

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI**

LEIBNİZ VE BERKELEY'DE ALGI PROBLEMİ

Yüksek Lisans Tezi

Kevser ERDOĞAN

Ankara, 2020

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI**

LEIBNİZ VE BERKELEY'DE ALGI PROBLEMİ

Yüksek Lisans Tezi

Kevser ERDOĞAN

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN

Ankara, 2020

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI**

LEIBNİZ VE BERKELEY'DE ALGI PROBLEMİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN

Prof. Dr. Erdal CENGİZ

Doç. Dr. Sengün Meltem ACAR KESKİN

İmzası

Tez Savunması Tarihi: 03.07.2020

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN danışmanlığında hazırladığım “Leibniz ve Berkeley’de Algı Problemi (Ankara, 2020)” adlı yüksek lisans tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 06.07.2020

Kevser ERDOĞAN

TEŞEKKÜR

Bu tezin ortaya çıkmasını mümkün kılan anlayıŐlı ve özverili dört kişiye teşekkür etmek istiyorum. Onlar olmasaydı, muhtemelen ne bu tez bitirilebilirdi ne de Şimdiki kadar umut dolu olabilirdim.

Tez hazırlıŐı süresince kaybolduŐum, ŐaŐırdıŐım, duraksadıŐım, bylendiŐim ve merakla koŐtuŐum zamanlar oldu. Tüm o yolculuk boyunca içimdeki Alice'e ışık tutan anlayıŐlı danıŐmanım Dr. Őr. Üyesi Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN'e; tanıŐmıŐ olduŐum için kendimi çok Őanslı saydıŐım, drstlŐ ve alıŐkanlıŐıyla örnek aldıŐım hocam Doç. Dr. Muharrem AÇIKGÖZ'e; kendine ait bir odaya sahip olmanın önemini erkenden görmemi saylayan, pes etmeyiŐi ve tükenmeyen sevgisiyle ilham veren anneme; dünyanın bana sunduŐu en güzel hediye olan ve desteŐini her an hissettiŐim kardeŐime teşekkür ederim. Mümkün dünyalar arasından bir seçim yapmam gerekseydi, kuşkusuz yine bu dört kişinin var olduŐu dünyada olmayı seçerdim.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR.....	I
İÇİNDEKİLER.....	II
GİRİŞ	1
1.BÖLÜM: LEIBNİZ'DE ALGI PROBLEMİ	7
1.1.Algı Meselesi.....	10
1.1.1.Tamalrı, Dikkat ve Sonsuz Küçük Algılar.....	17
1.1.2.Akıl.....	19
1.2.Tanrı	22
1.2.1.Sonsuz Yaratım, Süreklilik ve Hareket	25
1.2.2.Zaman ve Uzam.....	28
1.3.Mekanizm.....	31
1.3.1.İdealar ve Fiziksel Nesnelerin Varlığı	33
1.3.2.Etkin/Edilgin.....	35
2.BÖLÜM: BERKELEY'DE ALGI PROBLEMİ	39
2.1.Algı Meselesi.....	41
2.2.Tanrı	50
2.2.1. Tanrısal Müdahale, Süreklilik ve Hareket.....	54
2.2.2.Uzam ve Zaman.....	56
2.3.Cisimsel Töz Eleştirisi ve Mekanizm.....	58
2.3.1.İdealar ve Fiziksel Nesnelerin Varlığı	62
2.3.2.Soyut Genel İdealar ve Soyutlama	66
2.3.3.Etkin/Edilgin.....	67
3.BÖLÜM: ALGI-KALKÜLÜS İLİŞKİSİ BAğLAMINDA LEIBNİZ VE BERKELEY.....	70
3.1.Leibniz'in Sonsuz Küçükler Hesabının Felsefi Temelleri	73
3.2.Berkeley'nin Kalkülüs Eleştirisi	80
3.3.Algı Problemi Bağlamında Matematiğin Konumu ve Etkisine İlişkin Bir Karşılaştırma..	87
3.3.1.Gizem ve Yanılgı.....	88

3.3.2.Sonsuz Küçükler Fikrinin İçerimleri	91
3.3.3.Benzer Temalar ve Vurgu Farkları	94
SONUÇ	97
ÖZET	105
ABSTRACT	106
KAYNAKÇA	107



GİRİŞ

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) ile George Berkeley (1685-1753) felsefe tarihinin en etkili filozofları arasındadır. Görüşleri, birini rasyonalizmin diğerini empirizmin öncüleri arasına yerleştirmiştir. 17. ve 18. yüzyılın belki de en kuşatıcı ayrımı olan rasyonalizm-empirizm hattının çerçevesini belirlemede önemli yerlere sahip bu iki filozofun sözü edilen konumları, algı meselesi odağında şekillenmektedir. Algı meselesi, hem metafizik hem de doğaya ilişkin problemleri ortak bir zeminde ele almaya uygun olması, ayrıca, bu iki filozofun ortaklaştığı ve farklılaştığı noktalarda kendisini fazlaca göstermesi dolayısıyla, böyle bir tezin ortaya konmasını mümkün kılmıştır. Diğer taraftan, hem Leibniz hem de Berkeley’de, algı meselesine ve kalkülüse ilişkin yaklaşımlarda bir paralellik kendisini göstermekte; dahası, var olana ve dolayısıyla algı problemine eğilirken kalkülüsü devreye sokan bir analogiye başvurmamız oldukça elverişli görünmektedir. Bu tezin konusu, sözü edilen filozoflarda, algı ve kalkülüs arasındaki paralellik ve bu iki yaklaşımın paralel gitmesine yol açan birtakım ortak kaygılardır.

Genel anlamda, Berkeley’nin bir tür immateryalist empirizmi ile Leibniz’in kalkülüsçü monadolojisini yanyana getiren bazı ortak uğraklar söz konusudur. Öncelikle, algı, her iki filozof için de var olmakla birlikte ele alınmaktadır. Algılayan ve algılanan üzerine kapsamlı incelemeler sunulmakta; algılamanın etkin olmakla ve Tanrı’nın süreklilikle ilişkisi bu noktada öne çıkmaktadır. Zaman ve uzamın, Newtoncu mutlak anlamıyla değil, ilişkisel olarak ele alınışı da diğer bazı ortak noktalar arasındadır. Tezin ilk iki bölümü, bu ortaklıkları vurgulayacak biçimde kurgulanacaktır. Algı, Tanrı ve mekanizm, tezin sonunda işaret edilecek paralelliğe ışık tutacak başlıca kavramlardır. Aynı başlıklar altında, Leibniz ve Berkeley’nin fikirleri arasındaki şaşırtıcı benzerlikle birlikte ince ayrımlara da dikkat çekilecektir. Bu çerçevede Leibniz’de olup Berkeley’de benzerine rastlamadığımız “sonsuz

küçük algılar” ve Berkeley’de öne çıkan “soyut genel idealar” üzerinde özellikle durulacaktır. Bunlarla birlikte, Tanrısal yaratıma ilişkin görüş farklılığı da bu bölümlerde ele alınacaktır.

Üçüncü bölümde ise matematiğin, önceki iki bölümde üzerinde durulan metafizik konularla hangi bakımdan ilişkilendirilebileceği, iki filozofun belirli görüşleri dahilinde ortaya konulacaktır. Bu bölümün odağını teşkil eden problem, kalkülüse dayandırılarak yapılan metafizik ve dini çıkarımların, felsefî bakış açısıyla gerekçelendirilip gerekçelendirilemeyeceğidir. Bu bağlamda, ilgili bölüm, Leibniz ve Berkeley açısından matematik-metafizik ilişkisinin ne şekilde tesis edildiğine değinerek, her iki filozofun görüşlerinin günümüz penceresinden bakıldığında ne derece doğru öngörüler ortaya koyduğuna ilişkin kısa değerlendirmelerle sonlandırılacaktır.

İlk iki bölüm, Leibniz ve Berkeley’nin ele alınacak görüşlerine ilişkin birer kılavuz metin veya bir hazırlık gibi de düşünülebilir. Üçüncü bölümde yürütülen kalkülüs tartışmasının, algı meselesiyle paralellliğini görebilmek için böyle bir hazırlığa ihtiyaç duyulmuştur. Örneğin, “Leibniz’in monad öğretisi belli kalıpların tekrarlanmasından ibaret olan skolastiğe karşı sonsuz küçüklükler hesabı” (Şahan, 1960, s. 101) olarak kurulduğundan, sonsuz küçük algılar ile kalkülüs çalışmaları arasındaki benzer noktalar, her iki konu hakkında, ayrı başlıklar altında ama karşılaştırmalı bir okumayı şart koşmaktadır.

Üçüncü bölümde ulaşılması hedeflenen diğer bir nokta ise, matematik ve felsefenin ortak bir krizden hareketle, birbirlerine referansla gelişim gösterebildiği gerçeğinin görünür kılınmasıdır. Matematik tarihi felsefeyi, felsefe tarihi ise matematiği çeşitli bakımlardan birtakım yeniliklere teşvik etmektedir. Felsefede, matematiğe dayandırılıp, paradoks olarak askıya alınan pek çok şey, matematikteki gelişmelerle birlikte daha farklı değerlendirmelere imkân bulmaktadır. Leibniz’in kalkülüsü ve monadolojisi bunun en isabetli örneklerinden birisidir. Diğer taraftan, matematiğin doğayla örtüşmesi noktasında, matematikteki bir yenilik

hakkında birtakım felsefî tartışmalar kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Berkeley'nin kalkülüs eleştirisi de, matematiksel olana ilişkin felsefî tartışmaların bir örneği olarak değerlendirilebilir.

Leibniz'in sonsuz küçükler hesabı, felsefede de karşımıza çıkan sonsuzluk ve sınır problemlerine bir çözüm sağlamaktadır. Sonsuz küçüklere dayalı kalkülüs, eğimin, anlık artış ve azalışların, anlık değişimin hesaplanmasında kullanılan yeni bir matematiksel yöntemdir. Bu yöntem vasıtasıyla hesaplanan anlık değişim, bir grafikte tepe noktası olarak kendisini göstermektedir. Kolları aşağı doğru bakan bir parabol düşündüğümüzde, tepe noktası, artışın bittiği, azalışın ise başlamak üzere olduğu noktadır. Sözü edilen nokta, ne artışı ne de azalışı ifade eden bir sınıra işaret etmektedir. Bu örnekler, türevin kullanımına ilişkindir. İntegrale örnek olarak, eğriyle çerçevelenmiş, sonsuz tane sonsuz küçük noktanın toplamının hesaplanmasını gösterebiliriz. Tüm bu matematiksel hesaplamalar, birer analogi vasıtasıyla, algı ve varlık problemlerine ilişkin yeni bir kavrayış geliştirmemize hizmet etmektedir. Sonsuz küçük algıların bütün içindeki yerini veya algılardaki değişimin süreklilikle ilişkisini kalkülüs yardımıyla kısmen de olsa açık kılmak mümkündür. Berkeley'nin bu duruma getirdiği eleştiri ise, kalkülüsün sağlam temellerde yükselmediği ve sonsuz küçük değişimin anlamlı göndermelerinin olmadığı yönündedir. Filozofun bu noktadaki kaygısı, muğlak terimleri kullanmaya alışan bir zihnin, doğru akıl yürütme yeteneğinin zayıflayacağı ve bu şekilde Tanrı'ya ilişkin yanlış kanılara varacağı yönündedir.

Berkeley, *The Analyst*'te, sonsuz küçüklere dayalı kalkülüs çalışmaları dolayısıyla hem Newton'ı hem de Leibniz'i eleştirmektedir. Newton'ı 'büyük yazar' olarak onurlandırdığı sözü edilen eleştiri metninde, Leibniz'e göndermelerini çoğu kez Newton dolayısıyla yapmıştır. "Hiç kuşkusuz düşler ve kendi icat ettiğimiz boş kurgular uğruna deneylerin kanıtından vazgeçmeyeceğiz; ne de yalın olmaya yatkın ve her zaman kendi ile uyumlu olan Doğa andırımından geri çekileceğiz" (2016, s. 70) diyerek empirist yönünü öne

çıkaran Newton, Berkeley'nin metinlerinde, Leibniz'e kıyasla daha fazla anılmaktadır. Bunda, İngiliz bilim çevrelerince, Newton'ın kalkülüsün mucidi, Leibniz'in ise onun fikirlerini çalan kişi olduğu yönünde bir kanaatin benimsenmiş olmasının etkisinden söz edilebilir.

Metinlerinde görebileceğimiz üzere, Leibniz Berkeley'yi, Berkeley de Leibniz'i uzun uzadıya eleştirmemektedir. Buna birkaç gerekçe sunulabilir: 1. İkisinin felsefesi, başlangıç varsayımları bakımından neredeyse tümüyle zıttır; 2. İlk maddeyle de ilişkili şekilde, ele aldıkları kavramlar, çok net olmasa da önemli farklılıklara sahip olmaları dolayısıyla, karşılaştırmayı güç hale getirmektedir; 3. Ortak kaygılara sahip olmalarına karşın, her iki filozof da, bir diğerinin bakış açısını tehlikeli görmektedir. Dolayısıyla, iki filozofu ortak kavramlar vasıtasıyla karşılaştırmak istediğimizde, söz konusu kavramların çoğunlukla farklı göndermeleri olduğuna şahitlik ederiz.

Bu iki filozofu karşılaştırmayı zorlaştıran bir diğer nokta, aynı zamanda böyle bir çalışmayı yapmaya teşvik eden benzerliklerdir. Dahası, her iki filozofta da karşımıza çıkan bütüncül kavrayış ve analogiye dayalı düşünme pratiği, iki felsefi sistem arasında pek çok paralelliği birlikte sunmaktadır. Sözü edilen paralelliklerde, dinsel kaygı ön plana çıkmaktadır. Kendi felsefe yapma biçimlerini belirli bir Tanrı'nın varlığını açıkça gösterme ve dinsizliğin önüne geçmeye adanmış olsalar da, iki filozofun Tanrı'ya ilişkin tasavvurları arasındaki fark, kaygılarının hedefini de farklılaştırmaktadır. Bu tez kapsamında, söz konusu bu iki farklı Tanrı tasarımı, Ksenophanes'in şiirini anımsatan ortak bir noktadan hareketle değerlendirilecektir:

Atlar atlara, öküzler öküzlere benzer

Tanrı tasvirleri çizerler ve vücutlar yaparlardı

Herbiri kendinin şekli nasıl ise ona göre. (Kranz, 2014, s. 61)

Leibniz'in Tanrı'sı olasılık hesabı yapan bir matematikçi, Berkeley'nin Tanrı'sı ise doğayı gözlemleyip gidişata müdahale eden bir deneycidir. Bu benzerliklerin algı ve kalkülüse yaklaşımları üzerinde ne gibi etkilerde bulunduğuna ilişkin değerlendirmelere ise sonuç bölümünde yer verilecektir.

Anlatılan bölümlere geçmeden önce ele alınacak birkaç kavramın Türkçe karşılıkları hakkında bazı noktalara değinmekte yarar vardır. Leibniz'de, akıl mertebesine erişmiş ruha karşılık gelen 'spirit', çoğunlukla birtakım zihinsel işlemlere referansla ele alınmakta ve Türkçe çevirilerinde 'zihin' olarak karşılanmaktadır. Diğer yandan, Berkeley'nin bu kavramı kullanma tarzına, yaratıcılık çağrışımı ile Hıristiyanlığı felsefeyle uzlaştırma arzusu sirayet ettiğinden (King, 1961, s. 85), ve yine Türkçe çevirilerde de yaygın olarak kullanılmasından ötürü, 'tin' karşılığı getirilmiştir. Dahası, Berkeley ruh (soul), zihin (mind) ve tin (spirit) sözcüklerini eşanlamlı olarak kullanmaktadır (1961, s. 26).

Leibniz'in ortaya koyduğu önemli ayrımlardan biri de algı-tamalrı (perception-apperception) ayrımıdır. Algıyı monadın bir hali olarak ele alırken; tamalgıyı, söz konusu halin bilgisi, bilinci (consciousness) veya bu hale ilişkin farkındalık (awareness) olarak ifade etmektedir (Kulstad ve Carlin, 2013; Leibniz, 2017, s. 3). Dolayısıyla, Leibniz'e göre, tamalgı, bilinç ve farkındalık arasında belirgin bir ayrıma gidilmemiştir. Berkeley'de ise, bilincin eşlik etmediğı algı söz konusu olmadığından, algı, bilinçli algıdır; algılanan şey, aynı zamanda, farkında olunan bilinç içeriğidir.

Buradaki birkaç kavramın ele alınışları arasındaki farklılıklar dahi, iki filozofu aynı çalışmanın konusu yapma noktasındaki zorluklara işaret etmektedir. Orijine yerleştirdikleri problem ve kaygıları dolayısıyla, her iki filozofun metinlerinde, bazı ayrımların fazlaca yer tuttuğı, bazı kavramlarınsa muğlak biçimde benzer veya farklı ele alındığı görülmektedir. Örneğın, Leibniz için 'tamalgı', Berkeley için ise 'soyutlama', üzerinde durulması,

tartışılması gereken kavramlardandır. Bu tez, vurgu farklarını göz önünde bulundurarak, iki filozofun ortak ve benzer uğraklarından hareketle, aynı anda hem benzer hem de benzemez görülebilecek sonuçlarındaki paralellikleri ortaya çıkarmayı hedeflemektedir.



1.BÖLÜM: LEIBNİZ'DE ALGI PROBLEMİ

Son “evrensel dahi” (universal genius) olarak tanınan Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646’da Leipzig’de doğmuştur. Metafizik, epistemoloji, mantık, din felsefesi, matematik, fizik, jeoloji, hukuk ve tarih alanlarında önemli katkıları olmuştur. 18. yüzyıl Fransız ateist ve materyalist düşünürü Denis Diderot, *Encyclopedia*’daki Leibniz maddesinde “muhtemelen Leibniz kadar okuyan, onun kadar çalışan, onun kadar derinlemesine düşünen ve ondan daha fazla yazan kimse yoktur” demiştir. Leibniz gerçekten de küçük yaşta kaybettiği babasından kalan geniş kütüphane, aldığı eğitim ve farklı temaları bir araya getirme arzusu neticesinde geniş bir etkiye sahip olan çalışmalarını ortaya koymuştur. Leibniz’in felsefi kariyerinin ana temalarından biri, modern felsefeyi Aristoteles ve Platon’un felsefeleri, Skolastik felsefe ve Rönesans hümanist geleneği ile uzlaştırmaktır. Tanıştığı bazı entelektüellerin (Antoine Arnauld, Nicholas Malebranche ve en etkili olan Christiaan Huygens¹) Leibniz’e bu çok yönlü felsefesinde önemli etkileri olmuştur. Ayrıca, Paris’te geçirdiği dört yıl içerisinde Descartes ve Pascal’ın yayımlanmamış eserlerine erişim olanağı bulmuş ve dahası, kendi deyimiyle, Pascal’ın matematiksel elyazmalarını okurken diferansiyel kalkülüs ve sonsuz seriler üzerine çalışmalarının varacağı noktayı kavramıştır.

Başlıca felsefi eserleri: *Discours de Métaphysique*² (1686), *Nouveaux Essais sur L’entendement Humain* (1704), *Essais de Théodicée*³ (1710) ve *La Monadologie*⁴ (1714). Leibniz bu metinler dışında bir de hayatı boyunca 1100’ü aşkın insanla mektuplaşmıştır. Hayatının son zamanları özellikle Newton ve takipçileriyle girdiği sert tartışmalardan ve

¹ Locke Leibniz için, Huygens ve dahi (genius) kelimelerinin birleşiminden oluşan, “büyük Huygensci” (the great Huygenius) sıfatını kullanmıştır (Look, 2013).

² Leibniz, G. W. (2014). Metafizik Üzerine Konuşma. Monadoloji - metafizik üzerine konuşma. (Doç. Dr. A. Altınörs, Çev.) (ss. 63-128). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

³ Leibniz, G. W. (2019). Teodise/imanla aklın uygunluğu üzerine konuşma. (H. Batuhan, Çev.). Ankara: Fol Kitap.

⁴ Leibniz, G. W. (2011). Monadoloji. (E. Çoraklı, Ed.), Monadoloji: ilgili yazılar, mektuplar (ss. 9-65). İstanbul: Pinhan Yayınevi.

Newton'un fikirlerini çalmakla suçlanmasından dolayı zorlu geçmiştir⁵. Filozof, 1716'da Hannover'da ölmüştür (Look, 2013).

Geniş spektrumlu çalışmaları ve bu çalışmaların ilgili alanlara etki gücü dolayısıyla, Leibniz'i bir mantıkçı, bilim insanı, matematikçi, mucit, tarihçi, diplomat, kütüphaneci ya da bir filozof olarak okuyabiliriz (Çevikbaş, 2006, s. 74). Ancak, Leibniz'in tüm çalışmalarında bir odak noktası belirlememiz gerekirse, bu nokta "metafizik bir ontolojinin ulaştığı son sınırları" (Nutku, 2014, s. 4) gösteren eseri *Monadoloji*'nin ana konusu olan 'monad'dır. Leibniz'in hayatının son yıllarında yazdığı bu kısa metin ve onunla aynı yıl yayımlanan *Doğanın ve İlahi İnyetin Akla Dayalı İlkeleri* filozofun tüm fikirlerinin birer özeti gibi de okunabilir.

Bu tezin ilgili metinlerde odaklanacağı nokta, monadların algılayan şeyler oluşu ama aynı zamanda matematiksel bir karakteristiğe sahip olmalarından dolayı, özellikle Descartes'tan günümüze süregelen maddi olan ile maddi olmayanın etkileşimi problemine matematiksel bir çözüm vaadini duyurması olarak özetlenebilir. Algı ise var olmanın sınırlarını belirleyen temel unsur olması bakımından yürütülecek tartışmanın anahtar kavramı olarak işlev görecektir.

Bu bölümün ilk alt başlığı olan "Algı Meselesi" kısmında algı, algılama, algılayan ve algılanan üzerine kısa değinilerle, sözü edilen kavramların Leibniz felsefesindeki yeri ortaya konmaktadır. Diğer başlıklar ise bu kısımda değinilenlerin açıklanıp detaylandırılmasından ibarettir. Dolayısıyla konunun sınırlarını belirleyecek olan tartışma, algı meselesi olacaktır.

Leibniz'de algıdan söz etmek, algılanan, düşünülen ve hissedilen her şeyden ve dahası bütün bu edimleri sergileyen varlıklardan söz etmeyi şart koşmaktadır. Bu denli kapsamlı bir

⁵ Günümüzde çoğu matematik tarihçisi Newton ve Leibniz'in kendi fikirlerini birbirlerinden bağımsız şekilde geliştirdiklerini savunmaktadır. Bu görüşe göre, fikri ilkin Newton geliştirmiş, ancak ilk yayımlayan Leibniz olmuştur.

incelemeyi gerektirmesine rağmen, Leibniz’in matematikçi tarafının öne çıktığı düşünme ve aktarım yöntemi, yolumuzu hayli aydınlatır. *Monadoloji* adlı yapıtının başlangıç paragrafları⁶, *Öklid’in Elemanları*’nın açılış cümlesini, yani birinci tanımını⁷ hatırlatır niteliktedir. Nasıl ki *Elemanlar*’daki yirmi üç tanım, beş belit ve beş ortak kavram metnin geri kalanını okuyabilmemiz için gerekli anahtarları bize sunuyorsa, *Monadoloji*’de de tıpkı böyle sunulmuş anahtarlar vardır. Leibniz, algının detaylarından önce, algılamaya ilişkin karşımıza çıkabilecek bütün önemli kavramları sırasıyla tanımlamakta ve açıklamaktadır. Leibniz’in bu felsefi yazım dili, herhangi bir muğlaklığın ya da gizli bir çelişkinin önünü keserek, açık ve seçik olanı doğru yöntemle kavramayı olanaklı kılmaktadır. Leibniz, önce kavramanın olanağını sunup, ardından “tözün (cevher) ve maddenin [matiere] özünü iyice kavrayamamanın insanı nasıl anlaşılmasız güçlüklerle götürecektir yanlış durumlara düşürdüğünü” (Leibniz, 2019, s. 21) göstermeye çalışmıştır. Tözün ve maddenin özünü kavramak noktasında bize doğru yolu gösterecek olan aklın rolünün önemini yadsımak mümkün değildir.

Leibniz akıllı ruhlara, algı, bilinç, refleksiyon ve benin, cevherin, monadın, ruhun, akıllı ruhun, velhasıl şeylerin ve maddi olmayan hakikatlerin bilgisinin ve bilimlere, ispatlamayla ulaşılan hakikatlere kadar yükselme melekesinin/yetisinin verilmiş olduğunu savunur. (Boutroux, 2017, s. 75)

Sonuç olarak, Leibniz’de algı üzerine bir soruşturma yapmanın imkânı da Tanrı’yı taklit etme kabiliyetine sahip akıllı ruhların (zihinlerin) yapısını anlamaktan geçmektedir. Nitekim, Leibniz açısından *algılayan şey* ile *akıllı şey* arasında sadece bir derece farkı vardır ve akla sahip olanın algılayan hakkında fikir üretebilmesi akli da araştırmanın merkezi unsurlarından biri haline getirmektedir.

⁶ “1. Burada sözünü edeceğimiz monad, bileşiklere giren basit cevherden ibarettir; basittir, yani parçasızdır. [...] 3. Parçaların olmadığı yerde ne uzam, ne şekil, ne de bölünebilme olur. Bu monadlar doğanın gerçek atomlarıdır” (Leibniz, 2011b, s. 9).

⁷ 1 “Nokta, büyüklüğü olmayandır” (Sertöz, 2019, s. 1).

1.1.Algı Meselesi

Algı, birtakım dışsal nesnelerin bilincinde olma, onları kavrama ve sentezleme kabiliyeti olarak tanımlanagelmektedir. Burada ve diğer tüm tanımlama çabalarında ilk bakışta ortak bazı izlekler göze çarpmaktadır: Var olana ilişkin sınırlar ve dış dünya hakkında bilgi, duyu organlarından gelen malumat, farkına varma, bilincinde olma ya da duyu verilerinin alınması ve yorumlanması. Tüm bunlar, aynı zamanda, algı problemine eğilirken karşımıza çıkabilecek konu başlıklarıdır.

Leibniz’de algı, yalnızca duyu edimleri üzerinden tartışmaya açabileceğimiz bir süreç değildir.⁸ Daha komplike bir şekilde, var olan her şeyin var olma tarzlarını ilgilendiren kapsamlı bir süreçtir. Aynı şekilde, Türk Dil Kurumu sözlüğünün algıya ilişkin tanımı da burada ele alacaklarımızın sadece bir kısmını ifade etmektedir. Algının Türk Dil Kurumu tanımı şu şekildedir: “Bir şeye dikkati yönelterek o şeyin bilincine varma, idrak” (sozluk.gov.tr). Ancak bu tanım, tam da Leibniz’in eleştirdiği şekilde, bilincin eşlik etmediği algıyı yok saymaktadır. Bu bölümde göreceğimiz algı anlayışı ise bilincine varamadığımız sonsuz küçük algıları da içine alan daha geniş bir küme üzerinedir. Farkındalık ve “bir tür içsel mikroskop” (Gaudemar, 2012, s. 35) olan dikkat ise bu bağlamda ayrıca incelenecektir.

Leibniz’de algı, her şeyin her zerresinde bulunan, monad denilen yapının bir detayıdır.

13. Bu detay basit cevherde, yani birlik içinde, çokluğu kuşatmalıdır. Zira her doğal değişim aşama aşama gerçekleştiğinden bazı şeyler değişir, bazıları ise değişmeden kalır, dolayısıyla kendisi hiç parça barındırmasa da basit cevherde bir münasebetler ve etkilenmeler çokluğu bulunmalıdır.

14. Birlik içinde, yani basit cevherde bu çokluğu kuşatan ve temsil eden geçiş hali *algı* denilen şeyden başkası değildir. (Leibniz, 2011b, s. 15-17)

⁸ Burada genel anlayışa uygun şekilde kullanılan ‘duyu’ terimi Leibniz tarafından ‘dış duyu’ olarak adlandırılmaktadır. Leibniz’e göre dış duyu dışında bir de yargıda bulunma esnasında iş gören ‘iç duyu’ vardır (Leibniz, 2019, s. 112).

Algı, monadın detayıdır. Monad ise uzamsız, parçasız ve bölünemeyen yalın tözdür (cevherdir). Bileşikler bu yalın tözlerin toplamından ya da yığınınından ibarettir (Leibniz, 2011b, s. 9). Diğer bir deyişle monad, doğanın her yerinde bulunan, yer kaplamayan, sadece Tanrı'ya bağımlı ama hiçbir zaman organik cisimlerden ayrı bulunmayan yalın tözdür (Leibniz, 2019, s. 63-64). Eukleides'in 'nokta' dediği şeyi andıran bu uzamsız yapılar, Leibniz'in algılamaya ilişkin görüşlerinin merkezinde yer almaktadır.

Algılama monadta yani 'birlik'te gerçekleşir. Bu birlik, hakiki birliktir. Hakiki varlık (L'etre veritable) diyebileceğimiz, kuvvetten (force) ibaret olan şeyler, bu hakiki birliklerdir (des unites) (Kadri, 2009, s. 168). Cisimde ise böyle bir birlikten söz edilemez. Leibniz'e göre, "cismin hiçbir hakiki birliği yoktur, cismin birliği, bizim algımızdan gelir; cisim bir akıl veya daha ziyade muhayyile/imgelem varlığıdır, bir fenomendir" (Boutroux, 2017, s. 71). Yani cisim, fenomenal bir birliktir. Çokluğu böylesi bir fenomenal birlik olarak kavramamızı sağlayan, çoklukla birlik arasında köprü kuran ise *algı*dır. Algı, hakiki birlik ile çokluğun (veya fenomenal birliğin) kesişmesi halidir.

Birlik ile çokluğun her kesişme anı, yani bir monadın var olan ve olup bitenle ilişkisindeki her değişim bir algıya karşılık gelmektedir. Bazı algılar değişimin silik birer görünümü olarak bulanık halde iken, bazıları daha açıktır. Monad ise hep daha açık algıya geçme eğilimi gösterir. Bu eğilim ondaki bir iç ilkenin faaliyetinden, *iştihadan*⁹ (appétition) kaynaklanmaktadır. Bu eğilim, bir çeşit harekettir. Hatta Leibniz açısından monad düzeyinde hareket ve değişim, bir algıdan diğerine geçiş olarak kendisini göstermekte; bu hareket ve değişim ise bir kuvvetin ve çabanın sonucu olarak ortaya çıkmaktadır (Kadri, 2009, s. 194).

⁹ İştihâ monadın 'hedefindeki' seçikliğe ya da algıya ulaşmasını sağlayamasa da her halükârda 'yeni' bir algıya ulaşmasını sağlamaktadır (Leibniz, 2011b, s. 17). "İştihâ ruhların hareketliliğini ifade eder. Ruhlar hiçbir zaman sükûnet halinde değildir, sürekli olarak daha iyi bir ahenge doğru meylederler" (Gaudemar, 2012, s. 72).

Algının özniteliği bakımından söylenebilecek olanlar sınırlıdır. Algıya başka birtakım nitelikler yüklemek bazı sorunlara yol açmaktadır. Örneğin; çokluğu kuşatan bir geçiş hali olarak *algı*, kendine yönelen değişim olarak özetlenebilecek *tamalgıdan* farklıdır. Kartezyenler bu ayrımı göz ardı ettiklerinden farkına varamadığımız algıları yok saymaktadır (Leibniz, 2011b, s. 17). Dolayısıyla ancak algıyı, tamalgıdan, dikkatten ve diğer birçok unsurdan izole ederek ele aldığımızda onun sınırlarını tam olarak belirleyebiliriz.

Kartezyenlerin algı ve tamalgıyı ayıramama noktasında düştüğü hatanın kaynağında algıyı mekanik bir süreç gibi ele alma girişimi vardır. Algı üretebilen bir makine icat edip, bunu devasa boyutlara gelecek şekilde büyütüp içine girebilseydik de algının yapısını açıklayan herhangi bir aksamla karşılaşmazdık. Çünkü algıyı makinede değil en küçük yapıda aramamız gerekmektedir (Leibniz, 2011b, s. 19). En küçük yapılar olan monadlar ise söz konusu mekanik süreçlere tabi değildir. Bununla beraber, aslında, her bir organik cisim birer otomattır. Kendileri birer otomat olan bu cisimlerin en küçük parçaları dahi birer otomattır. Bu anlamda, Leibniz sözü edilen organik cisim için “tanrısal makine” ve “doğal otomat” ifadelerini kullanmaktadır (Leibniz, 2011b, s.49). Her monad, algıya ve algısını yöneten bir iç ilkeye sahip olması bakımından birer otomattır. Dahası, kısımları olmaması ve mekanik süreçlere tabi olmaması bakımından cisimsiz bir otomattır.

Ruh da cisimsiz bir otomattır, ancak onu diğer cisimsiz otomatlardan ayıran birtakım ilave özellikleri vardır. Ruh, sadece basit algıya değil, belleğin eşlik ettiği daha seçik algılara da sahiptir. Bu seçik algılar kesintiye uğrayabilir. Bir baygınlık halinde hiçbir belirgin algıya sahip olunmayabilir. Ancak ruh, kendisini bu durumdan çıkarabilme olanağına sahip olmasından ötürü yalın tözden farklıdır (Leibniz, 2011b, s. 21). Bu olanak ruhun kısırımında varlığını sürdürmektedir. Bu kısırım zamanla açılır; ruhun bunları bir anda ve tümüyle açması söz konusu değildir. Eğer açabilseydi, her bir ruh bütün evreni temaşa edebilirdi. Ne var ki, “ruhun her seçik algısı tüm evreni kuşatan bulanık algılar sonsuzunu

içerdiğinden, ruh dahi algıları seçik ve üstün hale gelmedikçe neyi algıladığını bilemez. Her ruh sonsuzu bilir, her şeyi bilir, ama ancak bulanık şekilde bilir” (Leibniz, 2011a, s. 76). Örneğin, “İskender’in ruhunda, ona vaki olmuş şeylerin hepsinin uzantılarıyla, bütün vaki olacakların müşirleri [*marques*] ve hatta, her ne kadar bunların hepsini bilmek sadece Tanrı’ya has olsa da kâinatta cereyan eden her şeyin izleri bulunur” (Leibniz, 2014, s. 74-75). Ancak bu izler siliktir, bulanıktır. Herhangi bir yaratılmış monad ile Tanrı’yı birbirinden ayıran en temel fark da bu ikisinin algılarının seçiklik dereceleri arasındaki farktır.

Tanrı tüm evreni açık ve seçik şekilde algılar. Onun algısı hiçbir bulanıklık içermemektedir. O her şeyi nedenleriyle birlikte bilendir. Diğer monadlar ise bu denli seçik algılara sahip olmasa da tüm evreni kendi perspektifinden, kendi görüş noktasından yansıtmaktadır. Her bir monad bütün evreni algısında temsil eder, yani bütün evreni algılar. Zaten boşluğa yer vermeyen bu evren tasarımında, “her şey birbirine bağlı olduğundan, bütünü algılamaksızın onun bir kısmını algılamak söz konusu olamaz” (Boutroux, 2017, s. 56-57). Leibniz’in doluluk ve süreklilik üzerine görüşleri bizi doğal olarak bu noktaya getirir. “Netice itibariyle tüm doğa canla doludur” (Leibniz, 2011a, s. 67). Yani doğa, farklı seçiklik derecelerine sahip algılarla doludur ve her bir algı tüm evreni temsil ettiğinden, doğanın bir zerresini algılamak aslında bütünü seçik ya da bulanık şekilde algılamak anlamına gelmektedir.

67. Maddenin her kısmı bitkilerle dolu bir bahçe, balıklarla dolu bir gölet gibi tasarlanabilir. Ama bitkinin her dalı, hayvanın her uzvu ve sıvılarının her damlacığı da yine böyle birer bahçe veya gölettir.

68. Bahçedeki bitkiler arasında bulunan toprak ve hava veya göletteki balıklar arasındaki su her ne kadar bitki ya da balık olmasalar da yine de bunları barındırırlar. Fakat bu varlıklar çoğu zaman bizim için ayırt edilemeyecek kadar küçüktürler. (Leibniz, 2011b, s. 51)

Algının seçikliği veya bulanıklığı ölçüsünde cevher, ‘entelekheia’ ya da ‘ruh’ olarak adlandırılabilir. Algıdaki çeşitlenmeler, esasında bir monad olan cevherin başka isimlerle anılmasına neden olmaktadır. Değişik isimlerle anılan söz konusu cevher algılama dışında başka etkinlik türlerine de sahip olabilir, ancak bir cevherin algılamaması söz konusu değildir; çünkü “basit cevher ne ortadan kalkabilir ne de bazı etkilenmeler olmaksızın varlığını sürdürebilir ki, bunlar da zaten onun algılarıdır” (Leibniz, 2011b, s. 23). Dolayısıyla monaddan söz ettiğimiz her an, onun birtakım etkilenmelerinden yani algılarından söz etmiş oluruz. “Gerçekten de bize her şey ancak düşüncelerden ve algılardan gelebilir” (Leibniz, 2014, s. 86). Ancak algı, diğer tüm etkinlikleri öncelemektedir. Algı, varolan her şeye “var” dememizi sağlayan etkinliktir.

Bir monadın algısında diğer tüm monadların geçmiş, şimdiki ve gelecek durumları mevcuttur. Tanrı’da bunların tümü seçik halde bulunurken, diğer her şeyin algısı Tanrı’nın onları ne şekilde kurduğuna bağlıdır. Tanrı, sınırlardan azade olması bakımından mükemmeldir. Tüm yaratılmışlar ise Tanrı’nın ürünü olup, ancak, “tabir yerindeyse uluhiyetin andan ana sürekli parlamalarından doğarlar – bu parlamalar esas itibariyle sınırlı olan mahlukatın alma yeteneğiyle [*receptivite*] kısıtlanmıştır” (Leibniz, 2011b, s. 37). Her bir monad, aralarında derece farkları olmakla birlikte, Tanrı’nın kurduğu ahenk içinde alırlıkları (*receptivite*) oranında temsil gücüne sahiptir.

Her monad, algısı dolayısıyla, diğer monadlarla ilişki kurar. Bu ilişki, bütün bu monadların birbiriyle uyumlu şekilde var olmasını sağlamaktadır. Leibniz her bir monadın evrenin tümünü kendi perspektifinden ifade eden “daimi ve canlı bir ayna” gibi olduğunu dile getirmektedir (Leibniz, 2011b, s. 41). Evren böylesi bir aynalar çokluğudur. Yani evren, bir perspektifler çokluğudur. Bu çokluk içindeki hiyerarşiyi belirleyen şey ise, yine, algıların seçikliğidir. Monadlar evreni temsil ederken, detaya indiğimizde, her şeyi aynı açık ve

seçiklikle ifade edemez. Yakın olan ya da büyük olanlar daha seçik birer algıyı ortaya çıkarırken, diğerleri daha bulanıktır.

Seçiklik ve bulanıklık burada, Descartes'a benzer şekilde, bir şeyin başka şeylerle farklılığını açıklayabilme ve açıklayamama olarak karşımıza çıkmaktadır (Leibniz, 2014, s. 104). Bulanık algılarımızın sebebi, algıların sonsuz çeşitliliği ve ruhun bunları tek tek kuşatabilmesinin mümkün olmamasıdır (Leibniz, 2014, s. 122). Leibniz'e göre:

Algı, objesini, başka olgulardan ayırt ettiği durumda açık, edemediğinde ise karanlıktır [*obscure*].

Algı, objesinin detaylarını ayırt ettiğinde seçik, edemediğindeyse bulanıktır [*confuse*]. Bir rengin algısında olduğu gibi, bir algı seçik olmadan da açık olabilir. (Boutroux, 2017, s. 57)

Temsiller arasındaki seçikliğe dayalı bu ayırım *farkı* ortaya çıkarır. Her bir monad algısının seçikliği bakımından diğer bir monaddan farklıdır. Eğer her monad evreni tüm seçikliğiyle temsil edebilseydi, evrende Tanrı'dan başka bir şey olmazdı (Leibniz, 2011b, s. 45). Tanrı ile diğer monadlar arasındaki başlıca farkın, Tanrı'nın algılarının tümüyle seçik olması olduğu söylenmişti. Tanrı tüm evreni tam bir seçiklikle temsil eder. Yaratılmış monadlar ise bulanık algılara da sahip olup, seçik algıları bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Dolayısıyla aynı şekilde, iki monad aynı temsile sahip olsaydı, bu monadlar da birbirlerinden ayırt edilemezdi.

Söz konusu olan temsil ilişkisi bağlamında her bir monad, çokluğu kuşatan bir birliktir. Çokluğu birlik formuna getiren, temsildir. Monad, temsil eden, tasarlayan kuvvettir. Monadların biricikliği de tasarımlarının biricikliğinden kaynaklanmaktadır. Seçikliği bakımından farklılaşan tasarımlar, sonsuz bir monadlar çeşitliliğini meydana getirmektedir.

Monadların bu sonsuz çeşitliliği, tıpkı bir geometrik düzlemdeki sonsuz doğrunun o geometrik düzlemi meydana getirmesi gibi, kendi içinde uyumla işleyen uzamlı bir yapıyı

açığa çıkarmaktadır. Biriciklik ile sonsuzluğu, birlik ile çokluğu, ruh ile bedeni birini diğerine indirgemeksizin kavramanın imkanını matematik bize sunmaktadır. Bu kavrama yönteminin bir örneği şu şekilde ifade edilebilir:

Ruhlar birliklerden, bedenler ise birtakım çokluklardan ibarettir. ... Fakat birlikler bölünemez ve uzamsız olsalar da, o anda bir dar dairede birbiriyle birleşen çizgiler (yani yarıçaplar) gibi, bir çokluk ve çok sayınlık (*multitude*) arzetmekten uzak kalmazlar. İşte duyumun (duygulanmanın) (*sentiment*) hayrete değer (*admirable*) olan mahiyeti bu birleşmeden, çoklukla birliğin bu birleşmesinden meydana gelir: Aynı şekilde, her ruhun ayrı bir alem (*un monde a part*) olmasını meydana getiren şey de budur. (Kadri, 2009, s. 214)

İnsanlarla diğer hayvanların algıları arasında da bir fark söz konusudur. İnsanlarda algı, nedenlerin bilgisine erişebilecek seviyedeysen, diğer hayvanlar sadece benzer etkiler yaratan eski deneyimleri hatırlar ve buna bağlı eylemde bulunurlar. İnsanlar da hayatlarının dörtte üçünde diğer hayvanlar gibi davranmalarına rağmen, ezeli ve ebedi hakikatlerin bilgisine ulaşma potansiyeline sahip olmaları bakımından onlardan ayrılır, bu nedenle de *akıllı hayvanlar* olarak adlandırılırlar (Leibniz, 2011a, s. 70-71).

Akıllı hayvanlar olan insanlar, akıllı ruha, yani zihne sahiptir. Zihin sahibi varlık olmaları dolayısıyla Tanrı'yla benzer yapıda olup, cisimlerin oluşumunda merkezi rol oynayan daha seçik algılara sahip monadlar tarafından yönetildiklerinden, doğadaki her türlü organizmayla da ilişki içerisindedir. “Hiçbir seçik algı yoktur ki, onda daha aşağı seviyedeki algılar bulunmasın. Organizma, son tahlilde, algılarını organize eden akıllı ruhun çalışmasından ibarettir” (Boutroux, 2017, s. 68).

Cevherlerin birliği, son tahlilde, algıda ve düşüncede, temayüldeki ve iştihadaki kuvvetlerinde kaimdir.

Böylece dünya Descartes'ın ve Hobbes'un farz ettiği gibi makine değildir. Dünyadaki her şeyde kuvvet, can, ruh, düşünce ve arzu vardır. Dünya sadece görünürde, şeylere dışından bakınca makineye benzer.

Varlık olan, görendir; ve şayet algımızın objelerinde varlık olma özelliği bulunuyor ise, o objelerde bize benzer sùjeler de vardır. (Boutroux, 2017, s. 55)

Varlığın ‘gören’, yani algılayan olması fikri, bizim dışımızda kalan, ‘cansız’ olarak nitelendirilen şeylerin dahi algıladığı anlayışını getirmektedir. Her şey, algılaması bakımından bize benzerdir. Çünkü her şey, temelde monad denilen algılayan yapılardan müteşekkildir. Bizi günlük kullanımda ‘cansız’ olarak nitelendirdiğimiz varlıklardan ayıran özellik ise bir başat monada sahip olmamızdır. Bedenimizi oluşturan monad yığını içindeki bir monad, yani ruhumuz, sözü edilen cansız cismi oluşturan monadların hepsinden daha üstün bazı özelliklere sahiptir (Soysal, 2018, s. 217). Tüm hayvanlar için ruh başat monaddir. İnsanın ruhu, akla da sahip olması bakımından, ‘zihin’ mertebesindedir. Ve nihayet, her şey Tanrısal zihnin açık birer temsili olmaları bakımından, zihinsel, ideal yapıdadır. Her cisim, en küçük parçalarına indiğimizde, algılayan ve algılanan monadların yığılından ibarettir.

1.1.1. Tamalgı, Dikkat ve Sonsuz Küçük Algılar

Algı başlığı altında da söylenildiği gibi, algı ile tamalgının ayrımını yapmak Kartezyenlerin düştüğü hataya düşmemek bakımından önemlidir. Leibniz algı ile tamalgıyı¹⁰ (farkındalığı; aperception) net bir şekilde ayırırken, tamalgının sürekli olmayışının da altını çizmektedir. Tanrı kendisinde şeylerin farkındalığına sahipken (Leibniz, 2000, s. 25), bu durum diğer etkin monadlar için süreklilik arz etmemektedir. Ona göre, “dışsal şeyleri temsil eden monadın içsel hali demek olan algı ile bu içsel halin refleksif bilgisi veya bilinci demek olan farkındalık arasında ayırım yapmak uygun olur: Farkındalık her ruha verilmediği gibi verilen ruhlara da her daim verilmez” (Leibniz, 2011a, s. 70). Ancak bir ruhun bir şeyin

¹⁰ “Kendine yönelik fiil” (Gaudemar, 2012, s. 49).

farkında olmaması o şeyin olmadığı anlamına gelmediği gibi, o ruhun o şeyi algılamadığı anlamına da gelmez. Bir ruh algısında, kısmen bulanık da olsa, tüm evrenin tasarımına sahiptir. Ancak bu tasarımın detayları bazen görünür olmayabilir. Diğer bir ifadeyle; “[Ruh] faal olmayan bir halde kalamaz; algı da ruhun faaliyeti olduğuna göre, ruh sürekli olarak algılıyor olmalıdır. Fakat, algıladığımız her şeyin her zaman farkında olmayız” (Boutroux, 2017, s. 57). Sonsuz küçüklerin hareketi, yani sonsuz küçük değişimler hakkında farkındalık oluşmayabilir ama yine de bu sonsuz küçük şeylerin temsilleri, yani sonsuz küçük algılar vardır.

Farkına varamadığımız bu sonsuz küçük algıları (petites perceptions) Leibniz’in kullandığı bir metaforla örneklendirmek mümkündür. Sahilde yürürken işittiğimiz yüksek ses, tek tek ayırt edemediğimiz her bir damlanın toplamıdır (Smith ve Grene, 1940, s. 327). Her bir su damlasının tek tek seslerinin bizde seçik algılar olarak bulunamaması bizim alma yeteneğimizin zayıflığıyla ilgilidir. Ancak bizim bu tek tek seslerle ilgili yine de bulanık algılarımız söz konusudur. Sahip olduğumuz bulanık algılar ise zamanı geldiğinde seçik hale gelebilecektir.

[T]abiatiyla, akıllı ruhumuza dışsal yolla hiçbir şey girmez ve sanki ruhumuz birtakım habercileri içeriye buyur ediyormuş ve sanki onun kapılarıyla pencereleri varmış gibi düşünmemiz kötü bir alışkanlıktır. Akıllı ruhumuzda bu formların hepsine ve her zaman sahibiz, çünkü akıllı ruh, gelecekteki bütün düşüncelerini dışa vurur/ifade eder ve günü gelince seçikçe düşüneceği her şeyi bulanık olarak şimdiden düşünür. Ve akıllı ruhumuzda, -düşüncenin formunu onunla kazandığı bir malzeme gibi olan- ideasına baştan sahip olmadığımız hiçbir şey bize öğretilmez. (Leibniz, 2014, s. 109)

Leibniz Platon’un Menon diyalogunda serimlediği “anımsama” öğretisine, bu öğretiden bir “önceki hayat” düşüncesi çıkarmamak kaydıyla katılmaktadır. Anımsama öğretisi bize öğrenme diye bir şeyin olmadığını ve aslında bütün bilgilerin ruhumuzda örtük olarak bulunduğunu söylemektedir. Hakikat örtük haldedir ve hakikati bilmek örtünün

açılması ile mümkündür. Leibniz'e göre örtü *dikkat* ile açılır (Leibniz, 2014, s. 109). "Dikkat zihni harekete geçiren ve belirli bir algıda duraklamasını sağlayan iradî çabadır" (Gaudemar, 2012, s. 35). Bu çaba, sürekli olmadığı gibi, aynı zamanda, ortaya çıkmak için bir nedene ihtiyaç duymaktadır. Örtüyü açacak olan *dikkate* konu olabilmesi için, bir algının diğerlerinden üstün gelen bir tarafının olması gerekmektedir:

Eğer, (aralarında tek bir algıya dönüşmek üzere hiç bağdaşmayan) pek çok algı arasında diğer hepsine üstün gelecek bir tanesi yoksa ve o algıların hepsi, ruhun dikkatini çekmek bakımından aşağı yukarı eşit güçte veya yetenekte intibalar meydana getiriyorsa, ruh onları ancak bulanık biçimde algılayacaktır. (Leibniz, 2014, s. 122)

Seçik algının ortaya çıkabilmesi için bir algının *dikkate* konu olabilmesi gerekmektedir. Ancak, bu durum çoğunlukla gerçekleşmez. Sonsuz küçük şeylerin sonsuz küçük algıları üzerine dikkat çekilmeyeceğinden bu şeyler hakkında farkındalık oluşmaz. Bu nedenle çoğu algımız bulanıktır. Yine de, daha önce de vurgulandığı gibi, ruh seçik algıya geçebilme yeteneğine sahiptir. Yani, ruh, dikkatini birtakım algılara yöneltebilir, o algıların farkında (bilincinde) olabilir ve bu bakımdan bir 'cisim'den ayrılır.

Bu konu bağlamında 'sonsuz küçükler'e özellikle değinilmesinin nedeni, Leibniz'in algı görüşünde matematiksel nokta benzeri bu varlıkların önemli bir yerinin olmasıdır. Bu konu tezin son bölümünde daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

1.1.2.Akıl

Akıl (raison), kendine özgü fiili aracılığıyla, kendisiyle nesnesi arasında bağ kuran cisimsel olmayan gerçekliktir. Ayrıca, hesap etme ve ilişkilendirme kabiliyetidir. Zihinlere

özgü bir etkin kuvvet olup ‘Tanrı’nın doğal sesi’ ya da ‘doğal ışık’ olarak adlandırılmaktadır (Gaudemar, 2012, s. 15-16). Dahası, akıl kavramı *Monadoloji*’de çoğunlukla ‘neden’ anlamında kullanılmaktadır. Şeylerin öyle oluşlarının ardındaki nedeni açığa çıkaran ışık, kendi kendini aydınlatan, kendi üzerine dönüp düşünebilen refleksif ve etkin olan şeydir.

Kendini hesap eden, aydınlatan, kendi nedenini ortaya çıkaran şey olarak akıl hiçbir şekilde aldatıcı olamaz; çünkü o zaten olduğu gibi olandır. Akıl, Leibniz’e göre, bir yargı yetisi olmanın ötesinde, bir ‘hakikatler zincirlemesi’dir.

Akıl denilince bundan genellikle iyi kötü yargıda bulunma sanatı anlaşılıyorsa, aklın bizi aldatabileceğini –ki zaten aldatıyor ya!- ve anlığımızın verdiği görüşlerin çoğu zaman duyu organlarımızinkiler kadar aldatıcı olduğunu hayli hayli kabul ederim. Fakat biz akıl deyince burada hakikatler zincirlemesini anlıyoruz, bu anlamda aklın bizi aldatması olanaksızdır. (Leibniz, 2019, s. 113)

Duyulardan gelen bilgiden sonuç çıkarma sırasında yanılgının ortaya çıkması mümkündür. Ancak, Leibniz’e göre akıl, monadların temsil gücü ölçüsünde bizi hakikatle buluşturur. Bulanık algılar hakikati tümüyle kavramamıza engel olsa da yanılgıya sebep olmaz.

Burada ikili bir ayırım söz konusudur: Aklı aşan ve akla karşıt olan. Zihnimizin kavrayamadığı hakikat aklımızı aşıyor demektir; oysa, akıl ‘bozulamaz bir hakikatler zincirlemesi’ anlamında kullanıldığından, bir hakikatin akla karşıt olması, mantık ilkeleriyle çelişmesi söz konusu olamaz (Leibniz, 2019, s. 77). Tanrı vergisi bir kabiliyet, hatta Tanrı’nın sesi denilebilecek bir yeti, Tanrı’nın yarattıklarına ters düşemez; ancak, olanı eksik kavramasından söz edilebilir. Zaten her türlü yaratılmış varlıkta böyle bir eksiklik söz konusudur; aksi halde her biri birer Tanrı olurdu.

Birtakım hakikatler zincirlemesinden ibaret olan akıl, aynı zamanda deneyimden [*expérience*] elde ettiği hakikatleri de birbirine bağlamak ve bu şekilde karma sonuçlar çıkarma yetisine sahiptir; fakat deneyden gelmeyen saf ve katıksız akıl, ancak duyulardan bağımsız hakikatlerle ilgilidir. (Leibniz, 2019, s. 52)

Burada hem akıl kavramının ikili kullanımına hem de deneyimden gelen bilginin hakikate sadıklığına vurgu vardır. Leibniz, neredeyse hiçbir yerde monadlar teorisinden uzaklaşmamaktadır. Monadlar yığınının müteşekkil cisimler, bu cisimlerin görünürde mekanik yasalarına tabi olsa da, aslında monadik düzeyde ideal ilişkiler ağına sahip olması ve yine temelde bir monad olan zihnin akıl vasıtasıyla olan biteni tasarlaması söz konusudur. Var olan her şey bu türden ilişkiler içindedir. Akıl, ister duyusal olanı ele alsın ister duyulardan bağımsız olanı, temelde bu türden ilişkileri kavrayarak hakikatleri ortaya koyan yetidir.

Aklın iki çeşit hakikati vardır: Ebedi (éternel) hakikatler ve pozitif hakikatler. Ebedi hakikatler, karşıtlarının çelişkiye yol açtığı mutlak zorunlu hakikatlerdir. Örneğin; mantıksal, metafizik veya geometrik zorunluluk arz eden hakikatler bu türdendir. Bu hakikatleri reddetmek ya da bunların aksini varsaymak apaçık bir saçmalığa götürecektir. Pozitif hakikatler ise Tanrı'nın bahsettiği¹¹ doğa yasalarından çıkan hakikatlerdir. Bu hakikatleri, aposteriori (deney ile) ya da apriori (akıl ile) öğrenebiliriz. İki durumda da aynı hakikatler kendisini gösterecektir. Nitekim, Tanrı'nın seçimine dayanan düzeni kavrayan akıl, Tanrı'nın lütfu olan doğa yasalarından farklı bir noktaya varamaz; çünkü akıl da doğa yasaları da Tanrı vergisidir. Ancak, Tanrı tarafından verilenin ya da gerçeklik kazandırılanın bilgisi olsa da, bu ikinci tür hakikatler geometrik bir zorunluluk gibi değildir. Çünkü bu tip hakikatler, Tanrı'nın seçiminin sonucudur. Ne var ki Tanrı'nın seçimi de rastgele veya keyfi değildir. Tanrı, düzeni ve iyiliği gözeterek bazı yasalar koymakta, bu yasalar çerçevesinde seçimler yapmakta ve

¹¹ Leibniz'in ve Berkeley'nin 'doğa yasası'na bakışı arasında bir perspektif farkı vardır. Leibniz'e göre doğa yasaları Tanrı'nın lütfu gibidir. Berkeley için ise bizim doğadaki düzenliliğe verdiğimiz isimdir.

gerektiğinde daha üstün bir iyi için birtakım endişelerini kenara itebilmektedir (Leibniz, 2019, s. 53-54).

Ebedi hakikatleri ve pozitif hakikatleri, sırasıyla akıl hakikatleri ve olgu hakikatleri olarak da adlandırabiliriz. Örneklendirecek olursak; eşkenar dörtgenin dörtgen olduğunu söylediğimizde bir akıl hakikatini, yani zorunluluğu dile getirirken, (Tanrı dışında) bir öznenin var olduğunu öne sürdüğümüzde bir olgu hakikatini dile getirmiş oluruz (Copleston, 2013, s. 16-18). Akıl hakikatleri ile olgu hakikatleri arasındaki ayrımı belirleyen şey, bu hakikatleri dile getiren önermelerin mantıksal bir çelişki taşıyıp taşımadığıdır. Karşıtı çelişki içeren şeyin bir akıl hakikati olduğu söylenmişti. Karşıtı çelişki içermese de kendisi akılla ya da deneyle apaçık bir şekilde kavranan ise olgu hakikatidir. Onun hakikiliğini garanti altına alan ise Tanrı'dır. Tanrı şeyleri öyle bir düzene tabi kılmıştır ki, aklın en önemli görevi bu ihtişamlı düzenin ve bu düzenin yaratıcısı olan Tanrı'nın farkına varmayı sağlamaktır.

1.2.Tanrı

Bir öznenin var olduğunu dile getiren önermelerin bir olgu hakikatini ortaya koyduğu, ama bir özne olarak Tanrı'nın bu genellemenin bir istisnası olduğu ifade edilmişti. Bunun nedeni, kendisini bize dolaysızca duyuran yegâne şeyin Tanrı olması, yani algımızın tek dışsal nesnesinin Tanrı olmasıdır. Tanrı, üzerimizde sürekli olarak etkide bulunan, tüm diğer ideaların da nedeni olan varlıktır (Leibniz, 2014, s. 111).

Leibniz Tanrı'dan “En Yüksek Töz” (Leibniz, 2019, s. 17) ve “En Üstün Akıl” (Leibniz, 2019, s. 19) diye söz etmektedir. Tanrı yarattıklarının üzerinde bir akla ve gerçekliğe sahiptir. O, bütün ideaların kaynağı ve her şeyi en iyi ilkesine göre yaratan iradedir

(Leibniz, 2011b, s. 37). Tanrı, en seçik algıya sahip monad olması dolayısıyla aynı zamanda en gerçek varlıktır. Var olan her şeyi belli bir ahenge uygun şekilde en baştan kuran varlık Tanrı'dır. Algısındaki seçiklik dolayısıyla her şeyi bilen, her şeyi en uygun şekilde temsil eden, tasarlayan, şeylerin tasarımlarını da birbirine denk getiren varlıktır.

Tanrı, mükemmel olan varlıktır. “Mükemmeliyet, sınırları ve hudutları bir yana bırakılarak ele alındığında, bir şeyin içerdiği pozitif gerçekliğin büyüklüğüdür. Dolayısıyla sınırların olmadığı yerde, yani Tanrı'da mükemmeliyet mutlaka sonsuzdur” (Leibniz, 2011b, s. 33). Diğer her şey mükemmelliğini Tanrı'dan alır. Tanrı kendi mükemmelliğinden ve uyum ilkesinden dolayı her bir monadın algı ve iştihalarını diğerleriyle uyumlu olmaya zorlar (Leibniz, 2011a, s. 75). “Tanrı mecbur etmeksizin irademizi ona en iyi görünen şeyi seçmekle sınırlandırır/belirler” (Leibniz, 2014, s. 113). ‘Mecbur etmeksizin sınırlandırma’ ifadesi açıklama gerektirmektedir. Tanrı hiçbir monadı şu veya bu şekilde olmaya zorlamaz ama oldukları haliyle onları birbirleriyle uyuma zorlar. Bu tip bir zorlamanın ardında da Tanrı'nın her şeyi tüm seçikliğiyle bilmesi vardır. Tanrı “bütün cevherleri göz önünde tuttuğundan onların iyiliklerini paylaşır”, “bir cevherin sergilediği fenomenleri diğerlerinininkilerle örtüştüren ve uyumlu kılan” Tanrı, tam da bu sebeple algılarımızın gerçekliğini tesis edendir (Leibniz, 2014, s. 120). Tanrı gerçektir; diğer her şey de onun sayesinde gerçektir.

Tanrı'nın varlığı aposteriori ve apriori olarak kanıtlanabilir. Aposteriori kanıt, mümkün varlıkların var olmasının yeter-nedeni olarak bir Tanrı'nın var olma zorunluluğudur. Apriori kanıt ise, “hiçbir sınır, hiçbir olumsuzlama, dolayısıyla hiçbir çelişki barındırmayan bir şeyin imkânı önünde hiçbir engel olamayacağı”ndan, Tanrı'nın mümkün olmasının onun var olmasını zorunlu kılacağıdır (Leibniz, 2011b, s. 35). Bu noktada, Tanrı'nın mevcudiyetinin mantıksal ispatını şu şekilde örneklendirebiliriz: Tanrı en gerçek varlık ise onun var olması zorunludur; çünkü Tanrı var olmasaydı, bu onun gerçekliğinden eksiltirdi. Dolayısıyla, ‘en gerçek varlık’ olarak tanımlanan Tanrı vardır. Dahası, Tanrı hem kendisinin

hem de diğer her Şeyin varlık sebebidir. Tanrı'yı diğer her Şeyden ayıran başlıca özelliği ise, mümkün olmasının var olmasını zorunlu kılmasıdır. Tanrı fiilen var olmak için yalnızca özüne veya imkanına gereksinim duyan bir *Ens a se'*dir¹² (Leibniz, 2014, s. 103).

Leibniz'e göre insan akli ile Tanrı'nın akli arasında ancak bir su damlası ile okyanus arasında olduğu kadar fark vardır. Dolayısıyla, insan için birtakım gizemler söz konusu olabilir, ama bunlar insan akliyle çelişemez; ancak onu aştığı söylenebilir. Eukleides'in Elemanlar'ındaki hiçbir cümlenin bütünle çelişmediği gibi insan akli da Tanrı'nın akliyle çelişmeyecektir (Güven, 2018, s. 496). Aynı şekilde insanın hiçbir yetkinliği de Tanrı'nunkilerden farklı değildir; hatta tüm o yetkinliklerin fikri insanda mevcuttur. Ancak Tanrı'nın yetkinlikleri sonsuz olması bakımından insandakilerden ayrılır (Leibniz, 2019, s. 18). “Tanrı'nın iyiliği, adaleti ve hikmeti ile bizimkiler arasındaki fark, O'nunkilerin bizimkilerden sonsuz derecede yetkin olmasında aranılabilir” (2019, s. 55). Tanrı sonsuz yetkinlikte olup, yarattıklarına bu yetkinliğin çeşitli derecelerdeki temsillerini vermektedir. Yarattılmış her bir zihin, kendinde, kendi idealarında ve idealar arasındaki ilişkilerde yaratıcısının ihtişamlı tasarımını görecektir (ve hatta onu taklit edecek) yetkinliğe sahiptir.

Yaratılmış zihinlere düşen, Tanrı'nın yarattıklarındaki düzen, oran ve ahenk (harmonie) karşısında büyülenmektir. Tanrı, düzenin kendisi ve evrensel ahengin sürekli sağlayıcısıdır (Leibniz, 2019, s. 18). İnsan ödevini yerine getirdiğinde, aslında her Şeyi ‘mecbur etmeksizin sınırlandıran’ Tanrı'ya bırakmaktadır (2019, s. 24).

Leibniz'in Tanrı'sının yaratmasını bir çeşit ‘zuhur’ (emanation) olarak değerlendirilebilir. Leibniz'in Tanrı'sı ile yarattıkları arasında zamansal anlamda bir öncelik sonralık ilişkisi değil, yalnızca nedensel bir öncelik ilişkisi bulunmaktadır (Kadri, 2009, s.

¹² (Lat.) Varlığı kendinden gelendir (Leibniz, 2014, s. 103).

170). Kadri, Leibniz’de Spinozacı bir natura naturans¹³ ile natura naturata¹⁴ ilişkisi kurmuş, bunu da Plotinosçu bir zemine oturtmayı denemiştir. Aynı düşünce çizgisini daha ileri götürürsek, natura naturans olan Tanrı’nın, natura naturata olan doğayı nedensel olarak öncelediği doğru olup, bu ikisi arasında zamansal bir öncelik sonralık olup olmadığı tartışmalıdır. Eğer bir mutlak zaman çizgisinden söz ediyorsak, Leibniz de bunu eleştirmiştir. Ancak eğer zamansal öncelikle kastedilen bir sıralılık içinde önce gelme ise, Leibniz bunu reddetmeyecektir.

1.2.1.Sonsuz Yaratım, Süreklilik ve Hareket

Tanrı’nın her şeyi en baştan, en yüksek iyi ilkesine uygun şekilde bir düzene tabi tutarak yarattığı söylenilmiştir. Teodise’de, buna ek olarak, Tanrı’nın şeyleri sürekli bir mucizeyle yaratmadığını, her yeni organizmanın, O’nun önceden oluşturduğu (préformation) bir düzenin devamı niteliğindeki organizmalar olarak ortaya çıktığını söylemektedir. Devamında verdiği tohum örneği ile de bu görüşünü açıklamaktadır. Tohumlar, önceden biçimlendirilmiş olmaları dolayısıyla, doğal bir şekilde Tanrı’nın niyetini gerçekleştirirler. Ruhla beden arasında da böyle bir ilişki vardır. Beden her şeyi kendi yapısına uygun şekilde yerine getirirken ruhun isteklerini de gerçekleştirir. Ruhla beden arasındaki bu ilişki, Tanrı ile yaratılmışlar arasındaki ilişkiye benzese de Tanrı’nın bu en baştan oluşturduğu düzen, ruhun beden üzerindeki hakimiyetine kıyasla daha büyüktür (Leibniz, 2019, s. 39-40).

Leibniz’e göre, mucize yalnızca en başta ve bir kereliğine gerçekleştirilmiştir: “[D]oğüstünün sadece başlangıçta bir rolü olduğunu yani hayvanlara ilk olarak Tanrı’nın

¹³ Yaratan doğa.

¹⁴ Yaratılmış doğa.

şekil ve düzen verdiğini, ruhla beden arasındaki ezeli ahengi bir defaya özgü olmak üzere başlangıçta Tanrı'nın kurduğunu kabul ediyorum" (Leibniz, 2019, s. 41) der Leibniz. Ancak, her ne kadar mucize tek seferlik olsa da, Tanrı'nın yaratması tek seferlik değildir.

Yaratılmışlar bütün eylemlerinde Tanrı'ya bağımlıdır ve Tanrı her eyleme iştirak etmektedir (Leibniz, 2019, s. 33). Her an müdahil olan Tanrı'nın bu müdahalelerdeki amacı yanlış gideni düzeltmek değildir; çünkü O her şeyi en baştan mükemmelen kurmuştur. Tanrı'nın müdahalesi, şeylerin sürekliliği için zorunludur. Süreklilik probleminin kaynağında da hareket problemi yatmaktadır. Çünkü süreklilik, iki bitişik şeyin arasında nasıl ilişki kurulabileceği ile ilgili olup; bu sorun, bir şeyin bir noktadan bitişindeki diğer bir noktaya nasıl geçeceğinin çözülmesi ile ortadan kalkabilecektir. Bu nedenle, öncelikle Leibniz'de hareketin nasıl ele alındığına bakmak gerekmektedir.

Leibniz, hareket problemi bağlamında, bir cisim olarak bedeni de kapsayan doğanın mekanik yasalara göre işlediğini göz ardı etmeksizin, bu mekanikliği, ruhun tabii olduğu ereksellik (gayelilik)le uzlaştırmanın imkânını soruşturmuştur. Bu bağlamda, hareketin hem birlikte hem de çoklukta ne şekilde ele alınabileceğini incelemiş ve dahası, hareketten söz ederken beraberinde nelere değinmek zorunda olduğumuzu belirlemiştir.

1671'den itibaren, soyut hareket teorisinde, akıllı ruh ile cisim karşıtlığını, şöyle bir farklılığa indirger: akıllı ruhta gayret ve dış tepki, bilinçte ve hatırlamada kalıcı bir şekilde muhafaza edilir; buna karşılık, cisimde, sadece anlık olarak, yani hareketin üretilmesi sırasında mevcuttur. (Boutroux, 2017, 54)

Monaddaki hareket, algıdaki değişme ve bu değişmenin itici gücü olan iştiha üzerinden ele alınmaktadır. Bu hareket süreklilik ve kalıcılık arz etmektedir. Cisimdeki hareket ise mekanik süreçlerle açıklanır ve monad düzeyinde gerçekleşen değişimlerin anlık yansımalarıdır.

Leibniz'in cisim düzeyinde ele aldığı hareket anlayışında, Newton'un hareket yasalarını andıran pek çok unsur vardır. Etki ve tepkinin eşitliği Leibniz için de açıktır, ancak ona göre bu eşitlik, sebep ve sonuç denkleğini de beraberinde getirmektedir. Nitekim hareket yasaları, Tanrı'nın kurduğu düzen ve nihai sebeplerin işlevi anlaşılmaaksızın açıklanamaz. Çünkü bu yasalar da, mantıksal veya aritmetik hakikatler gibi zorunlu olmasa da, uyum ilkesine tabidir (Leibniz, 2011a, s. 75).

Hareketin uyum ilkesine tabi olması, art ardalıktaki sıra düzenini belirleyen bir Tanrı'nın bu harekete eşlik etmesini beraberinde getirmektedir. Tanrı'nın monad düzeyinde yarattığı her değişim, fenomenlerdeki mekanik değişimler olarak görünmektedir. Diğer taraftan, mekanik düzeyde sıçramalar varmış gibi görüldüğü durumlarda monad düzeyinde hiçbir sıçrama söz konusu değildir. Zaten, Leibniz'e göre 'doğada sıçramalar yoktur'. Tanrı tarafından birbiriyle tam olarak örtüşecek şekilde kurulan bu iki düzey arasındaki yarıklık, metafizik bir hamleyle kapatılabilmektedir. Tanrı, şeyleri her an yeniden yaratmak suretiyle, yani *sonsuz yaratım (transcreation)*¹⁵ vasıtasıyla hareketi mümkün ve şeyleri/durumları sürekli kılmaktadır (Çevikbaş, 2006, s. 253). Tanrı, şeyleri mütemadiyen yaratmaktadır (Leibniz, 2000, s. 26).

Hareket ya da sürekliliğe ilişkin sorunu ortaya çıkaran düşünme biçimleri, maddeyi uzamlı varlık gibi ele alma veya atomu en küçük uzamlı varlık saymadır. Bu şekilde düşünüldüğünde, uzamlı bir varlığın uzamın bir noktasından diğer bir noktasına geçişi bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak, şeyleri sonsuzca bölünebilen, uzamsız varlıklar olan monadlara ayrılabilen fenomenal birlikler olarak düşünüp, hareketi bir konumdan diğerine geçiş olarak ele aldığımızda süreklilik problemi kendiliğinden çözülmektedir. Leibniz'in hareket ve süreklilik problemine çözümü sonsuz yaratımdır. Tanrı her an her şeyi,

¹⁵ “[B]urada varlığı sona eren bir şeyin, orada var olmaya başlaması, yani yeniden yarat(ıl)ma ya da canlanma” (Çevikbaş, 2006, s. 253).

zaman ve uzam bakımından yeni bir konumda yaratmaktadır. Newtoncu mutlak zaman ve uzam anlayışı da burada zorunlu olarak bir değişikliğe uğramaktadır.

1.2.2.Zaman ve Uzam

Newtoncu mutlak zaman ve mutlak uzam anlayışına karşılık, Leibniz, zaman ve uzamı tümüyle görelilikler olarak, zamanda ve uzamda yer alan nesnelere de fenomenler olarak ele almaktadır. Newton görelilik zamandan bahsetmekte, ancak Leibniz'den farklı olarak, mutlak zamanın varlığını da ayrıca savunmaktadır. Newton'un mutlak zaman ile görelilik zaman arasında yaptığı ayrım esasında felsefi bir ayrımdır. Mutlak zamanı görelilik zamandan ayıran en temel fark, dışsal şeylere atıf yapmaksızın kendi başına var olması ve dolayısıyla tüm olay ve süreçleri öncelimesidir. Yani her şey zamanda var olur, ancak zaman tüm bu şeyler olmadan da varlığını sürdürebilmektedir. Görelilik zamanda ise ölçüm, hareket üzerinden, dışsal olarak yapılır. Newton açısından görelilik zamana, değişen sürelerden genelleme yoluyla ulaşılır ve görelilik zaman, mutlak zamanı ölçmeye yarar (Küçükparmak, 2019, s. 1011).

Newton açısından mutlak zaman ve mutlak uzam, doğa bilimlerine ilişkin yönteminin matematiksel olarak ifade edilmesi için zorunludur. Fenomenler tarafından doğrulanan ve matematikle ifade bulan yasalar, Newtoncu yöntemin yalnızca bir ayağıdır. Onun yönteminin bu kısmını da mümkün kılan, fenomenlerin ideal, yani metafiziksel açıklamasıdır (Küçükparmak, 2019, s. 1015). Dolayısıyla, Newton'a göre matematiksel doğa yasaları mutlak zaman ve uzamın açıklayıcılığına ihtiyaç duymaktadır. Ancak böylesi bir metafiziksel çıkarım hem Leibniz hem de Berkeley açısından kusurludur.

Leibniz Newtoncu mutlak zaman anlayışına, bu anlayışın, ‘yeter neden’ ve ‘özdeşlerin ayırt edilemezliği’ ilkelerini ihlal ederek teolojik sorunlara yol açması nedeniyle karşı çıkmaktadır. Leibniz’e göre mutlak zamanın kabulü, Tanrı’nın yeter nedene tabi olmaksızın yaratabileceği sonucuna götürür. Ayrıca, zamanın ayırt edilebilir parçalarının olmaması, evrenin daha önce ya da daha sonra yaratıldığına yönelik ifadeleri anlamsız kılmaktadır (Küçükparmak, 2019, s. 1012-1028).¹⁶

Leibniz bir şeyin var olması için, o şeyin parçalarının eşzamanlı olarak var olmasını mantıksal olarak şart koşmaktadır. Zaman için böyle bir durumun imkânı yoktur; dolayısıyla zaman ancak ideal olarak var olabilir (Küçükparmak, 2019, s. 1013). Ayrıca parçaları olan zaman anlayışı ve bu tip bir zamanı Tanrı’nın kendisi ya da onun bir sıfatı kabul etmek büyük sorunlara yol açmaktadır; çünkü Tanrı parçasızdır (Leibniz, 2000, s. 14). Leibniz hem şeyler hem de Tanrı’nın neliği açısından bu hayli problemlili zaman anlayışının bu tip sorunlar yaratmayacak bir alternatifini önermektedir. Şeyler bir zaman içinde olmayıp, zaman şeylerin sıralanışından ibarettir. Böylece zaman, hareket ve değişim ile kendisini gösteren göreceli bir şeydir. Şeylerin sıralı konumları arasındaki fark, başka bir ifadeyle bir noktadan diğerine hareketi, kendisini zamandaki değişim olarak göstermektedir.

Leibniz’e göre uzam ise sürekliliktir; içine girilemezliğin yayılımıdır (Boutroux, 2017, s. 66). Uzam, aynı zaman diliminde, birlikte var olan şeylerdeki düzendir. Şeyler, bir arada görüldüklerinde, aralarındaki bu düzen bilinçli bir şekilde algılanır (Leibniz, 2000, s. 14). Ancak buradan uzamın şeyler yokken de var olacağı anlamı çıkarılmamalıdır. “Uzam, yer kaplayan (etendue), yani tekrar eden bir şeyin varlığını gerektirir; çokluğu ve çoğalmayı (multiplicite), bileşim (composition) ve birleşmeyi (agregat) gösterir” (Kadri, 2009, s. 168).

¹⁶ Clarke bu sorunu yeter nedenin Tanrı’nın iradesinden başka bir şey olmadığını söyleyerek karşılar. Küçükparmak, Leibniz’in yeter nedene dayalı bu eleştirisinin Clarke karşısında zayıf kaldığını, onun mutlak zaman fikrine karşı asıl güçlü eleştirisinin özdeşlerin ayırt edilemezliği ilkesine dayalı olduğunu ifade etmektedir (Küçükparmak, 2019, s. 1028).

Dolayısıyla, mutlak uzam söz konusu değildir. Uzam da tıpkı zaman gibi, şeylerin bir aradalığına ilişkin bir düzenin ifadesidir. Her ikisi de var olabilmek için birtakım gerçek şeylerin varlığını şart koşmaktadır.

Gerçek şeylerin dizilimini ifade eden bu zaman ve uzam anlayışı, Leibniz'in sonsuz anlayışında temellenir. Sonsuzluk, Leibniz için, olumlu bir fikirdir. Yani sonsuz olan şey, 'sonu olmayan' ya da 'ele geçirilemeyen' şey değildir. Bir şeyi 'sonu olmayan' olarak ifade etmek, onu başka bir varlığın dolayımına sokmaktır:

Hem sonsuz olup hem de bir başka varlığa gereksinim duymaksa, çelişki içerir; matematik öğelerle sonu olmayacak bağlantılar kurulabilir, bununla birlikte asıl sonsuzluk, yoksunluğu taşıyan 'sonu olmayan'ı değil, olumluluğu taşıyan 'sonsuz'u kapsamaktadır. (Atıcı, 1996, s. 477)

Gerçek sonsuz, gerçek şeylerde, monadlarda aranmalıdır. Dolayısıyla, zaman ya da uzam ne mutlaktır ne de sonsuz. Zaman, geçici ama irtibatlı olanların, uzam ise birlikte mevcut olan şeylerin düzenidir. Bütün bunları ihtiva eden maddi dünya ise, bu haliyle yalnızca fenomenal bir varlığa sahiptir (Boutroux, 2017, s. 70).

Şeylerin, zaman ve uzamla ilişkisini fenomenal düzlemde gözlemleyerek, buradan yaptığımız çıkarımları tözlere atfetmeye hakkımız yoktur. Ancak, fenomenal düzeyde, algılarımızın bulanıklığı ve şeylerdeki ahengin yalnızca bir kısmına vakıf olabilecek sonlu doğamız dolayısıyla kurduğumuz ilişkileri fenomenal dünyaya atfetmeye hakkımız vardır (Boutroux, 2017, s. 72). Leibniz'e göre fenomenal çokluğu mekanik yasalara, monadlardan müteşekkil gerçek birliği ise metafiziksel ilkelere göre değerlendirdiğimizde zaman, uzam, hareket, değişim ve süreklilik konularındaki problemler ortadan kalkmaktadır.

1.3.Mekanizm

Newton'a göre zaman, uzam ve hareket tamamen matematiksel-mekanik bir gerçekliğe sahipti. Oysa Leibniz, Newton ile birlikte, Descartes, Spinoza ve Locke'u da eleştirerek, doğada mekanik yasalara indirgenemeyecek bir ereksellik görme eğilimindedir. Leibniz, bu bağlamda, hareketi kuvvete indirgeyip kuvveti monadların bireyselliği üzerinden incelerken, doğada görünen mekanizmi ayrıca incelemektedir (Kadri, 2009, s. 189).

Leibniz'in 'gerçek şeyler' olarak adlandırdığı monadlar, yer kaplamayan, bölünmeyen ve fiziksel hiçbir etkiye açık olmayan yapılarından dolayı mekanizmin yasalarına bağlı olmaksızın varlıklarını sürdürmektedir. "Mekanizm, şeylerin matematikte olduğu gibi, yani sadece fail ve maddi nedenleri kullanarak, gai/ereksel ve formel nedenlere hiç müracaat etmeksizin açıklanmasından ibarettir" (Boutroux, 2017, s. 47). Bu bakımdan mekanizm, bileşikleri açıklamak bakımından oldukça güçlü yöntemlere sahip olsa da, maddi olmayan varlıklar hakkında söz söyleyemediğinden eksik kalmaktadır.

Leibniz'in mekaniğin yasalarını ya da yöntemini yadsımadığı ortadadır. O yalnızca bu yasa ve yöntemlerin nesnesini sınırlandırıp, hakikatin tam tasavvuru için metafiziğin alanına adım atmanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Maddi olana ilişkin güçlü açıklamaları olan mekaniğin yanına, maddi olanın dayandığı maddi olmayan gerçekliğe ilişkin metafizik açıklamaları dahil etmektedir. Bu durum, Leibniz'e göre, mekanizmin dine tehdit olan yapısına da bir düzeltme önerisidir.

[H]er ne kadar doğadaki tek tek fenomenlerin hepsi onları anlayan kişilerce matematik veya mekanik bakımdan açıklanabiliyorsa da, giderek daha iyi görülmektedir ki cismani ve mekanik doğanın genel ilkeleri yine de, geometrik olmaktan ziyade metafiziktir ve fenomenlerin tecelli nedenleri [*causes des apparences*], cismani kütleden ziyade birtakım bölünemez formlara veya mahiyetlere [*natures*] bağlıdır. İşbu refleksiyon, modernlerin mekanik felsefesini, dindarlığın aleyhine olacak şekilde gayrimaddi

varlıklardan fazla uzaklaştığı gerekçesiyle kaygılanan bazı zeki ve iyi niyetli kişilerin ihtiyatıyla bağdaştırmaya muktedirdir. (Leibniz, 2014, s. 93)

Mekanizm reddedilmediği gibi, gerçeklik tümüyle mekanizmin eline de bırakılmamıştır. “Bileşik tabiatın özelliği olan mekanizm, cevherlerin iç ahenginin bir taklidinden başka bir şey değildir” (Boutroux, 2017, s. 63). Leibniz’e göre, tözün iç ahengini kavrayabilecek olanlar için açık olan bu iki yasa düzenine sahip varlık alanı görüşü, sonunda bu iki dizilimi birbirine denk getiren bir yaratıcının varlığına işaret etmektedir: “Her şeyi maddenin zorunluluğuna ya da bir rastlantıya bağlayan (yukarıda aktardıklarımızı duyanlara, bu iki yol da gülünç gelse gerekir ama!) bu zihniyeti ciddi ciddi benimseyeceklerin, doğanın zeki bir müellifi/yaratıcısı olduğunu teşhis edebilmeleri zordur” (Leibniz, 2014, s. 95). Tanrı, monadları nihai nedenlere, bileşikleri ise mekaniğin yasalarına tabi kılarken, aynı zamanda, bu iki düzeni de birbirine bağlamıştır. Bu ilişkiyi hem yalın-bileşik ilişkisinde hem de ruh-beden ikiliğinde görebiliriz: “Bu sisteme göre cisimler (böyle bir şey imkânsız da olsa) sanki hiç ruh yokmuş gibi fiilde bulunurlar, ruhlar da hiç cisim yokmuş gibi fiilde bulunurlar ve her ikisi sanki birbirlerine nüfuz ediyorlarmış gibi fiilde bulunurlar” (Leibniz, 2011b, s. 59). Kartezyen düalizme bir çözüm önerisi olarak da düşünülebilecek bu ‘görünürde ikili’ sistem, maddi olan ve maddi olmayanın ilişkisini fiziğin alanından metafiziğin alanına doğru bir yükselişle ortadan kaldırma denemesidir. Bu şekilde ortada gerçek bir ikilik kalmadığı gibi, mekaniğin iyi işleyen yasalarına da dokunulmamaktadır.

Bir mekanik eleştirisi ile başlayan bu düşünce çizgisinde varılan nokta, farkındalık düzeyinde algılanandan hareketle açığa çıkarılan düzen sayesinde, aslında algılanan her şeyin dahil olduğu daha yüksek bir düzenin idrak edilmesidir. “İlahi irade (*la volonte divine*) bize, duyularımızdaki düzen (*ordre*) ve bağlantı (*enchainement*) ile, ezeli ilahi inayet de (*la divine providence*) doğa hadiselerinin gösterdikleri gayelilik (*finalite*) ile tezahür eder” (Kadri, 2009, s. 188). İki düzen de algılarımıza dayanıyor olmasına rağmen, farkındalık

düzeyinde olmayan algılarımız ve her şeyi tüm açıklığıyla kavramaya muktedir olmayan aklımızdan ötürü, daha ilerisini görebilmek için metafizik alana doğru bir sıçrayış gerçekleştirmek zorunludur ve bu sıçrayış yalın ve bileşik, maddi olmayan ve maddi olan, monad ve cisim arasındaki yarığı ortadan kaldırmakla mümkündür.

1.3.1.İdealar ve Fiziksel Nesnelerin Varlığı

Leibniz ‘töz’den fiilde bulunan her şeyi anlamaktadır. Töz yalın ya da bileşik yapıda olabilir. Bunlardan yalın olanları monadlar, ruhlar, zihinler; bileşik olanları ise monadların toplanmasıyla ortaya çıkan cisimlerdir. Bileşik yapıda olan bu cisimlerin en küçük yapı taşları da birer monad olduğundan; doğa, boşluğa yer bırakmaksızın, algılayan şeylerle doludur (Leibniz, 2011a, s. 67). Dolayısıyla maddi olanın gerçekliği maddi olmayan birlikten gelmektedir. Bu maddi olmayan birlikler, töz (cevher) atomları ya da metafizik noktalar: “Kat’i ve reel olan bu cevher noktaları, kat’i olmadığı halde reel olan Epikür’ün somut atomları ile, reel olmadığı halde kat’i olan matematik noktalar arasında yer alır” (Boutroux, 2017, s. 50-51). Yani metafizik noktalar olarak monadlar, matematiksel kesinliğe sahiptir. Cisimsel ilişkileri ifade eden mekaniğin de matematikle dile geldiğini düşünürsek, maddi olan ile maddi olmayan arasındaki köprünün matematikle kurulduğu açıktır. Birbirinden farklı ilkelere göre işleyen bu iki şeyi kıyaslamamızı sağlayan referans noktamız matematiktir.

Gerçek etkin tözler, monadlardır. Fiziksel nesnelere ise bileşik tözlerdir. Örneğin, “beden, saf bir cevher olmamakla birlikte bir çeşit cevherdir. ‘Bileşik cevher’ ifadesi bir çelişki değil, bileşiğin temayülüne yahut onun efektif tabiatına işaret eden ideal bir formüldür” (Boutroux, 2017, s. 63-64). Tözlerin fiilde bulunan yapıları dolayısıyla beden de önceden düzenlenmiş uyum ilkesi gereği, zorunlu olarak ruh ile bir ahenk içinde etkileşir. Bu

etkileşimde etkin rol oynayan ise, Tanrı ve onu taklit yeteneğine sahip olan zihinlerdir. Yani şeyler arasında fiziksel birtakım ilişkiler olmasa bile, ideal anlamda tüm tözler birbirleriyle ilişki içerisindedir.

Ruhun beden üzerinde ya da bedenin ruh üzerinde hiçbir fiziki etkisinin olamayacağını, yani birinin diğerinin yasalarını bozamayacağını söylemekle, bu iki töz arasındaki birliği [union] inkâr etmiş olmuyorum. Aksine bu birlik vardır ve bu birlik sayesinde iki töz bir tek töz haline gelir. Fakat bu metafizik bir birliktir ve fenomenlerde (phénomène) hiçbir değişme doğurmaz. (Leibniz, 2019, s. 45)

Yalın ve bileşik tözler birbirleriyle metafizik bir etkileşim içinde olduklarından herhangi bir fiziksel etkide bulunamazlar. Diğer taraftan, tözler birbirine ideal anlamda temas ediyor, yani bu temas birtakım dışa vurumlara/ifadelere karşılık geliyor ise dışsal bazı şeylerin ruhumuzda etki uyandırdığı söylenebilir. Leibniz söz konusu ifadelerle *idealar* ve bu idealar arasından kavranmış, biçimlendirilmiş olanlarına *mefhumlar*, *conceptus* dedikten sonra; her halükârda dışsal kaynaklı duyu verilerinden söz etmenin yanlış olacağına, kendisinde bulunan, kendisi hakkındaki mefhumların ve “varlık”, “aynılık” gibi pek çok mefhumun içsel bir tecrübeden kaynaklandığına vurgu yapmaktadır (Leibniz, 2014, s. 110-111). Fiziksel nesnelere ilişkin bilgimiz de birtakım fiziksel niteliklere ilişkin idealarımızdan kaynaklanmaktadır.

Fiziksel nesnelere duyusal niteliklerden ibaret olmasına rağmen, bu nesnelere varlığı konusunda şüphe edemeyiz. Bu durumu söz konusu niteliklerin ardışıklığıyla açıklayabiliriz. Tüm nitelikler, genel bir yasaya uygun şekilde düzenli bir dizi oluşturmaktadır. Bu da bize, bu niteliklerden oluşan fiziksel nesnelere birer yanılısıma olmadığını gösterir. Bu fiziksel nesnelere yanılısıma değil de gerçek olması, bu nesnelere hakkındaki bilgimizin temsili (representative) olmasını beraberinde getirmektedir (Kadri, 2009, s. 185-186). Ancak bu temsil, Tanrı'nın önceden kurduğu ahenk dolayısıyla aslına tam olarak denk düşen bir

temsildir. Yani, fiziksel nesnelere ile onların zihindeki tasarımları, Tanrı dolayısıyla, tam bir uygunluk içerisinde tutulmaktadır. Bu uygunluk birçok yerde kendisini göstermektedir:

[D]üşüncelerimizin kendi içinde bir uyumu olduğu gibi, düşüncelerimizle sözlerimiz arasında bir uyum varsa, ruhla beden arasında da, ruhların kendi aralarındakine benzer bir ahenk vardır. Şurası kesindir ki beden, ruhla irtibatında, benzerlik [*ressemblance*] temeline dayanan bu yüksek ahenge erişemez; fakat, analogi temeline dayanan çok daha reel olan bu ahengi gerçekleştirir. (Boutroux, 2017, s. 64)

Tanrı monadları birbirlerine uygun tasarımlar üretecek şekilde yaratmıştır. Bu bizim, sanki değişmeyen bir dış dünya varmışçasına birbirimizle koordineli hareket etmemizi sağlamaktadır. Monadlar arasındaki uyumun bir benzeri monadlarla fiziksel nesnelere arasında da vardır. Düşündüğümüzü söylerken, düşündüğümüzü yaparken açıkça görünen bu uyum, algılayan her bir monad ile algılanan fiziksel nesnelere arasında da mevcuttur. Ancak Leibniz'i pek çok çağdaşından ayıran en temel düşüncesi, fiziksel nesne dediğimiz monad kümelerini oluşturan her bir monadın da algılıyor oluşu, yani oluşturucu öğelerine indiğimizde hiçbir şeyin gerçek anlamda edilgin olmayışdır. Leibniz'de etkinlik/edilginlik, son noktada yine algının seçikliğiyle ilişkilidir.

1.3.2.Etkin/Edilgin

Etkin olmanın diğeri üzerinde etkide bulunma olduğundan yola çıkarsak, bir monadın seçikliği ölçüsünde diğere bir monadı etkileyebileceğini söyleyebiliriz. Ancak bu etki ideal bir etkidir, fiziksel değil. Yani, bir monadın diğere bir monada etkisi, o monadda olup bitenlerin yeter-nedenini bildiği ölçüdedir. Bir monad diğere bir monadı kendi bilgisi dahilinde ifade eder. Bu bakımdan, “her şeyi dışa vurması/ifade etmesi itibarıyla sınırsız bir menzile yayılan bir cevher, ifadesinin mükemmellikten uzaklığına izafen sınırlı olur” (Leibniz, 2014, s. 87).

Bu düşünceyi takip ettiğimizde, monadların birbirleri üzerindeki etkilerinin böylesi bir dışı vurum ve uyum olduğunu görürüz. Tanrı yaratılmış monadları kıyaslayarak birbirlerine uyumlu hale gelmelerini zorunlu kılacak nedenleri bulur. Bu kıyaslamada bazen bir monad etkin diğeri edilginken, bazen de tam tersi olur. “Bir cevherde seçik olarak bildiğimiz bir şey bir diğeri cereyan edenlere zemin sağlamaya yaradığı ölçüde o cevher faal [actif: etkin], kendisinde cereyan edenlerin zemini bir başka cevherde seçik olarak bilinen şeyde bulunduğu ölçüde ise münfaildir” (Leibniz, 2011b, s. 39). Dolayısıyla etkinlikten genellikle kıyas yolundan geçirerek söz ederiz. Oysa gerçek anlamda gerek monadlarda gerekse cisimlerde, “her yerde etkinlik (activite) buluruz. Çünkü hareketsiz ve etkinliksiz cisim olamaz. Varolmak etkin olmak demektir (*etre c'est agir*)” (Kadri, 2009, s. 165).

Tüm monadlar etkin olmasına karşın, öyle monadlar da vardır ki; algılarındaki seçiklik dolayısıyla diğeri monadlar için birer ‘merkezi monad’dır. Tasarımları daha az seçik olan diğeri nispetle aktif olan bu merkezi monadlar, öteki monadların algılarındaki bulanıklığa da etki eden bağlayıcı birer töz niteliğindedir. Bir cisme etkin denip denmeyeceği yine monadlarına bağlı olduğundan (Leibniz, 2014, s. 73) bir cismin etkinliğinden bahsederken aslında merkezi monadından bahsettiğimiz anlamı çıkarılabilir. Dolayısıyla, Tanrı tam etkin varlık olduğundan O’nun yarattığı düzenin her yerinde benzeri bir etkinliğe rastlarız.

Tanrı ile yaratılmışlar arasında etkinlik bakımından önemli bir fark vardır. Her bir yaratılmış monad, etkin ve edilgin olmak üzere iki unsura ve iki kuvvete sahiptir. Monaddaki edilgin kuvvet uzamın kaynağıdır. Etkin kuvvet ise tözün kendini gerçekleştirmesini, ona *entelekheia* dememizi sağlayan kuvvettir. Ondaki edilgin kuvvet Tanrı tarafından bile ortadan kaldırılamaz. Zaten aksi taktirde her bir monad birer ‘saf fiil’, yani Tanrı olurdu (Boutroux, 2017, s. 67). Oysa, birbirinin aynı iki şey olamayacağından, ikinci bir Tanrı bile söz konusu değildir.

Leibniz'in etkin kuvvetle neyi ifade ettiği biraz daha açılacak olursa;

Kuvvet, varlıkların gelecekte gerçekleşecek değişimler için sahip olduğu eğilim (*tendance*) ve çaba (*effort*) demektir. Etkin (*active*) veya etkili (*agissant*) olan kuvvet, Orta Çağ *ecole*'ünün soyut imkân (*puissance nue*) dediği şey değildir... Gerçekten etkin olan kuvvet, bizzat kendisinde bir fiil (*action*) bulunan kuvvettir. (Kadri, 2009, s. 164)

'Fiil' ise seçik algı ile birlikte söz konusu olabilmektedir. Çünkü "seçik algılara sahip olduğu ölçüde monada fiil [*action*: etki], bulanık algılara sahip olduğu ölçüde de infial atfedilir" (Leibniz, 2011b, s. 39). Dolayısıyla etkin/edilgin oluş, algıların seçikliği üzerinden değerlendirilir.

Ruhun¹⁷ beden üzerindeki hakimiyetinden de, sahip olduğu seçik algıları dolayısıyla söz edebilebilir. Seçik algıya sahip olan varlık, diğerinde olup bitenlerin nedenini açıklayabilecektir. Leibniz bu açıklama gücüne sahip olan varlığın diğerine etkide bulunduğunu ve onu yönettiğini söylemektedir. Ruhun (maddi olmayanın) bedene (maddi olana) etkide bulunması bu şekilde anlaşılmalıdır. Ancak etkide bulunma denilen şey, yalnızca uyum ve uygunluktur. Biz iki şeye bakarak birinin diğerinin nedeni olduğunu söylesek de, 'neden' (cause) yalnızca uygunluğun adıdır (Kadri, 2009, s. 214). Dolayısıyla şeyler arasında kurulan nedensellik ilişkisi gerçekte yoktur. Nedensellik, uygunluktan ibarettir. Tanrı en baştan şeyleri belirli bir düzen içerisinde yaratmış ve birbirine uygun kılmıştır. Daha ilk yaratımda birbirlerine denk gelecek şekilde yaratılmış olan şeylerin birbirleri hakkında, seçik algıları ölçüsünde uygun temsiller oluşturması, onları birbirlerinin nedeni olarak adlandırmamıza olanak tanımaktadır.

Gerçek anlamda nedensellikten bahsedemesek bile, "ruhla bedenin birbiri üzerinde etkisi olduğu da doğrulukla söylenebilir; yeter ki bununla, birinin, diğerindeki değişimlere,

¹⁷ "Gerçekten ruh, entelekya (enteléchie) ya da aktif ilkedir" (Leibniz, 2019, s. 45).

önceden tesis edilmiş ahengin yasaları icabı neden olduğu kastedilsin” (Boutroux, 2017, s. 62). Yani ‘neden’ diyebileceğimiz uygun şekilde denk gelişin izahını mümkün kılan, Tanrı’nın önceden tesis ettiği ahenktir ve hepimiz, algılarımız dolayısıyla, bu ahengin canlı parçalarıyız.



2.BÖLÜM: BERKELEY'DE ALGI PROBLEMİ

Berkeley, 1685 yılında İrlanda'da doğmuş, 1707 yılından başlayarak, özellikle Descartes, Malebranche, Locke, Newton ve Hobbes'a yazdığı eleştirel yanıtlar üzerinde şekillenen immateryalist felsefesini oluşturmaya başlamış ve bu felsefe ile bilhassa Hume ve Kant'ı etkilemiştir. Çok ünlü bir metafizikçi olmasının yanında, din (felsefi motivasyonunun temel kaynağı), algı, matematik, fizik, etik, ekonomi ve tıp alanına ilgisiyle de bilinmektedir. Başlıca yapıtları: *An Essay Towards a New Theory of Vision*¹⁸ (1709), *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*¹⁹ (1710), *Three Dialogues between Hylas and Philonous*²⁰ (1713), *De Motu* (1721), *Alciphron* (1732), *The Analyst*²¹ (1734) ve *Siris* (1747). 1734'de Cloyne Piskopos'u olan Berkeley, 1753'te Oxford'da ölmüştür (Downing, 2011).

Berkeley'nin felsefesinde hedef, 'sağduyuya daha yakın' ve 'şüpheyeye daha uzak' olana ulaşmaktır (Berkeley, 1984, s. 9, 137). 'Sağduyuya daha yakın' ile kastedilen şey, bir kez açıkça görüldükten sonraki her bakışta, her detaylı incelemede daha da açık şekilde kendini doğrulayan düşüncedir. Sağduyuya aykırı olan ise, bunun aksine, dikkatli bir incelemede içerdiği çelişkileri ele verendir (Berkeley, 1984, s. 60-61). Dolayısıyla, göz önünde tutulması gereken ilk düstur; önyargılarımızla ulaştığımız, ilk akla gelen, filozoflar tarafından yüzyıllardır savunulan veya yaygın olarak kabul gören her ne olursa olsun, detaya inildiğinde bir çelişkinin açığa çıkmasına imkân tanıyorsa, reddedilmesi gerektiğidir. Kabul edeceğimiz her düşünce, şüpheyeye yer bırakmayacak ölçüde açık olmalıdır.

Berkeley'ye göre 'şüphe'; (i) askıda kalma hali, (ii) hakikati, gerçekliği inkâr etme veya (iii) duyulara güvenmeme, duyulur olanı inkâr etmedir (Berkeley, 1984, s. 10-11).

¹⁸ Berkeley, G. (2003). Yeni bir algı teorisi. (E. Ergün, Çev.). Ankara: Yeryüzü Yayınevi.

¹⁹ Berkeley, G. (2015). İnsan bilgisinin ilkeleri üzerine bir inceleme. (L. Özşar, Çev.). Bursa: Biblos Kitabevi Yayınları.

²⁰ Berkeley, G. (1984). Hylas ile Philonous arasında üç konuşma. (K. S. Sel, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.

²¹ Berkeley'nin piskopos olarak görevlendirildiği yıl yayımladığı ve bu tezin odak noktalarından birini teşkil eden bu metin, yazarının Newton kalkülüsünün temellerine yönelik eleştirilerini içermektedir.

Berkeley kendisini şüphecilikle itham edenlerin yanıldıklarını sıklıkla dile getirmektedir. Şüpheden yukarıdaki üç anlamı çıkarmamız halinde, onun felsefesinin, şüpheciliğe en uzak felsefe olduğunu da rahatlıkla söyleyebiliriz. Berkeley, hiçbir şeyi askıda bırakmaz; sağduyuya en yakın olanı seçer. O, gerçekliği inkâr etmez; en az bir halk adamı (vulgar) kadar sahiplenir gerçekliği. Duyulara güvenmemesi ise söz konusu değildir. Dahası, yanılgıya neden olarak duyuları değil, akli ve akli çıkarımları göstermektedir (Berkeley, 1984, s. 106). Dolayısıyla, kendi şüphe tanımları çerçevesinde kesinlikle şüpheci bir filozof değildir.

Berkeley'ye göre, sıradan insan genellikle duyularından ve algısından şüphe etmez. Filozoflar ise, hakikatin peşinde öyle derin soruşturmalara girerler ki, zaman zaman, çelişik olduğu su götürmeyen sonuçlara ulaştıklarının ayırdına varamayıp yanılgıya kapılırlar (Berkeley, 2015, s. 11-12). Gerçekliğe karşı en büyük tutkuya sahip olan filozoflar, aynı zamanda, onu bir sabun gibi ellerinden kaçıranlardır. Bu anlamda filozofların da diğer insanlardan öğrenmesi gereken şeyler olduğu iddia edilebilir. “Berkeley’in daha önceki denemelerinin amacı sağduyunun kendini doğru açığa vurmasını sağlamak için tanıtlamayı kullanarak felsefe ile sağduyuyu uzlaştırmaktı” (çevirmen notu, Berkeley, 2015, s. 12). Düşüncede filozof kadar derinleşip, konuyu o kadar da derin düşünmeyen sıradan bir insanın yalın ifadeleriyle anlatabilmek gerekmektedir. Filozofların kullandığı ağdalı dil, birçok çelişkili ifadeyi de gizlice taşımaktadır.

[D]il, insanların ortak kanılarına ve önyargılarına alet olduğundan, çıplak ve kusursuz doğruyu yuvarlak laflar, uygunsuz sözler ve yeterince bilgisi olmayan okuyucuların çelişkiye düşmesine sebep olan fikirler kullanmadan sunmaya yeterli zemin hazırlamaz. Bu yüzden algıya ilişkin yazdıklarımın anlamaya değer olduğunu düşünenlere, tek cümlelere ya da ifade tarzına takılıp kalmamalarını, eserin tümünden anlam çıkarmalarını, kelimeleri mümkün olduğunca bir kenara bırakmalarını, çıplak görüşleri ele almalarını ve bunların deneyimleri ve gerçek ile uyum gösterip göstermediğine karar vermelerini öneriyorum. (Berkeley, 2003, s. 67)

Berkeley, metinlerini dikkatlice ve bütününden anlam çıkararak okuyacak olan okurlarına ‘sözcükler tarafından kandırılmanın bütün tehlikelerinden’ arınmayı vadetmektedir (Berkeley, 2015, s. 42). Örneğin, sıkça “böyle olduğunu söylemenin bir anlamı olup olmadığını sorarım” (Berkeley, 2015, s. 52) diyerek meselelere yaklaşımını, “çelişki içerene ya da içinde anlam olmayana inanmak olanaksızdır” (Berkeley, 2015, s. 93-94) diyerek de düşüncesinden uzaklaştırmak istediği noktaları açıkça belirtmektedir. Metinlerinde sorduğu sorularla, verdiği cevaplarla düşüncesinin odağını, kaçındıklarını ve ulaşmaya çalıştıklarını açık etmektedir.

Sağduyu, şüphe, dil ve felsefe Berkeley metinlerinde ağırlıklı olarak algı problemi bağlamında ele alınmaktadır. Odaktaki konu olarak algı, filozofun diğer düşünceleri açısından da bağlantı noktası niteliğindedir. Leibniz’de olduğu gibi, burada da öncelikle filozofun algı meselesine yaklaşımının sınırları çizilecek, sonraki bölümlerde de bağlantılı kavramlar daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

2.1. Algı Meselesi

Berkeley, *algı* ve *his* için, “akla nesnelere görünür büyüklüğünü sunan gerçek ve doğrudan kavramlar” ifadesini kullanmıştır (Berkeley, 2003, s. 47). Algımızın gerçek nesnelere duyulur şeylerdir. Duyulur şeyler, duyularla doğrudan algılananlardır; dahası, duyularla doğrudan algıladıklarımız, birtakım duyulur nitelikler veya duyulur nitelik birleşimlerinden başka bir şey değildir (Berkeley, 1984, s. 12-13). Bu nitelikler, zihin sahibi varlığa atfedilebilecek sıfatlar ya da özellikler değil, algılayan tarafından ‘algılanan şeyler’dir (Berkeley, 1984, s. 105). Dolayısıyla, gerçek anlamda var olanlar birtakım ‘doğrudan algılanan şeyler’dir. Doğrudan algılanan hiçbir şey aklımızın dışında olmadığından, bu

doğrudan algılanan şeylerden oluşan nesnelere kendileri doğrudan algılanabilir değildir (Berkeley, 2003, s. 49). Yani doğrudan algılananlar dışında, bunların dolayısıyla var olan ve doğrudan algılanmayan şeyler de vardır.

Duyulur nesnelere ile doğrudan algıladığımız duyulur nitelikler arasında bir fark olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Duyulur nesnelere, duyulur niteliklerin birer sentezi gibidir. Duyulur nesnelere arasında da hangi duyuya ait olduğuna bağlı olarak farklılıklar söz konusudur. Farklı duyulara ait nesnelere, farklı düşünce dizileri oluşturur (Berkeley, 2003, s. 62). Bir duyuyu ile algıladığımız şey, başka bir duyuyu ile algıladığımdan tümüyle farklıdır. Hatta çıplak gözle görebildiğim bir şeye mikroskopla baktığımda edindiğim algı bile bir öncekinden başkadır (Berkeley, 1984, s. 116-117).

Farklı yollarla algıladığımız şeyleri, doğrudan algıladığımız yanılgısına kolayca kapılırız ve bizi bu önyargıdan mantık bile kurtaramayabilir. Berkeley bu durumu bir düşünce deneyiyle açıklamıştır. Eğer dünya üzerindeki herkes aynı dili konuşsaydı ve bu dili doğdukları andan itibaren konuşabiliyor olsalardı, birçok kişi, düşüncelerle sesler arasında doğrudan bir ilişki olduğunu, hatta belki de düşüncelerin işitmeye algılanabildiğini öne sürecekti. İşte bu, aklımızdakileri ayırt etme kabiliyetimizin kusurudur (Berkeley, 2003, s. 40). Kusur, erken yaşta öğrenilen ve daima birlikte ortaya çıkan iki şeyi birbirinden ayıramamak, aynı sanmaktır.

Konunun geldiği yer itibariyle, algının akılla ilişkisi önemlidir. Berkeley *Yeni Bir Algı Teorisi* adlı metninde sık sık ‘akıl içinde’ ve ‘akıl dışında’ ifadelerini kullanmıştır. Bu ayrımı en net gördüğümüz 111. paragrafın sonunda şu cümleye rastlarız: “tüm görünür nesnelere akılda eşittir ve dış ortamda bulunmazlar; bu yüzden akıl dışında varolan dokunulur nesnelere eşit uzaklıktadırlar.” Görünür ve dokunulur olan iki şeyin arasındaki mesafenin uzunluğundan ya da kısalığından söz edilemez, çünkü bu iki şeyin arasında mesafe yoktur.

Mesafeden kastedilen, iki şey arasındaki nokta sayısıdır. Bu iki şey görünür ise arada belli sayıda görünür nokta olduğu söylenebilir. Benzer şekilde, dokunulur iki şey arasındaki dokunulur nokta sayısından da bahsedilebilir. Ancak biri görünür diğeri dokunulur iki şey arasında mesafeden söz edilmesi anlamsızdır (Berkeley, 2003, s. 62-63). Buradan çıkarılabilecek sonuç, Berkeley'ye göre, herhangi iki duyulur nesnenin arasında, ilgili duyu aracılığıyla algılanabilen başka bir algılanır uzam olduğudur. Bu yüzden, iki görünür nesne arasında yine görünür noktalar, iki dokunulur nesne arasında ise dokunulur noktalar vardır. Aralıktan ve mesafeden söz edebilmemiz için, bu şekilde, aynı duyuyla algılanan iki nesnenin varlığı zorunludur. Boşluk²² ise söz konusu değildir.

Berkeley farklı duyu nesneleri arasında uzaklıktan söz edemeyecek olmamıza rağmen, aklımızda “belirsizlik ve uzaklık arasında alışkanlığa dayalı bir bağlantı” oluştuğunu söylemektedir (Berkeley, 2003, s. 16). Her ne kadar belirsizlik arttıkça uzaklığın arttığını ya da çok azaldığını düşünmeye meyilli olsak da aslında bunlar sadece birbirini takip eden olaylardır ve biz bu olayların birbirlerini takip etmesine alışıp, doğal olarak böyle bir birliktelik olduğu yönünde bir his geliştiririz. Böylece akıl, nesnenin görünüşündeki veya sesindeki belirsizlik üzerinden onun uzaklığına ilişkin bir fikir oluşturur. Aslında, “gerçekte gördüklerimizin bizden uzaklığı yoktur” (Berkeley, 2003, s. 34). Burada ve çoğunlukla, uzaklık, görme duyusuyla ilişkili olarak ele alınmasına rağmen, işitme duyusu aracılığıyla da algılanabilir. Daha kapsayıcı bir şekilde dile getirmek gerekirse, bize uzaklık fikrini veren, belirsizliktir.

Berkeley'nin belirsizlik düşüncesi, Leibniz'in bulanık algılarıyla ilişkili gibi düşünülebilir. Ancak Leibniz'in ‘bulanık’ algıları, Berkeley'de ‘soluk’ ifadesiyle karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir karşılaştırma yapılmasına olanak veren ise, Berkeley'nin ‘soluk’ olanı

²² Boşluk, “mantığımız hatayı düzeltene dek görme duyusuyla doğrudan algılanan nesne olduğunu düşünmeye yatkın olduğumuz uzaklık hissi ile görme hissini oldukça yakından bağdaştıran hayal gücünün çabuk ve ani önerilerinden doğan bir yanılgı”dır (Berkeley, 2003, s. 70).

‘açık ve berrak’ olanın karşıtı olarak ele alması ve solukluğu uzaklıkla ilişkilendirmesidir (Berkeley, 2003, s. 24). Hatırlanacağı üzere, Leibniz’de de bulanıklık, açık ve seçik olanın karşıtı olup; uzaklıkla ilişkilendirilmekteydi. Ancak, Leibniz seçikliği veya bulanıklığı daha geniş kapsamda ele almaktayken, Berkeley solukluğu görme duyusunda ortaya çıkan belirsizlikle birlikte dile getirmektedir.

Uzaklık algısı ile görme duyusu arasındaki bu ilişki nedeniyle, örneğin doğuştan görme engelli bir birey, bizim deneyimlerimize sahip olmadığından, bizdeki kavramlara da sahip değildir. Çünkü Berkeley’ye göre, renk, uzam, şekil ve hareketi görme yetimiz sayesinde algılarız (Berkeley, 2003, s. 28).²³

Berkeley, at arabası örneği üzerinden duyularımızla algıladıklarımız arasındaki ilişkiyi özetlemektedir:

Çalışma odamda otururken, dışarıda bir at arabasının geçmekte olduğunu duyabilirim. Pencereden bakar ve onu görürüm. Dışarı çıkar ve arabaya binerim. Böylece ortak kanı herhangi bir kişiyi benim aynı nesneyi duyduğumu, gördüğümü ve ona dokunduğumu düşünmeye yönlendirir. Buna rağmen her duyu aracılığıyla iletilen hislerin birbirinden oldukça farklı olduğu kesindir. Ancak birlikte algılandıkları gözlemlendiği için bu hislerden sanki tek bir kavrammış gibi söz edilir. (Berkeley, 2003, s. 31)

Dolayısıyla, her bir algımız bize başka bir şey vermesine rağmen, birlikte algılama alışkanlığımız bizi, bu birlikte algılananların aynı şeyin çeşitli algıları olduğu yönünde düşünmeye sevk eder. Ancak “[g]örülen şey başkadır, dokunulan şey başka” (Berkeley, 2003, s. 32). Birbirleriyle bazı ortaklıklara sahip olsalar bile, görülen şey ile dokunulan şey ayrı kavramlardır. Ne var ki, dilin kullanımından ve düşünme ihtiyacımızdan dolayı bir alışkanlık geliştirerek zaman içinde önyargılarımızı pekiştiririz (Berkeley, 2003, s. 33).

²³ Uzam ve şekil dokunma yetimizle de algılanır (Berkeley, 2003, s. 32).

Görme yetisinin iki kusuru ve iki kusursuz özelliği vardır. İlk kusur, her bakışta ancak belli sayıda minimum görünürü algılayabilmesidir; ikincisi ise, görüş alanı içindeki çok az şeyi net olarak algılayabilmesi. Kusursuz özelliklerine baktığımızda, kusur olarak sayılan özelliklerin ters açıdan tekrar ele alındığını görmekteyiz: İlk kusursuz özellik, her bakışta muazzam sayıda minimum görünür algılayabilmesi; ikinci kusursuz özellik ise, bu minimum görünürlerin her birini eşit ve yine muazzam netlikte algılayabilmesidir. Net algılama da odaklanmayla ilgilidir. Ancak Berkeley, minimum görünürü maksimum netlikte algılamak bakımından farklı zekâ seviyeleri arasında bir fark bulunma ihtimalini yargısız bırakmıştır (Berkeley, 2003, s. 49-50).

Her algı, belirli niteliklerin algısıdır. Örneğin, mavi, pürüzlü, kare şeklinde bir cisim algılanabilir; ancak, “ne mavi, ne sarı, vs., ne uzun, ne kısa, ne pürüzlü, ne pürüzsüz, ne kare, ne daire, vs. olan bir doğru ya da yüzey hiçbir şekilde algılanamaz.” Özetle, soyut fikir algılanamaz (Berkeley, 2003, s. 68-69). Berkeley bu noktada Locke ile uzlaşmakta ve bu uzlaşmayı, Locke’un cümlelerini aktararak gözler önüne sermektedir: “tutarsız düşüncelerin bir araya getirildiği karışım tarzındaki düşünceler, akılda varolmazlar ve algılanamazlar” (Berkeley, 2003, s. 70). Tutarsız olan, ne var olur ne algılanır. Berkeley’nin felsefesinin eleştirel yönü de zaten bu yöntem aracılığıyla kendisini göstermektedir.

Berkeley’nin Locke’u eleştirdiği ve felsefesinde önemli bir yer ayırdığı nokta ise, birincil/ikincil nitelikler sorunudur. Berkeley, insanlarda maddi tözün var olduğuna inanmaya iten bir güdü olduğunu düşünmektedir. Onları ilkin renk, biçim ve devinim gibi ilineklerin ‘düşünmeyen bir dayanak’ sayesinde var olduğuna inanmaya iten bu güdü, daha sonraları renk ve ses gibi ikincil niteliklerin akıl olmaksızın var olamayacağına, ama (biçim, devinim gibi) birincil niteliklerin söz konusu dayanağı gerektirdiğine ikna etmiştir (Berkeley, 2015, s. 111-112). Locke’a göre de birincil nitelikler ikincil niteliklerin varlık nedeniydi (Locke, 2013, s. 127; Bravo, 2008, s. 73). Ancak Berkeley’nin algı ve varlık görüşü, birincil/ikincil şeklinde

ayırmaksızın, tüm duyuşsal niteliklerin algılayan öznde olduğunu göstermektedir. Ne var ki, Berkeley bu niteliklerin dışsal bir kaynağı gerektirdiğini reddetmez. Ama bu kaynak, maddi bir töz değil, maddi olmayan (immaterial) bir varlıktır. Berkeley'nin dışsal kaynak olarak ortaya koyduğu şey, tindir.

Tinlerin doğası hakkında fazla bilgimiz yoktur. Bunun nedeni onlara ilişkin bir ideanın var olmayıştır. Bu bir eksiklik değildir. Berkeley bu durumu bir eksiklik olarak görmeyi, birini *yuvarlak bir kareyi* kavrayamadığı için suçlamaya benzetmektedir (Berkeley, 2015, s. 172-173). Tinleri ancak kendi ruhumuzla benzerlik kurarak anlayabiliriz – tıpkı diğer tinlerin idealarını kendi idealarımız üzerinden anladığımız gibi. Dolayısıyla, diğer tinler hakkında dolayımli bir bilgiye sahibizdir. Yalnız Tanrı, diğer tinlerden farklı olarak, dolaysızca bilinir.²⁴ Bir insanı, renk, biçim ve devinim gibi duyularımıza gelen birtakım ideaların toplamı üzerinden yapacağımız bir çıkarımla kavrarız. Bu idea öbeğinin ardında kendimize benzer bir devindirici olduğu düşüncesi bizi insan fikrine götürür. Aynı şekilde, dođadaki²⁵ her şey de Tanrı'nın işaretleri ve onun gücünün sonucu olarak görülmelidir. Tanrı'nın varlığı apaçık ortadadır. Berkeley'ye göre, onun varlığından etkilenmeyenler, "aşırı ışıktan kör olmuş" insanlara benzetilebilir. Doğanın işleyişinin, zorunlu olarak, en genel yasalarla bir düzen ve tutarlılık içerisinde çalışması, Tanrı'nın bilgeliğinin ve iyiliğinin kanıtıdır. Doğanın çeşitliliği içinde bazı şeylerin bize kusur gibi görünmesi de bizim bakış açımızdaki darlıktan kaynaklanmaktadır (Berkeley, 2015, s. 173-190). Aslında algılarımızda bulunan şeyler arasındaki ilişki, onlardan çıkarım yapma kabiliyetimizdeki zayıflıktan dolayı

²⁴ Hatırlanacağı üzere Leibniz'e göre de Tanrı dışındaki öznelere yönelik önermeler olgusal hakikatleri dile getiriyorken, Tanrı'nın varlığının beyanı istisnai bir şekilde akıl hakikati sayılıyordu.

²⁵ Doğa kavramı iki şeyi ifade etmektedir. Birincisi, "belli, değişmez, genel yasalara göre uslarımıza basılan sonuçların ya da duyuların, gözle görülür *dizisi*"dir. İkincisi ise, "Tanrıdan ayrı olduğu gibi doğa yasaları ile algılanan şeylerden de ayrı bir varlık"tır. İlki hiçbir şekilde üretmez. İkincisi ise anlamsız sözlerden başka bir şey değildir (Berkeley, 2015, s. 186). Dolayısıyla burada 'doğa' ilk anlamıyla kullanılmaktadır.

kavranamamaktadır. Yalın bir şekilde kavrama mümkün olduğunda zihinlerin yapısı ve farklı zihinlerin algıları hakkında daha doğru bilgi sahibi olunabilecektir.

Berkeley, iki farklı zihnin birbirinin *aynı* iki algıya sahip olmasını mümkün görmektedir. Bunun imkanını ortaya çıkaran şey ise *aynı* kavramını halkın anladığı anlamda almaktır. Halk *aynı* derken bir ayrılık algılamadıklarını kastetmektedir, ancak filozoflar *aynılıktan* daha soyut bir şey çıkarmaktadır. Berkeley bu soyut *aynılık* ideasının anlaşılır olmadığını söyleyerek kavramı halkın kullandığı şekilde almanın daha yerinde olacağı sonucuna varmaktadır. Ayrıca, bizim zihnimize göre dışsal kaynaklı olan ideaların *aynılığı*, onları bize veren başka bir zihin tarafından tesis edilmektedir²⁶ (Berkeley, 1984, s. 119-121).

Buraya kadar Berkeley ile Leibniz arasında pek çok benzerliğe şahit olmamıza karşın, tamalgı konusunda Berkeley, Descartes ve Locke'a yaklaşarak, zihinde farkında olunmayan hiçbir şeye yer bırakmamaktadır. Berkeley, Descartes'ı takip ederek, yalnızca bilinçli algılarımızı (tamalgılarımızı) tutup zihinde tümüyle bilincinde olmadığımız idealardan oluşan karanlık bir köşenin bulunamayacağını, ne var ki, buradan zihnin tüm köşelerinin eşit derecede aydınlık olduğu sonucunun da çıkarılamayacağını ifade etmektedir (Thomas, 2009, s. 209-211). Berkeley'ye göre, her şey belirsizlikten kaçamaz; ancak yine de, farkında olmadığımız algılarımızın bulunduğunu iddia edemeyiz. Bu anlamda Berkeley'de algı ve tamalgı konusunda Leibniz'de olduğu şekilde net bir ayırım yapılamamaktadır.

Berkeley, *Yeni Bir Algı Teorisi*'nin 9. paragrafında algının akli hangi bakımdan önelediğini ve aklın algıları nasıl kullandığını örneklendirerek anlatmaktadır:

İlk olarak; akıl, kendisi hakkında olmayan bir fikir edindiğinde, bunu diğerlerini kullanarak elde ettiği açıktır. Böylece, örneğin bir başka insanın aklındaki arzuları görebilirim. Ancak hemen olmasa da yüz ifadeleri olarak yansımaları sayesinde, onları görme duyumu kullanarak algılayabilirim. Çoğunlukla bir

²⁶ Burada da Leibniz'dekine benzer bir uyum ilkesiyle karşılaştığımızı söyleyebiliriz.

insanın utanç veya korku hissini, yüzündeki kızarma veya soluklaşma yardımıyla görebiliriz. (Berkeley, 2003, s. 13)

Berkeley felsefesinde neredeyse her şey eninde sonunda duyuma, hatta daha da özelinde görsel duyuma dayanmaktadır. Bir önceki bölümden hatırlanacağı gibi, algı ve his, aralarında bir ayrıma gidilmeksizin, akla nesnelere gerçeklikleri hakkında bilgi sunan şeylerin kavramlarıydı; yani, akıl da algı dolayısıyla iş gören bir yetidir.

Algıyla akıllı bilgi sağlayıcıları olmaları bakımından ikili bir ayrımla ele alacak olursak, Berkeley, yanıltıcı olanın duyular değil, akıl olduğu konusunda Kartezyen görüşle aynı tarafta yer alacaktır. Duyular açık ve seçik olmadığında, onları kullanarak ortaya koyduğumuz yargılar yanlış olacaktır. Descartes felsefesinde yanlış, duyulardan değil acele yargıya neden olması dolayısıyla istençten kaynaklanmaktadır (2014, s. 68). Ancak, art arda gelen duyu izlenimleri neticesinde onlar arasında yeni ilişkiler kuran akıl, kendi hatasını düzeltebilme olanağına da sahiptir (Buzon ve Kambouchner, 2012, s. 53-54). Berkeley’de de algının, kaynağını Tanrı’dan alması dolayısıyla, yanıltıcı olması mümkün değildir. Ancak zaman zaman yanlış olduğumuz doğrudur. Öyleyse yanıltan algılarımız değil, algılarımıza ilişkin çıkarımlarımızdır.

Aklın düştüğü hatalar, dilin kullanımına ve çelişmezlik ilkesine dikkat edildiği takdirde ortadan kaldırılabilecektir. Ancak bazı şeyler vardır ki, akıl hataya düşmese de doğru bilgiyi ortaya koymakta yetersiz kalabilmektedir. Leibniz’in ‘aklı aşan’ ve ‘akla karşıt’ ayrımını hatırlarsak, Berkeley’de de bunu andıran bir düşüncenin izini sürebiliriz. Leibniz, bizim sınırlı akıl yetimiz nedeniyle her şeyin bilgisine ulaşamayacağımızı ve her hakikati kavrayamayacağımızı ifade ediyordu. Berkeley ise algılama kapasitemiz gereği Tanrı’nın yarattıklarını belirlemede yetersiz kalacağımızı dile getirmektedir: “Benim kendi az sayıda, koşullu, dar algı kapımıyla yüce Tanrı’nın tükenmez gücünün onlara hangi ideaları bastığını

belirlemeye kalkışmak benim için son kertede büyük bir alıklık, ölçsüzlük olurdu” (Berkeley, 2015, s. 118). Böylece, Leibniz gibi, Berkeley de insanın Tanrı’ya ilişkin her şeyi tam anlamıyla kavrayamayacağını kabul etmektedir. Bu kabul, ‘aklı aşan’ şeye bir örnek olarak düşünülebileceği gibi, Berkeley’nin bu yazının devamındaki sözleri de ‘akla karşıt’ olanın bir örneği olarak değerlendirilebilir:

Gelgelelim var olması olanaklı tinlerin, ideaların sonsuz çeşitliliği bakımından kavrayışımın kıt olabileceğini kolayca kabul etmeye hazır olsam da bir *tinden* de *ideadan* da, algılayandan da algılanmadan da *soyutlanmış* bir varlık ya da varoluş kavramı öne süren birinin tepeden tırnağa çelişkiye düştüğünden, sözcüklerle oynadığından kuşkulanırım. (Berkeley, 2015, s. 118)

Akla karşıt olanın, çelişkiye düşüren ya da birtakım dil oyunlarından ibaret olan boş sözler olduğu açıktır. Aklı aşan ise çelişki içermediği gibi anlamsız da değildir. Leibniz, insan aklının kavrayamayacağı ama akla karşıt olmayan, bizi çelişkiye düşürmeyen bazı hakikatlerin var olabileceğini ve böyle bir hakikatle karşı karşıya kaldığımızda her şeyi bilemeyebileceğimizi kabul etmemiz gerektiğini söylemekteydi. Berkeley de bu konudaki acimizi bir analogi vasıtasıyla gözler önüne sermektedir: “Bir insan, doğal imleri, onların benzeşimlerini bilmeden ya da bir şeyin hangi kuralla şöyle ya da böyle olduğunu söyleyemediği anlaşılabiliyor”²⁷ (Berkeley, 2015, s. 143-144). Dolayısıyla her iki filozof da bazı şeyleri anlayamamakla ya da anladığımız kadarıyla yetinmemiz gerektiğini söylemektedir. Nitekim, anlayamadığımız ya da zaten bir anlamı olmayan şey hakkında çıkarımda bulunmak bizi yanılgıya sevk etmektedir.

Algılama, aklın işlevini yerine getirmesi için bir ön şart olmanın yanında, ayrıca, kendi varoluşumuzu kavrama yeteneği olarak da iş görmektedir: “Kendi varoluşumuzu iç duyum aracılığıyla ya da düşüncelerimiz üzerinde düşünerek, ötekilerin varoluşunu ise uslamlama

²⁷ “Birinci basımda: ‘Bir insan doğanın dilini onun dil bilgisini anlamadan ya da doğal imleri, onların benzeşimlerini bilmeden ya da bir şeyin hangi kuralla şöyle ya da böyle olduğunu söyleyemediği anlaşılabiliyor’” (Berkeley, 2015, s. 143).

yetisi aracılığıyla kavrarız” (Berkeley, 2015, s. 126). Benzer yapabilirliklere sahip olmalarından ötürü, akıl ile algı arasındaki sınır çok kalın değildir. Sonuç olarak, algı, Berkeley’de ‘düşüncede olmak’ gibi geniş bir anlama sahiptir. Leibniz gibi Berkeley de algının nihai kaynağı olarak Tanrı’yı göstermektedir. Akıl Tanrı’nın bahsettiklerini kavrama yeteneğidir.

2.2.Tanrı

Berkeley’nin felsefesi Tanrı’ya ilişkin işaretleri açığa çıkarmaya çalışan bir etkinliktir. Filozof şeylerin algılanabilir özelliklerini incelerken dahi her yerde bu tanrısal işaretlere rastlamaktadır. Zaten ona göre mesele görüneni açık bir dille, çelişkiye düşmeden yorumlamaktır. “Doğa filozoflarının işi, şeyleri cisimsel nedenlerle açıklamaya kalkışmak değil [doğanın Yaratıcısının kurduğu bu imleri araştırmak, anlamaya çalışmak olmalıdır]” (Berkeley, 2015, s. 106).

Deneyimlerimizdeki birtakım düzenli sıralanışlar, doğada bazı yasalar görmemizi sağlar. Söz konusu deneyimler bize, doğaya “doğa yasası” dediğimiz şeyi atfetmeyi öğretir. Ayrıca, daha da ileri giderek, bu yasaları bir Tanrı’ya dayandırırız (Thomas, 2009, s. 205). Tanrı, şeyleri ‘doğa yasaları’ dediğimiz kurallara göre düzenleyen sonsuz zihin sahibi varlıktır (Berkeley, 1984, s. 95). Bu sonsuz varlık karşısında, onun iradesinin tezahürü olan insan ise, ancak görelî ya da varsayımsal bir varlığa sahiptir (Berkeley, 1984, s. 128-129). Bu bakışa göre, insanın bilgisinin ve yapabileceklerinin sınırını belirleyen Tanrı, felsefî düşünme biçiminin de temel taşlarından biri haline gelmiştir.

Berkeley'ye göre kişi, kendisi hakkındaki dolaysız bilgisi ve kendi ideaları üzerinden, kendisine benzeyen başka zihin sahibi varlıkların ve onların kendi idealarının olduğu çıkarımını yapar. Daha da ileri giderek, kendisiyle ideaları arasındaki sıkı ilişkiden akıl vasıtasıyla bir Tanrı'nın var olduğu ve yaratılmış her şeyin onun zihninde olduğu sonucunu çıkarır (Berkeley, 1984, s. 96-97). Tanrı ideasına bu şekilde dolaylı bir çıkarımla ulaşılmasına karşın, Tanrı'nın varlığı, apaçık ve doğrudan bilinen diğer şeyler gibi, bir kere kavrandıktan sonra şüpheye düşmeksizin bilinir; hatta her düşünmede kendini daha da kuvvetli bir şekilde göstermektedir.

Ne var ki, sonlu zihin sahibi varlık olarak insan, ne kadar bilirse bilsin, Tanrı hakkında tam bilgiye sahip olamaz. Tanrı diğer varlıkları aşan sınırsız bir mükemmelliğe sahiptir. O'nun sıfatları tam olarak bilinemez (Berkeley, 1984, s. 130). Yine de O'nun belirli niteliklere mükemmelen sahip olduğu söylenebilir. Berkeley'nin Tanrı'sı da tıpkı Leibniz'de olduğu gibi, en yüce 'bilgelik', 'güç' ve 'iyilik' sahibi varlıktır. Aynı zamanda, O, "özgür bir tin" (Berkeley, 2015, s. 96), "Yüce Etken" (Berkeley, 2015, s. 102), "Her Şeye Yeten Tin" (Berkeley, 2015, s. 113), "Bengi Görünmez Us" (Berkeley, 2015, s. 131), "Yönetici Tin" (Berkeley, 2015, s. 141), "her şeyde her şeyi yapan" ve "her şeyin var olmasını sağlayan" Tin'dir (Berkeley, 2015, s. 183). Tanrı, tıpkı Leibniz'de olduğu gibi, bilgeliğinden dolayı her şeyi apaçık bilen, gücünden dolayı her şeyi yaratmaya gücü yeten ve iyiliğinden dolayı da yaratırken en iyiyi hedefleyen varlıktır. Berkeley evrendeki düzeni başlıca bu üç niteliğe sahip olan Tanrı'ya dayandırmaktadır.

Evrende olup bittiğine şahit olduğumuz her olay ve algıladığımız her nesne, Berkeley'nin algı görüşü çerçevesinde ya bir tinde bulunmakta ya da hiçbir yerde bulunmamaktadır; çünkü "benim tarafımdan gerçekten algılanmadıkları ya da usumda ya da başka bir yaratılmış tinde var olmadıkları sürece zorunlu olarak ya var olmayacaklar ya da Bengi bir Tinin usunda var olacaklardır" (Berkeley, 2015, s. 50). Dolayısıyla Tanrı'nın

varlığı, algıyı solipsist bir okumadan kurtarmak ve dışsal gerçekliği inşa etmek için gereklidir. Berkeley bu gerekliliği dilsel-mantıksal bir zemine oturtmuştur.

Tanrı'nın gerçekliği kuran ve koruyan varlık olması dışında, Leibniz'in görüşüne yakın bir şekilde, burada da Tanrı'nın zihni ile bizim zihinlerimiz arasında özsel bir fark yoktur. Ancak Leibniz'den farklı şekilde, algıda süreklilik yalnızca Tanrı'ya özgüdür. Onun zihni daha kuvvetli, tam ve sürekli algılaması bakımından bizim zihnimizden başkadır (Sözer, 1970, s. 73). Zaten bir Tanrı'nın varlığını şart koşan en kritik problem de algılarımızdaki kesintidir. Gözümüzü kapattığımızda görsel algımızın ortadan kalkması, ama açtığımızda sürekliliğin biz algılamıyorken de işlediğine şahit olmamız ve bunu diğer akıl sahibi varlıklarla paylaşmamız herkes için aynı sürekliliği sağlayan bir üst güce işaretler. Aynı şekilde, gözlerimizi açtığımızda görüp görmeme konusunda inisiyatifimizin olmaması ve neyi algılayacağını belirleyen varlıklar olmamız bir üst istemeye işaretler:

Gün ışığında gözlerimi iyice açınca görüp görmemek ya da tek tek hangi nesnelere kendilerini bakışma sunacağını belirlemek benim elimde değil. Benzer biçimde işitme ile başka duyular için de durum böyle, onlara basılan idealar benim istememin yaratıkları değil. Öyleyse onları üreten başka bir İsteme ya da Tin var. (Berkeley, 2015, s. 70)

Diğer akıl sahibi varlıklar, Tanrı'nın onları yaratması, yani Tanrı'nın onlara birtakım ideaları vermesi sayesinde bilgi sahibi olmaya başlarlar. Tanrı ile akıl sahibi olan diğer etkin varlıklar arasındaki en temel fark, yaratılmış tinlerin söz konusu idealara duyuları aracılığıyla erişmesine karşın, Tanrı'nın böyle bir aracıya ihtiyaç duymamasıdır (Berkeley, 1984, s. 110). Bu anlamda, Tanrı yaratılmış tinlerin her birine her bir anda çeşitli duyu deneyimleri sağlamaktadır. Yaratılmış tinler, Tanrı'nın onlara her an verdiği duyular aracılığıyla bilgi sahibi olmaktadır. Fogelin, Berkeley'nin bu *her şeye gücü yeten* (omnipotence) Tanrı'sı için "kozmetik internet sağlayıcısı" benzetmesini yapmıştır (Thomas, 2009, s. 206).

Berkeley, görünür nesnelere ‘doğanın yaratıcısının evrensel dili’ olduğunu (2003, s. 81) ve bu yaratıcının görünür nesnelere aracılığıyla duyumuza konuştuğunu (s. 83) söylemektedir. Diğer taraftan ise, “dille anlatılamıyacak ve akılla düşünülemez kadar güzel ve görkemli” bir düzen söz konusu olup, bu düzen, “gizli bir mekanizma marifetiyle, tanrısal bir sanat ve kudretle karşılıklı bir bağımlılık içinde birbirlerine raptedilmiş”²⁸ nesnelere ihtiva etmektedir (Berkeley, 1984, s. 65). Dolayısıyla, Tanrı tarafından kurulmuş bir düzen kendisini yaratılmış olanlara alırlıkları ölçüsünde sunmaktadır.

Tanrı’nın dahi tabii olduğu görkemli bir düzen söz konusudur. “Tanrı, kendisi tarafından bilgece amaçlar için yaradılışın içine yerleştirilip korunan düzeneğin kurallarına uygun davranacaktır” (Berkeley, 2015, s. 102). Bu kendi kurduğu düzenin bir parçası olan Tanrı düşüncesi, Leibniz’in matematikçi Tanrı’sını andırmaktadır. Ancak bu Tanrı, Leibniz’in her an yeniden yaratan tanrısından farklı olarak, tıpkı bir saatçi gibi, yarattıklarında bir aksaklık gördüğünde müdahale etmekte ve ara sıra “kuralları geçersiz kılma erkini” kullanarak mevcut dizgenin dışında görüntüler oluşturmaktadır; böylesi yaratımlar, doğanın yaratıcısının, “şaşırtarak inandırma” yöntemidir (Berkeley, 2015, s. 102-103). Öyle ki, Leibniz’in Tanrı’sı bir matematikçi gibi bütün olasılıkları hesaplayıp harekete geçerken, Berkeley’nin Tanrı’sı deney sonucuna uygun şekilde deney düzeneğinde güncellemeler yapan bir fizikçi gibidir. Bu nedenle, Berkeley’ye göre Tanrı, gücünü yarattıklarının kusursuzluğuyla değil, adeta mucizeler yaratarak ve hayret uyandıran müdahalelerle ortaya koyar.

²⁸ Sözü edilen düzen Leibniz’in ‘önceden kurulmuş ahenk’ prensibini andırmaktadır.

2.2.1. Tanrısal Müdahale, Süreklilik ve Hareket

İslam atomcularında ve Leibniz’de karşımıza çıkan sürekli yeniden yaratılma (transcreation) düşüncesi, Berkeley’ye göre sağduyuya aykırıdır. Şeylerin varolması bakımından algı süreklidir. Benim algıladığım nesne, ben algılamayı bıraksam bile başkalarının algıları sayesinde var olmaya devam edecektir. Herkesin algılamayı bıraktığı anda dahi, Tanrı algısı, o nesnenin varlık koşulu olarak sürekliliğini koruyacaktır. Dolayısıyla, sağduyu bize sürekli yaratmanın değil, tanrısal bir sürekli algının söz konusu olduğunu söylemektedir.

Cisimlerin algılanması için bir aklın varlığına gereksinim duyulmaktadır. “Duyu nesnelere ancak algılandıklarında var olurlar, öyleyse bahçedeki ağaçlar, oturma odasındaki sandalyeler onları algılayan biri olduğu sürece vardır” (Berkeley, 2015, s. 84). Ancak Berkeley’ye göre algılayan, belirli bir algılayan değildir. Berkeley, şeylerin var olması için bir algılayana ihtiyaç duyduğunu kabul etmekle birlikte, belirli bir algılayanın algılamayı kesmesinin o şeyin yok olması anlamına gelmeyeceğini ifade etmektedir. Sürekli algıya sahip tin olarak Tanrı, tüm yaratılmış tinler algılamayı bıraktığında dahi algılamaya devam ettiğinden, Tanrı’nın onlara verdiği her türlü duyum yaratılmış tinlerden bağımsız şekilde varlığını sürdürecektir. Dolayısıyla Berkeley’ye göre insanın kesintili algısı üzerinden ‘sürekli yeniden yaratma’ ya da algılamamanın kesintiye uğraması fikrini çıkarmak yanlıştır (Berkeley, 2015, s. 89). Berkeley’ye göre Leibnizci sonsuz yaratım fikri de, şeylerin bir anda varken diğer anda yok olması da sağduyuya aykırıdır. Sürekliliği tesis eden Tanrı’nın algısıdır. Tanrı şeylerin sürekliliğinin daimî koruyucusu olarak varlığını sürdürmektedir.

Sürekliliği korumanın yanı sıra onu bizzat tesis eden varlık Tanrı’dır. Şeyler onun etkinliği neticesinde şekillenmekte ve gerektiğinde şekil değiştirmektedir. Berkeley Tanrı’nın doğanın işleyişine yönelik radikal müdahaleleri hakkında saatçi analogisine başvurmuştur:

Nasıl olur da saatin işleyişinde bir bozukluk olduğunda onun işleyen parçalarında da buna karşılık gelen bir bozukluk olur, becerikli bir el onu onardığında gene her şey yolunda gider? Aynısı doğa saatinin bütün parçaları için de söylenebilir. Onların büyük bölümü öylesine olağandışı bir biçimde ince yapılıdır ki en iyi mikroskopla bile güçlüklerle görülürler. (Berkeley, 2015, s. 99)

Doğanın saat gibi işlemesine karşın, onda kimi aksaklıkların ortaya çıkması da mümkündür. Böyle anlarda Tanrı doğanın işleyişine müdahale ederek gidişatı değiştirmektedir. Leibniz ve Berkeley'nin 'doğa yasası' düşüncelerindeki farklılık kendini burada da açık etmektedir. Leibniz'e göre Tanrı'nın yasası en baştan tüm doğaya uygulanmakta; mekaniğin yasaları da onun fenomenal bir yansıması olarak görünmektedir. Oysa Berkeley'ye göre biz doğadaki düzenliliği gözlemler ve ona 'doğa yasası' adını veririz. Dolayısıyla, Leibniz'e göre doğa yasalarının formülleri ilk yaratımla birlikte belli olmasına karşın, Berkeley'ye göre Tanrı'nın müdahalesiyle birlikte düzenin aldığı yeni hal bizim doğa yasalarına ilişkin deneyimize eklenir.

Sürekliliğe ilişkin düşüncesi bakımından Berkeley'yi Leibniz'den ayıran da hem doğanın işleyişine ilişkin yukarıda söz edilen farklı bakış açıları hem de hareket kavramına yaklaşımlarındaki farklılıktır. Berkeley hareket hakkında söz söylerken de tipik deneyci düşünür kimliğini sergilemektedir. Diğer taraftan Newton'a gönderme yapma bakımından Leibniz ve Berkeley benzer noktalardan hareket etmektedir.

Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*'nin 110 ve 111. paragraflarında Newton'un hareket düşüncesini özetleyip mutlak ve görelî hareketten söz ettikten sonra, 112 ve 113. paragraflarda kendi konumunu netleştirmektedir. Öncelikle, bir hareket için en az iki cisim olması gerektiğini, ancak her ne kadar iki cisim var olsa da bunlardan yalnızca ikisi arasındaki konumun değişmesine yol açan cisim için hareketin söz konusu olabileceğini söylemektedir. Buradan da açıkça çıkarılabileceği üzere, Berkeley, hareketten görelî hareketi anlamaktadır (Berkeley, 2015, s. 147-149). "Bir cismin hareketi,

belli bir mekân parçasını geçmek için harcadığı zamanla orantılı” (Berkeley, 1984, s. 35) olup, referans alınan noktaya ya da kişiye göre değişebilmektedir.

Hareketin görme duyusuyla nasıl kavrandığı, farklı uzaklık, büyüklük ve durumlarda algılanan nesnelere ilişkin söylenenlerden çıkarılabilmektedir (Berkeley, 2003, s. 76-77). Hareket, yani görelî hareket gözlem ve deneye dayalı olduğundan doğuştan kör olan kişinin görsel olarak hareketi bilmesi söz konusu değildir. Böylece Berkeley kendisini en kestirme şekilde; “Görmeye başladığı ilk anda hareketi bilemez. Soyut harekete dair boşuna kağıt harcamasam iyi ederim. Onun yerine bu noktayı okuyuculara bırakıyorum. Çünkü ben kavrayamıyorum” (Berkeley, 2003, s. 76) diyerek mutlak hareket probleminin dışında bırakmıştır. Mutlak hareket ona göre diğer tüm soyut kavramlar gibi anlaşılamazdır. Deney ve deneyimden ayrı düşünülmeyen hareket ve uzam, Berkeley’ye göre, cisimle birlikte ele alınabilecek kavramlardır. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi hareketten söz etmek, iki cismin konumundan ama birinin hareketinden söz etmektir. Bu cismin bir dirençle karşılaşmadan hareket ettiğini söylemek akla uzamı getirirken, buradaki direnç yine bir cisme işaret etmektedir. Ortada uzamdan başka hiçbir şeyin kalmadığını söylemek de bu durumda dirence neden olabilecek hiçbir cismin olmayışını ifade etmektedir (Berkeley, 2015, s. 152-153). Problemin gidişatı dolayısıyla öncelikle Berkeley’nin uzam ve zaman görüşünü değerlendirmek gerekmektedir.

2.2.2.Uzam ve Zaman

Berkeley’ye göre, ilki dokunma duyusuyla algılanan ve ölçülen, ikincisi doğrudan görme duyusuyla algılanan, ama ikisi de görme duyusu tarafından sezilen iki ayrı uzam ve büyüklük vardır.

Noktalardan (veya minimumlardan) oluşan bu büyüklüklerden her biri taşıdıkları nokta sayısının çokluğuna ve azlığına göre büyüktür ya da küçüktür. Zira uzam hakkında ne söylenirse söylensin, algılanır uzam sınırsız bölünebilirliğe sahip değildir. Daha ötesinin duyularla algılanamayacağı minimum dokunulabilir ve minimum görülebilir vardır. Bu hususta herkesin deneyimi vardır. (Berkeley, 2003, s. 34-35)

Burada sözü edilen her iki uzam da algılanır uzamdır; soyut uzamdan²⁹ söz edilmemektedir. Uzam, algılama ile konu edilmekte ve duyu yetisinin adıyla adlandırılmaktadır. Diğer bir husus ise, algılanır uzamın hiçbir şekilde sınırsız bölünebilirliğe sahip olmadığıdır. Bölünebilmenin sınırını çizen şey, yine algıdır. Bu düşünce çerçevesinde, minimum uzama sahip olan şey, algılanması mümkün olan minimum küçüklüktür. Minimumlar, en az sayıda³⁰ noktadan oluşan algılanabilir büyüklüklerdir.

Bir insan için minimum görünür ne ise, bir solucan için de minimum görünür odur. Solucanın minimum görünürünün daha küçük olduğunu söylemek, insan için minimum görünür olan büyüklüğün parçalara bölünerek solucanınkine eşitlenebileceği anlamına gelir ki, bu da çelişkilidir; çünkü bu durumda, insan için minimum görünür olanın aslında minimum olmadığı ortaya çıkar (Berkeley, 2003, s. 48). Minimum algılanır uzam düşüncesi, daha küçüğünün düşünülebilir olmaması bakımından Leibniz'in monadlarına yaklaşırsa da, yer kaplama bakımından cisimle birörnek olmasından ötürü bir o kadar uzaktır. Leibniz'de minimum küçüklükler sonsuz küçüklükler olup cisimle farklı bir muhteviyata sahiptir. Dolayısıyla sonsuz küçükler cisim gibi duyulara verilmez; ancak algılanır. Buradaki farklılık Leibniz ve Berkeley'nin algı meselesine yaklaşımlarının çıkış noktalarındaki farklılığın bir sonucudur. Diğer taraftan en küçük uzamın dahi algılanır olması bakımından iki filozof birbirlerine yakın ifadeler kullanmaktadır.

²⁹ Berkeley 'soyut uzam'dan yalnızca 'uzam hissi'ni anlamamız gerektiğini söylemiştir. Soyut uzam, farklı duyusal nitelikler ve bu duyulardaki ortak bir histen çıkarım yoluyla ortaya çıkmaktadır (Berkeley, 2003, s. 68).

³⁰ Berkeley'ye göre sayı, akıl tarafından üretilen bir kavramdır: "Sayı, tamamıyla aklın ürünüdür; akıl, kavramı tek başına ya da diğerleriyle birlikte düşünür ve bir birim oluşturur" (Berkeley, 2003, s. 61).

Berkeley'nin zaman üzerine düşünceleri de tıpkı uzam konusunda olduğu gibi Leibniz'le hem bir benzerlik hem de keskin bir ayrılık sergilemektedir:

Kendi adıma usumdaki ideaların, birörnek akan, bütün varlıkların katıldığı art arda gelişinden soyutlanmış yalın bir zaman ideası oluşturmaya çalıştığımda başarısız olur, içinden çıkılmaz güçlükler yüzünden şaşkına dönerim. (Berkeley, 2015, s. 133)

Berkeley'ye göre zaten akılda olup biten şeyler hakkında aklın soyutlama yaparak bir idea oluşturması çelişkili ve anlaşılmazdır. Var olan her şey esasında ya algılayan tinler ya da algılanan idealar (fikirler) olduğundan, zaman yalnızca “fikirlerin zihinlerimizde ardarda gelişiyile” ölçülen şeydir (Berkeley, 1984, s. 35). Bu ardardalık ve zamana tabi olma durumu ise yaratılmış zihinler için söz konusudur. Tanrı bunlardan münezzehtir.

Şeylerde biri ikincil tipli (ectypal) ve doğal, öteki anatıplı (archetypal) ve ezeli-ebedi olmak üzere çift hal (twofold state) kabul etmiyor muyum? Bunlardan birincisi zaman içinde yaratılmıştır; ikincisi ise Tanrı'nın zihninde başlangıçsız ve sonsuz olarak vardır. (Berkeley, 1984, s. 130)

Tanrı zamana tabi değildir. O her şeyi zamansız bilen ve zamansız yaratandır. Diğer tinler ise şeylerin sıralanışı ve hareketini zamanla ve uzamla adlandırarak kavrar. Nasıl ki zaman ve uzamdan söz ederken sadece birtakım dizilere ad verdiğimizizi unutmamamız gerekiyorsa, cisimden veya maddeden söz ederken de aslında yalnızca idealardan bahsettiğimizi unutmamalıyız; çünkü maddi töz denebilecek gerçek bir şey yoktur.

2.3.Cisimsel Töz Eleştirisi ve Mekanizm

Maddenin, her türlü (nesne olarak, dayanak olarak, neden olarak, araç olarak, vesile olarak veya düşünmeyen, eylemeyen, algılamayan, algılanmayan belirsiz bir şey olarak) ele

alınışı alenen bir çelişkiyle sonuçlanmaktadır (Berkeley, 1984, s. 13-83). Berkeley'ye göre bir şeyin olmadığını söylemek için tanımında çelişki barındırması yeterlidir. Ancak maddi töz (özdek) söz konusu olduğunda çelişkiden de fazlası vardır: Hiç.

PHİL. – Bir şeyin imkansızlığı ne zaman ispatlanmış olur?

HYL. – Onun tanımına giren (comprehended'in) fikirler arasında bir karşıtlık bulunduğu ispatlandığı zaman.

PHİL. – Ama, fikirlerin olmadığı bir yerde fikirler arasında karşıtlık olduğu da ispatlanamaz. (Berkeley, 1984, s. 87)

Maddenin neredeyse 'hiç' denecek belirsiz bir şey olarak ele alınması, onun imkansızlığını ispatlamanın önünü kapatmaktadır. Dolayısıyla, böylesi bir tartışma Berkeley açısından açılmadan kapanmaya mahkumdur. Çünkü "a priori olarak yeterince tanımlanan bir şeyi doğrulamak için a posteriori kanıtlamalar gereksiz" (Berkeley, 2015, s. 63).

Maddi töz diye bir şeyin olmadığına ilişkin apriori kanıtlara geçmeden önce, maddi töz olarak adlandırılan şeyin özelliklerini belirlemek gerekmektedir. Berkeley'nin yadsıdığı maddi tözün başlıca özellikleri "kımıltısız, duyusuz, yer kaplayan, katı, biçimli, devingen" olmasıdır (Berkeley, 2015, s. 106). Bu töz, eylemez, algılamaz ve algılanmaz – çünkü kımıltısız ve duyusuzdur. Berkeley, tüm etkinliklerden ve etki gücünden azade bu şey hakkındaki ifadeleri 'hiçliğin betimlemesi'ne benzetmektedir (2015, s. 107-108). Yani madde hiçbir niteliğe gönderme yapmamakta, hiçbir varlığa işaret etmemektedir. Dolayısıyla madde adeta ada sahip olan bir 'hiçbir şey'dir.

Duyular bize duyuların, ideaların, yani doğrudan doğruya algılanan şeylerin bilgisini vermektedir; algılanmaksızın var olan şeylerin değil (Berkeley, 2015, s. 60). Ancak maddi töze ait gibi ele alınan yer kaplama, şekil, hareket gibi şeyler birer ideadır. Dahası bir idea ancak başka bir ideaya benzeyebileceğinden, bu ideaların ilk örnekleri de birer idea olup

akılda bulunmak zorundadır; algılamayan bir tözde var olmaları imkansızdır (Berkeley, 2015, s. 52). Ayrıca sözü edilen niteliklerin hiçbiri diğer tüm niteliklerden soyutlanarak düşünülemez. Bu da o duyuusal niteliklerin diğerleri gibi akılda yer aldığı kanıtıdır (2015, s. 54). Berkeley yukarıdaki varsayımlardan yola çıkarak, maddi töz kavramındaki çelişkiyi açığa çıkarmaktadır.

Berkeley algılarımızın algılanamayan bir kaynağa dayanmadığını tanıtlamaya yönelik olan yukarıdaki değerlendirmelerinden başka, böylesi dışsal bir kaynağı varsaymanın gereksizliğini de dile getirmektedir. İdealarımızın üretimi için maddi bir dışsal kaynak aramak gereksizdir; “çünkü ideaların ara sıra dış nesnelere işbirliği olmadan şimdi gördüğümüz aynı düzen içinde üretildikleri, her zaman da üretilebilecekleri kabul edilir” (2015, s. 61). Maddi tözle ilişkilendirdiğimiz kimi duyu nesnelere olmadan da biz ilgili nesnelere ilişkin idealar üretebilmekteyiz. Dolayısıyla bu en azından bu durumlarda maddi bir kaynağın olmadığı anlamına gelebilir. Berkeley buradan hareketle, maddi bir töz varsayımının elzem olmadığını, dolayısıyla şeyleri bir maddi töz varsayımına başvurmaksızın değerlendirmenin mümkün olduğunu göstermektedir.

Maddi töz duyularımıza verilmemekte, idealarımızın üretiminde olmazsa olmaz bir rol üstlenmemekte ve üstüne üstlük kavramında çelişki içermektedir. Berkeley’ye göre bunlar onun yokluğunu ilan etmek için yeterlidir. Ancak yine de, yalnızca bizim algılamaya muktedir olmadığımız, aslında uygun algılama yetisine sahip olduğu takdirde kuşkuya yer bırakmayacak şekilde algılayabileceğimiz maddi töz diye bir şeyin var olup olmadığı sorulacak olursa, Berkeley bu farazi soruyu şu şekilde cevaplamaktadır: “[N]e olduğunu bilmediğimiz, niçin olduğunu bilmediğimiz bir şey konusunda tartışmakta bir yarar görmem” (2015, s. 115). Berkeley’ye göre, bilinmeyen niteliklere sahip böylesi belirsiz bir şey bizi ilgilendirmemektedir. Felsefesinde çelişkili hiçbir nokta bırakmama çabası dolayısıyla,

çelişkili olup olmadığı dahi tayin edilemeyecek bu denli belirsiz ve bir o kadar da yararsız düşünceyi kabul etmemeyi daha makul bulmaktadır.

Berkeley, madde için, “bu genel anlamlı bulanık terimin kullanılması kadar zihnin tanrıtanımazlığa (atheism) olan sapık eğilimini kışkırtıp güçlendiren bir başka şey daha belki de hiç yoktur” (Berkeley, 1984, s. 141) demiştir. Amacı bu terimi ve bu terimin kullanılagelmesinin yol açtığı sorunları felsefeden tümüyle uzaklaştırmaktır. Felsefede böylesi bir temizlik, diğer bir bakış açısıyla, felsefeyle günlük dilin uzlaştırılması anlamını taşımaktadır. Günlük kullanım incelendiğinde alenen çelişkili bulunan bu terim, yaygınlık kazanması durumunda inanca ilişkin bir krize yol açacaktır.

Berkeley'nin zihinden bağımsız bir töz olarak maddeyi yadsımasının arkasında bu maddenin varlığını Tanrı'nın neliği açısından tehlike/tehdit olarak görmesi yatmaktadır. Ona göre, “[b]ir kez maddeye evet dersen, Tanrının madde olmadığını kimse kanıtlayamaz” (Sözer, 1970, s. 76). Maddenin varlığına geçit vermek Hobbesçu materyalizme kapı aralamak; materyalizmi az da olsa olumlamak ise, onun önünü fazlasıyla açmak demektir (Woolhouse, 2019, s.134). Dahası “cisimlerin us olmadan var olması olanaklı olsa bile bunu kabul etmek zorunlu olarak pek tehlikeli bir kanı olurdu; çünkü bu, Tanrının hiçbir gerekçe olmadan bütünüyle yararsız olan, hiçbir amaca hizmet etmeyen sayısız nesne yarattığını varsaymaktır” (Berkeley, 2015, s. 62). Tanrı gereksiz hiçbir şey yaratmayacağından, maddi töz varsayımı Tanrı'nın kavramına aykırıdır. Yani yaratılmış tinler açısından gereksiz olan maddi töz varsayımı, Tanrı'yı hesaba kattığımızda tehlikelidir.

Maddi tözü yadsırken mekanizmi tümüyle dışlamayan Berkeley, aksine, idealardaki düzenden ‘doğa yasası’ denilen şeyi çıkarmanın yararları üstünde durmaktadır. Hatta, Berkeley'ye göre bu yasalılık tanrıtanımazlığa değil Tanrı'nın varlığını tüm ihtişamıyla kavramaya götürmektedir; çünkü duyu idealarındaki düzen, tutarlılık, canlılık, seçiklik ve

insan istemesinin hayret uyandıran sonuçları ancak Tanrı'nın sahip olabileceği bilgeliğe ve yardımseverliğe işaret etmektedir. Akıl, duyu idealarını sözü edilen konulmuş düzenin kurallarına göre ortaya çıkarmaktadır. Biz bu kurallara 'doğa yasası' deriz. Bu yasalar, olup bitenlerin hangi sırayı izleyeceğini, hangi ideanın başka hangi idea ile birlikte belireceğini öğretmekte ve bu şekilde, yararlı eylemler gerçekleştirmemizi sağlayan bir öngörü vermektedir (Berkeley, 2015, s. 70-71). "Bu yasalar olmasa biz bütünüyle belirsizlik, kafa karışıklığı içinde olurduk, yetişkin bir adam yaşamdaki işlerde kendini yönetmeyi yeni doğmuş bir çocuktan daha fazla bilmezdi" (2015, s. 72). Deneyim bize birtakım yasalar ve bir yasa koyucu olduğunu öğretirken, yaşamı sürdürmemizi kolaylaştıracak bir de kılavuz sunmaktadır.

Kısacası Berkeley doğanın bazı yasalara göre işlediğini reddetmemekte, o işleyişin maddi bir töze dayandığını yadsımaktadır. Leibniz gibi o da cisimler arasındaki mekanik ilişkilerin ötesine geçerek, daha üst bir yasalılığın peşine düşmüştür. Bu nedenle, bütün *mathematicophysique* bilimlerin uzam ve maddeye ilişkin düşüncelerinin nasıl oluştuğunu psikolojik olarak göstermeye çalıştığı bir yöntem geliştirmeye çalışmaktadır (Kadri, 2009, s. 189). Bu yöntem çerçevesinde, fiziksel nesnelere, ilgili yasalara tabi, ama esasında maddi olmayan şeyler olarak ele almaktadır.

2.3.1.İdealar ve Fiziksel Nesnelere Varlığı

Fiziksel nesnelere, Berkeley'ye göre, algılanan şeylerden başka bir anlama sahip değildir; bu bağlamda varlıklarından şüphe edilemez. Çünkü Berkeley hiçbir şekilde algılanan veya o anda algılanmayan ama sürekli bir dizinin parçası olan şeylerin var olmadığını iddia etmez: "Üzerinde yazı yazdığım masanın var olduğunu, açıkçası onu gördüğümü,

duyumsadığımı söylüyorum. Çalışma odamın dışında olsaydım gene onun var olduğunu söylerdim” (Berkeley, 2015, s. 46-47). Algılanan şey, vardır – hatta benim algılamama bağlı olmaksızın vardır. Tersinden, şöyle bir cümle de kurulabilir: Var olan şey, algılanıyordur. Var olduğunu söylüyorsak, onun bir algılayan tarafından algılandığını kastediyoruz demektir. Berkeley bu durumu farklı duyulardan örneklerle açıklamaktadır: Koku olduğunu söylemek koklanmayı, ses olduğunu söylemek duyulmayı, renk ve biçim ise görülmeyi ve dokunulmayı ifade eder (2015, s. 47).

Bir fiziksel nesne için ‘var’ dememizi sağlayan şey, onun bir zihin tarafından algılanıyor oluşudur. Berkeley’nin belki de en fazla eleştirisi aldığı ve fiziksel nesnelerin varlıklarını bu felsefî düşünüş çerçevesinde bir sorun haline getiren nokta ise, bana benim tarafımdan algılanmayan nesnenin var olduğunu iddia etme hakkını veren şeyin ne olduğudur. Bu yetkiyi veren günlük dilin kendisidir: “...yı algılıyorum” şeklinde kurulan önermelerin “... vardır” şeklinde kurulan önermelere tam olarak çevrilebildiği (Sözer, 1970, s. 41) gibi; “A, vardır” şeklinde kurulan bir önerme de “A, algılanıyor” şeklinde kurulan önerme ile aynı doğruluk değerine sahiptir. Buradan şu da çıkarılabilir ki; benim tarafımdan algılanmayan bir şeyin varlığı hakkında öne sürdüğüm her iddia yine bir algı nesnesine işaret etmektedir. Dahası zihinle aynı muhteviyatta olmayan hiçbir şey zihnin konusu ya da aklın iddiası olamaz. Berkeley “nasıl oluyor da her türlü zihinden bağımsız ve onun dışında var olan bir ağaç ya da evi tasarladığımı söylüyorsun” (Berkeley, 1984, s. 49) diyerek; düşünülür olmayanın düşünülmesindeki çelişkiye dikkat çekmektedir.

Örneğin, benim algılamadığım bir parktaki bir ağaç üzerine düşünmemin önünde hiçbir engel yoktur. Ancak aklımdaki her şey ideal yapıda olduğundan düşündüğüm şey fiziksel bir nesne değil, bir ağaç tasarımıdır. Bu düşünce deneyi aracılığıyla gösterebileceğim tek şey aklımda idealar oluşturma gücüm olacaktır; çünkü bu durumda başka bir algılayan tine ilişkin ideamı kenara koyup onun yerine kendim düşünmeye ve idealar oluşturmaya devam

ederim. Düşünülmeden var olan fiziksel nesnelere var olduğunu kanıtlamak için onların “düşünülmeden var olduklarını düşünmeniz zorunlu”dur. Bu ise çelişkidir. Dışarıdaki cisimleri düşündüğümüzde aslında kendi idealarımızı düşünürüz (Berkeley, 2015, s. 64-65). Dolayısıyla maddi kaynaklı fiziksel nesnelere yoktur.

Berkeley’ye göre “duyu ile algılanan şeyler kaynakları bakımından dışsal diye adlandırılabilirler -çünkü onlar içten, usun kendisi tarafından üretilmez, onları algılayanı ayrı bir Zihin tarafından basılırlar” (Berkeley, 2015, s. 127). Yani buradaki ‘dış’ belirli bir zihne göre dıştır (Berkeley, 1984, s. 121). Tüm yaratılmış zihinlere tasarımları veren, bu zihinlerin dışında bir zihin daha vardır ve bu zihin, yaratılmış zihinlerin iradeleri dışında sahip oldukları tüm tasarımların kaynağıdır. Dolayısıyla, ben bir tasarımı algılamasam da, o tasarım bir zihin tarafından algılandığı için vardır. Fiziksel nesnelere, Tanrı’nın diğer zihin sahibi varlıklara verdiği tasarımlardır. Berkeley bunların varlığından kuşku duymamaktadır: “Gözlerimle gördüğüm, ellerimle dokunduğum şeylerin var olduğu, gerçekten var olduğu benim için sorun değil. Var olduğunu yadsıdığımız biricik şey, filozofların özde ya da cisimsel töz dediği” (Berkeley, 2015, s. 76). Yani fiziksel nesnelere, cisimler, yalnızca idealardır ve tüm idealar gibi aklımızdadır (2015, s. 177). Dolayısıyla fiziksel nesnelere yapısı hakkında daha fazlasını söyleyebilmek için ideaların yapısını incelemek gerekmektedir.

Berkeley ‘idea’ kavramını geniş anlamda kullanmakta, ancak bu kavramın, doğrudan zihin içinde var olan şeylere gönderme yapması ve filozoflar tarafından anlama yetisinin dolaysız nesnelere ifade etmek için kullanılmasından ötürü, ‘şey’ kavramından daha uygun olduğunu düşünmektedir (Berkeley, 1984, s. 102). Diğer taraftan, ‘idea’ ile ‘şey’ arasında şöyle bir ilişki kurmaktadır:

“Ben, şeyleri fikirler haline getirmekten yana değilim; tersine fikirleri şeyler haline getirmekten yanayım; çünkü, sana göre şeylerin sadece görünüşlerinden ibaret olan, algının bu dolaysız objelerini ben gerçek şeylerin kendisi olarak kabul ediyorum” (Berkeley, 1984, s. 115).

‘Şey’in belirsizliğine karşın ‘idea’ üç başlık altında incelenmiştir: Birincisi, duyulara basılan idealar; ikincisi, aklın iş başında olduğu birtakım işlemlere dayanan algılamalardan çıkan idealar; üçüncüsü ise, daha önce algılananların birleştirilmesi ya da bölünmesi yoluyla, hafıza ve imgelemin de işlemde bulunmasıyla oluşturulan idealar (Berkeley, 2015, s. 44).

İlk gruptaki idealar, ‘gerçek şeyler’ olarak da adlandırılmaktadır. Bunlar, insan aklından daha güçlü olan bir tinin istemesiyle ortaya çıkar ve algılayan tine, düşünen töze daha az bağlı, diğer taraftan daha canlı, seçik, düzenli, tutarlı ve güçlü olurlar. İkinci gruptaki idealar, aklın kendi ürettiği idealardır. Bunlar, duyu idealarına oranla daha az gerçeklik barındırırlar. Üçüncü gruptaki idealar ise, aklın ürettiği idealar ölçüsünde gerçeklik taşır, ancak, hiçbir zaman diğer idealar kadar canlı, seçik, düzenli ve sürekli olmazlar (Berkeley, 2015, s. 73).

Diğer taraftan, ilk gruptaki idealar, bize ilk kez verilen duyunun algılarıdır. Diğerleri ise, bu algılara ilişkin deneyimize dayanan algılardır (Berkeley, 1984, s. 55). Doğuştan kör örneğinde olduğu gibi, görmeyi ilk defa deneyimleyen ve henüz farklı duyuları arasında ilişki kuramadığı için uzaktaki bir nesnenin şekli hakkında söz söyleyemeyen birinin, algıladığı görsel içerik bu ilk grup idealara örnek olarak verilebilir.

Gerçek şeyler bize verilenlerdir. Bunun dışında gerçek şeyleri kullanarak kendi irademizle oluşturduğumuz çeşitli hayal ürünleri söz konusudur. Ancak, kendi oluşturduğumuz gerçek şeyler kadar seçik, canlı ve sürekli olmadığı ortadadır. Berkeley, kendi irademizle gerçekleştirdiğimiz ideaların, diğerleri karşısındaki zayıflığından, diğer ideaların bizi sürekli etkileyen bir zihin tarafından verildiği sonucunu çıkarmaktadır

(Berkeley, 1984, s. 71). Ayrıca idealar, sabit ve düşünmeyen bir şeyin kopyası olamaz; çünkü, söz konusu idealar, sürekli değişen bir yapıya sahiptir (Berkeley, 1984, s. 57). Bazı idealar değişirken bazıları yok olmakta ve yenileri ortaya çıkmaktadır. Bu da idealardaki sözü edilen değişimin kaynağı olabilecek iradî bir varlığa işaret olarak okunabilir.

İdealar üzerinde işlem yapabilen, Berkeley'nin *akıl, tin, ruh* veya *kendim* olarak adlandırdığı şeyler, hatırlama, isteme ve inceleme işlemlerini yapabilen etkin varlıktır. Bu etkin varlık, kendisi bir idea değil, ideaları içinde barındıran ya da ideaların kendisinde algılandığı şeydir. İdeaların böyle bir etkin varlık tarafından algılanmaksızın var olmaları mümkün değildir (Berkeley, 2015, s. 45-46). “Düşünmeyen şeylerin *esse*'si³¹ *percipi*'dir³²” (2015, s. 47). Yani, Berkeley'ye göre, var olanlar düşünenler ve düşünülenler ya da algılayanlar ve algılananlar diye sınıflandırılabilir. Bu sınıflandırmanın dışında kalan hiçbir şey yoktur. Felsefecilerin, algılayan tinler ve algılanan idealar dışında, soyutlama yoluyla elde ettikleri 'soyut genel idealar' ise herhangi bir anlam içermemektedir.

2.3.2.Soyut Genel İdealar ve Soyutlama

Soyut genel idealar, Berkeley'ye göre, “bütün ideaların en anlaşılmasıdır” (2015, s. 117). Bir tikel idea, aynı türdeki başka ideaları temsil ettiğinde genel olur; ancak, tüm niteliklerden arındırılmış olan soyut genel idealar hiçbir varlığı temsil etmemektedir. Bu nedenle Berkeley genel ideaları değil, soyut genel ideaları yadsımaktadır (Berkeley, 2015, s. 25).

³¹ Varlığı.

³² Algılanmaktır.

Birbirinden ayrı algılanabilen şeyleri birbirinden ayrı düşünmeye ‘soyutlama’ dendiği taktirde, Berkeley de soyutlama yapılabildiğini kabul etmektedir. Ancak, algılanmayan bir şeyin düşünceye konu olması ya da algılanan, duyumu olan bir nesnenin duyumundan bağımsız olarak kavranması imkansızdır. Çünkü, “nesne ile duyum aynı şeydir, dolayısıyla da birbirinden soyutlanamazlar” (Berkeley, 2015, s. 49). Berkeley’nin yadsıdığı soyutlama fikri, birbirinden ayrılması söz konusu olmayan iki varlığı düşüncede ayırma çabasıdır. Bu ise ona göre anlamsızdır.

Zihin sahibi varlık olarak gerçek şeylerle ilişkimiz, onları kavramak veya algılamaktan ibarettir. Bu kavrama veya algılama eyleminde iradî güç ise, bizim zihinlerimiz değildir. Bizim sonlu zihinlerimiz, yalnızca başka bir iradi varlığın etkisi altındadır (Berkeley, 1984, s. 123). Genel idealar bu etkin varlığın bize verdiklerine gönderme yaparken, soyut genel idealar bize hiçbir zaman verilmemiş olan bir şeye yani ‘hiç’e yönelmektedir.

2.3.3.Etkin/Edilgin

Berkeley etkin ve edilgin olanın ayrımını irade (volition) kavramı üzerinden yapmaktadır. Etkin olma, etkide bulunma, iradî eylemde bulunmadır. Ruhun aktif oluşu da onun iradeye sahip olmasındandır (Berkeley, 1984, s. 43). Berkeley’ye göre, idealarımız üzerinde bazı değişiklikler yapma gücümüz vardır. İstememize bağlı olarak bazı ideaları ortaya çıkarıp başka bazılarını yok edebiliriz. Bu sonucu Berkeley kendi Tin’ine bakarak çıkarmaktadır: “[N]itekim gerçekten de algıladığım tikel şeylerin idealarını imgeleme yetimin ya da onları kendi kendime tasarlama, değişik biçimde birleştirip ayırma yetimin olduğunu görüyorum” (Berkeley, 2015, s. 20). Bizdeki bu idea üretme ve yok etme gücü tinin ‘etkin’ olarak nitelendirilmesini sağlar. Buraya kadarki çıkarım deneye dayanmaktadır; kesinliğini

buradan alır. Düşünmeyen ya da istemeyen etkenlerden ve bunların sonucunda ortaya çıkan idealardan söz etmek ise dilsel bir hatadan başka bir şey değildir (Berkeley, 2015, s. 70). İradî eylemde bulunmayana etkinlik atfedilemeyeceği gibi; söz konusu durumda bir ürünün, yani ideanın ortaya çıkması da mümkün değildir.

Bütün içsel etkinlikler gibi, düşünme ediminin kendisi de bir idea değil, iradî fiildir. Dolayısıyla, Berkeley'ye göre, “onun zihinsel mahiyeti algılanmış olmak değil, ancak algılamaktır (*son esse est percipere*)” (Kadri, 2009, s. 187-188). Diğer taraftan idealar ise iradeye ve etki gücüne sahip olmayan varlıklardır.

Hangi adla ayırt edilirlerse edilsinler, bütün idealarımız, duyularımız, kavramlarımız ya da algıladığımız şeyler gözle görülür biçimde devinimsizdir. –Onlarda hiçbir güç ya da etkinlik yoktur. Böylece bir idea ya da düşüncenin nesnesi diğerinde bir değişiklik üretmez ya da yapamaz [...] idea etkin bir varlığın benzeri ya da örneği de olamaz. (Berkeley, 2015, s. 67)

Berkeley katılık, biçim, devinim gibi niteliklerde herhangi bir etki gücü veya etkinlik bulunamayacağını ifade etmektedir. Etki gücü olmayan şey, bir etkinliğin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Etkinlik, yani algılanabilir şeyler ortaya çıkarmak ise yalnızca bir Tin için söz konusu olabilir (2015, s. 100-101).

Berkeley etkin oluşu nedensellik bağlamında ele almaktadır. İdeaları sürekli olarak algılayışımızın ardında onları üretip değiştiren bir neden olmalıdır. Bir ideanın başka bir ideanın nedeni olamayacağı zaten söylendi. Bu nedenin maddi bir töz olamayacağı da aynı şekilde önceki bölümlerde gerekçeleriyle ortaya konulmuştu. Neden olarak geriye yalnızca maddi olmayan etkin töz olarak Tin kalmaktadır. Bu etkin töz, yalın ve bölünmemiş varlıktır. Ona ideaları algılamasından ötürü ‘anlama yetisi’ veya ideaları ürettiği ya da etkilediği için ‘isteme’ denilebilir. Ona benzeyen bir ideanın üretilmesi imkansızdır. Berkeley'ye göre “*Tinin* ya da eyleyenin doğası, kendisi algılanamayan tersine yalnızca ürettiği sonuçlarla

algılanabilen türdedir” (2015, s. 68-69). Yani idealar doğrudan algılanabilirken, Tin, zihin, akıl, isteme ya da anlama yetisi yalnızca oluşturduğu veya etkide bulunduğu idealar aracılığıyla algılanmaktadır.

“[H]iç mi hiç uzlaşmayan, benzemeyen doğalar konusunda iki anlamlılıktan ya da bunları birbirine karıştırmaktan kaçınmak için *tin* ile *idea* arasında ayırım yapmamız zorunludur.” (Berkeley, 2015, s. 175) Dolayısıyla etkin olan ile edilgin olanı ayırmak Berkeley’nin bilhassa algı meselesi üzerine düşüncelerini anlamak bakımından önemlidir. Etkin olan algılayan Tin, edilgin olan ise algılanan ideadır.



3.BÖLÜM: ALGI-KALKÜLÜS İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA LEIBNİZ VE BERKELEY

Felsefenin matematik ile ilişkisi diğer pek çok disiplinle ilişkisine oranla daha eski tarihlere uzanmaktadır. Felsefe tarihinde aynı zamanda matematikçi olan birçok büyük filozof ve matematiği çeşitli yönleriyle içine alan birçok felsefî sistem vardır. Felsefenin, özellikle metafiziğin, tarih içindeki gelişiminde dönemin matematiğe yaklaşımının ve matematikteki konumunun büyük ölçüde etkisi olmuştur. Örneğin, Antik Yunan'da felsefe, matematik ve doğa bilimleri daha iç içedir; üstelik, henüz günümüzdeki ayrımlara gidilmemiş olduğundan düşünmenin ilkeleri ile varlığın ilkeleri arasında bir karşılıklı kapsama durumu söz konusudur. Günümüzde ise saydıklarımızın her biri, kendi içerisinde de çeşitli kollara bölünmüş olan, farklı birer disiplin halini almıştır. Bilhassa matematiğin bağımsız bir disiplin olarak uzunca bir mesafeyi kat edişinde etkili olan ve bu etki dolayısıyla metafiziğin bazı zor sorularına birer cevap denemesini felsefe tarihine armağan eden iki önemli filozof Leibniz ve Berkeley'nin konu edildiği çalışmanın bu bölümünde, bu iki filozofun kalkülüse yaklaşımları ve bu yaklaşımların algı problemi hakkındaki varsayımları ile nasıl bir paralellik sergilediği üzerinde durulacaktır.

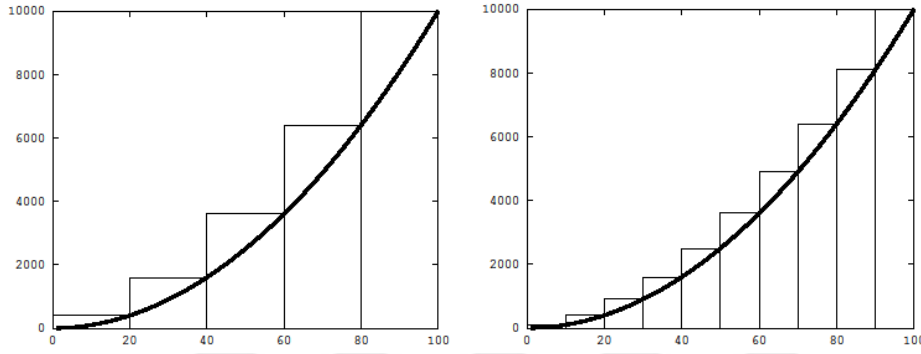
Leibniz çok iyi bir matematikçi olmanın yanında, aynı zamanda, matematiksel yöntemi felsefesinde de kullanan bir metafizikçidir. Berkeley ise matematikçi olmaktan ziyade matematikten hareketle yapılan metafizik çıkarımları ve soyutlamaları eleştirerek kendi felsefesini geliştiren bir filozof olarak incelenecektir. Felsefe tarihinde, matematik-metafizik ilişkisiyle de yer yer kesişen diğer bir ikili ayırım ise rasyonalizm-empirizm ayırımıdır. Sözü edilen ayırım, kalkülüs ile paralel bir şekilde, bilgi edinme sürecinin iki filozof tarafından ne denli farklı perspektiflerden konu edildiğini vurgulama noktasında önemli bir rol oynamaktadır. Bu ayırımdan, Leibniz ile Berkeley'nin bu iki akımın öncüleri arasında yer alması ve algı konusunun da bu akımların odağını teşkil etmesi dolayısıyla kısaca söz edilecektir.

Empirizm, genel olarak, bilginin deneyimden kaynaklandığını, başlangıçta birer izlenim olan duyu verilerinin zihin tarafından işlenerek bellekteki birtakım tasarımlara dönüştürüldüğünü, kompleks düşüncelerin bu tasarımların ilişkilendirilmesi yoluyla elde edildiğini ve duyulara dayanmayan hiçbir tasarımın söz konusu olmadığını ifade eden epistemolojik bir teoridir. Rasyonalizm ise duyu kaynaklı bilgiyi yadsımamakla birlikte tüm kavramların deneyimden çıkarılamayacağını, birtakım doğuştan kavramlara sahip olduğumuzu ve bu kavramlara dayalı bilgimizin matematiksel bir dille ifade edilebileceğini iddia etmektedir. Bu ikili ayrım Leibniz ile Berkeley'nin algı görüşlerinin temel aldığı metafiziğe ilişkin farklılıkları da gerekçelendirir niteliktedir.

Bu iki akımdan, sıklıkla, bir tarafında Locke, Berkeley ve Hume'un yer aldığı İngiliz empiristleri, diğer tarafında ise Descartes, Spinoza ve Leibniz'in olduğu Kıta Avrupası rasyonalistleri bulunan iki karşıt kutup olarak söz edilmektedir. Rasyonalist kutbun amaç ve üslup birliğini inşa eden filozof ise Descartes'tır (Magee, 2000, s. 95). Descartes sadece bir rasyonalist olan Leibniz'in değil modern felsefenin de ana sorunsallarını belirleyen filozoftur. Özellikle maddenin yapısı ve ruh-beden ikiliği üzerine söyledikleriyle hem rasyonalizmin hem de empirizmin yol haritasını önemli ölçüde ortaya koymuştur. Kartezyen ikiliğin ve madde görüşünün hem Leibniz hem de Berkeley felsefesinde ciddi eleştirilere uğradığı ama diğer yandan bu iki felsefenin ana hatlarını belirleyici bir etkisinin olduğu önceki bölümlerde söylendi. Bu bölümde, Kartezyen felsefenin açtığı en büyük yarıklık olan ruh-beden etkileşimine kalkülüs temelli bir çözüm önerisi olarak Leibniz'in matematik çalışmalarından ve Berkeley'nin bu çözüm önerisinde başvurulan dilin retorik kullanımına getirdiği eleştirilerden söz edilecektir.

Matematik tarihindeki en büyük atılımlardan biri olarak gösterilebilecek 'kalkülüs', bize ayın ve gelgitlerin hareketini tam anlamıyla tanımlamanın, daha önce hesaplanamamış nicelikleri sonsuz seriler vasıtasıyla tahmin etmenin ve analitik eğrilere teğet olan doğrular

oluşturmanın imkanını sunmaktadır (Boman, 2017, s. 60). Diferansiyel kalkülüsün en büyük faydalarından biri ise eğri altında kalan alanların hesaplanmasını sağlamasıdır; yani, sonlu düzgün geometrik cisimlerin toplamı şeklinde gösterilemeyen alanlar sonsuzca küçük sonsuz parçanın bir araya getirilmesiyle elde edilebilmektedir. Leibniz ve Newton tarafından eşzamanlı olarak geliştirilen bu çalışmanın ana hatları bu tezin gerektirdiği ölçüde anlatılacaktır.



Yukarıdaki iki histogramdan ikincisindeki dikdörtgenlerin genişliği ilkindekilerin yarısı kadardır. İki eğri üstünde kalan alanların büyüklüğünü karşılaştırdığımızda, dikdörtgen genişliğini azalttıkça eğri altında kalan alanın hesaplanmasında ortaya çıkan hatanın azaldığı görülmektedir. Diğer bir ifadeyle, dikdörtgen sayısı iki katına çıktığında hata gözle görülür biçimde azalmaktadır. Dikdörtgenlerin sayısı, genişlikleri sıfıra yaklaşacak şekilde artırıldığında, söz konusu dikdörtgenlerin alanları toplamı, eğrinin altında kalan alana oldukça yakın bir değere ulaşacaktır. Kalkülüsün matematiğe kattığı yenilik, sıfır olmayan ama sıfıra son derece yakın olan bu farkları hesaplama olanağıdır.

Bugün *kalkülüs* (calculus) olarak bilinen ve matematiğin en temel dallarından biri haline gelen bu alan, aslında fiziğin de problemlerini idealize bir zeminde çözmek için geliştirilmiş ve fiziksel olguları matematiksel olarak modellemek için bulunmuş, devrim niteliğinde bir alandır. *Kalkülüs*, sürekli (continuous) bir zemindeki *değişim* matematiği olarak görülebilir. (Çevik, 2018)

Kalkülüsün matematik tarihi ve günümüz matematik çalışmalarındaki yeri tartışılmayacak şekilde ortadadır. Bu çalışma kapsamında ise yalnızca kalkülüsten hareketle ne gibi felsefi çıkarımlar yapılabileceği üzerinde durulacak, bu kapsamda kalkülüsün varlık ve algı söz konusu olduğunda nasıl iş görebildiğine değinilecektir.

3.1. Leibniz'in Sonsuz Küçükler Hesabının Felsefî Temelleri

Leibniz 1674'te kalkülüs üzerine çalışmaya başlamış ve bu konudaki en önemli yazıları 1682-1692 arasında katkıda bulunduğu *Acta Eruditorum* adlı dergide yayımlanmıştır. Bu konudaki ilk yayınlar Leibniz'e ait olmasına karşın, Newton'ın kalkülüs çalışmalarına daha önce başlamış ve Leibniz'le mektuplaşmaları sırasında çalışmalarından söz etmiş olması gerekçesiyle Leibniz İngiliz bilim çevreleri tarafından fikir hırsızlığıyla suçlanmıştır. Ancak günümüzde her iki düşünürün de bağımsız bir şekilde kalkülüs çalışmalarını iki farklı notasyonla ortaya koyduğu ve dolayısıyla ortada bir hırsızlık olmadığı yaygın olarak kabul edilmektedir.

Leibniz'in notasyonu günümüzde de kullanılan dx ve dy gibi sonsuz küçük değişim ifadeleriyle kuruludur. Örneğin; $y=x^2$ gibi bir denkleği ele alıp y 'nin x 'e bağlı değişim hızını bulmak istediğimizde $dy/dx=2x$ denkleğini elde ederiz. dy/dx y 'nin x 'e bağlı anlık değişme hızını ifade etmektedir. Diğer bir örnekte Leibniz'in notasyonunun matematiğe sağladığı kolaylık açıkça görülmektedir. $(x^2-a^2)/(x-a)$ formülünde x 'in a 'ya eşit alınması paydayı sıfır yaptığından, yani sadeleştirme işlemine imkan tanımadığından, ancak $x=a$ denkleğine başvurmaksızın a 'ya çok yaklaştığımızda x^2 'nin değişme hızını görmek mümkündür; bunun için yine dy/dx formülünü uygulamamız gerekmektedir (Mazur, 2016, s. 279-280). Buradaki örnekte de olduğu gibi sonlu niceliklerle ifade edilemeyen sonsuz küçük artışlar ya da sonlu

niceliklerin toplamıyla gösterilemeyen nicelikler, kalkülüs yöntemiyle elde edilebilmektedir. Kalkülüsün başarısı, sonsuz küçük nicelikleri sonlu alanlara ilişkin işlemlerin içine yerleştirebilmesinden gelmektedir. Ne var ki, kalkülüse gelen eleştiriler de aynı noktada yoğunlaşmıştır. Leibniz'in sonsuza ilişkin tasavvuru, negatif sonsuzluk anlayışından farklı bir fikri dile getirdiğinden hem matematik hem de felsefe tarihinde bir krizin baş göstermesine yol açmıştır.

Farklı sonsuzluk düzenlerinin varlığını hayal ederek, Leibniz'in matematiği gerçek sonsuzu basit biçimde tasarlamayı ve bunu olanaklı sonsuzlukların sonsuzluğuna yansıtmayı mümkün kılmıştır. Leibniz, ilahi aklın gerçeklikte bulunan sonlu kombinasyonları aştığını, onun bundan sonsuzların bir sonsuzluğunu, yani Evren'in olanaklı bir dizisinin sonsuzluğunu -ki bunların her biri canlıların bir sonsuzluğunu içerir- oluşturduğunu açıklamıştır. (Brunschvicg'den aktaran Zellini, 2011, s. 110)

Buradaki sonsuzluk, matematikteki negatif anlamlı sonsuzluk değil, pozitif sonsuzluktur. Evren, sınırlardan azade olmak anlamında değil, mükemmelliğe ve tamlığa sahip olma anlamında sonsuzdur. Bu tip bir sonsuzluk, sonlu fenomenlerle açıklanamayacak, matematiksel bir açıklamanın ardından metafiziksel bir sıçramayı gerektirecek türdendir; çünkü buradaki sonsuz adeta “nitelikseldir; soyut şeyler için uygun olan aritmetik tarafından da yakalanamaz” (Gaudemar, 2012, s. 119).

Bilimin diline yeni bir kavram katmak hemen hemen her zaman eleştiriyle karşılanmaktadır. Leibniz de sonsuz küçük ideasını mevcut matematiğe dahil etmeye çalıştığında pek çok tepkiyle karşılaşmıştır. Bir bilimin halihazırdaki terim dağarında bulunmayan bu yeni ve belirsiz ifade bilim insanları tarafından önemli eleştirilere maruz kalmıştır. Ancak, Leibniz tam da mevcut terim dağarıyla açıklanamayacak bir ideayı dile getirmeyi denemektedir. O dönemde henüz tam anlamıyla temellendirilememiş bu kavram, matematiğe zorla dahil edilmeye çalışılan bir gizem olarak karşılanmıştır. Newton ve

Leibniz'in ortaya attığı bu yeni kavram, henüz dile getirilmemiş olanı dile getirdiği için gizem olma özelliğini uzun süre korumuştur.

[G]izemler insan aklını aşabilirler, fakat ona zıt olamazlar. Çünkü parçaya zıt olan ister istemez bütüne de zıt olacaktır. Öklid'in bir davasına zıt olan Öklid Geometrisi'nin esaslarına da zıt demektir. Bizde gizemlere karşıt olan ne akıl ne de doğal nur, yani hakikatler zincirlemesidir, fakat bilgisizlik, hata ya da peşin hükümler, karanlıklardır. (Leibniz, 2019, s. 108)

Bir eğri altındaki alanı sonsuz dikdörtgenin toplamı olarak hesap etme konusunda Pascal'dan etkilenen Leibniz, başlangıçta bu şekilde bir gizem yaratmak istememiştir (Reyes, 2004, s. 171). Newton bu yöndeki eleştiriler karşısında geri adım atsa da Leibniz süreklilik problemine çözüm olacağını düşündüğü sonsuz küçükleri savunmaktan geri durmamış; ancak başlarda sonsuz küçük nicelikleri gerçek birtakım varlıklara gönderme yapıyormuş gibi ele alırken zamanla bu konudaki tavrını değiştirmiş ve bu niceliklerin 'yararlı birtakım kurgular' olduğunu dile getirmeye başlamıştır. Sonsuz küçük nicelikler, "sağlam kurmacalar" ve bunların "doğal gerçekliğe yaptıkları zorunlu sağlam göndermeler" (Zellini, 2011, s. 114), "akıl yürütme sürecini kısaltan ve ortak analizde hayali kökler denilen şeylere benzer ideal kavramlar"dır (Antognazza, 2013, s. 362).

Leibniz'e göre sonsuz küçükler kavramı, kendiliğinden açık olup, süreklilik problemine getirilebilecek yegâne çözüm önerisidir.

Leibniz'in çözmeye çalıştığı süreklilik problemi şöyle ifade edilebilir: uzunluğu ve boyu olmayan ya da büyüklüğe sahip olmayan, uzayın parçaları olarak düşünülen geometrik noktalar yoktur. Bu nedenle, belirli bir uzayın ya da cismin başlangıç ya da sonunu tanımlamak için, bu uzamsız noktalar, bir çeşit gerçeklikle teçhiz edilmelidir. (Çevikbaş, 2006, s. 251)

Gerçek uzamsız noktalar, monad olarak adlandırdığı metafiziksel yapılardır. Leibniz süreklilik problemini hareket üzerinden çözmeye çalışmıştır. Evren gerçek uzamsal noktalarla, diğer bir ifadeyle doğanın gerçek atomlarıyla dolu olduğundan gerçek anlamda

hareket, monadların algılarındaki değişiklikle alakalıdır. Ancak fenomenal düzeyde hareket, bitişik iki nokta arasında birinden diğerine doğru konum değiştirmeye karşılık gelmektedir. Buradaki en temel problem ise söz konusu iki konumun nasıl ilişkilendirileceği meselesidir (Çevikbaş, 2006, s. 253). Leibniz iki konum arasındaki bu görünürde sıçrayışı yeniden yaratılma düşüncesiyle açıklamış, Tanrı'nın her an yeniden yaratmasıyla süreklilik probleminin ortadan kalktığını ifade etmiştir. Ancak problemin bir de mekanizm açısından değerlendirilmesi gerekmektedir. Leibniz sonuçta, sonsuz küçük ve bölünemez olmayan şeyden, mükemmellik anlamındaki sonsuza ilişkin sonuçlar çıkarılabildiğine kanaat getirmiştir (2006, s. 256). Bu sonsuz küçük şey de süreklilik probleminin matematiksel düzeyde çözümüdür.

Leibniz'in esas mirası, sonsuz küçüklerin kullanılmasının evrendeki tanrısal uyuma ilişkin bir içgörü kazandıracağına yönelik inançtır. Bu inancı ortaya çıkarmasını umduğu kalkülüs ise soyut, empirik olmayan ve Eukleides-dışı bir kavramdır (Reyes, 2004, s. 174). Kalkülüsün ilkeleri deneyle sınıanamamakta, test edilememektedir. Ancak her ne kadar empirizmin ilkeleriyle çelişse de kullanılmaya devam etmiştir; çünkü o gerçekten sonuç veren bir büyü gibidir (2004, s. 175). “Matematik, doğa makinesinin sonsuz karmaşıklığına en çok benzeyen görünüşü[r]” (Zellini, 2011, s. 110); dolayısıyla doğayı anlamak için başvurulabilecek en uygun araç da matematiktir. Örnek olarak, Richard Bentley de evrendeki uyumun mekaniğin ilkeleriyle açıklanamayacağını iddia ederek yaratılışı açıklamak için Newton'ın Principia'sına başvurmuştur (Reyes, 2004, s. 176).

Leibniz'in matematiğe kalkülüs dışında da pek çok katkısı olmuştur. Özellikle ikili aritmetik ve durum analizi (analysis situs) çalışmalarını daha ileriye taşımış, durum analizi ile şimdi topoloji olarak bildiğimiz alana öncülük etmiştir. Benzerlik işareti (\sim) ile eşitlik işaretinden ($=$) denklik işaretini (\approx) türetmiştir. Daha gelişmiş bir hesap makinesi icat etmiştir.

Ayrıca ikili aritmetiği kapsamında, bir ve sıfırla olumluluk ve olumsuzluk arasında bir paralellik kurgulayarak, yaratılışın her yerinde bu çeşit olumsuzluklar, sınırlar olduğundan söz etmiştir -tıpkı doğrunun her yerinde noktalar olması gibi (Antognazza, 2013, s. 299-302). Lineer cebirde kofaktör kullanarak determinantın hesaplanması hala ‘Leibniz formülü’ olarak anılmaktadır.

Leibniz’in tüm çalışmalarının arkasındaki amaç, “hem matematik bilimini ve hem de Tanrı’yı kucaklayan bütünlüklü bir gerçeklik görüşü ortaya koymaktır” (Magee, 2000, s. 114). Sonsuz küçükler hesabında kullandığı yöntemin, daha da ilerletildiği takdirde, “hesap yapmaya, hayal gücüne ve felsefi düşünceye” katkıda bulunacağını düşünmüştür (Antognazza, 2013, s. 367).

Örneğin, her bir monad aynı evreni kendi bakış açısından tasarlarken, tasarımlar arasında birtakım farklılıklar ortaya çıkmakta, buna rağmen, her bir töz kendi tasarımı ile diğerlerinin tasarımının aynı şeyin tasarımı olduğuna inanmakta ve birbirleriyle anlaşabilmektedir. Bu uzlaşma ortamını mümkün kılan, tasarımların orantılılığıdır (Leibniz, 2014, s. 85-86). Matematik de aynı şekilde bu uzlaşmanın imkanını sunmaktadır. Detayındaki sonsuz küçük farklara karşın orantılı nesnelere arasında bir benzerlik ilişkisi kurulabilir.

Detaydaki orantılılık, içsel birlik fikrine götürmektedir. İçsel birlik ve etkinliğe sahip ideal varlıklardan kurulu sade bir töz teorisini savunan Leibniz, tözlerin metafiziksel birliğinin önceden kurulmuş uyum sisteminden daha güçlü olması konusunda endişe duymuştur (Antognazza, 2013, s. 393). Bu metafizik birlik düşüncesinin en gelişmiş haline ulaştığı Teodise’de, Tanrı’nın monadlar arasında tesis ettiği bu birliğe kuvvetle dikkat çekilmektedir. Tanrı, monadlarla fenomenler arasında, zihinle beden arasında olduğu gibi imanla akıl arasında da bir birlik tesis etmiş olmalıdır. Dolayısıyla, aklın ürünü olan matematik de bu birlik düşüncesinin dışında tutulamaz.

Metafizik birliğin bir gizem gibi insan aklını aşmasına karşın, matematik bu gizemi sonlu varlıklara ilişkin bilginin bir parçası haline getirebilmektedir.

[A]kıl da tıpkı iman gibi Tanrı'nın bir armağanı olduğuna göre akılla imanın savaş halinde olduğunu söylemek Tanrı'yı kendi kendisiyle savaştırmak demektir. Üstelik aklın iman hakikatlerinden herhangi birine yaptığı itirazlara cevap verilemiyorsa, o sözde iman hakikatinin yanlış olduğunu ve Tanrı tarafından gönderilmediğini kabul etmek gerekir. (Leibniz, 2019, s. 90)

Leibniz bu pasajla, matematiksel, metafiziksel ve teolojik olanı uyumlu bir şekilde bir araya getirmektedir. Metafiziksel veya teolojik olan hiçbir surette matematiksel olana karşı değildir.

Hiçbir iman formülü [*article*] herhangi bir çelişkiyi içermeyeceği gibi, matematikte gördüğümüz kanıtlamalar kadar doğru ve sağlam ispatlara zıt olamaz. Bilindiği gibi bu gibi matematik kanıtlamalarda varlığın zıddı *ad absurdum*'a [*saçmaya*] indirgenebilir. (Leibniz, 2019, s. 76)

Tanrısal uyum veya metafiziksel birlik, matematiksel olanı teolojik olana paralel tutmaktadır. Dolayısıyla, matematikte ortaya atılan her yeni kavram ya matematiğin kendi iç gereksinimlerinden ya da metafizikle mekaniğin paralelliğinde açıklanmadan kalmış bir noktadan kaynaklanmaktadır.

Matematikteki gizemin bir benzeri doğayla olan ilişkimizde de karşımıza çıkmaktadır. Yani, matematikte bir çeşit sezgiyle dahil ettiğimiz ama kendisini açıklayamadığımız kavramlar olduğu gibi, doğada da bir şekilde ilişki kurduğumuz ama aslında ne olduğunu idrak edemeyeceğimiz yapılar mevcuttur. Örneğin;

kokuların ve tatların doğasını anlayamıyoruz, fakat yine duyu organlarımızın tanıklığına borçlu olduğumuz bir tür imana dayanarak, bu duyulabilir niteliklerin eşyanın doğasında var olduklarına, yani birer yanılsamadan [*illusion*] ibaret olmadıklarına inanıyoruz. (Leibniz, 2019, s. 92)

Tanrı öylesine mükemmel bir uyumla inşa etmiştir ki, matematikle fizik, fizikle teoloji ya da teolojiyle mantık arasında herhangi bir çelişkinin ortaya çıkması mümkün değildir. Tabii bütün bu çıkarımlar Leibniz'in felsefe yapma biçiminde temellenmektedir. Ona göre, metafizikte de matematiktekine benzer bir apaçıklık aranmalı ve apriori açıklamalar sunulmalıdır; bunu da ancak, bileşik olanı yalın parçalarına bölerek elde edebiliriz (Boutroux, 2017, s. 45).

Leibniz, Descartes'a referansla, akli yanlış sevk edenin peşin hüküm ve birtakım tutkular olduğunu, akli bu yanlıştan korunmanın yolunun ise uygun bir yöntem olacağını ifade etmektedir. Yanlış düşmeyen akıl, bir 'hakikatler zincirlemesi'dir. Akli söz konusu yanlışlıklardan koruyan ise bir düzen dahilinde, ispatsız ve mantığa aykırı olan hiçbir şeyi kabul etmeyen bir düşünme biçimidir. Leibniz'e göre aklın bu yöntemi uyguladıktan sonra başka bir yönlendirmeye ihtiyacı yoktur (Leibniz, 2019, s. 109). Yani, aklın hakikatleri ortaya koyması matematiksel bir yöntemi takip etmesine bağlıdır. Ayrıca, Aristoteles mantığına sadık kalınarak, öne sürümleri bu mantığın kurallarıyla denetlemenin yanlışlıklardan korunmak için en elverişli yol olduğunu ifade etmektedir (2019, s. 81).

Mekanizmin işlediği cisimler alanında karşılıklı etkilerden ve bu etkilerle ortaya çıkan bir birlikten de söz edilebilir; ancak, bu birlik de esasında metafizik birliğe dayanmaktadır. Ne var ki, ne akıl ne iman ne de matematik bize bu birliğin ötesinde olup biteni söyleyememektedir.

Tanrı'nın sözünün insan doğasıyla birleşmesi söz konusu olunca, analogik bir bilgiyle yetinmek, örneğin bu birliğin ruhla beden birliğine benzer bir birlik olabileceğini düşünmek zorundayız [...] çünkü bundan daha ilerisine gitmeye gerek yoktur [...] Tanrının kendisine sakladığı niçin'i [to dioti] bilmesek de olur. (Leibniz, 2019, s. 102-103)

Ne felsefe ne de matematik bize ‘Tanrı’nın niçini’ni vermemektedir. Ancak, matematiksel yöntem ve bizzat matematiğin kavramları ile Tanrı’nın nasıl’ına cevap bulunabilir. Matematikteki gizem, evrendeki gizemden bağımsız değildir ve kalkülüs, Tanrı’nın nasıl’ına en uygun sonucu vermesi bakımından önemini korumaktadır. Kaldı ki, bu düşünce çizgisinde ilerlersek, Leibniz’in matematikçi Tanrı’sının evreni kalkülüsten bağımsız yaratmış olamayacağı sonucunu çıkarabiliriz.

Şeyler temelde tanrısal bir matematiğe veya metafiziksel mekaniğe dayanmaktadır (Leibniz, 2013, s. 39). Dahası, Leibniz’e göre insan da Tanrı da aynı matematiksel yapıya tabidir. Dolayısıyla tıpkı tek tek sonsuz işlemleri yapamayıp bu işlemlerin sonucunu görebilen matematikçi gibi, Tanrı da yalnızca matematiksel olarak çözümü olan işlemleri yapmaya ve bazı durumlarda yalnızca sonucu görmeye muktedirdir (Gür, 2012, s. 76). Yani Tanrı kusursuz bir matematikçi olmasına karşılık matematiğin çerçevesiyle sınırlanmaktadır. Birden fazla tutarlı matematiksel sistemin mevcut olması ve dolayısıyla Tanrı’nın hangisini kullanacağı sorunu ise Leibniz’in ilgilenmediği bir sorun olarak bir kenarda durmaktadır (2012, s. 77).

3.2.Berkeley’nin Kalkülüs Eleştirisi

Hegel’e göre, başlangıç noktası olarak gerçekliğin pekinliğini seçmesi Berkeley’yi eski skeptisizm anlayışından ayırmış, burada, skeptisizm idealizm biçimini almıştır (Hegel, 2011, s. 73). Dahası, Berkeley’nin felsefesi skeptisizmden realizm lehine sakınan bir çeşit idealizmdir. Ancak, tüm bunlarla birlikte aynı zamanda bir din adamı misyonunu da taşıyan Berkeley, döneminin matematik çalışmalarını değerlendirirken bu misyonu bir derece daha fazla öne çıkarmıştır.

Kalkülüsün işleyişini açıkladığı şeyler için tanrısal müdahaleyi gereksiz kılmasından dolayı, Tanrı'ya başvurmaksızın pek çok şeyin açıklanabildiğini gören bazı insanların deizme yönelmesi, Berkeley'nin kalkülüse yaklaşımını önemli ölçüde etkilemiştir. Özgür-düşünürler (Freethinkers) olarak adlandırılan, bulgularını herhangi bir dini otoriteye değil de doğrudan akla ve aklî çıkarımlara dayandırmayı tercih eden bu insanlar, dini başlıca üç nedenden dolayı eleştirmektedir: 1. Gizemler sınanmaksızın kabul ediliyor; 2. Kurulu otoriteler yalnızca ve yine kendi otoritelerinden ötürü kabul görüyor; 3. En önemlisi de din, mantık dışıdır. Bilimin ise rasyonelliği dolayısıyla bu kusurlardan azade olduğu iddia edilmektedir (Boman, 2017, s. 60-61). Berkeley *The Analyst*'te, din için öne sürülen bu üç olumsuz kriterin kalkülüs için de geçerli olduğunu göstermeyi hedeflemiştir.

The Analyst yayınlandığında (1734) Leibniz de Newton da hayatta değildi. Bu konuda Berkeley ile tartışmaya girenler James Jurin³³ ve gerçek kimliği hakkında şaibe bulunan Jacob Walton'dır³⁴. Berkeley Jurin ve özellikle de Walton'ın itirazlarına cevaben 1735'te önce *A Defence of Free-Thinking in Mathematics*, sonra da *Reasons for not Replying to Mr. Walton's Full Answer* metnini kaleme almıştır. Ancak, *The Analyst*'te yer alan, burada da sunulacak olan eleştirilerinde herhangi bir değişiklik olmaması ve bu çalışmanın kapsamı dolayısıyla sözü edilen iki metin üzerinde durulmayacaktır.

Berkeley, *The Analyst*'te, zihinlerindeki önyargıyla akıllarına ve matematik bilgilerine yaslanarak, sonuç çıkarmamaları gereken yerlerde sonuç çıkaran insanlardan söz etmektedir. Eleştirilerine, bu şekilde akıl yürütmenin kafirliğe giden en kestirme yol olduğunu belirterek başlamıştır. Diğerlerinden meseleleri daha ayrıntılı kavradığı ve daha dikkatli incelediği

³³ Jurin, J. (1734). *Geometry no friend to infidelity: or a defence of Sir Isaac Newton and the British mathematicians*. Londra: T. Cooper.

Jurin, J. (1735). *The minute mathematician: or, the Free-Thinker no Just-Thinker*. London: T. Cooper.

³⁴ Walton, J. (1734). *A vindication of Sir Isaac Newton's principles of fluxions, against the objections contained in The Analyst*. Dublin: S. Powell.

Walton, J. (1735). *The catechism of the author of the Minute Philosopher fully answer'd*. Dublin: S. Powell.

varsayılan ve dolayısıyla daha az dindar ve daha fazla yargılayıcı olan bu insanlar Özgür-düşünürler olarak adlandırılmaktadır (Berkeley, 2002, s. 1). Özgür-düşünürler, deney yapmadan, kutsal ya da Antik metinlere başvurmadan, yalnızca dünyaya ilişkin gözlemleri ve akılları yardımıyla pek çok konuyu çözümlayebileceklerini iddia etmiştir (Boman, 2017, s. 61). Berkeley ise bu düşünme biçiminin vaadine uygun bir çizgide ilerlemediğini göstermeyi istemektedir.

Matematikte, bir doğrunun *farkı* (the difference) yine bir doğru, bir düzleminki yine bir düzlemdir (Berkeley, 2002, s. 3). Sözü edilen *fark*, *sonsuz küçüktür* (infinitesimal). Berkeley'ye göre, Özgür-düşünürler, bu sonsuz küçükten sonsuzca küçük olanı, ondan da sonsuzca küçük olanı ve böyle giderek hiçe yakın, ama asla ulaşılamayan bir küçüklüğü tahayyül etmekte, bu soyut varlıkları analiz etmeye alışan zihinleri de zamanla kaybolup şaşkına dönmektedir (2002, s. 2-3). Berkeley'nin endişesi, sonsuz küçük, sonsuz küçük fark gibi ifadelerin belirsizliği nedeniyle, bu ifadelerle iş görenlerin düşünme yetilerinin de olumsuz yönde etkilenecek olmasındandır.

Sözcük ve terimlerin açık olmayışı, onların kötüye kullanımının önünü açmaktadır. ‘Yer kaplama’nın geometrideki durumu buna örnek olarak gösterilebilir: “*Yer kaplama*, görelî olduğu göz önünde bulundurularak geometrinin nesnesidir. *Sonlu* yer kaplamanın *sonsuz* bölünebilirliği, bu bilimin öğeleri içinde bir belit ya da teorem olarak açık açık ortaya konmaz” (Berkeley, 2015, s. 159-160). Tabii bütün bu saptamalar Eukleides geometrisi baz alınarak yapılmaktadır. Leibniz’in kalkülüsü Eukleides-dışı pek çok eleman ihtiva etmektedir.

Matematikteki sözü edilen terimlere her bir karşı çıkışının ardında Berkeley'nin algı ve varlık görüşü vardır. Algılanabilir her sonlu tikel uzam, yine algılanabilir parçalardan oluşur. Çünkü algılanabilir her nesne, daha önce gösterildiği şekilde, akılda yer almaktadır. Akıldaki tasarımlar olarak ele alınan bu nesnelerin parçaları da yine aklın tasarımlarıdır. Bu

nedenle, aklın tasarımı olan bir nesnenin, algılanamayan parçalarının olamayacağı açıktır (Berkeley, 2015, s. 160-161). Sonlu uzamın sonsuz parçaya bölünebileceğine dair yanılığa kapılmanın sorumlusu ise, aklın “soyut genel idealar öğretisi önyargısı”na kapılmış olmasıdır (2015, s. 162).

Berkeley'nin, daha önce dine yöneltildiği söylenen üç eleştiriden ilki hakkındaki karşı eleştirisi, tam da bu noktada, şu şekilde dile gelmektedir: Gizemlerin inanç nesnesi olamayacağını varsayarken, aynı zamanda onların bilimin nesnesi olduğu nasıl kabul edilebilir? Ancak matematikçilerin onun gizem dediği şeyleri doğrudan doğruya kavranan apaçık gerçekler olarak gördüğünü de kabul etmektedir. Yine de, ‘sonsuzun sonsuzu’, ‘sonsuzların sonsuzluğu’ gibi kavramlar ancak kelimeler ve terimler tarafından kandırılan insanlar için bir anlam ifade ediyor gibi görünmektedir. Bu soyut varlıklar için birtakım semboller kullanmak kolay ve anlaşılırdır; ancak bu sembollerin ifade ettikleri üzerine düşündüğümüzde karşımıza imkansızlıklar ve çelişkiler çıkmaktadır (Berkeley, 2002, s. 3-4). Leibniz'in sonsuz küçükü Berkeley'ye göre düpedüz sonlu olanın farklı bir adlandırmasıdır.

Kapsamlı bir araştırma sonucunda, sonlu çizgilerdeki sonsuz küçük parçaları ya da hatta *en küçük duyulur* nicelikten daha küçük nicelikleri kullanmanın ya da düşünmenin zorunlu olduğu bir örnek durum bulunmayacak, daha olanaksız olduğundan bunun hiçbir zaman yapılmadığı belli olacaktır. [Matematikçiler, akılar³⁵ ya da diferansiyel hesap ile benzerleri konusunda ne düşünürse düşünsün, kendi düşünceleri üzerinde azıcık kafa yormak onlara bu yöntemlerle çalışırken duyularla algılanabilir olanlardan daha küçük çizgiler ya da yüzeyleri düşünmediklerini ya da göz önüne getirmediklerini gösterecektir. Onlar gerçekten bu küçük, neredeyse duyulmaz nitelikleri sonsuz küçükler ya da dilerlerse sonsuz küçüklerin sonsuz küçükleri diye adlandırabilirler. Gelgelelim nasıl adlandırılırsa adlandırılınsınlar gerçekte onlar sonludur; sorunların çözümü başka bir adlandırmayı da gerektirmez. (Berkeley, 2015, s. 169)

³⁵ Fluxions

Berkeley'ye göre, bu kadar anlamsız nesneyi, bu kadar çelişkili tanımını, Newton'un otoritesi dışında hiçbir şey kabul ettiremezdi (Berkeley, 2002, s. 4). Bu da dine yöneltilen ikinci eleştirinin karşılığıdır. Newton'ın otoritesini gerekçelendiren yegâne şey, yine aynı otoritedir. Nitekim, kalkülüs, Berkeley'ye göre, bu otoriteyi haklı kılacak hiçbir yararlı bilgi sunmamaktadır.

Mantık dışı olmakla ilgili son eleştiriye karşılığı ise, ilk maddeyle kısmen ilişkili ama ikisinden de daha kuvvetlidir. Kalkülüste kullanılan yöntem, mevcut mantığın ve matematiğin mantıkla ilişkisinin sınırlarını zorlamakta, hatta matematiğin içine sezgisel unsurlar karıştırmaktadır. Berkeley, bu noktada, sonuçların doğru çıkmasından hareketle ilkelerin doğruluğunun da gösterilebileceğini düşünmenin hatalı oluşu üzerinde durur. Diğer tüm bilim insanları sonuçlarını ilkelerine dayandırmaktadır, ilkelerini sonuçlarına değil (Berkeley, 2002, s. 8).

Berkeley'ye göre, kalkülüste sonuçların doğru çıkması, ilkelerin doğruluğundan ve ihmal edilmesi sorun yaratmayacak parçaların bulunmasından değil, bir yanlışın başka bir yanlışla telafi edilmesinden kaynaklanmaktadır (Berkeley, 2002, s. 10). Bir denklik durumunda bir niceliğin ortadan kaldırılmasını haklı kılmak için ya denkliğin iki tarafında eşit nicelikler birbirini götürür ya her iki taraftan da eşit nicelikler götürülür ya da burada yapıldığı gibi bir hatayı ortadan kaldırmak için başka bir hataya başvurulur (2002, s. 15). Kalkülüste dx , dy gibi sonsuz küçük niceliklerin ihmal edilebilmesi, başka bazı hataların da bu hataya eşlik ederek etkisini ortadan kaldırmasından kaynaklanmaktadır. Berkeley burada Newton'un çalışmalarının ilk zamanlarında yaptığı bir hatayı örnek olarak almış ve ilgili hatayı kalkülüsün bütününe genişleterek yorumlamıştır (Boman, 2017, s. 64-66).

Newton'un *akılar* (the fluxions), Leibniz'in ise *farklar* (the differences) dediği sonsuz küçük değişimler, Berkeley'nin bakış açısından bazı önemli anlamlandırma sorunlarını açığa

çıkarmaktadır. Bazen var olan bir nicelik ve bazen ihmal edilmesinde sakınca olmayan ‘hiç’ benzeri bir şey gibi görünen yapılar gerçekte neye karşılık gelmektedir? Berkeley bunlara ‘ayrık niceliklerin hayaletleri’ (the ghosts of departed quantities) yakıştırması yapmıştır (Berkeley, 2002, s. 18). Bu nicelikler bazen belirip bazen yok olmaktadır; bir varlığa sahip olup olmadıkları dahi şaibelidir.

Berkeley’ye göre, takipçileri Newton ve Leibniz’in belirsiz ilkelerini oldukları gibi kabul edip, sonuçları da bu belirsiz ilkelere dayandırmaktadır; ancak, bu kişiler, problemin temelinde yatan düşünceyi anlamaya çalışmak yerine bu yazarlara hürmet edip sadece onların geliştirdiklerini uygulamakla yetinirler (Berkeley, 2002, s. 21). Berkeley bunu bilhassa Newton ve tilmizleri için söylese de kalkülüs çalışmalarındaki paralellik ve söz konusu belirsizliğin aynı şekilde varsayıldığı dikkate alınarak eleştirinin Leibniz’i de içine alacak şekilde genişletilmesi mümkündür.

Sonuç olarak, kalkülüste kullanılan kavramlar ve ilkeler bir anlam içermemektedir; bu yüzden sınanabilir de değildirler. Böylesi boş kavramlara sahip bu disiplinde epistemolojik anlamda doğru ya da yanlıştan söz edilemez; dolayısıyla, mesele bunların etik ya da din açısından doğru ya da yanlış olup olmadığıdır (Berkeley, 2002, s. 22).

Matematikçilerin koyduğu ilkelerin doğru olduğunu, onların bu ilkelerden çıkarım yapma yöntemlerinin açık, su götürmez olduğunu yadsımıyoruz; ancak kapsamı matematiğin konusundan daha büyük olan, bu yüzden de, bu bilimin ilerleyişi boyunca örtük olarak kabul edilse de açık açık söylenmeyen belli yanıltıcı temel önermeler olabileceğini kabul ederiz. (Berkeley, 2015, s. 154-155)

Berkeley’nin eleştirisi, doğruluğu açıkça kabul edilen ilkelere, bu ilkelere çıkarım yapmayı sağlayan matematiksel yöntem ve buradan çıkan sonuçlara karşı değildir. Filozofun karşı çıkışı, işe yarar sonuçlardan belirsiz ilkelere gidilmesi ve bu ilkelerin doğruluğunun

hatalı akıl yürütmelerle gösterilmesinedir. Yani sorun ilkelerin ve terimlerin açık olmaması ve dilin aldatıcılığına geçit vermesidir.

Sözü edilen yanıltıcı fikirlere de “soyut genel idealar öğretisi” ile “nesnelerin us olmadan var olduğu öğretisi” (Berkeley, 2015, s. 155) örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca “sayılar konusundaki bütün incelemelere birçok *difficiles nugae* diye bakabiliriz. Çünkü onlar uygulamaya hizmet etmezler, yaşamdaki yararlı şeyleri desteklemezler” (2015, s. 156). Berkeley için pür matematiksel bir çalışmanın kendi dışında neye hizmet ettiği de en az kendi sonuçları kadar önemlidir.

Kalkülüsü sonuçlarından ötürü matematiğin alanına dahil etsek bile, Berkeley’ye göre, sonlu tikel uzamların sonsuz küçük parçalara, o sonsuz küçüklerin de her birinin yine sonsuz küçük parçalara bölünmesi ve bu şekilde giderek, kare, küp gibi tüm cisimlerin temelde varlık gösteren en küçük parçalarına kadar inilmesi, bu parçaların birer hiç olması gibi saçma bir sonuca yol açacaktır (Berkeley, 2015, s. 166-167). Dolayısıyla, Berkeley’nin sıklıkla savunduğu gibi, dikkatsiz bir okumayla kabul gören hatalar, eninde sonunda kendisini ele veren bir tutarsızlığı açığa çıkaracaktır.

Berkeley, *Felsefi Yorumlar*’da matematiğin metafizik ve din karşısında bir üstünlüğü olduğunu dile getirmektedir. Matematik öğrenen kişi anlamını bilmediği terimlerden oluşan birtakım tanımlamalarla karşılaştığından herhangi bir önyargı geliştirmeksizin bunları almaktadır. Ancak, metafizik ve dine ilişkin terimlerle alakalı önyargılarımız bu disiplinleri öğrenmeye başlamadan çok önce oluşmaya başlamıştır bile (Copleston, 1998, s. 22). Berkeley’nin kalkülüs eleştirisi de matematiğe karşı bir kuşkunun sonucu olmayıp, aksine, matematiksel bilgiden türeyen ve dini önceleyen bu önyargılara ilişkindir.

Michael Ayers’e göre Berkeley’nin felsefesi 20. yüzyıl bilim felsefesi ve bilimsel teorileri bakımından oldukça önemli bir yerdedir. Sözü edilen yüzyılda bilimsel teoriler,

deneyim düzeyine indirgenmesi bakımından Berkeleycidir. Barındırdığı teolojik motiflere rağmen, Berkeley'nin felsefesi, temelde anti-realizme karşı bir başkaldırı ve esin kaynağıdır (Magee, 2000, s. 143). Matematik, kendisine sözü edilen felsefede yer bulabilmektedir; yeter ki, ilkeleri gerçeği yadsımasın, yöntemi anlamsız sözcüklere ve kuruntulara yaslanmasın.

3.3.Algı Problemi Bağlamında Matematiğin Konumu ve Etkisine İlişkin Bir Karşılaştırma

Leibniz ve Berkeley'nin matematik ile metafizik arasında kurduğu ilişki, onların felsefi gayelerine ilişkindir. Leibniz, felsefeyi akla karşıt olmayan, ama aklın sınırları ötesinde kalanı da işaret eden bir etkinlik türü olarak ele almıştır. Mekanizmin işleyişini açıklama olanağı tanıyan matematikle de yakın ilişki içinde olan felsefe, Tanrı'nın düzenini anlamak gerektiğinde metafiziğin alanına bir sıçrayış gerçekleştirir; ama bu sıçrayış dahi matematiksel yönüme öykünür biçimdedir. “Leibniz’e göre felsefe, amacı bireysel gerçekliklerin ve böylece de evrenin doğasını açıklamak olan bir düşünme biçimidir. Onun için gerçek felsefe, matematiksel kesinlik ve güvenilirlikte çözümlenmeler sunan ve kanıtlamalar yapan felsefedir” (Çevikbaş, 2006, s. 62). Algılarımız dahi, sadece orantılı olmak bakımından olsa bile, son kertede matematiksel yapının bir parçasıdır.

Berkeley'nin felsefesi ise adeta kaynağını ilahi olandan alan gerçekliğin felsefesidir. Berkeley, algılarla ilişkili olmayan hiçbir terimi, algılamaya dayanmayan hiçbir çıkarımı felsefesine dahil etmeyip, nihayetinde Tanrı'dan kaynaklanmayan algı fikrini de yadsımaktadır. “Berkeley'in kendi felsefesine karşı tutumunu anlamak için Tanrının varoluş ve kayrasını ve ruhun tinsellik ve ölümsüzlüğünü tanıtlamak için gösterdiği kaygıyı göz önünde tutmak gerekir” (Copleston, 1998, s. 63). Bu kaygı, o derece öne çıkmıştır ki, yeni

ortaya atılmış matematiksel bir terime yönelik eleştirisi bile, matematikçilerin dinle ilişkisi odağında yoğunlaşmıştır³⁶.

3.3.1. Gizem ve Yanılgı

Berkeley'nin “doğal dünyası, geride kalanlar açısından, çok şaşırtıcıdır -o hayli yüzeysel bir dünyadır- fakat tam da bu nedenle gizemli bir yer değildir” (Magee, 2000, s. 143). Onun felsefesi birtakım gizemleri ortadan kaldırmak üzerine kuruludur. Algılarla ya da matematikle ilgili olsun, Berkeley her türlü gizemin karşısında sadeliğin ve berraklığın tarafını tutmuştur.

Leibniz'e göre de gizemlerin, birtakım anlamsız sözler haline gelmemesi için bir yere kadar açıklanması gerekir (2019, s. 113). Bu düşünce *The Analyst*'e çok önceden verilmiş bir cevap gibi de okunabilir. Leibniz'e göre akıl bizi bir sınıra kadar aydınlatmakta ve sınırın öbür tarafı hakkında da fikir vermektedir. Dolayısıyla, sınırın ötesine ilişkin birtakım gizemler her zaman varlığını sürdürecektir. Detayda bazı gizemler saklı olsa bile, matematiğin de katkısıyla bütüne ilişkin uygun bir tasarım oluşturmamız mümkündür. Dahası, “bir şeyi anlayabilmek için o şey hakkında birkaç tasavvur elde etmekle iş bitmez, o şeyin bütünü bize bildiren bütün tasavvurlara sahip olmak gerektiği gibi, üstelik bu tasavvurların açık, seçik ve ‘upuygun’ (*adequate*) olmaları gerekir” (2019, s. 119). Dolayısıyla, Leibniz'in bütünü kavrama arzusuyla matematikteki çalışmaları arasında önemli ölçüde bir eşgüdüm söz konusudur. Sonsuz küçükler de yalın tözler de bütünü bütünlüğünü bozmadan kavramayı mümkün kılan yapı taşlarıdır.

³⁶ *The Analyst; or a Discourse Addressed to an Infidel Mathematician.*

Berkeley'ye göre soyut töz kavranılamaz bir şeydir. Gerçek olan algıda var olanlardır; bu var olanların ardında maddi bir dayanak aramak ise tümüyle anlamsızdır. Hegel idealizm için “dışsal gerçekliğin bu şekilde tektarafli olarak yok edilmesidir” der (Hegel, 2011, s. 74). Ancak Berkeley felsefesinde gerçeklik değil, maddi dışsal gerçeklik yadsınmaktadır. Berkeley'nin algı görüşü, onun tecrübî bilgiye tanıdığı özel yer dolayısıyla şekillenmiştir. Leibniz'e göre ise matematik bize tecrübî olanın ötesinde bir bilgi sağlar. Leibniz'e göre “uçsuz bucaksız bir biçimde uzanan sonsuzluğun ancak küçük bir parçasının bilgisine sahibiz” (2013, s. 41). Tecrübe bu bilginin ancak bir kısmında ama elzem bir rol üstlenmektedir.

Hiç kuşkusuz, akıllı ruhumuz bütün hakikatleri nüve halinde kendinde taşır. Lakin tecrübe, bu nüvenin açılıp serpilmesini teşvik etmek için zorunludur. [...] Bununla birlikte tecrübe sadece geçici bir süreçtir; şeylerin mantık ve matematik vasıtasıyla açıklanmasında, tecrübeyi zaten aşıyoruz. (Boutroux, 2017, s. 41-42)

Deneyimin matematiksel olan yanında ikincil bir role atanmasının nedeni ise onun yanıltıcılığıdır. Duyular bize her zaman hakikati sunmaz.

İmanı dinlemek için akla yüz çevirmemiz ya da Kraliçe Christine'in dediği gibi, ‘hakikati göreceğim diye gözlerimizi oymamız’ gerekmez. Sıradan görüşler gizemlere zıt olduğunda, onları kabul etmeyiveririz, olur biter. Ama sıradan görüşleri inkar etmek hiçbir biçimde akli inkar etmek demek değildir. Çünkü doğa olaylarında bile, deneyim ve üstün sebepler yardımıyla, görüşlerin çok defa bizi nasıl aldattıklarını anlıyoruz. (Leibniz, 2019, s. 89).

Duyunun zaman zaman yanıltabilmesine karşılık iyi çalışan bir akıl her zaman saf gerçeğin bilgisini sunmaktadır. “Duyu organlarımız ne kadar ellerinden geleni yaparlarsa yapsınlar, onlar yardımıyla elde ettiğimiz tasarımlar çoğunlukla hakikate karşıttırlar. Oysaki görevini tam yapan bir düşünme yetisi için durum aynı olamaz” (Leibniz, 2019, s. 111). Leibniz, aynı yazının devamında görme duyusunu örnek vererek, her zaman duyunun

zayıflığından dolayı değil, bazen tam da o duyunun yapısı gereği hatanın ortaya çıktığını açıklamaktadır. Daireye yandan bakılınca elips şeklinde görülmesi bu duruma örnek olarak verilebilir.

Berkeley'ye göre ise yukarıdaki örnekte yanılmanın kaynağı, iki farklı algılama deneyimini uygunsuz biçimde birleştiren akıldır. Hakikat önce daire sonra ise elips biçimine ilişkin birer algıya sahip olunmasıdır. Akıl, art arda gelen iki algıyı ilişkilendirerek, tek bir nesnenin farklı görünümüne sahip olduğuna kanaat getirerek kötü bir alışkanlığı sergilemektedir. Berkeley'ye göre, cismin algısı değil, algılardan soyutlamayla hatalı bir şekilde ulaşılan soyut cisim ideası söz konusudur. Aynı hatalı vargı soyut hareket ve soyut uzam ideaları için de söz konusudur. Leibniz'de ise, aklın vakıf olduğu bu gibi idealardan söz edilmektedir:

Cisimlerdeki etkinlik (*activite*) hareketten ibaret olduğu gibi, ruhdaki etkinlik de eğilimden (*conatus*) veya sanki en küçük (*minimal*) yahut anlık (*punctual*) bir hareketten ibarettir. Bununla birlikte ruh, gerçekte tek bir mekânsal noktadan (*un seul point de l'espace*) başka bir şey değildir, cisim ise bir mekân işgal eder. (Kadri, 2009, s. 140)

Leibniz'e göre, ruhtaki 'anlık' hareket ya da onun işgal ettiği 'mekânsal nokta' duyuların sınırlarını aşmaktadır. Bu noktalar matematiğin duyuyu aşan yol göstericiliğini gerekli kılmaktadır. Leibniz'in diferansiyel kalkülüs icadına yol açan da algıya ilişkin bu gibi düğüm noktalarıdır. Berkeley'nin 'minimum görünür'üne karşılık, Leibniz'de 'sonsuz küçük' nicelikler vardır ki, bu nicelikler bilinçli algıya konu edilemeyen niceliklerdir. Berkeley'nin dili, bir bakıma bilinçli algıların dili olduğundan, sonsuz küçük kavramı bu dilde tanımlanamayan birtakım özelliklere sahiptir.

Berkeley'nin felsefesi, din adamı misyonundan ötürü de kimilerince başka bir zeminde değerlendirilmektedir. Bununla birlikte, diğer taraftan, empirist geleneğin önemli bir

temsilcisi olmasından ötürü Hume tarafından daha da ileri taşınmaya değer bulunmuş ve ayrıca üç buluşuyla Mill'in takdirini kazanmıştır: 1. Görsel algı kuramı; 2. Akıl yürütmenin hep tikeller üzerine olması; 3. Olgusallığı oluşturanın duyusal kümeler oluşu (Copleston, 1998, s. 64). Dolayısıyla, Berkeley'nin asıl etkisi onun empirizme katkısındadır. Hume Berkeley'nin 'rahatsızlık veren' felsefesini şu sözlerle takdir etmiştir: "Bu konuda kabul edilen görüşü rahatsız eden ve tüm genel idelerin tikel olanlardan başka bir şey olmadıklarını ileri süren büyük bir filozof" (Hume'dan aktaran Zelyüt, 2012, s. 89).

Yine de Berkeley'nin felsefesi sıklıkla "18. yüzyıl ateist ve materyalist unsurlara karşı bir din savunması" olarak okunmaktadır (İmamoğlu, 2014, s. 32). Ne var ki, Berkeley'nin açıktan açığa yazdıklarında da bu yorumu destekleyecek pek çok kısım vardır. Örneğin: "Tanrı ile ödevlerimizi göz önünde bulundurmamak araştırmalarımızın ilk sırasında olmayı hak eder. Benim emeklerimin başlıca hedefi, amacı buna yardım etmektir" (Berkeley, 2015, s. 192). Berkeley'nin böylesine öne çıkan dinsel kaygılarını bir kenara koymak mümkün görünmemektedir. Ancak, yine de, kalkülüsün çıkışında birtakım yeterince temellendirilmemiş kavramın ve yeni sezgisel mantığa ilişkin saptamaların matematik alanına adeta can havliyle girişini ve dahası, bu çalışmaların anlaşılmasızın birer otoriteye dayandırılması girişimini eleştirmesi dikkate değerdir.

3.3.2.Sonsuz Küçükler Fikrinin İçerimleri

Kalkülüsün icadıyla birlikte Newton da dinsel otoriteden çok da farklı olmayan bir konuma yerleşmiştir. Matematikte birçok varsayım Newton tarafından ortaya konduğu gerekçesiyle kabul edilir olmuş ve Newton bir otorite figürü haline gelmiştir. 18. yüzyılın ikinci yarısında ise Berkeley ve The Analyst benzer bir konuma gelmiş, birçok kalkülüs

yazarı tarafından dahi dikkate alınmaya layık görülmüştür. Bu nedenle kalkülüs, icadından ancak iki yüzyıl sonra limit teorisinin ortaya çıkışıyla birlikte Berkeley'nin itirazlarına direnebilir hale gelmiştir. Limit teorisi üzerine kurulan modern kalkülüs, Newton'un son zamanlarındaki yaklaşıma daha yakındır. Bununla birlikte, 20. yüzyılın ikinci yarısında Abraham Robinson Leibniz'in diferansiyel yaklaşımını 'standart-dışı analiz' olarak adlandırmış ve bu yaklaşımı doğrulamıştır. Günümüzde hem Newton'ın hem de Leibniz'in yaklaşımı kabul görmektedir (Boman, 2017).

Newton cisimlerin hareketi ile fonksiyonların karşılaştırmasından yola çıkarak hız fikrini, Leibniz ise sonsuz küçüklerin analizinden hareketle metafizik bir temeli düşüncesinin merkezine yerleştirdiği için Biot'a göre; "Newton daha ziyade kendi zaferine, Leibniz ise insan zihninin genel gelişimine katkıda bulundu" (Biot'tan aktaran Boutroux, 2017, s. 21). Leibniz'in başarısı, yalnızca matematiğe yeni bir terim kazandırmakla sınırlı olmayıp, matematiğe yeni bir boyut ve dolayısıyla felsefeye yeni bir araç kazandırmasıdır. Leibniz'in, biraz endişeyle de olsa, son ana dek savunduğu sonsuz küçük fikri, sonsuz küçük algı ideası ile birlikte algı ve zihin-beden düalizmi problemlerine matematiksel bir çözüm önerisi niteliğindedir. Bu öneri, gerçek anlamda yenidir; çünkü, araç olarak sunulan matematik de yenidir. Kalkülüsle birlikte, matematik artık içinde sezgiye de yer veren bir disiplin haline gelmeye başlamıştır.

Her şey mantıksal adımlarla öncüllerden sonuca gitmekten ibaret değildir. Çoğu kez, ispatın daha ilk adımında, konuya ilişkin bilgilerden, benzer durumlardan, bilinen örnek ve deneyimlerden yararlanma yoluna gidilir. Bu tür etkinlikler doğrudan mantığa indirgenemez. (Yıldırım, 2012, s. 51)

17. yüzyılda matematik sırf mantıksal olmaktan öteye giderek sezgisel ve imgesel bir yapıya bürünmeye başlamıştır. Hatta o dönemde matematik "gerisinde mantıktan çok mistik esinlenmenin yattığı bir sanat" (Yıldırım, 2012, s. 78) olarak görülmektedir. Limit teorisinin geliştirilmesiyle birlikte Leibniz'in sonsuz küçükleri bir kenara itilmiş, ancak yıllar sonra

süreklilik ve sonsuz sayılar kavramına Cantor tarafından açıklık getirilmiştir (2012, s. 79). Bir diğer görüşe göre de kalkülüsü matematiğin bünyesine katmadaki kafa karışıklığını gideren çalışmaların sahibi Alman matematikçi Bernhard Riemann'dır (Launay, 2018, s. 187). Matematik tarihine bir kriz olarak yazılan sezgisel kaynaklı bu matematik çalışması, matematikte bir kırılma yaratırken, felsefenin matematiksel olanla ilişkisini de dönüştürmeyi başarmıştır.

Berkeley'nin din temelli eleştirilerine ve Leibniz'in endişelerine karşın, Teodise, üç mezhepten de takdir görmeyi başarmıştır. Bu başarıya, Leibniz'in, Teodise'de sonsuz küçük analizine dayanan olumsuz düşünceye yer vermeyip, mutlak gereklilik ve ahlaki gereklilik ayırımına dayanan geleneksel yorumuna dönmesi gerekçe gösterilebilir (Antognazza, 2013, s. 398-399). Ancak, diğer taraftan, sonsuz küçükleri doğrudan konu etmese de Teodise, Leibniz'in matematiği konumlandığı yeri çok açık bir şekilde sergilemektedir. Bu yer, her ne kadar çeşitli tepkilere maruz kalsa da, Leibniz sonrası matematiğin gelişimiyle daha sağlam bir temele oturmayı ve etkisini korumayı başarmıştır. Berkeley'nin bu matematik ve ondan yararlanan felsefeyle ilgili öngörülerini de kısmen başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

Ne soyut uzam ne de görünür uzamın geometri objesi olmadığı açıktır. Bunu anlayamamak zorluklara ve faydasız uğraşlara sebep olur... geometrinin büyük kısmının, eski buluşlarla birlikte ününü yitirebileceğini, çabaların boşa gideceğini gördüm. (Berkeley, 2003, s. 87)

Soyut genel idealar hakkındaki eleştirisinin gücüne karşın, yeni matematik çalışmalarının başarısızlıkla sonuçlanacağına yönelik argümanı, sonraki çalışmalara uymayan öngörüler ortaya koymuştur. Dahası, Leibniz, çalışmalarıyla sadece matematiğin değil, kimyanın ve jeolojinin de pek çok dalına hizmet etmiştir. Matematiğin birçok terimi (fonksiyon, diferansiyel, diferansiyel denklem, koordinat vs.) Leibniz'in adı ile birlikte söylenmektedir (Hacısalihoglu, 2009, s. 254).

3.3.3. Benzer Temalar ve Vurgu Farkları

Berkeley algıya ilişkin sorunu ve özellikle tikel algıları çok iyi şekilde kavramasına karşın, pür matematik ve matematiksel mekaniğe ilişkin çıkarımlarında eskilerin etkisinde kalmıştır. Eukleides geometrisinin empirik yüzünü veya Aristoteles'in iki değerli mantığının keskinliğini sözü edilen yeni kavramları değerlendirmede ölçüt olarak kullanması, sonsuz küçük algı ya da bilincinde olunamayacak kadar küçük nesnelere ilişkin bir kavrayış geliştirmesinin önünü kesmiştir. O, matematiksel kesinlik konusunda kısmen de olsa Aristoteles'in etkisindedir; ancak, maddi töz konusunda ondan ayrılır.

Her şeyde matematiğin kesinliğini aramamak gerekir. Matematiksel kesinlik sadece maddesi olmayan varlıklar söz konusu olduğunda istenmelidir. Dolayısıyla matematiğin yöntemi, doğabiliminin yöntemi değildir. Çünkü doğanın tümü, muhtemelen, madde içerir. O halde bizim önce doğanın ne olduğunu incelememiz gerekir. (Aristoteles, 2010, s. 152, 995a15)

Berkeley de matematiksel kesinliği yadsımaz; hatta onun evreni tümüyle maddesiz olduğundan, matematiksel olarak açıklanabilir. Ne var ki, bu açıklama bütün malzemesini deneyimden almalıdır. Leibniz'e göre ise bu mümkün değildir. Dahası, her şey deneyimle başlasa dahi deneyimin üzerine işlendiği yapının kendisi deneyimi öncelemektedir. Matematik, deneyimi önceleyen ve deneyimi aşan çoğu şeye ilişkin uygun bir açıklamaya yaklaşma yolumuzdur. "Açıktır ki, 'her şey' deneyimlenemez. Şu durumda fiziksel olanın gerisinde akılsal olana ilişkin çıkarımın bir matematikçinin ağzından dillendirilmesi duyuşal olanın aşılmasını içeren bir soyutlama gerektirir" (Güven, 2018, s. 483). Leibniz'e göre gerçek olanı sunan soyutlamanın, Berkeley'ye göre bir çeşit sahtelikten başka sunacağı hiçbir şey yoktur.

Berkeley'nin somuta olan tutkusuna karşılık, Leibniz bütüne sezgiyle yaklaşma yöntemini tercih etmektedir. Bütün, uyum içindedir. Leibniz fiziksel olanla geometrik olan arasında da bir uyum görmekte ve kalkülüsün tam da bu sebeple fizik alanında başarılı

sonuçlar vereceğini düşünmektedir. Leibniz'in bu inancı, sadece matematiksel bir metafiziğe değil, aynı zamanda geometri tarafından tesis edilen doğal bir uyuma ve evrendeki sürekliliğe ilişkindir (Reyes, 2004, s. 172). Sonsuz küçükler ise süreklilik probleminin matematiksel fizik temelindeki çözümüdür. Leibniz kalkülüsü kullanarak gözünün önünde duranla ilişkisini anlamlandırmaktadır: “Matematik doğada etkisizce uzanan hakikati aramaz; o, insanların sürekli karşı karşıya oldukları dünyayla anlaşmaya varmasının olanağını arar” (2004, s. 178).

Felsefe tarihçileri, genel olarak, Leibniz ve Berkeley'nin “soyut idealar, birincil-ikincil nitelik ayrımı, (Newton karşıtı) ilişkisel bir zaman ve uzam anlayışı, deneyime Tanrı'nın doğrudan müdahalesi ve materyalizmin dine karşı bir tehdit olduğu endişesi” ekseninde ortak görüşlere sahip olduğunu ifade etmektedir (Daniel, 2007, s. 163). Hatta aralarındaki farkın büyük oranda sunumlarından ve vurgularından kaynaklandığı da öne sürülmektedir (2007, s. 164). Biraz geniş bir çerçeveden bakıldığında Leibniz ile Berkeley'nin oldukça fazla benzer tezlere sahip gibi görünmelerine karşın, detayda yer yer iki karşıt safi temsil ediyor oluşlarını vurgu farklılığıyla açıklamak mümkündür. Leibniz'in Berkeley'ye göndermede bulunduğu aşağıdaki pasaj da, iki filozofun aslında benzer temalara benzer ifadelerle yoğunlaştığı noktalarda, birbirlerine getirdikleri eleştirileri örneklendirmektedir. Her iki filozof da, birbirlerine göre, çelişkilere veya paradokslara kapılmaktadır.

Cisimlerin şeyler ve hatta fenomenlerin de gerçek olduğunu dosdoğru savunabiliriz. Ancak eğer birileri cisimlerin tözler olduğunu iddia etmek isterse, bu, inanıyorum ki, yeni bir birlik ilkesini gerektirecektir.

Cisimlerin gerçekliğine karşı çıkan İrlandalı adam ne uygun argümanlar sunuyor ne de görüşünü yeterince açıklıyor gibi görünüyor. Zannediyorum ki o, paradokslarıyla tanınıyor olmak isteyen biri. (Antagnozza, 2013, s. 441-442; Leibniz & Bosses, 2007, s. 331)

Leibniz 1715'te Des Bosses ile mektuplaşması esnasında ileri sürdüğü bu görüşlerin kendi felsefesi içindeki karşılığını, bir yıl öncesinde yayımladığı *Doğanın ve İlahi İnayetin*

Akla Dayalı İlkeleri metninde ortaya koymuştur. Cisimler, merkezi bir monadın yönetiminde kümelenmiş fenomenal birlikler olup, fiilde bulunabilmeleri dolayısıyla birer bileşik tözdür. Diğer taraftan, 'cisimlerin gerçekliğine karşı çıkan' yakıştırması Berkeley'nin metinlerinde sıklıkla dile getirildiği üzere yerinde değildir. Berkeley pek çok defa cisimlerin gerçekliğinden şüphe edilemeyeceğini ifade etmiştir; tabii eğer cisimden bir çeşit algı içeriğini anlıyorsak. Berkeley'nin kalkülüsten daha fazla endişeyle yaklaştığı problem, maddi tözün varlığına ilişkin olandır. Her ikisi de dine karşı birer tehdit unsuru olarak görülüp bir çeşit radara yakalanmıştır. Ancak, ne Newton ne de Leibniz Tanrı'yı dışlayan bir düşünce ortaya koymayı denemiştir. Dolayısıyla aradaki gerilim Berkeley'nin açısından dine yönelik olsa da, günümüzden bakıldığında algıya ve cisimsel olanla cisimsel olmayanın ilişkisinde yoğunlaşıyor gibi okunabilmektedir.

Stephen H. Daniel, Leibniz ile Berkeley'nin gerçekte farklı görüşlere sahip olmadığı üç noktaya işaret etmiştir: Birincisi cisimlerin fenomenal olması, ikincisi algıların gerçekliğe dayanması ve üçüncüsü ise deneyimler arasındaki uyumun farkına varabilmenin yolunun, metafizik ile doğa felsefesi arasındaki ilişkiyi anlamaya dayanmasıdır (2007, s. 179). Yukarıdaki örnekte Leibniz algıların gerçekliğe dayanması konusunda Berkeley'ye biraz haksızlık ediyor gibi görünse de, genel anlamda bu üç başlık iki filozofun ortak sorunları olarak ele alınabilir. Farklılıkları arasında en seçik olanlardan biri ise matematiği metafizik karşısında konumlandırma biçimleridir.

SONUÇ

Leibniz ve Berkeley, pek çok benzer temayı işlemiş, ancak gerek çıkış noktaları gerekse yöntemleri bakımından sonuçta oldukça farklı fikirler ortaya koymuş iki büyük filozoftur. Bu iki filozofu aynı çalışmada ele almayı olanaklı kılan ortak temalar arasında; gerçeğin ideal yapılara ve algılayan tözlere dayandığı görüşü, cisimlerin fenomenal yapısı, ilişkisel zaman ve uzam anlayışı ile materyalizmin din için tehdit oluşturduğuna yönelik kaygıları sayılabilir. İki filozof da bir çeşit idealizmi savunmakta ve ikisi de şeylerin nihâf kaynağı olarak Tanrı'yı göstermekte; ancak çalışmalarının ulaştığı son noktada, birbirlerini paradoksa düşmekle, anlamsız ifadeler kullanmakla ve dine karşı tehdit oluşturacak çalışmalar kaleme almakla suçlamaktadırlar. Leibniz'e göre Berkeley, cisimlerin gerçeğine karşı çıkan ve paradoksa düşen; Berkeley'ye göre Leibniz, birtakım anlamsız sözlerle kafa karıştıran kişiler arasındadır. Birbirlerine en çok yaklaştıkları nokta olan algı meselesi ise, aynı zamanda, ufak bir vurgu farkı dolayısıyla birbirlerinden en çok uzaklaştıkları konu olarak ele alınabilmektedir.

Algı meselesi çerçevesinde, iki filozofun yine benzer temaları takip ettiği görülmektedir. Algı, ikisi için de hem fiziğe hem metafiziğe ilişkin bir konudur. Algılamanın düşünmekle doğrudan ilişkisi vardır; hatta ikisi arasındaki fark, yalnızca derece farkıdır. Algılayan veya algılanan hiçbir şey maddi bir töze dayanmamakta; her şey kaynağını, kendisini doğrudan duyuran Tanrı'dan almaktadır. Tanrı, yaratmanın yanında sürekliliği de tesis edendir. Hem Leibniz hem de Berkeley'de etkin olmak, yaratmak ve algılamak arasında sıkı bir ilişki görülmektedir.

Diğer taraftan, Leibniz'de algılayanla algılanan arasında özsel bir fark bulunmamakta, Berkeley'de ise bilincinde olmadığımız algılara yer verilmemektedir. Leibniz'de algılama edimi tüm var olanlar için geçerliyken, Berkeley'nin evreni algılayan tinler ve algılanan

idealar diye iki kısımda incelemeye uygundur. Süreklilik ve Tanrı görüşleri arasında ise dikkate değer farklar mevcuttur; bu farklar dolayısıyla da kalkülüs ve algıya yaklaşımları, söz konusu iki filozofu birbirinden önemli ölçüde uzaklaştırmıştır. Leibniz'e göre, algılama var olan her şeyin en küçük yapılarında dahi sürekli devam eden etkinliktir. Bu en küçük yapılar, yani monadlar, evrenin her yerinde, boşluğa yer bırakmaksızın konumlanmış ve her an algılamaya devam etmektedir. Berkeley ise sürekli algılamayı yalnızca Tanrı'ya atfetmektedir. Yaratılmış zihinler, duyusal nitelikleri, Tanrı tarafından verildiği müddetçe algılamaktadır. Örneğin, gözlerini kapatan kişi karşısındaki duvarı görmeye devam edememektedir.

Leibniz, mekanizmin yasalarına uygun şekilde işlediğini düşündüğü evren ile bu evreni yaratan üstün zihin arasındaki ilişkiyi çelişkiye düşmeksizin kavramanın olanağını kalkülüs çalışmalarında bulmuştur. Kalkülüs, mekanizmin işleyişi ile onun ardındaki ilahî yasaların paralelliğini, insan zihninin anlayabileceği biçimde sunan tek disiplindir. Dolayısıyla, fizikten teolojiye doğru metafizik bir sıçrayışın olanağı kalkülüstedir. Leibniz, matematik ve matematiksel fizik alanındaki pek çok büyük gelişmenin temeli haline gelen kalkülüsten, Tanrı'ya ve O'nun önceden tesis ettiği uyuma yönelik bir öngörü kazandırmasını beklemektedir.

Leibniz, kalkülüs vasıtasıyla hem sürekliliği hem Tanrısal uyumu hem de zihin-beden ilişkisini matematiksel olarak kavramanın olanağını sunar. Kalkülüs, düzgün geometrik şekillerle ifade edilemeyen sonlu bir alanın, sonsuz küçük yapıların toplamı şeklinde gösterilmesini sağlamaktadır. Bu yeni matematiksel yaklaşımın, özellikle fizik alanında pek çok çözülememiş problemi çözdüğü görülmektedir. Bilhassa, sonlu değerler vermenin çözümü imkânsız hale getirdiği denklemlerde ve anlık değişim hesaplarında kalkülüs, daha önce hiçbir yöntemin ulaşamadığı yakınlıkta sonuçlar vermektedir. Newton ve Leibniz'in eşzamanlı olarak geliştirdiği bu yeni matematik alanı ve matematiğe kattıkları yeni terimler,

başta Berkeley olmak üzere pek çok felsefeci ve matematikçi tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Tepki gösterenlerin dayanağı, o dönemdeki mevcut matematiksel yapı olup; önerileri, yeni ve tartışmalı bu çalışmalarını mevcut dizgenin dışında tutmaktır. Örneğin, kalkülüsü ciddi biçimde eleştiri yağmuruna tutan Berkeley'nin, kalkülüsün matematiğe kattığı yeni hesaplama yöntemine sunabileceği alternatif bir yöntem önerisi yoktur.

Kalkülüsün ortaya çıkışında göze çarpan ilk kavram, sonsuz küçüktür (infinitesimal). Sonsuz küçük, aynı zamanda, bu disiplinin en tartışmalı kavramıdır. Özellikle dini kaygılar taşıyanlarca sorunlu görülmüş olan bu kavram, Leibniz tarafından önceleri var olan ama yer kaplamayan bir şey olarak ele alınırken, tepkilerin yoğunlaşması ve filozofun tavrını az da olsa değiştirmesiyle birtakım yararlı kurgular olarak değerlendirilmeye başlamıştır. Her iki bakış açısıyla da, sonsuz küçükler, uzama tabi olmayan ama uzamlı olana ilişkin işleme dahil edilen yapılardır. Leibniz'in monadolojisi çerçevesinde değerlendirecek olursak, sonsuz küçük tam da bir monad gibi, parçasız ve bölünemezdir. Sonsuzluğu, sınırlardan azade olmak değil, tam ve mükemmel olmak anlamında düşünülmüştür. Cisimlerin sonsuzca bölünmesiyle elde edilen ama kendisi bölünemez olan bu yapılar, sonsuzcası kümelenerek sonlu ve uzamlı cisimleri oluşturan monadlara oldukça benzerdir. Leibniz sonradan birtakım kurgular olduklarını söylese de, sonsuz küçüklerle dayanan kalkülüs, onun metafiziğinin matematiksel açıklaması olarak iş görebilmektedir. Dahası, Tanrı'nın kurduğu düzene ilişkin öngörü kazandırmasını umduğu kalkülüsün, metafizik ve teolojiye yaklaşımıyla doğrudan ilişkili olduğu açıktır.

Kalkülüs, sonlu ile sonsuzun ilişkisini, bir yaratıcıya ya da kutsal metinlere referansta bulunmaksızın açıklama olanağı tanıdığından, özellikle Özgür-düşünürler (Free-thinkers) tarafından yoğun ilgi görmüştür. Berkeley'nin kalkülüs eleştirisinin ardındaki neden de, matematikten hareketle yapılan metafizik ve dini çıkarımlardır. Dolayısıyla Özgür-düşünürlerin dine yönelttiği başlıca üç eleştiriye, Berkeley de kalkülüse çevirerek

yöneltecektir: 1. Gizemlerin sınanmamış olması; 2. Otoriteye dayalı düşünme alışkanlığı; 3. Mantık dışı olma. Berkeley, sonsuz küçüğü, hem var olan hem de yok sayılabilen, hem sıfır olmayan hem de sıfıra uzaklığı sonlu bir niceliğe karşılık gelmeyen, dolayısıyla kafa karıştırmak dışında hiçbir katkısı olmayan boş bir sözcük olarak ele almaktadır. Ona göre, ‘sonsuz küçük’ ile ‘hiç’ arasında bir fark yoktur. Buradan hareketle de, sonsuz küçük teriminin, matematiksel bir gizem olduğunu ve hiçbir şekilde sınanamadığını ifade etmektedir. Sonsuz küçüğün doğada gösterilmesi ve Eukleides geometrisinde olduğu şekilde deneysel olarak sınanabilmesi söz konusu değildir. Diğer taraftan, Newton’ın otoritesi, birçok takipçisinin söz konusu matematiksel terimleri anlamadan kabul etmesine neden olmuş ve Berkeley de bunu dine yöneltilen ikinci eleştiriye karşılık olarak sunmuştur. Mantık dışılık bağlamında ise, kalkülüsün ilkelerinin, iyi sonuçlar vermesi dolayısıyla kabul edildiği ve aslında kendiliğinden açık olmadığı iddiası mevcuttur. Dahası, Berkeley Newton’ın yaptığı bir işlem hatasını kalkülüse genişleterek, kalkülüsün sonuçta başarılı oluşunu, bir hatanın başka bir hatayla örtülmesine bağlamıştır. Berkeley’ye göre, ne Eukleides geometrisine ne Aristoteles mantığına tam olarak uyan bu yeni çalışma, bir hatalar silsilesidir; dolayısıyla, her hatalı çalışma gibi, zamanla geçerliliğini kaybedecektir.

Berkeley’nin kalkülüse ilişkin öngörüsünün gerçekleşmediği ortadadır. Kalkülüs bugünkü matematik çalışmalarının oldukça büyük bir kısmında kendisine yer bulmakta ve matematik tarihindeki en büyük atılımlardan biri olarak görülmektedir. Diğer taraftan, Leibniz’in ortaya koyduğu şekliyle sonsuz küçük kavramı yeterince temellendirilmemiş olduğundan, yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar tartışmalı görülmeye devam etmiştir. Matematiğin içine sezginin girmeye başlaması, yer yer mantıktan ziyade sezgiye yer verilmesi, pek çok tartışmaya konu olsa da, zaman kalkülüsün başarısını ortaya koymuştur. Bu başarı, elbette, Newton ve Leibniz’in ortak başarısıdır; ancak, Leibniz’in başarısı, yalnızca matematiğe değil, aynı zamanda Kartezyen düalizm karşıtı bir algı görüşüne ilişkindir. Sonlu

evrenin algısını sonsuz küçük monadın içine yerleştiren tasarım için kalkülsten daha iyi bir anlatım aracı düşünmek zordur. Kalkülüs, yer kaplamayan ama düşünen töz ile yer kaplayan ve düşünmeyenin ilişkisini açıklamak için gerekli analogiye zemin sağlamaktadır. Leibniz'in amacı da, böyle bir analogi kurmaktır. Aynı analogi, hem Tanrı hem de Tanrı'nın evrenle ilişkisini anlamaya yardımcı olacaktır. Bu analoginin gücünü en çok arttıran nokta ise, matematikçi Tanrı tasavvurudur. Bu fikir, tüm ikilikleri matematiksel olarak denkleştirme olanağı tanımaktadır.

Aslında, Berkeley'nin de eleştirdiği gibi, Leibniz'in tasarımı kendi eksiklerini kendisi kapatan bir yapıya sahiptir. Ne var ki, eleştirinin aksine, kendi içinde tutarlı ve ilkeleri açıkça ortaya konulmuş bir tasarım söz konusudur. Leibniz, aklın deney dışılığına ilişkin düşüncesinden ötürü, deneyden değil, akıl ve sezginin sunduklarından hareket etmektedir. Aynı şekilde, nasıl ki Leibniz'in Tanrı'sı kendisi gibi bir matematikçi olarak konumlandırılmışsa, aynı şekilde Berkeley'nin Tanrı'sı da Berkeley'ye benzemektedir. Leibniz'in kalkülüsçü Tanrı'sına karşılık, deneye ve deneyime dayalı bilgiye öncelik tanıyan Berkeley'nin Tanrı'sı, belli bir plana göre yaratıp, gerektiğinde çıkan arızalara müdahale etmektedir. Her iki filozofun da dine yönelik kaygıları bulunmakla birlikte, söz konusu iki Tanrı'nın farklı yeteneklere sahip olması, ikisini iki farklı akımın temsilcileri haline getirmiştir. Dolayısıyla, ikisinin temsil ettikleri felsefi yaklaşımların, Tanrı görüşleri üzerinde de oldukça etkili olduğu söylenebilir.

Başlangıç noktası olarak, ister Tanrı görüşlerini isterse bilginin kaynağına ilişkin yaklaşımlarını ele alalım, Leibniz ve Berkeley'nin algı meselesine yaklaşımları ile matematiğe yaklaşımları arasında bir paralellik olduğu su götürmez bir gerçektir. Bu tezin ortaya koymayı hedeflediği söz konusu paralellik, algıyı ele alırken inceleme konusu haline getirdikleri her bir kavramın şekillenişinde ve aynı kavramların matematiğe yaklaşımlarındaki büyük etkisinde kendisini göstermektedir.

İlkin, Leibniz'deki bilinçli-bilinçsiz algı ayrımı Berkeley'de mevcut değildir; Berkeley'ye göre 'algılıyorum' demekle 'bilinçli algılıyorum' demek arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla, Leibniz'in sonsuz küçük algılarının Berkeley felsefesinde bir karşılığı yoktur. Buna paralel olarak da Berkeley Leibniz'in kalkülüsünde en çok sonsuz küçük terimine eleştiri getirmiştir. Berkeley'de, 'sonsuz küçük algılar' değil, 'en küçük algılanabilir' söz konusudur. Şeylerin, algılanabilirin ötesinde küçüklüklere ayrılması deneysel olarak mümkün değildir. Deneysel olarak imkânı olmayı düşüncede bölmek ise, Berkeley'ye göre, hatadır.

İkinci olarak, Tanrı'nın konumu noktasında iki filozofu birbirinden ayıran ince farklılıklar mevcuttur. Leibniz'e göre, mekaniğin yasalarının işlediği cisimler alanı ile ereksel nedenlere göre işleyen monadlar alanı, Tanrı tarafından en başta denk getirilmiştir. Berkeley'ye göre ise, cisimsel diye adlandırdıklarımız idealar olup; bunlar, tinler tarafından üretilen, başka herhangi bir yasaya ya da amaca hizmet etmeyen cansız³⁷ varlıklardır. Leibniz'in tasarımındaki sonlu ile sonsuzun paralelliği yine kalkülüsteki mantıkla, matematikçi bir Tanrı aracılığıyla sağlanmaktadır. Berkeley'nin tasarımı ise, Tanrı dışındaki tüm dışsal araçları ortadan kaldıran, Tanrı'yı 'sürekli algı sağlayıcısı' konumuna getiren, oldukça yüzeysel ve gizemden uzak bir bakışa uygun şekilde dizayn edilmiştir. Benzer şekilde, Tanrı'nın hareket ve sürekliliği sağlama biçimi de, algıya dayandırılmış ve kalkülüs konusundaki ayırışmadan payını almıştır. Leibniz, ideal anlamda Tanrı'nın yeniden yaratmasıyla sağlanan hareket ve sürekliliği, mekanik düzeyde kalkülüsteki sonsuz küçük kavrayışıyla çözmeyi denemiştir. Monadlar düzeyinde hareket algıdaki değişimle, süreklilik de zamanda ve uzamda boşluk bulunmamasıyla ifade edilebilmektedir. Dolayısıyla, hareket ve süreklilik, iki anı veya iki noktayı birbiriyle ilişkilendirmeyi mümkün kılan kalkülüs yoluyla sorun olmaktan çıkmaktadır. Berkeley'ye göre ise, bilinçli algılarımız dışında hiçbir

³⁷ Burada 'canlı olmak'; algılayan, düşünen, tasarlayan vs olmak üzere, bir fiilde bulunan tüm varlıklara atfedilmiştir.

şeyden söz edemiyor olmamız, bilinçli algılarımızın da tümüyle deneyime dayanıyor olması dolayısıyla; hareket, duyum kökenli bir akıl yürütme alışkanlığına, süreklilik ise bize sürekli bir şekilde birtakım duysal nitelikler sunan Tanrı'ya dayanmaktadır.

Üçüncü olarak ise filozofların, cisimsel olan ile olmayan arasındaki ilişkiye dair yaklaşımları kritik bir önemdedir. Kartezyen düalizmin de temel sorunu olan, düşünen şey ile yer kaplayan şey arasındaki ilişki ve etkileşim, kalkülüs aracılığıyla matematiksel olarak açıklanmaktadır. Elbette bu, matematiğe dayalı analogik bir açıklamadır. Descartes'ın ayrımını dilsel olarak aynı şekilde alıyor gibi görünsek de, birtakım farklılıklar söz konusudur. Descartes'a göre düşünen ve yer kaplayan şey birer sonlu töz, Tanrı ise sonsuz tözdür (2007, s. 40-41). Leibniz'e göre ise, Tanrı da bir monad olup, diğer tüm monadlar gibi, matematikteki negatif sonsuzluktan farklı olarak, mükemmellik olanağına sahip olma anlamında sonsuzdur. Sonlu olan, sonsuz monadların kümelenmesi ile uzama tabi olan fiziksel nesnelere dir. Sonsuzdan hareketle sonlunun elde edilmesi ile kalkülüsteki sonsuz küçüklerden integral vasıtasıyla sonlu olana geçiş açık bir şekilde aynı şeyin farklı tezahürleridir. Berkeley'de ise sorun, ikiliği tümüyle ortadan kaldırarak çözülmektedir; çünkü, her tikel algı bir tikele ilişkin önermeye çevrilebilmekte ve çelişkiye düşmeksizin ifade edilemeyen (dahası, var sayılması hiçbir yarar sağlamayacak) şeylerin varlığından söz etmek anlamsız görünmektedir. Dolayısıyla, doğrudan edindiğimiz duysal niteliklere ilişkin algılarımız, bu ideaları algılayan tinimiz ve kendi idealarımız ile tinimizden analogi yoluyla bilgisine ulaştığımız Tanrı ve diğer yaratılmış tinlerle onların algıları söz konusudur; ve bunların tümü maddesizdir. Görüldüğü gibi Berkeley, her şeyi başlangıçta deneyime, sonra birtakım anlamlı dilsel ifadelerle ve nihayetinde analogik düşünme biçimine dayandırmaktadır.

Sonuç olarak, analogi her iki düşünürün dizgesinde de önemli bir yeri işgal etmekle birlikte, Leibniz'in kalkülüs temelli analogisine karşılık, Berkeley tecrübî bilgidен hareket etmektedir. Leibniz matematiğin ve felsefenin dilini oldukça fazla zorlayan soyutlama

yeteneğiyle, Berkeley ise ulaşılması oldukça güç olan yalın ve yüzeysel bakış tarzıyla felsefe tarihine damga vurmuştur.



ÖZET

Bu tezin amacı, Leibniz ve Berkeley'nin, algı ve kalkülüs meselelerini ele alış biçimlerinde ortaya çıkan birtakım paralelliklere dikkat çekmektir. Bu amaçla, öncelikle her iki filozofun ilgili konuları ele alırken kullandığı kavramlar detaylıca incelenmiştir. Burada, sonuçta ulaşılması hedeflenen nokta göz önünde tutularak, ortak bazı kavramlar öne çıkarılmış, diğerleri ise ayırıcı başlıklar olarak onların altında sıralanmıştır. İlk iki bölümün başlıkları, sözü edilen paralelliği ve bu iki filozofun benzer olan başlangıç varsayımlarını vurgular niteliktedir. Üçüncü bölümde ise, matematik ile metafiziğin birbirlerini karşılıklı besleme üzerine kurulu olan ilişkileri konu edinilmiş olup, Leibniz ile Berkeley'nin söz konusu ilişkiye kendi felsefeleri içinde ayırdıkları yer üzerinde durulmuştur. Özellikle Leibniz'in sonsuz küçük fikri ve Berkeley'nin eleştirileri etrafında şekillenen bu bölüm, her iki bakış açısının günümüz perspektifinden konumlanışının vurgulanması ile sonlandırılmaktadır.

Bu tezde ulaşılan sonuç, kullanılan ortak kavramlar ile Tanrı ve dine ilişkin ortak bazı kaygılar dolayısıyla, algı ve kalkülüse yaklaşımların benzer izlekleri takip ettiğiidir. Her iki filozof da, benzer kaygılara sahip olmakla birlikte, Tanrı tasarımlarındaki farklılıktan ötürü, farklı görüşleri desteklemektedir. Yine de, kendi içlerinde değerlendirildiklerinde, ortak bir tavrı algı-kalkülüs paralelliği üzerinden sergilemektedirler. Konu edilen paralellik, Tanrı görüşleriyle de bağlantılı şekilde, süreklilik, hareket ve sonlu-sonsuz görüşleri çevresinde şekillenmektedir.

ABSTRACT

The aim of this thesis is to draw attention to a number of parallels that appear in the manner Leibniz and Berkeley deal with perception and calculus issues. For this purpose, first of all, the concepts used by both philosophers when dealing with mentioned issues were examined in detail. Here, some common concepts are highlighted, taking account of the intended target, while the others are listed below as distinctive titles. The titles of the first two chapters highlight the mentioned parallelism and similar initial assumptions of these two philosophers. In the third chapter, the relationship between mathematics and metaphysics, which are based on mutual feeding, is discussed and the place Leibniz and Berkeley devoted to this relationship in their own philosophies is emphasized. This chapter, especially shaped around Leibniz's ideas on infinitesimal and the criticism expressed by Berkeley, ends with an emphasis on the positioning of both approaches from today's perspective.

The conclusion of this thesis is that approaches to perceptions and the calculus follow similar paths, because of the common concepts used and some common concerns about God and religion. Both philosophers have similar concerns, but support different views due to the difference in notions of God. Nevertheless, when evaluated within themselves, they exhibit a common attitude through perception-calculus parallelism. The parallels are shaped around continuity, motion and finite-infinite views, in connection with their views of God.

KAYNAKÇA

Antognazza, M. R. (2013), **Leibniz**, (O. Düz, Çev.), Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Aristoteles. (2010), **Metafizik**, (Prof. Dr. A. Arslan, Çev.), İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Atıcı, M. (1996), “Leibniz ve Levinas’ta Sonsuzluk Kavramı”, **Cogito**, S.6-7, s.476-485.

Berkeley, G. (1984), **Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma**, (K. S. Sel, Çev.), İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Berkeley, G. (2002), **The Analyst; or, a Discourse Addressed to an Infidel Mathematician**, (D. R. Wilkins, Ed.), Dublin: S. Fuller.

Berkeley, G. (2003), **Yeni Bir Algı Teorisi**, (E. Ergün, Çev.), Ankara: Yeryüzü Yayınevi.

Berkeley, G. (2015), **İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme**, (L. Özşar, Çev.), Bursa: Biblos Kitabevi Yayınları.

Boman, E. (2017), “Ghosts of Departed Errors: the Early Criticisms of the Calculus of Newton and Leibniz”, **Juniata Voices**, C.17, s. 56-69.

Boutroux, E. (2017), **Leibniz-Hayatı ve Felsefesi**, (Doç. Dr. A. Altınörs, Çev.), İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Bravo, H. (2008), “Locke ve Berkeley’de Birincil ve İkincil Nitelikler Meselesi”, **FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, S.5, s.59-76.

Buzon, F. & Kambouchner, D. (2012), **Descartes Sözlüğü**, (M. Erşen, Çev.), İstanbul: Say Yayınları.

- Copleston, F. (1998), **Berkeley-Hume**, (A. Yardımlı, Çev.), Eskişehir: İdea Yayınevi.
- Copleston, F. (2013), **Leibniz**, (A. Yardımlı, Çev.), İstanbul: İdea Yayınevi.
- Çevik, A. (2018), **Matematik Tarihindeki Bazı Krizler: İrrasyonel Sayılar ve Sonsuzluk**,
Erişim Tarihi: 20.04.2020, <https://dusunbil.com/matematik-tarihindeki-bazi-krizler-irrasyonel-sayilar-ve-sonsuzluk/>
- Çevikbaş, S. (2006), **Leibniz ve Felsefesi: Mantık, Fizik ve Metafizik**, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Daniel, S. H. (2007), “The Harmony of the Leibniz-Berkeley Juxtaposition”, (P. Phemister & S. Brown, Ed.), **Leibniz and the English-Speaking World**, (s. 163-180), Dordrecht: Springer.
- Descartes, R. (2007), **Meditasyonlar: Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bunlara Yanıtı**, (İ. Birkan, Çev.), Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Descartes, R. (2014), **Felsefenin İlkeleri**, (M. Akın, Çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Downing, L. (2011), “George Berkeley”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Erişim Tarihi: 20.04.2020, <https://plato.stanford.edu/entries/berkeley/>
- Gaudemar, M. (2012), **Leibniz Sözlüğü**, (A. Kovanlıkaya, Çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Gür, B. S. (2012), “Leibniz'in Matematik(sel) Düşüncesi”, (A. Nesin, Ed.), **“Matematik Belası” Üzerine: Matematik Felsefesinde Köşe Taşları**, (s. 69-78), İstanbul: Nesin Yayıncılık.
- Güven, Ö. (2018), “Matematik ve Metafizik.” (A. K. Çüçen, Ed.), **Metafizik: Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi**, (s. 482-506), Bursa: Sentez Yayıncılık.

Hacısalıhoğlu, H. H., Hacıyev, A., Kalantarov, V., Sabuncuoğlu, A., Brown, L. M., İbikli, E. & Brown, S. (2009), **Matematik Terimleri Sözlüğü**, Ankara: Türk Dil Kurumu.

Hegel, G. W. F. (2011), **İdealizm ve Skeptisizm: Berkeley**, (M. Bal & O. Kuzgun, Çev.), Erişim Tarihi: 13.02.2020,
https://www.academia.edu/7002026/Hegelin_Felsefe_Tarihinde_George_Berkeley_Bölümü

İmamoğlu, T. (2014), **Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi**, İstanbul: İz Yayıncılık.

Kadri, Z. (2009), **Wilhelm Leibniz**, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

King, E. G. (1961), **Spiritual Substance in the Philosophy of George Berkeley**, Yüksek Lisans Tezi, Windsor Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

Kranz, W. (2014), **Antik Felsefe**, (S. Y. Baydur, Çev.), İstanbul: Sosyal Yayınları.

Kulstad, M. & Carlin, L. (2013), "Leibniz's Philosophy of Mind", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (E. N. Zalta, Ed.), Erişim Tarihi: 11.01.2020,
<https://plato.stanford.edu/entries/leibniz-mind/#Aca>

Küçükparmak, A. (2019), "Leibniz-Clarke Tartışmasında Zaman", **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, C.8, S.2, s.1007-1029.

Launay, M. (2018), **Çetele Kemiklerinden Yapay Zekaya Matematiğin Kısa Tarihi**, (G. Ünal, Çev.), İstanbul: Say Yayınları.

Leibniz, G. W. & Clarke, S. (2000), **Correspondence**, (R. Ariew, Ed.), Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.

Leibniz, G. W. & Des Bosses. (2007), **Correspondence**, (B. C. Look & D. Rutherford, Ed.),
New Haven: Yale University Press.

Leibniz, G. W. (2011a), “Doğanın ve İlahi İnanetin Akla Dayalı İlkeleri”, (E. Çoraklı, Ed.),
Monadoloji: İlgili Yazılar, Mektuplar, (s. 67-79), İstanbul: Pinhan Yayınevi.

Leibniz, G. W. (2011b), “Monadoloji”, (E. Çoraklı, Ed.), **Monadoloji: İlgili Yazılar,
Mektuplar**, (s. 9-65), İstanbul: Pinhan Yayınevi.

Leibniz, G. W. (2013), “Şeylerin Nihai Kaynağı Üzerine”, (B. Özcangiller, Çev.). **Felsefe
Arkivi**, S.35, s.37-48.

Leibniz, G. W. (2014), “Metafizik Üzerine Konuşma”, (Doç. Dr. A. Altınörs, Çev.),
Monadoloji - Metafizik Üzerine Konuşma, (s. 63-128), İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Leibniz, G. W. (2017), **Principles of Nature and Grace Based on Reason**, Erişim Tarihi:
11.01.2020,
<https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/leibniz1714a.pdf>

Leibniz, G. W. (2019), **Teodise/İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma**, (H. Batuhan,
Çev.), Ankara: Fol Kitap.

Locke, J. (2013), **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, (V. Hacıkadiroğlu, Çev.), İstanbul:
Kabalcı Yayıncılık.

Look, B. C. (2013), “Gottfried Wilhelm Leibniz”, **The Stanford Encyclopedia of
Philosophy**, Erişim Tarihi: 20.04.2020, <https://plato.stanford.edu/entries/leibniz/>

Magee, B. (2000), **Büyük Filozoflar: Platon’dan Wittgenstein’a Batı Felsefesi**, (A.
Cevizci, Çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları.

Mazur, J. (2016), **Matematik Sembollerinin Kısa Tarihi**, (B. Gönülşen, Çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Newton, I. (2016), **Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri**, (A. Yardımlı, Çev.), İstanbul: İdea Yayınevi.

Nutku, U. (2014), “Leibniz’in Monadlar Teorisinin Tarihsel Önemi”, **Kilikya Felsefe Dergisi**, S.1, s.1-14.

Reyes, G. M. (2004), “The Rhetoric in Mathematics: Newton, Leibniz, the Calculus, and the Rhetorical Force of the Infinitesimals”, **Quarterly Journal of Speech**, C.90, S.2, s.159-184.

Sertöz, A. S. (2019), **Öklid’in Elemanları**, Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları.

Smith, T. V. & Grene, M. (Ed.). (1940), **Philosophers Speak for Themselves: From Descartes to Locke**, Chicago: The University of Chicago Press.

Soysal, D. (2018), **İdeler ve Tanrı: Bir 17. Yüzyıl Felsefesi Öyküsü**, İstanbul: Belge Yayınları.

Sözer, Ö. (1970), “Berkeley’de Varlık ve Algı Sorunu”, **Felsefe Arkivi**, S.17, s.39-81.

Şahan, C. (1960), “Diyalektik ve Monadoloji”, **Monadoloji; Kavrayış Gücünün Gelişimi**, (s. 101-108), İstanbul: Kuram Yayınları.

Thomas, J. (2009), **The Minds of the Moderns: Rationalism, Empricism and Philosophy of Mind**, New York: Routledge.

Türk Dil Kurumu, “Algı” maddesi, Erişim tarihi: 11.01.2020, sozluk.gov.tr

Woolhouse, R. S. (2019), **Ampirist Filozoflar**, (G. Murtaza, Çev.), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Yıldırım, C. (2012), **Matematiksel Düşünme**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Zellini, P. (2011), **Sonsuzun Kısa Tarihi**, (F. Demir, Çev.), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Zelyüt, S. (2012), **Dört adalı – Hobbes-Locke-Berkeley-Hume**, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

