

**G. DELEUZE'ÜN G. LEIBNİZ YORUMU ÜZERİNE BİR İNCELEME**

**Pamukkale Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Yüksek Lisans Tezi  
Felsefe Anabilim Dalı  
Sistemantik Felsefe ve Mantık Programı**

---

**İmren CERİT**

**Danışman: Yard. Doç.Dr. Mehmet Ali Sarı**

**Aralık, 2012  
DENİZLİ**

## YÜKSEK LİSANS TEZİ ONAY FORMU

Felsefe Anabilim Dalı, Sistematik Felsefe ve Mantık Programı öğrencisi İmren Cerit tarafından Yard. Doç. Dr. Mehmet Ali Sarı yönetiminde hazırlanan “G.Deleuze’ün G.Leibniz Yorumu Üzerine Bir İnceleme” başlıklı tez aşağıdaki jüri üyeleri tarafından 21.12.2012 tarihinde yapılan tez savunması sınavında başarılı bulunmuş ve Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Mehmet Akgün  
Jüri Başkanı

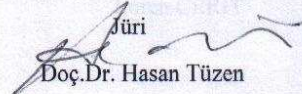
Jüri-Danışman

Yard. Doç. Dr. Mehmet Ali Sarı

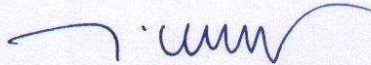


Jüri

Doç. Dr. Hasan Tüzen



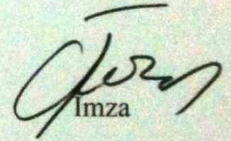
Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun 29/12/2012 tarih ve 01/12 sayılı kararı ile onaylanmıştır.



Prof. Dr. Turhan KAÇAR

Enstitü Müdürü

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.



İmren CERİT

## ÖNSÖZ

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan G. Deleuze Spinoza, Leibniz, Hume, Kant, Nietzsche, Bergson ve Foucault üzerine okumalarda bulunmuş, yazılar yazmıştır. Bu yazılarıyla kendi özgün düşüncesini oluşturmuş, bu filozofların geleneksel felsefe tarihindeki yorumlanma biçimlerine eleştiriler getirmiştir. Çalışmalarında çok farklı alanlar arasında yeni bir düşünce tarzının önünü açmıştır. Bu yüksek lisans çalışmasında da G. Deleuze'ün Barok sanatı aracılığıyla 17. Yüzyılın önemli düşünürlerinden biri olan Leibniz'in felsefesinde temel kavram olan monad okuması ve yorumu üzerinde durulmuştur.

Bu çalışmanın ilk bölümünde Leibniz'in bütün felsefesini anlatmaktan ziyade Deleuze'ün üzerinde durduğu kavramlar bağlamında Leibniz'in temel kavramlarına değinilmiştir. İkinci bölümde ise Deleuze'ün sahip olduğu ve benimsediği düşünme biçimleri olan yapısalılık ve post yapısalılık ele alınmıştır. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise, Leibniz'in ilkelerinden belki de Deleuze için en önemli ilke olarak varsayılan "yeter-neden" ilkesi ile ilişkilendirdiği Barok mimarisi üzerinden monad kavramı okuması ve yorumlanması incelenmiştir.

Bu çalışmada, çoğu Deleuze yorumcusunun pek de üzerinde durmadığı Leibniz okumalarında, Deleuze'ün temel amacının geleneksel felsefe anlayışından farklı olarak bir düşünce sisteminin ve düşünüş biçiminin nasıl ele alınabileceği en temelde gösterilmeye çalışılmıştır. Öyle ki Deleuze, geleneksel bakış açısının aksine Leibniz'in geleneğin dışında farklı bir felsefe, düşünce biçimi ve dizgesine sahip olduğunu iddia etmektedir ve böylelikle de felsefenin ne, filozofun da kim olduğunu belirlemeye çalışmaktadır.

Bu çalışma sırasında, pek çok konuda bana farklı bakış açıları kazandıran, tez konumun seçilmesi ve hazırlanmasında göstermiş olduğu akademik danışmanlığı ve her türlü desteğinden dolayı, hocam Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ali Sarı'ya teşekkür ederim. Ayrıca tez yazma sürem boyunca hiçbir desteğini benden esirgemeyen Prof. Dr. Mehmet Akgün, Doç. Dr. Milay Köktürk ve Dr. Aslı Çavuşoğlu hocalarıma teşekkür ederim.

## ÖZET

### G. DELEUZE'ÜN G. LEIBNİZ YORUMU ÜZERİNE BİR İNCELEME

Cerit, İmren  
Yüksek Lisans Tezi  
FELSEFE ABD  
Sistematik Felsefe ve Mantık Programı  
Tez Yöneticisi: Yard. Doç. Dr. Mehmet Ali Sarı  
Aralık 2012, 96 Sayfa

Bu çalışma barok mimarisinin kendisine özgü özelliği olan kıvrım kavramı ile 17. Yüzyıl metafizik düşünürlerinden Leibniz'in monad kavramı ile bağlantısı konu edilmiş ve açıklamaya çalışılmıştır. Bu bağlamda giriş kısmında Deleuze'ün içinde bulunduğu varsayılan post yapısalcilik ve post yapısalcılığın da ardalanı olan yapısalcılığa değinilmiştir.

Birinci bölümde Leibniz felsefesinin temel kavramlarına değinilmiştir.

İkinci bölümde Deleuze felsefesinin Leibniz felsefesiyle bağlantılı olan kavramlarına değinilmiştir.

Üçüncü bölümde, tezin ana konusu olan Deleuze'ün monad kavramını okumasına değinilmiştir. Bu bölümde Deleuze'ün Leibniz üzerine derslerinden yola çıkılarak Leibniz felsefesinin temel kavramlarına Deleuzcü bakış açısıyla değinilmiştir.

Sonuç bölümünde de Deleuze'ün kıvrım kavramından ne anladığı ve monad kavramıyla nasıl ilişki kurduğı incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kıvrım, Barok, Monad, Deleuze, Leibniz

## ABSTRACT

### AN ASSESSMENT OF G. DELEUZE'S READ ON LEIBNIZ

Cerit, İmren

Master Thesis

Philosophy Department

Systematic Philosophy and Logic Programme

Adviser of Thesis: Asst. Prof. Dr. Mehmet Ali Sarı

December 2012, 96 Pages

**This thesis explores the relation between the concept of fold which is the particular aspect of the Baroque *architecture*, and monad concept of the traditional seventeenth-century philosopher Leibniz. Therefore, introductory section examines post-structuralism, Deleuze is assumed to be its member and structuralism, which is also the background of post-structuralism.**

**The first part discusses main concepts of Leibniz's philosophy.**

**The second part treats the concepts of Deleuze philosophy and its relation with philosophy of Leibniz.**

**The third part examines the main subject of the thesis, Deleuze's interpretation of monad concept. This part also focuses on the main concepts of Leibniz philosophy through Deleuzian theory with the help of his studies on Leibniz.**

**The conclusion part elaborates what Deleuze understood from the concept of fold and how it was related to monad.**

**Keywords :** The Fold, Baroque, Monad, Deleuze, Leibniz

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
GİRİŞ.....	1

## BİRİNCİ BÖLÜM

### LEIBNİZ FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAMLARI

1.1. İlkeler Öğretisi.....	5
1.1.1. En İyi İlke.....	5
1.1.2. Mevcudiyet İlkesi.....	9
1.1.3. Çelişmezlik ilkesi.....	10
1.1.4. Yeter Neden İlkesi.....	13
1.1.5. Ayırt Edilemezlerin Özdeşliği İlkesi.....	16
1.2. Leibniz'in Varlık ve Töz Anlayışı.....	17
1.2.1. Felsefede Töz Kavramı ve Leibnizci Töz Anlayışı.....	17
1.2.2. Monad Kavramı.....	22
1.2.3. Bireysel Töz.....	27
1.2.4. Tanrı Monad İlişkisi.....	28
1.2.5. Mümkün Dünyaların En İyisi.....	31
1.3. Bilgi Görüşü.....	32
1.3.1. Zorunlu Önergeler ya da Akıl Hakikatleri.....	37
1.3.2. Olumsal Önergeler ya da Olgu hakikatleri.....	38

## İKİNCİ BÖLÜM

### DELEUZE FELSEFESİNİN ARDALANI

2.1. Deleuze Felsefesinin Temel Kavramları.....	41
2.1.1. Yapısalcılık-Post Yapısalcılık ve Deleuze.....	41
2.1.2. Platonculuğun Alt Edilmesi.....	44
2.1.3. Aşkılık.....	46
2.1.4. İçkinlik Düzlemi.....	47

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### DELEUZE'ÜN BAROK ÜZERİNDEN MONAD OKUMASI

3.1. Özdeşlik İlkesi.....	57
3.2. Yeter- Neden İlkesi.....	60
3.3. İfade ve Bakış Açısı.....	62
3.4. İçermeler ve Bir Arada Mümkün Olma.....	64
3.4.1. İçerme- İçerilme.....	66
3.5. Kıvrım.....	75
3.5.1. Maddenin İkili Kıvrımları.....	75
3.5.2. Ruhtaki Kıvrımlar.....	79
3.6. Olay Felsefesi.....	82
SONUÇ.....	87
KAYNAKLAR.....	94
ÖZGEÇMİŞ.....	96

## GİRİŞ

Geçtiğimiz otuz yıl boyunca gerek yapısalcılar gerek post yapısalcılar insanın anlama yetisine çok önemli katkıda bulundular. Özellikle Lacan, Derrida, Foucault, Lyotard, Deleuze gibi düşünürler büyük etkiler yapan yapıtlar ortaya koydular. Yapısalcılık ile post yapısalcılık birbirlerinden farklı olsalar da eleştirel olmak bakımından aynı özelliği gösterirler.

Yapısalcılık temelde büyük yapılar, sistemler ve oluşumlarla ilgilidir. Varoluşçuluğun ve Marksizm'in etkisini yitirmesiyle, bu düşünce akımlarının yerini alan bir fikir modası olarak, 20. yüzyılın ikinci yarısında Fransa'da ortaya çıkmıştır. İnsan davranışları ve olguları psikanaliz gibi büyük sistem ve yapılar aracılığıyla incelenmeye ve açıklanmaya çalışılmıştır. Bu akım ilk olarak Fransız entelektüelleri arasından gelişse de sonraları bir yöntem olarak, özellikle dilbilim ve etnoloji alanlarında kullanılmıştır.

C. Levi Strauss, yapısalcı yöntemi psikanalize uygulamaya çalışmıştır. Jacques Lacan, yapısalcı yöntemi psikanalize uygulayarak Freud'un kuramını yeniden yorumlamıştır. M.Foucault, bilgi ve kültür sorunun yapısalcı yöntemle yaklaşmıştır. Derrida, bu yöntemi felsefe tarihine uygulamıştır. Lacan, Derrida ve Foucault'nun yapısalcılığı daha sonra post yapısalcılık adını almıştır (Orkunoğlu, 2007: 53).

Yapısalcılık, Yeni-Kantçılar'da ve Dilthey'de görülen şekildeki tin bilimlerinin ya da kültür bilimlerinin yöntemleri üzerindeki tartışmalara tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte tarihsel olaylardaki yasallık- rastlantısallık tartışmasını bir yana bırakmıştır. Bunların yerine, bir dilin, bir toplumsal yaşayış tarzının, bir çağın göreliliği olarak sabit kalmış yapısını rasyonel olarak kavrama yönteminden hareket etmiştir. Yapısalcılık, kaynağını dilbilim ve etimolojide bulur. Bu akıma göre, sosyal bilimlerin yöntemi, dilbilimin eşzamanlılığından hareket ederek dillerin yapısını araştıran yöntemi örnek almalıdır. Buna göre, her tarihsel dönem çağ ya da halk, kendi eş zamanlı yaşamı içinde yapısal yöntemleri ile kavranmalıdır. Bu yöntem sayesinde yapısalcılık, tarih kavramının sağlam değişime tabi tutulacağına inanır.



Yapısalcılık teorisinin özelliklerini dört özellik halinde özetlenebilir. İlk özellik ele alınan nesnenin bir bütün olarak incelenmesidir. Nesnenin kendi öğeleri arasındaki bağlantılardan oluşan bütünsel bir yapı olarak ele alınması söz konusudur. Bütünün parçalarına göre önceliği vardı. Bütün parçaların toplamından daha fazlasını ifade eder. İkinci özellik, araştırmanın ve bilimin amacının yapıyı keşfetmesidir. Üçüncü özellik, bir bütünlük içinde yapısal konumların ve kuralların keşfidir. Dördüncü özellik de yapının keşfi için eş zamanlı bir yöntem gereklidir (Orkunoğlu, 2007: 54).

Yapısalcılar, Descartes'ten Hegel'e gelinceye kadarki geleneksel felsefede egemen olan kurucu özne kavramını ortadan kaldırmak istemişlerdir. Tarihsel gelişmeyi ve özneyi felsefenin dışına atma çabası içine girmişlerdir. Yapısalcılar, Avrupa düşüncesindeki "tanımlama", "nedensellik", "öz" "temel" gibi kavramların dönüşüme uğradığını belirtmişlerdir. Bu kavramların yerlerini, "analoji" "bağlantı", "kombinasyon", "yapı", "sistem" gibi kavramlara bırakmışlardır. Yapısalcılık geleneksel felsefe anlayışındaki hümanizma, tarihselcilik, amprizm gibi bazı kavramları eleştirmiştir.

1970'li yılların sonuna doğru etkisini kaybetmeye başlayan yapısalcılık, hem dışarıdan (Sartre) hem de içeriden (Faucault, Derrida) eleştiriye uğrar. Yapısalcılığa yöneltilen eleştiriler Derrida'nın yapıbozucu işlemlerini, Fransız tarihçi Foucault'un çalışmalarını, Fransız psikanalist Lacan'ın ve Feminist filozof ve eleştirmen Kristeva'nın yazılarını kapsayan bir düşünce tarzı olan post yapısalcılığın (Eagleton, 2003: 169). ortaya çıkmasına sebep olur. Post yapısalcılık ile yapısalcılık farklı bir çerçeve olduğu kabul edilse de, post yapısalcılığın, yapısalcılığın uzantısı olup olmadığını tartışma konusudur. Bu bağlamda post yapısalcı felsefenin temel düşüncesini anlamak için onun yapısalcılık ile ilişkisini ele almak gerekir. Post yapısalcılar, yapı düşüncesini terk etmezler. Hatta yapı kavramını daha da radikalleştirirler.

En çok felsefe, kültüre teorileri ve psikanaliz alanında yoğunlaşan Post yapısalcılık, yapısalcılığın Descartes'in kurucu özneyi merkezden çıkarma yıkılma sürecini daha ileriye götürmektedir. Yapısalcılar, toplum ve insan bilimlerini biçimlendirmiş olan hümanizmi reddederken, Post yapısalcılar bu noktada daha ileriye giderek yapısalcı düşüncenin akla güven gibi öncüllerini ve "sistemik bilgi mümkündür" gibi varsayımlarını eleştirmişleridir. Ayrıca post yapısalcılar özdeşlik,

özne ve doğruluk kavramlarının eleştirisi olarak da karşımıza çıkar. Her türlü yapıya karşı olan Post yapısalcı düşünürler tarihi bir ilerleme olarak gören Hegelci görüşü reddederler.

Post-yapısalcılar, özne ve akıl kavramlarına, Descartes'ten Hegel'e kadar sürmüş olan bilinç felsefesine veda etmişlerdir. Bu özne ve akıl anlayışına göre özne bilinci ortaya koyar, bunu yaparken de anlam ile doğruluğun yetkesi konumundadır. İnsan öznesinin birörnek bir bilinç taşımadığı, dil yoluyla yapılandığını savunmaktadırlar (Sarup, 2004: 12).

Post yapısalcılığın yapısalcılığa yönelttiği eleştirilerden biri de yapısalcılığın bütünlük anlayışıdır. Post yapısalcılık yapısalcılıktan farklı olarak, her şeyin bir yapı, bu yapının da sınırsız olduğunu öne sürer. Post yapısalcılık ayrıca dilin kendi içinde kapalı bir sistem değil, açık ve oynak bir sistem olduğunu ortaya koyar. Bu bütünlük anlayışının baskıcı bir düşüncenin kaynağını oluşturduğunu öne sürerler. Yapısalcılığın dayandığı bütünlük anlayışı baskıcı düşünceye götürüyor gerekçesiyle, post yapısalcılık bütünlük anlayışından vazgeçmeyi önerir. Post yapısalcılık, yapısalcılık ve post modernizm arasında bir geçiş dönemi oluşturur.

Post yapısalcı gelenek içinde varsayabileceğimiz Gilles Deleuze de geleneksel felsefedeki kurucu özne varsayımına karşı çıkar. Bunu yaparken de geleneksel felsefenin kimi kavramlarını yapıbozumuna uğratarak yeniden üretmeye çalışır. Bu amaçla felsefe tarihinde Spinoza'dan, Nietzsche'ye varıncaya kadar pek çok filozofu yeniden okumuştur. Deleuze'ün yeniden okuduğu filozoflardan birisi de 17. Yüzyılın geleneksel, metafiziksel düşünce anlayışına sahip olduğu düşünülen Leibniz'dir.

Bu çalışmada modern düşüncenin önemli düşünürlerinden olan Leibniz üzerine Deleuze'ün değerlendirmeleri ve okumalarının çözümlenmesi hedeflenmiştir. Deleuze, Leibniz felsefesinin temellerinde olan monadları, barok mimarisinin özelliği olan kıvrım kavramıyla okumayı amaçlamıştır. Deleuze baroğun ölçütünün bütünü genişliği ile kıvrım olduğunu belirtir. Barok kıvrım ölçütü sayesinde belli tarihsel sınırların ötesine taşınabilir. Deleuze'e göre, baroğun en temelde sanata olan katkısı, Leibniz'in felsefeye olan katkısıyla aynıdır.

Deleuze'e göre barok mimari, ışığın içeride oturanın bile göremediği açıklıklardan süzülerek geldiği odalar inşa eder (Deleuze:2006: 45). Leibniz'in monadı da böyle bir odadır. Monad tıpkı barok gibi karanlık bir zemine sahiptir. Monad her şeyi bu zeminden çeker, hiçbir şey dışarıdan gelmez, hiçbir şey dışarıya gitmez. Monadlar içerinin özerkliğidir, dışarısı olmayan içeridir. Leibniz'in bu dışarısı olmayan içeri diye betimlediği monadlar eş deyişle, bireysel tözler kendi bakış açıları ile bu dünyayı ifade ederler. Deleuze'de buradan hareketle bireyi dünyaya tek bakış açısı olarak tanımlamak için barok kaynaklarını kullanır. Deleuze Leibniz'in monad öğretisini okuması yoluyla, Leibniz felsefesindeki "kısırları" açarak kendi olay felsefesi ile ilişkilendirir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### LEİBNİZ FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAMLARI

İlkçağda felsefe; evren, insan ve değer gibi kavramların neliğini ele alan bir alan olarak görülmüştür. Ortaçağda felsefenin temel ilgi alanı, dini inancın kavramsallaştırılması, ezeli ebedi gerçekliklerin dünyası ve Tanrı'dır. 17. Yüzyıl, felsefeye çekidüzen vermeyi amaçlayan, felsefeyi skolâstik söz kavgalarından çıkarıp, ona bir işlerlik kazandırma arayışında olan bir yüzyıldır. Bu dönemde felsefe, doğayı ve doğanın işleyiş yasalarını açıklayabilecek bir yapıya kavuşturulmuştur. Bu bağlamda felsefenin yöntem problemi üzerine odaklandığını söyleyebiliriz. 17. Yüzyıldaki genel kabule göre, felsefe, "spekülatif" bir kanıtlama metodu olduğu kadar, doğal olayları da açıklayacak bir yapıya sahip olmalıdır. 17. Yüzyılın önemli figürlerinden olan Leibniz, sağlam kanıtlama yolları aramaya girişerek, metafizik alanında da iş görecektürden bir kanıtlama sistemi oluşturulabileceğini öne sürer. Leibniz'e göre felsefe, matematiksel kesinlik ve güvenilirlikle çözümler sunan ve kanıtlamalar yapan bir alandır.

Leibniz'in bilim ile dini uzlaştırmayı amaçlayan doğa bilimi (fiziği), bilim ile dini uzlaştırma amacına uygun olarak, sistematik tarzda görüldüğü şekliyle dünyanın düzgün temsili diye yorumlamıştır. O, dünyanın, bu temsilin gerisinde gerçekte ne olduğunu ortaya koyacak bir metafizik sistem geliştirmeyi amaçlar. Leibniz'in bu amaçla kullandığı yöntem de dedüktif bir yaklaşımdır. Leibniz'in kendisine bir varlık bilimi, dedüktif bir metafizik sistemi inşa etme imkânı veren yaklaşımı bir töz öğretisi ve üç temel ilkedden meydana gelir. Bu ilkeler çelişmezlik, özdeşlik ve yeter nedendir. Leibniz'in bu yaklaşımın ardaında, Descartes'in "aklın iradesi için" koymuş olduğu kurallara çok benzeyen bir genel yöntem teorisi bulunmaktadır (Cevizci, 2001:159-160).

Leibniz, aklın idare için belirlediği bu kurallara uyarken, birbirleriyle yakından bağlantılı olan bir takım açıklama ilkelerine dayanmıştır. Bunlar yukarıda da bahsettiğimiz özdeşlik, çelişmezlik ve yeter neden ilkeleridir. Leibniz söz konusu dedüktif yaklaşımını mevcudiyet ilkesi ve töz öğretisiyle tamamlar. Töz öğretilerine göre dünya, tözler ve tözlerin nicelik ya da sıfatlarından meydana gelmiştir. Buna karşın mevcudiyet ilkesine göre ise ister tümel ister tikel, ister olumlu ister olumsuz olsun yüklem kavramı özne kavramında zaten mevcuttur.

Leibniz'in töz öğretisinden yola çıktığımızda onun dedüktif sisteminin en temel ilke ve kavramlarına ulaşırız. Buna göre bir töz, özne ve yüklemden meydana gelen önermede özne konumunda bulunan terime, bir nitelik ise yüklem konumunda bulunan terime tekabül eder. Leibniz'e göre tözü niteliklerden biri ya da diğeriyle özdeşleştiremeyeceğimiz gibi, onun niteliklerinin bir dayanağı, niteliksiz bir şey olduğunu da söyleyemeyiz. Öyleyse tözlerin birbirlerinden, asla özdeş olmaksızın, çok küçük farklılıklarla ayrılabilirdikleri dikkate alındığında tözü, niteliklerin toplamı olarak tanımlayabiliriz. Bu toplam, bir şeyin tam kavrayışını meydana getiren bütün tanımdır. Leibniz buna "monad" adını verir. Monadlar, tözler arasında hiçbir ilişkinin bulunmadığı, dünyanın kendilerinden meydana geldiği bileşenlerdir. Tözler basit ya da karmaşıktır, basit töz; parçaları olmayandır. Bileşik töz ise basit tözlerin yani monadların bileşimidir.

Diğer taraftan mevcudiyet ilkesiyle hareket ettiğimizde ise dedüktif sistemin yetkin monadı olarak tanımlanan Tanrı'ya varırız. Leibniz'e göre sonsuz varlıklar olan insanlar, bir tözü tam anlamıyla analiz edebilecek ve dolayısıyla onun niteliklerini bilebilecek bir konumda değildir. Bundan dolayı, bir niteliğin o töze ait olup olmadığı kesinlikle bilinemez. İnsan için tözle ilgili sonsuz analizi tamamlamak imkânsızdır. Ancak Tanrı tözle ilgili sonsuz analizi tamamlayabilir. Tanrı için, tözler ile ilgili olan tüm önermeler mantıksal olarak zorunlu önermeler olmak zorundadır. Bu ise, Tanrı tarafından belirlenmiş önceden kurulmuş uyumla gerçekleşir. Dünyada şeylere uygulanacak her nitelik, şeylerin doğasının bir temelinde ve yeter sebebinde bulunur.

Kendimizin ve Tanrı'nın bilgisine ise, bize "akıl" ve "bilimleri" vererek bizi basit hayvanlardan ayıran öncesiz ve sonrasız olan zorunlu doğruların bilgisiyle ulaşırız. Tin, zorunlu doğruların bilgisi ve onun soyutlamalarıyla "düşünme edimleri"ne yükselir. Bununla da "ben"i ve bunun ya da şunun kendimizde olup olmadığını düşünürüz. Kendimiz üzerine düşünerek de varlığı, tözü, basit ve bileşik olanı, maddesiz olanı ve Tanrı'yı düşünürüz. O halde diyebiliriz ki sözünü ettiğimiz bu düşünme edimleri akıl yürütmelerimize temel malzemelerimizi sağlar (Leibniz, 2009: 17).

Bütün akıl yürütmelerimiz ise iki temel ilkeye dayanır. Bu ilkeler sırasıyla özdeşlik, çelişmezlik ve yeter neden ilkesidir. Çelişmezlik özdeşliği de içerdiğinden Leibniz bu ilkeleri çoğu zaman çelişmezlik ve yeter neden ilkesi olarak ele alır.

Leibniz dedüktif yaklaşımda, özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerini “mevcudiyet ilkesi” diye bilinen üçüncü bir ilkeyle ve töz öğretisiyle tamamlar. Söz konusu töz öğretilerine göre dünya, tözler ve tözlerin nitelik ve sıfatlarından meydana gelmektedir. Mevcudiyet ilkesine göre ise ister olumsal ister zorunlu ister tümel ister tikel olsun yüklem kavramı özne kavramında zaten mevcuttur.

## 1.2. İlkeler Öğretisi

Doğru düşünmenin sınırlarını belirlediğini düşündüğü ve bütün akıl yürütmelerimizin dayandığı çelişmezlik ve yeter neden ilkelerini felsefe ve mantık çalışmalarında rehber olarak gören Leibniz’e göre bu ilkelerin yanında başka temel ilkeler de vardır. Bu ilkeler: En iyi ilke (the principle of best), Mevcudiyet ilkesi (Predicate-in-Notion Principle), Yeter neden ilkesi (principle of sufficient reason), Süreklilik ilkesi (principle of continuity)dir. Bu noktada bu ilkelerin ayrıntılı açıklanması gerekmektedir.

### 1.2.1. En İyi İlke

Bütün akıl yürütmelerimizin özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerine dayandığını söyleyen Leibniz’e göre, bu ilkelerin yanında başka temel ilkeler de vardır. Bu ilkelerden birisi de en iyi ilkesidir, başka deyişle Tanrı’nın en iyisini yaratması ilkesidir. Leibniz bu ilkeyle Tanrı’nın varlığı hakkında bir takım argümanlar öne sürer. Bunu *Metafizik Üzerine Konuşma*’da şu şekilde belirtir: Tanrı mutlak olarak en yetkindir. Doğada birbirinden tümüyle ayrı yetkinlikler bulunur, Tanrı da bu yetkinliklerin tümüne birden sahiptir. Bu yetkinliklerden her biri en yüksek derecede Tanrı’ya özgüdür. Son yetkinlik derecesine yatkın olmayan biçimler ya da doğalar yetkin değildir, sayının ya da çizginin doğası da böyle yetkin değildir. Çünkü sayıların en büyüğü (ya da tüm sayıların sayısı) kadar tüm çizgilerin en büyüğü de çelişki içerir. Ama en büyük bilim ve tamgüçlülük için olanaksız diye bir şey yoktur ve söz konusu da edilemez. Sonuç olarak yetkin olan güçlülük ve bilim Tanrı’ya özgü olduklarından sınırsızdırlar. Demek ki yüce ve sonsuz bilgeliğe sahip olan Tanrı yalnızca metafizik anlamda değil ahlak anlamında da en yetkin biçimde etkindir (Leibniz, 1999: 71-72).

Leibniz, “Tanrı’nın yaptığı şey en mükemmel biçimde yetkin değildir, bundan

daha iyisini yapabilirdi” diyenlerin görüşlerine katılmaz. Ona göre böyle bir görüşün kabul edilmesi, Tanrı’nın büyüklüğüne tamamen aykırıdır. Birinin yapabileceğinden daha az yetkinlikle eylemesi, eksik olarak eylemesi anlamına gelir. Bu Tanrı için söylenemez. Bununla birlikte, Tanrı eserlerini nasıl yaparsa yapsın her şey bundan daha az yetkin olacaktır. Ancak böyle bir karşılaştırma tercih edilebilecek bir şey değildir. Leibniz’e göre daha ötekilerin hiçbirisi tarafından bilinmeyen böyle bir görüş, muhtemelen evrenin genel uyumu ve Tanrı’nın davranışlarının gizli nedenleri hakkında sahip olduğumuz yetersiz bilgiden kaynaklanmaktadır. Bu yetersiz bilgiyle Tanrı’nın iradesinin herhangi bir neden olmadan hareket edebileceğini düşünürler. Leibniz böyle bir düşünceyi kabul etmeyecektir. Gerçek bir dünya yaratmak için Tanrı’nın sadece karar vermesi yeterlidir. Tanrı’nın istemleri ve eylemler, olağan ve olağanüstü diye ikiye ayrılır. Olağanüstü olaylar sadece yaratılmış varlıklar arasında kurulmuş belli bir düzenle ilgilidir. Her şey evrensel düzenle uyum içindedir. Tanrı dünyayı nasıl yaratmış olursa olsun dünya her zaman düzenli olacak ve belirli bir genel düzen içinde bulunacaktır. Ama Tanrı birçokları arasından en mükemmel olan bu dünyayı seçmiştir. Bu, O’nun genel istemidir. Ama Tanrı’nın özsel istemleri de vardır. Bunlar şeylerin doğalarının dışında kalır. Çünkü evrenin tüm sırasını yöneten Tanrı’nın en genel yasalarının istisnası yoktur. Aynı zamanda Tanrı’nın özel isteminin bir nesnesi olan her şeye karar verdiği söylenebilir. Leibniz’e göre Tanrı’nın varlıkların eylemleri konusunda bir ayrıma gitmek gerekir. Eylem kendinde iyi ise, Tanrı’nın bu eylemi istediği ve bazen de meydana gelmesine de buyurduğu söylenebilir. Ama bu eylem kendinde kötüyse ve olayların akışı, sadece rastgele iyi olursa, Tanrı’nın kötülüğü istediği değil ona müsaade ettiği söylenebilir. Çünkü Tanrı ondan nasıl daha büyük bir iyi çıkacağını bilir (Çevikbaş, 2006:319-320).

Tüm bu söylenenlerden şu sonuçları çıkarabiliriz: Mükemmel bir varlık olan Tanrı’nın gücü ve bilgisi de mükemmeldir. Dolayısıyla onun sınırları yoktur ve O, sonsuz zihin sahibidir. O, en mükemmel şekilde davranır. O, en iyi şekilde davranmak zorundadır. Mümkün dünyaların en iyisini O yaratmıştır. Dolayısıyla Leibniz Tanrı’nın mükemmel bir varlık oluşunu yeter neden ilkesi ile ilişkilendirmiştir.

### 1.2.2.Mevcudiyet İlkesi ( her doğru önerme yüklemine öznesinde içerir)

Bütün akıl yürütmelerimizin ilkelerinden birisi de mevcudiyet ilkesidir. Köklerini Aristoteles'in *Organon*'undan alan bu ilkeye göre, ister zorunlu ister olumsal, ister tümel ister tekil olsun her doğru önerme yüklemine öznesinde içerir. Her önerme bir özne ve bir yükleme sahiptir ya da bu biçimdeki önermeye ya da önermeler kümesine çözümlenebilir. Önermenin özne-yüklem biçimi böylece temeldir. Leibniz özne-yüklem kavrayışını, mantıksal olarak önermelerin doğasına ilişkin bir çözümlenmeden çok, metafiziksel olarak tözlerin doğasına ilişkin çözümlenmede kullanır (Çevikbaş,2006: 88).Bu özne yüklem formu, gerçekliği en uygun ifade etme biçimidir ve bütün dillerin ortaklaşa kullandığı formdur. Bu form kısaca” S,P'dir” biçiminde ifade edilebilir.

Leibniz'in metafiziğinin ve metafiziğine özdeş olan mantığının bir ilkesi olan mevcudiyet ilkesine göre her doğru anlatımın yüklemi öznesinde içerir. Başka türlü söylersek, her doğru önerme analitiktir. Analitik önermelerde de yüklem, özne kavramının içindedir ve bize yeni bir bilgi vermez. Öte yandan, sentetik önermede özne yeni bilgi verir. İster olumsal ister zorunlu, ister tümel ister tekil olsun yüklem kavramının özne kavramında zaten mevcut olduğunu dile getiren Leibniz mantığının en temel ilkelerinden biri olan mevcudiyet ilkesine göre, bir töz, özne yükleminden meydana gelen önermede özne konumunda bulunan terime, bir nitelik de yüklem konumunda bulunan terime karşılık gelir. Bu anlayışın metafiziksel karşılığı “her monadın kendi durumunu kendinde içeriyor” olmasıdır. Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*'da Tanrı'nın eylemlerinin, yarattıklarının eylemlerinden ayırmak için, bireysel tözün ne olduğunu açıkladığı paragrafta, her doğru önermenin yüklemine öznesinde içerilmesinin gerekliliği üzerinde durur. Buna göre, bir önerme özdeş değilse, yani yüklem açık bir şekilde öznede içerilmiyorsa, yüklem öznede dolaylı olarak içerilmelidir. Başka türlü söylersek, bireysel tözün ya da tam bir varlığın doğası öylesine tam bir kavrama sahip olsun ki, o öznenin tüm yüklemelerini kapsamaya yeterli olsun. Herhangi bir tözün bütün eylemleri o tözün içinde kapsıyor olsun. Öyleyse her bireysel töz, içinde tüm yaptıklarını ve yapacaklarını taşıyor olsun. Bu bireysel tözün de tamlığı içinde yaptıklarını ve yapacaklarını bilen de sadece Tanrı'dır (Çevikbaş,2006: 88).

Zorunlu doğrularla olumsal doğrular arasındaki ayrımı bulanıklaştıran



mevcudiyet ilkesinden hareket ettiğimizde, bu kez dedüktif sistemin yetkin monadı olarak Tanrı'ya varırız. Bununla birlikte söz konusu mevcudiyet Aristoteles'ten itibaren ve 17. Yüzyıl öncesinde zorunlu ve analitik önermelerle sınırlanmışken, Leibniz bunu bütün önermelere yayar ve dolayısıyla bir tözün niteliklerinin toplamıyla tamamlar (Cevizci, 2001:160). Bu nedenle Leibniz felsefesinin bu yönünün açıkça Aristotelesçi olduğunu söyleyebiliriz. O halde yüklem in öz nede içerildiği tezi Leibniz mantığının temel tezidir. Çünkü bu tez Leibniz'in gerçekliğin doğasına ilişkin çözümlemelerinin temelinde bulunur (Çevikbaş, 2006: 88).

### 1.2.3. Çelişmezlik ilkesi

Bütün akıl yürütmelerimizin kendilerine dayandığı iki temel ilked en biri olan çelişmezlik ilkesine göre kendinde çelişki taşıyana “yanlış”, yanlış a karşıt ya da yanlışla çelişik olana da “doğru” denir (Leibniz, 2009: 17). Eş deyişle bir önerme aynı anda hem doğru hem yanlış olamaz. Bu ilkeye dayanan önermelere, Leibniz zorunlu doğrular adını verir. Leibniz'e göre, metafiziğin başlangıç doğruları özdeştir. Ama Leibniz özdeşlik ilkesiyle “her doğru önermenin yüklem in öznesinde içerdiği” önermesini birleştirir ve “bütün doğrular başlangıç doğrularına indirgenebilir” şeklinde değerlendirir. Dahası, çelişmezlik ilkesi ile mevcudiyet ilkesinin birleşimi, her doğru önerme açık ya da kapalı şekilde yüklem in öznesinde içerdiğinden, bu tikel ya da tümel, zorunlu ya da olumsal tüm doğrular için söz konusudur.

Leibniz, Aristoteles'in özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerine vurgu yaptığı *Metafizik* adlı eserini takip eder. Aristoteles *Metafizik*'in 4. Kitabında Çelişmezlik İlkesine değinerek her türlü tözün doğasını inceleyen adamın, filozofun, bütün varlıkların en kesin ilkelerini ortaya koyma gücüne sahip olması gerektiğini öne sürer. Bütün ilkeler içinde kesin olan bu ilke, hakkında yanılmamızın imkânsız olduğu ilkedir. Çünkü böyle bir ilkenin hem bütün ilkeler içinde en kesin olan ilke olması, hem de koşulsuz olması, zorunludur. Herhangi bir varlığı kavramak için sahip olunması zorunlu olan bu ilke bir başka ilkeye bağlı değildir ve herhangi bir varlığı bilebilmek için bilinmesi zorunlu olan bir şeye, zorunlu olarak her türlü bilgid en önce sahip olması gerekir. O halde böyle bir ilke tüm ilkeler için en kesin olandır. Bu ilkeyi Aristoteles, aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması hem de olmaması imkânsız şeklinde dile getirir. Bu ilke diğer bütün ilkeler için en kesin olandır. Bir şeyin hem

var olduğunu hem de var olmadığını söylemek mümkün değildir. Eğer karşıt niteliklerin aynı zamanda aynı özneye ait olmaları imkânsızsa ve yine eğer bir başka düşüncenin çelişği olan düşünce bu düşüncenin karşıtı ise, aynı zihnin, aynı zamanda, aynı şeyin hem var olduğunu hem de var olmadığını düşünmesi imkânsızdır. Bu noktada yanılıyorsak aynı anda birbirine karşıt düşüncelerimizin olması gerekir. İşte bundan dolayı her kanıtlama, sonunda nihai bir doğru olarak bu ilkeye indirgenir. Bu ilke doğası gereği bütün diğer aksiyomların da hareket noktasıdır. Dolayısıyla bir şeyin hem şöyle olması hem de öyle olması mümkün değildir. Şimdi bunu kabul ettikten sonra “bir insan olma”nın “bir insan olmama” anlamına gelmesi imkânsızdır. Çünkü “insan” sadece belli bir öznenin yüklemine ifade etmez. O aynı zamanda belli bir özneyi ifade eder (Aristoteles, 1996:204-205).

Bir şeyin hem şöyle olması hem de öyle olması mümkün değildir. Kelimenin belli bir anlamı olduğu ve bu anlamın da tek bir anlam olduğunu kabul edersek, “bir insan olma”nın “ bir insan olmama” anlamına gelmesi mümkün değildir. Çünkü insan sadece belli bir öznenin yüklemine ifade etmez, o, aynı zamanda belli bir özneyi de ifade eder. Biz belli bir özneyi ifade ettiğimiz de, bir özne hakkında herhangi bir şeyi ifade etmeyle aynı olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü bu takdirde, onların tümü aynı şeyi ifade etmiş olacaktır. O halde bir şeyin hem ne ise o olması hem de o şey olmaması mümkün olmayacaktır. Burada sorun aynı şeyin isim bakımından aynı zamanda hem insan olması hem de insan olmamasının mümkün olup olmadığını bilmek değildir. Onun gerçek bakımdan mümkün olup olmadığını bilmektir. Eğer insan olma ile insan olmama farklı bir şey ifade etmezlerse, şüphesiz insan olmanın özü, insan olmamanın özünden farklı olmayacaktır. Dolayısıyla insanın özü insan olmayanın özü ile aynı olacaktır. Gerçekten bir olmanın anlamı budur. O halde herhangi bir şeyi doğru anlamda insan kelimesi ile ifade ediyorsak, bu şeyin zorunlu olarak iki ayaklı hayvan olması gerekir. Ve eğer bu zorunlu ise, aynı şeyin iki ayaklı hayvan olmaması mümkün değildir. Çünkü zorunlu olmanın anlamı; olmaması mümkün olmayandır. Sonuç olarak, bir şeyin aynı zamanda hem insan olduğunu hem de insan olmadığını söylemenin doğru olması mümkün değildir (Aristoteles, 1996: 204-205).

Çelişmezlik ilkesine göre, önerme aynı anda hem doğru hem de yanlış olamaz. Bu nedenle “A, A’dır ve A, A olmayan değildir” şeklinde ifade edilebilir. Leibniz’e göre, metafiziğin başlangıç önermeleri özdeşlik önermeleridir. Leibniz mevcudiyet

ilkesi ile çelişmelik ilkesini birleştirir ve *Primary Truths*'da tüm doğruların tanımlama yoluyla, yani kavramları çözümlene yoluyla, başlangıç doğrularına indirgenebileceğini söyler (Leibniz, 1989: 31-32). Matematikçiler ve diğerleri tarafından genel kabul görmüş aksiyom örneği verir. Bu aksiyoma göre, “bütün parçalarından büyüktür” ya da “parçalar bütünden küçüktür”. Bazen bu “küçük” ya da “büyük” tanımlaması başlangıç aksiyomlarıyla yani özdeşlik aksiyomlarıyla kolayca çıkarabilir. Böylece, yüklem her zaman öznenin içindedir. Genel olarak doğruluğun doğası ya da bir cümlenin öğeleri arasındaki ilişki, öznenin içindedir ve şeyin kendine bağlıdır. Yüklem öznenin içinde olduğu sonucu özdeşliklerde açık biçimdedir, ancak diğer tüm önermelerde kapalıdır. Yüklem özneye dâhil olması kavramların çözümlenmesi yoluyla gösterilmelidir.

Leibniz'e göre özdeşlik, mümkün olan bilginin, ister olgu isterse akıl bilgisi olsun temel ilkesidir. Özdeşlik işlevi açısından “yerine koymanın mümkün olması” ile tanımlanır. Bu anlamda iki terim, anlamı değişmeden diğerinin yerine konabiliyorsa özdeşdir. Böyle bir yerine koyma mümkün olmuyorsa bunun nedeni ya çelişik olmaları ya da yetersiz olmalarıdır. Bu yüzden çelişme ya da imkânsızlık ilkesi (bir şeyin aynı anda hem var hem de yok olmasının düşünülmemesi) özdeşlik içerir. Bu iki ilke, Leibniz'in bazen varlığın temel yasası olarak adlandırdığı, aynı yasanın karşıt yönleridir.

Leibniz 1686 tarihli *Kavramların ve Hakikatlerin Çözümlemesine İlişkin Genel Araştırmalar* adlı yazısında özdeşlik tanımını verir. Bu tanıma göre A'nın B ile aynı olması, herhangi bir önermede doğruluk kaybı olmaksızın birinin diğeri yerine kullanılabilmesi anlamına gelir. Bu nedenle Leibniz'in “özdeşlik” ile kastettiği şey açıkça “... ile aynı olma” ve “birbiri yerine geçmedir” (Çevikbaş, 2006: 93).

Leibniz ilk akıl hakikatlerinden biri olarak söz ettiği “özdeşlikleri” olumlu ve olumsuz olmak üzere ikiye ayırır. “Her şey ne ise odur”. “A, A'dır” gibi önermeler olumlu özdeşliklerdir. Bunlar bize bir şey söylemeden aynı şeyi tekrar ederler. Olumsuz özdeşlikler de ya çelişmezlik ilkesinden ya eşitsizlikten, ya da farklılıktan türetilirler. A, A olmayan değildir. Isı renk değildir türünden örnekler olumsuz özdeşliklerdir.

Genel olarak bir önerme ya doğru ya da yanlıştır. “Bir şey ne ise odur”; “bir şey

olduğundan başka türlü bir şey değildir”;“her şey kendi kendisiyle özdeştir”; “bir önerme aynı anda hem doğru hem de yanlış olamaz”; “A,A’dır”; “A, A olmayan değildir.” Şeklinde dile getirilen özdeşlik ilkesi varolanın var olduğunu, varolmayanın varolmadığını, her şeyin kendi kendisiyle özdeş olduğunu, bir şeyin kendisinden başka bir şey ile özdeş olamayacağını belirtir.

#### 1.2.4.Yeter Neden İlkesi

Leibniz felsefesinin temel ilkelerinden biri olan yeter neden ilkesi bir olgunun olduğu gibi olup da başka türlü olmaması gerektiğini söyleyen ilkedir. Leibniz’e göre yeter neden ilkesi olgusal doğruları belirlemede yol gösterici bir ilkedir. Olgusal doğrular zorunlu olmayıp karşıtları olanaklı olan doğrulardır. Olgusal doğruların karşıtlarının olanaklı olması, dünyanın başına buyruk olguların toplamı olduğu anlamına gelmez. Leibniz’e göre dünyanın başına buyrukluğuna engel olan şey, her olgusal doğru için diğer olgulardan yola çıkarak bulunabilecek bir yeter nedenin varlığıdır (Güçlü vd, 2002: 1600).

Varolan her şeyin bir varoluş nedeni olduğunu belirten bu ilkeye göre, varlıkta nedeni yöneten ilke olmadan hiçbir şey olup bitemez. Bu ilke aynı zamanda Platon ve Aristoteles’te de bulunur. Bir şeyin varolması, bir şeyin olup bitmesi, bir hakikatin bilinmesi yeter neden ilkesine dayanır. Yeter neden ilkesi hem varlık ilkesi, hem olup bitme ilkesi hem de bir bilme ilkesidir. Bunların ilk ikisi bir birlik oluşturur. Varlık ya da süreklilik, olay ya da olgu, varolan şeylerin, varolanın alanına girer. Oysa üçüncüsü bambaşka bir şeydir. Burada varolanlar değil geçerliliği olandan söz edilir. Yani şeylerden olaylardan değil, yargılıktan doğruluktan söz edilir. Özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin olanaksızlığı ilkelerinde olduğu gibi, yeter neden ilkesi de aynı zamanda bir mantık ilkesi olarak, düşünmenin ve bilmenin bir ilkesi olarak dile getirilebiliyor (Dinçer, 2010: 69).

Hiçbir şeyin nedensiz olmayacağını ya da nedensiz etki olmayacağını, eş deyişle herhangi bir şeyin başka türlü değil de mevcut halde olmasının bir nedeni olduğunu dile getiren yeter neden ilkesi metafiziği, fiziği ve ahlaki bilimlerin büyük bir parçası olduğu için insan bilgisinin en büyük ilkelerinden biridir.

*Principle of Nature and Grace’de* Leibniz, hiçbir şeyin yeter nedensiz olamayacağını belirtirken, bir şeyin neden başka türlü değil de öyle olması gerektiğini

söyler. Tümellerin varlığı için yeter neden ilkesi olumsal şeylerin serilerinde bulunmaz. Başka nedene gerek duymayan yeter neden, şeylerin bu olumsal serilerinin dışındadır ve kendi sonucunu kendi içinde barındırır. Aksi halde bizim yeter neden kavramımız olmazdı (Leibniz, 1989: 2010).

*Monadoloji*'de ise Leibniz, yeter neden ilkesine göre bir şeyin neden başka türlü değil de öyle olduğuna ilişkin yeter bir neden olmaksızın, hiçbir ifadenin doğru, hiçbir olgunun da gerçek ya da var olamayacağını dile getirir (Leibniz, 2009: 17). Bu ilke varolan her şeyin bir varoluş nedeni olduğunu gösterir. Bu nedenler genellikle bizce bilinmese de hiçbir varlık, hiçbir gerçek önerme onun neden böyle olduğunu ve başka türlü olmadığını belirleyen yeterli bir neden olmaksızın varolamaz. Leibniz, buna paralel olarak “akıl doğruları” ile “olgu doğruları” olmak üzere iki tür doğru olduğunu belirtir. Akıl doğruları zorunluymen karşıtları olanaklı değildir; oysa olgu doğruları zorunlu değildir ve karşıtları olanaklıdır. Bir doğru zorunlu olduğunda, bu doğruya ait neden, ancak en basit düşünce ve doğrular ilk kaynaklarına dek çözümlenerek bulunabilir. Böylece matematikçiler çözümlene yöntemiyle “kurgusal teoremleri” ve “pratik ilke”leri, aksiyom ve ilkelere dek indirgerler. Bu nedenle tanımlanamayan basit düşünceler olduğu gibi, tanımlanamayan ve hiçbir zaman tanımlanmaya da gereksinimi olmayan “ilk ilke”ler, tek kelimeyle, aksiyom ve ilkelere vardır. Bunlar, karşıtı açık bir çelişki taşıyan “özdeş ifade”lerdir (Leibniz, 2009: 17).

Leibniz'e göre “yeter neden” ancak “zorunlu olmayan olgu doğruları”nda, yani varlıklar evreninin her yerine yayılmış olan şeyler dizisinde bulunabilir. Ama bu evrende, her neden çözümlenmesi, doğadaki şeylerin sonsuz çeşitliliği ve cisimlerin sonsuza dek bölünmeleri nedeniyle sonsuz ayrıntılar çokluğuna dek uzayabilir. Örneğin, şu an yazılan yazının yeter nedeni olabilecek sonsuz sayıda şimdiye ve geçmişe ait hareket ve şekiller olduğu gibi, ruhumun erek nedeni olabilecek sonsuz sayıda şimdiye ve geçmişe ait küçük eğilim ve ruh halleri de vardır. Bu nedenle bütün bu “ayrıntı”lar açıklanması için her biri benzer bir çözümlenmeye gereksinim duyan, daha ayrıntılı ve daha önde gelen diğer zorunlu olmayan ayrıntıları içerdiği için artık bunlardan daha ileriye gidilemez. Dolayısıyla yeter neden, zorunlu olmayan bu sonsuz sayıdaki ayrıntıların dizisi ya da “serisi” dışında olmalıdır. Böylece şeylerin son nedeni, kendinde değişimlerdeki ayrıntının en üst düzey nedenini bulunduran zorunlu bir töz olabilir. Bu tözde “Tanrı”dır. Başka bir ifadeyle, her yönden birbirine bağlı olan bütün bu

ayrıntılarının yeter nedeni olan bu töz “ancak bir Tanrı olabilir ve bu Tanrı da yeterlidir” (Leibniz, 2009: 19).

Leibniz yeter neden ilkesiyle ilişkilendirdiği Tanrı'nın varlığını kanıtlayan uslamlamasında, varlıkları zorunlu olmayan olguların bütünüünün varlığını olanaklı kılan bir yeter nedeninin olması gerektiğini bunun da Tanrı olduğunu belirtmişti. Tanrı kendi varlığının kendi nedenidir. Leibniz'e göre, yeter neden ilkesi Tanrı'nın içinde bulunduğumuz dünyayı yaratmak için yeter bir nedene sahip olması gerektiğini de içerir. Düşüncesinde sonsuz olanaklı dünyalar barındıran Tanrı'nın, bu olanaklı dünyalardan birini seçerken, seçimini belirleyen bir neden olmalıdır (Güçlü vd, 2002: 1600).

Tanrı'ya ilişkin olarak, kendisi dışında ondan bağımsız hiçbir şey bulunmadığından ve olanaklı varlıklar dizisinde basit bir dizi olduğundan dolayı, tek evrensel ve zorunlu olan bu üstün tözün, hiçbir sınırı olmamalıdır ve olduğu kadar çok gerçeklik içermelidir. Buradan Leibniz şu sonucu çıkarır: Tanrı mutlak yetkin olandır. Tanrı'daki bu “yetkinlik”, sınırlı şeylerdeki ölçü ve sınırlar bir yana bırakılarak açık bir şekilde ortaya çıkarılmış kusursuz hakikatin yüceliğinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, Tanrı'da hiçbir sınır olmadığından, onun yetkinliği mutlak olarak sınırsızdır. Leibniz buradan da bir sonuç çıkarır. Bu sonuca göre var olanlar yetkinliklerini Tanrı'dan, yetkinsizliklerini de kendi sınırlı doğalarından alırlar. Tanrı'yı diğer var olanlardan ayıran budur (Leibniz, 2009: 21).

Leibniz, Tanrı'nın var olanların yalnız nedeni değil aynı zamanda onların özlerinin de nedeni olduğunu dile getirir. Çünkü ona göre, Tanrı'nın anlama yetisi, öncesiz sonrasız doğruların ve bu doğrulara bağlı düşüncelerin alanıdır. Dolayısıyla bu Tanrısal yeti olmaksızın ne var olma ne var olabilme ne de var olabilirlik söz konusudur. Ayrıca özlerde ya da olanaklı şeylerde, öncesiz-sonrasız doğrularda bir hakikat söz konusuysa, bu hakikatin temeli, var olan ve gerçek bir şeyde bulunmalıdır. Bu nedenle, özü varoluşunu kuşatan zorunlu bir varlığın gerçek olması için olanaklı olması yeterlidir. Böylece, yalnızca tek zorunlu varlık olan Tanrı, aynı anda hem olanaklı hem de varolma gibi bir ayrıcalığa sahiptir. Hiçbir sınır, yadsıma ya da çelişki olmayan şeyin olanaklılığını hiçbir şey engelleyemeyeceğinden Tanrı'nın aynı anda hem olanaklı hem de varolma gibi bir ayrıcalığa sahip olması onun varlığının *apriori*

olarak bilinebilmesi için yeterlidir. Bunu daha önce öncesiz sonrasız doğruların hakikate sahip olduklarını söyleyerek tanıtlamıştır (Leibniz, 2009: 21).

Leibniz'e göre zorunlu olmayan varlıklar, yeter ve son nedenlerini ancak kendi nedenini kendinde bulunduran zorunlu bir varlıktan alabilirler ve bunların varlık nedeni ancak *a posteriori* olarak bilinebilir. Varlığı Tanrı'ya bağlı öncesiz-sonrasız doğruların, keyfi ve zamanda Tanrı'nın istemesine de bağlı olduklarını düşünmemek gerekir. Ona göre bu, ilkesi ancak "uygunluk" ya da "en iyinin seçimi" olan zorunlu olmayan doğrular için geçerlidir. Oysa yalnız zorunlu doğrular Tanrı'nın anlama yetisine bağlıdır ve bu yetinin iç malzemesini oluştururlar. Bu nedenle yalnız Tanrı ilk birlik ya da özgün basit tözdür. Bütün yaratılmış ve birbirinden türemiş tözler ise onun ürünüdür. Bütün bu tözler, özünde sınırlı olan varlık tarafından sınırlanmış Tanrısal ortaya çıkışların düzenli aralıklarla kendini açması sonucu ortaya çıkmıştır (Leibniz, 2009: 21-22).

### 1.2.5 Ayırt Edilemezlerin Özdeşliği İlkesi

Özdeşlik ilkesi ve yeter neden ilkesi yeterince açıkken Leibniz'in bilinen diğer ilkesi olan ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesi daha karmaşıktır. Leibniz, ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesini "iki töz birbirlerine tamamen benzemez ya da sadece küçük noktalarda birbirinden farklıdır" şeklinde dile getirir. Eş deyişle, eğer iki şey tüm özelliklerini paylaşıyorlarsa, onlar özdeştir. Leibniz çok katı bir şekilde iki şey arasında onları farklı kılan özellikleri dışarıda bırakarak iki tüm özellikleri paylaşan iki tözün ayırt edilemez olduğunu vurgular (Copleston, 1996: 20).

Leibniz yeter neden ilkesiyle birbirinden ayırt edilemez iki tözün olamayacağı sonucuna çıkarmıştır. "Yeter neden ilkesinden başka sonuçlar da çıkarır. Buna göre, doğada birbirinden ayırt edilemez iki olgusal, yalın varlık yoktur. Eğer olsaydı, Tanrı ve doğa birbirini değil de ötekini buyurmada nedensiz davranmış olurdu." Saltık varlıklar ile Leibniz'in demek istediği şey tözlerdir ve Leibniz'e göre her bir tözün içsel olarak başka her bir tözden ayrı olması gerekir. Eğer iki töz birbirlerinden ayırt edilemez olsalardı aynı töz olurlardı (Copleston, 1996: 20).

Yeter neden ve ayırt edilemezlerin özdeşliği gibi iki büyük ilke metafiziğin durumunu değiştirdiği için önemlidir. İlke Leibniz için evrensel uyum

kavramıyla bağlantılıdır. Bu kavram aralarında herhangi ikisi içsel olarak birbirinden ayrı olan değişik varlıkların dizgesel ve uyumlu birliğini imler. Leibniz'e göre iki ayırt edilmez tözün varolduğunu sanmak yanlış ve yeterli neden ilkesine aykırı olsa da iki ayırt edilmez tözü kavramak olanaklıdır. İki ayırt edilmez töz tasarlanabilir ve olanaklıdır, ama var olmaları olumsal bir ilke olan eksiksizlik ışığında yorumlandığında, yeterli neden ilkesi ile bağdaşmazdır. Tanrı'nın özgürce en iyi olan için davranmayı seçtikten sonra, onları yaratmak için hiçbir nedeni olmayacaktır. Bununla birlikte başka bir yerde, Leibniz iki ayırt edilmez kavranamaz ya da metafiziksel olarak olanaksız olduğunu görür. Eğer iki atom aynı büyüklük ve şekilde iseler, ancak dışsal adlandırmalar yoluyla ayırt edilebilir olacaklardır. Ama zaman ve uzam ayrımının yanı sıra içsel bir ayırım ilkesinin olması zorunludur (Copleston, 1996: 20).

## 1.2. LEIBNİZ'İN VARLIK VE TÖZ ANLAYIŞI

Leibniz felsefesinin anlaşılması onun tüm alanlara ait görüşlerine bütünsel bir bakış açısı ile gerçekleşebilir. Bu bütünsel bakış açısını yakalayabilmek için en iyi başlangıç noktası onun varlık görüşüdür.

Leibniz'in felsefesinin temelinde kendisinden önceki Kartezyen filozoflarda olduğu gibi "töz" problemi bulunur. Leibniz'in "varlık"a bakışı da "töz"e ilişkin görüşlerinden çıkar. Kökü Aristoteles'e kadar uzanan "töz" kavramı özellikle XVII. yüzyıl felsefelerinde bilgi kuramının temel dayanağını oluşturur. Töz en genel anlamda bir şeyin özü ya da bir şeyi her ne ise o şey yapan şey, başka bir deyişle, bir şeyin niteliklerini bir arada tutan ilkedir. Yerleşik felsefe dilinde ise kendi kendine varolan, varlık nedeni kendisi olan, varolmak için kendisinden başka hiçbir şeye gereksinim duymayan şey; herhangi bir varlık türüne indirgenemeyen varlık ya da "varlık" olarak bilinir (Güçlü vd., 2002:1437).

### 1.2.1. Felsefede Töz Kavramı ve Leibniz'in Töz Anlayışı

"Töz, Fransızcası ve İngilizcesi *Substance*, Yunancası *hypostasis*, *hypokeimenon* (altta duran), Latincesi *substantia* olan bir kavramdır. Töz, en genel anlamı altta bulunan, değişen durumlar ve niteliklere karşı kalıcı olan; bir başka şeyde değil, kendi kendisiyle, kendi kendisinde varolan, özünde değil kendisinde varolandır. Bağımsızca



kendi içinde varolan ya da Spinoza'nın deyisiyle, "varoluşu için başka bir şeye gereksinim duymayan şey" olarak dile getirilmektedir. Tözün bağdaşık kavramı ise ilinektir (Akarsu,1998:179).

Aristoteles'e göre töz (ousia) varlığın ilk kategorisidir. Kategoriler ise, bir bağlantı içinde söylenmeyenlerin her birinin varlık, nicelik, nitelik, görelilik, uzam, zaman, durum, iyelik, etkinlik ya da edilginlik olduğunu dile getiren, kendi başlarına önerme olmayan, birbirlerine bağlanmalarıyla önerme<sup>1</sup>oluşturan şeylerdir. Varlığın ilk kategorisi olan "ousia" öznedir ve diğer tüm kategoriler ona yüklenir. İlk başta ve asıl anlamıyla ousia ne bir taşıyıcı için söylenen ne de taşıyıcı içinde olan varlıktır. Örnek olarak belli bir insan ya da belli bir at verilebilir. Diğer kategorilerin hepsi ya taşıyıcı olarak ousiaya yüklenir ya da onların içindedir. Sözelimi "canlı" bir insana yüklenir, o zaman belli bir insana da yüklenir. Çünkü belli insanlardan hiçbirine yüklenmeseydi insan'a da yüklenmezdi. Diğer dokuz kategori ise ya taşıyıcı olarak ilk varlıklara yüklenir ya da onların içindedir. Ousia olmadan başka bir nesnenin olması imkânsızdır. Nitekim diğer öteki tüm nesnelere ya taşıyıcı olarak onlar için söylenir ya da onların içindedir. Sonuç olarak ilk varlıklar olmadığında başka bir nesnenin olması imkânsızdır (Aristoteles, 2002: 14).

Ousia bütün öteki nesnelere için taşıyıcıdır. Öteki nesnelere hepsi ona yüklenir ve onun içinde olmaları nedeniyle asıl anlamda varlık adını alır. Bir taşıyıcı içinde olmamak varlıkların hepsi için ortak bir niteliktir. Ousia (ilk varlık) ne bir taşıyıcı için söylenir ne de bir taşıyıcı içinde olur (Aristoteles, 2002: 14).

Aristoteles'e göre varlığın incelenmesi tözün incelenmesidir. Ona göre varlık asıl anlamında varolan bir şeyin, "bir şeyi o şey yapan şey" yani onun tözünü ifade ettiğini belirtir. Asıl anlamda varlık, ancak töz olabilir. Diğer kategorilerden hiç biri bağımsız olarak var olmazken, töz kendi başına var olur (Aristoteles, 1996: 306-307).

İlk nedenlerin bilimi (prote philosophia) ilk felsefe ousiaları, ousiaların başlıca niteliklerini, öncelik-sonralık, cins-tür, bütün-parça gibi kavramları, bir de bunların benzerliklerini inceler. Dolayısıyla ilk felsefe *ousia* ile *hyle* ya da *hypekeimenon*

<sup>1</sup>Aristoteles burada her önermenin doğru ya da yanlış olduğunu, önerme şeklinde dile getirilmeyen, söylenmeyenlerin ne doğru ne de yanlış olacağını belirtir (Aristoteles, 2002: 14).

soruşturması olacaktır.

Aristoteles töz kavramını, kendisi yüklem olabilen, ama kendisinin başka şeylere yüklem olmadığı şeyler için kullanır. Beyazlık bir töz değildir, diğer şeylere yüklem olarak uygulanabilir. Ama bireysel bir at ya da adam bir tözdür. Ortaçağ skolastik felsefesi ise dünyayı çeşitli doğal türler altında düşünen tözler çokluğu olarak görür. Bunu yaparken de Aristotelesçidir (Cootingham, 2003: 59).

Aristoteles'ten gelen terminolojiyi skolastiklerin koruduğu şekliyle koruyan Modern Felsefenin kurucusu Descartes'da *İnsan Bilgisinin İlkeleri* adlı kitabında tözün ne olduğu soruşturur. Descartes'da töz Aristoteles'te olduğu gibi varolmak için kendisinden başka hiçbir şey ihtiyaç duymayan şeydir. Bu töz kavramı daha sonra Spinoza tarafından gerçekte yalnızca Tanrı için kullanılacaktır. Bu yüzden töz kavramının tek anlamlı bir kavram olmadığını söyleyen Descartes, töz kavramını sadece Tanrı için kullanmaz aynı zamanda ruh ve beden için de kullanır (Cevizci, 2001: 94).

Descartes'e göre, tözü kavradığımız zaman onu, "varolmak için ancak kendine gereksenen şey" olarak kavrarız. Tanrı böyledir ve onun gücü tarafından tutulup korunmaksızın tek bir an bile var olabilecek hiçbir yaratık yoktur. Bunun için skolâstikte töz adı Tanrı'ya ve yarattıklarına göre aynı anlamda (tek anlamlı) değildir. Bu sözcüğü hem Tanrı'yı hem de Tanrı'nın yarattıklarına uygun olacak şekilde anlayacak seçiklikte anladığımız hiçbir anlamı yoktur (Descartes, 2004: 82).

Descartes'a göre özleri bakımından birbirlerinden ayrı olan üç töz vardır. Bunlar ikisi sonlu, ancak yok olmayan -madde ve ölümsüz ruh- ve diğeri sonsuz (Tanrı) olan tözdür. Sonsuz töz olan Tanrı en yetkindir bütün gerçekliği kendisinde toplar. Ruh ve beden birbirlerinden tümüyle farklıdır bunları birbirlerinden ayıran bilinçtir. Ruh bilinç içerikleri olarak doğrudan doğruya yaşanan, bize doğrudan doğruya araçsız olarak verilmiş olan bir bağlantıdır. Madde ise doğrudan doğruya değil de bilincimizin dışında bulunan bir dünya aracılığı ile bilinebilir (Gökberk, 1990: 270). Descartes'e göre her bir tözün bir özniteliği vardır. Ruhun özniteliği düşünce, cismin özniteliği ise uzamdır (Descartes, 2004: 82).

Tanrı yaratılmamış tözdür. Ruh ve madde ise yaratılmış tözlerdir. Ruh ve beden

tümüyle farklı şeylerdir. İki töz arasında yer kaplayan fakat düşünmeyen maddenin yer kaplamayan ama düşünen zihni harekete geçirmesi veya etkilemesi mantıksal bakımdan imkânsızdır.

17. yüzyılın önemli düşünürlerinden olan Spinoza töz hakkındaki görüşlerini *Ethika* adlı eserinde ileri sürer. Spinoza *Ethika*'da tözü kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisine teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şey olarak tanımlar. Spinoza 'ya göre özü varlığını kuşatan, başka deyişle, tabiatı ancak var olarak tasarlanabilecek olan şey, kendi kendisinin nedenidir (Spinoza, 2009: 31). Bu, şu demektir: ilkin töz kendi kendisinin nedenidir. Varolması kendi yüzündendir. Başka bir şeyden dolayı değildir. Töz kavramından daha yukarı bir kavram yoktur. Bütün öteki kavramlar ancak töz kavramının altında toplanabilir. Töz kavramını kurmak için başka bir şeyin kavramına dayanmayız. Töz başka kavramlardan türetilmez. Tözün varolduğu hiç şüphe götürmez. Yine tözün özünden şu sonuç çıkar: töz meydana gelmiş ve yok olacak bir şey değildir; kendisini bölemez, sınırlayamaz ve ancak tek bir töz vardır (Gökberk, 1990: 297). Tözde onun özünü meydana getirmek üzere algıladığımız şey ise attributtur ya da görünüş (modus)lerdir (Spinoza, 2009: 31). Tözün her attribut'u kendisi ile tasarlanmış, kavranmış olmalıdır. Tözün kendisinde her zaman sahip olduğu bütün bu attribut'lardan hiçbirisi asla başkası tarafından meydana getirilmemiştir, onlar tözün varlığını veya gerçekliğini ifade eder (Spinoza, 2009: 32).

Spinoza mutlak olarak sonsuz bir varlığı, her biri bu varlığın sonsuz ve ebedi özünü ifade etmek üzere sonsuz sıfatları kuşatan bir varlık diye tanımlar ve mutlak olarak sonsuz olan tek bir tözün olduğunu belirtir (Spinoza, 2009: 40). Ona göre Tanrı'dan başka töz yoktur. Varolan her şey ya kendi başına ya da başkasında vardır yani ya bir tözün attribut'u ya da duygulanışlarıdır. Varolan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı'dan başka hiçbir şey varolamaz, tasarlanamaz (Spinoza, 2009: 45). Herhangi sonsuz ve ezeli bir özü ifade eden sonsuz attribut'lardan kurulmuş töz ya da Tanrı zorunlu olarak vardır. Tözün tabiatında onun varlığının nedeni vardır, onun tabiatı ya da özü varlığını gerektirir.

Spinoza'ya göre Tanrı ve doğa özdeş kavramlardır. Bunlar aynı şeylerdir. Dolayısıyla töz için söylenenler Tanrı için de söylenmiştir. Bütün var olanlar

Tanrı'dadır. Tanrı olmaksızın bunlar ne varolabilir ne de kavranabilirler. Ruh da cisim de Tanrı'nın ana nitelikleridir. Bunlar Tanrı'nın dışında ayrıca birer varlık değildirler. Tek tek nesnelere ve görünüşlerin de Tanrı'nın dışında ayrıca bir varlıkları yoktur. Asıl varlık olarak Tanrı bütün varolanların nedenidir. Tanrı kendi kendisinin nedeni olduğu gibi varolanların da nedenidir. O içkin bir nedendir, aşkın bir neden değildir. Tanrı ezelidir dolayısıyla Tanrı'nın bütün attribute'ları ezelidir. Tanrı zorunlu olarak var olduğu için, varolmak tabiatının gereği olduğu için ezelidir. Tanrı'nın varlığı ve özü tek ve aynı şeydir, yani Tanrı'nın varlığı da özü gibi ezeli bir hakikattir (Spinoza, 2009: 55).

Töz (Tanrı ya da doğa) birtakım niteliklerle görünür. Tanrı'nın dolayısıyla doğanın dolayısıyla tözün sonsuz nitelikleri vardır. Biz insanlar bu niteliklerden yalnız ikisini bilebiliriz. Bunlar madde ve ruhtur. Tanrı'nın özü bize ruh ve madde biçiminde görünür. Tanrı'nın bizim bildiğimiz iki niteliğinden oluşmuş olan bu iki dünyanın her birinin kendisine göre bir yapısı, kendisine göre bir yasalılığı vardır. Bundan dolayı birini ötekenden türetmeyiz, birini ötekine götüremeyiz, birini ötekinde anlayamayız. Her birinin kendine göre olan bağlantı ve nedenlerini gösterebiliriz. Tinsel dünyayı düşünce modusu ile maddi dünyayı ise uzam modusu ile açıklayabiliriz. Bunlardan birinden ötesine bir atlama olmaz onlar aynı tözün, aynı bir bağlantının iki ayrı yönüdür (Gökberk, 2004: 263).

Tanrı doğadır, görünüşler ise yaratılmış doğadır. Tanrı'nın dışında onun varlığına engel olan hiçbir sebep ya da neden olmadığı için Tanrı zorunlu olarak vardır. Spinoza'ya göre tabiatta zorunlu olmayan hiçbir şey yoktur, fakat orada her şeyin şu ya da bu tarzda var olması ve bir eser meydana getirmesi Tanrısal tabiatın zorunluluğu ile gerektirilmiştir (Spinoza, 2009: 60).

Spinoza Tanrı'nın tabiatının zorunluluğundan üç sonuç çıkarır. İlk sonuç; Tanrı, sonsuz bir aklın kavrayabileceği şeyin etken nedeni (*cause efficiente*) dir. İkinci sonuç ise, Tanrı ilinekli (accidental) olarak değil de kendisi ile nedendir (*per se et non per accidens*). Gerçekten hür neden olarak Tanrı vardır. Çünkü kendi tabiatının zorunluluğu ile yalnız Tanrı vardır ve yalnız o kendi tabiatının zorunluluğu ile tesir eder, öyle ise hür bir neden olan yalnızca Tanrı'dır. Üçüncü sonuçta Tanrı mutlak suretle ilk nedendir. Tanrı sırf kendi tabiatının kanunlarıyla etkindir. Tanrı'nın dışında ya da Tanrı'da onun etki yapmasına sebep olabilecek kendi tabiatının yetkinliğinden başka hiçbir şey yoktur

(Spinoza, 2009: 61).

Spinoza'ya göre Tanrı yalnızca şeylerin varlığının başlangıcının nedeni değil de aynı zamanda onların varlığının sürüp gitmesinin de nedenidir. Tanrı şeylerin varlığının nedenidir (*causa essendi rerum*). Tanrı yalnız şeylerin varlığının değil özününün de nedenidir (Spinoza, 2009: 55).

Spinoza Tanrı'yı biricik töz ve bütün fenomenlerin içinde bulunan neden yapmakla Tanrı ile doğa arasındaki başkalığı kaldırmış olur. Tanrı ile doğa aynı şeylerdir. Doğa, tanrısal özün kendisini geliştirmesidir. Tanrı kendi yapıtı olan doğanın içindedir, onun kendisidir Madde ile ruhu aynı bir varlığın iki görünüş biçimi olarak anlamakla da Spinoza Descartes'in töz düalizmini aşmış olur. Descartes'taki var olmak için Tanrıya gerek duysalar da birbirlerini gerektirmeyen ruh ile madde Spinoza da iki ayrı töz değildir. Aynı tözün özünde birleşmektedirler (Gökberk, 2004: 263).

Leibniz tözü, Descartes ve Spinoza'dan farklı olarak ele alır. Monad adını verdiği tözü *Monadoloji* adlı eserinde sistemleştirir. Leibniz felsefesi için töz kavramı, doğru felsefe için anahtar kavramdır. Leibniz için, metafiziğin ana sorusu ontolojinin ana sorusuna indirgenebilir. Soru "gerçekliğin en temel bileşeni nedir?" sorusudur. Leibniz'e göre her şey basit tözlere indirgenebilir ya da basit tözlerden oluşur.

### 1.2.2. Monad Kavramı

Eski Yunanca'da "bir" anlamına gelen *monas*'tan türetilen monad, Leibniz'in çoklu varlık kuramının tekil ve sonsuz sayıdaki tözlerinden her birine verilen addır ( Güçlü vd, 2002: 1011). Leibniz *Monadoloji*'de monad tanımını verir, bu tanıma göre monad bileşik şeylere giren, parçaları olmayan basit tözdür. Basit olması en temelde olması ile ilgilidir. Monad basit olduğu içindir ki daha küçük parçalara ayrılmayan en temel tözdür. Bileşik şeyler olduğuna göre basit şeyler de vardır. Çünkü bileşik şeyler basit tözlerin kümelenmesiyle ya da "bir araya gelme"siyle oluşur. Leibniz'e göre her şeyin temelinde monadlar vardır. Monadlar, doğanın asıl atomları, şeylerin öğeleridir. Burada atomdan kast edilen şey varlığın temel unsur olmasıdır. Monadlar atomcuların anladığı anlamda atomlardan farklıdırlar. Atomculardaki atomlar maddesel iken monadlar maddede olduğu gibi yer kaplama ve şekil özelliğine sahip olmadıkları için tinsel nitelik

taşırılar. Çünkü hiçbir parçanın olmadığı yerde yer kaplama, şekil ya da bölünmeden söz edilemez. Monadların parçaları olmadığı için ortadan kalkma da yoktur. Bu nedenle basit bir tözün doğası gereği ne yok olabileceğine ne de var olabileceğine ilişkin hiçbir anlaşılır neden yoktur. Basit töz bir araya gelmeyle oluşmaz. Böylece monadların ne başlangıcı olduğundan ne de son bulacağından söz edilebilir. Monadlar ancak bir anda var etme yoluyla başlayabilir ve bir anda yok etme yoluyla son bulabilirler. Bileşik şeyler ise ancak parçalanmayla başlar ya da parçalanmayla son bulur (Leibniz, 2009: 7).

Leibniz'e göre her şeyin temelinde monadlar vardır. Monadların atomlara benzemediklerini yukarıda belirtmiştik. Tinsel olmaları ve içinde taşıdıkları güçler bakımından atomlara benzemezler. Monadlar içlerinde taşıdıkları bu güç sayesinde kendilerini gerçekleştirip pasif halden aktif hale geçerler. Leibniz'e göre bir monadın başka bir varlık tarafından nasıl olup da başkalaştırılabileceği ya da içyapısının değiştirilebileceği hiçbir şekilde açıklanamaz. Monadın içyapısında dışarıdan herhangi bir değişiklik yapılamaz (Leibniz, 2009: 7). Bileşiklerde bir iç hareket söz konusudur. Bu hareket parçalar arasında değişimle uygulanabilen, yönetilebilen, arttırılabilen ya da azaltılabilen bir harekettir. Bu türden bir iç hareket monadlar basit olduğu için söz konusu değildir. Monadların içlerine herhangi bir şeyin girip çıkabileceği bir pencereleri yoktur. İlinekler ne tözlerden ayrılabilir ne de tözlerin dışında var olabilirler. Bu nedenle bir monada dışarıdan ne bir töz ne de bir ilinek girebilir. Leibniz burada, Aristoteles'in *entelleghiaları* gibi, monadın kendi içinde güçler taşıdığı ve dıştan herhangi bir etki olmadan sahip oldukları bu güçleri aktif hale getirdiklerini vurgular.

Monadlar dışarıdan herhangi bir etki ya da güç almazlar. Birbirlerini de etkilemezler. Monadların pencereleri yoktur. Her biri kendi birliği ve bütünlüğü içinde vardır. Eğer dıştan etkiye açık olurlarsa varlıkları başka bir şeye bağımlı hale geleceği için töz olmaları söz konusu olmaz. Leibniz her monadın kendi içlerinde kapalı ve birbirlerinden farklı olduğunu söyler. Monada varlık diyebilmemiz için onun bazı özelliklerinin olması gerekir. Basit tözler nitelikleri bakımından birbirlerinden farklı olmasalardı, şeylerde herhangi bir değişime rastlanmayacaktı. Oysa bileşik şey basit parçalardan oluşur. Belli bir niteliğe sahip olmayan monadlar nicelik bakımından da farklılaşmayacaklarından birbirlerinden ayırt edilemeyeceklerdir. Bu nedenle her monad diğerlerinden farklı olmalıdır. Çünkü doğada aralarında tam anlamıyla içsel bir fark ya da ayırt edici bir adlandırma bulunmayan iki varlık yoktur. Bununla birlikte Leibniz,

yaratılmış her varlık gibi her monadın da sürekli olarak değişikliğe uğradığını kabul eder. Monadlardaki doğal değişimler bir “iç ilke”den gelir. Çünkü dıştan bir neden monadın içyapısına etkide bulunamaz. Ama değişme ilkesiyle birlikte basit tözlerin çeşitliliğini ve kendine özgülülüğünü gösteren “değişmelerin ayırt edici bir ayrıntısı” da olmalıdır (Leibniz, 2009: 10).

Yukarıda sözünü ettiğimiz gibi, bu ayırt edici ayrıntı basit tözde ya da birlikte çokluğu içermelidir. Çünkü basamak basamak gerçekleşen her doğal değişimde bazı şeyler değişir, bazılarıysa aynı kalır. Hiçbir parçası olmasa da her basit töz, kendinde bir etkilenimler ve ilgiler çokluğu bulundurmalıdır. Basit tözde ya da birlikte çokluğu içeren ve onu temsil eden geçici hal “algı”dır. Leibniz’e göre her monad birbirinden farklı olsa da yine de monadların arasında algı ve isteklere sahip olma bakımından bir benzerlik vardır. Algıyı bilinçten ya da tam algıdan ayırmak gerekir. Algı tüm monadlarda vardır, tüm monadlar algıyı gerçekleştirebilirler ama bütün algılar her zaman tam algı olmayabilirler. Leibniz’e göre Descartes’çi düşüncenin en büyük yanılması farkına varamadığımız olguları hesaba katmamasıdır. Onları, yalnız tinlerin monadlar olduğuna ne hayvan ruhlarının ne de diğer *entellegheia*’ların (Leibniz Monadoloji’de 48. Maddesinde bu kavramı Aristotelesçi anlamda kullandığını söyler)<sup>2</sup> olmadığına inandıran aynı büyük yanılıdır. Onlar bununla uzun süreli bilinç kaybını mutlak ölümden ayırt etmeyerek skolastik düşüncenin bütünüyle ayrı olan önyargısını kabullenmiş ve ruhların ölümlü olduğu düşüncesinde temelini bulan kötü tinler anlayışını kuvvetlendirmişlerdir.

Leibniz algıyla başka bir algı arasındaki geçişi ya da değişimi sağlayan iç ilke etkinliğine “istek duyma” der. İstek yöneldiği algının bütününe tam anlamıyla her zaman ulaşmasa bile yine de ondan bir şeyler elde ederek yeni algılara ulaşır. Farkına vardığımız en küçük düşüncenin konuda içerdiği çeşitliliği gördüğümüzde, basit tözdeki çokluğu bizzat kendimizde deneyimlemiş oluyoruz. Bu nedenle, ruhun basit bir töz olduğunu kabul edenler monadlardaki bu çokluğu da kabul etmek zorundadırlar (Leibniz, 2009: 11).

<sup>2</sup>Entellegkheia Aristoteles’in varolma tarzlarında biridir. Aristoteles üç tarzda varolmadan söz eder. Buna göre

1. Dinameia (olanak halinde)
2. Entellegheia (amacını kendi içinde taşıyarak)
3. Enegeia (etkin halde)

Madde (hyle) olanak halinde, idealar (eidos) amacını kendi içinde taşıyarak, tek tek şeyler de etkin halde (energaia) vardır. Etkin halde oluşmak için de madde ve biçimden oluşmak gerekiyor ( Leibniz, 2009: 11 çev. Notu).

Leibniz'e göre, algı ve algıya bağlı olan şeylerin "mekanik nedenler"leyani şekil ve hareketlerle açıklanamayacağı itiraf edilmelidir. Algıyı bileşiklerde değil basit tözlerde aramak gerekir. Algılar ve algı değişimleri basit tözde bulunur. Basit tözlerin bütün "iç etkinlikleri" de bundan oluşur. Leibnizbütün basit tözlere ya da yaratılmış monadlara *Entellegheia* adını verir. Çünkü monadlarsanki bir tür cisimleşmiş otomatlaşmış gibi iç etkinliklerin kaynağını kendinde bulunduran bir tür yetkinliğe (*ekhousitoentes*) ve kendine yeterliliğe (*aotarkeia*) sahiptirler (Leibniz, 2009: 13).

Algı ve isteklere sahip her şeyi ruh olarak adlandıırırsak, bütün basit tözler ve yaratılmış monadlar da ruh olarak adlandırılabilir. Leibniz, duyguya sahip olma basit bir algıya sahip olmadan daha fazla bir şey ifade ettiğinden, yalnız algıya sahip olan basit tözlere genel anlamda *Entellegheia* ya da monad adını vermenin yeterli olduğunu belirtir. Algısı daha seçik olan ve bir de belleği bulunan basit tözleri ise "ruh" olarak adlandırır. Ruh, basit monaddır. Ama bu ruh hali hiç de sürekli değildir, ruh bu halden çıktığında artık basit bir tözden daha fazla şeyi ifade eder. Ama bundan, basit bir tözün hiçbir algıya sahip olmadığı sonucu çıkarılamaz. Çünkü basit töz; algısından başka hiçbir şeyi olmayan bir etkinliğe sahip olmaksızın var olmaz. Bu nedenle basit bir tözün var olan her hali doğal olarak bir önceki halini devamı olduğundan var olan her halden de bir sonraki ruh hali çıkar. Algılarımızda üst düzeyde bir beğeniye dayalı açıklık ve seçiklik olsaydı her zaman baygın bir halde kalacamız demektir. Tamamen çıplak olan monadların hali böyledir (Leibniz, 2009: 15).

Yukarıda da belirttiğimiz gibi akıl yürütmelerimiz çelişmezlik ilkesi ve yeter neden ilkelerine dayanır. Leibniz'e göre şeylerin son nedeni, kendinde değişimlerdeki ayrıntının en üst düzey nedenini bulunduran zorunlu bir töz olabilir. O, zorunlu töze Tanrı der. Başka bir ifadeyle de her yönden birbirine bağlı olan bütün bu ayrıntıların yeter nedeni olan bu töz ancak ve ancak bir Tanrı olabilir ve bu Tanrı da yeterlidir (Leibniz, 2009: 20). Leibniz bu töze ilişkin olarak şunları da ekler: Bu töz kendisi dışında ondan bağımsız hiçbir şey bulundurmadığından ve olanaklı varlıklar dizisinde basit bir dizi olduğundan tek evrensel ve zorunlu olan bu en üstün tözün hiçbir sınırı olmamalı ve olanaklı olduğu kadar çok gerçeklik içermelidir. Buradan da Leibniz, Tanrı'nın mutlak olarak yetkin olduğunu, Tanrı'daki yetkinliğin kusursuz hakikatin yüceliğinden başka bir şey olmadığı sonucunu çıkarır. Dolayısıyla Tanrı'da hiçbir sınır olmadığından onun yetkinliği mutlak olarak sınırsızdır. Buradan başka bir sonuç daha



çıkartır. Bu sonuca göre varolanlar yetkinliklerini Tanrı'dan yetkinsizliklerini kendi kısıtlı doğalarından alırlar. Tanrı'yı diğer varolanlardan ayıran da budur. Tanrı varolanların yalnız varlık nedeni değil de onların özlerinin de nedenidir. Tanrısal yeti olmaksızın ne varolma ne varolabilme ne de varolabilirlik söz konusudur (Leibniz, 2009: 21).

Leibniz'e göre zorunlu olmayan varlıklar yeter ve son nedenlerini ancak kendi varlık nedenini kendinde bulunduran zorunlu bir varlıktan alabileceklerinden, bunların varlık nedeni ancak aposteriori olarak bilinebilir. Tanrı ilk birlik ya da özgün basit tözdür. Bütün yaratılmış ve birbirlerinden türetilmiş monadlar onun ürünüdür. Bütün bu monadlar özünde sınırlı olan varlık tarafından sınırlanmış Tanrısal ortaya çıkışların düzenli aralıklarla kendini açması sonucu ortaya çıkmıştır.

Tanrı'nın gücü her şeyin kaynağıdır. Onun bilgisi, bütün bilgilerin ayrıntısını kendinde taşır. İstemesi ise değişim ve üretimleri en iyinin ilkesine göre gerçekleşir. Yaratılmış monadlardaki özne ya da temelin arzulama ve algılama yetilerinin kaynağı burasıdır. Bütün bu nitelikler mutlak sonsuz ve yetkin olarak Tanrı'da bulunabilir. Dolayısıyla yaratılmış monadlar ya da *entellegkheia*'lar yetkinlik denen şey varoldukça ancak ona öykünebilirler (Leibniz, 2009: 22).

Bir varlık yetkin olduğu sürece dışarıya etkide bulunabilir. Yetkin olmayan bir varlık ise başka varlıktan etkilenir. Dolayısıyla monad, seçik algılara sahip olduğu ölçüde "aktif" bulanık algılara sahip olduğu ölçüde "pasif"tir. Bu nedenle eğer bir varlık başka bir varlıkta olup bitenleri apriori olarak açıklayabilecek bir şeyi kendinde bulunduruyorsa, o varlıktan daha etkin bir varlıktır. Dolayısıyla ona etki ettiği söylenir (Leibniz, 2009: 23).

Basit tözlerde bir monadın diğer monad üzerindeki etkisi Tanrı'nın müdahalesi nedeniyle istenilen yetkinliktedir. Çünkü Tanrı'nın düşüncesinde belli bir yere sahip olan monad, haklı olarak Tanrı'nın şeylerin başlangıcında bütün monadları düzene koyarken kendini de dikkate almasını ister. Bu durumda, yaratılmış bir monad başka bir monadın içyapısında herhangi bir fiziksel etkide bulunamayacağından ancak bu yolla bir monad diğerleriyle bağlı olabilir (Leibniz, 2009: 21). Bu nedenle de varlıklar arasındaki aktif ve pasif tepkiler karşılıklıdır. Çünkü Tanrı iki basit tözü

ilişkilendirirken, her birinde onları bir arada tutmayı zorunlu kılacak nedenler bulundurulur. O halde, bazı yönlerden aktif bazı yönlerden pasif olacaktır. Bir varlık kendinde seçik olarak bilinebilecek bir şeyi bir başka varlıkta olup bitenleri açıklamak için kullanılabilirliğinde “aktif”; kendinde olup bitenlerin, nedenini başka bir varlıkta bulduğunda ise pasiftir (Leibniz, 2009: 23).

#### 1.2.4. Bireysel Töz

Leibniz *Metafizik Üzerine Konuşma*'da bireysel tözler hakkında bilgi verir. Bunu yapmaktaki amacı, Tanrı'nın eylemleri ile yarattıklarının eylemlerini ayırt etmektir. Leibniz'e göre Tanrı'nın eylemlerini yaratıkların eylemlerinden ayırmak çok güçtür; bazı insanlar Tanrı'nın her şeyi yaptığına inanırlar, bazılarına göre de Tanrı'nın tüm yaptığı şey daha önce yaratıklara vermiş olduğu gücü korumaktır: bunlardan birinin ya da öbürünün ne ölçüde söylenebileceği aşağıda gösterilecektir. Eylemler ve edimler tam tamına bireysel töze bağlı oldukları için (*actiones sunt suppositorum*) böyle bir tözün ne olduğunu açıklamak gerekir (Leibniz, 1999: 81).

Leibniz' e göre bireysel töz, gerçekten birçok yüklem bir tek özneye bağlı olması ve bu özne de başka herhangi bir özneye bağlı olmamasıdır. Leibniz'e göre bireysel töz kavramı başına gelebilecek her şeyi tam tamına içerir; bu kavrama bakarak gerçekte onunla ilgili olarak söylenebilecek her şeyi söyleriz. Leibniz, belli bir özneye gerçek olarak bağlı olmanın ne anlama geldiğini göz önünde tutar. Buna göre her doğru önerme temelini şeylerin doğasında bulur. Bir önerme özdeş değilse, yani yüklem açık bir biçimde öznede içerilmiş değilse, onun öznede gücül olarak bulunması gerekir. Filozofların yüklem öznededir derken "*in-esse*" diye belirledikleri şey budur. Bu durumda her zaman öznenin terimi yüklem terimini kapsayacaktır, öyle ki konunun kavramını tam olarak anlayan bir kişi yüklem ona bağlı olduğu yargısına varacaktır (Çevikbaş, 2006: 320).

Leibniz burada, bireysel bir tözün doğasının ya da tam bir varlığın doğasının bağlı olduğu öznenin tüm yüklemelerini içermeye ve çıkartmaya yetecek tam bir kavrama sahip olduğu sonucunu çıkarır. Ona göre, rastlantı dediğimiz şey, kavramı bağlanacağı özneye bağlanabilecek şeylerin tümünü içermeyen bir varlıktır. Özne göz

önünde tutulmamış olduğundan Büyük İskender'e bağlanan kral niteliği, bir birey için yeterince belirgin değildir ve aynı öznenin öbür niteliklerini içermez. Leibniz, İskender'in bireylik kavramını ya da "o oluş"unu gören Tanrı'nın, İskender'de onda aynı zamanda gerçekten onunla ilgili olarak söylenebilecek tüm yüklemelerin temelini ve nedenini, örneğin onun Darius'u ve Porus'u yeneceğini, hatta doğal bir ölümle mi yoksa zehirlenerek mi öleceğini "a priori" olarak (deneyle değil) görür. Bizse bunu ancak tarihin yardımıyla görebiliriz. Bu yüzden, şeylerin bağlantısını tam olarak göz önüne alınca şunu söyleyebiliriz: İskender'in ruhunda her zaman başına gelmiş olan şeylerin kalıntıları, başına gelecek olan şeylerin bazı belirtileri, evrende olup geçen şeylerin izleri bulunmaktadır - evrende olup geçen şeyleri bilmek yalnızca Tanrı'ya özgü de olsa (Çevikbaş, 2006: 321).

Her bir tözün kendi yönünden tüm evreni açıklar ve kavramında tüm olayların içerilmiş, tüm koşullarıyla ve dışsal şeylerin tüm düzeniyle içerilmiş bulunması gerekir. Ayrıca her töz, bütün bir dünya gibidir, Tanrı'nın ya da tüm evrenin aynası gibidir, her kent onu değişik yerlerden gözleyene nasıl değişik görünürse, her töz de Tanrı'yı ya da evreni kendine göre açıklar, Böylece evren varolan tözler sayısınca çoğalmıştır. Ve Tanrı'nın ünü de yapıtının tüm değişik sunumları sayısınca çoğalmıştır. Her töz kendinde Tanrı'nın sonsuz bilgeliğinin, tamgüçlülüğünün özyapısını taşır bir anlamda ve Tanrı'ya becerebildiğince öykünür. Çünkü her töz karışık bir biçimde de olsa, evrende geçmişle, şimdiyle, gelecekle ilgili olarak her olanı açıklar, bu da sonsuz bir algıya ya da bilgiye benzer. Tüm diğer tözler de bunu açıkladıklarından ve buna uyarlandıklarından her töz Tanrı 'ın tamgüçlülüğüne öykünerek kendi gücünü öbür tözler üzerine yayar.

### **1.2.5. Tanrı -Monad İlişkisi**

Leibniz'e göre sadece zorunlu doğrular Tanrı'nın anlama yetisine bağlı oldukları için ve bu yetinin iç malzemesini oluşturdukları için, Tanrı ilk birlik veya ilk özgün basit tözdür. Bütün yaratılmış ve birbirinden türetilmiş monadlar ise onun ürünüdür. Bütün bu monadlar, özünde sınırlı olan varlık tarafından sınırlandırılmış Tanrısal ortaya çıkışların düzenli aralıklarla kendini açması sonucu ortaya çıkmıştır. Tanrı'nın gücü her şeyin kaynağıdır. Onun

bilgisi bütün bilgilerin ayrıntısını kendinde taşır. İstemesi ise, değişim ve üretimleri en iyinin ilkesine göre gerçekleştirir. Yaratılmış monadlardaki özne ya da temelin, arzulama ve algılama yetilerinin kaynağı burasıdır. Ama bütün bu nitelikler mutlak sonsuz ve yetkin olarak ancak Tanrı'da bulunabilir (Leibniz, 2009: 32).

Leibniz'e göre sahip olduğumuz en yaygın ve en anlamlı Tanrı kavramı, Tanrı'nın mutlak olarak yetkin bir varlık olmasıdır. Doğada birbirinden tümüyle ayrı yetkinlikler vardır ve Tanrı bu yetkinliklerin tümüne birden sahiptir. Bu yetkinliklerden her biri en yüksek derecede Tanrı'ya özgüdür. Son yetkinlik derecesine yatkın olmayan biçimler ya da doğalar yetkin değillerdir, sayının ya da çizginin doğası böyle bir doğadır. Çünkü sayıların en büyüğü (ya da tüm sayıların sayısı) kadar tüm çizgilerin en büyüğü de çelişki içerir, ama en büyük bilim ve tamgüçlülük için olanaksız diye bir şey yoktur. Sonuç olarak güçlülük ve bilim yetkinlikler ve Tanrı'ya özgü olduklarından sınırsızdırlar. Yüce ve sonsuz bilgeliğe sahip olan Tanrı yalnızca metafizik anlamda değil, ahlak anlamında da en yetkin biçimde etkindir. Bu bizim açımızdan şöyle anlatılabilir: Tanrı'nın yapıtları üzerine ne ölçüde aydınlanırsak ve ne ölçüde bilgili olursak bu yapıtları o ölçüde üstün bulmaya ve istenebilecek her şeye uygun bulmaya yatkın oluruz (Leibniz, 1999: 71).

Tanrı evren üzerine sahip olduğu değişik görüşlerine göre çeşitli tözler yaratır; Tanrı'nın araya girişiyle her tözün kendine özgü doğası gereği, tözlerden birinde olan bir şey tüm öbür tözlerde olan biteni karşılar, ama tözler birbirleri üzerinde eylemde bulunmazlar. Yaratılmış tözler Tanrı'ya bağımlıdırlar, Tanrı onları korur, ayrıca biz düşüncelerimizi nasıl üretiyorsak o da tözleri bir tür türümle yaratır. Çünkü Tanrı, değerini göstermek için yaratmayı uygun gördüğü olguların genel dizgesini her yana ve her türlü çevirir; tambilirliğinden kaçan herhangi bir ilişki bulunmadığı için de dünyanın tüm yüzlerini tüm olası biçimlerde gözler. Evrene belli bir yerden bakmakla elde edilen her görüşün sonucu, evreni bu görüşe uygun bir biçimde açıklayan bir tözdür. Tanrı'nın görüşü nasıl her zaman doğruysa algılarımız da doğrudur, ama bizim olan ve bizi aldatan yargılarımızdır (Leibniz, 1999: 92).

Her töz apayrı bir dünya gibidir, Tanrı'dan başka bir şeye bağlı olmayan bir dünya gibidir; böylece tüm olgular yani başımıza gelebilecek her şey varlığımızın sonuçlarıdır. Ancak bu olgular doğamıza uygun olan bu düzene dayanarak bizler davranışımızı düzenlemek için gelecekteki olguların başarılarıyla doğrulanan yararlı gözlemler yapabiliriz, yani böylece çok zaman yanılgıya düşmeksizin geçmişe dayanarak gelecek üzerine yargılar verebiliriz. Sıkıntıya düşmeden, olgular bizim dışımızda mı değil mi, başkaları da olguları görüyor mu demeden bu olguların gerçek olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, tüm tözlerin algıları ya da anlatımları birbirlerini yanıtlarlar, öyle ki tözlerin her biri gözlemlediği bazı nedenleri ve yasaları incelikle izlerken, aynı şeyi yapan bir başka tözle karşılaşacaktır. Tümü aynı olguları açıklasa da, buna göre tümünün tam tamına aynı anlatımı ortaya koyması gerekmez, bu anlatımların orantılı olması yeter (Leibniz, 1999: 93).

Tözsel olguların karşılıklı uyumunun nedeni yalnızca Tanrı'dır. Bağlantı kurmamızı sağlayan birinde özel olanı tümüne genel kılan yalnızca Tanrı'dır. Tüm bireysel tözler Tanrı'dan türerler, Tanrı evreni bireylerin gördüğünden başka görür. Tek bir töz hiçbir zaman başka bir tek töz üzerinde etkide bulunamaz ve onun etkisinde kalmaz. Herhangi bir tözün başına gelen bir şey, yalnızca o tözün "fikir"inin ya da "tam kavram"ının bir sonucudur, çünkü bu fikir tüm yüklemeleri ve olguları içerir ve tüm evreni açıklar (Leibniz, 1999: 94).

Tüm yaratılmış tözler Tanrı'ya bağımlıdırlar, Tanrı onları korur, ayrıca bizim düşüncelerimizi ürettiğimiz gibi, o da tözleri bir tür üretmeyle yaratır. Çünkü Tanrı, değerini göstermek için yaratmayı uygun gördüğü olguların genel dizgesini, deyim yerindeyse, her yana ve her türlü çevirir; tambilirliğinden kaçan herhangi bir ilişki bulunmadığı için de dünyanın tüm yüzlerini tüm olası biçimlerde gözler. Evrene belli bir yerden bakmakla elde edilen her görüşün sonucu, evreni bu görüşe uygun bir biçimde açıklayan bir tözdür. - Tanrı, düşüncesini etkin kılmak ve bu tözü yaratmak istediği zaman böyledir bu. Tanrı'nın görüşü nasıl her zaman doğruysa algılarımız da doğrudur, ama bizim olan ve bizi aldatan yargılarımızdır.

### 1.4.3.Mümkün Dünyaların En İyisi

Leibniz'e göre Tanrısal düşünüşte, olanaklı evren tasarımlarının sonsuz çokluğu söz konusudur ve bu tasarımlardan yalnızca bir tanesi var olabildiğinden Tanrının bu bir ve tek evreni seçmesinin yeter bir nedeni olmalıdır. Bu neden de ancak bu dünyaların sahip oldukları "uyum" ve "etkinlik" düzeylerinde bulunabilir. Çünkü her olanak sahip olduğu yetkinlik ölçüsünde var olabilir. En iyinin de var olmasının nedeni budur. Yani Tanrı'nın bilgeliği onu bildirir, iyiliği onu seçtirir ve gücü onu üretir. Bütün yaratılmış şeylerin tümünün her teke her tekin tümüne olan bu uyum ve bağlılığına göre, her basit töz diğer tözlerin varlığının belirtisi olan ilgilere sahiptir ve o, evrenin sürekli canlı kalan aynası gibidir. Bu nedenle, nasıl ki bir şehre farklı yönlerden bakıldığında, aynı şehir bütünüyle farklı görünümlere sahip oluyorsa, basit tözlerin de sonsuz sayıda çoklukta olmasından dolayı sanki çok sayıda evrenler varmış gibi görünür. Oysaki bunlar, her monadın farklı bakış açılarına sahip olmalarından dolayı bir tek evrenin farklı görünümlerinden başka bir şey değildir. Bu nedenle olabildiğince en yüksek düzeyde, olabildiğinde çok sayıda çeşitlilik elde etmenin, yani olabildiğince fazla etkinlik elde etmenin tek yolu budur (Leibniz, 1999: 8).

Tanrı bütünü düzenlerken her parçayı, özellikle temsil etme doğasına sahip her monadı dikkat aldığından, hiçbir şey temsilci monadı şeylerin yalnız parçasını temsil etmeyle sınırlayamaz. Bu temsil etme, bütün evrenin ayrıntısında bulanık kalsa ve yalnız her tek monad ile ilişkisi en yakın ve en fazla olan şeylerin küçük parçasında seçik olsa da böyle kalmaya devam edecektir. Aksi söz konusu olduğu durumda her monad bir çeşit Tanrısallığa sahip olacaktı. Monadları sıralayan nesne değildir, monadları sıralayan nesneye ilişkin bilginin dönüşümüdür. Bütün monadlar, bulanık bir şekilde sonsuza yani bir bütüne yönelir ama seçik algı düzeyleri boyunca da birbirlerinden ayırt edilmiş ve sınırlandırılmışlardır. Leibniz bu noktada, birleşik basit tözlerin sembolü haline geldiğini söyler. Çünkü evren, her yönden bütünüyle birbirine bağlı olan maddelerle dolu olduğundan ve bu doluluktaki her hareket uzakta bulunan cisimlere bu cisimlerin uzaklığı ile orantılı bir etkide bulunduğundan her cisim yalnız kendine dokunan cisimleri duyulmamakla kalmaz, kendine doğrudan dokunan cisimlere dokunan cisimleri de duyumlar. Dolayısıyla bundan, bu iletişimin istediği her uzaklıktaki cisme ulaşabildiği sonucu çıkar. Her şeyi görme yetkinliğine sahip varlık, zamana ve yere göre şimdiden uzaklaşmış şeyden hareket ederek her tek cisimde olmakta olanı, hatta olmuş ve

olacak olan şeyleri bilebilir. Ama ruh, ancak kendinde seçik bir şekilde temsil edilebileni bilir. Çünkü ruhta sağlıklı şeylerin sonsuz çokluğu olduğundan ruh onları bir anda ortaya çıkaramaz.

Leibniz bu noktada temsil etme ilişkisi üzerinde durur. Ona göre böylece her monad, ne kadar bütün evreni temsil etse de doğrudan evrenle ilgili olan ve *entelleghiası* olduğu cisim daha seçik bir şekilde temsil eder. Çünkü bu cisim, evrendeki dolulukta her maddenin birbirine bağlı olmasından dolayı bütün evrenin ifadesi olduğu için, ruh evrenle özel bir biçimde ilgili olan bu cisim temsil etmekle aynı zamanda bütün evreni de temsil etmektedir (Leibniz, 2009: 27). Leibniz *Metafizik Üzerine Konuşma*'da her bir tözün kendi yönünden tüm evreni açıkladığını ve kavramında tüm olayların içerilmiş, tüm koşullarıyla ve dışsal şeylerin tüm düzeniyle içerilmiş bulunduğunu belirtir. Ayrıca her töz bütün bir dünya gibidir, Tanrı'nın ya da tüm evrenin aynası gibidir, her töz Tanrı'yı ya da evreni kendine göre açıklar, Böylece evren varolan tözler sayısınca çoğalmıştır ve Tanrı'nın ünü de yapıtının tüm değişik sunumları sayısınca çoğalmıştır. Şöyle de diyebiliriz: her töz kendinde Tanrı'nın sonsuz bilgeliğinin, tamgüçlülüğünün özyapısını taşır bir anlamda ve Tanrı'ya becerebildiğince öykünür. Çünkü her töz karışık bir biçimde de olsa, evrende geçmişle, şimdiyle, gelecekle ilgili olarak her olanı açıklar, bu da sonsuz bir algıya ya da bilgiye benzer (Leibniz, 1999: 8).

### 1.3. Bilgi Anlayışı

İlkelerin incelenmesinin ardından Leibniz'in bilgi anlayışının incelenmesine geçebiliriz.17. yüzyıldaki genel yoruma göre, Leibniz rasyonalist bir filozoftur ve akıl onun düşüncelerinde önemli bir yer tutar. Onun sistemine baktığımızda öncelikli problem alanının varlık problemi dolayısıyla töz problemi olduğunu görmüştük. Bilgi problemi ise varlık probleminin gerisinde kalmıştır. Bu nedenle onun bilgi problemini monadlar kuramından ayrı olarak düşünmek mümkün değildir.

Leibniz'in bilgi anlayışı John Locke'un "*İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme (Essay Concerning Human Understanding)*" adlı eserine karşılık olarak yazdığı *İnsanın Kavrama Yetisi Üzerine Denemeler (New Essays on Human Understanding)* adlı

kitabında buluruz. Leibniz'in bilgi anlayışının temellerini incelemek için idealarımızın kaynağının ne olduğu ve hakikatlerin ne olduğu üzerinde durmamız gerekir.

İdeların kaynağı hakkında Leibniz'in önünde iki teori bulunur. İlk teori Descartes'in Rasyonalizmi ve Locke'un Emprimzmidir. Descartes bir takım ideaların bize Tanrı tarafından verilmiş olduğunu, Locke ise bütün idealarımızın deneyim çıktığını savunur. Leibniz bu iki teoriden ilkinin Platon'un Anımsa teorisine, diğeriniyse Aristoteles'in *Tabula rasia*na benzeterek ikisi arasında bir orta yol bulmaya çalışır (Boutroux, 2009: 79).

“*İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*” adlı kitabında Locke, en temelde bilginin kaynağı sorusu üzerinde durmuştur. Ona göre bilginin kaynağı deneydir. Kitabın başında amacının insan bilgisinin kaynağını, kesinliğini ve genişliğini bunun yanında da inancın, sanının ya da onaylamanın temellerini ve derecelerini araştırmak olduğunu söyler. Locke, sanı ve bilgi arasındaki sınırları aramak ve üzerinde kesin bilgimiz olmayan şeyler konusundaki onayımızı hangi ölçülere göre düzenleyeceğimizi, inançlarımızı ne ölçüde dengeleyebileceğimizi incelemek amacıyla üç aşamalı bir yöntem izleyeceğini belirtir (Locke, 1996: 67).

Locke, ilk olarak insanın gözlemediği ve zihninde bilincine vardığı idelerin, kavramların kaynağını ve anlığın bunları edinme yollarını araştırır. İkinci olarak anlığın bu idelerle hangi bilgiyi edindiğini ve bu bilginin kesinlik derecesini, kanıtını ve kapsamını göstermeye çalışır. Üçüncü olarak da inanç ve sanının doğası ve temelleri üzerine kimi araştırmalar yaparak doğruluğu üzerinde kesin bilgi edinemediğimiz bir önermeyi doğru olarak onaylamamızı anlatır (Locke, 1996: 67).

Locke ideyi insanın düşünmesi sırasında anlığın nesnesi olarak ortaya çıkan her şeyin yerini tutacak en iyi terim olarak görür. Onu düşünem (phanstam), kavram (Notion), tür (species) ya da düşünme sırasında zihni üzerinde kullandığı her şey ne anlama geliyorsa onu anlatmak için kullanır. Kısaca ideler düşünümün nesnelidir (Locke, 1996: 67). Bütün ideler ya duyumdan ya da düşünümünden gelir. İdeların



bulunmadığı yerde onay da onlarla ilgili zihinsel ya da sözel önermeler de bulunmaz. Locke zihnin ideleri ne zaman üretmeye başladığı sorusuna, ilk duyumu edindiğimizde yanıtını verir (Locke, 1996: 107).

Locke, zihnin bütün öz niteliklerden yoksun, hiç idesi olmayan, özel deyimini ile de *tabula rasa* olduğunu düşünür. Locke, “Bu zihin nasıl donatılacaktır? İnsanın o hareketli ya da sınırsız imgeleminin, sınırsız bir değişiklik içinde ona işlediği bu geniş birikim nereden geliyor?” Zihin usun ve bilginin bütün gereçlerini nereden edinmiştir? sorularına “deney” yanıtını verir.

Dolayısıyla Locke açısından bilginin temelinde deney vardır. Bilginin bütün gereçlerinin hepsi de deneyden türetilmiştir. Anlığımızı düşüncenin bütün gereçleriyle donatan şey, ya duyulur dışsal şeyler üzerinde ya da zihnimizin, algıladığımızın ya da düşündüğümüz şeyler ile ilgili olarak yaptığı içsel işlemlere yönelik gözlemlerdir. Bunlar hem edinmiş olduğumuz hem de doğal olarak edineceğimiz bütün idelerin kendilerinin fışkırdığı iki bilgi kaynağıdır. İdelerin kaynaklarından biri duyum nesnelidir. Diğeri de zihinsel işlemlerdir. Bütün idelerimiz bu iki kaynağın birisinden gelir (Locke, 1996: 98).

Leibniz, Locke’un zihin için iddia ettiği *tabula rasa* fikrinin büyük bir yanılğı olduğunu dile getirir. İnsanın Kavrama Yetisi Üzerine Denemeler’in ön sözünde, amacının Locke’un görüşlerinin Aristoteles’inkine kendi görüşlerinin de Platon’unkilere yakın olduğunu belirtir. Biri Locke’un düşüncelerini diğeri de kendi düşüncelerini temsil eden iki konuşmacı kullanarak bir yandan Locke’un düşüncelerini belirtip diğeri yandan da kendi düşüncelerini anlaşılır kılmaya çalışacağından bahseder (Leibniz, 1989: 3).

Leibniz’in Locke ile arasındaki anlaşmazlık bazı kilit noktalara sahiptir. Leibniz’e göre, Aristoteles ile Locke’un ardından gittiği bir soru vardır. Soru şudur: Ruh, kendi başına, üzerine hiçbir şey yazılmamış bir sayfa gibi tamamen boş mudur ve her şey duyum ve deneyimden mi gelir? (burada ki ruh akıldır, dinsel bir çağrışımı

yoktur.) Platon'un arkasından gittiği soru da ruh ya da aklın doğuştan çeşitli kavramlar ya da fikirler içerip içermediği, bu kavramların hiçbir dışsal öğeden gelip gelmediğidir. Aynı zamanda tüm doğruların deneye dayanıp dayanmadığı sorusu ortaya çıkar. Eğer bazı şeyler önceden test edilmeden öngörülüyorsa, bunu Leibniz kendi görüşünü destekler nitelikte görür. Leibniz önsözde duyularımızın tanıklığına dayanan saf matematiğin özellikle de geometri ve aritmetiğin zorunlu doğrular olduğunun açık olduğunu belirtir (Leibniz,1989: 3). Mantığın, metafiziğin ve etiğin doğrularının da içsel ilkelerden geldiğini, onların doğuştan olarak tanımlandıklarını belirtir. Akıl sadece güvenilir kurallar koyabildiği için istisnaları görmezden gelerek güvenilir şekilde türetilen kuralları telafi eder. Akıl kırılmaz bağlantılar içererek zorunlu çıkarımlar oluşturabilir (Leibniz, 2008: 5).

Leibniz, Locke'un *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme'nin* I. Kitabını doğuştan idelerin olmayacağına değindikten sonra, II. Kitabının başında ve devamında bazı idelerin duyumdan değil de düşünümünden geldiğini söylediğini belirtir. Leibniz'e göre bu düşünüm bizim içinde olduğumuz şeyi anlama bakımından basittir. Öyle ki düşünüm duyumdan gelmeyen bir şeydir ve inkâr edilemez. Bizim zihnimize duyum yoluyla değil de doğuştan bir şeyler vardır. Başka bir deyişle, tüm zihinsel idelerimizi duyum yoluyla edinmeyiz. Varlık idesi var olduğumuz için bizde vardır. Her birimizin tek olduğuna dair idemiz olduğundan birlik idesi bizde vardır Her birimiz töz olduğumuz için töz bizde vardır. Süre aracılığıyla yaşadığımız için süre idesine sahibiz. Değiştiğimiz için değişim idesi bizde vardır. Algıladığımız için algı idesine sahibiz. Ve diğer zihinsel idelerimiz olduğu için onlar bizde vardır. Doğuştan edindiğimiz en önemli idemizde Tanrı idesidir (Leibniz, 2008: 7)

Leibniz bizde bazı doğuştan fikirlerin var olduğunu bildirmekle yetinir. Bu nedenle bilgi konusunda daha ayrıntılı bilgi vermez. Bir takım ideler vardır, bu ideler şu ya da bu biçimde duyularımızdan gelme ideler olamazlar. Leibniz'e göre tüm düşüncelerimiz ya da ruhumuzun tüm edimleri onun kendisiyle ilgili şeylerdir. Burada Leibniz'i tam anlamıyla Plâtoncu bir çizgide görüyoruz. Buna göre zihnimizdeki ideler önceseldir ya da zihnimizde ideler öncesel olarak vardır, ancak biz onları birçırpıda, gözümüzün önündeymiş gibi göremeyiz. Öyleyse ruhumuz gibi ruhumuzun ideleri de

doğuştan olmalıdır. Demek ki Locke'un sandığı gibi insan ruhu başlangıçta baştan sona boş değildir, bir "*tabula rasa*" değildir: ruh, ayrı ya da seçik varlığıyla ideleri kendinde taşır. Böylece Platon'un anımsamasında olduğu gibi bilgiye yönelen ruhun kendine dönmesi, kendi üstüne kapanması gerekecektir. Kendine kapanan ruh gerçek bilgiyi böylece kendinde bulacaktır (Leibniz, 2008: 9).

Leibniz *Metafizik Üzerine Konuşma'da* Platon'un "anımsama teorisi"ne değinir. Ona göre, ruhumuz herhangi bir doğayı ya da biçimi düşünme olasılığı çıktığı zaman onun sunumunu ortaya koymak niteliğine sahiptir. Ruhumuzun bu niteliği, bir doğayı, bir biçimi ya da bir özü açıkladığı ölçüde, o şeyin bizde bulunan tam fikridir. Çünkü ruhumuz Tanrı'yı ve evreni, tüm varlıkları olduğu kadar tüm özleri açıklar. Zihnimize dışarıdan hiçbir şey girmez; ruhumuz dışarıdan bazı habercileri içeri alıyormuş, ruhumuzun kapıları pencereleri varmış gibi düşünmemiz kötü bir alışkanlıktır. Biz ruhumuzda bütün bu biçimlere sahibiz, çünkü zihin her zaman tüm gelecek düşünceleri açıklar ve seçik olarak düşüneceği ne varsa hepsini bulanık bir biçimde şimdiden düşünür. Leibniz, Platon'un "anımsama"sını öne sürmekle çok doğru bir tutum aldığını iddia eder. Leibniz, Platon'un yaptığı deneyden şu sonuçların çıktığını belirtir. Ruhumuz her şeyi gücül olarak bilir, doğruları tanımak için yalnızca iyi bakması gerekir, dolayısıyla ruhumuz hiç değilse kendi fikirlerine, bu doğruların bağlı bulunduğu kendi fikirlerine sahiptir. Ayrıca bu doğrular fikirler arasındaki ilişkiler olarak alınırsa ruh bu doğrulara önceden sahiptir (Leibniz, 1999: 115).

Leibniz'in Locke'a bir yanıt olması niyetiyle kaleme aldığı *İnsanın Kavrama Yetisi Üzerine Denemeler* adlı kitabı, zihnin gelişmesi için duyuşal uyarıların gerekli olduğunu gösterir. Ancak böyle uyarılar bilginin kazanılması için de yeterli değildir. Duyuşal algılar bilgi sağlayabilir. Ancak bizde zaten gizli olanı görmeye olanak verecekleri sağlar, çeliğin çakmaktaşına sürtündüğünde çıkan kıvılcımlar gibi, duyular da bize bu olanakları sağlar. Leibniz bu görüşü desteklemek için önermelerinin doğru olması deneyden tümüyle bağımsız olan mantık ve matematik önermelerini sayar. Mantık ve matematik zorunlu ve ebedi doğrularla uğraşmaktadır. Dolayısıyla Leibniz'e göre bilgi, duyuşal uyarılarla, zihnin doğuştan gelen doğal eğilimlerinin, alışkanlıklarının ve güçlerinin karışımından çıkar. Böylelikle Leibniz'e göre hiçbir bilgi kuramı, duyuşal girdilerin düzenlenmesinde ve işlenmesinde zihnin kendisinin yaptığı

katkıyı dikkate almadan tam sayılmaz (Cottingham, 2003: 86).

### 1.3.1. Zorunlu Önergeler ya da Akıl hakikatleri<sup>3</sup>

Bilgi anlayışı monad teorisinden bağımsız düşünilemeyen Leibniz'e göre, her yaratılmış monad bütün evreni temsil etse de doğrudan evrenle ilgili olan ve *entelleghiası* olduğu cismi daha seçik bir şekilde ifade eder. Çünkü bu cisim evrendeki dolulukta her maddenin birbirine bağlı olmasından dolayı bütün evrenin bir ifadesi olduğundan ruh, evrenle özel bir biçimde ilgili olan bu cismi temsil etmekle aynı zamanda bütün evreni de temsil etmektedir (Leibniz, 2009: 28).

Leibniz, tözlerin içsel zorunlu doğrularıyla şeylerin olasılıklı doğrularını birbirlerinden ayırt eder. Ona göre, bir önerme gerçekte doğruysa ve onun yanlış olacağına ilişkin akla uygun hiçbir durum yoksa yani her zaman ve her durumda doğru ise, bu önerme zorunlu bir hakikattir. Leibniz zorunlu hakikatleri “akıl hakikatleri”, “ezeli-ebedi hakikatler”, “metafiziksel hakikatler” ve “mantıksal hakikatler” olarak adlandırır. Akıl hakikatleri zorunludur, eş deyişle, karşıtları olanaklı değildir. Bir doğru, zorunlu olduğunda, bu doğruya ait neden, en basit düşünce ve doğrular ancak ilk kaynaklarına dek çözümlenerek bulunabilir. Bu nedenle tanımlanamayan basit düşünceler olduğu gibi, tanımlanamayan ve hiçbir zaman da tanımlanmaya da gereksinimi olmayan “ilk ilkeler”, tek kelimeyle, aksiyom ve ilkeler de vardır. Bunlar, karşıtı açık bir çelişki taşıyan “özdeş ifade”lerdir (Leibniz, 2009: 18).

Çoğu zaman zorunlu hakikatler özdeşlik önermeleri ile ifade edilir. Varoluşla ilgili tüm hakikatler –Tanrı'nın varlığı hariç- olumsal hakikatlerdir. Mantıksal olarak mümkün olan bütün dünyalarda doğru olacak olan hakikatler zorunludur (Magee, 2008:106). Bu ayrım Leibniz'in bir şeyin kendi “tam kavramı” olarak adlandırdığı durumu açıklar. Buna göre her şey sahip olduğu özelliğe zorunlulukla sahip olur. Bir şey hakkındaki özellik geçmiş ve şimdiki kadar gelecek için de zorunludur. Leibniz *Metafizik Üzerine Konuşma'da* bunu şu şekilde belirtir: bireysel bir tözün doğası ya da tam bir varlığın doğası öylesine tam bir kavrama sahiptir ki bağlı olduğu öznenin tüm

<sup>3</sup> Burada doğruluk yerine hakikat terimini kullanmayı tercih ettim. Hakikat varlığa ilişkin olup, varlıksal doğruluktur. Hakiki olmak varlığın kendisinin bir belirlenimidir. Hakiki olan varlığın kendi özüne uygu düşümedir. Ontolojik doğruluk ya da hakikat olarak adlandırılan varlığın hakikati, varlığın kendi özüne ya da idesine uygun düşmesi olarak anlaşılmaktadır (Tepe, 2003: 22)

yüklemlerini içermeye ve çıkarmaya yeterlidir. Oysa rastlantı dediğimiz şey, kavramı bağlanacağı özneye bağlanabilecek şeylerin tümünü içermeyen bir varlıktır. Böylece Büyük İskender'e bağlanan kral niteliği, özne göz önünde tutulmamış olduğundan, bir birey için yeterince belirgin değildir ve aynı öznenin öbür niteliklerini içermez, oysa İskender'in bireylik kavramını ya da "o oluş"unu gören Tanrı, onda aynı zamanda gerçekten onunla ilgili olarak söylenebilecek tüm yüklemelerin temelini ve nedenini, örneğin onun Darius'u ve Porus'u yeneceğini, hatta doğal bir ölümle mi yoksa zehirlenerek mi öleceğini "a priori" olarak görür. Bizse bunu ancak tarihin yardımıyla görebiliriz. Bu yüzden, şeylerin bağlantısını tam olarak göz önüne alınca şunu söyleyebiliriz: evrende olup geçen şeyleri bilmek yalnızca Tanrı'ya özgü de olsa İskender'in ruhunda her zaman başına gelmiş olan şeylerin kalıntıları, başına gelecek olan şeylerin bazı belirtileri, evrende olup geçen şeylerin izleri bulunmaktadır (Leibniz, 1999: 81).

Kısaca Tanrı dışında varoluşsal olan her şeyin hakikati olumsal, Tanrı'nın var olmasının hakikati zorunludur.. Karşıtı kendisiyle çelişen hakikatin kendisi zorunludur. Zorunlu hakikatlere ilişkin temel ilke çelişmezlik ya da Leibniz'e göre aynı anlama gelen özdeşlik ilkesidir. "A,A'dır" ve "A, A olmayan olamaz." Kendiliğinden açık olan bu genel ve soyut ilkeler, doğal olarak zihnimize nakşedilmiş olan doğuştan hakikatlerdir.

### 1.3.2. Olumsal Önergeler ya da Olgu Hakikatleri

Leibniz'e göre önergeler aynı türden değildir. Bir önerme doğru ama zorunlu değilse olumsal bir hakikattir. Leibniz olumsal hakikatleri "olgu hakikatleri" ve "varoluş hakikatleri" olarak da adlandırır. Olgu hakikatleri olumsaldır, yani zorunlu değildir ve zorunlu olmamaları karşıtlarının mümkün olduğunu gösterir. Olgu hakikatleri zorunlu olmadıkları için karşıtları kavranabilir ve mantıksal çelişki olmaksızın yadsınabilirler (Copleston, 1996: 16).

Zorunlu hakikatlerin özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerine dayandığı yerde olumsal hakikatler yeter neden ilkesine dayanırlar. Yeter neden ancak zorunlu olmayan olgu doğrularında, yani varlıklar evreninin her yerine yayılmış olan şeyler dizisinde bulunabilir. Ama bu evrende, her tek neden çözümlemesi, doğadaki şeylerin sonsuz

çeşitliliği ve cisimlerin sonsuza dek bölünebilmeleri nedeniyle sonsuz ayrıntılar çokluğuna dek uzanabilir. Leibniz, bu yüzden yeter nedenin zorunlu olmayan bu sonsuz sayıdaki ayrıntılar dizisi ya da serisinin dışında olması gerektiğini iddia eder. Böylece şeylerin son nedeni, kendinde değişimlerdeki ayrıntının en üst düzey nedenini bulduran zorunlu töz Tanrı'dır (Leibniz, 2009: 18). Olumsal hakikatlerin kaynağı ise Tanrı'nın seçimidir. Olumsal hakikatlere ilişkin temel ilke, Tanrı'nın dünyayı yaratmadaki özgür seçiminden kaynaklanan "en iyi ilkesi"dir. Bütünüyle akıllı, güçlü ve iyi olan Tanrı, eş deyişle yetkin olan Tanrı var olmak için mümkün olan her şeyi kabul etmek isterse eğer, mümkün olan şeyler arasından en iyisini seçmek zorundadır. Ancak bu ahlaki bir zorunluluktur, metafiziksel bir zorunluluk değil.

Leibniz akıl hakikatleri dediği durumda yüklem öznedeki içerilir. Ancak olgu hakikatlerinde yüklem öznedeki içerildiğini gösteremediğimiz için bu aşamada Leibniz'in akıl hakikatlerinin çözümsel, olgu hakikatlerinin birleşimli önermeler olduğunu söylenebilir. Akıl hakikatleri olanaklı olanın alanını kapsarken ikinciler varoluşlar alanını kapsar. Bununla birlikte varoluşsal önermelerin akıl hakikatleri değil de olgu hakikatleri olmaları kuralına aykırı tek bir durum söz konusudur. Bu aykırı durum "Tanrı vardır" önermesidir. Bu önerme akıl hakikatidir ve zorunludur. Yadsınması Leibniz için çelişki barındırır. Bu tek kural dışından ayrı olarak, hiçbir akıl hakikati herhangi bir öznenin varoluşunu ileri süremez (Copleston, 1996: 16).

Akıl hakikatleri arasındaki bağlantı her zaman zorunluyken, olgu hakikatleri arasındaki bağlantı her zaman zorunlu değildir. Bağlantı iki türdür. Biri saltık olarak zorunludur, eş deyişle karşıtı bizi çelişkiye düşürür. Bu tümdengelim geometrininkiler gibi bengi gerçekliklerde olur. Öteki yalnızca varsayım gereği ve deyim yerindeyse ilineksel olarak zorunludur. Karşıtı da çelişki imlediği zaman kendinde olumsaldır. Şeyler arasında karşılıklı bağlantılar vardır. B olayının oluşu A olayının oluşu üzerine bağımlı olabilir. "eğer A ise B'dir" şeklinde olan varsayım bir önerme elde ederiz. İçinde bu bağlantıya yer veren dizgenin varoluşu zorunlu değil olumsaldır. Saltık doğruluk ve zorunlu doğruluk arasında bir ayırım yapmamız gerekir. Tüm olanaklılar bir arada olanaklı değildir. Tüm olanaklı türlerin evrende bir arada olanaklı olmadıklarına ve bunun eş zamanlı olarak varolan şeyler açısından değil, şeylerin bütün dizgisi açısından da geçerli olduğuna inanmak için bir neden vardır. Başka bir deyişle, Tanrı'nın seçtiği bu yaratıklar dizisiyle bağdaşmıyor olmakla, zorunlu olarak hiçbir

zaman varolmamış ve hiçbir zaman var olmayacak türler vardır. Eğer Tanrı içinde A'ya bir yer veren dizge yaratırsa ve bu dizge B ile mantıksal olarak bağdaşmaz ise, B zorunlu olarak dışlanacaktır. Ancak Tanrı, A yerine B'ye yer veren bir dizgeyi seçebilirdi. Başka türlü söylersek, varolanlar dizisi zorunlu değildir. Böylece ya bir bütün olarak dizinin( dünyanın) ya da dizinin herhangi bir üyesinin varoluşunu doğrulayan tüm önermeler karşılıklı çelişkiyi imlememesi bakımından olumsal önermelerdir (Copleston, 1996: 19).

Değişik olanaklı dünyalar vardır. Evren yalnızca belirli türden bir arada olanaklıların toplamıdır ve edimsel evren varolan tüm olanakların toplamıdır. Ve olanaklıların değişik biçimleri olduğu ve bunlardan kimileri başkalarından daha iyi olduğu için, her biri tek tek bir arada olanaklıların birer toplamı tarafından oluşturulan birçok olanaklı evren vardır. Tanrı da tek bir tikel olanaklı dünyayı seçmek için hiçbir saltık zorunluluk altında değildir. Bütün evren başka türlü de oluşturulabilirdi.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. DELEUZE FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAMLARI

Çalışmamızın bu bölümünde Deleuze felsefesinin temel kavramlarına değinilecektir. Böylelikle Deleuze felsefesinin ardalanı ortaya konmuş olacaktır. İlk olarak post yapısalcılığın eleştirdiği yapısalcılığa ardından da Deleuze'ün içinde bulunduğu varsayılan post yapısalcılığa değinilecektir. Deleuze'ün Plâtonculuğa bakış açısı ve son olarak da Deleuze'ün başat kavramlarından olan içkinlik düzlemi kavramı ele alınıp Deleuze'ün Leibniz okumasına geçilecektir.

#### 2.1. Yapısalcılık- Post Yapısalcılık ve Deleuze

Bu bölümde yapısalcılık ile post yapısalcılığın Deleuze üzerindeki etkilerini göstermek ve Deleuze'ün görüşlerini kendi tarihsel bağlamıyla ortaya koymak amacıyla Deleuze'ün yapısalcılık ile post yapısalcılık arasındaki ilişkisi ele alınacaktır.

1950 ve 60'lı yıllarda ortaya çıkan ve “yapısalcılık” olarak adlandırılan entelektüel hareket, kendinden sonraki tüm toplumsal ve felsefi kuramlar için önemli bir hareket noktası olmuştur. Pek çok alanı içine alan yapısalcılık Descartes'dan Sartre'a kadar uzanan Batı Felsefesinde mevcut olan özne sorunu<sup>4</sup> üzerine odaklanmıştır. Bu düşünceyi önemli kılan nokta, özneliliğin özgürlüğünü, deneyimini ve ilerlemesini, araştırma düşüncesine dayandıran varoluşçuluk, fenomenoloji, Hegelci tarihselcilik gibi önceki egemen, hümanist düşünce tarzlarına tepki olarak gelişmiş olmasıdır. Yapısalcılık, insan kültürünü öznel deneyimle incelemek yerine, yapısal özellikleri incelenecek bir “nesne” olarak incelemiştir. Benzer sorun ve yöntem dizilerini farklı alanlarda araştırmış olan başlıca yapısalcı düşünürler; dilbilimde Roman Jakobson, antropolojide ClaudeLevi-Strauss, psikanalizde Lacan, Marksist Politik kuramda Louis Althusser ve yazın kuramında Ronald Barthes' tır (Goodchild, 2005: 184).

İnsani veriler sadece dil aracılığıyla iletilebildikleri için dilbilim, yapısalcılığın bütünü içinde egemen hale gelmiştir. Simgesel ilişkiler ilk kez Ferdinand Saussure

---

<sup>4</sup>Deleuze gösteren ile gösterilen ilişkisine saptanıp kalmamış tam anlamıyla bir olay felsefesi olan ayırım felsefesi başlatabilmek için durağan bir varlık tasarımına dayanmayan bir felsefi düşünüşe olanak tanıyabilmenin önündeki en büyük engel olarak gördüğü “özne-nesne” ilişkilerini devirmeyi amaçlar (Güçlü vd, 2003: 341)



tarafından ana hatları çizilen “dilın anlamlama yapısı”na dayanarak ele alınır. Burada “gösteren” onun yerine geçebilecek sözcüklerle kurduğu ilişkiler aracılığıyla çağrışımsal anlamlar kazanır. Yapısalcı düşünce biçiminin sonucu da eylemlerin, artık bireylere atfedilmesidir. Çünkü birleşimler roller ve tavırlar, dile kültüre, politik ekonomiye ve benzeri şeylere ait olan simgesel alandaki bir öznenin yeri tarafından haritalandırır. İnsani özne, şimdi bir ürün olarak, dil içinde üretilen ve dilbilimsel gösteren “ben” tarafından belirlenen bir yer olarak ele alınır.

Deleuze, 1967’de “Yapısalcılığı nasıl ayırt ederiz?” başlıklı yazısında yapısalcılığın genel niteliklerini tanımlar. Bunu yapmadan önce de yapısalcı olan kimdir? Şeklinde bir soru yönelterek R. Jakobson gibi bir dilbilimci, C. Levi Strauss gibi bir epistemolojiyi yenileyen bir filozof, L. Althusser gibi Marksizmin yorumlanması sorununu elen alan Marksist bir filozof, R. Barthes gibi bir edebiyat eleştirmeni, Tel Quel dergisi çevresindeki yazarların yapısalcılığın içinde olduklarına işaret eder. Ona göre yapısalcılar, bir şeyde dilin olduğunu, bir alana özgü bir dil olduğunu, belirli ölçütler ile anlarlar. Deleuze bu ölçütlerin yedi tane olduğunu belirtir. İlk ölçüt, sembolik olanın keşfi ve tanınmasıdır. Yapısalcılığın ilk boyutunu oluşturan şey, sembolüğü gerçek ile olduğu kadar imgesel ile de karıştırmanın reddidir. Burada her şey dilbilimle başlar. Yapısalcı dil bilimci, gerçekliği içinde kelimenin ve onun işitsel bölümlerinin ötesinde ve kelimelerle ilişkilendirilmiş imgelerin ve kavramların ötesinde, bambaşka bir doğadan gelen bir öğeyi, yapısal nesneyi keşfeder (Deleuze, 2009: 267).

İkinci ölçüt konum ölçütüdür (Deleuze, 2009: 272). Buna göre yapısal olan mekândır. Söz konusu olan, gerçek bir uzamdaki bir yer ya da imgesel uzanımlardaki yerler değil tam olarak yapısal yerlerdir. Yapısal olan mekân içindeki yerler, bu yerleri doldurarak gelen gerçek şeylere ve varlıklara oranla birincildir. Üçüncü ölçüt, sembolik öğeler ve konum birliklerinin oluşturduğu diferansiyel ve tekildir (Deleuze, 2009: 276). Dördüncü ölçüt yapıları oluşturan öğelerin farklılaşmasıdır (Deleuze, 2009: 280). Beşinci ölçüt yapıların dizisel olmasıdır. Her yapı diziseldir, çoklu diziseldir ve bu koşul olmadan işleyemez (Deleuze, 2009: 286). Altıncı ölçüt tarihin bir anında veya durumunda yapının bir düzenine denk gelen bir boyutun kendisini kendisi için koymayan boş hanedir (Deleuze, 2009: 290). Son ölçüt de öznenin pratiğe geçen ölçüttür (Deleuze, 2009: 298). Bu ölçüt diğer ölçütlerin içinde en karanlık olanıdır. Bu

ölçüte göre yapısalcı ne bir Tanrı ne bir insan, ne kişisel ne de evrensel bir kahraman vardır. Bu kahraman kimliksizdir, kişisiz bireyleşmelerden ve birey öncesi tekilliklerden oluşmuştur. Bundan önceki altı ölçütte yapının değişik düzeylerinde gerçek ve imgesel, gerçek varlıklar ile ideolojiler, anlam ve çelişki bir “sürecin” tam da yapısal, farklılaşmış üretimin sonunda anlaşılması gereken etkileri ele alınmıştır.

Deleuze’ün Hume, Bergson, Nietzsche ve Spinoza üzerinden geliştirdiği ontolojisiyle yapısalcılık arasında benzerlikler görülebilir. O, sadece ilişkileri, farkları ve yer değiştirmeleri ele alır, insani öznenin öz mevcudiyetini ve failliğini reddeder; tarihi ve Hegelci diyalektiği bertaraf eder, çeşitli bağlamlarda kullanılabilir gösterge rejimleri oluşturarak, disiplinler arası kaynaklara yönelir; ona ait yapılar, kendi kendini düzenleyici, doğurgan ve dönüşümseldir. Yine de, “simgesel” olarak, ele alınan öge her zaman kuram için oldukça farklı bir şeye dönüştüğü yapısalcılık gruplamasının çok geniş ve genel olduğu ortaya çıkar. Dünyanın İngilizce konuşulan kesimlerinde kabul edildiği gibi yapısalcılık insan deneyimine ait sabit, tekbiçimli, evrensel ve eşzamanlı yapılar bilimi olarak düşünülmüştür. Böyle olunca, yapılar, sadece insani kültürel ürünlerin maddesine bir biçim vermiştir. Yapıların kendileri, ya şeylerin doğasına ya da dünyanın anlaşılmasına yarayan, idealar dünyasına ait, aşkın örnekler olarak ele alınıyordu. Simgesel olan, bağımsız bir alan olarak varsayılmayıp, aksine gerçek ya da imgesel olanın biçimsel bir adlandırmasına gerisin geri kalır. Yapısalcılığın Deleuze’ün fark felsefesiyle ilişkisi yoktur. “Yazma”, “iktidar”, “arzu”, ya da “kültür” gibi terimlerde simgesel ya da yapısal üçüncü boyutun rolüne ait üretken ve dönüşümsel anlayışı geliştiren düşünürler, İngilizce konuşulan kesimlerde “post yapısalcı” olarak adlandırılmasına karşın Fransa’da çoğunlukla hala yapısalcılar olarak kabul edilir. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari’nin düşüncesi, kendi kuşaklarına ait önceki düşünürlerden, virtüel, bilinçdışı ya da yapısal ögenin işleyişini farklı biçimde anlamaları nedeniyle ayırt edilebilir (Goodchild, 1996: 185).

Yapısalcılık aydınlanmadan itibaren yerleşmiş olan özne anlayışının sanıldığı kadar merkezi bir yerde olmadığını göstermeyi amaçlamışsa da, bunun yerine belirlenim altında bir öznenin varlığını ortaya koyarak aydınlanmanın gerçek amacına uygunluk taşımaktadır. Özneyi aşındırma çabasıyla yapısalcılıkla bir süreklilik gösteren Post yapısalcılık ise Derrida adının öne çıktığı ve çoğunlukla da yapısalcılık eleştirileriyle şekillenen bir yaklaşımdır. Post yapısalcı olarak kabul edilen Foucault,

Deleuze ve Guattari ve Lyotard gibi düşünürler yöntem olarak yapısal analizi değil değişik yapı bozma yöntemlerini kullanmaktadır. Post yapısalcı felsefe salt bir felsefe kuramı olmaktan öte, dilbilimden yazın kuramına, toplumbilimden insanbilime, ruhbilimden gösterge bilime pek çok disiplinin bir araya geldiği ortak bir düşünce dizgesidir. Postyapısalcılık başta felsefe olmak üzere, disiplinler arası sınırların ortadan kaldırıp disiplinler arası(üstü) yeni bir söylem olanağını yaşama geçirmiştir (Saygın, 2010: 29).

Post yapısalcılığın en önemli ismi olarak karşımıza çıkan Derrida, Nietzsche ve Heidegger gibi metafiziğin bittiğini ve sona erdirilmesi gerektiğini düşünür. Yapısalcılar ona göre en nihayetinde metafiziksel kabullere dayanmaktadır. Bu nedenle yapısalcı yaklaşım aslında metafiziksel geleneği devam ettirmektedir.

Post yapısalcılık bütün belirleyicilik şekillerini reddeder. Bunu yaparken ya çoğul olanakları ve çeşitleri ya da sonsuz oluşa sahip özne için sınırlandırılmamış bir yaklaşım biçimi olarak ortaya çıkar (Saygın, 2010: 19). Aralarında G. Deleuze'ün de zikredildiği birçok post yapısalcı ve post-modern düşünür, klasik ve modern batı düşüncesine yönelik getirmiş oldukları eleştirel bağlamında, rasyonalist, özcü ve evrenselci felsefe kavrayışlarınca varlık ve hakikat söylemlerinin oluşu ve yaşamı yadsıyan bir düşünce tarzına vücut verdiğini öne sürmektedir. Söz konusu düşünle klasik ve modern felsefelerde ileri sürülen rasyonel ve evrensel bilgi hakikatler farklı düşünceleri ortadan kaldırır (Küçülalp: 2009:233).

## **2.2. Plâtonculuğun Alt Edilmesi**

Deleuze kendi felsefesini “Platonculuğun tersine çevrilmesi” olarak sergilemiştir. Plâtoncu filozof, düşündüğü idea'ya katılma derecesiyle rakibi olan sofistlerden ayırt edilebilir. Deleuze Plâtonculuktaki can alıcı sorunun iyi ile kötü kopyaları ayırt etmekten daha çok, benzerlik üzerine kurulu dostlar olan iyi talipler ile benzerlik taşımayan simuklakrumlar olan sahte talipleri ayırt etme sorunu olduğunu belirtir. Platon felsefeyi, ideanın sonsuz yinelenmesinin fark edilmesini sağlayan araç olarak benzerlik üzerinde durarak teslimiyet alanında kurmuştur. Burada felsefe hakikatin ayrıntılı koşullarıyla ilgilidir. Deleuze Plâtoncu hakikat tanımı üzerinde biçimlenen bu tür bir felsefeyi birçok nedenden ötürü yetersiz bulmuştur. İlk olarak

düşünce ile hakikat arasında farz edilen ilişki üzerinde bu tür bir yoğunlaşma, aslında oluşan gerçek düşünceleri ve düşünceyi üreten gerçek koşulları ve kuvvetleri görmezden gelerek bir ideal olarak sadece mümkün olan ile uğraşır. İkinci olarak modern felsefenin sorunu sonsuz olana ulaşma sorunu değil, aksine yeni bir şeyin dünyaya gelmesi nasıl mümkündür sorusudur. Bu yüzden Deleuze Platonculuğu tersine çevirir ( Bague, 2002: 71).

Felsefeyi kavramlar oluşturma, keşfetme ve üretme sanatı olarak gören Deleuze'e göre felsefe üretiliyorsa bu dostluktan dolayıdır ve felsefe dostluğun mekânı içindedir. Felsefenin kökenlerinde dost, Platon'un yazılarında bilgeliğin dostu olma, ya da belki de bilgeliği edimsel olarak sahiplenen değil, potansiyel olarak ona ulaşmaya çabalayan kıskanç âşık olma iddiasındadır. Bu durum dostu diğer talipleri bir rekabet konumuna yerleştirir. Felsefenin sorusu gerçek dostu rakipten ayırma istencini dışa vurur (Deleuze ve Guattari, 1993: 38).

Deleuze 1971 de yazdığı Anlamın Mantığı (*Loguque du Sens*) adlı kitabında projesini Plâtonculuğun aşılması olarak tanımlar. Plâtonculuk, oluşun ve simülasyonun olumlanmasıyla alt edilir. Artık sonradan olan veya bir simülasyon sürecinden geçen bir köken veya varlık yoktur. Plâtonculuğun tersine çevrilmesinde, oluşun (her türlü temel ve kuruluştan yoksun, olduğu haliyle oluş) içkinliği kabul ederek varlığın temelini ortadan kaldırırız. Bu, basitçe oluşa varlık üzerinden değer biçilmesi anlamına gelmez. Karşıtlığın hep ortadan kaldırması anlamına gelir. Deleuze, oluşun akışı ardında bulunduğu varsayılan gerçek dünyanın, varlığın değişmez dünyası olmadığında ısrar eder; oluşun akışından başka hiçbir şey “varolmakta” değildir. Bütün “varlıklar” da bir hayat oluş akışındaki görece değişmez uğraklardır. Oluşu düşünmenin önündeki engel insancılık ve öznelciliktir. Bu yaklaşımların ikisi de oluş için bir temeldir. Deleuze'ün temelde bulunan kurucu bir varlık olarak insan fikrine karşı çıkması, oluşun daha bir olumlanışının parçasıdır: düşünce oluştur. Yapılması gereken ise, modeller, aksiyomlar veya gerçekler olmadan düşünebilmektir. Felsefe, edebiyat ve bilim, oluş güçleridir. Felsefe hayatın oluş güçlerini düşünmemizi olanaklı kılar, bilim algımızı edimsel olarak verili olanın ötesine yaymamızı mümkün kılan işlevler yaratarak maddeyi düzenlememizi sağlar, edebiyat da deneyim olarak kabul ettiğimiz şeyi dönüştüren duygular yaratarak olmamızı olanaklı kılar (Colebrook, 2009:171).

Algıladığımız edimsel dünya sanal eğilimlerin bir birleşimidir. Kırmızı olarak ve değişmez olarak algıladığımız renk gözün ışıkla buluşması veya edimselleşmesidir. İnsan gözü ışığı renk olarak edimselleştirir, ama ışık akışını edimselleştiren varlıklar da vardır. Öyleyse, edimsel dünyadan daha fazlası vardır daima. Potansiyel dünyalar vardır. Bu nedenle edimsel dünya potansiyelin sanal düzlemiyle genişlemekle kalmaz yalnızca, yanı sıra her türlü edimsel algılama özünde bir sanal boyutta barındırır. İnsanlar müziği işiterek ses dalgalarını edimselleştirirler. Deleuze'e göre hayat saf farklılık veya oluşla veya eğilimlerin farklılaşmasıyla başlar (Colebrook, 2009: 172).

### 2.3. Aşkınılık

Batı düşüncesinin bunca yıldır aşkınlığa bağımlı olarak iş gördüğünün altını çizen Deleuze, hakikati bir dışsal gerçekliğe bağlayan geleneksel aşkınlık kavramının felsefeden derhal atılması gerektiğini belirtir. Çünkü Deleuze'e göre aşkınlık, aşkın-olan veya dışarıdaki şeydir; dahası düşünme biçimimiz ve kurumlarımız daima bilebileceğimiz, açığa çıkarabileceğimiz veya yorumlayabileceğimizi hissedebileceğimiz ve bize bir kuruluş verecek bir şeye, "dışsallık"a dayanmaktadır (Colebrook, 2009:103).

Aşkın (transendent) bir düzeyin ötesine yükselen, verilmişlik sınırını aşan, bilinci aşan şekilde tanımlanır (Akarsu, 1998: 25). Deleuze, Foucault'ya ilişkin kitabında, felsefeye dair ilk kitabında ve Guattari ile birlikte yazdığı son kitabında aşkınlığın ötesine giden bir yol izler. Nihai hedefe itaat etmeye çalıştığımız bir "bilgi etiği" olarak aşkınlığın tersine Deleuze, kendi felsefesini olana sevgi, olanın ötesinde ve dışında veya olana aşkın bir hakikat, gerekçelendirme veya bir kuruluş amacı olmayan amor *fati* etiği olarak tanımlamıştır. Bu "olan"ı olumlama süreci kısmen, felsefenin eleştirel olmaktan daha fazlası olmak, daha çok eleştirel olmak zorunda olduğu anlamına gelir. Aşkınlığın yanılısamalarının açığa çıkarılması yeterli değildi, icat ettiğimiz Tanrı, varlık, hakikat gibi tüm kuruluşların da verili olmaktan çok icatlar olduğunu göstermek yeterli değildi. Ama bu icat ediliş sürecinin olumlu yanını da görmemiz gerekir (Colebrook, 2009: 103).

Aşkınlığın en belirgin ve en genel biçimi hakikattir. Söylediğimiz ve yaptığımız şeyleri kendimiz ve dünyamız arasındaki ilişkilerin sonucu olarak görmek yerine,

onların yorumlanmayı, açığa çıkarılmayı veya ifşa edilmeyi bekleyen bir anlama ve hakikat olduğunu tahayyül ederiz. Bizi hakikate ulaştıracak olanları başka bir deyişle keşifleri ve arzularımızı terk edip kendimizi sözde daha yüksek ideallere tutsak ettiğimiz için çilecilik üreten tam da bu hakikattir. Daha önemlisi bu süreç bir bütün olarak, nihilizme yol açar. Bu nihilizmle ile görüşlerin arkasında tahayyül ettiğimiz o daha yüksek, daha geniş dünya kavranmaz olup çıktığında çaresiz ve ümitsiz bir duruma düşeriz. Deleuze de Foucault da diğer aşkınlık yanlısalarını da tanımlamıştır. Deleuze ve Guattari felsefe tarihini, düşünme için bir kuruluş ya da temel attığımız aşkınlık düzlemlerinin inşası olarak tanımlar (Colebrook, 2002: 104).

#### 2.4. İçkinlik Düzlemi

Deleuze ve Guattari'nin felsefelerinin düzlemi içkinlik düzlemidir. Bu içkinlik düzlemi tüm şeylerin, onları oluşturan içkin ilişkilere göre kavrandığı mutlak düzey, düşünce ve varlığın doğasına dair bir varsayımdır (Goodchild, 2005: 336). Gilles Deleuze ve Félix Guattari tarafından yaratılmış ve neredeyse ikilinin bütün söylediklerini bu düzlem üzerine konumlandırır. Bu düzlem iyice anlaşılmadan, Deleuze ve Guattari hakkında bir şeyler söylenemez, söylenmiş bulunulursa da, bu söylem eksik kalacaktır.

Deleuze ve Guattari, "*Felsefe nedir?*" de felsefenin başlıca bileşenlerini, bir içkinlik düzleminin ortaya konması, kavramların yaratılması ve kavramsal ilişkilerin icadı olarak tanımlar. Onlara göre içkinlik düzlemi düşünülen ya da düşünülebilen bir kavram değildir, daha çok düşüncenin imgesidir; yani düşünmenin, düşünceden yararlanmanın ve kişinin kendi duruşunu düşüncede bulmasının ne demek olduğuyla ilgili olarak, düşüncenin kendisine verdiği imgedir. Bu tür bir düşünce imgesi, düşünce tarafından kurulur. Fakat kurulur kurulmaz, önceden var olan veya varsayılan olarak keşfedilir- kişi imgeyi bulmak için kendisini bu tür bir düşünce çizgisi içine zaten yönlendirmiştir. Tüm felsefi mutluluklar, Platon'un idealarına benzer; Platon'un yaptığı ile öğrettiği arasındaki türden gerilimi gösterirler. Mutlaklar yaratılmalıdır, fakat yaratılır yaratılmaz, kendi önceliklerinde ya da sonsuzluklarında önceden var olurlar (Deleuze ve Guattari, 1993: 38).

Felsefe kavramların yaratılmasıyla başlıyorsa, içkinlik düzleminin felsefe öncesi

düzeymiş gibi düşünülmesi gerekir. İçkinlik düzlemi bir kavramın başka kavramlar gönderebileceği tarzda değil de kavramların kendilerini değil kavramsal bir anlayışa göndermeleri tarzında önvarsayılr. Bu sezgisel anlayış, düzlemin çiziliş tarzına göre değişir. Öyle ki Descartes'in ilk kavram olarak "düşünüyorum"la varsayılmış öznel ve zımni bir anlayış söz konusuyken; Platon'da her türlü güncel kavramı çiftleyen bir önceden düşünülmüş bir gizil (virtüel) imgesidir (Deleuze ve Guattari, 1993: 42).

İlk görünümüne göre kavramlar yaratma olarak tanımlanan felsefe, bu işlevinden farklılaşmakla birlikte yine de ondan ayrılmayan bir ön varsayım içerir. Felsefe aynı zamanda kavram yaratma ve düzlemin çatılmasıdır. Kavram, felsefenin başlangıcıdır, düzlem ise onun çatılmasıdır. Düzlem bir programdan, bir amaçtan, bir hedef ya da bir araçtan ibaret değildir; bu felsefenin üzerinde kavramlarını yarattığı mutlak zeminini, yurdunu ya da yurtsuzlaşmasını, temelini kuran bir içkinlik düzlemidir. İki kanat ve iki yüzgeç gibi kavramlar yaratma ve bir düzlem çatmanın ikisi birden gerekir. İçkinlik düzlemi felsefe öncesidir ve henüz kavramlarla iş görmez. Bir tür el yordamıyla ilerleyen denemeyi içerir ve izlediği yolda pek itiraf edilmeyen fazla akıcı ve akla yakın olmayan araçlara başvurur. Bunlar: düş, sayıksı süreç, ezoterik deneyler, eksiklik ya da aşırılık türünden araçlardır. İçkinlik düzlemi üzerinde ufka koşulur (Deleuze ve Guattari, 1993: 43).

Deleuze ve Guattari'nin felsefelerinin düzlemi içkinlik düzlemi olduğunu yukarıda belirtmiştik. İçkinlik düzlemi "*Felsefe nedir?*" de "enine ve boyuna detaylandırılarak açıklanmıştır. Bu açıklamaya göre felsefe kavramlar birbirlerine uymayan parçalanmış bütünlerdir, zira kenarları çakışmaz. Bir puzzle oluşturmaktan çok, zar atımlarından doğarlar. Yine de tınıları vardır ve onları yaratan felsefe her zaman, parçalanmamış, güçlü bir bütün sunar: bir-sınırsız bütün. Bir tutarlılık düzlemidir, ya da daha doğru bir iradeyle kavramların içkinlik düzlemi, *planomenadır*. Kavramlar ve düzlem sıkı sıkıya birbirlerinin tamamlayıcısıdır, ama o ölçüde de birbirlerine karıştırılmamaları gerekir. İçkinlik düzlemi bir kavram değildir, bütün kavramların kavramı da değildir. Eğer onları birbirine karıştırsaydık, hiçbir şey kavramların bir'e dönüşmesine, ya da tümeller haline gelip tekilliklerini kaybetmelerine, aynı şekilde düzlemin de açıklığını kaybetmesine engel olmayacaktır Deleuze ve Guattari, 1993: 38).

Deleuze ve Guattari'ye göre, felsefe bir konstrüktivizmdir ve konstrüktivizmin de tümüyle farklı yapıda kavramlar yaratmak ve bir düzlem çizmek olan iki tamamlayıcı yüzü vardır. Kavramlar tıpkı yükselip alçalan sayısız dalgalar gibidir, içkinlik düzlemi de onları katlayıp açan yegâne dalgadır. Düzlem, onu bir uçtan ötekine kat edip geri dönen sonsuz devinimleri sarmalar, ama kavramlar her seferinde yalnızca kendi öz bileştiricilerini kat eden sonlu devinimlerin sonsuz hızlarıdır. Epikuros'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Michaux'ya, düşüncenin sorunu sonsuz hızdır, ama bu hızın kendi kendisinde sonsuzcasına devinecek bir ortama, düzleme, boşluğa, ufuğa gereksinimi vardır. Kavramın esnekliği kadar ortamın akışkanlığı da gereklidir. “yavaş varlıklar” olan bizleri ortaya çıkarmak için ikisi birden gerekir. Kavramlar takımadalar ya da kemik yapısıdır, kafatasından çok bel kemiğidir, oysaki düzlem bu tek başlıkları dolaşan nefestir. Kavramlar eğri büğrü parçalanmamış, mutlak yüzeyler ya da oylumlarken, düzlem, şekilsiz, yüzeyi de oylumu da olmayan ama her zaman parçalanabilir olan, mutlak sınırsızdır (Deleuze ve Guattari, 1993: 38-39).

Deleuze ve Guattari'ye göre bir konstrüktivizm olan felsefenin kavramlar yarattığını söylemiştik Kavramlar, tanımlamalarına katkıda bulunan, kavramsal kişiliklere gereksinirler. Kavramsal kişilikler okur tarafından her zaman yeniden ortaya çıkarılmak zorundadır. Sokrates Platon'un başlıca kavramsal kişiliğidir. Kavramsal kişilikler yazarın içkinlik düzlemini çizen devinimleri harekete geçirirler ve bizatihi kavramların yaratılmasında devreye girerler. Kavramsal kişilik filozofun temsilcisi olarak görülmemelidir. Filozof başlıca kavramsal kişisiyle felsefenin hakiki öznesi olan bütün ötekilerin zarfıdır sadece. Kavramsal kişilikler filozofun “öteki-ad”larıdır. Filozofun adı ise, yarattığı kişilerin sıradan lakabıdır. Ben artık ben değilimdir de beni birçok noktada geçen bir düzlem boyunca düşüncenin kendini görmeye ve kendini geliştirmeye yönelik bir yatkınlığıdır. Filozof kavramsal kişiliklerin mizacıdır. Kişilikler tarihsel olarak, mitolojik olarak veya güncel olarak olduklarından daha başka şey haline gelirken Platon'un Sokrates'i gibi kavramsal kişiliğine veya kişiliklerine dönüşmek filozofun kaderidir. Kavramsal kişilik, filozof için geçerli olan bir felsefenin haline –gelişi veya öznesidir (Deleuze ve Guattari, 1993: 61). Kavramsal kişilikler kavramların güçleridir ve içkinlik düzlemi üzerinde iş görürler. Kavramsal kişilik ile içkinlik düzlemi karşılıklı ön varsayım durumundadır. Bir yandan kaosun içine dalıp oradan da bir içkinlik düzleminin belirlemeler çıkartırlar. İki kez ortaya çıktığı ve iki kez müdahale ettiği için de bazen kişilik düzlemden önceymiş gibi bazen de onu



izliyormuş gibi görünür. Kavramsal kişilikler içkinlik düzlemlerini birbirlerinden ayırt eden ya da birbirlerine yaklaştıran bakış açılarını kurarken, aynı zamanda her düzlemin aynı gruptan kavramlarla doldurulmuş olduğu koşulları ortaya çıkarırlar. Her düşünce bir oluş kararıdır, bir zar atımını ortaya sürer. Konstrüktivizmde budur. Ne var ki bu çok karmaşık bir oyundur, çünkü zarı atmak geri dönüşlü ve birbiri içinde katlanmış sonsuz devinimlerden olur. Öyle ki düşüş de ancak sonsuz hızla, bu devinimlerin yoğun ordinatlarına uyan sonlu formlar yaratılarak yapılabilir: her kavram daha önceden varolmayan bir sayıdır. Kavramlar düzlemden türemezler. Düzlemin kendisini çizmek için gerektiği gibi kavramları da onları düzlem üzerinde yaratmak için kavramsal kişilik gerekir. Ama iki işlem kendi kendisini işlemden ayrı bir işlem gibi sunan kişilik içinde birbirine karışmaz (Deleuze ve Guattari, 1993: 69-70). Kavramlar bir makinenin tasarlanışları olarak somut düzenlemelerdir. İçkinlik düzlemi ise düzenlemelerin, parçaların oluşturduğu soyut makinedir. Kavramlar olaylardır, ancak içkinlik düzlemi, kavramsal olayların yedeği ya da deposudur. İçkinlik düzlemi olayların ufkudur. Bu ufuk bir sınırmış gibi iş gören, bir gözlemciyle birlikte değişen ve şeylerin gözlenebilir durumlarını kuşatan göreceli ufuk gibi değildir; tüm gözlemcilerden bağımsız ve olayı, gerçekleştiği yerde, şeylerin görünür bir durumundan bağımsız kavram haline getiren mutlak ufuktur. Kavramlar, parça parça düzlemi döşerler, işgal ederler veya doldururlar, oysaki düzlemin kendisi kavramların, bütünlüğünü, sürekliliğini kırmaksızın aralarında paylaştıkları bölünemez ortamdır. Düzlem tıpkı kavramların onu bölmeksizin kalabalıklaştırdıkları bir çöl gibidir. Düzlemin bölgeleri yalnızca kavramların kendileridir, ama kavramların temeli düzlemdir. Düzlemin onu kalabalıklaştıran ve orada yer değiştiren başka bölgeleri yoktur. Durmadan büyüyen kesişmelerle, kavramların birbirine bağlanmasını sağlayan düzlemdir ve durmadan yenilenmiş, durmadan değişen bir eğriliğin üzerinde, düzlemin kalabalıklaşmasını sağlayanlar da kavramlardır (Deleuze ve Guattari, 1993: 38-39).

İçkinlik düzlemi düşünülmüş ya da düşünülebilir bir kavram değil, ama düşüncenin imgesidir; düşünmenin, düşünciyi kullanmanın, düşünce içinde yol almanın ne anlama geldiğine ilişkin olarak düşüncenin kendine verdiği bir imgedir. Bu bir yöntem değildir, zira her yöntem muhtemelen kavramları ilgilendirir ve böylesi bir imgeyi öngörür. Beyin veya beynin işleyişiyle ilgili bir bilgi durumu da değildir, zira kullanılışı ve yol alışı ne olursa olsun, burada düşünce, yalnızca gerçekleşmekle yetindiği bilimsel olarak belirlenebilir şeylerin durumunda olduğu gibi, beynin yavaş

işleyen kısmına da gönderilmiş değildir. Düşünce; düşüncenin biçimleri, şu ya da bu andaki hedefleri ve olanakları konusunda edinilen görüş de değildir. Düşüncenin imgesi, kendiliğinden olanla hakkı olan arasında katı bir paylaşımı içerir düşünce olarak düşüncenin payına düşen, beyne gönderme yapan kazalardan veya tarihsel görüşlerden ayrılmak zorundadır. Örneğin, belleğini kaybetmek, ya da deli olmak; bunlar düşünce olarak düşünceye ait olabilirler mi, yoksa yalnızca basit olgular olarak düşünülmesi gereken beyinsel kazalar mıdır? ya da temaşa etmek, düşünmek, iletişimde bulunmak; falan zamanda ve falanca uygarlıkta, düşünce konusunda edinilmiş görüşlerden başka bir şey midir? Düşüncenin imgesi, sadece düşüncenin hak olarak talep edebileceği şeyi tutar. Düşünce “yalnızca” sonsuza götürülebilecek olan devinimi talep eder. Düşüncenin hak olarak talep ettiği şey, seçtiği şey, sonsuz devinim ya da sonsuzun devinimidir. Düşüncenin imgesini kuran odur (Deleuze ve Guattari, 1993: 38-39).

Deleuze ve Guattari'ye göre içkinlik düzlemi ile onu dolduran kavramların birbirlerine karıştırılmaması gerekir. Buna göre aynı öğeler, düzlemde ve kavramda iki kez ortaya çıkabilirler, ne var ki aynı fiiller ve aynı sözcükler ile kendilerini dile getirseler bile, aynı belirtiler altında toplanmayacaktır, varlık düşünce ve bir için böyle olduğu görülmüştür. Bunlar, kavram birleştiricilerinin içinde yer alırlar ve kendileri de kavramdırlar. Ama o zaman düzlem, imge veya madde olarak ait olduklarından daha başka tarzda kavramdırlar. Bunun tersine, doğru, düzlem üzerinde ancak bir “ ne/na doğru dönmek”le ya da “düşünmenin ona doğru düşündüğü şey olarak” tanımlanabilir. Ne ki, bu yolla hiçbir doğru kavramı elde edemeyiz. Düzlemin devinimleri veya öğeleri, yapısal farklılıkları gözden kaçırıldığı sürece, kavrama kıyasla saymaca tanımlardan başka bir şey değildir. Ancak gerçekte, düzlemin öğeleri diyagramsal çizgilerdir, kavramlarsa yoğun çizgilerdir. Birinciler sonsuz devinimlerdir, ikinciler ise bu devinimlerin tıpkı özgün kesitler veya diferansiyel konumlar gibi yoğun ordinatlarıdır. Sonsuzluğun hızından başka bir şey olmadığı ve her seferinde bir düzey veya bir oylum, çoğalma derecesindeki bir durağı işaretleyen düzensiz bir kenarı oluşturan sonlu devinimler. Birinciler parçalanabilir yönden mutlak yönlerdir, ikinciler ise mutlak boyutlar, yoğunluklarınca tanımlanmış, her zaman parçalı yüzeyler ya da oylumlardır. Birinciler sezgidirler ikinciler ise yoğunluklardır. Her türlü felsefenin kavramların yoğunluk farklılıkları ölçüsünde durmamacasına geliştirdiği bir sezgiye bağlı olması, düşüncenin durmadan bir içkinlik düzlemini kat eden sonsuz devinimlerinin sarmalanması gibi düşünülüyorsa temellenmiş olur. Buradan kavramların düzlemde

türediği sonucu çıkarılmamalıdır. Burada düzleminkinden ayrı özel bir yapı gerekir ve bu yüzden ki düzlem çatıldığı ölçüde kavramların da yaratılması gerekir. Yoğun çizgiler asla diyagramsal çizgilerin sonucu değildir, aynı şekilde yoğun ordinatlarda devinimlerden ya da yönlerden türemezler. İkisinin arasındaki rabit basit tınların bile ötesine taşar ve kavramların yaratılmasında yardımcıları olan kavramsal ilişkileri devreye sokar (Deleuze ve Guattari, 1993: 42).

İçkinlik düzlemi çoğu zaman bir kaosun kesiti gibidir. Bir elek görevi görür. Kaosu belirleyen şey, belirleyicilerin yokluğundan çok, bu belirleyicilerin başlayıp yok oldukları sonsuz hızdır. Bu hız birinden ötekine giden devinim değil, tersine iki belirleyici arasındaki bir bağlantının imkânsızlığıdır. Zira biri öteki ortadan kaybolmadan belirmez ve öteki başlangıç halinde kaybolduğu zaman bir yok olma halinde belirir. Felsefenin sorunu düşüncenin içine gömüldüğü sonsuzu yitirmeksizin, bir tutarlılık kazanmaktır. Felsefe içkinlik düzlemini çatarak iş görür. İçkinlik düzlemi de değişebilir eğrilikleri hiç bitmeyen bir değiş tokuş içinde kendi üzerine dönen sonsuz devinimleri korurken bir yandan da kendi kendilerini koruyup daha başkalarını hiç durmadan serbest bırakır. İçkinlik düzlemi bir kaos kesiti gerçekleştirmekle kavramların yaratılmasına seslenir. İlk filozoflar içkinlik düzlemini kaosun üzerine gerilmiş bir elek gibi çatanlardır. Bu bakımdan birer din adamı ve rahip olan bilgelerin karşısında yer alırlar. Bilginler her zaman için aşkın bir düzenin yerleştirilmesini tasarlarlar. Aşkınlığın olduğu yerde dikey varlık, gökte ya da yerde imparator devlet vardır, o zaman din vardır. İçkinliğin olduğu yerde ise felsefe vardır. İlk filozoflar yine de sınırsız devinimlerin, biri, Varlık'a bir madde verdiği ölçüde physis olarak öteki düşünceye bir imge verdiği ölçüde Nous olarak belirlenebilen iki yüzünü durmamacasına kat ettikleri bir düzlem çizerler. Filozof bilgelikte büyük bir dönüştürme gerçekleştirir, onu katışıksız içkinliğin hizmetine sokar (Deleuze ve Guattari, 1993: 45).

İçkinlik düzlemini *Felsefe Nedir?*'de kuramsallaştıran Deleuze ve Guattari bu düzlemi en açık şekilde *Bin Yayla*'da ele alır. *Bin Yayla*'da düşünmenin türediği tüm genetik, jeolojik, mikrobiyolojik, tarihsel ve estetik oluşları etkin bir şekilde açığa çıkarırlar. Her yayla veya her bölüm içkinliği kavrar, bir diğerini keşfetmeye iyi bir giriş noktası teşkil eder. İçkinlik düzleminin düşünülmesi üç düzey veya üç düzlemlili bir ayırım gerektirir, ama zaten her düzlem diğerini içerilmiyor, açılmıyordur. Öncelikle farklılık akışları vardır. Bunlar herhangi bir düzenlenmiş maddeden veya ilişkiler

sisteminden önce gelen kaos veya hayattır. Deleuze ve Guattari bunu “Kaosmoz” olarak adlandırır. Henüz bir dünya değildir bu, ayrıca, kaostan etkilenmiş bir bütün olarak algılanan hayat da değildir. İkincisi, bu farklılık akışından veya bu tekil kuvvet ya da yeğliliklerden belli organizmalar ayrımlaşır. Ve her organizma bir algılama noktası oluşturur veya iki yönde açılır: ya türediği kaosa ya da kendi sınırlı biçimine yönelir. Söz gelimi her tür bir sabitlik ve farklılaşma ögesine sahiptir. İnsan organizması türediği temeli tahayyül ederek kaosa açılır, ama bunu kabul edilebilir bir insan noktasından yapar. Deleuze ve Guattari bunu “çift eklemleme” olarak adlandırır. Hayat kapalı biçimler üretmez, ama “katmanlar” üretir. Bu katmanlar iç ve dış arasında bir ayırım yaparak akışını yavaşlatan görece değişmez, sabit noktalardır. Bu ikinci düzeyi, hayatın içkin akışından aşkınlığın veya “dünya”nın yaratılması olarak düşünebiliriz. Her organizmanın kendi dünyaya açılma şekli vardır. Son olarak felsefe veya içkinlik düzleminin düşünülmesi kesinlikle kaos değildir. Deleuze ve Guattari, felsefenin kaosa “tutarlılık kazandırdığını”, aşkınlığı üreten içkin farklılığı düşünmemizi olanaklı kıldığını öne sürerler. Felsefenin düşündüğü şekliyle içkinlik düzlemi hayatın temeli ya da kuruluşu değildir; içkinlik düzlemi her türlü temeli üreten şeyin düşüncesidir (Goodchild, 2005: 327-338).

Felsefeyi kavramlar oluşturmak, keşfetmek, üretmek sanatı aynı zamanda düzlemin çatılması olarak gören Deleuze içkinlik düzlemi felsefe öncesi bir şeymiş gibi düşünülmesi gerekir. Kavramı yaratılması ve düzlemin çatılması, bunların ikisi birden gerekir (Deleuze ve Guattari, 1993: 43). Kavramlar verilmiş değildir, yaratılmıştır, yaratılacaktır, olgunlaştırılmıştır, o kendi kendisini kendinde ortaya koyar, kendiliğinden-konumdur. Bu ikisi birbirini içermektedir, zira canlıdan sanat yapıtına kadar, gerçekten yaratılmış olan, bizatihi burada bir kendiliğinden konum’dan, ya da tanınmasını sağlayan bir kendiliğinden-konumsal vasıftan yararlanır. Kavram, yaratılmış olduğu ölçüde, kendini ortaya koyar. Özgür bir yaratıcı faaliyete bağlı olan şey, aynı zamanda kendisini, bağımsız ve zorunlu olarak, kendinde ortaya koyan şeydir: en öznel olan en nesnel olacaktır (Deleuze ve Guattari, 1993: 19).

Filozof da kavram dostudur, kavram üretme gücünü içinde taşır. Bu, felsefenin basit bir kavram oluşturma, keşfetme, üretme sanatı olmadığını söylemek demektir, çünkü kavramlar ille de birtakım formlar, ürünler ya da keşifler değildirler. Daha zorlu bir tanımla felsefe, kavramlar yaratmayı içeren bir disiplindir. Her zaman yeni

kavramlar yaratmak; felsefenin amacı budur. Kavram, yaratılmak zorunda olduğu içindir ki, onu bir güç halinde kendinde taşıyan kişi, ya da onu yaratacak güce ve yeterliliğe sahip olan kişi kimliğiyle filozofa göndermede bulunur. Yaratmanın, daha çok duyulur olanın ve sanatların alanına özgü olduğu yollu biz itiraz olamaz, sanat zihinsel bütünlükler (entites) var ettiği ölçüde, felsefe kavramlar da “duyumluluklar”dır. Daha doğrusunu söylemek gerekirse, kesin anlamda kavram yaratmak yalnızca felsefeye ait olsa da, bilimler, sanat ve felsefeler hepsi birden yaratıcıdır. Kavramlar, gök cisimleri gibi önceden tanımlanmış olarak bizi beklemezler. Kavramlar için ayrı bir gökyüzü yoktur. Onlar keşfedilmeli, üretilmeli, ya da asıl, yaratılmalıdırlar ve yaratıcısının imzasını taşımadıkça da bir şey olamazlar (Deleuze ve Guattari, 1993: 14).

### 3. BÖLÜM

#### DELEUZE'ÜN BAROK ÜZERİNDEN MONAD OKUMASI

Deleuze felsefe yapmanın kavramlar yaratmak olduğunu her seferinde dile getirir. Kavramlar önceden hâlihazır verili şeyler değildir bu bakımdan felsefeyi bir yaratma faaliyeti olarak tanımlamak gerekir. Böyle bir tanımın Leibniz'e harfiyen uyduğunu belirtir Deleuze, Leibniz üzerine derslerinin en başında amacının Leibniz'i hiç tanımayanlar için birazcık ilerlemek, onu sevdirmek, onu okumak için istek uyandırmak olduğunu belirtir. Deleuze'e göre Leibniz, "Felsefe nedir? Bir filozof ne yapar, ne eder, neyle uğraşır" sorusuna verilecek cevabı en anlaşılır kılabilen filozoflardandır (Deleuze, 2007: 15). Deleuze, Leibniz'in kendi döneminde oldukça yaygın olarak benimsenen yazma usullerini başarılı şekilde kullandığını söyler. Leibniz'in bütün filozoflar gibi kitaplar yayınladığını ancak sisteminin asıl kısmının küçük mektuplaşmalarda ve bazı anı parçalarında gizlenmiş olduğunu söyler.

Deleuze, Kavramlar bir yaratmanın ürünüyse, o zaman kavramların altında bir imza olmalıdır. Leibniz'in imzasını tespit ettiği ilk kavramların da içerme ve bir arada mümkün olma olduğunu söyler. Filozofu kavramlar yaratan biri olarak gören Deleuze bunu söylemekle kavramın yaratılacak bir şey, bir yaratmanın ürünü olduğunu söylemiş olur. Ona göre, yaratma kavramı bilimden ya da felsefeden çok sanata atfedilir. Bir ressam çizgiler ya da renkler yaratır. Bu çizgilerle renkler verili olmayıp bir yaratmanın ürünüdür. Verili olan şeyler akışlardır. Yaratmak da akışları kesmek, düzenlemek, birbirine bağlamak anlamına gelir. Kavramlar verili şeyler değildir dahası kavram düşünceyle de aynı şey değildir. Kavram olmadan pekâlâ düşünülebilir. Kavram bir düşünce akışından çekilip alınmış bir tekillikler, biriciklikler sistemidir. Filozof da kavramlar imal eden biridir. Felsefe kavramlar yaratma eylemiyle ortaya çıkar. Kavramın imalinde en az büyük bir ressamın ya da büyük bir müzisyenin yaratmasındaki kadar yaratma vardır. Bir müzisyen bu akıştan sadece basitçe nota sistemleri çekip almıyorsa, felsefe de bu akıştan kavramlar yaratıp çıkarır (Deleuze, 2007: 15).

Kavramlar yaratma eylemiyle ortaya çıkan felsefenin hakikat arayışı olarak tanımlanması bir sorun oluşturmaz. Bunun nedeni de hakikatin her zaman eldeki kavramlar sistemine tabi olmasıdır. Felsefe kopup giden bir şeydir. Filozof olmayanlar

bilmeseler de ilgisiz gibi görünmek isteseler de her biri özel adlar taşıyan kavramlar boyunca düşünürler. Kavramlar tinsel imzalıdır ama bu, kafanın içindedirler anlamına gelmez. Çünkü kavramlar aynı zamanda yaşam tarzlarıdır da. Bu da bir seçim ya da usavurma işi değildir. Filozof ressamdan ya da besteciden daha fazla düşünüyor ya da usavuruyor değildir, faaliyetler yaratıcılıkla tanımlanırlar, düşünsel, usavurulmuş bir boyutla değil (Deleuze, 2007: 17). Bu noktada Deleuze “kavrama ihtiyaç duymak ne anlama gelir” diye soru yöneltir. Ona göre kavrama ihtiyaç duymak, haykıracak bir şeyi olmaktır! Filozof çılgılık atan biridir. Kavram çılgılık atmanın biçimidir. Çılgılığın kavramını bulmak gerekir. Mesela coşkunun, *pathos'un* filozoflarından Kierkegard, bütün felsefesini derinden gelen çılgınlıklar halinde haykırır ve temellendirir. Leibniz ise büyük rasyonalist (akılcı) gelenektendir. Leibniz tüm polis kelimesinin ilk anlamında – yani devletin ve devletin kurallı örgütlenmesi anlamında düzenin filozofudur Leibniz düzen terimlerinin dışında asla düşünmeye yanaşmaz. Bu bakımdan aşırı tutucudur, düzen dostudur. Bu düzeni temellendirmeye uğraşırken bir yandan da en çılgın kavramlar yaratma uğraşına koyulur (Deleuze, 2007: 17). Her şeyin bir nedeni olması lazımdır.

Felsefe kavramlar yaratmak olarak tanımlanırsa, iki tür filozof olduğunu söyleyeceğimizi düşünen Deleuze'e göre, ilk tür filozoflar çok ayık kavramlar yaratan filozoflarken, ikinci tür filozoflar azgın, öfkeli filozoflardır. İlk tür filozoflar kavramlarını çok iyi ayırt edilmiş şu ya da bu tekillik düzeyinde yaratırlar. Bu filozoflardan Descartes'in kavram yaratması ayık kavram yaratma tipindedir. “Düşünüyorum, o halde varım” tam anlamıyla yepyeni bir kavramdır. Bu, özneliliğin düşünen özneliliğin keşfidir. Altında Descartes'in imzasını taşır. Kavramların bir tarihi vardır elbette ama bu Descartes'in imzasını taşır.

Azgın, öfkeli filozofların her kavramı bir tekillik kümesini kapsar. Bu tür filozoflara sürekli başka kavramlar, yeni kavramlar gerekir. Bu filozoflardan biri olan Leibniz yine yeniden bir şeyler yaratmayı asla bırakmaz. Leibniz, Alman dilinin kavram bakımından kudreti üzerine düşünen ilk filozoftur. Leibniz bir sürü şeyle uğraşır: matematik, fizik, hukuk, siyaset... Leibniz'in büyük sisteminin birçok düzeyi, katları vardır. Bu katlardan her biri diğerini sembolize eder. Leibniz, faaliyeti ve düşüncüyü muazzam bir sembolizasyon olarak kavrayan ilk filozoftur. Mektup yazdığı kişiye göre ya da hitap ettiği kesime göre bütün sistemini şu ya da bu düzeyde sunar. Birine bir şey

açıklamak için sisteminin şu ya da bu düzeyine yerleşecektir. Öyle ki Leibniz'in metninin yer aldığı düzeyi hesaba katmazsanız sürekli olarak kendisiyle çeliştiği hissine kapılabilirsiniz. Oysaki kendisiyle çelişkiye düşmemiştir (Deleuze, 2007: 22).

Deleuze birinci derste Leibniz üzerine bunları söyleyip bir giriş yaptıktan sonra Leibniz felsefesinin temel noktalarını ele almaya başlar. Deleuze bu temel noktaları, önermeleri numaralandırarak ele alır. İlk önerme özdeşlik önermesidir. İkinci önerme yüklemnin ya özneye karşılıklı olması ya da öznedeyi içerilmiş olmasıdır. Üçüncü önerme, bir şeye dair olarak söylenen her şeyin o şeyin mefhumunda içerilmiş olmasıdır.

### 3.1. Özdeşlik İlkesi

Deleuze, 15 Nisan 1980'deki ve 6 Mayıs 1980'deki derslerinde Leibniz'in ilkeleri ne kadar yeni bir tarzda düzenleyebildiğini, hatta gerçek ilkeler yarattığını göstermeyi amaçlar. Deleuze'e göre, Leibniz'de ilkeler bolluğu vardır. İlkelerin içinde yolumuzu bulmak için Leibnizci tümdengelimini nasıl ilerlediğini keşfetmemiz gerekir (Deleuze, 2007: 113).

Genel olarak bir önerme ya doğru ya da yanlıştır. “Bir şey ne ise odur”; “bir şey olduğundan başka türlü bir şey değildir”; “her şey kendi kendisiyle özdeşdir”; “bir önerme aynı anda hem doğru hem de yanlış olamaz”; “A, A'dır”; “A, A olmayan değildir” şeklinde dile getirilen özdeşlik ilkesi Deleuze'e göre Leibniz'in alelacele onayladığı ilk ilkedir. Ona göre bu ilke kesindir, ama içi boştur. Bir şey bir şeydir. Bir şey ne ise odur. “Bir şey ne ise odur”, “A, A'dır” demekten birazcık daha iyidir. Çünkü özdeşlik ilkesinin yönelttiği alanı işaretlemektedir. Eğer özdeşlik, ilkesi “Bir şey ne ise odur” kılığında ifade edilebilirse bu özdeşliğin şey ile ne olduğu arasındaki özdeşliği görünür kılacaktır (Deleuze, 2007: 23).

Deleuze'e göre eğer özdeşlik, şey ile şeyin ne olduğu arasındaki ilişkiyi düzenliyorsa, yani şeyin şey ile özdeş olduğunu ve şeyin kendi kendisiyle özdeş olduğunu düzenliyorsa “ şey nedir” diye soru sorulabilir. Şeyin ne olduğuna hemen herkes şeyin özü, aslı demektedir. Deleuze, bu noktada özdeşlik ilkesinin özlerin kuralı olduğunu söyleyebileceğini belirtir. Özdeşlik ilkesi özlerin kuralı ya da aynı anlama gelmek üzere mümkün olanın kuralıdır. Gerçekten imkânsız denen şey aslında çelişki,



çelişik olandır. Mümkün olan ise, özdeş olandır. Öyle ki özdeşlik ilkesi bir sebep, bir ratio olduğu ölçüde bu özlerin *ratiosudur*, sebebidir. “*Ratio essendisi*”dir (Deleuze, 2007: 114).

Deleuze, Leibniz hakkında ne zaman bir ilkedden bahsetse iki ayrı formül, Vülger bir formulasyon ve bilgince bir formulasyon sunar. Deleuze’e göre böyle bir formül sunmak, felsefe öncesi ile felsefe arasında, felsefenin felsefe öncesine ihtiyaç duyduğu dışsallık ilişkisi çerçevesinde ilkeler bakımından çok iyi bir yoldur.

Özdeşlik ilkesinin sıradan, vülger formulasyonu, o şeyin ne olduğudur. Şey ile özünün, aslının aynılığının özdeşliğidir. Özdeşlik ilkesinin bilgince formulasyonu, “analitik olan her önerme doğrudur” şeklindedir. Analitik önerme, yüklem ile öznenin aynı, özdeş oldukları bir önermedir. Analitik bir önerme doğrudur. İki durumda, iki halde: ya karşılılık bakımından ya da dahil etme, kapsama, içermeye bakımından. “Üçgenin üç açısı var” bir karşılılık önermesidir. Üç açığa sahip olmak, üçgenin özelliğidir, üçgenin ne olduğudur. “Üçgenin üç kenarı vardır” bir içermeye önermesidir. Gerçekten üç açığa sahip kapalı bir şekil üç kenara sahip olmayı içerir, kapsar, kuşatır. Deleuze, karşılıklılığa dayalı analitik önermelerin bir sezgi nesnesi oldukları içermeye dayalı analitik önermelerin ise kanıtlama, ispat nesnesi olduklarının söylenmesi gerektiğini düşünür. Özdeşlik ilkesi- yani özlerin ya da mümkün olanın kuralı- yani *ratio essendi* Deleuze’e göre, Leibniz’in özdeşlik ilkesindeki *Ratio Essendi*’nin çığılığıdır, olma sebebinin çığılığıdır (Deleuze, 2007: 115).

Deleuze özdeşlik ilkesiyle düşünüp düşünmediğimizi, bu ilkenin bize ne getirdiğini söylemeye çalışır. Çift yönlü bir önerme olarak sunulan “A, A’dır.” önermesinde A hem özne hem de yüklem. Özneyle yüklem karşılığı vardır. “Mavi, mavidir”, “üçgen, üçgendir” bunlar boş ve kesin önermelerdir. Özdeş bir önerme, yüklem ya da sıfatı özneyle aynı ve karşılıklı olan bir önermedir. Ama Deleuze’e göre ikinci bir durum daha vardır: özdeşlik önermesi karşılıklı olmayan önermeleri de belirleyebilir. Artık basitçe yüklem özneyle, öznenin de yüklemle karşılığı yoktur. “Üçgenin üç kenarı vardır” dediğimde, “üçgenin üç açısı vardır” demiş olmam. Yani, “Üçgenin üç kenarı vardır”, “Üçgenin üç açısı vardır” demekle aynı şey değildir. “Üçgenin üç açısı vardır” özdeş bir önermedir, çünkü karşılıklıdır. “Üçgenin üç kenarı vardır” demek ise biraz farklıdır, karşılıklı bir önerme değildir. Burada, yüklem

özneyle özdeşliği, aynılığı söz konusu değildir. Üç kenar üç açıyla aynı şey değildir. Ama yine de mantıksal diyebileceğimiz bir zorunluluk vardır. Çünkü çizdiğiniz şekil aynı zamanda üç kenara sahip olmadan üç açıyı kavrayamazsınız. Karşılık yoktur, içerme vardır. Üç kenar üçgene dâhildir. Aynı şekilde “madde, maddedir” dediğimizde karşılık biçimi altında özdeş bir önerme dile getirmiş olurum, özne yüklemle özdeştir, aynıdır. Eğer “madde mekânda yer tutar” dersem, bu da özdeş bir önermedir, çünkü madde kavramını, mekân düşünmeden düşünemem. Mekân maddenin içinde ona dâhildir. Ama bu önerme hiç de karşılıklı bir önerme değildir, çünkü bir mekânı madde tarafından doldurulmaksızın düşünebilirim. O halde bu karşılıklı önerme olmaktan çok bir içerme önermesidir (Deleuze, 2007: 24).

Deleuze buradan özdeş önermelerin iki türlü olduğu sonucunu çıkarır: bu önermelerden ilki özneyle yüklem tek ve aynı oldukları karşılıklı önermelerdir. İkinci tür önermeler yüklem özne kavramında ihtiva edilmiş olduğu içerme ya da içerilme önermeleridir. Deleuze, Leibniz gibi özdeşlik ilkesinin “bütün analitik önermeler doğrudur” şeklinde ifade edilebileceğini söyler. Leibniz’in özgünlüğünü de bu noktada görür. Deleuze analitik önermenin tanımını verir. Analitik önerme yüklem ya da sıfatın özneyle özdeş olduğu önermelerdir. “Üçgen, üçgendir” karşılıklı önermesi ya da “üçgenin üç kenarı vardır” önermesi gibi önermeler analitik önermelerdir. Bu önermelerde yüklem özneye dâhildir, özneyi kavradığımızda yüklemi de kavramış oluruz. Öznenin içindeki yüklemi bulmak için analiz yapmak yeterlidir. Deleuze “Bütün analitik önermeler doğrudur” ifadesi içindeki özdeşlik ilkesinin karşılığının ne olduğu hala karmaşık olduğunu belirtir. Eğer özdeşlik ilkesi bize hakikatin, doğruluğun bir modelini verip bize bir şey düşündürmüyorsa, özdeşlik ilkesini evirip çevirip ters döndürmek gerekir. “A, A’dır” önermesini tersine çevirdiğimizde yine “A,A’dır” önermesi ortaya çıkar. Dolayısıyla “her analitik önerme doğrudur” önermesinde ilkeyi tersine çevirirsek “her doğru önerme zorunlu olarak analitiktir” haline gelir. Bu da doğru bir önermenin formüle ettiğimiz her defasında aynı zamanda analitik olmalıdır demeye gelir. Leibniz’in çığılığı da özgünlüğü de buradadır. Özdeşlik ilkesinin yanında başka bir ilke de olmalıdır: yeter neden ilkesi. Deleuze yeter neden ilkesini şu şekilde ifade eder: bir öznenin başına gelebilecek her şey, mekân ve zamansal belirlenimler ister bağıntı, ister olay olsun, bir özneye olacak her şey, yani onun hakkında doğru olan söylenebilecek her şey, o özneye ihtiva edilmelidir. Bir özneye olacak her şeyin öznenin mefhumunda daha şimdiden içerilmiş olması gerekir (Deleuze, 2007: 28).

### 3.2. Yeter Neden İlkesi

Leibniz felsefesinin temel ilkelerinden biri olan yeter neden ilkesinin hiçbir şeyin nedensiz olmayacağını ya da nedensiz etki olmayacağını yani herhangi bir şeyin başka türlü değil de mevcut halde olmasının bir nedeni olduğunu dile getirdiğini Leibniz felsefesi bahsinde belirtmiştik. Yeter neden, öznenin başına gelen her şeyi içeren mefhumun kendisidir. O zaman her şeyin bir nedeni vardır. Neden, o özne hakkında doğru olarak söylenen her şeyi içeren mefhum olarak öznenin mefhumudur. Özdeşlik ilkesini bu noktada Deleuze, yeter nedenin tam karşılığı olarak görür, özdeşlik ilkesi yeter neden ilkesi ile karşılıklık içindedir. Bütün doğru önermeler analitiktirler ya da yine bir özneye dair doğru olarak söyleyebileceğiniz her şey öznenin mefhumunda önceden bulunur. Deleuze özdeşlik ilkesinin yeter nedenin tam karşılığı olduğunu göstermek için Leibniz'in kendi verdiği "Sezar Rubicon ırmağını geçti" ve "Âdem günah işledi" örneklerini ele alır. "Rubicon ırmağını geçmek" yüklemine tam tamına Sezar mefhumunun içinde önceden bulunması gerekir. Özne mefhumu bir özneye ait olup biten, bir öznenin başına gelmiş, gelecek, özne hakkında doğru söylenebilecek her şeyi her şeyi içerir. "Âdem günah işledi" diyse, o andaki günah Âdem mefhumuna dâhildir. "Rubicon ırmağını geçmek" Sezar mefhumuna aittir. Deleuze, Leibniz'in burada ilk büyük kavramlarından birini ortaya attığını belirtir. Bu büyük kavram içerilme kavramıdır. Bir şeye dair doğru olarak söylenebilecek her şey o şeyin mefhumunda içerilir. Bu da yeter nedenin ilk görünümü ya da geliştirilmesidir (Deleuze, 2007: 30).

Deleuze burada nedensellik ile yeter neden arasında ayrıma gider. Nedensellik ilkesi sonsuza gider, onun özelliği budur. Bu sonsuzluk özel bir sonsuzluktur ve belirsizliğe gider. Nedensellik ilkesi her şeyin bir nedeni olduğunu söyler. Neden bir şeydir ve onun da kendine ait başka bir nedeni olmalıdır. Her nedenin bir sonucu vardır ve bu sonuç kendi hesabına başka sonuçların nedenidir. Öyleyse bu neden ve sonuçların belirsiz, tanımlanmamış bir dizisidir. Nedensellik ilkesi zorunlu ancak yeterli olmayan bir nedeni ortaya atar. Zorunlu neden ile yeter neden arasında fark vardır. Zorunlu neden, bir şeyin nedeninin her zaman başka bir şey olmasıdır. A'nın nedeni S'dir, B'nin nedeniyse C vesaire...Nedensellikte her zaman tanımlanmamış bir nedenler dizisi vardır. Bir şeyin yeter nedeni ise şeyin mefhumudur. Öyleyse yeter neden şeyin kendi mefhumuyla ilişkisinin ifadesidir. Zorunlu neden şeyin başka bir

şeyle ilişkisini ifade eder (Deleuze, 2007: 31).

Şu ya da bu olayın Sezar mefhumuna dahil olduğunu söylediğinizde “Rubicon ırmağını geçmek”de Sezar mefhumuna dahildir. Nedenden nedene, sonuçtan sonuca sıçrayarak, bütün dünya, dünyanın bütünü, her şey şu ya da bu öznenin mefhumunda içerilmiş olmalıdır. Tam da bu noktada dünya her öznenin ya da her özne mefhumunun içine girer. Her şeyin bir nedeni var, o nedenin de birçok nedeni var: nedenden nedene, onun nedeninden öbürünün nedenine. Nedenden nedene ve sonuçtan sonuca, bütün dünyanın o öznenin mefhumuna dâhil olduğunu kabul etmeden şu ya da bu olayın o öznenin mefhumuna dâhil olduğunu söyleyemez hale geliriz. Yeter neden ilkesine uygun şekilde, şu ya da bu özneye olan, onu kişisel olarak ilgilendiren şeyin, yani ona doğrulukla atfettiğimiz mavi gözleri olmak, Rubicon ırmağını geçmek gibi şeylerin o öznenin mefhumuna ait olduğunu söylediğinizde, artık o öznenin bütün dünyayı içerdiğini söylememiz gerekir. Bu artık içerme, dâhil etme kavramı değil Leibniz’in fantastik kavramlarından biri ifade etme kavramıdır. Özne mefhumu dünyanın bütününe ifade eder. Yani her birimiz tıpkı Sezar gibi dünyanın bütününe ifade eder, içeririr (Deleuze, 2007: 32).

Deleuze yeter nedenin varoluşlar alanı diye saptadığımız bir alanın tümüne göndermede bulunduğunu belirtir. Yeter neden ilkesine karşılık gelen *ratio* –artık *ratio essendi*- özlerin nedeni ya da olma nedeni değil, *ratio essendi*, varolma nedenidir (Deleuze, 2007: 115).

Özdeşlik ilkesi, en azından herhangi bir şey olduğunu, yani özdeşliğin olduğunu bize garantilediği için “Neden bir şey de, hiçbir şey değil?” sorusunu artık sormuyoruz. Artık niçin bu da diğeri değil sorusunu soruyoruz. Deleuze, bunun vülger, sokaktaki insana uygun ifadesinin “her şeyin bir sebebi olması lazım” şeklinde olduğunu belirtip bilgince ifadesinin nasıl olacağını soruşturur. Bunu yaparken özdeşlik ilkesinin tümüyle dışına çıktığını görür. Çünkü özdeşlik ilkesi şey ile şeyin ne olduğunun aynılığı ile özdeşliği ile ilgilidir. Özdeşlik ilkesi şeyin varolup olmadığı konusunda hiçbir şey söylemez. Şeyin varolup olmadığı, onun ne olduğundan bütünüyle farklı bir sorundur. Tek boynuzlu atın olmadığını biliyorum ama tek boynuzlu atın ne olduğunu söyleyebilirim. Öyleyse bize varolanı düşündürecek bir ilkenin mutlaka varolması gerekir. “Her şeyin bir sebebi” gibi belli belirsiz bir ilke bize varolanı nasıl

düşündürecek? Bu bilgince formülasyon, Leibniz tarafından “her yüklemenin şeylerin doğasında yatan temeli vardır buna da *ratio essendi* denir” şeklinde ifade edildiğini belirtir (Deleuze, 2007: 116).

Her yükleme şeylerin doğasında bir temel bulur demek bir şeye dair söylenen her şey, bir şeye dair söylenen şeylerin toplamı o şeyle ilgili yüklemelerden başkası değildir. Bir şeye dair söylenen her şey, şeyin mefhumuna dâhildir, oradadır, onun içinde içerilmiştir. İşte yeter neden budur. Bir şeye dair söylenen her şey şeyin mefhumunda, kavramında içerilmiş, kapsanmış, kuşatılmış olmalıdır. Bir şeye dair söylenen her şey nedir? Her şeyden önce özdür. Gerçekten, öz şeye dair söylenir. Ama işte, bu düzey de yeter neden ile özdeşlik arasında hiçbir fark kalmazdı. Bu da normaldir. Çünkü yeter neden ilkesi özdeşlik ilkesinin bütün kazanımlarını devralmıştır.

### 3.3. İfade ve Bakış Açısı

İfade etme, Ortaçağ ve Rönesans Musevi ve Hıristiyan neo-platonizminin belli türleri için temel bir kavramdır. Deleuze’e göre, Spinoza ve Leibniz Felsefesinde denetleyici fikirdir. Bir imge, nesne ya da şeyin birbirine karşıt ama aynı zamanda birbirini tamamlayıcı şeyleri ifade ettikleri söylenebilir. Bir şeyi ya içermekte, ya kuşatmakta, ya bir şeyi göstermekte ya da bir şeyi geliştirmekte, açıklamakta, açıklamaktadır. İfade etme bir yandan açıklamadır. İfade edilenin geliştirilmesi, tekin varoluşunun görünür halidir. Ama öte yandan, çoğulun ifadesi teki içerir. Tek onu ifade edenin içinde kalır. Onu geliştiren tarafından damgalanır ( Bague, 1996: 131).

Deleuze kavramın bireye uzanmasını yepyeni bir şey olarak görür ve kavramı yeniden açıklamaya girişir. Ona göre kavram genellik sıralamasıyla tanımlanır. Birçok şeye uygulanabilen bir temsil olduğunda ortada kavram var demektir. Deleuze’e ama kavramla bireyi özdeşleştirmeyi Leibniz yapmıştır. Leibniz kavramların özel adlar olduğunu söyleyen ilk kişidir, kavramlar bireysel mefhumlardır. Öyleyse böyle bir birey kavramı vardır, bu da tözdür. Leibniz’de töz ile özne arasında hiçbir fark yoktur. Töz bireyseldir (Deleuze, 2007: 34).Her bireysel mefhumun da bir bakış açısı vardır. Bu bakış açısından belirli bir açık ve seçik ifade ile temsil ettiği ve dünyanın bütününde çekip alınmış parçası var.

Her doğru önerme analitiktir; o halde dünya tek ve evrensel bir özne olduğunun

kabul edilmesi gereken tek ve aynı öznedeki ihtiva edilmiştir. Leibniz bunu söyleyemezdi. Çünkü dayandığı yeter neden ilkesine göre, bir özneye dahil olan şeyin, yani doğru olanın, özneye atfedilen şeyin- ancak bireysel öznedeki ihtiva edilmesi gerekirdi. Bu yüzden evrensel bir ruh, zihin fikrini kabul edemezdi. Leibniz'in tekilliği ayakta tutması, bireyin varlığını koruması gerekiyordu. Deleuze, Leibniz'in “*Evrensel Ruh Üstüne Tartışmalar*” adlı yazısında evrensel bir ruh olduğunu, yani “olduğunu”, ama bunun tözlerin bireysel olmalarını neden engelleyemeyeceğini gösterdiğini belirtir. Demek ki bireysel tözler indirgenemezler, yok edilmezlerdi. Her töz dünyayı ifade ettiği için, daha doğrusu her töz mefhumu, her özne mefhumu dünyayı ifade ettiğine göre, bütün dünyayı, her zaman ifade ediyorsunuz demektir. Deleuze burada Leibniz'de her yerde rastlayacağımız *devolvere* sözcüğüne başvurur. *Devolvere* kelimesi kelimesine kıvrım (Deleuze, 2007: 35). Açıklamak, kıvrımları açmak, açılmak. Bir olay olarak Rubicon Irmağı'nı geçmek bütün zamanlar boyu Sezar mefhumunda dâhil olan bir şeyi açıklamaktan başka bir şey değildir.

Bireysel bir tözü diğerinden ayıran şey belli bir bakış açısından her öznenin her bireysel mefhum için, her özne mefhumunun dünyanın bütünü, bütün dünyayı içermesi gerektiğidir. Leibniz birey olarak bireysel şeyi oluşturan şeyin bir bakış açısı olduğunu gösterir. Bireysel mefhum, içinden öznenin dünyayı ifade ettiği bakış açıydı. Deleuze'e göre, Leibniz öyle bir bakış açısı teorisi kurmalıdır ki bakış açısı özneye bağlı olmasın, öznenin kendisi bakış açısından kurulsun. Bireysel mefhum öznenin dünyayı ifade ettiği bakış açıydı. Leibniz bireysel tözlerin bütün dünyanın aynası olduğunu ve her birinin kendi tarzında dünyayı ifade ettiğini (Leibniz, 1999: 81). ortaya koyar. Deleuze her tözün kendi hesabına sonsuz bilgeliğin ve Tanrı'nın kudretinin bütününe taşımakta ve kendi hesabına düşenden pay olmakta olduğunu söyleyebileceğini ekler. Bakış açısı kavramı ona göre, özne ve bireysel özne kavramından daha derindir. Özü tanımlayacak olan şey, bakış açıdır. Bütün bireyler dünyayı karanlık ve belirsiz, karmaşık bir halde temsil ederler (Deleuze, 2007: 38).

Bir bireysel tözün açık ve belirgin biçimde ifade ettiği dünya parçası, başka bütün özneler tarafından da karanlık ve belirsiz biçimde ifade edilir. Bir bakış açısını diğerinden ayıran şey, dünyanın bir birey tarafından açık ve seçik bir şekilde ifade edilen kısmının karanlık ve belirsizce ifade edilen bütünüyle oranıdır. Deleuze Leibniz'in her birimizin karanlık şekilde, belirsiz halde bütün dünyayı temsil ettiğini

belirtir. Karanlık ve belirsiz, bütün dünyanın küçük algılar halinde, öznedede olduğu anlamına gelir. Diğer derslerinde küçük algıların neden diferansiyel ile bağlantılı olduğunu göreceğimizi söyler (Deleuze, 2007: 40).

Her bireysel mefhumun bakış açısı vardır. Yani bu bakış açısından belirli bir açık ve seçik ifade ile temsil ettiği ve dünyanın bütününde çekip alınmış parçası var. Leibniz aynı bakış açısına ait, tam olarak aynı açık ve seçik ifade bölgesine sahip iki bireysel tözün olamayacağını söyler. Leibniz bütün dünyayı açık ve seçik olarak ifade ettiğim kısmın benimle ilgili olduğunu söyler. Böylelikle beden mefhumu olayın içine ilk kez girer. Deleuze beden konusuna daha sonra değinir.

Oraya yerleşen öznededen önce var olan farklı bakış açıları matematiksel bir hal alır. İfade edilen dünya meselesinde çıktığımız noktadan bakınca, kendisini ifade eden bakış açısının dışında dünyanın hiçbir varoluşu yoktur. Dünya kendinde var değildir, kendi başına var olamaz. Dünya yalnızca bütün bireysel tözlerin ortak ifade ettiğidir ama ifade edilen şey, onu ifade edenin dışında varolmaz. Dünya kendinde var değildir. Dünya yalnızca ifade edilendir. Bütün dünya bireysel mefhumların her birinin içindedir ama yalnız ve yalnız içerikleme vardır. Deleuze bu noktada Leibniz'in haklı olarak idealistlerin yanında olduğunu belirtir. Kendi başına bir dünya yoktur. Dünya onu ifade eden tözlerin dışında var değildir. O bütün bireysel tözlerin ortak ifadesidir. Ama ifade edilen şey onu ifade eden tözlerin dışında yoktur (Deleuze, 2007: 41-42).

Bu tözleri birbirlerinden ayırt eden şey de, hepsinin aynı dünyayı ifade etmeleri ancak açık ve seçik olarak aynı parçaları ifade etmeleridir. Bütün bireysel mefhumlar aynı düzeyde dünyayı temsil etmelidirler. Bu ifade kavramı bize çelişik olanı, imkânsız olanı belirleme olanağı sağlayan özdeşlik ilkesi yüzünden işler karışır. Özdeşlik ilkesine göre elimde bir çelişki kıstası bulunabilir. Leibniz'e göre 2+2'nin 5 edemeyeceğini, bir dairenin kare olamayacağını ispatlayabilirim. Günah işlemeyen Âdem'in, Rubicon'u geçemeyen Sezar'ın söz konusu olduğu yeter neden düzeyinde işler daha karışıktır.

### 3.3. İçerme ve Bir Arada Mümkün Olma

Varoluşlar düzeyinde, bir şeyin varolmak için mümkün olması yetmez, o aynı zamanda başkalarıyla da birlikte mümkün olmalıdır. Günah işlemeyen Âdem kendi

başına mümkün olsa da varolan dünyayla bir arada mümkün değildir. Âdem günah işlememiş olabilirdi bu durumda başka bir dünya olması gerekirdi. “Bir arada mümkün olma” ve “bir arada mümkün olmama” ilişkisi nedir? soruları karşımıza bir sürü problem çıkarmıştır. Deleuze “bir arada mümkün olma” ve “bir arada mümkün olmama”nın ne anlama geldiğini 22 Nisan 1980’de ve 29 Nisan 1980’deki derslerinde ele alır. Deleuze’e göre dünyanın bireysel kavramına dâhil olması ve başka bir şeyin mümkün olması, bir arada mümkün olma mefhumuyla çözülür. Günah işlememiş Âdem bir başka dünyanın parçasıdır. Günah işlememiş Âdem mümkün olabilirdi (Deleuze, 2007: 83-84). Ancak o dünya seçilen dünya değilmiş, mümkün olması da varoluş kazanmış başka bir dünya ile mümkündür. Günah işlememiş Âdem çelişki değildir. Deleuze’e göre, Leibniz yine kavrama ihtiyaç duyacaktır. Leibniz bu noktada önümüze yepyeni bir bölge açar. Yalnızca mümkünler, zorunluluklar ve gerçek olanlar yoktur; bir arada mümkün olanlar ve bir arada mümkün olmayanlar vardır (Deleuze, 2007: 85). Âdem günah işlememiş olabilirdi. Özdeşlik ilkesinin belirttiği hakikatlerde çelişen şey imkânsızdır ancak yeter neden ilkesine göre yönetilen hakikatlerin mümkün bir karşıtlığı vardır. Leibniz’e göre öz hakikatleri ile varoluş hakikatlerini birbirilerinden ayırt eden şey varoluş hakikatlerinin çelişkileri mümkün olmasıdır.

Rubicon’u geçemeyen Sezar gibi günah işlememiş Âdem mümkündür. Ama bu şeyler kendi içlerinde mümkün olsalar da bir arada mümkün değildirler. Neden varoluşa geçen bu dünya oldu? sorusunu Leibniz kendine göre Tanrı’nın dünyaları yaratmasıyla cevaplamaya çalışır. Tanrı kendi kavrayış kudretine göre, sonsuz sayıda mümkün dünyalar yaratmıştır. Ancak bu sonsuz mümkün dünyalar bir arada mümkün değildirler ve bu zorunluluktur. Çünkü onların en iyisini, mümkün dünyaların en iyisini seçmiştir. Varolmak için bir şeyin mümkün olması yetmez, o şeyin aynı zamanda gerçek dünyaları oluşturan başkalarıyla bir arada mümkün olması lazımdır (Deleuze, 2007: 44).

Bireysel mefhumların (yani monadların) ne kapıları ne de pencereleri vardır. Çünkü dışarıya diye bir şey yoktur. Bireysel mefhumların ifade ettiği dünya iç dünyadır. Dünya, bireysel mefhumların içindedir. Bireysel mefhumların kapıları, pencereleri yoktur. Her şey her birinin içindedir. Ama yine de bütün bu bireysel mefhumlar için ortak olan bir dünya vardır. Bu da her bireysel mefhumun, bütün dünyayı içerdiği, onu ifade ettiği şeyin başkalarının ifade ettiği şeylerle bir arada mümkün olacak şekilde



zorunlu olarak içerdiği anlamına gelir. Öyle bir dünyadır ki bu, öznelar arasında doğrudan hiçbir iletişim yoktur. Sezar ile sizin aranızda, benim ile sizin aranızda hiçbir iletişim yoktur. Her bireysel mefhum öyle programlanmıştır ki ifade ettiği şey ötekinin ifade ettiği ile ortak bir dünya biçimlendirmektedir. Bu da Leibniz'in son kavramlarından biridir: önceden kurulmuş uyum. Her bireysel mefhum ifade ettiğinin içindedir, kapısız penceresizdir, öyle programlanmıştır ki ifade ettiği şey ötekinin ifade ettiği şey ile bir arada mümkündür (Deleuze, 2007: 45).

### 3.4.1. İçerme- İçerilme

Deleuze'ün *Leibniz Üzerine Beş Ders*'lerinden 15 Nisan 1980'de verdiği derste kaldığı noktada karşımıza iki problem çıkmaktadır. İlk problem, doğrudan içermeye ilgilidir. Eğer bir önerme doğruysa, ne olursa olsun yüklem ya da sıfatın özneye değil, ama öznenin kavramına dâhil olması gerekir. Eğer bir önerme doğruysa yüklem öznenin mefhumunda içerilmiş olması gerekir. Leibniz'in dediği gibi eğer Âdem günah işlediyse günahın bireysel Adem mefhumuna önceden dahil olması, orada içerilmiş olması gerekir. Bir özneye olan, bir özneye yüklenen, bir özneye atfedilen her şey özne mefhumunda bulunmalıdır. Bu bir yüklem felsefesidir. Sezar'ın mefhumunda yalnızca tek bir şey, mesela "Rubicon'u geçmek" bulunuyor olsa, nedenden neden sıçrayarak, gerçekten de bütün dünyanın dünyadaki her şeyin, bu bireysel mefhumu dâhil olması gereklidir. Gerçekten de Rubicon Irmağını geçmenin de yine aynı bireysel mefhumda içerilmiş olması gereken bir nedeni vardır sonsuza dek. O andan itibaren, kabaca Rubicon'un aşılmasından akıp gelen Roma imparatorluğu ve onu takip eden her şeyin ne olursa olsun Sezar'ın bireysel mefhumuna dâhil olması gerekiyor. Öyle ki bireysel mefhumların her biri ifade ettiği dünyanın bütünü, bütün dünyayı ifade etmelidir. Bireysel mefhumların her biri dünyayı ifade etmekte ve içermektedir. Buna evet sorun, daha derin bir bakış açısından görüldüğünde bakış açısına gönderen şey öznelliği, tersi değil. Öznelliğe gönderen şey bakış açısı mefhumu değildir. Bunun felsefede çok sayıda sonucu olacaktır (Deleuze, 2007: 48).

Yüklem özneye içerildiği söylendiğinde, acaba ilişkiler yüklem taşıyabilirler mi? acaba olaylar yüklem olarak kabul edilebilirler mi? soruları ilk derste birinci problemdi. Deleuze Leibniz'in mevcudiyet ilkesinin de belirttiği doğru bir önermenin yüklem öznesinde içerilmiş olan bir önerme olduğunu belirtir. Ona göre

bu öz hakikatleri yani metafizik hakikatler düzleminde geçerli olmalıdır. Eğer  $2+2=4$  dersem, bunun üzerinde tartışılacak çok şey vardır, ama Leibniz'in demek istediğini hemen anlarım.  $2+2=4$  analitik bir önermedir. Analitik bir önerme özdeş bir önermedir, yüklem özneye özdeşliği söz konusudur. Sonlu bir takım inceleme dizileri sayesinde, 4'ün  $2+2$  ile özdeş olduğunu gösterebilirim. Burada yüklem özneye dâhildir. Bu, şu anlama gelir: belirli bir işlemler kümesi, dizisi aracılığıyla sonlu belirli işlemler dizisiyle yüklem özneye özdeşliğini ispatlayabilir ya da yüklem özneye dâhil olduğunu gösterebilirim. Bu içermeyi gözler önüne serebilirim ya özdeşliği ya da içermeyi ispatlayabilirim (Deleuze, 2007: 49).

Leibniz içermeyi saf özdeşlik olarak gösterir. 12'ye bölünebilen tüm sayılar 12'ye bölünebilirler. 12'ye bölünebilen sayılar 6'ya da bölünebilirler. Bu durum artık bir özdeşliği göstermekle yetinmemektedir. İyi belirlenmiş sonlu bir dizi işlem aracılığıyla bir içermeyi kanıtlamaktadır. Öz hakikatleri işte budur. Yüklem özneye dâhil olmasının analize kanıtlandığını ve bu analizin sonluluk şartına uyduğunu, başka bir deyişle iyi belirlenmiş sonlu bir işlem kümesiyle yapıldığını söyleyebilirim. Ama Âdem'in günah işlediğini veya Sezar'ın Rubicon'u geçtiğini söylediğimde artık öz hakikatlerinde iş göremeyiz. Sezar, Rubicon'u burada ve şimdi aşmıştır ve bu varoluşa gönderir. Çünkü Sezar Rubicon'u ancak varsa geçecektir.  $2+2=4$  her zaman ve her yerde öyledir. Demek ki öz hakikatleri ile varoluş hakikatlerini birbirlerinden ayırmak için çok nedenimiz var (2007: 51). “Sezar Rubicon'u geçti “önermesinin hakikati, doğruluğu  $2+2=4$ 'ünkiyle aynı türden değildir. Ama yine de hem varoluş hakikatleri hem de öz hakikatleri için, yüklem öznenin içinde olması ve öznenin mefhumunda dâhil olması lazımdır. Bütün ebediyet boyunca öznenin mefhumunda Âdem'in şurada o günahı işlediği ezeli ve ebedi olarak özne mefhumunda kayıtlıdır. İşte bu varoluş hakikatidir (Deleuze, 2007: 50).

Öz hakikatlerinde olduğu gibi varoluş hakikatlerinde de yüklem özneye içerilmiş olmalıdır. Leibniz, varoluş hakikatleri için bile yüklem özneye dâhildir der. “Günahkâr'ın bireysel Âdem mefhumunda içerilmiş olması gerekir. Eğer günahkârlık bireysel Âdem mefhumunun içindeyse demek ki bütün dünya da aynı Âdem mefhumunun içinde olmalıdır. Çünkü eğer nedenler boyunca çıkar, sonuçlar boyunca inerseniz bütün dünya devreye girecektir ve Âdem günah işledi önermesinin analitik bir önerme de olduğu ortaya çıkar. Ancak bu sefer analiz sonsuzdur (Deleuze, 2007: 52).

“Günahkâr” ile “Âdem ‘in veya “Rubicon’ u geçmek” ile “Sezar”ın özdeşliğini kanıtlamak için bu defa sonsuz işlemler dizisine ihtiyaç vardır. Leibniz bunu yapıp yapamayacağımızı söylemeden devam eder. Sonsuz bir analizi gerçekleştiremeyiz. O halde varoluş hakikatleri için yolumuzu bulabilmek için deneyimi beklememiz gerekecektir. Analizi sonsuza kadar götürdüğüm zaman yüklemün özneye dâhil olması hangi tipten hangi biçimdedir? Hangi tarzda “günahkâr” (bir kez günahkâr ile Âdem’in özdeşliğinin yalnız sonsuz bir analizde ortaya çıkabileceği kabul edildiğinde) Âdem mefhumuna dâhildir? Analizin iyi belirlenmiş bir sonluluk şartında mümkün olabileceği görünüyorsa sonsuz bir analiz ne anlama gelir. Bu problem Deleuze’e göre oldukça sert bir problemdir (Deleuze, 2007: 50).

Deleuze’e göre ikinci bir problem de öz hakikatleri ile varoluş hakikatleri arasındaki farktır. Öz hakikatlerinde analiz sonlu, varoluş hakikatlerinde ise analiz sonsuzdur. Ancak sadece fark bu kadar değildir. İkinci bir fark daha vardır. Leibniz’e göre bir öz hakikati çelişmeleri imkânsız kılacak şekildedir. Mesela  $2+2$ ’nin 4 etmemesi imkânsızdır. Çünkü 4 ile  $2+2$ ’nin özdeşliğini sonlu sayıda bir dizi işlemle gösterebilirim. Günahkâr olmayan Âdem, günah işlememiş bir Âdem durumunda ise, günahın zıddını çelişenini arıyorum. Klasik mantığın büyük kıstaslarına göre  $2+2$ ’nin 5 edeceğini düşündüğümde artık düşünmekten vazgeçmişim demektir. Leibniz de bu bakımdan klasik mantığın sınırları içinde kalır (Deleuze, 2007: 54).

Sezar Rubicon Irmağını geçmemiş olabilirdi. Ancak bu durum bu varolan dünyayla bir arada mümkün değildir. Günah işlememiş bir Âdem başka dünyayı kuşatırdı. Bu dünya kendi içinde mümkündür. İlk insanın günah işlemediği bir dünya mantıken mümkündür, ancak bizim dünyamızla bir arada mümkün değil. Peki, Tanrı neden bu dünyayı seçti sorusunu Deleuze Leibniz’in *Teodise*’de açıkladığını dile getirir. Buna göre her katta mümkün bir dünya vardır. Varoluşunun gerçekleşmesi için piramidin tepesine en yakın, en uçtaki dünyayı seçmiştir (Deleuze, 2007: 56).

Bu dünyaların her biri mümkün ancak bir arada mümkün değildirler. Dolayısıyla içlerinden yalnız biri varoluş kazanabilir. Oysa her biri bütün gücüyle varoluşa geçmek için içerdiklerine bağlı olarak varoluş kazanmak istiyorlar. Bir arada mümkün olmadıkları için buna imkân yoktur. Varoluş bir baraj gibidir. Tek bir birleşim geçecektir. Deleuze Leibniz’in cevabının bu dünyaların en iyisi olduğunu söyler.

Deleuze bir arada olma ilişkisini soruşturur. Deleuze, Leibniz'e göre kah Âdem'in böyle günah işlediği, kah başka türlü günah işlediği, kah hiç günah işlemediği bütün bu dünyaların bir arada mümkün olmadığını söyler. Deleuze'e göre Leibniz, bir arada mümkün olmayanların aynı dünyada bulunmasına asla göz yummazdı. Günah işlemeyen âdem kendi içinde çelişik değil ve bir arada mümkün olma ilişkisine asla indirgenemez. O halde, burada basit bir mantıksal çelişme keşfetmeye çalışmak bir kez daha varoluş hakikatlerini öz hakikatlerine indirmek anlamına gelirdi. O andan itibaren, bir arada mümkün oluşu tanımlamak imkânsız olurdu (Deleuze, 2007: 56).

Âdem, günah işledi, ama bunun karşıtı, günahkâr olmayan Âdem de olanaksız ya da (2 kere 2, 4 etmez gibi) kendinde çelişik değildir. Varoluş önermelerinin özü budur. Karşıt arasından, günahkâr Âdem'le günahkâr olmayan Âdem arasında açıkça bir çelişme ilişkisi vardır. Buna karşılık, günahkâr olmayan Âdem'in neden kendinde çelişik olmadığını açıklamak için tümüyle başka tur bir ilişkiyi hesaba katmamız gerekir. Bu başka ilişki, iki Âdem arasında değil, günahkâr olmayan Âdem'le Adem'in günah işlediği dünya arasındadır. Ama bu dünya sonsuz sayıda başka monada da içerilmiştir. Bu yüzden, günahkâr olmayan Âdem'le Adem'in günah işlediği dünya arasında özgün bir dışlama ilişkisi bulunmalıdır (Deleuze, 2006: 89).

Dünyanın, tekil noktalar etrafında birbirleri boyunca uzatılabilen yakınsayan dizilerin bir sonsuzluğu olduğunu görmüştük. Ayrıca her birey, her bireysel monad aynı dünyayı tekilliklerin etrafında bütünlüğü içinde ifade eder. Bir dünya kuran, yakınsayan ve uzatılabilir diziler kümesi ile aynı dünyayı ifade eden monadların bütünü bir-arada-olanaklı olarak adlandırılacaktır. Leibniz, olanaklı dünyalar sonsuzluğunu bu şekilde ortaya koyarak, asla bizim görelî dünyamızı daha derinlerdeki mutlak bir dünyanın yansıması haline getirecek bir ikiliği geri getirmez. Tam tersine görelî dünyamızı, görelî olarak “en iyi” olduğu için diğer olanaklı dünyaları geri iten, var olan tek dünya haline getirir. Tanrı, bir-arada-olanaklı olmayan sonsuz sayıda olanaklı dünya arasında seçim yapar ve en iyi olanı ya da olanaklı en çok gerçekliğe sahip olanı seçer. İyi Olmak iki dünyanın ölçütüken, En İyi Olmak biricik ve görelî dünyanın oluşudur. En iyi olma ilkesi, ilkelerle ilgili sorunu yeniden gündeme getirir, çünkü o yeter sebebin dünyaya ilk uygulanan kişidir (Deleuze, 2006: 90).

Bir dünya onu ifade eden monadların dışında varolması bile, dünyanın monadlara göre bir önceliği vardır. Tanrı önce, onun günah islemesini sağlayan ya da günah isleyişini seyretmeye hazire olarak, Âdem'i yaratmaz. Âdem'in günah islediği dünyayı yaratır ve bu dünyayı ifade eden tüm bireylerin onu içeresini sağlar (2006: 91). Bükülmeler ya da olaylar dizisi olarak bu dünyadan yola çıkıyoruz. Bu da tam bir tekillik üretimidir. Burada Deleuze üç tekillik örneği verir. Bu örnekler ilk insan olmak, bir zevk bahçesi içinde yaşamak, kendi kaburgasından çıkma bir kadına sahip olmak. Deleuze, sonra dördüncüsünü ekler: Günah işlemek. Bu tür tekillik olaylar "sıradanlarla" ya da kurallılarla ilişki içindedir. Bir tekillik, bir yığın sıradanla ya da kurallıyla çevrelenmiştir. Her yerden tekil bir nokta oluşturan bir bükülme geçirilebildiği ölçüde, her şeyin dikkat çekici ya da tekil olduğu söylenebilir (Deleuze, 2006: 91). Ama aynı zamanda her şeyin sıradan olduğu da söylenebilir. Çünkü tekil bir nokta farklı vektörler altındaki sıradan noktanın çakışmasından ibarettir. Bir karenin B noktası AB çizgisinin son noktası olan a ile BC çizgisinin ilk noktası olan C'nin çakışmasıdır. Leibniz felsefesinin iki kutbuna göre her şey kurallıdır ve tekildir (Deleuze, 2006: 92).

Dört tekillığe dönersek bir beşincisi daha ortaya çıkar. Besinci tekillik günahın çekiciliğine direnmektir. İkisi arısında bir seçim yapmayı gerektirecek biçimde çelişmesi değildir. Bu beşinciden diğer üçüne giden uzatma çizgileri de yakınsamamakta, yani ortak değerden geçmemektedir (çatallanma vardır). Bir nedenin olduğunu bilmekle yetiniriz. Bu her zaman Günahkâr olmayan Âdem'in bu dünyayla bir-arada-olanaksız olduğunu varsaydığımızı, çünkü o bu dünyanın tekilliklerinden iraksayan bir tekillik içerdiğini söylemek için yeterlidir (Deleuze, 2006: 92).

Leibniz, Theodicee'in sonunda barok bir temsil sunar. Buna göre diğer hepsinden iyi olan bir dünya vardır. Bir-arada-olanaksız dünyaların parçalarıdır (Deleuze, 2006: 95). Ancak Tanrı'nın bütün olanaklıları, bir-arada-olanaksız olsalar bile var etmesinin önündeki engel, her şeyden önce, bunu yaparsa Tanrı'nın yalancı bir Tanrı, aldatici dolandırıcı bir Tanrı olacak olmasıdır. Eğer Tanrı'nın seçtiğiyle bir-arada-olanaklı değilse, olanaklı dünyalar varoluşa geçemezler. Her bir monadın dünyayı ifade ettiğini (yeri belirlemez içerleme), ama kendi görüş noktası sayesinde yalnızca kısmi bir bölgeyi ya da bolumu (yeri belirli kişim) açık olarak ifade edebildiğini görmüştük. Simdi, bir bireyin önce belli sayıda yeri belirli tekillik etrafında

kurulduğunu, bunların onun “ilksel yüklemeleri olacağını, örneğin Adem için az önce ele aldığımız dört yüklem böyle olduğunu söyleyebiliriz. Bu, bireyin gerçek tanımıdır: belli sayıda yakınsayan birey öncesi tekilliğin bir merkez etrafında toplanması, birikmesi, çakışmasıdır (Deleuze, 2006: 95).

Her monadın ortasında, her seferinde bireysel mefhumun unsurları olan tekillikler vardır. Her bireyin yalnızca dünyanın bir parçasını acık olarak ifade etmesi, gerçek tanımdan çıkar: o, kendi kurucu tekilliklerince belirlenen bölgeyi acık olarak ifade etmektedir. Her bireyin bütün dünyayı ifade etmesi de gerçek tanımdan çıkar: aslında, her bireyin kurucu tekillikleri, karşılık gelen dizilerin yakınsaması koşuluyla, başkalarının tekilliklerine kadar bütün yönlerde uzayıp gider; öyle ki her birey bir-arada-olanaklı bir dünyanın bütününü içerir ve yalnızca bu dünyayla bir-arada-olanaksız diğer dünyaları dışarıda tutar( diziler artık ıraksamaktadır). Bu yüzden Leibniz, Tanrı'nın, bir ayağı bir-arada-olanaksız Dünyaların birinde diğeri bir başkasında, sürekli değişen, “belirsiz bir Adem” yaratmadığını, “sub ratione possibilitatis” [olanaklı olma bakımından] ne kadar dünya varsa o kadar da ıraksak Adem yarattığını ve her bir Adem'in ait olduğu dünyanın bütününü içerdiğini (ayrıca bu dünyanın tüm diğer bir-arada-olanaklı monadlarının da onu içererek bu dünyaya ait olduklarını) söylemekte ısrarlıdır. Kısacası, her bir olanaklı monad, belli sayıda birey-öncesi tekillikle tanımlanır, bu yüzden tekillikleri kendininkilere yakınsayan tüm monadlara bir-arada-olanaklı, tekillikleri ıraksama ya da uzatılamazlar içerenlerleyse bir-arada-olanaksızdır (Deleuze, 2006: 96).

Bir-arada-olanaksız dünyalara ait bu ıraksayan bireylerin hepsine birden Adem özel adı verildiği için Tekillik belirsiz hale gelir. Bireyleşme, bir farklılaşma kuralına bağlı olarak cinsten gitgide daha küçük türlere gitmez; bireyi su ya da bu belli dünyaya taşıyan bir yakınsama ya da uzatma kuralına bağlı olarak tekillikten tekillığe gider. Oysa Leibniz'e göre, hem var olan tek şey bireydir, hem de bunu kavramın gücü sayesinde yapar: monad ya da ruh. Kavramın bu gücü (özne oluş), bir cinsi sonsuza dek türlerine ayırmaya değil tekillikleri yoğunlaştırmaya ve uzatmaya dayanır. Bunlar genellikler değil olaylardır, olay damlalarıdır. Yine de bu tekillikler, dünya onu ifade eden bireylere göre virtuel olarak birincil olduğu (Tanrı günahkâr Adem'i değil de içinde Adem'in günah islediği dünyayı yarattığı) ölçüde birey öncesi olmayı sürdürürler. Birey, bu

bakımdan, birey öncesi tekilliklerin edimselleşmesidir ve hiçbir önsel türlere ayrılma içermez (Deleuze, 2006: 96).

Ayırdedilemezler ilkesiyle süreklilik yasası arasında en ufak bir çelişki bile aramak boşuna olur. Süreklilik yasası, uç temel alanda uygulanan bir türlere ayrılma yasasıdır: bütünlerin ve parçaların matematiksel alanı, türlerin ya da bedensel özelliklerin fiziksel alanı, tekilliklerin kozmolojik alanı (belirli bir düzen içinde, bir tekilim bir diğerinin yakınına dek uzanır). Ayırdedilemezler ilkesi bir bireyleşme ilkesidir. İlk olarak, bireysel olan ruhtur, çünkü ruh, hepsi uzatılabilir olsa da bir başka ruhtakilerden ayrılan belli sayıda tekilliği kendi sınırları içinde tutar. İkinci olarak, türlerin sürekliliği içinde alınan fiziksel bedenleri ruh ya da ruhlar birleştirir, üçüncü olarak eğer matematiksel türlerin kendileri zaten bireyleştiriciyse bunun nedeni aynı türe ait iki seklin, fiziksel olarak ayrılırsa bile matematiksel olarak aynı "ruh ya da entelekyaya gönderme yapan bir ve aynı birey olmalarıdır. Ayırdedilemezler ilkesi kesintiler ortaya koyar. Eğer süreklilik yasasının en genel ifadesini istersek, belki de onu duyulur olanın nerede sona erdiğini, zihinsel olanın nerede başladığını bilmediğimiz, bilemeyeceğimiz fikrinde bulabiliriz: bu da iki dünya olmadığını söylemenindir başka yoludur. Çünkü her birey diğerlerinden ilksel tekillikleri sayesinde ayrılrsa bile bu tekillikler uzay zamansal bir süzene göre başkalarının tekilliklerine dek uzanırlar, bu da bir bireye ait bölümün sonsuza dek yakındakinin ya da bir sonrakinin bölümünde sürüp gitmesini sağlar (Deleuze, 2006: 97).

Dünya tekillikler yayar; bir tekillikten diğerine giden sonsuz diziler oluşturur; olanaklılardan oluşan bu dizilerin sonsuz kümeler halinde örgütlenmesini sağlayan yakınsama ve ıraksama kuralları koyar, her küme bir-arada-olanaklıdır, ama diğer kümeyle bir-arada-olanaksızdır; her bir dünyanın tekilliklerini, su ya da bu biçimde, o dünyayı ifade eden monadların ya da bireylerin çekirdeklerine dâhildir (Deleuze, 2006: 100). Barok çözüm sudur: ilkeleri çoğaltmak Leibniz'in devrimi budur. Oyunun Lebiniz için En iyi ilkesine bağlı olduğunu, Tanrı'nın olanaklı Dünyaların en iyisini seçtiğini söylemek yetmez elbette. Çünkü en iyi, yalnızca bir sonuçtur. Hatta bir sonuç olarak bile, doğrudan, İyinin bozguna uğratılmasından doğar (iyiden kurtarılabilecek olanı kurtarmak...) Leibnizci oyunun, onu zar atımıyla karşıtlık içine sokan asil özelliği öncelikle ilkelerin çoğaltılmasıdır: oyun, ilkelerden yoksunluk içinde değil, ilkelerin fazlalığıyla oynanır. Oyun, ilkelerin oyunudur, ilkeler icat etme oyunu. Öyleyse bir düşünüm oyunudur da, satranç ya da damadır, beceri (rastlantı değil) eski bilgeliğin ve

eski sakınımlığın yerini alır. Ucunu olarak bir doldurma oyunudur (Deleuze, 2006: 102-3).

Leibniz’de monadlar her biri bütün dünyayı kendi zemininden çekip çıkararak ve dışarıyla ilişkiyi ya da başkalarıyla ilişkiyi kendi yayının, önceden düzenlenmiş kendiliğindenliğinden bir açılımı olarak gören otomatlardır. İyimsizlik ya da En iyilik ilkesi, Tanrı’nın özgürlüğünü kurtarır: dünyayla Tanrı’nın oyunu, Tanrı’nın özgürlüğünü güvence altına alır (Deleuze, 2006: 104).

Bükülmeden içermeye doğru giderek, bükülmelerin nasıl ruhlarda doğal olarak içerilmiş olduğunu gördük. Eğilim ruhtaki kıvrımdır, içerilmiş haliyle bükülmedir (Deleuze, 2006: 106). İçerme sonsuza dek geçmişe ve geleceğe uzanıyorsa, bunun nedeni onun öncelikle yasayan şimdiye ilişkin olması, bu şimdinin her seferinde geçmişin ve geleceğin paylaşımını ifade etmesidir. Şimdinin bu ayrıcalığı tam da monadın içine alma işlevine dayanır: monad bir yüklemi içerirken ona fiil değerini, yani oluşmakta olan bir hareketin birliğini de verir (Deleuze, 2006: 107). Bu, Leibniz’de, okuyucu Tanrı’nın, yani tek tek her şeyde “ her yerde olanı, hatta olmuş ya da olacak olanı” okuyan, geçmişte geleceği okuyan, çünkü “ancak zamanla duyulur olarak acılan bütün ikili-kıvrımların kıvrım açabilen” Tanrı’nın durumudur. Oysa Tanrı’nın her zaman ve her yerde olduğunu söylemek, tam da Onun monadın ne kadar küçük olursa olsun bütün hallerinden geçtiğini, öyle ki eylem anında “hiçbir uzaklık olmaksızın” monadla örtüştüğünü söylemektedir. Dahası, her monad Tanrı’nın bir geçmişinden başka bir şey değildir: her monadın bir görüş noktası vardır, ama bu görüş noktası ondan gecen ve onunla örtüşen Tanrı’nın bir okumasının ya da bir görüşünün “sonucudur”(Deleuze, 2006: 112).Her durumda, dünyanın yalnızca onu ifade eden monadlara kıvrılmış olarak var olduğunu ve yalnızca bütün monadların ortak ufku olarak ya da içerdikleri dizinin dışsal yasası olarak virtuel biçimde kıvrımını açtığı doğrudur. Oysa aynı anda, sonsuz sayıda monad henüz çağrılmamıştır ve kıvrılmış olarak bekler, sonsuz sayıda başka monad kendi üzerine kıvrılmış olarak tekrar geceye düşmüştür ya da düşmektedir, sonsuz sayıda başkası lanetlenmiştir, artık bozmayacağı tek bir kıvrımda donup kalemistir. Bu iç içe evrimle sayesinde, bir ruh-monad akla dayalı yaşamı boyunca, kıvrımını açtığı bölgeyi genişletebilir ya da derinleştirebilir, nu en yüksek dışa evrimle, açılma, ayırım, düşünüm derecesine taşıyabilir (Deleuze, 2006: 113).



Leibniz’de monadlar ya da yalın tözler, her zaman edimsel oldukları halde, hem, doğuştan idelerin de gösterdiği gibi, kendilerinde edimselleştirdikleri virtuelliklere, hem de bileşik tözlerde (algılanan nitelikler), maddi yığılmalarda (şeyler) ya da uzamlı fenomenlerde (şekiller) gerçekleşen olanaklara gönderme yaparlar. Bunun nedeni, alt katta her şeyin ırmak olması. “devamlı bir akis içinde” olmasıdır, “parçalar sürekli olarak girip çıkarlar”. O halde devamlılık, virtueli edimselleştiren monadlarla sınırlamaz (Deleuze, 2006: 121).

Leibniz’de monadlar yalnızca kendi dünyalarıyla bir-arada-olanaksız evrenleri dışarıda tutarlar ve var olan bütün monadlar hiçbir dışarıda tutma olmaksızın aynı dünyayı ifade ederler. Bu dünya onu ifade eden monadların dışında Varol madiği için, monadlar içli dışlı değildir ve aralarında yatay ilişkiler yoktur; monadlar aynı dünyayı ifade ettikleri ölçüde dünya içi ilişkilere değil dolaylı armonik bir ilişkiye sahiptirler yalnızca: birbirlerini kapmaksızın “birbirlerini ifade ederler”. İki durumda da, monadların ya da kendinde tutmaların oluşturduğu birliklerin kapısı ya da penceresi olmadığı söylenebilir. Ama Leibniz’e göre bunun nedeni, bütün bir-arada-olanaklı monadların tek ve aynı dünyayı içermesi, monadların dünya-için-var liginin kapalılık koşuluna tabi olmasıdır (Deleuze, 2006: 122).

Leibniz’de varolan bir arada olanaklı ve bir arada olanaksız mefhumlarının farkının ne olduğu sıkça sorulmuştur. Leibniz’in tüm felsefesi olanaklı olana ilişkin açık bir kavrayışla, virtüel olana ilişkin karanlık bir kavrayış arasında bir çeşit bocalama sergiler. Bir arada olanaklı ile “bir arada olanaksız”ın çelişik olan ve çelişik olmayanla ilgisi yoktur. Söz konusu olan şey bambaşka şeydir. Söz konusu olan şey ıraksama ve yakınsamadır. Bu dünyanın bir arada olanaklılığını tanımlayan şey, her biri tekilliğin etrafında ve başka bir tekilliğin etrafına dek kurulmuş olan dizilerin yakınsamasıdır. Buna karşılık, dünyaların bir arada olanaksızlığını elde edilen diziler ıraksamaya başladığı andan itibaren ortaya çıkar. Öyleyse dünyaların en iyisi süreklilik koşulu altında, yani dizilerin en fazla yakınsaması koşulu altında en fazla ilişki ve tekilliği içeren dünyadır. Bu durumda böyle bir dünya bireysel özlerin ya da monadların nasıl oluştuğu anlaşılır. Leibniz dünyanın onu ifade eden monadlar dışında varolmadığını, hem de buna rağmen Tanrı’nın monadları değil de dünyayı yarattığını söylüyor. Bunun nedeni dünyanın tekilliklerinin bireysellerin kuruluşunun ilkesini sağlamasıdır. Her birey belli sayıda tekilik barındırır ve bunların ilişkilerini kendi bedenine göre açıkça

ifade eder. Öyle ki ifade edilen dünya, virtüel olarak, onu yakından yakına var eden bireyselliklerin dışında varolamaz (Deleuze, 2009: 162-163).

Klasik akıl iraksamalarının bir-arada-olanaksızlıkların, uyumsuzlukların, darbeleriyle çökmüştü. Barok, iraksamaları olanaklı dünyalara bölüştürerek ve bir-arada-olanaksızlıkları dünyalar arasındaki sınırlar haline getirerek klasik akli yeniden inşa etme son çabadır (Deleuze, 2006: 124).

### **3.5. Kıvrım**

Leibniz Barok mimarının kendine has özelliği olan “kıvrım”ı, Descartesçi doğrusal düzlem anlayışının karşısına çıkararak, olay felsefesine büyük katkıda bulunur. Deleuze, Leibniz’in labirent teorisinden yola çıkarak sonsuzluğun labirentimsi olduğunu, devamlılığın düz çizgilerden değil, bir labirentten geçtiğini söylemektedir. Descartes’ın Kartezyen düşünce sisteminde bir uçta Tanrı, diğer uçta insan olan düz bir çizgi halinde, zaman sonsuza doğru ilerlemektedir. Descartes’ın mekanik Kartezyencilğine karşı Leibniz labirentimsi ve iki katlı barok bir sonsuzluk önermektedir. Deleuze, Descartes’ın sadece çizginin başını ve sonunu gördüğünü bu nedenle bunların ilişkilerini hiçbir zaman çözemediğini belirtir (Er, 2012: 89).

Leibniz’in en mükemmel barok filozof olup olmadığını sormak, onun baroğun kendi başına varolmasını sağlayacak bir kavram oluşturup oluşturmadığını sormak ile aynı şeydir. Deleuze’e göre baroğun ölçütü ya da işlemsel kavramı bütün içerdikleri, bütün genişliği ile kıvrımdır. Kıvrıma göre kıvrımdır. Bu ölçüt sayesinde barok tarihsel sınırların ötesine taşınabilir. Kıvrımdan geçen ve mimarları, ressamaları, müzisyenleri, şairleri, filozofları birleştiren bir barok çizgi vardır (Deleuze, 2006: 54).

#### **3.5.1. Maddenin İkili Kıvrımları**

Kıvrım mefhumunu Leibniz icat etmemişse de, kıvrımı sonsuzluğa taşıyarak onu “özgürleştiren” ilk filozof olduğu için Deleuze felsefesinde Leibniz, hatırı sayılır bir yer işgal eder. Çünkü Leibniz’e göre kıvrım, geçmişte olanların içeri çekilerek, yeniden canlanması olayıdır. Bu nedenle bu filozof için kıvrım bir olaylaşmadır ve olayın bir ilkesi vardır. Başka bir ifadeyle, meydana gelen her şeyin yeterli bir nedeni vardır;

Leibniz bu ilkeyle, olmuş, olmakta olan ve olacak her şeyin ne ise ve nasılsa öyle olması için yeterli bir nedene sahip olduğunu düşünür. Leibniz'in yüklem adını verdiği şey, kesinlikle bir yüklem değildir, bir olaydır, “cesurca bir tavır almadır (Er, 2012: 89).

Barok bir öze değil de daha çok işler haldeki bir fonksiyona, bir özelliğe gönderme yapar. Barok; eğriliği konu alır. Durmaksızın kıvrımlar meydana getirir. Kıvrımı o icat etmemiştir. Baroğun özelliği, sonsuza giden kıvrımdır. Barok kıvrımları iki yöne göre, sonsuzluğun iki katı varmışçasına iki sonsuzluğa göre farklılaştırır. Bu yönler maddenin ikili-kıvrımları ve ruhtaki kıvrımlardır. Alt katta madde, önce bir ilk kıvrım türüne göre kütleler halinde toplanır, sonra parçaları “farklı biçimde kıvrılmış ve az ya da çok gelişmiş” organlar oluşturduğu ölçüde bir ikinci kıvrım türüne göre organik hale gelir. Üst katta ruh, kıvrımlarını tümüyle açmayı da başaramadığı Tanrı'nın ihtişamının şarkısını söyler, ancak, “çünkü onlar sonsuza gitmektedir”. Etimolojik olarak, bir labirentin çok olduğu söylenir, çünkü birçok kıvrımı vardır. Çok olan yalnızca birçok parçaya sahip olan değil, birçok biçimde kıvrılmış olandır da. Böylece her kata bir labirent karşılık düşer: maddede ve parçalarında sürekliliğin labirenti düşerken ruhta ve yüklemelerinde özgürlüğün labirenti düşer (Deleuze, 2006: 7).

İki katın (yönün) birbiriyle iletişim halinde olduğu kesindir. Aşağıda da duyuşal ve hayvansal ruhlar vardır, hatta bu ruhların birer alt katı daha vardır. Maddenin ikili-kıvrımları alt katları çevreler, katlayarak sarar. Ruhların dışa açılan pencereleri olamayacağını duyduğumuzda, bunu, en azından ilk olarak, yukarıdaki, akıl sahibi, üst kata çıkmış ruhlara ilişkin olarak anlamamız gerekir. Yalnızca serilip açılmış, çıplak deri gibi “kıvrımlarla çeşitlenmiş” bir tuvalle döşeli oda ya da karanlık kabin olan, penceresiz olan üst kattır. Işık geçirmeyen tuval üzerinde oluşturulmuş bu kıvrımlar, teller ya da yaylar, doğuştan olan, ama maddenin isteklerinin etkisiyle edimsel hale gelen bilgileri temsil eder. Çünkü madde aşağı katta bulunan “birkaç küçük açıklık” aracılığıyla tellerin alt ucunda “titreşimler ya da salınımlar” başlatır. Leibniz, pencerelerle açılmış alt katla, kör ve kapalı ama buna karşılık tınlayan üst kat arasında büyük bir barok montaj gerçekleştirir. Bu metnin iki kat arasında, iki labirent arasında, maddenin-ikili kıvrımları ve ruhtaki kıvrımlar arasında bir karşılıklılık, hatta bir iletişimin belirli bir temsilini sunar (Deleuze, 2006: 8).

Baroğun eğriliği konu aldığını yukarıda belirtmişti. Leibniz ise evrenin

eğriliğini, üç temel kavrama bağlı olarak ele alınır. Bu kavramlar maddenin akışkanlığı, cisimlerin elastikliği ve mekanizma olarak yay kavramlarıdır. İlk olarak, maddenin kendiliğinden eğri çizgi halinde ilerleyemeyeceği açıktır. Maddenin sonsuza bölünmesi ise sıkıştırıcı kuvvetin, her maddi cismi çevresindekilere, o cismin içine giren, içinde yüzen ve eğriliğini belirleyen parçalarla ilişkilendirmesini sağlar. Maddenin parçaları, durmaksızın bölünerek, burgaç içinde küçük burgaçlar, bunların içinde daha küçük başka burgaçlar, birbirine değen burgaçların dışbükey aralıklarında tekrar başka burgaçlar oluşturur. İkinci olarak bükülebilir ya da elastik bir cisim, hala bir kıvrım oluşturan tutarlı parçalara sahiptir, öyle ki bu parçalar, parçaların parçalarına ayrılmaktan çok, her zaman belli bir tutarlılığı koruyan gitgide sonsuzca daha küçük kıvrımlara bölünür. Sürekliliğin labirenti, akışkan kumun taneciklerine bölünüp dağılması gibi bağımsız noktalara bölünüp dağılacak bir çizgi değildir; kıvrımlar halinde sonsuzca bölünen eğri hareketlere sonsuzca ayrışan bir kumaş ya da kağıt yaprağı gibidir. Her zaman oyuk içinde oyuk olduğu gibi kıvrım içinde kıvrım da vardır. Maddenin birimi, labirentin en küçük ögesi, nokta değil kıvrımdır, çünkü nokta asla çizginin bir parçası değil yalnızca bir ucudur.

Diğer yandan, eğer madde, sonsuzca bile olsa, bağımsız noktalara bölünseydi, organizmanın oluşumu pek de olası olmayan bir gizem ya da mucize olarak kalırdı. Oysa her biri kendi düzeyinde bir bütünlük taşıyan sonsuz sayıda ara durum kabul edildiğinde, organizmanın oluşumu gitgide daha olası ve daha doğal hale gelir. Üçüncü olarak, maddenin mekanizmasının yay olduğu apaçıktır. Eğer dünya sonsuzca oyukluysa, en küçük cisimlerin içinde bile dünyalar varsa, bunun nedeni “maddenin her yerinde yay” olmasıdır (Deleuze, 2006: 10-11).

Alt kat organik maddeden yapılmıştır. Organizma içerden gelen kıvrımlarla tanımlanırken inorganik madde her zaman dışarıdan gelen, hep dışarıya ya da çevre tarafından belirlenen kıvrımlara sahiptir. Organik kıvrımı açıklayan şey de maddi kuvvetlerdir, Leibniz bunlara, sıkıştırıcı ya da elastik kuvvetlerden farklı olarak “plastik kuvvetler” adını verir. Öyleyse plastik kuvvetler mekanik olmaktan çok makineseldirler ve barok makineleri tanımlamayı sağlarlar. İnorganik doğadaki mekanizmaların da zaten sonsuza gittiği söylenerek buna itiraz edilebilir, çünkü yayın kendisi de sonsuz bir yapıya sahiptir ya da kıvrım her zaman başka kıvrımlara gönderme yapar. Bunun tersine, canlı organizma, önoluşum sayesinde, kıvrımdan kıvrıma geçmesini sağlayan ya

da sonsuza kadar makinelerin makinelerini kuran içsel bir belirlenime sahiptir (Deleuze, 2006: 13-14).

Kıvrırmak- kıvrım açmak, artık yalnızca kasmak- gevşetmek, daraltmak- genişletmek değil, katlamak-katını açmak, içe evrilmek-dışa evrilmek anlamına da gelir. Organizma kendi parçalarını sonsuzca kıvrıma ve sonsuzca değil ama kendi türüne tayin edilmiş gelişim derecesine dek bu parçaların kıvrımını açma yeteneğiyle tanımlanır. Her dölün içinde bir organizma katlanmıştır, döllere ise Rus bebekleri gibi sonsuzca birbirlerinin içinde katlanmıştır: ilk sinek gelecekteki tüm sinekleri kendinde taşır, her biri zamanı gelince kendi parçalarının kıvrımını açacaktır. Bir organizma öldüğünde de yok olup gitmez, ama içe evrilir ve bir anda, arada ki aşamaları atlayarak tekrar uykuya dalan tohumun içine kıvrılır. En basit şekilde söylersek, kıvrım-açmak arttırmak ve çoğaltmaktır, kıvrırmak ise küçültmek, azaltmak, “bir dünyanın derinlerine dönmek”. Bununla birlikte, basit bir ölçü değişimi organik ve inorganik, makine ve yay arasında ki farkı açıklamaya yetmez; daha da önemlisi, bu, yalnızca az ya da çok küçük ya da büyük parçalardan başka parçalara değil, kıvrımdan kıvrıma gidildiğini unutturur. Öyleyse inorganik kıvrım yalın ve dolaysızken organik kıvrım her zaman için bileşik, kesişimli ve dolaylıdır. Madde, birincilerden ikincilere geçilmeksizin bir kez elastik kuvvetlerin etkisiyle, bir kez plastik kuvvetlerin etkisiyle iki kez kıvrılır. Leibniz, evrensel bir zihin varsayımını reddettiği gibi bu varsayımı da reddeder ve organizmalar indirgenemez bir bireyselliği, organik kuşaklar indirgenemez bir çoğulluğu korurlar. Yine de iki çeşit kuvvetin, iki çeşit kıvrımın, yani kütlelerin ve organizmaların kapsamı tam olarak aynıdır. Dışsal ortam bir canlı değildir elbette, o bir göl ya da bir havuzdur, yani bir canlı balık havuzudur. Gölden ve havuzdan söz etmek böylece anlam kazanır. Çünkü havuz ve mermer taş artık kendini yalnızca inorganik kıvrımlar halinde kat eden elastik dalgalanmalar değil, organik kıvrımlar halinde onu dolduran balıklara işaret eder. Canlının kendinde taşıdığı içsel ortamlar yine başka balıklarla dolu havuzlardır. Ortamdaki inorganik kıvrımlar iki organik kıvrım arasından geçerler. Barok da olduğu gibi Leibniz’de de aklın ilkeleri hakiki çılgınlardır: her şey balık değil, ama her yerde balıklar var... Söz konusu olan canlının evrenselliği değil, heryerdeliğidir (Deleuze, 2006: 13-18).

Maddenin her yerinde yalnızca canlılar değil ruhlar da vardır. Öyleyse bir organizma kendi parçalarının kıvrımını açmaya başladığında, bu organizmanın

hayvansal ya da duyusal ruhu da tam bir tiyatroya açar kendini; ruh bu tiyatroya da kendi birliğine göre, organizmasından bağımsız olarak, yine de ondan ayrılamaz biçimde algılar ve hisseder. Barokta, ruh bedenle karmaşık bir ilişki içindedir: asla bedenden ayrılamaz olan ruh, bedende başını döndüren, maddenin ikili-kıvrımlarına saplanmasına yol açan bir hayvanlık bulduğu gibi, yükselmesini sağlayan ve onu bambaşka kıvrımların üzerine taşıyacak organik ya da beyne dayalı bir insanlık da bulur. Üst katın ilk sebebi alt katta ruhlar varolması ve bunların bazılarının akıl sahibi hale gelmeye, dolayısıyla kat değiştirmeye yazgılı olmasıdır (Deleuze, 2006: 21-22).

### 3.5.2. Ruhtaki kıvrımlar

Leibniz'e göre maddenin ikili kıvrımları kendi başlarına kendi sebeplerine sahip değildir. Çünkü kıvrım her zaman iki kıvrım arasındadır ve bu iki kıvrım arası her yerden geçer. İnorganik cisimlerin ve organizmaların arasından, organizmaların ve hayvansal ruhların, hayvansal ruhların ve akıl sahibi olanların, genel olarak ruhların ve bedenlerin arasından geçer (Deleuze, 2006: 23).

Kıvrımı oluşturan ideal öge, bükülmedir. Bükülme gerçek atomdur. Kıvrım-noktadır. Bükülme noktası, Leibniz'in "belirsiz işaret" olarak adlandırdığı şeye karşılık gelir. Bükülme, çizginin ya da noktanın saf olayıdır, virtüel olandır, kusursuz idealliktir. Bükülme, ama şu an için dünya da değildir: dünyanın ta kendisidir. Son olarak bükülme kendi içinde de sonsuz bir değişmeden ya da sonsuzca değişken bir eğriliğinden ayrılmaz haldedir (Deleuze, 2006: 24-26). Bükülme çizginin ya da noktanın başına gelen olaydır (Deleuze, 2006: 62). Kısacası her zaman değişmeyi bir kıvrım haline getiren ve kıvrımı ya da değişmeyi sonsuza taşıyan bir bükülme vardır (Deleuze, 2006: 29)

Tekillikler, tekil noktalar, bitişik olmamalarına rağmen tümüyle sürekliliğin alanına aittirler. Bükülme noktaları, uzamda yer alan birinci tür tekillikleri oluştururlar ve eğrilerin uzunluğunun ölçülmesine katılan kıvrımları belirlerler. Görüş noktaları, uzayda yer alan ikinci tür tekilliklerdir ve bölünmez uzaklık ilişkilerine bağlı olarak zarflar oluştururlar (Deleuze, 2006: 33). Bir şey katlanıp başka bir şeyin içine konmayacaksa neden kıvrılmış olur? Burada zarf, ereksel bir anlam kazanır. Sonsuz sayıda noktada sonsuz sayıda eğriye değen zarflayıcı olduğu gibi tek yanlı bir içine alma ya da içinde tutma zarfıdır. Dolayısıyla içerme, içine alma kıvrım kıvrımının

ereksel nedenidir, öyle ki kıvrımdan içermeye geçtiğimizi hissetmeyiz bile. Kıvrılmış olan içerilmiş olandır, içinde olandır. Kıvrılmış olanın sadece virtüel olduğu ve ancak bir zarfın içinde, onu zarfla sarmalayan herhangi bir şeyin içinde edimsel olarak varolduğu söylenebilir.

Çizginin ya da noktanın kavramına, metafizik nokta olarak adlandırılabilir başka bir noktaya bükülmeyi dahil eden içirme (Deleuze, 2006: 62) içine alma, Leibniz'in ünlü "pencere yok" ifadesiyle dile getirdiği gibi, bir kapalılık ya da kapanma koşuluna tabidir ve görüş noktası bu koşulu karşılamaya yetmez. İçermenin içinde olup bittiği ve olup bitmeyi sürdürdüğü şey, zorunlu olarak bir ruh, bir öznedir bu. Bükülme, sadece onu katlayıp saran ruhta edimsel olarak var olan bir ideallik ya da virtüelliktir. Kıvrımlara sahip olan, kıvrımlarla dolu olan şey ruhtur. Kıvrımlar ruhtadırlar ve ancak ruhta edimsel olarak var olurlar. Bu, "doğuştan fikirler" için de doğrudur: bunlar saf virtüellikler, saf gücüllüklerdir, edimleri ruhta ki alışkanlıklardan ya da hallerden, tamamlanmış edimleri ise ruhun içsel bir eyleminden ibarettir. Aynı durum dünya için de doğrudur: bütün dünya, ancak onu ifade eden ruhun kıvrımlarında edimsel olarak varolan bir virtüellikten ibarettir, ruh içsel kıvrım-açmalar oluşturarak içerdiği dünyanın bir temsilini elde eder. Virtüelden edimsel olana gider gibi bükülmeden öznedeki içermeye gideriz; bükülme, kıvrımı tanımlarken, içirme ruhu ya da özneyi, yani kıvrımı kendinde katlayan şeyi, kıvrımın ereksel nedenini ve tamamlanmış edimini tanımlamaktadır (Deleuze, 2006: 36-37).

Böylece tekiliğin üç türü olarak üç nokta türünü birbirinden ayırt ederiz. Fiziksel nokta, bükülmeyi kat eden noktadır ya da bükülme noktasının kendisidir. Atom ya da Descartes'çi nokta değil, elastik ya da plastik bir noktadır. Önemli olan fiziksel noktanın kesin olan noktayı değersizleştirilmesi diğer yandan matematiksel noktaya kesin olmaksızın bir statü kazandırmasıdır. Matematiksel nokta bedendir, uzamlı şeydir. Ama üçüncü bir noktanın bedene yansımasıdır. Bu nokta metafizik noktadır. Ruh ya da özne görüş noktasını işgal eden, görüş noktasına yansındır. Ruh bedendeki bir nokta değildir. Ruhun kendisi görüş noktasına karşılık gelen daha üstün, başka bir doğaya sahip bir noktadır." Öyleyse bükülme noktası, konum noktası ve içirme noktası ayrıdır (Deleuze, 2006: 37-38).

Leibniz, metafizik nokta olarak ruhu ya da özneyi monad olarak adlandırır.

Leibniz bu adı onun bir'in hallerinden birini- birçokluğu kendinde katlayan birlik, bir'i "dizi" olarak açan çokluk- belirtmek için kullanılan Yeni-Platonculardan ödünç almıştır. Bir katlama ve katını açma gücüne sahiptir; çok ise katlandığında oluşturduğu kıvrımlardan, açıldığında oluşturduğu açılmış-kıvrımlardan ayrılamaz haldedir. Ama öyleyse katlamalar ve katını açmalar, içermeler ve ifadeler, hala kısmi hareketlerdir, hepsini "birlikte katlayan", bütün bir'leri birlikte katlayan evrensel bir birlikte içerilmiş olmaları gerekir. İfade etmek-içermek-birlikte katlamak, Bir-çok ilişkisinin değişmelerine bağlı olarak, kıvrımın üçlemesini oluşturur. Monad adının neden Leibniz'e bağlı kaldığı sorulacak olursa, Leibniz bu sözcüğün kavramını iki bakımdan belirler. Bir yandan Leibniz'de bükülme matematiği, çok'un dizisini yakınsayan sonsuz bir dizi olarak ortaya koymayı sağlar. Diğer yandan, içirme metafiziği, kendinde katlayan birliği indirgenemez bir bireysel birlik olarak ortaya koymayı sağlar. Dünya, tekil görüş noktalarının uyumu mudur, ya da evrensel birlikte-katlamının yerini alacak, panteizm ya da içkinlik tehlikelerini uzaklaştıracak olan uyum: bu yüzden Leibniz, birlikte-katlamayı bireylerin yitip gideceği soyut bir işleme dönüştüren evrensel zihin hipotezini ısrarla eleştirir (Deleuze, 2006: 38-39).

Görüş noktası, herhangi bir sokaktan diğerine giden yollar arasındaki bütün olanaklı bağlantıların çeşitliliğini kavrar. Eğrilikleri ya da bükülmelerin sonsuz dizisi ve dünyanın bütünü ruhta, belli bir görüş noktası altında içerilmiştir. Dünya, sonsuz sayıda noktada sonsuz sayıda eğriye değen sonsuz eğridir, tek değişkenli eğridir, tüm dizilerin yakınsayarak yöneldiği dizidir. Ama o halde tek bir evrensel görüş noktası yoktur. Her bir monad, bireysel birlik olarak, bütün dizeyi içerir, böylece dünyanın bütününü ifade eder, ama ancak dünyanın küçük bir bölgesini, bir "bölümü", şehrin bir mahallesini, sonlu bir parçayı daha açık olarak ifade ederek yapar bunu. Hatta sonsuzca kıvrımlarla dolu olduğu halde, ruhun kendi içinde, ancak bu kıvrımların küçük bir kısmını, kendi bölümünü ya da mahallesini oluşturan kıvrımları açabilir (Deleuze, 2006: 40).

Varolan tek şeyin bireyler olmasının nedeni, bireylerin diziyi belli bir düzen içinde ve belli bir bölgeye göre içermeleri değildir, hatta bunun tersi doğrudur. Her biri diziyi farklı bir düzen içinde ve farklı bir mahalleye göre kavramakta ya da içermektedir. Dünyanın yalnızca onu içeren öznelere varolduğuna mümkün olmasını, Leibniz, bu bakımdan temel önem taşıyan iki önermenin nasıl uzlaştığını, Arnauld'ya yazdığı ilk mektuplarda ayrıntılarıyla gösterir. Bir yandan Âdem'in günah işlediği



dünya, yalnızca günah işleyen Âdem’de varolur. Diğer yandan Tanrı günah işleyen Âdem’i değil Adem’in günah işlediği dünyayı yaratır. Başka türlü söylersek dünya öznededir, ama özne yine dünya içindir. Tanrı ruhları yaratmadan “önce” ruhları üretir, çünkü ruhları onlara yerleştireceği bu dünya için yaratır. Hatta dizi ruhta olduğu halde, sonsuz dizinin yasasının, “eğrilikler yasasının” ruhta olmamasının nedeni budur. Yine bu yüzden, ruh bir “ürün” dür, bir “sonuç”tur: Tanrı’nın seçmiş olduğu dünyanın sonucudur. Dünya da monad olduğundan, her bir monad dünyanın hallerinden oluşan dizinin bütünüdür; ama monad dünya için olduğundan, hiçbir monad dizinin “sebebini” açık olarak taşımaz. Bütün monadlar bu dizinin sonuçlarıdır ve dizi uyumları ilkesi olarak onlara dışsal kalır. Öyleyse dünyadan özneye gidiyoruz. Dünyaya her monada yeniden başlama olanağını kazandırır. Dünyayı özneye yerleştirmek gerekir ki özne dünya için olabilsin. Dünyanın ve ruhun kıvrımını oluşturan dünyadan özneye gitmedir. İfadeye temel özelliğini kazandıran da budur: ruh dünyanın ifadesidir, çünkü dünya ruhun ifade ettiği şeydir. Tanrı ruhların içererek ifade ettikleri dünyayı yarattığı için ruhları da yaratır (Deleuze, 2006: 41-42)

### 3.6. Olay Felsefesi

Deleuze, Leibniz için barok mimarinin kendine has özelliği olan “kıvrım”ı, Descartescı doğrusal düzlem anlayışının karşısına çıkardığını ve böylece olay felsefesine büyük katkıda bulunduğunu belirtmiştik. Bu bölümde Deleuze’ün “olay” felsefesinden ne anladığı açıklayacağız. Deleuze’e göre bir olay nedir? Bir olay yalnızca “bir adam ezildi” değildir: büyük piramit de bir olaydır, onun bir saat, otuz dakika, beş saniye... boyunca süresi, Doğa’nın bir geçişi ya da Tanrı’nın geçişi, Tanrı’nın görüşü. Her şeyin olay olabilmesi içinde, kaotik birçokluk içinde, bir tür eleğin araya girmesi koşuluyla üretilir (Deleuze, 2006: 115).

Kaos ise bir soyutlamadır, çünkü ondan herhangi bir şey (hiçlik değil de herhangi bir şey) çıkarılan bir elekten ayrılamaz durumdadır. Leibniz kaosu birçok olanaklıların, yani her biri kendi adına varolma eğilimi gösteren bütün bireysel özlerin toplamı şeklinde tarif eder. Bu bireysel özlerin toplamı şeklinde olan kaosta ancak elek yalnızca bir-arada-olanaklıların, en iyi bir-arada-olanaklılar kombinezonunun geçmesine izin verir. Kaosun varolmamasının nedeni, onun büyük eleğin tersi olmasıdır. Bu elek, sonsuza dek bütünden ve parçalardan oluşan, ancak onları izlemekteki güçsüzlüğümüz

ya da kişisel eleklerimizin yetersizliği yüzünden bize kaotik (rastlantısal diziler) gibi görünen diziler oluşturur. Mağara bile bir kaos değildir, öğeleri de yine gitgide daha ince bir maddeyle dolu, her biri sonrakilere uzanan mağaralardan oluşan bir dizidir (Deleuze, 2006: 116).

Deleuze'e göre, Leibniz için olayın ilk bileşeni ya da koşulu uzanımdır. Bir öğe diğerlerine doğru, kendisi bir bütün diğerleri ise bu bütünün parçaları olacak biçimde yayıldığında, uzanım vardır. Böyle bir bütün-parçalar bağıntısı, en son terimi ya da limiti olamayan sonsuz bir dizi oluşturur (eğer kendi duyularımızın sınırlarını bir yana bırakırsak). Olay, sonsuz sayıda armonikle ya da alt-çoğunlukla birlikte bir titreşimdir; bir ses dalgası gibi, hatta gitgide daha küçük bir sürede gitgide daha küçük bir uzay parçası gibi. Çünkü uzay ve zaman limit değildir, bütün dizilerin kendileri de uzanım içinde olan soyut koordinatlarıdır: dakika, saniye, saniyenin onda biri... Böylece olayın ikinci bileşenini de kavrayabiliriz: uzanım içinde olan dizeler içsel özelliklere sahiptir (örneğin, bir sesin yüksekliği, yeğniliği, tınısı, ya da bir rengin tonu, değeri, doygunluğu). Bu özellikler, kendi adlarına, limitlere doğru yakınsayan ve limitler arasındaki ilişkinin bir eklemlenme oluşturduğu yeni sonsuz dizilere girerler. Madde, ya da uzayı ve zamanı dolduran şey, her seferinde ona dahil olan farklı malzemelere bağlı olarak dokusunu belirleyen yeğnileşmeler, yeğnilikler, dereceleri gibi karakterler sunar. Bunlar artık uzanımlar değildir, artık söz konusu olan, hiçlik değil de herhangi bir şey yerine şu şey değil de bu şeydir (Deleuze, 2006: 116). Ardından üçüncü bileşen yani birey gelir. Leibniz'le yüzleşmenin en açık hale geldiği yer burasıdır. Artık söz konusu olan belirsiz-olan ya da işaret-eden değil, kişisel-olandır. Parçalara sahip olan, kendisi de bir parça olan, ama ayrıca içsel özelliklere de sahip olan şeyi öğe diye adlandıırırsak, bireyin öğelerin bir "bütünleşmesi" olduğunu söyleriz. Bu bağlantıdan ya da eklemlenmeden başka bir şeydir; bu kendinden-tutmadır. Kendinde-tutma bireysel birliktir. Her şey, kendinden öncekileri ve kendiyile aynı anda olanları ve giderek bir dünyayı kendinde tutar. Göz, ışığı kendinde-tutmadır. Canlılar suyu, toprağı, karbonu ve tuzları kendilerinde tutarlar. Kendinde-tutma vektörü, dünyadan özneye, kendinde tutulan veriden kendinde-tutana ("üstte-yatan"a) gider; kendinde-tutmadaki veriler kamusal öğelerdir, oysa özne, dolaysızlığı, bireyselliği, yeniliği ifade eden içsel ya da özel öğelerdir. Ama veri de, kendinde-tutulan da önceden ya da eşzamanlı olarak varolan bir kendinde-tutmadır; öyle ki her kendinde-tutma onu nesnelleştiren başka kendinde-tutmalar için bir veri haline gelir, kamusal hale gelir. Olay, birbirinden

ayrılmaz biçimde bir kendinde-tutmanın nesnelleşmesi, bir diğerinin öznellesmesidir; o hem kamusal hem özel, hem gücül hem edimseldir, hem başka bir olayın oluşuna dahil olur, hem de kendi oluşunun öznesidir. Olayda her zaman ruhsal bir şeyler vardır (Deleuze, 2006: 118).

Kendinde-tutma, kendinde-tutanın ve kendinde-tutulanın dışında, üç başka özellik gösterir. İlk olarak öznel biçim, verinin öznedede ifade edilmesinin ya da öznenin veriyi etkin olarak kendinde tutmasının tarzıdır (duygulanım, değerlendirme, proje, bilinç...). Kendinde-tutma olumlu olduğunda bu, verinin öznedede kıvrılma biçimi tarzıdır. Çünkü olumsuz kendinde-tutmalar da vardır; bu durumda, özne bazı verileri kendi bütünleşmesinin dışında tutar ve yalnızca bu dışarıda tutmanın öznel biçimiyle doludur. İkinci olarak öznel yönelim, bir kendinde-tutma içinde bir veriden diğerine ya da bir oluş içinde bir kendinde-tutmadan diğerine geçişi güvence altına alır ve geçmiş geleceğe gebe bir şimdiye yerleştirir. Son olarak nihai aşama olan doyum, kendinde-tutma özgün verilerle doldukça gitgide daha zengin bir özel yaşama ulaşan öznenin kendiyi dolu olma tarzına işaret eder. Bu, İncil'den ve Yeni-Platonculardan gelen, İngiliz ampirizminin en yüksek noktasına taşıdığı bir kavramdır (Deleuze, 2006: 118).

Kendinde-tutmanın bu özellikleri Leibniz'in monadına da aittirler. İlk olarak algı, kendinde tutan öznenin verisidir; özne edilgin biçimde bir etkiye maruz kaldığı için değil, tam tersine bir olanağı edimselleştirdiği ya da kendiliğindenliği sayesinde onu nesnelleştirdiği için. Ayrıca algı, monadın ona özgü görüş noktasına bağlı olan etkin ifadesidir. Ancak monad, algılarının duyumsal, duygusal ya da kavramsal olmasına bağlı olarak birçok etkin ifade biçimine sahiptir. Bunlar monadın tarzlarıdır. Bu bakımdan isteme, bir oluşun kurucusu olarak, bir algıdan diğerine geçişe işaret eder. Son olarak, "bütüncül ve hakiki bir haz" içinde algıların toplamının integrali alınmadıkça oluş tamamlanamaz. Monad dünyayı ifade ettiğinde onu dolduran Whitehead'ı ve Bergson'u uğraştırmayı bırakmayacak olan problem, felsefede Leibniz'le ortaya çıkar: ebedi olana nasıl ulaşılır değil, nesnel dünya hangi koşullarda öznel bir yenilik üretimine, yani yaratıma izin verir? Dünyaların en iyisinin bundan başka bir anlamı yoktur: En az iğrenç ya da en az çirkin olan dünya değildir bu. Dünyaların en iyisi, ebedi olanı yeniden üreten değil, içinde yeninin üretildiği, yenilik, yaratıcılık yeteneğine sahip olan dünyadır (Deleuze, 2006: 119).

Yine de bunlar ebedi Nesnelere olamadığı anlamına gelmez. Aslında, uzanımlar durmaksızın yer değiştirirler, hareketin sürüklediği parçaları kazanır ve kaybederler; şeyler durmaksızın başkalaşır; kendinde-tutmalar bile durmadan değişken bileşiklere girip çıkarlar. Olaylar akışlardır. O halde, bu aynı ırmak, aynı şey ya da aynı durum... dememizi sağlayan nedir? Bu büyük piramit... bir devamlılığın akışta ortaya çıkabilmesi, kendinde-tutma içinde kavranabilmesi gerekir. Kendinde-tutmalar her zaman edimseldirler (bir kendinde-tutma, yalnızca edimsel olan bir başka kendinden-tutmaya göre gücüdür.), ebedi nesnelere ise akışlarda gerçekleşen saf Olanaklar, kendinden-tutulmalarda edimselleşen saf virtüelliklerdir. Bu yüzden bir kendinde-tutulma, ebedi nesnelere yakalamaksızın başka kendinde-tutmaları kavrayamaz. Ebedi nesnelere olayın içinde ilerlerler. Bunlar, bazen bir kendinde-tutmaları bileşimini niteleyen renk, ses gibi niteliklerdir, bazen bir maddeyi parçalara bölen altın, mermer gibi şeylerdir. Onların ebediliği, yaratıcılıkla çelişmez. Dahil oldukları edimselleşme ya da gerçekleşme süreçlerinden akışların ya da edimselleştiren kendinde-tutmaların sınırları içinde devamlılığa sahip olabilirler. Öyleyse yeni şeylerin, yeni bir ton, yeni bir şeklin nihayet kendi koşullarını bulabilecek olması gibi, ebedi bir nesne de ortaya çıkmayı bırakabilir (Deleuze, 2006: 121).

Leibniz'de de durum bundan farklı değildir. Çünkü monadlar ya da yalın tözler, her zaman edimsel oldukları halde, hem, doğuştan idelerin de gösterdiği gibi, kendilerinde edimselleştirdikleri virtüelliklere, dem de bileşik tözlere (algılanan nitelikler), maddi yığılmalarda (şeyler) ya da uzamlı fenomenlerde (şekiller) gerçekleşen olanaklara gönderme yaparlar. Bunun nedeni, alt katta her şeyin ırmak olması, “devamlı bir akış içinde” olmasıdır, “parçalar sürekli olarak girip çıkarlar”. O halde devamlılık, virtüeli edimselleştiren monadlarla sınırlanamaz, monadların düşünüm edimlerinde kavradıkları ve uzamlı maddi bileşiklerde cisimleşen olanaklara da yayılır. Düşünsel nesnelere, akıl sahibi monadların karşılığıdır. Şekiller, şeyler ve nitelikler, monadlarda düşünülen ya da edimselleşen, ama akışlarda gerçekleşen gibi, her birini işaretleyen nihai bir niteliğe ihtiyaç duyarlar (Deleuze, 2006: 121).

Leibniz'de ise monadlar yalnızca kendi dünyalarıyla bir-arada-olanaksız evrenleri dışarıda tutarlar ve varolan bütün monadlar hiçbir dışarıda tutma olmaksızın aynı dünyayı ifade ederler. Bu dünya onu ifade eden monadların dışında varolmadığı için monadlar içli dışlı değildir ve aralarında yatay ilişkiler yoktur; monadlar aynı

dünyayı ifade ettikleri ölçüde, dünya-içi ilişkilere değil dolaylı armonik bir ilişkiye sahiptirler yalnızca: birbirlerini kapmaksızın “birbirlerini ifade ederler”. İki durumda da, monadların ya da kendinde-tutmaların oluşturduğu birliklerin kapısı ya da penceresi olmadığı söylenebilir. Ancak Leibniz’e göre bunun nedeni, bütün bir-arada-olanaklı monadların tek ve aynı dünyayı içermesi, monadların dünya-için-varlığının kapalılık koşuluna tabi olmasıdır. Leibniz’de, dizilerin çatallanması, ırksaması bir-arada-olanaksız dünyalar arasındaki hakiki sınırlardır; öyle ki varolan monadlar, varoluşa geçen bir-arada-olanaklı dünyayı bütünüyle içerirler (Deleuze, 2006: 122-3).

Baroğun neden bir geçiş dönemi olduğunu artık anlayabiliriz. Klasik akıl ırksamalarının, bir-arada-olanaksızlıkların, uyumsuzlukların, disonansların darbeleriyle çökmüştü. Barok, ırksamaları olanaklı dünyalara bölüştürerek ve bir-arada-olanaksızlıkları dünyalar arasındaki sınırlar haline getirerek klasik akli yeniden inşa etme yönünde son çabadır. Kısacası, barok evrende melodik çizgiler silinip gider; ama o böylece kaybettiğini armonide, armoni yoluyla yeniden kazanır. Uyumsuz seslerin gücü karşısında, Barok, seçilmiş bir dünyada lanetlenme pahasına bile olsa çözülen olağanüstü, uzak akorların serpilmesini keşfeder. Ama bu yeniden-inşa ancak geçici olabilirdi. İraksayan dizilerin aynı dünyaya sel gibi boşalmasıyla, bir-arada-olanaksızlığın aynı sahneye akın etmesiyle, Sezar’ın Rubicon’u hem geçtiği hem geçmediği Yeni-Barok gelecektir (Deleuze, 2006: 124).

Tüm bu söylenenlerden kısaca şunları çıkarabiliriz. Leibniz’in olayı öznenin yüklemi haline dönüştürür. Leibniz’e göre bu noktada karşımıza iki türlü önerme biçimi çıkar: Öz önermeleri ve varlık önermeleri. Öz önermesi  $2 \times 2$ ’nin 4 olmasıdır. Varlık önermesi ise: Âdem günah işlemiştir. Bu çözümleme, içine yerleştirme işlemidir. Varlık önermesi, gerçek dünya ile ilgili bir şey hakkında olup olumsuzdur; ama özsel önerme, mümkün olan bütün dünyalar için geçerli bir önerme olup zorunludur. Leibniz’e göre varlık önermeleri sonsuza kadar sürerken, öz önermeleri sonludur. Çünkü Leibniz 4 rakamının 2 ve 2 de olduğunu ifade ederken, bu önermede olanaklılığın altını çizer. Ancak Leibniz’in varlık önermesine atfen bizzat kendi önermesini ele alalım: “Sezar, Rubicon ırmağını geçti” ya da “âdem günah işlemiştir.” Buradaki önermelerde Sezar’dan bahsedilirken varlık önermesindeki yüklem öznenin içerisinde yer alır. Yüklem öznededir, içerilmiştir; ancak buradaki Sezar tek başına bir özne değil, dünya ile iç içe geçen tekil kavramlardır (Er, 2012: 93).

## SONUÇ

Bir filozofun, özellikle de felsefe tarihinde pek çok filozof üzerine düşünmüş bir filozofun, kendi felsefesi aracılığıyla görmüş olduğu sorunu ve bu sorun karşısında sunduğu çözüm önerilerini anlamanın temel yolu, ilk olarak filozofun ne üzerine düşündüğü ve neden düşündüğü şey üzerine düşündüğünü ortaya koymaktır. Genel olarak ele alındığında, Deleuze, felsefe tarihinde okumalar yapan biridir ve yaptığı okumalarda felsefe tarihindeki kırılma noktaları üzerinde durur. Deleuze'ün Leibniz üzerine düşünmesinin temelinde, sadece Leibniz' i felsefe yapmaya iten problem alanları değildir aynı zamanda Deleuze'ün kendisini ilgilendiren felsefi problemleri Leibniz aracılığıyla geliştirmesidir. Deleuze için Leibniz' i çekici kılan ve ona yönelmesini sağlayan şey Leibniz' in birlik içinde çokluk şeklinde dile getirilebilecek monad kavramıdır. Deleuze bu kavramı mimari sanatının temel figürlerinden olan barok mimarisıyla okumaya çalışmıştır. Bunu da içinde bulunduğu post yapısalcı gelenek çizgisi içinde okuduğunu söyleyebiliriz.

Yapısalcılık, aydınlanmadan itibaren yerleşmiş olan özne anlayışının sanıldığı kadar merkezi bir yerde olmadığını göstermeyi amaçlamışsa da, bunun yerine belirlenim altında bir öznenin varlığını ortaya koyarak aydınlanmanın gerçek amacına uygunluk taşımakta olduğunu belirtmiştik. Özneyi aşındırma çabasıyla yapısalcılıkla bir süreklilik gösteren Post yapısalcı özne'de öznellik kavramını belirsiz içerikli olduğu tartışıla gelmiştir. Öznenin ölümüyle onun yerine geçebilecek şeyi bekleyenlerden biri olan Deleuze, Hume üzerine okumalarına başlayarak Leibniz üzerine okumalarıyla etkileyici bir derinlik ve kesinliğe ulaşarak, önemli bir öznellik kavramı tüm yapıtlarının içinden geçirmektedir. Ne bir öznenin türemiş ne de kavramdan yoksun bir bireysellik kavramı oluşturmuştur. Tekillik ne olduğu bulunmalıdır. Tekil olmak ne demektir? Aşkın olanın atomları ve engel inşaları nelerdir? Deleuze bu sorulara tekil oyladır diyerek ustaca yanıt verir. Bu sorulara yanıt verme yolundaki önemli nokta Deleuze'ün Plâtonculuğu aşarak olay ve durum arasında kesin bir ayrıma gitmesidir. Diğer bir deyişle Deleuze'ün anladığı anlamda olay, şimdide olup biten bir şey değildir aslında. Sonsuza dek her an olabilecek ve olması beklenilendir (Baundas, 1996: 153).

Deleuze, ne özne kavramından ne bir çıkarsama ne de yalnızca kavramsal bir figür olmayan bireyselliği *Leibniz kıvrım: Leibniz ve Barok*, Foucault gibi metinlerinde

ortaya koyduğu diziler ile serimler. Bu yolla Deleuze, bireyi dünyaya tek bakış açısı olarak tanımlamak için barok kaynaklarını ustaca kullanır. Sonuçta, Deleuze için, birey ve dünya bağlantılı kavramlardır. Dünya monada, monad da dünyadadır tümcesi Leibniz’indir. Fakat O, Deleuzcü yankısını bir öze değil, daha çok işler haldeki bir fonksiyona, bir özelliğe gönderme yapan; durmaksızın kıvrımlar meydana getirerek kıvrımı sonsuzluğa taşıyan baroğun özelliği olan sonsuza giden kıvrımda bulur.

Barok sonsuza giden kıvrımdır. Suyun ve ırmakların, havanın ve bulutların, toprağın ve mağaraların, ışığın ve ateşlerin sonsuz kıvrımları vardır. Madde ikili kıvrımlarını enine boyuna, uzanım içinde açar. Barok da maddeyi ön plana çıkarır. Barok bütüncül sanatı ya da sanatların birliğini inşa ettiyse bunu uzanımına dayanarak yapmıştır (Deleuze, 2006: 182-183). Kıvrımı oluşturan öge bükülme noktasıdır. Her değişmeyi bir kıvrım haline getiren ve kıvrımı ya da değişmeyi sonsuza taşıyan bir bükülme noktası vardır. Bükülme noktası da gerçek atomdur. Bükülme noktasının da teklik üç nokta türüne göre ayrılır: fiziksel nokta, matematik nokta ve metafiziksel nokta. Fiziksel nokta bükülmeyi kat eder. Matematiksel nokta uzamlı şeydir. Metafiziksel nokta da ruh, öznedir. Yani monaddır. Monad birçoğluğu kendine katlayan birliktir. Katlanma katını açma gücüne sahiptir. İçerme, ifade ve birlikte varoluş da kıvrımın üçlemesini oluşturur. Bu noktada her monad bireysel birlik olarak dünyanın bütününe ifade eder. Hatta sonsuzca kıvrımlarla dolu olduğu halde, ruhun kendi içinde bu kıvrımların küçük bir kısmını, kendi bölümünü oluşturan kıvrımları açabilir.

Baroğa özgü olan şey, yansıma yoluyla ona yeniden, görüş noktasından, tepe noktasından kaynaklanan bir birlik kazandırmış olmaktır. Leibniz bu dünyadan pay almış onda eksik olan felsefeyi ona kazandırmıştır. Duyulur nesnenin süreklilik yasasına bağlı bir figürler ya da görünüm dizisine dönüşmesi, bu figürlü görünümlere karşılık gelen ve önermelere kaydolan olayların saptanması, bu önermelerin onların kavramını taşıyan tepe noktası ya da görüş noktası olarak adlandırılan bireysel bir özneye yüklenmesi, kavramın ve bireyselliğin güvence altına alan ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesi bu felsefenin temel unsurlarıdır. Leibniz bunu bazen “sahnelemeler- tanımlar- görüş noktaları” üçlemesiyle özetler. Bunlardan doğan en önemli sonuç bir ve çok arasındaki ilişkidir. Bir hep nesnel anlamıyla “çok” un birliği olmuştur. Ama bu kez öznel anlamıyla bir’in çoğluğu, çok’un birliği olmuştur. *Monodolojideki* birleşikler,

yalınlarla sembolleşir ifadesi, sembole bir dönüşü göstermez, sembolün alegoriye dönüştüğüne ya da çevrildiğine işaret eder. Olanaklı dünyalar kavramı Teodise'deki piramit biçiminde anamorfoz olarak adlandırılabilir anlatıda ortaya çıkar. Bu anlatı hem figürleri, hem yazıları hem önermeleri hem de bireysel özneleri ya da önermesel kavramlara sahip görüş noktalarını birbirine bağlar. Barok bu üç karaktere bağlı olarak, betimlemenin nesnenin yerini aldığı, kavramın anlatısallaştığı görüş noktası olarak öznenin ise, sözcelem öznesi haline geldiği yeni bir anlatı tipini benimser (Deleuze, 2006: 189-190).

Deleuze için barok kıvrım sanat ve matematiğin ortaklığıdır. Barok, sanatta yeni bir algılama modeli ve matematikte kalkülüs aracılığıyla ortaya çıkar. İlk barok, nesnelere ve doğruluğu aydınlık aracılığıyla bilen, algılayan Plâtoncu ya da Kartezyen idea fikrine karşıdır. Descartes'e göre tözün ilk ölçütü yalınlıktır, yalın mefhumudur. Töz yalındır. Çünkü sahip olduğu sıfattan soyutlama yoluyla ayırt edilir. Oysa Leibniz yalınlığı sahte bir mantıksal ölçüt olmakla eleştirir. Çünkü töz olmayan birçok yalın mefhum vardır. Leibniz daha sonraları monaddan yalın mefhum olarak söz edecektir. İlk türden tözlerin yalın olduğunu söylemesi ikinci türden olanların bileşik olmasıdır. Monodoloji'nin başından sonuna kavramsal bir yalınlık yerine, metafizik ölçüt olarak varlığın birliğine başvurur. Descartes'in aksine, Leibniz karanlık ile başlar (Deleuze, 2006: 82). İkinci olarak, Leibnizci kalkülüs (sonsuz küçüklükler hesabı, diferansiyel hesap) sonsuzluk kavramıyla baroğun anlaşılmasını sağlar.

Monad ifadedir, dünyayı kendi görüş noktasından itibaren ifade eder. Ama dünyanın kısmi bir bölgesini açık olarak ifade eder. Her monad dünyayı sonsuz küçüklüklerin sonsuz bir dizisi olarak içine alır, ancak dizinin sınırlı bir kısmı üzerinde diferansiyel ilişkiler ve entegraller kurabilir. Görüş noktası, her monadın, içermekte olduğu dünyanın bütününden yaptığı seçimi gösterir. Monad böylece dünyayı kuran sonsuz bükülmeli çizginin bir parçasının akordlarını çekip alır. Akor bir durumun kendi diferansiyeliyle yani o durumda integrali alınan sonsuz küçüklükler arasındaki diferansiyel ilişkilerle ilişkisidir her monad dünyanın kendisine karşılık gelen kısmında ya da kendi açık bölgesinde akorlar sunar. Bu yüzden akaorun iki yönü vardır. O duyuşsal bir durumdaki zihinsel hesabın ürünüdür. Her monad özünde kendi akorlarıyla ayırt edilebilir (Deleuze, 2006: 194).



Monadlar dünyanın bütününü ifade eder. Monadlar yalnızca ifadeler değildir. Bu ifadeler dışında ayrıca varolmayan aynı tek dünyayı ifade ederler. Bütün yalın tözler arasında her zaman bir uyum olacaktır. Çünkü onlar her zaman aynı evreni temsil edeceklerdir. Monadlar kapalı olabilirler, ama keşiş gibi değildirler, monadlar keşiş hücreleri değildir. Çünkü dayanışma içinde olsunlar ya da olmasınlar aynı dünyayı içerirler. İfade edilen tek ve aynı dünya olduğuna göre, doğrudan kendiliğlilikler arasında bir akor, akorlar arası bir uyusöz konusudur. Akor neyin arasındadır. Leibniz'de önceden kurulmuş uyumun, kıvrımın geçtiği yere bağlı olarak değişen pek çok ifadesi vardır. Bazen uyum, ilkeler arasında, mekanizm ve ereksellik ya da süreklilik ve ayırt edilmezler arasındadır. Bazen katlar arasında, maddi dünya ve ruh ya da her bir ruh ve o ruhun organik bedeni arasındadır, bazen de yalın tözler ile bileşik tözler arasındadır. Ne olursa olsun uyum ruhlar ya da monadlar arasındadır. Uyum monadın içsel algılarıyla onlara egemen olan monadın içsel algıları arasındadır. Bir tek ve aynı dünyayı ifade eden tüm bu monadlar arasında önceden kurulmuş bir uyum olmasının nedeni, bir monadın akorlarının bir diğerinin akorlarına dönüşebilmesi ya da bir monadın diğerinde akorlar üretebilmesi değildir. Akorlar ve akorların dönüşümleri her bir monad için tümüyle içseldir (Deleuze, 2006: 197).

Monadın aydınlık bölgesi oldukça kısmidir, seçicidir. Monadın içerdiği dünyanın ancak küçük bir kısmını oluşturur. Ne var ki bu kısım monaddan monada değiştiğine göre, verili bir monaddaki bütün karanlık yerler, diğer bir monadın açık bölesine alınmıştır. Öyleyse bir tür tersler yasası vardır. Monadların karanlık biçimde ifade ettiği bir şeyi açık olarak ifade edecek en az bir monad vardır. Bütün monadlar aynı dünyayı ifade ettiğine göre, bir olayı açık olarak ifade eden monadın neden, karanlık olarak ifade eden monadın sonuç olduğunu söyleyebiliriz. Burada bir monadın diğeri üzerine uyguladığı gerçek eyleme dayanmayan, yalnızca ideal nedensellik vardır. Çünkü iki monaddan her birinin ifade ettiği şey, yalnızca ona özgü kendiliğindenliğine dayanır. Her monad açık ve seçik olarak bir bölgeyle tanımlanır. Her monad değişir yani o anki duruma göre büyüme ya da küçülme eğilimindedir. Öyleyse, aynı olay iki monad tarafından açıkça ifade edilebilir. Yine de aralarındaki fark en an varlığını korur (Deleuze, 2006: 199).

Birey ima edilen, içerileni içine kıvrılmış olan dünyayı açar ve açıklar. Tüm dünya dizileri, yalnızca bir parçasının birey tarafından belli açıklı düzeyinde ifade

edilmiş olmasına rağmen bireydedir. Bu, birey tarafından işgal edilmiş dünyaya bakış açısıyla çakışan parçadır. Bireyler ve dünyalar birbirinden ayrılmazlar; çünkü dünyalar yalnızca onları işgal eden ve dolduran bireyler etrafında oluşur ve düşünülür. Önemli olan, bireyleri ve dünyaların aşkın alanın arka planına karşı oluştuklarını göstermektir. Leibniz'in dizileri de bize normal bir tekiliğin normal noktaların dizileri üzerinde analitik olarak diğer bir tekiliğin alanına ulaşıncaya kadar genişletilebilir. Birçok dizinin yakınsadığı durumda bir dünya oluşur. Diğer bir deyişle, bir dünya yakınsama yoluyla seçilmiş bir tekilikler dizisini gizler ve bunun oluşum mekanizması kesişen sentezdir. Dünya içinde bireyler oluşmuş olarak varolurlar. Onların sentezinin arasındaki ilişki tekil noktalar arasındaki ilişkidir (Baundas, 1996: 157).

Bu nedenle tekiliktan başlayarak Deleuze, onların bir dünyadaki ve bu dünyanın parçaları olan bireylerdeki güncelleşmelerini belirler. Deleuze'ün Leibniz'e bağlılığı bu tekil noktada konumlanır. Dizilerin ortak mümkünlüğü dünyaların dünyalaşması için vazgeçilmez koşuldur.

Leibniz'e göre, dünya bireyde yüklem olarak içerilmiştir. İçerilme Deleuze felsefesinin temel mantıksal hareketidir. Her kitabında aynı şeyden bahseder. Dürülen veserilen şeyler, sarmalanan ve gelişen, kıvrılan ve kıvrım açılan, içeren ve açıklayan ve de karmaşıklaşan şeylerden bahseder. İçerme bir temeadır. Çünkü kıvrım sistemi içinde iki kere ortaya çıkar. Karmaşıklaşma bir kendinde içermedir, açıklanma ise başka bir şeyde içerimlidir. Bunların birlikteliği ifade mantığını oluşturur. Burada içeriden hareketle dışsallaşma türü bir süreçle ilgisi yoktur. Aksine tersi geçerli olurdu. Deleuzcü özne anlayışı dışarısına ait bir içerisi fikrine dayanır. Bir dışarısının içselleşmesi fikrine dayanır. Buna göre ön varsayılmış bir içsellik yoktur (Zourabichvili, 2008: 105).

Anlamın Mantığında özne ve yüklemelere yüklenen rol hatırlanmalıdır. Özne nitelikleri ve özleri ifade ederler. Özler gerçekte birer monaddır. Her biri ifadelendirdiği görüş açısına göre tanımlanır, her bir görüş açısı ise, monadın yüreğindeki nihai niteliğe gönderme yapar. Leibniz sık sık monadların çeşitli görüş açılarını aynı kentin farklı görünümüne benzetir ve her birinin aynı bütünün farklı görüşleri olduğunu söyler (Bague, 2003: 131). Her özne belli bir bakış açısına göre dünyayı ifade eder. Bakış açısı farklılığın tam kendisidir, mutlak içsel farklılıktır. Demek ki her özne, mutlak anlamda farklı bir dünyayı ifade eder. İfade edilen dünya, onu ifade eden öznenin dışında mevcut

değildir. Bununla birlikte ifade edilen dünya özneye karışmaz. Kendi varoluşu dâhil olmak üzere, özün varoluştan ayrı olması gibi öznenen ayrılır (Deleuze, Proust: 2004: 50)

Yüklemler ise, manevi olay ve biçimleri ve bu yolla da bireylerin ve dünyaların dizilerini destekler. Deleuze'ün öznelliği ele alışı bu noktada meşruiyet kazanır. Dünyanın kendisi olaydır (Baundas, 1996: 157). Dünya her bireyde onun temeli olarak içerilmiş olmalıdır. Her biri, bu temelden kendi bakış açlarına göre dünyayı ifade eder. Başka bir deyişle her şeyin bir yeter nedeni vardır. Şeyin başına gelen olaydır. Yeter nedenin olayı şeyin başına gelen yüklemelerinden biridir. Bükülme de şeyin başına gelen olaydır.

Her şeyin bir nedeni vardır. Her şey bütün başa gelenlerdir. Bütün başa gelenlerin bir nedeni vardır. Yeter neden ilkesi bir şeyin bütün başına gelenlerin bir nedeni olduğunu söylüyor. Şeyin başına gelenlere olay dersek, yeter nedenin olayı şeyin yüklemelerinden biri olarak şeyin kavramı koyduğunu söyleyebiliriz. Leibniz yüklemeler ya da olaylar dediği için bükülmeden içermeye giden bir yol kat ederiz. Bükülme, çizginin ya da noktanın başına gelen bir olaydır. İçerme, çizginin ya da noktanın kavramına metafizik nokta olarak adlandırılacak başka bir noktayı bükülmeye dahil eden yüklem atfetmedir. Yeter neden bir içermeydir, yani olayın ve yüklem özdeşliğidir. Yeter neden her şeyin bir kavramı olduğunu söyler. Bunun da metafizik ifadesi “her yüklem atfetmenin şeylerin doğasında bir temeli vardır” şeklindedir. Mantıksal ifadesi de “her yüklem özne içindedir”, özne ya da şeylerin doğası şeyin kavramıdır. Leibniz kavrama ilişkin yeni bir yaklaşım getirmiştir. Her şeyden önce kavram basit bir mantıksal varlık değil metafizik bir varlıktır. Genel ya da evrensel değil bir bireydir. Sıfatla değil yüklem- olaylarla tanımlanır (Deleuze, 2006: 63).

Leibniz'in olayı öznenin yüklemi haline dönüştürmüştür. Leibniz'e göre bu noktada karşımıza iki türlü önerme biçimi çıkar Leibniz zorunlu önermeler ya da öz hakikatleri ( iki kere iki dördtür) söz konusu olduğunda, yüklem kavramda açıkça içerildiğini söyler. Buna karşılık olumsal varoluşlarda (Adem günah işliyor) içerme yalnızca örtük ya da virtüeldir. Leibniz ilk durumda analizin sonlu, diğerinde ise belirsiz olduğunu söyler. Özlerin analizi sonlu olamaz çünkü özler bizzat Tanrı'nın sonsuzluğundan ayrılmaz haldedirler. Varoluşların analizi ise, diğer tüm sonsuzluklar kadar edimsel olan dünyanın sonsuzluğundan ayrılmaz.

Deleuze 'ün felsefesinin olay felsefesi olduğu belirtmiştik. Deleuze 'ün kavramlarının büyük çoğunluğu ierimin (kıvrım, sarmalanma, geliştirme, gücöl karmaşıklaşma) yı geliştirmiştir. Olay felsefesinin en temel sorunu içkinlik sorundur: bu dünyaya inanmak, ayrı türdenliği, birlikte olanaksızlığı kendi üstüne alan bir dünyaya inanmak. Deleuze aşkınlığı ve ikiciliği sözel olarak reddetmekle yetinmeyip onları etkin biçimde yerinden sökmeye çalışır.

Leibnizci açıdan olayın öznedede ierilmesini ve özne mefhumunun dünyanın bütününe ifade ediyor olmasını Deleuze, Leibniz'in tekilliği ayakta tutması ve bireyin varlığını korumasına bağlar. Deleuze'e göre belki de Leibniz'in en orijinal tarafı buradadır: Töz... (Leibniz'de töz ile özne arasında büyük bir fark yoktur)... evet töz bireyseldir: Sezar tözü, siz tözü, ben tözü vs. Deleuze'ün Leibnizci Töz'den kastı "monad"tır. Ancak monad tekil olsa da monadlar bir tane olamazlar. Onların sadece özü tektir. Bu da zaten Leibniz'e göre Tanrı'dır. Böylece Deleuze'e göre artık ilişki Töz ile yüklem arasındaki bağ değil, töz ile varlık biçimi arasındaki bağ haline dönüşür (Er, 2012- 93.)

## KAYNAKLAR

- Akarsu, Bedia (1998) , *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp yay, İstanbul.
- Aristoteles (1996), *Metafizik IV. Kitap*, Sosyal Yayınları, İzmir.
- Aristoteles (2002), *Kategoriler*, İmge Yayınevi, Ankara.
- Bague, Ronald ( 1996), *Deleuze'ün Nietzsche'si, Düşünce, Güç İstenci ve Ebedi Dönüş Örnek Bir Okuma Parçası Kafka'nın Köksapsal Yazı Makinesi*, çev: Nuran Yavuz Toplum Bilim Dergisi, kasım sayısı, Bağlam Yayınları, İstanbul.
- Boundas, Constantin (1996), *Deleuze: Dizileşme ve Özne oluşumu*, çev: Besim Dellaloğlu, Toplum Bilim Dergisi, kasım sayısı, Bağlam Yayınları, İstanbul.
- Boutroux (2009), *Leibniz: Hayatı ve Felsefesi*, Çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Cevizci(2001), *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi*, Asa Yayınevi, Bursa.
- Colebrook Claire (2002), *Gilles Deleuze*,” , çev: Cem soydemir, Doğu Batı Yayınları, İstanbul.
- Copleston, Frederick (1996), *Felsefe Tarihi* Copleston, çev. Aziz yardımcı, İdea Yayınevi, İstanbul.
- Cottingham, John (2003), *Akılcılık*, Çev. Bülent Gözkan, Doruk Yayınları, İstanbul
- Çevikbaş, Sebahattin (2006), *Leibniz Felsefesi: Mantık, Fizik ve Metafizik*, Çizgi Kitabevi, Konya.
- Deleuze ve FélixGuattari (1993), *Felsefe Nedir?*, Yapı Kredi Yayıncılık, İstanbul.
- Deleuze (2009), , *Issız Ada ve Diğer Metinler, Metinler ve Söyleşiler* Yayına haz. David Lapoujade, Çev: Ferhat Taylan, Hakan Yücefer, Bağlam Yayınları, İstanbul.
- Deleuze (2007) , *Leibniz Üzerine Beş Ders*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Deleuze (2006) , *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, Çev: Hakan Yücefer, Bağlam Yayınevi, İstanbul.
- Descartes (2004), *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mesut Akın, Say yayınları, İstanbul.
- Dinçer, Kurtuluş (2010), *Kısaca Felsefe*, Pharmakon Yayıncılık, Ankara.
- Eagleton, Terry ( 2003), *Edebiyat Kuramı*, çev: Tuncay Birkan, Sanat ve Kuram Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- Er, Sadık Erol (2012), *Gilles Deleuze ' ün Fark Felsefesi*, Çizgi Yayınevi, Konya
- Goodchild Philip (2005) “ *Deleuze & Guattari: Arzu Politikasına Giriş*”, çev: Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Gökberk Macit (2004), *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul.
- Güçlü ve diğerleri (2002), *Felsefe Sözlüğü*, Bilim Sanat Yayınları, Ankara.
- Leibniz (2009), *Monodoloji*, Çev: Ogün Ürek, Biblos Yayınevi, İstanbul.
- Leibniz (1999), *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev: Avşar Timuçin, Cumhuriyet Yayınları
- Leibniz (1989), *Philosophical Essays*, Indianapolis & Cambridge, “*Primary Truths*” in USA.

- Leibniz (1989), *Philosophical Essays*, Indianapolis & Cambridge, “*Principle of Nature and Grace*” in USA.
- Leibniz (1989), *New Essays on Human Understanding*.
- Locke (1996) *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Magee, Bryan (2008), *Büyük Filozoflar: Platon’dan Wittgenstein’ a Batı felsefesi*, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Orkun, Yener (2007), *Nietzsche ve Postmodernizmin Gerçek Yüzü*, Ceylan Yayınları, İstanbul.
- Sarup, Madan (2004), *Yapısalcılık- Post yapısalcılık*, Çev: Abdülbaki Güçlü, Bilim Sanat Yayınevi, Ankara.
- Saygın, Tuncay (2010), “*Postyapısalcılık*” içinde “*Yapısalcılıktan Post yapısalcılığa*”, Phonex Yayınevi, Ankara.
- Spinoza (2009), *Ethika*, çev Hilmi Ziya Ülken, Dost Yayınları, Ankara.
- Tepe, Harun (2003) , *Platon’dan Habermas’a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, İmge Yayınevi, Ankara.
- Zourabichvili, François (2008), *Deleuze: Bir Olay Felsefesi*, çev: Aziz Ufuk Kılıç, Bağlam Yayınları İstanbul.

**ÖZGEÇMİŞ**

**Adı Soyadı:** İmren Cerit

**Anne Adı :** Gülten

**Baba Adı:** Ethem

**Doğum Yeri:** İzmir

**Doğum tarihi:** 14. 03. 1985

**Medeni Durumu:** Bekâr

**Öğrenim durumu:**

**Lisans:** Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

**Yabancı dil:** İngilizce