). *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*. (Çev. L. Özşar), Bursa: Biblos Kitabevi.
- Daniel, S. H. ^[1]_[SEP](2010). *Berkeley and Spinoza, Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 200, No. 1, BERKELEY (JAVIER-MARS 2010), pp. 123-134. Published by Presses Universitaires de France. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/41100704>^[1]_[SEP] Accessed: 24-01-2020 13:06 UTC.
- Deleuze, G. (2004). *Spinoza Üzerine On Bir Ders*. (Çev. U. Baker, Yay. Haz: Aliye-Kovanlıkaya). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Peterman, A. (2015). *Spinoza on Extension*. Philosophers' Imprint. [VOLUME 15, NO. 14](https://doi.org/10.1007/s13354-0015-014-14), PP. 1-23: <http://hdl.handle.net/2027/spo.3521354.0015.014>.
- Spinoza, B.D. (2002a). *Ethics*. (Çev. S. Shirley). *Complete Works* (Ed. with Introduction and Notes, by Michael L. Morgan). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Spinoza, B.D. (2002b). *Short Treatise*. (Çev. S. Shirley). *Complete Works* (Ed. with Introduction and Notes, by Michael L. Morgan). Indianapolis: Hackett Publishing Company].
- Spinoza, B.D. (2002c). *The Letters*. (Çev. S. Shirley). *Complete Works* (Ed. with Introduction and Notes, by Michael L. Morgan). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Spinoza, B.D. (2011). *Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*. (Latince-Türkçe). (Çev. Çiğdem Dürüşken). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Spinoza, B.D. (2014). *Mektuplar*. (Çev. E. Ayhan, Yay. Haz. E. Canaslan), Ankara: Dost Kitabevi.



Öz: Felsefe araştırmalarında gerek Spinoza'yı ve gerekse Berkeley'i sıklıkla Descartes, Leibniz, Locke, Hume ve benzeri düşünürlerle uyum veya karşıtlık içinde düşünme eğilimine rastlanır. Bu isimlerin neredeyse hepsinin aynı dönemin kavramları ışığında bir söylem geliştirdikleri dikkate alındığında, birlikte-düşünmelerinin haklılığı şüphesiz tartışılmazdır. Literatürdeki karşılaştırmalarda özel olarak Spinoza ile Berkeley'i birlikte-düşünmeye daha az eğilinmesi, en yalın ifadeyle, düşündürücüdür. Oysa modern dönemde felsefenin istikametinin belirlenmesini motive eden "gerilim"i en yüksek düzeyde dert edinmiş olan bu iki düşünürün birlikte-değerlendirilmesi, sorunu esaslı itibariyle kavramak bakımından elzem görünmektedir. Gerilimi doğuran sorun, özelde felsefe ve din kavşağında 'nasıl ya da hangi ilkelere göre yaşamak gerektiği' konusunda yürünebilir bir yol açma çabasında esasen gizlidir. Bu makalede modern dönemde genel olarak din, bilim ve felsefe kavşağında yaşanan krize (en) kritik felsefi müdahalelerin Spinoza ve Berkeley'in verdiği 'mevzi savaşı'nda yapıldığı ileri sürülmektedir. Bunun için öncelikle modern dönemde, özellikle 16. ve 17. yüzyılda üzerine düşünülen ve aynı zamanda düşünmenin kendisini belirleyen kavramlar ışığında 'Spinoza'nın manevrası'nda derinleşmeye çalışacağım: Buradaki müdahale Spinoza'nın Deus, sive Natura ifadesiyle 'Extensio' (Yayılm) kavramı özelinde gerçekleşen bir 'dönüşüm'ün formülasyonudur. İkinci olarak, mevcut söz dağarcığı ufkuyla, Berkeley'in esse est percipi formülasyonunda 'Madde' kavramı özelinde ide'yi şey'leştirmek suretiyle yaptığı kritik felsefi müdahaleyi ortaya koymaya çalışacağım. Ve son olarak, dönemin krizi karşısında şekillenmiş olan bu iki kritik müdahalenin gerekçelerini ya da motivasyonlarını belirleyen genel olarak din, bilim ve felsefe arasındaki gerilimli ilişki bağlamını metin içerisinde kurmayı deneyeceğim.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, doğa, madde, düşünce, yayılım, sonsuz, mevzi savaşı, felsefi müdahale.



