

**İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE TOPLUMSAL DÜŞÜNCE YÜKSEK LİSANS PROGRAMI**

**LEİBNİZ METAFİZİĞİNDE TÖZÜN MAHİYETİ:**  
**BİRLİĞİN ÇOKLUKTAKİ İFADESİ**

**Nihan ÇETİNKAYA**

**114679001**

**Dr. Öğr. Üyesi Ömer B. ALBAYRAK**

**İSTANBUL**

**2018**

**LEIBNİZ METAFİZİĞİNDE TÖZÜN MAHİYETİ:  
BİRLİĞİN ÇOKLUKTAKİ İFADESİ**

**THE QUIDDITY OF SUBSTANCE IN LEIBNIZIAN METAPHYSICS:  
EXPRESSION OF UNITY IN MULTIPLICITY**

**Nihan Çetinkaya**

**114679001**

**Tez Danışmanı:**

Dr. Öğr. Üyesi Ömer B. Albayrak

29 Mayıs Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

**Jüri Üyeleri:**

Doç. Dr. Ferda Keskin .....  .....

İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Ömer B. Albayrak .....  .....

29 Mayıs Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Talay Turner .....  .....

İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi

Tezin Onaylandığı Tarih: 21. 09. 2018

Toplam Sayfa Sayısı:

Anahtar Kelimeler

1) Töz metafiziği

2) Monad

3) Bireysel töz

4) Yalın töz

5) Eksiksiz Mefhum

Key words

1) Substance metaphysics

2) Monad

3) Individual substance

4) Simple substance

5) Complete concept

## ÖNSÖZ

17. yüzyıl düşünce ve bilim dünyasının en önemli temsilcilerinden biri ve bir ölçüde bütünleştirici unsuru bir figür olan Leibniz'in çağdaşlığına olan güvenimiz, bizi onun felsefesini mercek altına almaya yönelten en önemli neden; çünkü *çağdaş* demek güncel demek değil. Çağdaş olmanın gönderdiği yer belki de zamandan kurtulduğumuz bir düşünce birliğinden başkası değildir. Zira Leibniz'in hala yeterince incelenip hakkının verildiğini düşünmüyoruz. Leibniz'in, 17. yüzyıl düşüncesi olan aktif sonsuzluk düşüncesini yani insan aklının tanrısal bir plana yerleşebilir olduğu ve zamansal olmayan ebedi ezeli düşüncelere sahip olabileceği düşüncesini savunurken aynı zamanda Tanrı'nın arka planda kalmayacağı, kudretinden ve mutlaklığından hiçbir şey yitirmeyeceği -ki kanımızca bu ikincisi Leibniz dilinde Tanrı'yı yüceltmekten ziyade insanın insanlığının aczine vurgu yapmaktır- ve insanın bu aczini aşmasının bir ölçüde mümkün olduğu bir öğretiyi vazeden çok sesli bir koro olduğunu düşünüyoruz.

Batı düşünce tarihi içerisinde Leibniz'i okumanın ve hakkını vererek anlamının ihmal edilmesinin, felsefesinin kendisinden sonra Wolff tarafından budanarak tözün faaliyetinin ondan alınması ve nihayet Kant'la birlikte süreklilik bağlamında bir ilişki kategorisi haline getirilmesi düşünüldüğünde, Leibniz'in canlılık dolu dediği yaşamda insanın kendini çarpık şekilde konumlandırmasının önüne geçilebilecekken bunun başari lamamasında payı olduğunu düşünüyoruz. Özellikle 19. yüzyılda, Alman idealizminin çözünmesi sonucu oluşan maddecilik, Leibniz'in karşı çıktığı Demokritos'un atomlarını tekrar gündeme getirmişti sanki. İşte neden yerine nasıl sorusunun sorulduğu bu yüzyıl sonunda ortaya çıkan yeni-Kantçı reflekste ya da mantığın nesnelliğini tekrar kurmaya çalışan Husserl'de ve algılamının gerçek alfabesinin, gerçekliğin dilinin öğrenilmesi gerekliliğini savunan fenomenologlarda, Leibniz'i idrakteki gecikmişliğin belli açılardan telafisi denebilecek tezahürlerini bulmaktayız.

Bu açıdan bakıldığında, onun, Batı düşünce tarihinin en önemli isimlerinden olan Heidegger, Bergson, Russell gibi filozoflar üzerindeki etkisi anlam kazanmaktadır.

İnsanlığın bugün içine daha da gömüldüğü çaresizliğe rağmen, Leibniz'in savunduğu gibi, düşünce tarihinin geldiği yer, birarada mümkünlik söz konusu olduğunda, en iyi yerdir. Düşünce, kıvrımlar yaparak, kah açılıp kah kapanarak kendini serimlemektedir. Önemli olan, Leibniz düşüncesini çağdaş kılan özelliklerinin farkına varmaktır. Zira günümüzde insanın bir takım varoluşsal yanılsamalarından kurtulabilmesi için 17. yüzyılın aktif sonsuzluğu idrak etme yollarına, özellikle de Leibniz'in, çatısını monadlarının oluşturduğu düşüncesine çeşitli karşılaştırmalar yapmak suretiyle geri dönmesinin, en çok aldaniyor olduğu özgürlüğü konusunda biraz mesafe alabilmesini sağlayacağı umudunu taşımaktayız. Leibniz'in labirentinde kaybolmadan yürüme denemesi olarak kabul edilmesini istediğimiz bu ilk adımımızın motivasyonunu bu umut oluşturmaktadır.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında, öncelikle beni felsefe alanında yüksek lisans yapmak konusunda cesaretlendirmiş olan Bilgi Üniversitesi Felsefe ve Toplumsal Düşünce Yüksek Lisans programının 2015 yılı öğretim üyeleri Doç. Dr. Ferda Keskin, Dr. Kaan Atalay, Dr. Ömer Albayrak ve Dr. Selen Ansen'e şükranlarımı sunarım. İkinci olarak bu çalışma süresince her türlü katkı, yönlendirme, düzeltme ve her şeyden önemlisi sabrı için tez danışmanım Dr. Ömer Albayrak'a çok teşekkür ederim.

Ayrıca bu süreçte bana her türlü lojistik desteği sunan *Mg-Design* ekibine yani sevgili dostlarım Seyman Çay, Nazım Erdem Aykam ve Melih Gürleyik'e sevgilerimi gönderiyorum.

**İstanbul- 2018**

**Nihan Çetinkaya**

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	iii
ABSTRACT .....	vi
ÖZET .....	vii
KISALTMALAR DİZİNİ .....	viii
GİRİŞ .....	1
<b>I. LEİBNİZCİ TÖZ METAFİZİĞİNİN BESLENDİĞİ KAYNAKLAR .....</b>	<b>12</b>
<b>I.1. Bireyleşme ve Tümel-Tikel Tartışmaları Ekseninde Töz .....</b>	<b>13</b>
<b>I.1.1. Aristoteles'in Tözünden Skolastiklerin Tözsel Formlarına .....</b>	<b>16</b>
<b>I.2.2. Duns Scotus'tan Nominalistlere .....</b>	<b>25</b>
<b>I.2. Descartes'ın İkili Töz Metafiziği .....</b>	<b>32</b>
<b>II. BİREYSEL TÖZ YA DA BASİT TÖZ OLARAK MONAD .....</b>	<b>42</b>
<b>II.1. Bireysel Töz: Eksiksiz Bir Mefhum .....</b>	<b>46</b>
<b>II.2. Birlik: Bireysel Tözden Yalın Töze .....</b>	<b>51</b>
<b>II.3. Yalın Tözün/Monadın Eylemselliği .....</b>	<b>58</b>
<b>II.3.1. Dinamikten Metafiziğe: Kuvvet Nosyonu .....</b>	<b>60</b>
<b>II.3.2. Algı ve iştiha .....</b>	<b>63</b>
<b>II.3.3. Basit Tözlerle Bileşiklerin İlişkisi: Fenomenler .....</b>	<b>68</b>
<b>II.3.4. Bakış Açısı ve İfade .....</b>	<b>70</b>
SONUÇ .....	78
KAYNAKÇA .....	83
EKLER .....	89

## ABSTRACT

This study focuses on the substance metaphysics of Leibniz, who is one of the rational thinkers of the 17th century. Leibniz's substance metaphysics, called by his successors as *monadology*, can be seen as the product of his intention of blending the dualities. The philosopher, since he had always believed in *philosophia perennis*, thought that the truth is put forward in different ways, by different perspectives in its different aspects; that's why he never turned his back on the views of his predecessors. While accepting the substance of Aristotle as manifested in its logic, he surpassed the fundamental ontological substance-form distinction of him and restored the individualizing principle -attributed to the substantive forms by the Scholastics- from the inadequacy of the definition as common essence of the genre, by introducing the notion of internal force in the formation of individuality. With this notion of force, also against the dual substance metaphysics of Descartes, Leibniz objected to the cartesian distinction of *extensio-cogitatio* which reduces things to figures and movements and because of the infinite divisibility of the sensible, he argued that things are individualized by the metaphysical points, monads, equipped with perception and appetite. He claims that these infinite metaphysical points, in other words, these indivisible, non-fragmentary, indestructible simple substances constitute the complete notion of individual, thanks to pre-established harmony which is the result of God's choice to create the best of compossible worlds. The complete notion of each monad is corresponding to the expression of the whole universe but confusely and in different points of view according to the monad's perception degree. Thus, due to its complete notion -which can only be considered with the notion of unity- the unfragmented, or simple substance becomes the expression of multiplicities passing through it, in another saying, the expression of its individuality.

## ÖZET

Bu çalışma, 17. yüzyılın rasyonel düşünürlerinden Leibniz'in ikilikleri eritmeye odaklı düşüncesinin ürünü olan töz metafiziğine eğilerek, Leibniz'in tözünün mahiyetini araştırmış, monadın çoklukta birliğin ifadesi olduğunu söylerken ne kastettiğini aktarmaya çalışmıştır. Hakikatin çeşitli bakış açıları tarafından farklı veçhelerinin sunulmasıyla bitimsiz bir şekilde ortaya konduğunun idrakiyle, *philosophia perennis* anlayışını benimseyen Leibniz, kendinden önceki düşünürlerin görüşlerine hiçbir zaman sırtını dönmemiş, monadlarıyla, Aristoteles'in tözünü mantık çerçevesinde ortaya koyduğu haliyle kabul ederken, onun temel ontolojik madde-form ayırımını aşarak, Skolastiklerin tözsel formlara atfettiği bireyleştirici ilkeyi, bireyselliğin oluşumunda içsel kuvvetin rolünü devreye sokmak suretiyle türü oluşturan ortak öz tanımının yetersizliğinden kurtarmıştır. Bu kuvvet mefhumuyla, Descartes'ın ikili töz metafiziğine de karşı duran Leibniz, onun şeyleri figür ve harekete indirgeyen *extentio-cogitatio* ayırımına itiraz ederek, duyulurun sonsuzca bölünebilirliği yüzünden şeyleri oluşturan yapı taşını, algı ve iştihaya sahip metafizik noktalar olarak kabul etmiş, sonsuz sayıdaki, bölünmez, parçasız, yaratılamaz ve yok edilemez olan yalın tözler olan bu metafizik noktaların, Tanrı'nın mümkün dünyaların en iyisini oluşturmak üzere yaptığı seçim sonucu önceden tesis ettiği harmoni sayesinde bireyin eksiksiz mefhumuna sahip olduğunu iddia etmiştir. Bu eksiksiz mefhum, monadların algı ve iştihalarının oluşturduğu bakış açıları gereği örtük olarak tüm evreni fakat daha az örtük ya da seçik olarak kendi dünyasını ifade etmek suretiyle bireyselliğin açılıp serilmesidir. Böylece, ancak birlik mefhumuyla düşünülebilen bu eksiksiz mefhumu sahip parçasız yani yalın töz, içinden geçen çoklukların bireysellik bağlamında ifadesi olmaktadır.

## KISALTMALAR DİZİNİ

bkz. : bakınız

çev. : çeviren

der. : derleyen

s. : sayfa

a.g.e. : adı geçen eser

a.g.y. : adı geçen yayın

M : Monadoloji



## GİRİŞ

17. yüzyılın Leibniz'in de aralarında bulunduğu rasyonalist düşünürleri, tekrar doğaya dönen insanın aklıyla Tanrı arasındaki ilişkinin düzenlenmesinde, yeni-Platonculukla kapanan Antikçağ'dan Ortaçağ'a geçişte Avrupa'yı Hıristiyanlığa hazırlayan Stoacılığın üstlendiği rolün bir benzerini üstlenmiş gibidirler; fakat bu kez yapılan hazırlık, akıl dinine yönelik bir hazırlık olacaktır. Zira kademeli olarak önce Hıristiyanlığın Tanrısı'nın kelamı olan vahiy, ardından da Tanrı'nın kendisi, bilginin eksenini dışında bırakılacaktır. İşte bu ikisi arasında bir geçiş dönemine tekabül ettiğini varsayabileceğimiz, Descartes'la başlayan ve en azından başlangıçta onun dümen suyunda gittiğini söyleyebileceğimiz Leibniz, Spinoza, Arnauld, Malebranche gibi teolog-filozof-matematikçi rasyonalist düşünürlerin Tanrı'yı ele alış biçimleri, paradoksal gibi gözükse de aslında insan aklına açmaya çalıştıkları yeri imlemektedir; çünkü insan aklının ezeli-ebedi hakikatlerin taşıyıcılığını yapabildiğini dolayısıyla da bu hakikatlerden yola çıkarak dünya ve evrenin bilgisine ulaşabileceğini varsayıyorlardı. Evrendeki dinamizme, sonlu varlıkların çeşitli biçimler altındaki sonsuz çevirime ilişkin felsefi ve bilimsel kuramlarını tüm bilimlerini içine alacak bir bilim arayışıyla ortaya koymaya çalışacaklardı.

Rönesans'ın antik bilgilere yönelme eğilimiyle Ortaçağ'da gözardı edilen çoğu Antikçağ düşünürü, 17. yüzyıla gelindiğinde farklı bir perspektiften tekrar gündeme gelmiştir; bu düşünürlerden en önemlisi, 17. yüzyılın makine-doğa ve hatta daha sonra 18. yüzyılda makine-insan tasavvurlarına dek varacak olan düşünce evriminin tetikleyicisi olması itibarıyla Epikuros'dur. Ortaçağ'da dar bir bakış açısından yalnızca hazcılık bağlamında yorumlanan Epikurosçuluk, Rönesans'ta esas öğretisi atomizm itibarıyla tekrar gündeme gelerek, 17. yüzyılda Pierre Gassendi'nin çalışmalarıyla etkili hale gelmiştir. Atomizmin etkisiyle gelişen ve matematiksel fizik yöntemi sayesinde ortaya konan 17. yüzyılın makine-doğa tasarımı, doğanın teleolojik işleyişi anlayışını ortadan kaldırmış, Aristoteles'ten miras kalan ve Skolastik düşüncenin benimsemiş olduğu "tözel

formlar"ı reddetmişti. "Mekaniğin alanında -Aristoteles'in oluşu anlamak ve onu nedenleriyle kavramak için benimsediği (maddi, formel, etkin ve ereksel olmak üzere)- dört nedeninden ikisi, etkin nedenler ve maddesel nedenler geçerliydi; hatta bir bakıma yalnızca etkin nedenler geçerli olup, nihai/ereksel nedenlere ve formel nedenlere gerek yoktu."<sup>1</sup>

Bu açıklamalarda gördüğümüz gibi, matematiksel fizik yöntemi, matematiksel çözümlerle fiziksel gerçekliklerin kavranması demektir. Burada bir Platon-Aristoteles çatışmasından çok, her ikisine de karşı gelmeyi başarmış bir yöntemin doğduğunu görürüz. Şöyle ki: Platon için matematik, İdealara ulaşmanın yoluydu; konusu duyulur dünyanın nesnelere değildi. Aristoteles içinse fizik, gerçek şeylerin fiziğiydi; matematik ve geometri ise soyutlamalardan öteye gidemezdi ve Stagyrialı filozof için ikisini birbirine karıştırmak son derece tehlikeliydi. Ne var ki matematik, bu yöntemle Platon'un ve Aristoteles'in aksine, duyulur dünyaya, yaklaşıklıklar dünyasına, mutlak küçüklük ya da büyüklüğün olmadığı dünyaya uygulandı. 17. yüzyıl, bu açıdan Platon-Aristoteles çatışmasının aşıldığı bir eşik olarak karşımıza çıkmaktadır. Konuya Platon cephesinden bakarsak, biraz dolaylı da olsa göreceğimiz şey, aslında Tanrı'nın aşıyor olduğudur; çünkü Hıristiyanlık öğretisi Augustinus'un izinden giderek Platon'un idealizmini Tanrı'ya uygulamıştı. Aristoteles cephesinden yaklaştığımızda ise göreceğimiz şey, insanın doğadan kopuşu olacaktır. Aristoteles fiziği, *phusis* anlayışı ile Elealı felsefecilerin doğa kavramsallaştırmasına göre bir orta yol bulmuş gibiydi. İnsan bu tanrısal akışın bir parçasıydı. Aristoteles fiziğinin aşılmasıyla beraber, bundan böyle doğa, insan varlığına kayıtsız, onun tarafından analiz edilerek denetime tabi tutulan cansız madde alanı olarak kabul edilecekti. Galileo'nun dediği gibi, doğa matematiğin dilinde yazılmış bir kitaptı artık. "Doğayla bundan böyle ortak duyunun ya da salt simgelerin dili ile değil, eğrilerle, üçgenlerle yani matematiksel dille, daha iyisi geometri diliyle konuşmalı ve ondan yanıtlarını almalıydı".<sup>2</sup> Böylece matematiksel fizik yöntemiyle doğanın yasaları yani doğanın yasa bakımından

<sup>1</sup> Afşar Timuçin, "Önsöz", *Metafizik Üzerine Konuşma*, Gottfried W. Leibniz, çev. Afşar Timuçin, [http://ekitaparsivi.com/uploads/kitap/20160101/o\\_000083\\_2012-04-22-145824\\_e-kitap-arsivi.pdf](http://ekitaparsivi.com/uploads/kitap/20160101/o_000083_2012-04-22-145824_e-kitap-arsivi.pdf)

<sup>2</sup> Alexandre Koyré, "Galileo ile Platon", *Bilim Tarihi Yazıları*, çev. Kurtuluş Dinçer, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2002, Ankara, s.154.

birliği oluşturulmuştur. Kısaca insan kendisini doğanın dışına konuşlandırmış, ona hükmedebileceği, onun ardındaki gerçeğe ulaşabileceği kanısına varmıştır.

İnsan-doğa arasındaki bu başkalık ve mesafeye rağmen, doğanın işleyişine dair yasaların dayandığı kavramların doğadan türemeyip insan zihninin bir ürünü olması neticesinde, 17. yüzyıl insanı doğa ile akıl ve nesne ile zihin arasında bir uygunluk olduğunu düşünmüştür. Bu uygunluk da 17. yüzyıl rasyonalizmine göre, Tanrı'nın bir yandan bütün evrene, öbür yandan da insan ruhuna aynı ilkeleri yerleştirmiş olmasındandır. İnsan akli rasyonel yapılı olan doğayı kavrayabilecek durumdadır. Dolayısıyla 17. yüzyıl rasyonalist düşünürleri tanrısal akli matematik üzerinden rasyonel bir zeminde anlamak ve anlatmak istemişlerdir. Örneğin Leibnizci söylemde metafizik demek, din adamlarının pratik ettiği indirilmiş dinlere ilişkin, açılanmış, vahye ve kutsal kitaba dayalı teolojinin karşısında duran doğal ya da rasyonel bir teoloji demektir<sup>3</sup>. Tam bu noktada bizi ilgilendiren, matematiksel fizik yöntemiyle yapılan bir varlık biliminin üzerinde çalıştığı öğelerin yani gerçeğin son öğelerinin ne olduğu ve bu öğelerin arasındaki ilişkinin nasıl kurulmaya çalışıldığıdır.

Biliyoruz ki Rönesans döneminde "insan ve doğaya ilişkin yeni kavramsallaştırma düşünmekten ziyade gerçekleştirmeyi ön planda tutmaktaydı. Nitekim Émile bréhier'den aktarırsak, Cusanus'dan Campanella'ya kadar tüm Rönesans felsefecileri, düşüncelerini eski evren şeması etrafında şekillendirme çabasındadır; içlerinden çoğunda görülen Platonculuđa dönüş, bu düşünürleri yeni fikirlere yöneltmekten ziyade, onları felsefenin yüce görevinin şeyleri ve zihinleri ilke olarak Tanrı ile son/hedef olarak Tanrı arasında konumlandırmak olduğuna daha da inandırmaktaydı.<sup>4</sup> Hal böyle olunca, 17. yüzyıl düşünürlerinin, varlığı anlamak ve tanımlamak yolunda başlangıç noktaları, Ortaçağ'dan miras aldıkları "töz metafiziği" olmuştur. Alexandre Koyré'nin de altını çizmiş olduğu gibi Yeniçağ felsefesiyle Ortaçağ felsefesi arasında gerçek ve derin bir süreklilik vardır.

---

<sup>3</sup> Paul Rateau, *Le Discours de la métaphysique de Leibniz (1/4): Le statut du projet divin*, "Les nouveaux chemins de la connaissance", Radio France-Culture, <https://www.franceculture.fr/emissions/les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance/le-discours-de-metaphysique-de-leibniz-14-ss-5-le>

<sup>4</sup> Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Cilt 1, Librairie Félix Alcan, 1928, Paris, s. 496.

Descartes, Malebranche, Spinoza ve Leibniz çoğu kez Ortaçağlı öncüllerinin yapıtını sürdürürler<sup>5</sup>. Zira 17. yüzyıl düşünürlerinin elinde bulunan en önemli malzeme, Elea Okulu'ndan bu yana her çağın kendi *logos*'unun farklı perseptiflerde yaklaşmış olduğu, birlik-çokluk, duyulur-düşünülür, tümel-tikel ikiliklerini birliğe getirme çabasında Aristoteles'in ortaya atacağı ve Skolastiklerin devam ettireceği töz mefhumu olmuştur. Alexandre Koyré'nin belirttiği gibi, bir şeyi o şey yapanın ne olduğunun açığa çıkarılması Ortaçağ'da büyük bir önem taşır. Varlığı anlamada, *Metafizik*'i ile tanıştıktan sonra Aristoteles'in düşünme biçimine büyük ölçüde bel bağlayan Ortaçağ filozofları, bu bağlamda onun kategori öğretisini, töz-ilinek ayrımını, ona yükledikleri neden kuramını hep ön planda tutacaklardır<sup>6</sup>. 17. yüzyıl rasyonalist düşünürlerinin de töz metafiziği yapması tesadüf değildir. Onlar için gerçeğin son ögeleri tözler (*substance*), bunların aralarındaki ilgi de nedenlerdir (*causa*). Bu son ögelerle aralarındaki bağıntılar bulunursa, gerçeği açık ve seçik olarak biliriz; açıklık ve seçiklik de doğruluktur<sup>7</sup>.

Descartes *cogito*'dan yola çıkarak töze ulaşmıştır. Böylece düşünme faaliyetinden ayrı tutabildiği dış dünyayı oluşturan nesnelere yalnızca yer kaplama niteliğini uygun görmüştür. Başlarda Kartezyenizmden etkilenen Leibniz'in ise kavramsallaştırmaları bütüne ilişkin bir bakış açısını tarayacak şekilde fizik ve matematik kurallarının belirlediği bir noktadan olmakla birlikte metafiziğe yönelecektir. Şöyle de diyebiliriz ki Descartes düşüncesinin (*réflexion*) başlangıcında bütünüyle soyutladığı dış dünyaya yine düşünüyor olmasıyla ulaşmış ve bu dış dünyayı sonrasında matematik ve fizik kurallarına uygun kılacak şekilde tanımlamaya çalışmıştır. Oysa Leibniz, herhangi bir uygunluk bulma çabasında olmamış, zaten düşüncesinin en başında varsaydığı bu uygunluğu yerine getiren bir töz tanımını yapmıştır.

<sup>5</sup> Alexandre Koyré, "Ortaçağ Felsefesinde Aristotelesçilik ile Platonculuk", *a.g.e.*, s. 14.

<sup>6</sup> Betül Çotuksöken, Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, BilgeSu Yayıncılık, 2015, Ankara, s. 24

<sup>7</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 1999, İstanbul, s. 227.

Burada hemen bir parantez açıp belirtmekte fayda vardır ki Leibniz'de töz dendiği zaman anlaşılması gereken ya bireysel töz ya basit töz ya da monad olmalıdır. Çalışmamız kapsamında göreceğiz ki bu ifadeler birbirlerine sıkı sıkıya bağlı ve aynı zamanda birbirlerinin yerine geçecek şekilde eşanlamlı olabilmektedir. Bu isimlendirmelerin, Leibniz'i kronolojik olarak ele aldığımızda ancak anlamlı bir bütün oluşturacağını söyleyen, Michel Fichant gibi Leibniz uzmanları bulunmaktadır<sup>8</sup>. Nitekim biz çalışmamızın ilk bölümünde Leibniz'in töz kavramsallaştırmasının kendinden önceki düşünürlerden etkilendiği yerlere değinip, Leibniz'de tözün mahiyetini detaylandıracağımız ikinci bölümünü "bireysel töz" ve "basit töz olarak monad" şeklinde iki başlığa ayırmayı uygun bulduk; adlandırmalardaki bu farklılaşmanın, Leibniz'in töz mefhumuna ilk önce özne-yüklem ilişkisine dayanan, önermelerin doğruluğu üzerinden giden mantıksal bir akıl yürütmeye; ikincisinde ise dinamiğin ilkelerinden yola çıkarak metafizik bir töz kavramına ulaşmak istemesinden kaynaklandığına dair tespitimizi yaparak parantezi kapatalım.

Émile Boutroux, Leibniz felsefesinin, varlık öğretisi, bilgi öğretisi ve Tanrı öğretisi olmak üzere üç momenti olduğunu ve bu momentlerin her birinin kendi içinde kısımlara değil, şeylerin dışından içine doğru bir ilerleyişi sürekli kılacak şekilde derecelere ayrıldığını belirtir.<sup>9</sup> Kendi sağlığında iki küçük risale dışında yazdıklarını bir sistem dahilinde tutarlı bir bütün oluşturacak şekilde biraraya getirme gibi bir kaygıyla hareket etmediğini hayat hikayesinden görüyor olduğumuz Leibniz'in, farklı kişilere aktarmaya çalıştığı hakikatinin farklı veçhelerini farklı derecelerde sunması, onun bu üç momentin iç içe geçerek birbirinden ayrılmayacak şekilde bir simbiyoz oluşturan monadlar öğretisini akademik bir tez dahilinde sunmaya çalışırken bu öğretiyi her an budayıp zedelemek riskini de beraberinde getirmektedir. Bu çalışmanın hedefindeki Leibnizci tözün mahiyeti konusu, onun varlık öğretisi başlığında irdeleneceğinden, bilgi teorisi ve Tanrı öğretilerine ancak kaçınılmaz olacağı

<sup>8</sup> Bkz. G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique* suivi de *Monadologie* et autres textes, Éditions Gallimard, 2004, Paris, s. 19.

<sup>9</sup> Émile Boutroux, *Leibniz Hayatı ve Felsefesi*, çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayıncılık, 2009, İstanbul, s. 39.

yerlerde, bu öğretilerin temel ilkelerini belirterek değinmekle yetineceğiz. Fakat biliyoruz ki Leibniz düşüncesi söz konusu olduğunda, hiçbir ilke veya kavramı tek bir alanda düşünmek imkansızdır. Ne var ki bu çalışma kapsamında odağımızda onun monadlarının oluşturduğu varlık öğretisi olacaktır.

Ana ilkeler doğrultusunda ilerleyen Leibniz'in ortaya koyduğu felsefenin iki temel bileşeni vardır: Bunlardan bir tanesi yeter neden ilkesi, diğeri ise basit tözler dediği monadlara ilişkin kuramıdır. Leibniz, matematikçi ve fizikçilerin yönteminin doğrudan felsefeye uygulanamayacağını düşündüğü için yeter neden ilkesini benimsemişti. Oysa bilim adamları, şeyleri yalnızca çelişmezlik ilkesine göre birbirine eklemeyip ya da birbirinden çıkarsarken, fenomenlerin zaman ve mekandaki sentezinin koşulu ve tüm varoluşun biricik kuralı olarak etkin nedeni gösteriyorlardı<sup>10</sup>. Ereksel nedenler ve formel nedenler devre dışı bırakılmıştı. Leibniz sadece etkin nedenin dünyadaki değişim ve dönüşümü açıklayamayacağı düşüncesindeydi. Nitekim felsefesinin ikinci bileşeni olan monadlar kuramı madde-ruh ikliğini eritmeye çalışarak, Kartezyenlere karşı durduğu yeri temsil etmektedir. Her ne kadar yöntem olarak matematik ve fiziğe başvurmak konusunda Kartezyenlerle buluşsa da, onların ortaya koydukları, Leibniz için “mekanın ve zamanın kendilerinde bir gerçekliğe sahip olduğu düşüncesine dayandığı için, dogmatizmden öteye geçmeyen, duyuların ve hayal gücünün ürünü önermeler”<sup>11</sup> olarak kalıyordu. Ona göre matematik sağlam bir dayanaktı, ama metafizik için sağlam bir dayanaktı. Bu yüzden o öncelikle nedenler araştırmasına yönelmişti. Duyular dünyasını kabul etmiyordu çünkü. Varlığı anlayabilmek için matematik fazla soyuttu, fenomenler fazla somut. Leibniz'in Sophie Charlotte'a bir mektubunda yazdığı aşağıdaki satırların aralarını çalışma boyunca açılabilmiş olmayı umuyoruz. Belirsizlik sürekliliğin özüdür diyen Leibniz şöyle devam etmektedir:

"Fiziksel nesnelere, belirsizlik içeren matematik nesnelere gibi görmemizin sebebi, kendi eksikliğimiz ve duyularımızdaki kusurlardır. Keza doğada düz veya

<sup>10</sup> Désiré Nolen, *La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz*, Librairie Germer Baillière, 1875, Paris, s. 1.

<sup>11</sup> A.g.e., s. 2.

dairesel bir çizginin yahut sonlu bir zihnin tanımını kavrayabildiği herhangi bir başka şeklin özelliklerini tam olarak veya bu özellikleri en küçük bir zaman ve mekan aralığında aynen muhafaza eden hiçbir çizginin veya şeklin var olmadığı ispatlanabilir. Zihin cisimlerden hareket ederek ve hayalgücünün yardımıyla istediği şekli düşünebilir, hayalgücünü kullanarak dilediği çizgiyi çizebilir; bir kürede gerçekte olmayan eksenleri veya daireleri düşünebilmemiz gibi. Fakat doğa böyle işlemez ve ilahi hikmet Tanrı'nın eserinde belirli, dolayısıyla da kusurlu bir şeyi önceden varsayan, özce sınırlı bu şekilleri çizmeyi murat etmez. Ancak bu şekiller fenomenlerde veya sınırlı zihnin neselerinde bulunur."<sup>12</sup>

Bu ifadelerle, matematiksel fizik yoluyla açıklanan mekanizmin Leibniz için hakikati kavramada neden yetersiz kaldığı anlatılmaktadır. Yalnızca fenomenlere bakarak, cisimleşmiş doğada her şeyin mekanik olarak gerçekleştiğini söylemek mümkün olabilir belki ama dünyanın bir makineden fazlası olduğunu düşünen Leibniz'e göre bu yeterli gelmez. "Uzamı maddenin özü haline getiren Descartes'ın kartezyen mekanizminin ya da maddeyi aralarında boşluk olan bölünmez uzamlı atomardan müteşekkil addeden atomizmin, canlılığı açıklamakta yetersiz kaldığını"<sup>13</sup> gören Leibniz, "basit tözler" ile "cisimlerin içeriğini oluşturanlar" diyebilceğimiz "bileşikler" olmak üzere tözleri belli bir hiyerarşiye tabi tutmuştur; fenomenlerin yani cisimlerin somut içeriğinin oluşturduğunu düşündüğü bileşiklerle, merkezine kuvvet mefhumunu yerleştirdiği basit töz arasında yaptığı ayırım onun töz metafiziğinin bel kemiği olmuştur. Basit tözleri, basit metafizik kuvvet noktaları olarak tanımlamıştır. Ortaya koyduğu bu yeni töz mefhumu sayesinde tüm zihinlerin ya da ruhların ve bedenlerin doğalarını kavrayabildiğini, en ufak yapı taşı olarak -atomu belirleyen atomistlerden farklı

---

<sup>12</sup> G.W. Leibniz, *Monadoloji*, der. ve çev. Devrim Çetinkasap, Pinhan Yayıncılık, 2011, İstanbul, s. 128.

<sup>13</sup> Émile Boutroux, a.g.e., s. 43.

olarak- bu kuvvet noktalarından Tanrı'ya kadar ulaşabilecek bir dizgede tüm evreni duyulur ve düşünülür olarak ayırmadan aynı paydada düşünebildiğini görüyoruz. Bu yüzden, Leibniz'in Tanrı'sı -ya da tanrısal akıl- insani akılla ulaşılabilir. Aralarında yalnızca bir derece farkı bulunur.

Unutmamalıyız ki Leibniz felsefesinin soluk aldığı yer, aktif bir sonsuzluk düşüncesidir. Onun matematikte sonsuz küçüklükler, türev ve limit hesaplarının mucidi olması elbette tesadüf değildir. Nitekim atomistlere olan itirazının çıkış noktası olacaktır bu: Atomların bölünebilir olduklarını o tarihte öngören Leibniz, varlıkta her zaman için bir çokluk ve bölünebilirlik olduğunu ve bunun sonsuza dek sürdüğünü ileri sürerek, varlıktaki değişimi açıklayabilmenin yalnızca gözlemlenebilir hareketle mümkün olmayacağını ileri sürmüştür. Onun monadlar hipotezi bir yandan Spinoza'nın panteizmine, Malebranche'ın idealizmine ve diğer yandan Locke'un duyumculuğuna ve atomistik felsefeye karşı durabilmiştir: Monadlar ne basit fikirler ne salt sayılar ne de cismani atomlardır; onlar idea ile atom arasında bir yere denk gelirler, her ikisine de iştirak ettikleri halde ne biri ne öbürüdürler.<sup>14</sup>

Her ne kadar bunu ilk yapan düşünür olarak akla ilk gelen isim Kant olsa da, döneminin rasyonalist ve ampirist olarak ikiye ayrılan düşünce sistemlerini de birliğe getirme çabasında ilk bulunan Leibniz olmuştur. Émile Boutroux'dan aktararak söylersek:

"İdeaların kaynağı hakkında Leibniz'in önünde iki teori duruyordu: Descartes'ın rasyonalizmi ve Locke'un ampirisizmi. Descartes bir takım yüksek ideaların bize Tanrı tarafından verilmiş olduğunu, Locke ise bütün idealarımızın, gerek iç gerekse dış tecrübeden türediğini savunuyordu. Leibniz bu iki teoriden ilkinin Platon'un anımsama teorisine, diğeriniyse Aristoteles'in *tabula*

---

<sup>14</sup> *Dictionnaire des sciences philosophiques*, cilt 3, Chez L. Hachette, 1847, Paris, s. 537.  
[https://books.google.com.tr/books?id=7ZMJ5qUDWIYC&printsec=frontcover&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.tr/books?id=7ZMJ5qUDWIYC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)



*rasa*'sına benzeterek, ikisi arasında bir orta yol bulmak gereken uç noktalar olarak görüyordu."<sup>15</sup>

Leibniz bu iki teoriyle ilgili olarak, Locke'a karşı argümanlarını onun argüman sırasını takip ederek geliştirdiği *İnsan Anlığı üzerine Yeni Denemeler*'de aşağıdaki ifadeye yer vermektedir:

"Acaba ruh, Aristoteles ve *Deneme*'nin yazarının dediği gibi, üzerine hiçbir şey yazılmamış levhalar misali boş mudur? Ve üzerine yazılı çizili ne varsa duyulardan ve deneyimden mi gelmektedir? Yoksa, benim de Platon'a katılarak düşündüğüm gibi, dış dünyadaki nesnelere ancak vesilelerle yeniden uyandırıyor olduğu tüm mefhum ve doktrinlerin ilkelerini doğuştan içermekte midir? Mesele bunu bilmektir."<sup>16</sup>

Leibniz'e göre "her iki ekolün de ayağını bastığı zeminde kalındığı sürece arabuluculuk imkansızdı. Bu zemin algı (*perception*) ile tamalgı (*aperception*) arasındaki aynılık zemini. Şayet her algının bir farkındalık olması gerekirse, Locke haklı olarak sadece farkında olunan şeyin algılandığını savunur; diğer yandan da Descartes, insanın doğduğu andan itibaren ve kesintisizce bir takım ideaların farkında olması gerektiğini söyler".<sup>17</sup> İhtilaf kaçınılmazdır. Leibniz'in yukarıdaki satırlarından onun bir ara yol bulmuş olduğunu görmekteyiz. Boutroux bu ara yolu şöyle tarif eder:

"Bilginin iki kaynağı vardır. *Innéité* (doğuştan sahip olma anlamında) ve deneyim. Fakat bilgilerin açık seçik varılması anlamında değildir; zımnî olmaları ve hazır bulunuşları anlamındadır. Tecrübe de şeylerin boş bir levha üzerindeki etkisi değildir, onların fitri hazır

<sup>15</sup> Émile Boutroux, a.g.e., s. 79

<sup>16</sup> G.W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Ernest Flammarion, 1921, Paris, s. 10.

<sup>17</sup> Émile Boutroux, a.g.e., s. 82

bulunuşluklarının, açılıp serpilmelerinin olmazsa olmaz koşuludur."<sup>18</sup>

Bu düşünce biçimi Aristoteles'le benzer bir yerden soluk almaktadır. Onun kuvvefiil arasında varolduğunu savunduğu ilişkiye benzemektedir. Fakat bir yandan da Platon'un anımsama teorisinin sanki rehabilite edilmiş bir hali gibi gözükten Leibniz'in ekisiksiz mefhum'u ile de uyum içindedir. Leibniz'in böylelikle Platon'un anımsama teorisyle, Aristoteles'in aynılık hakikatleriyle ilgili çelişmezlik ilkesi ve olgular veya olumsal (*contingent*) hakikatlerle ilgili yeter neden ilkesini uzlaştırmış olduğunu görürüz.

Bu çalışma bu ilkelerin, tözün mahiyeti bağlamında ne ifade ettiği üzerine yoğunlaşmıştır. Örneğin küçük algılar ile tamalgı arasında gözettığı fark, onun sonsuzluğu dışlamayı reddeden sisteminde süreklilik ilkesi gereğidir. Leibniz, "Locke'un yaklaşımı göz önünde bulundurulduğunda onun 'bilincinde olmadığımız algıları' gözden geçiriyor olmasını eleştirir"<sup>19</sup>. Zira Leibniz için "algı", Locke'un tersine "duyum"u önceler. Bu durum, volontarizm başlığı altında bizi ilgilendiriyor. Fakat ayırdına varmamız gereken başka unsurlar da var. Leibniz'de algı, küçük algılar şeklinde de olabildiğinden monadın algılama faaliyeti bilincin sınırlarını aşar. Bu satırların arasını açmak, monadlardaki değişimlerin, nitelikleri gereği bir iç ilkedden kaynaklandığı<sup>20</sup> sonucunu çıkararak, Leibniz'in, monadın bir münasebetler ve etkilenmeler çokluğu yani birlik içinde çokluğu barındırması gerektiği (M §12-13) derken ne kastettiğini anlamaya çalışmak aşağıdaki satırların gizemini açmamıza yardımcı olabilir diye düşünüyoruz.

"Bireysellik sonsuzluğu kuşatır/sarmalar; bunu anlamaya muktedir olabilenler ancak, şu ya da şu şeyin bireyleşme ilkesinin bilgisini haiz olabilir."<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> A.g.e., s. 83

<sup>19</sup> Atakan Altınörs, *İdealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz*, Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2016, İstanbul, s. 75.

<sup>20</sup> A.g.e., s. 15.

<sup>21</sup> G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, §8, Librairie Philosophique J. Vrin, 2014, Paris, s. 43.

Leibniz'in tözünü açıklayabilmek için, bir dna sarmalı gibi iç içe geçen önermelerinin, temel aldığı çelişmezlik, yeter neden, süreklilik ilkelerinin ışığında izini sürdük. Bunu yaparken daha çok birincil kaynaklardan faydalandık. Mantıkla metafizik arasında bir örümcek ağı gibi dokumuş olduğu monadlar öğretisini onun belli bir bütünlük oluşturan iki temel metnini, *Metafizik Üzerine Konuşma* ve monadlar kuramını serimlediği, kendisinden sonra *Monadoloji* ismiyle anılan metnini temel aldık. Bunun yanı sıra, düşüncesini çok farklı altyapılardaki kişilere makul kılmak eğilimiyle adeta bilmece özelliği gösterdiğini düşündüğümüz mektuplarından da -bu aşamada ihtiyatlı olmak suretiyle- yararlandığımız oldu. Benzer bir ihtiyatla, Leibniz düşüncesine adanmış çok değerleri eserler ortaya koyan, bu düşüncenin çok yönlülüğüne paralel olarak çok farklı kulvarlarda ilerleyen Leibniz uzmanlaşma alanlarına girmiş isimlerin çalışmalarını sonraki okumalarınıza bırakmık. Ekler bölümünde çalışmanın gelecekteki seyrini belirleyeceğini düşündüğümüz ek bir bibliyografya sunuyoruz.

Son olarak söylemeliyiz ki Leibniz'in labirentine girmeye çalıştığımız bu ilk denememizde kaybolmamak için, iki şeyi hep aklımızda tutmaya çalıştık: Bu düşünürün nadiren rastlanan bir dehaya sahip sayılmasının altında yatan şeyin, onun çoklukta birliği/birlikte çokluğu açıklama eğiliminde olması ve yaptığı her önermenin kendi yapıp ettikleriyle birebir uyum içinde olduğu kendi hakikatiyle, yani tıpkı monad gibi bugünün, geçmişin ve geleceğin bir detayını içinde barındırdığı bilgisiyle kendisinden öncekilere hiçbir zaman sırtını dönmemiş olması.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### LEİBNİZ TÖZ METAFİZİĞİNİN BESLENDİĞİ KAYNAKLAR

Leibniz'e has bir töz kavrayışının ortaya çıkmasının ardındaki dinamikler elbette yaşadığı çağ olan 17. yüzyıldan bağımsız tutulamaz. Zira tözsel formlara geri dönmesinde ve bütüncül bir bakış açısıyla kendi kavramsallaştırması olan bireysel töz ve giderek monadlarına ulaşmasında döneminin Reform sonrasında ve bilimdeki yeni gelişmelerin ışığında, Hıristiyan aleminin bölünmüşlüğü içerisinde neyin Tanrı'dan neyin insandan geldiği konusunda ortaya atılan soruların etkili olduğunu görmekteyiz.

Leibniz'in dehası, onun çelişkileri birliğe getirme eğilimi, Rönesans döneminde açığa çıkan tüm düşünce akıllarının vardığı çeşitlilik ve aykırılıkların ayıklandığı, bir sisteme, bir birliğe oturtulmaya çalışıldığı bu dönemin karakteriyle birebir uyuşma içindedir diyebiliriz. Leibniz zamanının ruhundan mükemmel bir biçimde pay almaktadır. Bu önerme, Leibniz'in uğraştığı meselelerin çokluğunu da açıklamaktadır. Zira çok yönlü ve bilginin her alanında araştırma yapmış, aktif olarak bulunmuş olan Leibniz'i tanımlayabilmek için, çok fazla sığfata ihtiyaç duyarız: "Büyük filozof, büyük matematikçi, büyük fizikçi, iyi bir hukukçu, siyasetçi, diplomat, tarihçi, eğitim planlayıcısı, mezhepleri birleştirmeye, 'rasyonel teoloji' oluşturmaya çalışan teolog, ilk hesap makinesinin mucidi, maden mühendisi, jeolojinin kurucularından sayılan kişi, vs"<sup>22</sup>. Ayrıca kavramsal dünyasını besleyen kaynakların kendi zamanıyla sınırlı olmaması Leibniz'i döneminin diğer düşünürlerinden ayıran en önemli özelliğidir. Boutroux'dan aktararak söylersek, Leibniz'in benimsediği yöntem eklektisizmdir. Modern felsefede, kendisinden önceki filozofların hepsinden farklı olarak, kadim filozofların öğretilerini hesaba katmaya özen gösterir. Bacon'ı ve Descartes'ı dikkate aldığı kadar Aziz Thomas'ı da göz önünde bulundurur. Her sistemin bir

---

<sup>22</sup> Aliye Kovanlıkaya, "Önsöz", Gilles Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, çev. Ulus Baker, Kabalcı Yayınevi, 2007, İstanbul, s. 8.

kısmını gün ışığına çıkardığı süregiden felsefeye (*perennis quaedam philosophia*), felsefi bilginin gelişim sürecine inanır<sup>23</sup>.

Bu çalışmanın bu ilk bölümünde Leibniz'in daha önce zikrettiğimiz bütüncül bakış açısını oluşturacağını göreceğimiz ögelere değineceğiz. Töz metafiziğinin, töz kavramının, onu Aristoteles'in ortaya atmasından modern zamanların başlangıcına kadar geçtiği durakları -maalesef bu çalışmanın sınırlarını aştığından yalnızca genel hatlarını vermek suretiyle- hatırlamak, ikinci bölümde Leibniz'in kendi töz metafiziğini ortaya koyarken bu kadim bilgilerden nasıl yararlandığını ortaya koymak üzere karşılaştırma yapma imkanını bize sağlayacaktır.

### **1.1. Bireyleşme ve Tümel-Tikel Tartışmaları Ekseninde Töz**

Birey kategorisinin nasıl oluşmuş olacağını düşünerek başlamak, bizi tüm zamanların felsefecilerinin temel problemi olmuş, farklı şekillerde ele alınmış o aynı meseleye, duyulur ile düşünülürün ilişkisi meselesine taşıyacaktır. Gördüğümüz şeyler öncelikle bir bütün halinde, sonrasında ise giderek o bütünün parçası, o bütünün bizim ona yüklediğimiz anlama göre tek tek veya grup olarak, öne çıkan ya da geride duran bir parçası olarak bizlere görünürler ve evrenin algıladığımız o parçasını kavrayıp yapılandırmamız ve ona göre harekete geçmemiz için gereklidirler. Bu kavrayış içinde aynı zamanda önemli olan elbette, şeylerdeki değişimi anlayıp kategorize edebilmektir. Elea Okulundan bu yana, düşünce ve bilim tarihinde hareket ve değişimden yola çıkarak şeylere ilişkin tikel ve tümel gerçeklikler üzerinde anlaşabilmek esaslı bir problem halini almıştır: Varolan biricik şeyler bireysel olanlar mıdır? Hareket ve değişimle birlikte meydana gelen farklı bireyleşmeler yeni bireyleri mi oluşturur yoksa temel alınması gereken eskiler midir? Ayrıca bu bireyler aralarındaki benzerliklerin derecelerine göre tümel olarak da değerlendirilmeli midir? Bireyleşmeler bir hedefe yönelik mi rastgele mi gerçekleşmektedir? Bireyleşme ve ona bağlı olarak

---

<sup>23</sup> Émile Boutroux, a.g.e., s. 33.

Batı düşünce tarihini her zaman için meşgul etmiş olan tümel-tikel tartışması, aslında Platon'la birlikte ortaya konan, duyulur ve akılla kavranabilir arasındaki kopmadan kaynaklanmaktadır. Aslında tüm bu soruların doksolojik düzeyde bugünkü manada bilim yapabilmeyi ilgilendirdiğini görmek zor değil. Zira burada sorunumuz evrensel bir "tanım" yapabilmeyi mümkün kılma sorunudur. Platon'a göre bir şeyi o şey yapan şey, duyular yoluyla bilinemeyeceğinden o şeyin tanımını yapma imkanı da ortadan kalkar. Nitekim "felsefede bireyleşme sorunsalı, doğanın gözlemlenmesiyle veya etik gerekliliklerden doğmayacaktır, evrenselliğin Platoncu yorumuna ilişkin yapılan bilime özel bir eleştiri ve düzeltmenin sonucu olarak ortaya çıkacaktır<sup>24</sup>".

Genel bir bakış açısıyla baktığımızda, metafizik tarihinde varlığın ne olduğu sorusuna verilecek yanıtların, Aristoteles'in varlık biliminden etkilenilerek verilmeye çalışıldığını dolayısıyla da töz kategorisiyle doğrudan ilgili olduğunu görmekteyiz. Aristoteles'in varlıkla ilgili olarak ortaya koyacağı töz<sup>25</sup> yani Antik Yunanca *ousía/οὐσία*, mantığın ve metafiziğin vazgeçilmez kavramı haline gelecektir. Kelimenin kökenine ilişkin *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*'nde şöyle bir açıklama yapılmaktadır:

"Socrates'in Kartylos 410c'de *ousía*'nın Dor lehçesine özgü değişik söyleniş biçimlerini aktarmasından hareketle, terimin felsefi kökenlerinin Pithagorasçı olduğu tahmin edilmiştir. Bununla birlikte, Platon'un alışıldık değişken terminolojya kullanma tekniğiyle uyum içerisinde sözcük diyaloglarda bazen varolmayışa karşı olarak varoluş (existence/mevcudiyet) anlamına gelirken bazen de

<sup>24</sup> Bruno Pinchard, "Le Principe d'Individuation dans la Tradition Aristotélicienne", *Le Probleme de l'Individuation*, red. Pierre-Noel Mayaud, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, Paris, s. 28.

<sup>25</sup> Türkçeye İbn-i Rüşd'ün kullandığı şekliyle "jawhar" yani cevher ya da töz olarak çevrilebilir. Biz kelimenin -"les formes substantielles" yani tözsel formlar gibi- diğer kullanımları göze alındığında terminolojide bütünlüğü koruyabilmek için "töz" demeyi, yapacağımız alıntılarda ise olduğu haliyle korumayı uygun bulduk.

"gerçekten gerçek olan"ın (*óntós on*) génesis ve varageliş dünyasına açıkça karşıttır."<sup>26</sup>

Aristoteles'te ise *ousía*, biraz ileride detaylarıyla ele alacağımız gibi onun kategorilerinin ilkinde karşılık gelir. Özellikle *Kategoriler* kitabında ve *Metafizik*'in Delta ve Zêta kitaplarında ayrıntılarıyla konu edilmektedir. Kategorilerin ilki olarak töz, herhangi bir konu hakkında söylenmeyen veya bir konu içerisinde varolmayan buna karşın kendi başına varolan şey olarak betimlenir<sup>27</sup>.

Aristoteles mantığı ve metafiziğinin adapte edileceği Ortaçağ'da ise *ousía*, Latince kökenli *substance* kelimesi ile değiştirilecektir. Aşağıda olmak, altlık olmak, iyi tutunmak anlamlarına gelen *substare* fiilinden türemiştir<sup>28</sup>. Bu fiil, Yunanca *hupostatis* (Fransızca'da *hypostase* olmuştur) ve alta atılmış, alttaki anlamına gelen *hupokeiménon* kelimelerinin karşılığı olarak kullanılmıştır. Latince'de aynı zamanda *subject* yani özne'nin gelmekte olduğu *subjectum* kelimesinin de kökenidir. Kelimenin kökenine ilişkin bilgilerin yanında meseleye girerken söylenebilecek bir şey daha varsa o da töz mefhumunun felsefede her zaman için varlıktaki bir hiyerarşiye göndermesi olabilir: Antik Yunan zamanından modern zamanların başlangıcı olan 17. yüzyıla değin tözün anlamı genel olarak aynı kalmıştır diyebiliriz. Örneğin Spinoza'nın *Etika*'sının hemen başında yaptığı tanım Aristoteles'inkinden pek farklı sayılmaz:

"Kendi başına varolan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şeye cevher (töz) diyorum."<sup>29</sup>

Bu çalışmayı ilginç kılacak olanın, çalışmanın sonuna geldiğimizde Leibniz'in kendi tözüne ulaşabilmek için, bu aynılığın zaman içinde ulaştığı nüanslar arasında yapacağı arkeolojinin inceliğini görebilmek ve gösterebilmek olmasını umuyoruz.

<sup>26</sup> Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, 2004, İstanbul, s. 275.

<sup>27</sup> A.g.e.

<sup>28</sup> Paul Robert, *Le Petit Robert*, Les Dictionnaires Robert, 1991, Paris, s.1875.

<sup>29</sup> Benedictus Baruch Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi, 2011, Ankara, s. 31.

### 1.1.1. Aristoteles'in Tözünden Skolastiklerin Tözsel Formlarına

Bireyleşme üzerine Aristotelesçi düşünümün mutlak koşulu, evrenselliğin gereksinimi ile bilimsel bir nesne inşasının arasındaki karşılıklılık olmuştur<sup>30</sup>; Jules Tricot, Aristoteles'in, Platon'un hocası Socrates'i, bilimin dikkatini doğa incelemesinden politika ve ahlak üzerine yöneltmek üzere saptırmasından ve böylece ona, öz ve ereksel neden hakkında ilk kez bir şeyler sezmiş olan Demokritos'un kazandırmış olduğu ilerlemeyi kaybettirmesinden ötürü kınamakta tereddüt etmediğini belirtmektedir<sup>31</sup>. Aristoteles'in bu yöndeki ifadelerinden biri şöyledir:

"O [Socrates], düşünceyi tanımlar üzerinde yoğunlaştıran ilk kişi olmuştur. Platon onun öğretisini kabul etti. Ancak ilk eğitimi, onu bu tümelin duyusal şeylerden ayrı bir düzene ait gerçeklikler içinde bulunması gerektiği düşüncesine götürdü. Bu nedenden dolayı, o, ortak tanımın herhangi bir duyusal şeyin tanımı olamayacağını savundu. Çünkü duyusal şeyler sürekli olarak değişmekteydi. Böylece o, bu diğer türden şeylere İdealar adını verdi. Duyusal şeylerin ayrı olduklarını ve adlarını onlardan aldıklarını söyledi. Çünkü şeyler, kendileriyle aynı adı taşıyan İdealardan pay almak suretiyle var olmaktadır. [...] Ancak İdelardan pay almanın veya onların taklit edilmesinin mahiyeti ne olabilir?"<sup>32</sup>

Aristoteles'in yukarıdaki sorusunun kanımızca kilit kelimesi *mahiyet*'tir. Arapça bir kelime olan mahiyet, Aristoteles'in tözü açıklarken kullandığı *τὸ τί ἦν εἶναι*, Fransızca *quiddité*, Latince "ne" anlamına gelen *quid*'den türemiş *quidditas*'a karşılık gelmektedir. Tüm bu dillerde aslında "o nedir?" sorusudur sorulan. Yani

<sup>30</sup> Bruno Pinchard, a.g.y., s. 27.

<sup>31</sup> Jules Tricot, "Dipnot 3", "Platoncu İdealar Kuramı", Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, 2017, İstanbul, s. 139.

<sup>32</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, 2017, İstanbul, s. 139-141.



"bir şeyi ya da o şeyi, o şey yapan şey nedir?" sorusuna cevap verilmek istenmektedir.

Aslında Aristoteles'in tüm eserinde hakim olan şey, [...] bütünüyle oluşa, dönüşüme (*devenir*) tabi bir dünyanın kavranabilirliğini keşfetmeye yönelik hakikat arayışıdır. Platon gibi Aristoteles için de yalnızca değişmez olanın biliminden bahsedilebilir<sup>33</sup> çünkü. Dolayısıyla Aristoteles, tümellerin varolduğu konusunda Platon'la anlaşmaktaydı. Fakat en basit haliyle söylememiz gerekirse, Platon'un öne sürdüğü şekilde, "onların nesnelere bağımsız olarak, nesnelere dışında veya üstünde bulunduğunu"<sup>34</sup> düşünmüyordu. Ona göre, yukarıda sorduğu soruya İdealar yanıt veremiyordu. Platon'un tikellerin tümellerden pay aldığı şeklindeki görüşüne karşı Aristoteles, bilimin tanımdaki nesnesi olan (Skolastiklerin türler (*species*) dedikleri) evrensel/tümel ile varlıkları o varlıklar yapan onlara *içkin* prensip olan biçim/form'u (*forma*) birliğe getirdiği, bireyleşmenin prensibini madde tarafına koyduğu töz (*ousía/substance*) doktrinini ortaya koyuyordu. Bruno Pinchard'ın ifadesiyle:

"Bir töz, belli bir zaman ve yerde konumlanabilen ve dolayısıyla duyulur olan maddi varlığa dair tekiliğinin içine, esas yapısı itibariyle şu ya da bu substrata kayıtsız olan ama temellendirdiği varlıkla içselleşebilecek derecede sonlulaşan [*se finitise*] bir formu kabul eden tekil bir varlıktır."<sup>35</sup>

Ayrıca *Metafizik*'in Delta kitabının 8. bölümünde Aristoteles, tözün tanımını şu şekilde yapar:

"Bir öznenin yüklemi olmayan, tersine her şeyin kendilerinin yüklemi olduğu şeyler, [...] bu şeylerin varlığının içkin nedeni olan her şey tözdür. Sonra [...] ortadan kalkmaları, tözün ortadan kalkmasını doğuran

<sup>33</sup> Philippe Caspar, "Le problème de l'individu chez Aristote", *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, cilt 84, n°62, 1986, s. 179.

[https://www.persee.fr/doc/phlou\\_0035-3841\\_1986\\_num\\_84\\_62\\_6406](https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1986_num_84_62_6406)

<sup>34</sup> Ömer Yıldırım, [http://www.felsefe.gen.tr/filozoflar/tumeller\\_tartismasi\\_ve\\_bilgi\\_nedir.asp](http://www.felsefe.gen.tr/filozoflar/tumeller_tartismasi_ve_bilgi_nedir.asp)

<sup>35</sup> Bruno Pinchard, "Le Principe d'individuation dans la tradition aristotélicienne", *Le Problème de l'Individuation*, a.g.e., s. 29-30.

kısımlar da tözdür. [...] Nihayet tanımında ifade edilen öz de her şeyin tözü olarak adlandırılır."<sup>36</sup>

Zeta kitabının hemen başında ise tözün varlığın ilk kategorisi olduğunu söyler:

"Diğer bütün kategorilerin bu kategoriden dolayı var olduğu açıktır. Bundan dolayı asıl anlamda Varlık, yani herhangi bir anlamda varlık değil mutlak anlamda varlık, ancak Töz olabilir [...] Hem tanım, hem bilgi, hem de zaman bakımından ilk olan Töz'dür."<sup>37</sup>

Yine bu kitabın 3. bölümünde, madde ve formdan meydana gelen bir bileşik olan tözün (*οὐσία/ousia*) dört farklı anlamda kullanıldığı ya da daha doğru bir ifadeyle dört farklı bakış açısından bakılarak tahayyül edildiği bilgisi verilir: mahiyet (*to ti ên eînaî /quiddité*), tümel (*universal, καθόλου/katholou*), cins (*genre, γένος / génos*) ve özne (*substrat / sujet, ὑποκείμενον/hupokeiménon*). Fakat Aristoteles'e göre gerçek töz, sadece mahiyete sahip olan bireysel tözdür. Bu da birincil töze tekabül etmektedir. *Metafizik*'in Zêta kitabındaki çeşitli ifadeler hep bu ayrımın altını çizer niteliktedir. Örneğin, "Töz, niteliklerin kendisine ait oldukları ilk öznedir"<sup>38</sup> ya da "Bir cinsin türünü ifade etmeyen hiçbir şeyin mahiyeti olmayacak, sadece cinslerde bulunan formların mahiyeti olacaktır; çünkü yalnızca bu sonuncular, bir başka öğeye bu başka öğeden pay alma yoluyla onun bir duygulanımı veya ilineği olarak yüklenmeyen şeyler olarak görünmektedirler"<sup>39</sup> ifadesi. Aynı şekilde, "Tanım ve mahiyet asıl ve mutlak anlamda ancak tözlere aittirler; diğer şeylerin de tanım ve mahiyetleri olduğu kabul edilebilir; ancak bu artık asıl anlamında değildir"<sup>40</sup> ifadesi de birincil töze (*ousía prôte*) vurgu yaparken, ikincil tözlerin varlığını da duyurur. İkincil töz (*ousía deuterá*), bir özne hakkında söylenebilen fakat özne bulunmayan şeydir. Yani ikincil tözler, tözün dışında kalan ve tözün yüklemeleri olan kategorilerden oluşur. Cinslere ve türlere tekabül eder. Fakat ortak bir adla belirtilen ikincil tözlere ancak analogi yoluyla

<sup>36</sup> Aristoteles, *Metafizik*, a.g.e., s. 288.

<sup>37</sup> A.g.e., s. 343.

<sup>38</sup> A.g.e., s. 347.

<sup>39</sup> A.g.e., s. 352.

<sup>40</sup> A.g.e., s. 354.

olmak suretiyle töz denebilir. Aristoteles tümel terimini bu ikincil tözler için kullanmaktadır. Fakat tekrar altını çizelim ki Aristoteles için esas olan birincil tözlerdir. Onların mahiyeti ile ilgili şu açıklamayı yapar: "İlk ve kendilerinden ötürü var oldukları söylenen varlıklarda, her varlığın mahiyeti ile kendisinin bir ve aynı şey olduğu açıktır."<sup>41</sup> Aristoteles'in varlıkla mahiyetinin özdeşliğinin altını çizmesinin temel sebebi başta belirtmiş olduğumuz, Platoncu İdealar'a karşı çıkmasıdır. Jules Tricot, *Metafizik* çevirisine eklediği dipnotunda bunu şöyle ifade etmektedir:

"Platoncular, tümeler olan İdeların aynı zamanda her şeyin mahiyeti anlamına gelmesini istemektedirler. Ancak bu filozofların yaptıkları gibi, mahiyeti formu olduğu şeyden ayırabilir miyiz? Bu ayırma ilineksel kavramlar için mümkündür. Ancak Platoncu İdealar gibi tözsel bir varlığa sahip olan varlıklarla ilgili olarak mümkün değildir. O halde İdeaların aşkınlığı yerine formların içkinliğini geçirmek gerekir."<sup>42</sup>

Aristoteles'in eleştirisine göre, Platon'da İdealar duyulurda algılanamadıklarından onlar hakkında gerçek bilgiye sahip olmak imkansızdı. Aristoteles'in töz doktrininde bileşik töz olan duyulur bir nesneyi o nesne yapan neliği yani formu, o nesneye içkin kılınmıştır; Aristoteles'te töz varolan bir gerçekliktir; fakat bu gerçeklik bir edimsellik/eylem/fiil (*acte*) olarak tanımlanır. Gerçek, kuvve ile fiilin bir karışımıdır. Form, kuvve halinde olanı aktüalize eder, onu tanımlamamıza izin verir. Form ile maddenin birleşimi ise tözünü oluşturur; madde töz olamaz. Fakat Aristoteles'teki güçlük onun iki çeşit birincil töz tanımlamasıdır: "*somut bileşik varlık ve form*"<sup>43</sup>. Aristoteles'in formu da töz olarak saymasının nedeni aslında formun madde üzerindeki hakimiyetidir diyebiliriz. Madde tek başına töz olamaz; ama form, tözünü vareden, ona biçimini veren prensip olduğu için tözün kendisi sayılabilir; zira form, tözünün mahiyetidir. Dolayısıyla tözle mahiyeti

---

<sup>41</sup> A.g.e., s. 362.

<sup>42</sup> Jules Tricot, "Platoncu İdealar Kuramı", Aristoteles, *Metafizik*, a.g.e., s. 362.

<sup>43</sup> A.g.e., s. 397.

birbirine özdeşdir. Fakat formun kendisi, meydana gelmeksizin veya yokoluşa gitmeksizin vardır veya yoktur. Buradan yola çıkarak Aristoteles, bireysel duyuşal tözlerin tanımı ya da kanıtlanmasının mümkün olmadığını söyler. Form, nesneye içkin kılındı; fakat esas anlamıyla tözü oluşturan form ele geçirilemez olduğundan töz de tanımlanamaz, doğrulanamaz kaldı. Öyleyse, tümeller-tikeller tartışması bağlamında bilginin kaynağının ne olduğu ya da bilim yapmanın imkanı- imkansızlığı üzerine Aristoteles'in İdealar yerine formları koymasının nasıl bir katkısı olmuştur? Tricot bu soruyu şöyle soruyor:

"Eğer bir taraftan birey, birinci dereceden töz olan yegane gerçek olan şeyse ve eğer öbür yandan, bireyin sadece tümelin, her türlü tözsel varlıktan yoksun olan tümelin kanıtlamacı bilimi varsa, mantık ile ontoloji, bilgi teorisi ile varlık teorisi, bilimle gerçek arasında kökten bir ayrılık ortaya çıkacaktır: Varlık bireyseldir; bilim ise tümeli konu alır. O halde bilimin konusunun var olmayan olduğunu mu söylememiz gerekecektir?"<sup>44</sup>

Elbette, Aristoteles böyle bir sorunu görmezden gelmemiştir. Gelgelelim, sunduğu çözümler, bu problemi bütünüyle ortadan kaldırmaya yeterli gelmiştir denilemez. Fakat ne olursa olsun, düşünce ikliminde, içinde yaşadığımız haliyle duyulur dünyaya eğilmek yönünde, Miletlilerin ortaya koyduğu *arkhe* temelindeki fizikle Elea Okulu'nun diyalektik temelli, mantığa dayanan varlık bilimi arasındaki krizin aşılabilmesinde bir basamağa işaret etmiştir. Nitekim Aristoteles'in bu soruyu bertaraf etmek üzere yaptığı açıklamalardan da bunu anlayabiliriz. Bilimin meşruiyetini sağlamaya yönelik denemeleri elbette vardır. Tricot'ya göre, tümelin içine aldığı bireysel örneklerden ayrı olarak var olmamasından dolayı gerçeklik kurtarılmış olur. *Metafizik*'in M kitabının sonunda karşımıza çıkan bu girişimin ikircikli bir yapıda olduğu aşikardır:

---

<sup>44</sup> A.g.e., s. 401.

"Bilim, "bilmek"" kelimesinin kendisi gibi iki anlama gelir: Bilkuvve bilim vardır, bilfiil bilim vardır. Kuvve, madde olarak, tümel ve belirsiz oluşu için tümel ve belirsiz olanla ilgilidir. Bilimin fiili ise belirli olduğundan belli bir nesneyi konu alır. Fakat ilineksel olarak göz, genel olarak rengi görür; çünkü onun gördüğü belirli bir renk, bir renktir ve gramercinin incelediği şu özel A, bir A'dır. Çünkü eğer ilkeler zorunlu olarak tümelse, onlardan çıkanın da kanıtlamalarda olan tümel olması gerekir. Eğer durum böyleyse bağımsız hiçbir şey varolmayacaktır. Ancak şüphesiz bilimin tümel olması bir anlamdadır, bir başka anlamda ise o tümel değildir."<sup>45</sup>

Aristoteles'in bu sorunu çözmek adına uğraşları pek tatmin edici olmasa da, Jules Tricot'nun altını çizdiği bir başka önermesi, modern zamanlara açılan kapı olan 17. yüzyıl düşünürlerinin matematik temelli akıl yürütmelerinde, mantık çıkarımlarında ve nihayet bilginin kaynağının akıl mı yoksa deney mi olduğuna dair soruyu soyutlama yapmak suretiyle tekrar sormalarında etkili olacaktır:

"Bir diğer çözüm, bilgide birçok tarzı ayırt etmeden ibarettir; buna göre Sokrates ve Kallias gibi duysal bireyler, duysal bir sezgi olan algı (*aisthesis*) ile kavranırlar. Salt formlar, (hiç olmazsa duysal maddeden arınmış olan formlar) olan akılsal bireyler (şu daire, şu küre) entelektüel bir sezgi ile bir "noesis" ile kavranırlar. Bu sezgi bilimden üstün, doğrudan ve somut bir bilgi tarzıdır ve ilkelerin, basit şeylerin bilgisi de bu bilginin alanına aittir. Nihayet tümel tanımlardan hareket ederek aynı şekilde tümel

---

<sup>45</sup> A.g.e., s. 632.

sonuçlara varan kanıtlama yöntemi, sadece bilime aittir."<sup>46</sup>

Hakikatin ilk ilkelerinin sezgi ya da görü (*intuition*) yoluyla kavrandığını ve bu melekelerin tüm insanlarda bulunduğunu söyleyen bu önermeden, sezgi ya da görüyle değil de duyular aracılığıyla bir nesneyi kavramanın eksikliği de ortaya çıkmaktadır. Duyular aracılığıyla edinilen bilgiye dair Tricot'nun yapmış olduğu bir benzetmeyi önemli buluyoruz:

"Nasıl ki balmumu yüzükten, onun kendisinden yapılmış olduğu maden ne olursa olsun, sadece biçimini alırsa, duyum da tikel nesnenin maddesini değil, sadece fiilini alır. [...] O halde duyumun kendisi, konusunun birey değil somut olana bağlı olan türsel form, tek kelime ile onun fiili olmasından ötürü, bilginin bir başlangıcı olarak ortaya çıkar."<sup>47</sup>

Bir başka deyişle, Étienne Gilson'dan aktararak söylersek, bir şeyden bahsedebilmemiz için ona bir isim veririz. Bu isim, o şeyle ilgili bildiklerimize işaret eder. Ve bir şeyle ilgili ilk bilgimiz o şeyin eylemliliği olur. Bu eylemleri açıklayabilmek içinse, o eylemleri gerçekleştirebilecek melekelerin varlığını olumlarız. Bu melekeleri bir yerde konumlandırabilmek içinse bunların çıktığı bir de öznenin olması gerekmektedir. Böylece duyulur olandan onun ilk şartına kadar geri ilerlemek suretiyle ona sebep olan melekelerden ve bu melekelerin ait olduğu bir tözden bahsedebiliriz. Tözel harekete geçirici ise onun doğası yani formudur. Böylece duyulur veriden onun ilk şartına doğru geri giderken, bir şeyin doğasının onun formundan başka bir şey olmadığı tespitini yaparız.<sup>48</sup>

Skolastikler, Aristoteles düşüncesiyle paralellik içerisinde, cansız cisimler ile hayvan bedenleri arasında herhangi bir ayırım yapmaksızın formlar üzerinde çalışmayı hedef almıştı. Skolastikler için de hakikatin bilgisi tözlerin bilgisi

---

<sup>46</sup> A.g.e., s. 401-402.

<sup>47</sup> A.g.e.

<sup>48</sup> Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1967, s. 159.

demekti ve bu bilgiyle hem dünyanın akılla kavranabilmesi hem de türün bireylerinin çokluğunun anlaşılabilmesi gerekliydi. Madde soyut nosyonunu yani mümkün olan tüm formların henüz belirlenmemiş öznesini gerçek bir şey olarak alan Ortaçağ filozofları ona *hupokeimenon*'un karşılığı olarak töz (*substance*) ya da *substratum* dediler. Öz (*essence*) kelimesini ise tanımla ifade edilen niteliklere ya da cins ve türü temsil eden idealara atfettiler<sup>49</sup>.

Aristocu-Thomist görüşten soluk alan Skolastik geleneğe göre, varlıklar madde ve formdan oluşmaktadır; form maddeyi belirli hale getirir ve aynı türün bireyelerine ait ortak doğayı temsil etmektedir; madde ise formu bireyleştirir ve bir türe ait bireyleri birbirinden ayıranı temsil eder; dolayısıyla tözsel form tek başına töz değil, tözsel bileşiğin aktif prensibidir. Bu prensip ki bir öze tekabül etmekte ve maddeyle birleşiminden bireysel bir varlığı meydana getirmektedir. Dolayısıyla tüm değişimin prensibidir<sup>50</sup>. Hal-i hazırda varolan bir şeye ek bir belirlenim kazandıran ilineksel formun tersine, tözsel form, aynı türün bireyelerinin ortak doğasıdır; ve bu doğa bir soyutlama değil gerçek bir varlık olarak görülür. Örneğin ağırlık, tüm cisimleri ağır yapan tözsel formdur. Ağır cisimlerin aşağı doğru hareketini cismin dışında bir nedenle açıklamak ancak bu nedeni doğal bir neden ya da ağır cismin formu şeklinde ele alarak mümkün olur.<sup>51</sup> Aynı şekilde insanın ruhu da onun bedenini harekete geçiren formu olarak kavranmaktadır. Dolayısıyla Skolastikler için ölümsüzlüğü kabul edilmekle birlikte, artık insan ruhu bedenden bağımsız bir töz olmaktan çok, bedenin kendisinin organize edici ve birleştirici ilkesi olarak düşünülmektedir. Bir bitki, bitki ideasının bir kopyası olarak değil, bir bitki olarak vardır. Tanrı'nın varlığının da, a priori olmaktan çok, O'nun yarattıkları ile kanıtlanabileceğine inanılmaktadır.<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> *Dictionnaire des sciences philosophiques*, cilt 2, Chez L. Hachette, 1845, Paris, s. 291-292.  
<https://books.google.com.tr/books?id=cvIGAAAACAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q=scolastiques&f=false>

<sup>50</sup> Georges Le Roy, paragraf 10- dipnot 2, G.W. Leibniz, *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnaud*, Librairie Philosophique J. Vrin, 2014, Paris, s. 220.

<sup>51</sup> Étienne Gilson, a.g.e., s. 162.

<sup>52</sup> Erwin Panofsky, *Gotik Mimarlık ve Skolastik Felsefe*, çev. Engin Akyürek, Kabalcı Yayıncılık, 2017, İstanbul, s. 12.

Tözel formlar gibi hem bir dereceye kadar tekili hem de tekilin bilgisinin de dahil olduğu daha genel bir çerçeveyi öngörebilmeyi sağlayan ara bulucu bir çözüm olarak “kendilerinden öncekilerin henüz düşleyemedikleri, kendilerinden sonrakilerin de (mistikler ve nominalistler) safdışı bıraktıkları akıl ile iman arasında kalıcı bir barış anlaşması imzalamak gibi bir işe kalkışan on ikinci ve on üçüncü yüzyıl filozofları”<sup>53</sup>’nın tekillerden yola çıkarak tümellere varmalarında ve böylelikle dogmayı da bir şekilde rasyonelleştirmede başarılı olmalarında büyük önem taşımaktadır. Böylece salt mantıksal çıkarımlarla vahyin sunduğu bilgileri doğrulamaya çalışan kavram realizmi yerine Tanrı’nın yaratıklarından yola çıkılarak “inanmak için anlıyorum” diyen Aziz Thomas, bilgiyi vahyin insanı aydınlatabilmesinin ön koşulu sayacaktır. Formun, tikel fizik nesne içinde bir bileşen olarak maddeyle birlikte düşünülmesi, Aristotelesçi bilme süreci içinde, önemli bir basamak olarak soyutlamanın gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Thomas’a göre aklın (*intellectus*) doğrudan bir şekilde tikel kavraması olanaksızdır. Aklın uygun nesnesi, duyulanabilir (*res sensibilis*) değil, fakat anlaşılabilir (*res intelligibilis*) olandır. Anlaşılabilir, akıl tarafından bilenebilir olan, etkin aklın soyutlama aracılığıyla ürettiği şeydir.

Aziz Thomas’ın Ortaçağ filozofları arasında tümeller-tikeller bağlamında realistler ve nominalistler olarak ortaya çıkan genel kamplaşma düşünüldüğünde ılımlı bir konumda olduğunu, adeta bir ara basamak teşkil ettiğini görmekteyiz.

---

<sup>53</sup> Erwin Panofsky, a.g.e., s. 25.



### 1.1.2. Duns Scotus'tan Nominalistlere

Nominalizme giden yolda, karşımıza, bireyleşme meselesinde Aristoteles'in hilemorfizmini benimseyen İbn-i Rüşd, Albert le Grand ve Aziz Thomas gibi yorumcularının varlıkbilimsel ilke olarak kabul ettiği tözsel formlarına karşı gelen Duns Scotus çıkmaktadır. Hatırlayalım: Tözsel formla belirsiz madde yani basit gücüllük etkin duruma girer, edimlileşir. Tözsel biçim aynı türün bireyelerine özgü ortak doğa diye anlaşılmalıdır. Kendine özgü bir varoluş biçimi olan ve bireyelere göre değişmeyen bir ortak doğadır bu<sup>54</sup>. İşte Duns Scotus için bu ilkenin bireyelere göre değişmeyen ortak bir doğayı belirliyor olması yeterli değildir. Aziz Thomas maddenin form bulmasıyla ilgili olarak *Summa Theologiae*'de şöyle belirtiyordu:

"Form maddeyle sonlanır, kendi içinde ele alındığında, bir çokluk için ortakdır: fakat bir madde içine kabul edilmiş olması itibariyle, belirli bir şekilde o maddenin formu haline gelir. [...] Aslında, türe uygun düşen ve sayıca farklı olan şeyler formları itibariyle uygundur ve maddi olarak birbirlerinden ayrışır."<sup>55</sup>

Bu yüzden Aziz Thomas'ın gözünde, melekler aslında saf zihinlerdir: Onlar söz konusu olduğunda, bireyleşme ilkesi, azade buldukları maddenin değil, formun tarafındadır. Öyle ki birbirlerinden yalnızca formlar ya da türsel farklılıklarla ayrışır; kısacası her meleksi bireysellik kendi başına bağımsız bir tür oluşturmaktadır<sup>56</sup>. Fakat Duns Scotus, Aziz Thomas'ın yalnızca melekleri dışında tuttuğu belirsiz maddenin formla belirli hale gelmesi ilkesine, bütünüyle karşı çıkmaktadır. Boulnois'nın açıklaması aydınlatıcı olabilir:

---

<sup>54</sup> Afşar Timuçin, a.g.y.

<sup>55</sup> Aziz Thomas'dan yapılan bu alıntı, O. Boulnois'nın "Genèse de la théorie scottiste de l'individuation" başlıklı denemesinden alınmıştır. Bkz. Olivier Boulnois, "Genèse de la théorie scottiste de l'individuation", *Le problème de l'individuation*, der. Pierre-Noel Mayaud, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1991, s. 56.

<sup>56</sup> Georges Le Roy, G.W. Leibniz, *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnaud*, Librairie Philosophique J. Vrin, 2014, Paris, s. 218-219.

"Belirsiz madde, sanki saf bir kap gibidir ve içi boş olan bu saf kabın yayılımı, alabilecek olduğu tüm formlara karşı kayıtsızdır. Aynı madde birçok forma bürünebilir; formun şu ya da bu bireye dönüşmesinin sebebi olamaz. Böyle düşünüldüğünde madde en az form kadar evrenseldir. Belirsiz maddenin yine belirsiz olan bir formu ayırt etmek suretiyle nasıl belirli hale getirdiğini görememekteyiz."<sup>57</sup>

Öyleyse, türün ötesinde, bir şeyin birliğini birey olarak düşünmek nasıl mümkün olacaktır sorusuna tözsel formların cevap vermediği açıktır. Örneğin Platon'u Sokrates'ten farklılaştıran nedir? Duns Scotus'a göre, bu fark onların özünün dışında kalmaktadır. Öz derken burada kastedilen, tözsel formların ilkesi olan, onların ortak doğaları, türün belirleyicisidir. Oysa fiziksel dünyada, cins ve türün altında bireyden bahsetmemiz pekala mümkündür. Tözsel formlar bir bireyin neden başka bir birey değil de o birey olduğunu açıklayamamaktadır.

Étienne Gilson, Duns Scotus'un bireyleşme prensibini tüm detaylarıyla ele aldığı *Jean Duns Scotus'un Temel Konumlanmalarına Giriş* [*Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales*] isimli kitabında, bir dizi argümantasyonla düşünürün izlediği yolu bizim de izleyebilmemize olanak sağlıyor. Biz de Duns Scotus hakkında -şu an için ulaştığımızı düşündüğümüz en doğru kaynak olarak- Gilson'dan ana hatlarıyla aktarmaya çalıştık:

Öncelikle, her ne kadar madde ve formu birbirinden ayıramıyor olsak da kuvve halindeki maddenin formla aktüel hale geçtiğini yani form kazandığını biliyoruz. Madde ve formdan oluşan cisimsel varlıklara bu yüzden bileşikler denmekte. Bileşikler en az iki elemandan oluşmasaydı onlara bileşik denmezdi; ve Duns Scotus'a göre madde bu iki elemandan biriye, kendisine has pozitif bir gerçekliğe sahip olmalıydı. Peki maddeye ne çeşit bir gerçeklik atfetmeliydi?

---

<sup>57</sup> Olivier Boulnois, "Genèse de la théorie scotiste de l'individuation", *a.g.e.*, s. 56.

Elbette, meydana gelmede/oluştur, maddenin rolü forma göre kuvve halinde olmaktır. Peki bu kuvve halinde olma durumu, dönüşeceği forma göre objektif bir gerçeklik midir yoksa öznel bir tarafı var mıdır? Burada Skotçu konum Aziz Thomas gibi Aristoteles'in izinden giden pekçok düşünürden ayrılmaktadır. Bu düşünürlerin çoğu, maddenin, tözsel transmutasyonun öznesi olduğunda hemfikirdir; fakat pek azı maddenin formun dışında kendine has bir entiteye sahip olabileceğini düşünür. Duns Scotus, madde eğer meydana gelişin aktörlerinden biriye, onun yalnızca objektif bir kuvve olamayacağını, fakat sübjektif bir kuvve halinde bulunması gerektiğini düşünüyordu: Maddenin, entelektin ve kendi sebebinin dışında, belli bir pozitif gerçekliği (*entitatem*) bulunmaktadır; ve bu gerçekliği sayesinde ki kısaca fiiller diyeceğimiz tözsel formları kabul edebilir. Eğer maddeye formdan bağımsız bir entite biçiliyorsa, bu demek oluyor ki madde yalnızca kuvve haline değil tıpkı form gibi bir fiil haline geliyordu. Fakat fiiliyatı (*actualité*) en alt seviyede olurken, kuvvesi maksimumda olan bir varlıktı. Burada görüyoruz ki Duns Scotus için bir şeyin kendi başına bir şey olması onun aktüel olmasıyla aynı şeydi. Yani fiili bir varlık olmasıyla. Dolayısıyla madde de oluşun/mejdana gelişin bir elemanı ise, "hiç" olamazdı: Maddenin fiili karşılayıp kabul etmesi onun eylemselliği olarak ifade bulmaktadır. Madde, formun nezdinde kuvvenin kendi fiiliyatıdır. Duns Scotus'un "fiil" (*acte*) ve "form" mefhumlarını ayırıştırmasının sebebi, Aziz Thomas'ın yaptığı gibi, formun fiiliyatını varolmanın fiiline doğru genişletmek değil, formdan gerçek varlığa doğru yaymaktı. Maddeye belli bir edimsellik yeteneği olan pozitif bir entite atfetmesi, tözün kompozisyonuna dahil olabilmesi için gerekliydi.

Peki maddenin her türlü formun dışında varolabiliyor olması, onun kendine has bir bireleşme yeteneği olması demek miydi? Duns Scotus maddenin böyle bir rolü oynayamayacağını düşünür. Gilson, bu sonuca ulaşmak için Duns Scotus'un argümantasyonunu adım adım verir. Gerçeğe dair iki durum söz konusudur: evrensellik ve tekillik. Evrensellik şeye kendinde bir şey olarak değil sadece o şeyi tanıyan ruhta bulunduğu sürece dahildir. Tersine, tekillik, şeyin tanınmasıyla şeye ait değildir, tekillik şeyin kendindedir. Dolayısıyla bir şey bir evrensele dönüşüyorsa bunun sebebi entelektir; fakat bir şey hangi sebepten tekildir diye

aramanın bir yolu yoktur. Bir varlık nasıl bir oluyorsa o şekilde de tekil olur. Yani sadece varolduğu olgusuyla tekil bir varlık olur. Fakat Duns Scotus bu çözüme şu soruyla karşı gelmektedir: Eğer bir şey doğası gereği tekilse neden entelekt onu doğasına ters bir şekilde evrensel olarak kabul etsin?

Duns Scotus'un evreni, evrensel ve tekil arasında hiçbir şeye yer olmayan bir evren değildir. Ona göre tekilin gerçek -sayısal- birliği ile saf evrensel arasında sayısal birlikten daha küçük fakat aynı zamanda gerçek olan bir birlik daha vardır. Eğer bu doğruysa, maddi varlık evrensel değilse mutlaka tekil olmalıdır şeklindeki tez çökmektedir. Ve evrensel ve tekil arasında, ne evrensel ne de tekil, aracı bir konumda olan bir varlık bulunabilir. İşte bu ara konumdaki varlık için de bir bireyleşme ilkesi bulunmalıdır. Dolayısıyla Duns Scotus tekilin gerçek birliğinden daha düşük seviyede bir birliğin olduğunu iddia eder; bu birlik bir varlığın türünü ya da doğasını oluşturan şeydir. Bu doğa, dış gerçeklik söz konusu olduğunda tekillikle, anlama yetisinde ise evrensellelikle belirlenebilir. Ve ikisi arasında kayıtsızdır; dolayısıyla maddi tözün, bireyselliği kendiliğinden taşıdığı tezi çürütülmüş olur. Dolayısıyla tekil varlığın doğasına eklenerek onu tekil yapan nedenin ne olduğu sorusuna hala bir yanıt verilmiş değildir. Aslında soru tam da şudur: Elimdeki bu taşta, onu her biri bu taşta özdeş olan farklı parçalara bölmemi engelleyen neden nedir? Başka bir deyişle, elimdeki bu taşı farklı parçalara bölebiliyorum fakat içlerinden hiçbirini başlangıçtaki taşla özdeş olmayacaktır. İşte bu imkansızlığı neyin yarattığını bulmak gerekmektedir. Bir şeyin bölünmüyor olması, onun bölünemez olması anlamına gelmez. Örneğin, Socrates'in ne maddesi ne de formu itibariyle kendi içinde bölünemez olduğunu söylemek, Socrates'in olduğu birey olduğunu açıklamaya yeterli gelmez. Socrates madde ve formunda bölünemezdir evet, fakat aynı bölünemezlik Platon için de geçerlidir.

Duns Scotus'a göre, Socrates'i Socrates, Platon'u Platon yapan ilke, onların varoluşlarında da aranmaz. Socrates'in tekilliğini oluşturan ve tam olarak eksiksiz biçimde bireyleşmiş olan özü, onun aktüel varoluşunu, mefhumunun dışında bırakmaktadır. Varoluşa bakmak, varlığı birey yapan prensibi bize vermez; nihai bir fiiliyata ulaştığı zamanda bile, doğayı bireyleştiren, varoluş değildir; çünkü bu

doğanın içsel pozitif bir belirlenimle bireyleşmiş olması gerekir ki, varoluş ondan aktüel olarak varolan bir tekillik yapabilsin.

Peki maddi töze dair bu içsel ve pozitif belirlenim nicelik olabilir mi? Duns Scotus'un düşüncesinde bireyleşmeyi nicelikle açıklamak, onu bir ilinek üzerine temellendirmeye gelir. Burada Aristoteles'in 'hiçbir ilinek, maddi bir tözün bireyleşme nedeni olamaz' ilkesi benimsenmektedir. Ayrıca bireyleşmeyi yaratan farkın ilineklerde aranamayacağı, melekler düşünüldüğünde de son derece açıktır; çünkü bu kabul edildiğinde maddesi olmayan meleklerin hangi ilkeye göre birbirlerinden farklılaştığını açıklamak imkansızlaşmaktadır.

Bireyleştiren fark, neliğe (*quiddité*) başka bir şey olarak değil, o neliğe tekilliğini veren içsel bir belirlenim olarak eklenebilir. Yani burada nelik sayesinde bir bireyleşme değil, neliğin bireyleşmesidir söz konusu olan. Başka bir deyişle, formla bireyleşme değil, formun bireyleşmesi. Gilson tözdeki bu bireyleştici farkın, neliğin eylemi olduğunu belirtir yani *heccéité* ya da *haeccéité*.<sup>58</sup>

Sanki Duns Scotus zeki bir hamleyle bireyleşmenin prensibinin bireyleşmenin kendisi olduğunu ilan eder gibidir.

Fransızca *heccéité* ya da *haeccéité* Latince ["bu" demek olan] '*haec*' kelime kökünden gelmekte ve tüm bireylerde ortak doğaya "eklemlenen" bireyleştirici farka tekabül etmektedir: İşte buluk. Duns Scotus için ne madde ne form ne de ikisinden oluşan bileşik bize bireyleştirici ilkeyi vermez; *haeccéité* bireyden gerçekte değil yalnızca formel olarak ayrıştırılabilecek nihai gerçekliktir<sup>59</sup>. Yani birey, Gilson'un Heidegger'den aktardığı şekliyle, geri döndürülemez olan sondur<sup>60</sup>.

Böylece Duns Scotus'da, her türlü formdan soyulmuş birincil madde, aktüel bir gerçekliğe, pozitif bir varoluşa sahip olmakta, aynı anda hem insanların tözüne hem de meleklerinkine girip zihinleri ve bedenleri eşzamanlı beslemektedir. Peki

<sup>58</sup> Bu bölüm, Étienne Gilson'un kitabının ilgili kısmının bir özeti niteliğindedir. İçeriğin doğrulanması için bkz. Étienne Gilson, *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1952, Paris, s. 432-466.

<sup>59</sup> Michel Fichant, Not 41, G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, Éditions Gallimard, 2004, Paris, s. 441.

<sup>60</sup> Étienne Gilson, a.g.e., s. 466.

varlıkta birliği muhafaza etmek istiyorsak, bu durumda Skolastiklerin anladığı manada form ya da öz neye dönüşür? Zorunlu olarak ikinci sıraya düşer yani birincil maddenin bir zamanlar olduğu şeye. Artık basit bir soyutlamadan başka bir şey değildir. Aziz Thomas, Platon'da olduğu gibi, en üstün akıl ve bu aklın ezeli ebedi formlarında yani idealarda şeylerin özünü ve tözünü özdeş sayıyordu<sup>61</sup>. Fakat Duns Scotus'un ortaya koyduğu şekliyle bireyleştirici ilke, öz ve tözü tüm bireyler için artık mümkün kılarak her ne kadar nominalistlere karşı gelmiş olsa da onlara yolu açmaktaydı. Nominalizmle beraber bu ayırımın bir önemi kalmıyordu artık; çünkü tözsel formları benimseyenler için öz, somut dünyada, bireylerin ortak doğasını temsil eden bir ilkeyken, nominalistler için artık sadece benzer şeyleri ifade etmeye yarayan isimler haline gelmişti. Aristoteles'in tersine nominalistler, gerçek varoluşu tümellere değil, tekillere bağladılar. Nominalizmin kurucusu sayılabilecek olan Ockhamlı William'ın evrenselleri kabul etmemesinin arkasındaki neden Tanrı'nın mutlak gücü haiz olmasını sağlamaktır diyebiliriz. Bu önermenin satır aralrını, Michael Allen Gillespie'nin, *Modernite'nin Teolojik Kökleri* isimli çalışmasının ilk bölümünden yer yer özet yaparak açalım:

Ockhamlı William, Tanrı'nın mutlak gücü haiz olduğunu, mümkün olan her şeyi - yani birbiriyle çelişmeyen her şeyi- yapabileceğini, her varlığın yalnızca onun iradesi sonucu varolduğunu, olduğu gibi ve olduğu sürece olmasının da yalnızca Tanrı'nın öyle istemesinden başka açıklaması olmadığını vazetmektedir. Yaratılış salt inayete dayalı bir eylemdir ve yalnızca vahiy aracılığıyla anlaşılabilir. Tanrı dünyayı yaratır ve onun içinde eylemeye devam eder ve dünyaya dair hiçbir kural ya da belirlenime tabi olamaz. Dolayısıyla, Tanrı evrenselleri yaratmış olamaz; çünkü böyle yaparak, kendi mutlak gücünü sınırlamış olurdu. Şöyle ki eğer insanlık diye bir evrensel yaratmış olsaydı, tek bir insanı lanetlemek istediği zaman, kendisini, tüm insanlığı lanetlemek zorunda bırakmış olurdu ki bu da Tanrı'nın gücüne yakışmazdı. Ockhamlı için tek zorunlu varlıktır Tanrı. Diğer tüm

---

<sup>61</sup> *Dictionnaire des sciences philosophiques*, cilt 2, a.g.e., s. 291-292

<https://books.google.com.tr/books?id=cvIGAAAACAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q=scolastiques&f=false>

varlıklar onun iradesinin olumsal yaratımlarıdır. Teknik olarak, Tanrı'nın ortaya çıkarmayı seçtiği şeylerin bir doğası vardır; fakat bu doğalar evrensel değil, her bir şeye bireysel olarak uygulanır. Sonsuz sayıdadırlar ve Tanrısal iradenin serbest seçimine dayanırlar. Bu "doğalar" Tanrı'nın iradesini, -mümkünsüzlüğü dışladıkları durumlar, yani mantıksal çelişmezlik dışında- hiçbir şeye zorlamazlar. İçkin ya da başka türlü varsayılmış da değillerdir. Böylece Ockhamlı'nın ortaya koyduğu bireysellik, mantığın ve silojistik biliminin de altını oymaktadır; çünkü gerçek evrenseller olmaksızın isimler basit işaretlere ya da işaretlerin işaretlerine dönüşürler. Biz sonlu varlıklar bu işaretleri, bireysel varlıkları kategoriler halinde toplamak için kullanırız. Fakat bu bir tehlikedir; çünkü bu işaretleri kullandıkça gerçeklikten uzaklaşırız. Her birey Tanrı'nın özgür iradesine bağlı olduğundan, onlarla ilgili bir bilgiye önceden sahip olamayız. Silojizm böylece hipotezle yer değiştirir. İnsan bilgisi hipotezden öteye gidemez; çünkü Tanrı her an her şeyden vazgeçip başka türlü yapabilir. Tanrı'nın bu mutlak gücünü savunan nominalizm için, Tanrı kayıtsızdır; yani hiçbir iyi ya da kötüye ilişkin hiçbir doğal ya da rasyonel norm tanımaz. Dolayısıyla nominalizm, sadece formel nedenleri değil nihai nedenleri de tanımaz. İyi olan bir şey, kendinde iyi olduğu için değil, Tanrı istediği için iyidir.<sup>62</sup>

Bu ifadelerden ulaşacağımız iki temel sonuç vardır. Bunlardan birincisi nominalistlerin aşkın kategorilere evrensellik atfetmediği, dolayısıyla varolan tek bilginin tekilin bilgisi olduğudur. Tümeller ya da evrenseller gözlem yapan zihnin icatlarıdır. İkinci sonuç ise, nominalizmin kabul ettiği tekilin bilgisinin deney ve gözlem yoluyla ulaşılabilir olması açısından ampirizme doğru gidilmesi olacaktır. Dolayısıyla, nominalizm bilimsel açıdan her ne kadar mekanizmin karşısında duruyor gibi gözükse de ortaya koyduğu materyalizmle onu destekler hale gelecektir. Bu sav, nominalistlerin Tanrısının keyfiyetiyle de paralellik göstermektedir. Zira nominalistler doğanın işleyişinden nihai nedenleri kaldırarak mekanizmin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Bu durum, bir sonraki paragrafta

---

<sup>62</sup> Bu paragraftaki bilgiler için bkz. Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, The University of Chicago Press, 2008, Chicago, London, s. 22-23.

Leibniz'in itirazlarını anlamak açısından üzerinde duracağımız bir diğer önemli figür olan Descartes'ın Tanrısıyla da uyum içindedir.

## I.2. Descartes'ın İkili Töz Metafiziği

Rasyonalist düşünürlerin arasında, bir çağı kapatıp yenisini açmak anlamında kendisinden sonraki zamanları en çok etkisi altına almış olanı, kuşkusuz ki Descartes'tır. 17. yüzyılın ikinci yarısında ve hatta 18. yüzyılda adından söz ettirecek düşünürlerin Descartes'tan en azından yöntem anlamında, bir şekilde etkilenmiş olduklarını söylemek mümkündür. Örneğin 17. yüzyılın önde gelen bir diğer rasyonalist düşünürü olan Spinoza, Kartezyen düşünceden beslenmiş, Descartes'ın başvurduğu etker neden ilkesini güçlü bir şekilde uygulamış, hatta son noktasına getirmiştir diyebiliriz. Öyle ki bu nedenler neredeyse, doğadaki şeylerin düzeninin bir sonucu olarak algılanmıştır. O da töz metafiziğinden yol alarak bir ahlak öğretisi ortaya koymuştur. Fakat orijinalliği şuradadır ki, bu denli belirlenime ve zorunluluğa tabi ve özgür iradeye ne insanda ne de Tanrı'da hiçbir şekilde yer vermeyen bir sistemde nasıl olmuştur da bir ahlak ortaya koyabilmiştir? "Onun kendine özgülüğü, ahlakın her şeyin zorunluluğuna inanmaya bağlı olduğunu söylemesidir. Yani bu zorunluluğa ikna oldukça, daha yüksek ahlaklı bir hale geliriz ve ne kadar özgür olduğumuzu sanırsak o kadar ahlaksız (*immoral*) kalırız demesindedir."<sup>63</sup> Spinoza'nın Descartes'a karşı Leibniz'le birleştiği yer ise, Descartes'ın yeter neden ilkesini hesaba katmamış olması, örneğin açık ve seçik fikirlerin doğruluğunu ortaya koyarken ifade (*expression*) mefhumunu devre dışı bırakması olacaktır. Bu mefhumla ilgili olarak Leibniz ile Spinoza'nın ayrıldığı noktaya çalışmanın ikinci bölümünün ifade başlığı altında değineceğiz. Fakat şimdilik Leibniz'in başlarda Descartes'ın mekanistik dünya görüşünden etkilenmiş olsa da, ona ve Spinoza'ya muhalefet edeceğini söylemekle yetinelim.

---

<sup>63</sup> Émile Faguet, *Initiation philosophique*, Hachette, 1913, Paris, s. 110.



17. yüzyıla damgasını vurmuş, modern Batı düşünce ve bilim tarihini derinden etkilemiş, özne felsefesinin miladı olarak kabul edilen düşünürü Descartes'tır. Bunun nedeni onun, ruh-beden ya da özne-nesne ayırımına dayanan ikili töz anlayışında aranmalıdır.

Descartes, kuşkucu yöntemiyle, matematiksel fiziğin koşulu olan yeni mekânsal düzeni oturtabilmek için büyüden daha gerçekçi bir açıklama sunamayan Skolastiklerin tözsel formlarının tümüyle ortadan kaldırılması gerektiği sonucuna ulaşmıştır; ve Cizvitler arasında böyle bir yeniliğe açık olan düşünürlerin dikkatini arkadaşı filozof ve matematikçi, keşiş Mersenne aracılığıyla kendi çalışmalarına çekmiş, onların desteklerini almıştır. Tözsel formlara karşı savaşmak onun öncelikle metafiziği, ama fiziği için de gereklidir. Matematiği, bilhassa cebri, geometriyle birleştirerek doğru ve eğrilerin denklemlerine ulaştığı analitik geometri yöntemiyle "fiziğini oturtabilmesi için metafizikten geçmesi gerekmiştir. Descartes için eğer metafiziğe dayanmıyorsa fiziğin bir kesinliğe sahip olması mümkün olamaz"<sup>64</sup>. Kartezyen düşünce sisteminin Aristoteles'in ve dolayısıyla Skolastiklerin tözsel formlarını neden elimine etmesi gerekmiş olduğunu ortaya koyarak başlamak bizler için Leibniz'in Descartes'a olan itirazlarını anlamak bakımından önemlidir. Görmekteyiz ki Kartezyen düşünceden oldukça etkilenen Leibniz bu düşünceye çeşitli açılardan karşı gelirken Spinoza gibi panteizme meylenmekten kaçınmış, Spinoza ve Descartes'ın son kertede birleştiği görüşünü savunmuştur. Fakat her birinin düşünülerinin etrafında dolaştığı ana aks töz olmuştur.

Descartes için metafizik, Tanrı'nın ve insanın kendi kendisinin bilgisidir. Filozof, 1637'de yayımlanan *Yöntem Üzerine Konuşma*'nın, "Tanrı'nın ve insan ruhunun varlığını ispatlayan ve metafiziğin temelleri olan deliller isimli" 4. bölümünde, şüphe yöntemiyle ulaştığı tek şüphe edilemez gerçek olan düşünüyör olmasından şu yargıya varmıştı:

"[...] bir bedenim olmadığını ve içinde bulunduğum bir dünya ya da bir yer olmadığını hayal edebildiğim

<sup>64</sup> Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Cilt 2, Librairie Félix Alcan, 1928, Paris, s. 55

halde, ben hiçbir şekilde kendimin varolmadığımı hayal edemiyordum. Tam tersi geri kalan her şeyin yanlış olduğunu hayal etmem ya da herhangi bir şey düşünmem bile açıkça benim var olduğumu kanıtlıyordu. Halbuki bir anlık da olsa düşünmekten vazgeçmiş olsaydı, o sırada bedenim, dünya ve şimdiye kadar gerçek olduğunu hayal ettiği her şey yine var olduğu halde, o sıra zarfında beni var olmak zorunda olduğuma inandıracak hiçbir nedenim olmayacaktı. İşte buradan anladım ki, ben bütün doğası ya da özü yalnızca düşünmekten ibaret olan ve var olmak için ne bir mekana ihtiyaç duyan, ne de herhangi maddi bir şeye ya da bedene bağlı olan bir şeyim, yani bir tözüm."<sup>65</sup>

Burada Descartes'ın düşünen şeyi, *res cogitans*'ı bir töz olarak ortaya koyduğunu görüyoruz. Daha sonraki eseri olan *Meditasyonlar*'da ikinci meditasyonda, dış dünyayı düşünen şeyin dolayısıyla ortaya koyduğunu görüyoruz. Burada balmumu örneği etrafında yaptığı akıl yürütmelerden sonra Descartes şöyle söylüyor:

"İşte sonunda hiç zahmet çekmeden meseleyi istediğim noktaya getirdim. Çünkü artık cisimlerin bile aslında duyular aracılığıyla ya da hayal gücüyle değil de, salt zihinle algılandıklarını ve dokunulup göründükleri için değil de, salt anlaşılmiş oldukları için algılandıklarını öğrendiğime göre, artık benim tarafımdan zihnimden daha kolay ya da daha seçik

---

<sup>65</sup> Renatus Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı yayıncılık, 2013, İstanbul, s. 97.

algılanabilecek hiçbir şeyin olmadığını açıkça biliyorum."<sup>66</sup>

Dikkat edilirse bu yargıya varmadan önce balmumu hakkında söylenenler yani onun renginin, hacminin, katılığının, vs. değişiyor olması ya da tüm bu nitelikleri çıkarıldığında neye dönüşeceği, ondan geriye kalanın ne olacağı Descartes'ın sorgulamasının temelinde değildir artık. Oysa Aristoteles'te ve Skolastiklerde madde-form ilişkisi bağlamında sorgulanan ve dış dünyayı algılamaya yönelik düşünümün merkezinde olan tam da buydu, yani balmumunun onu o yapan neliğini bilmek önemliydi.

Görüyoruz ki Descartes için artık önemli olan, balmumunu balmumu yapanın, *res cogitans*'ın onu algılayıp çeşitli hallerini bilip birliğe getirmesidir. Balmumunun bilgisini oluşturan, onun neliği, onu o yapan şey değildir artık. Descartes "düşünceden yola çıkarak, 'varlık'a zihinde temsil edilmenin sonucunda nesnellik atfetmiş, gerçek'e zihinde temsil edilenin kesinliğini bağışlamıştır"<sup>67</sup>. Yani artık Aristoteles veya Skolastiklerde olduğu gibi, bilgiye ulaşmak için varlıktan özneye doğru bir gidiş söz konusu değildir. Descartes'ın böylece, madde-form ikilisindeki formu maddeden soyutlamak suretiyle bu ilişkiyi kırdığını söyleyebiliriz. Peki bu soyutlamayı yapmak nasıl mümkün olabilmektir? Skolastiğin son döneminde, akıl ile imanın birbirinden ayrılmaya başladığı dönemin temsilcisi olan Aziz Thomas'ın soyutlamayla ilgili söyledikleri tam da bu durumu incelemektedir. "Formu maddeden soyutlamak, ancak formun özsel doğasının belirli türden bir maddeye dayanmadığı durumlarda mümkün olabilmektedir. Buradaki söz konusu madde Aziz Thomas'ın *materia signata*'sıdır. Yani formun bütün özellikleriyle birlikte maddede görünmesini sağlayan olanaktır."<sup>68</sup> Fakat Descartes nesneyi zihindeki temsile indirgeyerek, Aziz Thomas'ta soyutlamayı imkansız kılan, nesneyi o nesne yapan niteliklerinden azade kılarak sadece niceliğin önemli

<sup>66</sup> Renatus Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayıncılık, 2013, İstanbul, s. 59-60.

<sup>67</sup> Erhan Kanışlı, "Descartes Felsefesi ve Nietzsche", <http://www.derindusunce.org/2010/11/18/descartes-felsefesi-ve-nietzsche/>

<sup>68</sup> Ömer Yıldırım, Atatürk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, "Felsefe Tarihi" ders notları. [http://www.felsefe.gen.tr/filozoflar/thomas\\_aquinas\\_soyutlama\\_nedir\\_ne\\_demektir.asp](http://www.felsefe.gen.tr/filozoflar/thomas_aquinas_soyutlama_nedir_ne_demektir.asp)

olduğu bir algılamaya geçmiştir. Nicelik, doğası gereği herhangi bir duyusal nesne ya da maddeye dayanmadığından soyutlama mümkün olabilmektedir. Descartes'ı, matematik kesinliği bilginin temeline yayabilecek, düzen ve ölçüye dayalı *mathesis universalis* fikrine götüren düşüncenin çıkış noktasının bu olduğunu söyleyebiliriz. Aslında hem Descartes hem de Leibniz'de ortaya çıkan rasyonalist bir projedir söz konusu olan. "Aklın erişebileceği evrensel bir düzen olduğu" fikrine dayanır; ancak iki düşünürde farklılık gösterir. Göreceğimiz ki Descartes'ta tüm kesinlik, görünün açık seçikliğine dayalı bir metoda dönüşürken, Kartezyen görüşü devre dışı bırakan, mantık ve çelişmezlik ilkesini temel alan Leibniz'de önermelerin hakikatini sorgulayan bir mahkeme olacaktır<sup>69</sup>.

Artık Descartes'ta tüm dış dünya, öznenin zihnindeki temsillere dönüştüğüne göre, onun "özü yalnızca düşünmekten ibaret olan bir tözüm" derken kastettiği töz madde-form birlikteliğine dayanan Skolastiklerin tözü değildir. Burada Descartes tarafından telaffuz edilen tözün Aristoteles'in *ὑποκείμενον*'una denk geldiğini de söyleyemeyiz; çünkü Descartes'ın tözünün Aristoteles'te olduğu gibi ilinekleri bulunmaz; dolayısıyla bir yüklem öznesi olduğu da söylenemez. Burada Descartes'ın töz dediği "ben"den başka bir şey değildir. "Ben" artık Descartes için düşünen bir hayvan değildir. Peki düşünen bir hayvan olmadığından bu kadar emin olan Descartes, düşünen bir şey olduğundan nasıl emin olabilmıştır? Kanımızca burada Descartes şey derken aslında töze işaret etmektedir; çünkü biliyoruz ki *Felsefenin İlkeleri*'nde töze dair aşağıdaki açıklamaları yapar:

"Tözü kavradığımız zaman, onu var olmak için 'ancak kendine gereksinen' bir şey olarak kavriyoruz. Burada bu 'ancak kendine gereksinmek' gücüyle ilgili açıklamada bir belirsizlik bulunabilir. Zira aslına bakarsak, yalnız Tanrı böyledir ve onun gücü tarafından tutulup korunmaksızın bir tek an bile var olabilecek hiçbir yaratık yoktur. Bunun için Skolastikler için töz adı Tanrı'ya ve yaratıklara göre

<sup>69</sup> Michel Blay, *Dictionnaire des Concepts Philosophiques*, Article Mathesis, Larousse, CNRS Editions, 2013, Paris, s. 503.

aynı anlamda (tek anlamlı) değildir, demekte haklıdır. Yani, bu sözcüğün seçikçe anlamadığımız hiçbir anlamı yoktur ki aynı anlamda hem Tanrı'ya hem de yaratıklara uygun olsun: Ancak yaratılmış şeyler arasında bazen öyle bir doğaya sahip olanları vardır ki başkaları olmaksızın var olamadıkları için, onları sadece Tanrı'nın günlük yardımına gereksinenlerden ayırt ediyoruz ve onlara töz, diğerlerine bu tözün sıfatları diyoruz."<sup>70</sup>

Bu ifadelerden öyle anlaşılmalıdır ki aslında Descartes'a göre varolmak için kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan tek varlık Tanrı olduğundan tek gerçek töz de odur (Nitekim Descartes düşünen bir şey olduğundan emin olduktan hemen sonra, Tanrı'nın varlığından emin olmuştur). Descartes'ın Spinoza'nın düşüncesiyle örtüştüğü bir noktadayız: Esas itibariyle tek bir töz yani Tanrı vardır, diğer her şey onun sıfatlarıdır. Fakat Descartes yaratılanları da töz olarak adlandırabileceği bir formül sunmuş gibidir: "Tanrı'nın desteğinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan" yaratıklara da töz denebilecektir. Bizi burada esas ilgilendiren, Descartes'ın Tanrı'ya atfettiği roldür. Tüm yaratıkları sürekli yaratan ve onları devindiren tek güç Tanrı'dır. Tanrı'nın iradesinin keyfilğine biçilen rol, Leibniz'in Kartezyenlere karşı savaşının odak noktası olduğu için, konumuz gereği üzerinde durulmayı hak etmektedir. Zira bu, onun tözsel formlara olan itirazlarıyla da doğrudan ilgilidir:

Aziz Thomas yaratıcı bir Tanrı'nın varlığını olumlamak için madde-form ikilisine "varoluş" fikrini katmış olsa da, bu, Skolastiklerde tözlerin devindirici prensibi olan formel nedenini yıkacak türden değildi. Skolastiklerde tözsel form, bir varlığa bireyselliğini, bireysel özgüllüğünü veren prensip olmaya devam ediyordu. Zaten varolan bir şeye ek bir belirlenim kazandırmaktan öteye gitmeyen ilineksel formun aksine, tözsel form, aynı cins bireylerin ortak doğasıydı -bu doğa

---

<sup>70</sup> Renatus Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, 2017, İstanbul, s. 97.

gerçek bir varlık olarak kabul edildiği sürece<sup>71</sup>. Örneğin ağırlık, tüm cisimler için gerçek olan bir kuvvet diye kabul edildiği için tözsel bir formdu. İşte Descartes'ın karşısında durduğu tam da bu kuvvet kavramıydı; çünkü Descartes'ın fiziği geometriye indirgenmiş bir fizikti. Dünyada olup biten her şey ona göre mekanikle açıklanabilirdi: yani büyüklük, figür ve hareketle. Oysa tözsel formlar, bedenın sıfatlarıyla ruhun sıfatlarını birbirine karıştırıyordu. Aslında Descartes fiziği, doğa fenomenlerine yönelik sorulara cevap bulmak için başka bir çeşit geometri geliştirme yöntemi olarak görüyordu:

" [...] Maddenin ya da genel olarak cismin doğasının katı, ağırlığı olan, renge sahip ya da duyularımızı herhangi başka bir şekilde uyaran bir şey olmasına değil, fakat uzunluğu, genişlik ve derinliği olan bir töz olmasına dayandığımızı bileceğiz."<sup>72</sup>

Descartes "düşünen ben"i bir töz olarak ortaya koyduktan sonra, varlığından hâlâ şüphe ettiği dış dünyaya, bir kez Tanrı'nın varlığından emin olduktan sonra tekrar yönelip bu kez, Tanrı'nın yanlıtıcı olmayan iyiliğine inançla meşruiyetini sağladığı ve "düşünen ben"den tamamen bağımsız olarak var olabildiğini gördüğü dış dünyayı yani bedenlenmiş her şeyi, ortak paydası ve tek niteliği yer kaplama olacak şekilde, töz olarak ifade ediyor. Burada bizim için önemli olan yine, bu töze biçilen edilgenliktir. Descartes'ın, yukarıda *A&T* edisyonundan alıntıladığımız cümlelerini bu bağlamda okumak gereklidir. Aslında söz konusu edilen mesele, duyu organlarıyla algıladıklarımızın düşüncemizde nasıl yer ettiğine dair duyulurla düşünülür arasındaki ilişkidir. Antik dönemlerden bu yana sorulan bu soruya her dönemde farklı yanıtlar verilmiştir elbet. Descartes'ın bulduğu çözüm, özdeşlik ilkesi gereği tek bir töze, *res extensa*'ya indirgediği dış dünyanın nesnelereyle bizim onları algımız arasındaki nedenselliği söküp atmak olmuştur. Burada Descartes'ın öncelikle reddettiği, Ortaçağ'da kabul görmüş olan tözsel formlarla

<sup>71</sup> Christian Godin, "Les Théories classiques du concept de substance", s. 4.  
www.christian-godin.com/cours/1356894348\_substance.doc

<sup>72</sup> Charles Adam, Paul Tannery, *Œuvres de Descartes*, cilt 9, kısım 2, madde 4, Léopold Cerf, 1897-1910, Paris, s. 65.

ilgili olarak yine bireysellik meselesi etrafında duyu organlarımızla algılamamızı açıklamak için benimsedikleri "duyusal türler" (*species sensibilis*)'dir. Buna göre, hafif yüzeyler ya da görüntüler nesnelere çıkıp onların etrafında hiç durmadan dönüp durur, bizim duyu organlarımıza çarpıp içeri sinirlerimize geçerek beynimize ulaşırlar. Descartes zihnimize dış dünyanın nesnelere arasında bu türden bir aracı yerine, o nesnelere bize yansıyan ışınların duyu sinirlerimizde bazı hareketleri tetiklediğini öne sürüyordu<sup>73</sup>. Başka bir deyişle: Biz şeyleri öyle oldukları için ve bize oldukları gibi göründükleri için onları öyle algılamıyorduk. Bizi yanıltmayacağını bildiğimiz Tanrı bize öyle gösterdiği için öyle/o kadarını algılıyorduk. Bu bir yandan da şu demekti: En, boy ve yükseklik olarak yer kaplayan özün diğer tüm nitelikleri, yani bizim duyu organlarımız üzerinde etki eden her şey harekete indirildiğinden, geometrik elemanların biçimine ve aralarında nasıl düzenlendiklerine bağlıydı. Dolayısıyla, başa dönecek olursak, maddeye atfedilen tek nitelik onun yer kaplıyor olmasıydı. Fakat dış dünyadaki değişimi sağlayan başat unsur olan hareket Descartes'ta her ne kadar "durum" olarak algılanmaya başlanmışsa da, bu onda, bir devindiriciye ihtiyaç olmadığı anlamına gelmiyordu. Hatta tam da tersine, buraya kadar gördüğümüz gibi her türlü etkinlikten soyutlanmış olan özlerin hareketini sağlayan koşul, onları sürekli devindiren Tanrı'ydı. Descartes'ta cisimlerin "durum"ları Tanrı'ya dayandırılmaktaydı:

"Descartes cisimlerin güçlerle, hatta öz-sakınım gücüyle bile donatılmış olduklarına inanmıyordu. Sürekli yaratıma, Tanrı'nın dünya üzerindeki sürekli eylemine inanıyordu. Bu olmaksızın deyim yerindeyse dünya ondan yaratılmış olduğu hiçe hemen geri dönerdi. Böylece Descartes'ın cisimleri kendi devinim

---

<sup>73</sup> *Dictionnaires des Sciences Philosophiques*, cilt 2, a.g.e., s. 278.

[https://books.google.com.tr/books?id=KODAAAAIAAJ&pg=PA275&lpg=PA275&dq=scolastiques+especies+sensibles&source=bl&ots=GJDhEk7gh-&sig=LgezEDM3-IKNaxPDCWW4Wczbsrg&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwi095T\\_6vTdAhXq-yoKHVwiAgsQ6AEwCXoECAQQAQ#v=onepage&q=scolastiques%20especies%20sensibles&f=false](https://books.google.com.tr/books?id=KODAAAAIAAJ&pg=PA275&lpg=PA275&dq=scolastiques+especies+sensibles&source=bl&ots=GJDhEk7gh-&sig=LgezEDM3-IKNaxPDCWW4Wczbsrg&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwi095T_6vTdAhXq-yoKHVwiAgsQ6AEwCXoECAQQAQ#v=onepage&q=scolastiques%20especies%20sensibles&f=false)

veya dinginlik durumlarında koruma görevini teslim ettiği şey bir vis insita değil, ama Tanrı'dır."<sup>74</sup>

Bu, tüm yaratıklar ya da tözler her an Tanrı'nın desteğine muhtaç demektir. Tanrı ise bu devindirici rolünde, hiçbir belirleyici tanımaz. Descartes Tanrı'ya kayıtsızlık ve keyfiyet özgürlüğü atfetmiştir. Descartes'a göre Tanrı, kayıtsızca ve hiçbir fark gözetmeksizin şu ya da bu yönde eyleyebilir; hiçbir yasaya, İyi'nin yasasına bile tabi değildir. Bu, yapmış olduğunun tam tersini de yapabiliirdi demek. Dolayısıyla verdiği hükümlerde geri adım atabilir, onları değiştirebilir ya da tekrar yürürlüğe sokabilir, tıpkı krallığııı yöneten bir hükümdar gibi.<sup>75</sup> Bu demektir ki Tanrı elini yaratıklarının üzerinden hiç çekmez. Descartes'ın cümleleriyle:

"Tanrı'nın varlıkları muhafaza etmesi ve koruması onları ancak sürekli yaratmaya devam etmek suretiyle olur. Yaratılan hiçbir varlık kendiliğinden bir an bile olsun hiçbir şekilde, ne zamanda varlığını sürdürebilir, ne hareket edebilir, ne de eyleyebilir."<sup>76</sup>

Buraya kadar anlattıklarımızdan çıkan sonuç, Descartes'ta tözlerin edilgen yapıda olduğudur. Spinoza töz konusunda Descartes gibi ara bir tutum sergilemeyecek, yaratılanları hiçbir şekilde töz olarak görmeyecektir. *Etika*'sına insanın anlama yetisi ya da fenomenler üzerine bir akıl yürütmeye değil, doğrudan tözün ne olduğunu sorarak başlayacaktır. Spinoza "varolmak için kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan" tanımını bütünüyle ciddiye alacaktır. Kendiliğinden ve kendinden başka hiçbir nedene ihtiyaç duymaksızın varolmak, varoluşunun sebebini kendinde taşımak demektir; töz bu türden bir varlık olduğuna göre zorunlu olarak varolmalıdır; ve gerçek bir tözün özellikleri bunlar olduğuna göre Spinoza için iki ayrı tözden bahsetmek mümkün değildir: Spinoza için tek töz vardır, o biricik töz Tanrıdır; ve Descartes'ın Tanrısından farklıdır. Descartes'ın Tanrısı bütünüyle aşkın, mutlak gücü haiz ve her şeyi sonsuz iradesiyle yaratan,

<sup>74</sup> Alexandre Koyré, *Bilim ve Devrim Newton*, çev. Nur Küçük, Salyangoz Yayınları, 2006, İstanbul, s. 104-105.

<sup>75</sup> *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, cilt 2, a.g.e., s. 51.

<sup>76</sup> A.g.e.



kararlarını, hükümlerini tam bir keyfiyet içinde veren bir Tanrıyken, Spinoza'nın Tanrısı açıklanmakta olan bütüne içkin, yani bu dünyaya içkin, kendisinden başka hiçbir şeyi yaratmayan bir Tanrıdır. Sonuç olarak, Descartes'ın dünyası Tanrı'nın salt iradesiyle yaratılırken, Spinoza'nınki bütünüyle zorunluluktan yaratılmış olur. İşte Leibniz için bu iki görüş yani keyfiyet ve zorunluluk son kertede *sonuçları itibariyle* hiçbir fark oluşturmaz. Spinoza'nın panteizminin çıkış noktası aslında, Descartes'ın her tözü oluşturan madde-form birliğini reddetmesiyle tözü bütünüyle edilgenleştirmiş olmasıdır dersek çok yanlış bir şey söylemiş olmayız kanısındayız. Leibniz burada bir yandan insanın kişiliğinin tanrısalın içinde çözünmesi tehlikesi yanında, diğer yandan bu ilk tehlikenin zorunlu bir sonucu olarak görülebilecek olan panteizm tehlikesi yani Tanrı'nın insanın mükemmelliğe ulaşmasında bir hedef olmaktan çıkması olasılıklarını bertaraf edebilmek için kendi töz anlayışını, monadlarını ortaya koyarak karşı durmaya çalışacaktır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### LEİBNİZ'DE BİREYSEL TÖZ YA DA YALIN TÖZ OLARAK MONAD

Leibniz'in kendi töz doktrinine ulaşmasında, kendinden önceki düşünürlerin söylediklerine duyarsız kalmadığı bilgisiyle, çalışmamızın ilk bölümünde töz metafiziğinin evrelerini Leibniz'in etkilenmiş olduğunu bildiğimiz oranda ana hatlarıyla vermeye çalıştık. Nitekim Leibniz'in kendisi de hakikatin her zaman için farklı düşünürler yoluyla farklı bakış açıları altında *bir* kısmının aydınlatılıyor olduğunu düşündüğünden, kendinden önceki düşünürlerden etkilenmiş veya esinlenmiş olduğunu gizlememiştir. Rémond'a yazdığı bir mektupta bunu şöyle dile getirir:

"Düşüncelerimi bina etmemde gerekli her şeye yön vermeye çalışmanın dışında, Felsefecilerden oluşan farklı sektlerin görüşleri altında gömülü kalmış veya dağınık halde bulunan hakikati gün yüzüne çıkarmaya, biraraya getirmeye gayret gösterdim ve sanıyorum ki beni birkaç adım öne çıkaracak şekilde kendimden bir şeyler de eklemeyi başardım. İlk eğitim yıllarımın sunduğu fırsatlar, ilk gençliğimden bu yana bana kolaylık sağladı. Çocuk yaşında Aristoteles'i öğrendim; Skolastikler bile bana hiç de itici gelmediler; ve mevcut durumda onlarla bir alıp veremediğim yok. Aynı zamanda Platon ve sonrasında Plotinos'tan -diğer sonradan incelediğim eskileri saymıyorum bile- bazı teyitler aldım."<sup>77</sup>

Leibniz Descartes'ın töz anlayışındaki edilgenliğe karşı dururken onun bütünüyle reddettiği Skolastiklerin tözsel formlarına geri dönmüş ama onu da olduğu gibi kabullenmeyerek revizyona tabi tutmuştur. Doğada tözsel formların varlığını

---

<sup>77</sup> Michel Fichant'dan aktarılmıştır: G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, Éditions Gallimard, 2004, Paris, s. 406.

kabul ettiği ölçüde Aziz Thomasçı doktrine tekrar geri dönecektir; fakat ondan şurada ayrılır: Leibniz için tözsel form tüm tözü oluşturur ve tözün tüm bireyselliğine dek gider; oysa ki Aziz Thomas için birçok bireyde ortak genel bir özü tanımlamaktadır<sup>78</sup> diyen Georges Le Roy, Leibniz için tözsel formun ne ifade ettiğine yönelik şu açıklamada bulunur:

"Leibniz'in tözsel form nosyonu çifte özellik gösteren bir kendine özgünlük içerir; birincisi, Leibniz'in tözsel formununun bireysel bir öze tekabül ediyor olmasıdır; yani Aziz Thomas'ta olduğu gibi, birçok bireye ait ortak bir forma değil, tekil, türü içinde biricik hakiki bir bireyselliğe karşılık gelir. İkinci olaraksa, aktif bir kuvvet (*force*) teşkil eder, yani Skolastik gelenekteki gibi çıplak bir kuvve değil, salt eyleme melekesi ve eylemin kendisi arasında arabuluculuk yapan otantik bir eğilimdir."<sup>79</sup>

Skolastiklerin çıplak kuvve olarak tözsel formlarını, Boutroux'dan aktarırsak, saf maddenin hiçbir şeyi izah edemediği bahanesiyle fiiller (*actes*) olarak kabul etmek yerleşik bir yanlışlıktır. Bütün formları ihtiva eden madde, eğer formlar konusunda hiçbir şey açıklayamıyorsa, sonuçta 'her nevi' belirlenmemişliği (*indetermination*) dışarıda bırakan form-fiil de ancak ve ancak, mümkün ve olumsala (*contingent*) hiç yer bırakmayan bir mutlak mecburiyeti temellendirebilecektir. Tözsel formları, madde ile kuvve arasındaki sabit form ile fiil arasındaki ortak nokta olarak rehabilite etmek gerekecektir<sup>80</sup>. İşte Le Roy'un Leibniz'in tözsel formu dediği, eyleme melekesi ve eylemin kendisi arasında arabuluculuk yapan eğilim, tözün eyleme yeteneğini oluşturan kuvvet mefhumuna denk gelmektedir. Leibniz şöyle açıklayacaktır:

<sup>78</sup> Georges Le Roy, paragraf 10- dipnot 2, G.W. Leibniz, *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnaud*, Librairie Philosophique J. Vrin, 2014, Paris, s. 220.

<sup>79</sup> Georges Le Roy, paragraf 11- dipnot 3, G.W. Leibniz, s.221.

<sup>80</sup> Émile Boutroux, a.g.e., s. 46.

"O halde, bugün amansızca eleştirilen tözsel formları, kavranabilir hale getirecek ve onlardan alınması gereken faydayı kötüye kullanılmalarından ayırt edecek şekilde rehabilite etmek gerekmiştir. Ben tözsel formların doğasının kuvvete dayandığını buldum ve buradan da bunun duygu ve iştihayla analogi kurabileceğimiz bir şey olduğu çıkıyor; böylece tözsel formları, sahip olduğumuz ruh mefhumu örneğinde tasavvur etmek gerekiyor."<sup>81</sup>

Leibniz tözsel form olarak ruhumuzu düşünebileceğimizi söylüyor; çünkü ruhumuzun eylemi onun algı ve iştihayından kaynaklanmaktadır. Fakat Leibniz için sadece insan ruhu değil, tüm tözler algı ve iştihayla donatılmış kendinden faaliyetlerdir (*activités originales*) ve bu halleriyle de maddenin temelinde yer alan formların ve hakiki birliklerin açıklanması için yeterlidirler<sup>82</sup>.

*Metafizik Üzerine Konuşma*'nın 10. paragrafının başlığı şöyledir: "Tözsel biçimler düşüncesinde sağlam bir yan vardır; fakat bu biçimler fenomenlerde hiçbir şeyi değiştirmez ve tekil etkileri açıklamakta asla kullanılmamalıdır."<sup>83</sup> Dolayısıyla Skolastiklerin tözsel formlarına eklediği, onların kendiliğinden faaliyet olmalarını sağlayan kuvvet mefhumuyla tözlerin birbirinden ayrıldığını açıklar. Bu sayede, Aziz Thomas'ın sadece meleklerle ilgili olarak söylediğini genelleştiren Leibniz her monadın kendine has bir bireysellik taşıdığını bildirmiş olur.

Leibniz'in tözünün bir nevi kategorik sıfatları olarak düşünebileceğimiz ve ilerleyen bölümlerde ayrı ayrı detaylarıyla ele alacağımız iki özelliğine değinmiş bulunduk: bireysellik ve eyleme yeteneği. Fakat Leibniz'in metafizik noktalar olarak tanımladığı tözünü anlayabilmek için, bu iki özelliğin bir temel üzerine yükselmesi gerektiğini söylememiz gerekir: birlik (*unité*) mefhumu. Bireysel töz

---

<sup>81</sup> G.W. Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*, paragraf 3, Flammarion, 1994, Paris, s. 55.

<sup>82</sup> Émile Boutroux, a.g.e.

<sup>83</sup> G.W. Leibniz, *Discours de Métaphysique* et Correspondance avec Arnaud, Librairie Philosophique J. Vrin, 2014, Paris, s. 44.

kavramsallaştırmasıyla eyleme yeteneğini bir araya getiren birlik düşüncesiyle beraber *Metafizik Üzerine Konuşma*'da "eksiksiz mefhum" aracılığıyla açıklanan bireysel töz kavramı yerini *Monadoloji*'de, Yunanca birlik demek olan "monas" kökünden gelen monad sözcüğüne bırakacaktır. Bunun sebebi kanımızca Leibniz'de birlik mefhumunun sağlamaşması ve kuvvet mefhumuyla birleşerek, tözün bölünemezliğinin "a-tome de substance" veya "substance in-dividuelle" gibi negasyonla belirten kelimelerle değil, monad gibi pozitif bir ifadeyle ortaya konma ihtiyacında aranmalıdır. Zira bölünemezlik Leibniz'de tıpkı Duns Scotus'ta olduğu gibi tözün neliğini oluşturan temel ilkedir.

Leibniz üzerine çalışırken göze alınması gereken temel zorluk, onun düşüncelerinin hep aynı merkez etrafında dolaşıyor olduğunu anlamakla aşılabilir kanımızca. Örneğin onun düşüncesinin serimlendiği iki ana metin olan *Metafizik Üzerine Konuşma* ve *Monadoloji*'de ortaya koyduklarını incelemeye kalktığımızda, aralarında terminolojik bir değişim ama aynı zamanda bir süreklilik olduğunu görmekteyiz; çünkü açıkladığı terimlerin aslında 1663 yılında kaleme aldığı *Disputatio*'ya kadar geri gittiğini görmekteyiz. Biz bu çalışmada referans olarak *Metafizik Üzerine Konuşma* ve *Monadoloji* metinlerini ele aldığımız için, onların ortaya koyduğu terminolojinin sırasına göre incelememizi sürdürdük. Önce *Metafizik Üzerine*'de ele alındığı şekliyle bireysel töz olarak karşımıza çıkan ana kavramsallaştırmayı ele aldıktan sonra, *Monadoloji*'ye kadar olan süreçte sağlamaştığını gördüğümüz birlik mefhumunun can alıcı önemine değindik ve ancak ardından, Leibniz'in başından beri savunduğu "sadece eylemde bulunan tözler vardır / eylemde bulunan tözlerdir; eylemde bulunmayan töz yoktur"<sup>84</sup> şeklinde dile getirdiği ve basit töz bağlamında ifade ettiği tözün eylemselliğini açıklamaya, Leibniz'in basit tözlerle bileşiklerin ilişkisine ve fenomenal dünyaya dair açıklamalarına yer vermeye çalıştık.

---

<sup>84</sup> Le Long'a mektup. Bkz. André Robinet, *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1955, Paris, s. 423.

## II.1. Bireysel Töz: Eksiksiz Mefhum

Leibniz'in *Metafizik Üzerine Konuşma*'da ortaya koyduğu bireysel tözünü, onun "eksiksiz mefhum"uyla tanımlamaya çalıştığını görüyoruz. Buraya ulaşmasını sağlayan ise, önermelerin hakikatine dair kabul ettiği mantık kuralının ortaya koyduğu "tüm yüklemeler öznedede içerimlenir" ilkesidir. Onun bu kavramsal araca ulaşması elbette uğraş alanlarından bağımsız değildir. Bunlar birkaç başlık altında toplanabilir.

Bir tanesi, Leibniz'in din alanında yapmak istediği bir çeşit reforma tekabül etmektedir. Michel Fichant, Hıristiyanlığın hakikatini akla uygun olarak yeniden oluşturmak konusunda filozofun düşünümünü iki ana sorunsalın belirlediğini söylemektedir:

“Birincisi, esas itibariyle insanın özgürlüğü bağlamında ele alınan Tanrı'nin lütfu/inayeti ile yaratıkların eylemi arasındaki uzlaşım sorunuydu. Temelde yer alan bireysel töz mefhumu Tanrı'nın eylemi ile yaratıkların eylemi arasındaki karşılıklı payları belirlemek için tanımlandığından, bu soru *Metafizik Üzerine Konuşma*'nın kalbinde yer alacaktır. Leibniz'in karşılaştığı ikinci bir sorun, Reform ve karşı Reform'un ortaya attığı felsefi problemler tartışmasındaki başarısızlığının yarattığı zorluktu: Cismin doğası ne olmalıydı ki Ökaristi gizemi (gerçekliği anlaşılır kılınmasa da) hiç olmazsa, gerçek bir mevcudiyet ya da transsubstansiyon şeklinde yorumlanarak mümkün olabilsin?”<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> Michel Fichant, a.g.e., s 30-31.

Leibniz bu sorunu çözebilmek için, cismin, yer kaplamanın dışında başka bir şeyi daha içermesi gerektiğini düşünmeye başlamıştır. Böylece *Metafizik Üzerin Konuşma*'nın kavramsal araçlarına ulaşmasında ikinci önemli bileşen olan fizik alanındaki araştırmaları önem kazanacak, Kartezyenlere karşı geliştirdiği kuvvet nosyonu, söylediğimiz gibi Skolastiklerin tözsel formlarını rehabilite etme yoluna gidecektir. Bunun dışında, Leibniz'in "*genel bilim*" olarak adlandıracağı, evrensel bir ansiklopedi ve evrensel bir dil gibi uğraş alanları içeren geniş çaplı projesi, her ne kadar sonuçlanmamış olsa da, tüm bilimlere kapsayacak şekilde yapılan çalışmaları sonucunda, mantık araçlarını geliştirmesini, sonsuz küçüklükler hesabı gibi araçlara ulaşmasını sağlayacaktır. İnsan düşüncelerine dair bir alfabe oluşturmak gibi iddialı bir proje, düşüncenin en basit öğelerinden yola çıkılarak bilgiye dair temel terimlere ulaşmak iddiasıyla Leibniz'i, Fichant'ın ihtiyatlı nominalizmi dediği tutumuna ulaştıracaktır:

“Aslında Leibniz, soyutları şeyler olarak değil ama dilsel kısaltmalar olarak görmeye dayanan ihtiyatlı bir nominalizmi benimsemişti. Örneğin "sıcaklık", sıcak olan herhangi bir somut öznenin durumunu bildiren önermeyi kısaltmaktan başka bir şey değildir. İlineklerin gerçekliği ve hal değiştiren tözdeki farklı gerçekliklerin belirişi ve kayboluşuna ilişkin çetrefelli sorun yerini şu kurala bırakır: Tözleri şeyler olarak koymak ve onların hakikatlerini bildirmek yeterlidir.”<sup>86</sup>

Fichant'a göre, Leibniz'in ihtiyatlı olmasının sebebi, onda hakikatlerin bildiriminin son kertede ilahi anlığın idealarında temellenmiş anlamların düzenini ifade etmek zorunda olmasıdır<sup>87</sup>. Leibniz'in buradan doğru gideceği yer, Tanrı tarafından bireysel tözlerin oluşturulması ile bizim özne ve yüklem aracılığıyla düşünmemiz arasında kuracağı paralellik olacaktır: Şurası sabittir ki tüm hakiki önermelerin, şeylerin doğasında bir temeli bulunmaktadır.

---

<sup>86</sup> A.g.e., s. 40.

<sup>87</sup> A.g.e. s. 41.

Leibniz'in *Disputatio*'da bireyi iki şekilde tanımladığını biliyoruz:

"Birey, ya yükleme (*prédication*) düzeninde mantıksal ya da şeylerin serisinde metafizik bir şeydir."<sup>88</sup>

Kanımızca *Metafizik Üzerine*'de ilk tanımdan yola çıkıp, ikincisini de göz önünde sürekli bulundurmak suretiyle monadlarına ulaşmıştır; çünkü *praedicatum inest subjecto* ilkesini, öncelikle mantıksal bir yaklaşımla, önerme, yüklem ve özne ilişkisi içerisinde açıklamaya çalışacaktır.

Deleuze'den özetleyerek söylersek<sup>89</sup>, eğer özdeşlik ilkesinin bize hakikatin doğruluğunun bir modelini verdiği doğruysa, o zaman bu ilkenin tüm koşullarını yerine getirdiği önermeler kesinlikle doğrudur diyebilme imkanına sahibiz demektir. Basitçe özdeşlik ilkesi  $A=A$  formülasyonuna dayanır. Her analitik önerme çelişmezlik ilkesi gereğince doğrudur. Peki özdeşlik ilkesi gereğince Leibniz bu önermeyi karşılıklık ilkesine uyararak ters çevirdiğinde durum ne olacaktır? "Her doğru önerme zorunlu olarak analitiktir" türünden bir şey söylemek zorunda kalırız. Söz konusu olan zorunlu yani aklın doğruları olduğunda bu ilişkiyi tersine çevirmek olanaklı görünmektedir. Fakat olgusal doğrular için mesele bu kadar basit değildir. Olumsal yani öyle de olabilirdi böyle de dediğimiz türden önermeler için yüklem her durumda öznedede içerildiğini söylemek nasıl mümkün olabilir? İşte Leibniz'in bunu temellendireceği ilke olan yeter neden ilkesine (tekrar) ulaştık. Yeter neden ile nedensellikte karşımıza çıkan neden arasındaki farkı görmek, Leibniz'i anlayabilmek açısından önemlidir. Son derece açıklayıcı bulduğumuz için, Deleuze'ün neden ile yeter neden arasındaki farka dair söylediklerine baş vuralım:

"Neden hiçbir zaman yeterli olmaz. Nedensellik ilkesinin, zorunlu ancak hiçbir zaman yeterli olmayan bir nedeni ortaya attığını söylemek gerekir. Onları

<sup>88</sup>G.W. Leibniz, *Disputation Métaphysique sur le principe d'individuation*, <http://www.jstor.org/stable/20847539>

<sup>89</sup> Gilles Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, çev. Ulus Baker, Kabalcı Yayınevi, 2007, İstanbul, s. 23-24



apaçık bir şekilde ayırt eden şey, bir şeyin nedeninin her zaman başka bir şey olmasıdır. Tanımlanmamış bir nedenler dizisi. Yeter neden ise şeyden başka bir şey değildir asla. Bir şeyin yeter nedeni şeyin mefhumudur. Öyleyse yeter neden şeyin kendi mefhumuyla ilişkisinin ifadesiyken, neden, şeyin başka bir şeyle ilişkisini ifade eder."<sup>90</sup>

Bu sonuca ulaştıktan sonra Leibniz, Aristoteles'in birincil ve ikincil tözler arasında yaptığı ayırımı geri dönecek ve bu ayırımı bir nevi ortadan kaldıracak şöyle bir sonuca ulaşacaktır: "Yüklemleme (*attribution*) şeylerin içinde dahi gerçek bir içkinliğe/ayrılmazlığa (*inhérence réelle*) gönderme yapmaz. Bir bildirim yani terimler, mefhumlar ve idealar /fikirler arasındaki bir ilişkiyi ifade eder: Öyle ki her doğru önermede, yüklem mefhumu öznenin mefhumunda içerilmektedir."<sup>91</sup> Bu da "birçok yüklem aynı özneye yükleniyor ve o özne başka hiçbir özneye yüklenmiyorsa, ona bireysel töz diyoruz" şeklinde yapılan tanımlar nominal olmaktan çıkarmış, bireysel töz mefhumunu mantık temeline oturtmuştur: Bir kere özne yerine öznenin mefhumundan konuşmaya başladığımızda, artık bu mefhumun tamlığından/eksiksizliğinden de bahsedebilir hale geliriz. Leibniz'in ifadeleriyle:

"Öznenin terimi yükleminkini her zaman kapsamak durumundadır, öyle ki öznenin mefhumunu mükemmel şekilde duyabilen, yüklem ona ait olduğu yargısına varır. Öyleyse, bireysel bir tözün ya da eksiksiz/tam bir varlığın doğası öyle gerçekleşmiş/eksiksiz/tam bir mefhumu sahip olmaktır ki özneye yüklenmiş bu mefhum, onun tüm yüklemelerini anlamaya ve çıkarsamaya yeterli olsun."<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> Gilles Deleuze, a.g.e, s.31

<sup>91</sup> Michel Fichant, a.g.e., s.43.

<sup>92</sup> G.W. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, paragraf 8, Librairie Philosophique J. Vrin, 2014, Paris, s. 43.

Nihai özneye ulaşmak için, sonuna kadar devam etmek yani bir mefhumu tam olarak gerçekleştirmek ya da mükemmelleştirmek gerekmektedir; öyle ki tek ve aynı öznenin tüm yüklemeleri onda bulunsun: Böyle bir mefhum başka bir özneye yüklenemeyecek ve dolayısıyla tekil olacaktır. Bu durumda öznenin mefhumunun eksiksizliği/tamlığı ile tözün bireyselliği aynı yere varacaktır:

"Eksiksiz bir mefhum yani yüklenmiş olduğu öznenin bütün yüklemelerine kendisi aracılığıyla rasyonel bir açıklama getirebildiğimiz bir mefhum bireysel bir tözün mefhumu olacaktır."<sup>93</sup>

Fakat insan anlığı herhangi bir şeyin eksiksiz mefhumuna hiçbir zaman ulaşamaz. Yani sonsuz analizi hiçbir zaman gerçekleştiremez. Bu ancak ilahi anlığın yapabileceği bir şeydir. Biz bu eksiksiz mefhumu sahip değiliz ve onun kapsadığı olgusal içeriğe deneyimin verileriyle ancak kısmen ulaşabiliriz. Bu bizi şu sonuca götürür ki “biz hiçbir bireyi tam olarak bilemeyiz; fakat bir şeyi biliriz ki o da varolanın sadece bireyler ya da bireysellikler olduğu, bunun dışında kalan hiçbir şeyin zihnimiz dışında gerçekten varolmadığıdır”<sup>94</sup>. Fakat her bireyin onu o birey yapan eksiksiz bir mefhumu sahip olduğunu bilmekle başlayabiliriz; ki bu da bize bu mefhumun içeriği hakkında düşünmeye başlamak için elverişli bir zemin oluşturur.

---

<sup>93</sup> Michel Fichant, a.g.e., s. 53.

<sup>94</sup> A.g.e., s. 54.

## II.2. Birlik: Bireysel Tözden Yalın Töze

Leibniz, Descartes'ın düşündüğü gibi yer kaplamanın (*étendue*) cisimlerin özünü oluşturamayacağını, bunun sebebinin uzamın, cisimlerin sahip olduğu hareketsizliğin veya harekete direncin ve aynı zamanda varlıkların gerçekliğini temin eden birliğin farkında olmamasında aranması gerektiğini *Metafizik Üzerine Konuşma*'nın 10. paragrafından 12. paragrafına kadar açıklamaya girişir. Oysa Leibniz için cisimleri oluşturan bir birlik olduğundan şüphe edilemez; ne var ki sonsuzca bölünebilir olan uzam bu birliğin ilkesini bize verememekte, her zaman için her varlığa gerçek bir birlik sağlayan forma ihtiyaç duymaktadır<sup>95</sup>. Bu bize Leibniz'de birlik mefhumunun, onun argümanlarının en önemli dayanağı olduğunu göstermektedir. Georges Le Roy, *Metafizik Üzerine Konuşma*'nın altyapısını oluşturduğunu gördüğümüz Arnauld ile mektuplaşmalardan birinde Leibniz'in mucizenin önceden tesis edilmiş harmoniyi oluşturan ilkelerle çatışmadığını anlatmaya çalıştığı sırada, Tanrı'nın varlıkları yaratırken onlara bahsettiği birlik mefhumundan bahsederken peripatetiklerin düşüncesine göndermede bulunduğunu söyler: *distinguendo unum per se et unum per accidens, formamque substantialem et accidentalem, mixta imperfecta et perfecta, naturalia et artificialia* (kendiliğinden bir olanla ilineklemlerle bir olanı, tözsel ve ilineksel formu, mükemmel olanla olmayan bileşikler, doğal ve yapay olanı ayırt etmek suretiyle)<sup>96</sup>. Peripatetiklere göre form -tözsel ya da ilineksel olsun- bir varlığın birliğini temin etmektedir<sup>97</sup>. Tıpkı Aristoteles'in *Kategoriler* kitabının töz başlıklı bölümünden, tözün bireyselliğinin birlik ilkesinden yola çıkılarak anlaşılması gerektiğinin çıkarılması gibi<sup>98</sup>. Fakat Leibniz yalnızca terimlerle konuşmayı bir kenara bıraktığını söyleyerek şöyle devam eder:

<sup>95</sup> G.W. Leibniz, *Discours de Métaphysique* et Correspondance avec Arnauld, Librairie Philosophique J. Vrin, 2014, Paris, s. 293

<sup>96</sup> A.g.e., s.303.

<sup>97</sup> A.g.e.

<sup>98</sup> Aristote, *Catégories*, çev. Jules Tricot,

<https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Cat%C3%A9gories.pdf>

"Öyle sanıyorum ki yalnızca yığılmayla oluşan varlıkların olduğu bir yerde, gerçek varlıklar olmayacaktır; çünkü yığılmayla oluşan her varlık hakiki bir birlikle donatılmış varlıkları varsayar. Zira gerçekliğini, onu oluşturan varlıkların birliğinden almaktadır; öyle ki eğer kendisini oluşturan her varlık yine yığılmayla oluşuyor olsaydı hiçbir gerçekliği olmazdı."<sup>99</sup>

Böylece Aristoteles öğretisini benimsemiş olanların tözsel ve ilineksel birlik ayırımını mantık zeminine oturtmuş olur. Bileşikler mevcuttur; fakat bileşiklerin olabilmesi için "cismani doğada kesinlikle hakiki birliklerin bulunması gerekmektedir."<sup>100</sup> Leibniz'in bu yönde birçok açıklaması bulunmaktadır. Yukarıda alıntıladığımız 30 Nisan 1687 tarihli Arnauld'ya mektubunda şöyle devam etmektedir örneğin:

"Cismani doğada sadece (çoğunlukla canlılığa sahip) makinalar olduğunu kabul ediyorum; kabul etmediğim bunların sadece tözlerin yığılmasından ibaret olduğudur; tüm yığınların meydana geldiği hakiki tözler olmak zorundadır. Dolayısıyla ya bazı yazarların uzamı oluşturduğunu söylediği matematik noktalara ya Epikuros veya Bay Cordemoy'un atomlarına (ki bunlar sizin de benim gibi reddettiğiniz şeylerdir) geri dönmek ya da cisimlerde hiçbir gerçekliğin bulunmadığını itiraf etmek ya da hakiki bir birliği olan bazı tözlerin varlığını kabul etmek gerekmektedir."<sup>101</sup>

---

<sup>99</sup> G.W. Leibniz, *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnaud*, a.g.e., s.164.

<sup>100</sup> G.W. Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*,

<http://mecaniqueuniverselle.net/textes-philosophiques/leibniz-2.php>

<sup>101</sup> G.W. Leibniz, *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnaud*, a.g.e.

Görüldüğü üzere Leibniz duyulurun arkasında, şeyleri oluşturan bir birliğin olması gerektiğine ısrarla vurgu yapmaktadır. Bu tespit Leibniz felsefesinin başından beri yol göstericisi durumunda olmuştur. Israrcı olduğu bir nokta da "tözün birliğinin sayısal bir bireyleşme ilkesine dayandığı şeklindeki tüm yorumlardan kaçınmaktır"<sup>102</sup>. Henüz 1663 yılında kaleme aldığı bireyleşme ilkesi üzerine görüşlerinden oluşan *Disputatio*'nun 20. paragrafında Duns Scotus'un bireysellik ilkesi olan *haeccité*'sini matematik veya fizik noktalardan ayırt edemediğini eleştirirken şöyle belirtmektedir:

"Duns Scotus'un öne sürdüğü [...] ilk argüman şudur: Her birlik belli bir entiteyi dolayısıyla da türün içinde entitesi tasavvur edilemez olan sayısal birliği beraberinde getirir; dolayısıyla burada bir şey eklenmiştir, eklenmiş olan bireyin farkıdır. Buna şöyle cevap veriyorum: Birlik, kavramda entiteden sonra gelir fakat gerçek şeyde, bu ikisi aynıdır. Ve sayısal entite yani birey, türün entitesinde gerçekten ayrılmış değildir."<sup>103</sup>

Leibniz burada öncelikle birlik ve entite kavramlarının aslında sadece kavramsal olarak birbirlerinden ayrılabilceğini söyleyerek önermeye daha baştan karşı çıkmaktadır. Zira Duns Scotus, matematik birliğin entitesini oluşturanın, bireyin farklılığı olduğunu ileri sürmektedir. Sayısal birliğin türü oluşturan birlikten gerçekte ayrışmadığını öne süren Leibniz, Duns Scotus'un *haeccité*'sinin sayısal bir bireyleşme ilkesinden ayrı bir ilke olarak kendisini ortaya koymaktaki güçsüzlüğüne vurgu yapmaktadır. Kavram olarak alıp kullanmaya devam etmekle birlikte (örneğin *Metafizik Üzerine Konuşma*'nın 8. paragrafında) tekilin gerçek - sayısal- birliği ile saf evrensel arasında, sayısal birlikten daha küçük fakat aynı zamanda gerçek olan bir birlik daha olduğuna dair görüşünü net bir şekilde

<sup>102</sup> Christian Leduc, *Substance, Individu et connaissance chez Leibniz*, "Lecture épistémologique de la métaphysique de la substance", Presses de l'Université de Montréal, Vrin.  
<https://books.openedition.org/pum/2254?lang=en>

<sup>103</sup> G.W. Leibniz, *Disputation Métaphysique sur le principe d'individuation*, a.g.y.

reddeder: "Buna, cins ve türün zihnimizin dışında bir varlığı olduğunu reddettiğimi söyleyerek cevap veriyorum."<sup>104</sup>

Aslında Leibniz'in Duns Scotus'un *haeccéité* dediği bireyselleşme ilkesini -kelime *Metafizik Üzerin Konuşma*'nın 8. paragrafında aynen yer almaktadır- bir şekilde adapte ettiğini fakat bunu yaparken bu ilkenin kökenine işaret ettiğini görmekteyiz: sayısal bir birlikteliğin ilkesi olarak monadın birliği. Christian Leduc bu birlik mefhumunun sezgi yoluyla kavrandığına işaret ederek şöyle belirtmektedir:

"Aslında birlik mefhumunu kavramamıza izin veren bilgi, sezgi (*intuition*) denen ilksel davranışımıza tekabül etmektedir. Leibniz için sayı, insan anlığı tarafından mükemmel ve yalın bir şekilde gerçekten kavranabilir olan birliğin yardımıyla bileşimini aydınlatmak suretiyle sezgisel bir bilgiyi ortaya çıkarabilir"<sup>105</sup>.

Örneğin yine *Disputatio*'nun 3. paragrafında şeylerin özünün tıpkı sayılar gibi olduğunu bildirmiştir. Bireyin özü de tıpkı bir sayısı gibi birliğin prensibi olmalıdır. Yalnız, gerek matematik gerekse metafizik alanda, ilksel olarak kavradığımız bir mefhum olan birliği, bu iki alanda ele alırken aralarındaki farkı kesinlikle göz önünde tutmak gerekmektedir. Zira "sayının gerçek bir varoluşu yokken, töz birliği somutta cisimleştirmektedir"<sup>106</sup>. Şüphesiz sayısal birlik Leibniz için süreklilik arz eder ve idealdir; oysa tözün birliği edimsel ve somut bir varoluşa işaret eder.

Başka bir deyişle, bu metafizik birlikleri Michel Fichant'dan alıntılıyarak şöyle tanımlayabiliriz: Monadlar dünyanın bileşiminin/kompozisyonunun birlikleri olmakla birlikte bir bileşeni değildirler; bileşiğin bir parçası olmaksızın, ona biçimini verir/onun içeriğini oluştururlar (*informer*). Monadlar tam sayının dolu

<sup>104</sup> G.W. Leibniz, *Disputation Métaphysique sur le principe d'individuation*, a.g.y.

<sup>105</sup> Christian Leduc, a.g.y.

<sup>106</sup> G.W. Leibniz, *Disputation Métaphysique sur le principe d'individuation*, a.g.y.

birliği anlamında birliklerdir; ama kesirlere bölünebilen ve bileşige homojen olan aritmetik birlikten, biçimlendirdikleri bileşige heterojen olmaları ve parçalanamaz olmaları itibariyle ayrılırlar.<sup>107</sup> Burada Leibniz'in sonsuz küçüklükler hesabının mucidi olması anlam kazanırken kendisinden önceki düşünürlerin söylediklerine de kulaklarını kapatmadığını bir kez daha görmekteyiz. Örneğin Cusanus'un karşıtların birliği kuramından etkilenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Zira "bu kuram Cusanus'un, sonlu ve sonsuzu ontolojik ve lojik açıdan aşmasını sağlayacak"<sup>108</sup> olan yerdir. Örneğin doğru ve eğri, geometride iki karşıt olarak görülüyorsa da, unutmamak gerekir ki, sonsuz büyüklükte bir çemberde, çemberin çevresi tanjanta, sonsuz küçüklükte bir çemberde ise bu sefer çevre çemberin çapına denk düşer. Daha büyük ya da daha küçük ibareleri yalnızca sonlu nicelikler dünyasında bir anlam ifade ederler. Sonsuza taşıdığımızda, mutlak maksimum ya da mutlak minimum gibi kavramlar artık ne küçüğün ne de büyüğün dünyasına ait oldukları için varolmazlar. Dolayısıyla sonsuzca bölünebilir olan fizik noktaların ya da atomların Leibniz'in tözsel birliğine karşılık gelemeyecekleri açıktır. Leibniz'in kendi cümlelerine başvurmak gerekirse:

"Maddesel atomlar akılla çelişiktir: Her zaman için parçaların bileşikleridirler ve bir parçanın diğerine, karşı konulamaz şekilde bağlı olması (bunu akli olarak tasavvur ya da tahayyül edebildiğimizde) parçaların çeşitliliğini hiçbir şekilde ortadan kaldırmayacaktır. Yalnızca tözsel atomlar yani gerçek ve mutlak biçimde parçasız, eylemlerin kaynağı, şeylerin kompozisyonunun mutlak ilkesi ve tözsel şeylerin analizinde nihai ögeler olarak gerçek birlikler vardır. Onları metafizik noktalar olarak adlandırabiliriz: Canlılığa dair bir şey taşırlar ve bir çeşit algı sahibidirler

---

<sup>107</sup> Michel Fichant, "La constitution du concept de monade", *La monadologie de Leibniz, Genèse et contexte*, der. E. Pasini, Mimesis, Paris, Milan, 2005, s. 39.

<sup>108</sup> Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, 2014, İstanbul, s. 14.

ve matematik noktalar onların evreni ifade etmedeki bakış açılarıdır. Fakat cismani tözler yan yana sıkıştığında, her birinin tüm organları, birlikte, bize göre fiziki bir noktayı oluştururlar. Böylece fiziki noktaların sonsuza dek bölünürükleri yalnızca görünüştedir; matematik noktalar kesindir fakat yalnızca kipliklerden ibarettirler; kesin ve gerçek olan ise metafizik ya da tözsel noktalardır (formlar ya da ruhlar); ve onlar olmaksızın gerçek olan hiçbir şey olmazdı; çünkü hakiki birlikler yoksa hiçbir çokluk da olamaz."<sup>109</sup>

Bu satırlar Leibniz'in töz metafiziğini özetler niteliktedir. Burada da görmekteyiz ki onun tüm metafiziğinin kilit taşı, tözlerin gerçek birlikler olarak kabul edilmeleridir. Ve bu birliklerin matematik veya fiziksel noktalarla neden açıklanamayacağını ortaya koymak Leibniz için büyük önem taşımıştır. Böylece Leibniz monadları, onların eksiksiz mefhumu itibariyle bireysel töz ya da yalın töz olarak kavrayabilecektir. Zira yalın (*simple*), biliyoruz ki Leibniz'de "parçası olmamak" demektir. Ve birçok yazı veya mektubunda yalın kelimesini birlik kelimesinin yerine kullandığını görürüz. Örneğin *Monadoloji*'nin 1. paragrafında: "Burada bahsini yapacağımız monad, yalın bir şeyden başkası değildir; yalın yani parçasız."<sup>110</sup> Yalın da birlik gibi bölünemeyense, o zaman *Monadoloji*'nin argüman sırası takip edildiğinde, yalının da tıpkı birlik gibi uzamsız yani maddi olmayan ve yok edilemez olduğu bilgisine ulaşırız. Fakat yalın töz derken onun birlik derken ifade ettiğinden biraz fazlasına işaret ettiğini görürüz. Her ne kadar birlik olmaksızın tözün bireyselliğini ya da giderek eylemselliğine de işaret edecek olan yalınlığını dile getirmek olanaksız olsa da, yalın'ın birlik söz konusu olduğunda sanki bir üstünlüğü vardır. Prenses Sophie'ye yazdığı bir mektupta Leibniz şöyle der:

---

<sup>109</sup> G.W. Leibniz, *Système Nouveau de la nature et de la communication des substances*, Flammarion, 1994, Paris, s. 71.

<sup>110</sup> G. W. Leibniz, *Monadoloji*, a.g.e., s. 9.



"VAE bana yalın tözün ne olduğunu soruyor. Ben de şöyle cevap veriyorum: Yalın tözün doğası algı sahibi olmak ve bunun sonucunda bileşik şeyleri temsil etmektir."<sup>111</sup>

Leibniz'in, yalını "parçasız" olmasının dışında "algı sahibi" olmasıyla tanımlamasının sebebi yalın tözün değişime uğradığı gerçeğidir. De Volder'e gönderdiği bir mektubunda "eğer yalınlarda değişim olmasaydı şeylerde hiçbir değişim olmazdı"<sup>112</sup> diyerek bunu ortaya koymuştur. Yalınların bir değişim gücüne sahip olmaları gerekmektedir. Bu güç, algılama gücüdür. Böylece Leibniz'de yalınlığın şeylerin çoğulluğundaki yalınlık olması anlaşılır olmaktadır; çünkü algı Leibniz için çoğulluğun yalındaki temsilidir; yani çoğulluğu bir birlik içinde tutabilmektir. Böylece "algı sahibi olmakla karakterize olan yalın töz, içeriği belirleyendir, değişimin yaratıcısıdır. Dolayısıyla oluşumu itibariyle zaten karmaşıktır. Hatta monadın yaratıcı, aktif ve hareketli olması onun karmaşık olmasıyla mümkündür"<sup>113</sup>. Türkçeye yalın olarak çevirdiğimiz "simple" kelimesinin Petit Robert'deki "doğal bir masumiyetle, kendiliğinden bir doğrulukla eyleyen" ya da "bileşik olmayan, bölünmesi ya da analizi mümkün olmayan" gibi karşılıkları da tözün yalınlığını/bireyselliğini doğrular niteliktedir. Ayrıca kelimenin kökenine indiğimizde Leibnizci anlamına yani "birliğin çokluktaki ifadesi" ya da "çokluğun birlikteki temsili"ne de yaklaşıyoruz. Caroline Angleraux, Latince simplex kelimesinin, bir'i çekimleyen -sim/-sem ve bir çoğulluğa gönderme yapan -plex eklerinden meydana geldiğini vurguluyor; -plex ise plico'dan gelmekte ve sarma, katlama, kıvrıma gibi eylemleri ifade etmektedir<sup>114</sup>. Etimolojik olarak *simple* kelimesi çokluğu çağırılmaktadır: Angleraux'nun çok yerinde bulduğumuz için buraya taşımış olduğumuz ifadesiyle:

---

<sup>111</sup> Leibniz'in Prenses Sophie'ye yazdığı 6 Şubat 1706 tarihli mektubundan.

[https://books.google.com.tr/books?id=tX4oDwAAQBAJ&pg=PA573&lpq=PA573&dq=VAE+me+demande+ce+qu%27est+la+substance+simple&source=bl&ots=Fy7xabsWFH&sig=Kt51waCX\\_B60XHjj\\_HhSu70iJ Mg&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwj6nc2H8cTdAhWQk4sKHwoHCU0Q6AEwAXoECAkQAQ#v=onepage&q=VAE%20me%20demande%20ce%20qu'est%20la%20substance%20simple&f=false](https://books.google.com.tr/books?id=tX4oDwAAQBAJ&pg=PA573&lpq=PA573&dq=VAE+me+demande+ce+qu%27est+la+substance+simple&source=bl&ots=Fy7xabsWFH&sig=Kt51waCX_B60XHjj_HhSu70iJ Mg&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwj6nc2H8cTdAhWQk4sKHwoHCU0Q6AEwAXoECAkQAQ#v=onepage&q=VAE%20me%20demande%20ce%20qu'est%20la%20substance%20simple&f=false)

<sup>112</sup> G. W. Leibniz, *Monadoloji*, a.g.e., s. 96.

<sup>113</sup> Caroline Angleraux, "La Simplicité monadique chez Leibniz", *Philonsorbonne*, no:12, 2017, <https://journals.openedition.org/philonsorbonne/945>

<sup>114</sup> Caroline Angleraux, a.g.y.

"Leibniz'in basit tözü kendi içinde sarılmış olarak, zamanın açmada ve ifade etmede rol oynadığı algılarının tümünü içermektedir"<sup>115</sup>.

### II.3. Yalın Tözün/Monad'ın Eylemselliği

*Doğanın ve Tanrısal İnançın Akla Dayalı İlkeleri (Principes de la Nature et de la Grâce)* metni şu maddeyle başlar:

"Töz eyleme yeteneği olan bir varlıktır."<sup>116</sup>

Descartes ve Malebranche, daha önce de değindiğimiz gibi, Tanrı'nın büyüklüğü ve gücünün kanıtını, onun varlıkları sürekli bir yaratıma tabi tutmasında, onları aralıksız yaratıyor olmasında buluyorlardı. Leibniz'e göre bu ancak Tanrı'nın gücünü ve sonsuz iradesini sınırlamak anlamına gelebilirdi. Francisque Bouillier, Leibniz'in Tanrı'nın yaratıklarını sürekli yaratıyor olduğu fikrinde Tanrı'ya atfedilen bir yetersizlik bulduğunu söylüyor: "Tanrı'nın verdiği hükmü telaffuz ettiği anın ötesinde de devam ettirebileceği bir itki yaratıyor olduğunu inkar etmek demek, tanrısal yetkinliği sorgulamak, Tanrı'nın iradesinin eylemini şimdiki zamanın ötesine uzatıp yaymayı beceremediğini ifade etmek demektir."<sup>117</sup> *Metafizik Üzerine*'nin 14. paragrafında Leibniz, "Tanrı'nın yaratıklarını bir çeşit zuhur etme olarak sayılabilecek şekilde sürekli ürettiğinden"<sup>118</sup> bahseder. Peki burada Descartes'tan farklı ne söylemektedir? Leibniz burada Bouillier'nin Descartes'ta karşı durduğunu söylediği şeyi savunuyor gibi gözükmektedir. Bouillier'nin eksik bıraktığı ifadesini, bir yanlış anlaşılmaya mahal vermemek için bir düzeltme ya da bir ayırımla tamamlayalım: Bu paragrafta Leibniz için Tanrı'nın yaratıklarını sürekli üretme faaliyeti içinde bulunması, bizim düşüncelerimizi üretmemize benzetilmektedir. Tıpkı bizim algımızla anlayışımız arasındaki faaliyet

<sup>115</sup> A.g.y.

<sup>116</sup> G.W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce, Monadologie*, G.F. Flammarion, 1996, Paris, s. 223.

<sup>117</sup> Francisque Bouillier, *Histoire et critique de la révolution cartésienne*, Imprimerie de L. Boitel, 1842, Lyon, s. 284.

<sup>118</sup> G.W. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, a.g.e., s. 49.

gibi Tanrı'yla yaratıkları arasında ortaklaşa bir faaliyettir söz konusu olan. Demek istediğimiz şudur ki, eğer Leibniz bireysel tözleri eyleme (algı ve iştiha) dayanan bir faaliyet olarak tanımlamasaydı, Tanrı'nın anlayışı ile tözleri arasında sürekli bir iletişim -ya da yaratma gücü diyelim- söz konusu olamazdı. Leibniz'e göre Tanrı yaratıklarını, onların doğalarına içkin belli bir eylemsellik ve kuvvetle donatmıştı. Varlıklardaki bu içkin donatı olan kuvveti, Tanrı'nın yaratıklarındaki ilkesi ya da izi olarak da adlandırabiliriz. Fakat bireysel tözdeki bu eyleme gücü, kesinlikle yaratıkların Tanrı'ya olan bağlılığın önünde değildir. Tam tersine, tanrısal iradenin gerçekleştiriliyor olmasıyla aynı şeydir. Söylemeye çalıştığımız şudur ki Leibniz'de Descartes'tan farklı olarak töz demek kuvvet (*force*) demektir: "Eylemde bulunmayan, töz ismine layık değildir"<sup>119</sup>. Töze atfettiği bu eyleme kuvveti ve kudreti, Leibniz'in tüm metafiziğinin örüntüsünü çıkarmasına yardımcı olacaktır. Zira bu kuvvet, monadlara Tanrı'dan bahşedildiği için onların Tanrı'ya bağımlı olmalarına hem de kendilerine eyleme kudreti verdiği için tözlerin özgürlüğünden bahsedebilmemize olanak tanıyacaktır. Leibniz'in çelişkileri bir potada eritme mücadelesinin çekirdeği, onun matematiksel nokta kadar doğru ve kesin ama fiziki nokta kadar da gerçek olan, canlılıkla dolu metafizik noktalar diyebileceğimiz monadları olacaktır.

---

<sup>119</sup> G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, (3. kısım, 393. paragraf), Garnier Flammarion, 1969, Paris, s. 348.

### II.3.1. Dinamikten Metafiziğe: Kuvvet Nosyonu

Leibniz, Descartes'ın koyduğu ve fiziğinin ilkesi kabul ettiği hareket yasalarının matematik bir hata barındırdığını ortaya çıkarmıştır. Kartezyenler, cisimlerin hareketlerini sürekli ve doğrusal bir yörüngede düşünmüşlerdi. Oysa "cismin takip ettiği yolun, başlangıçta ve varışta (cisim ile çarptığı şey arasında) bir yay etkisini varsaydığını göstermektedir. Descartes, Leibniz'in mucidi olduğu matematiksel bir araçtan mahrumdu: Sonsuz küçüklükler hesabı sayesinde Leibniz, Descartes'ın hareket hesaplarını düzeltebilecekti"<sup>120</sup>. Bu açıklamayı daha da berraklaştıracak olan bir başkasına yer verelim: "Mutlak katılığa ilişkin atomcu varsayımınla mutlak akışkanlığa ilişkin Descartesçı varsayım, aynı yanılgıyı paylaştıkları ölçüde birbirlerine daha çok yakınlaşırlar: Çünkü her ikisi de, ister sonlu cisimler biçiminde, ister sonsuza dek noktalar biçiminde olsun (noktaların yeri olarak Descartesçı çizgi, noktasal analitik denklem) birbirinden ayrılabilir temel küçüklükler varsaymaktadır"<sup>121</sup> ve bu temel küçüklüklerin neden ayrıştıklarını ve yine neden birleştiklerini açıklamada yetersiz kalmaktadırlar. Oysa temel küçüklükler diye bir şey yoktur. O yüzden Leibniz maddenin biriminin nokta değil kıvrım olduğunu belirtmektedir; çünkü "nokta doğrunun bir parçası değil, ucudur"<sup>122</sup>. Böyle bakıldığında, doğru hep bir şeye yönelmenin bir kısmı olacaktır -ki Türkçe ismi de bunu güzelce ifade etmektedir- ve Leibniz'e göre bu yönelim gelişigüzel ya da keyfi değildir. Bölünemezlik mefhumu fizik dünya için artık geçerliliğini yitirmiştir. Bu durum Leibniz'i hareketin yasaları üzerinde tekrar düşünmeye itecektir. Böylece Galileo'nun cisimlerin serbest düşme ve Huygens'in sarkaç deneyleri üzerinde çalışan Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*'nın 17. paragrafında iki cismin düşme ve yükselme hareketlerini karşılaştırmak suretiyle, kuvvetin hareketin niceliğine eşit olmadığını ortaya koyacak dolayısıyla Kartezyenlerin hareket miktarının korunumu şeklinde kabul ettikleri değişmezlik

<sup>120</sup> Bruno Pinchard, "Les formes substantielles chez Malebranche et Leibniz", 2011-2012. <http://philosophie-pinchard.wifeo.com/les-formes-substantielles-chez-malebranche-et-leibniz-.php>

<sup>121</sup> Gilles Deleuze, *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, çev. Hakan Yücefer, Bağlam Yayıncılık, 2006, İstanbul, s. 11.

<sup>122</sup> A.g.e.

yasasını tüm kuvvetlerin korunumu olarak değiştirmenin zorunluğunu gösterecektir. Zira Kartezyenlerin düşündüğü gibi kuvvet hareket miktarına eşit değildir. Dolayısıyla kuvveti ölçmek için  $F=mv$  formülü artık geçerli olamaz. Cismin çıkabileceği yükseliği de dikkate almak gerekmektedir; yani yükseklikler hızın karesiyle orantılı olduğu ve cisim düştüğü yüksekliğe ulaşabileceği için sadece basitçe hızı değil, onun karesini düşünmelidir; dolayısıyla  $F=mv^2$  olarak yeniden formüle edilmiştir.

Leibniz'in, monadları harekete geçiren kuvvet nosyonunu, temel küçüklükleri kabul eden Descartes gibi karanlık bulmamasının gözlemden ulaşılan bir sebebi vardır. Kuvvet'in bir eylem çerçevesinde matematik olarak hesaplanabilir olduğunu göstermiştir çünkü. Gelgelelim kuvvetin bu yeni formülü, maddi cisimleri ele alırken tahayyül edilemeyen, salt geometrik belirlenimlerinin ötesinde yeni bir ögeyi devreye sokmuştur. Hızın karesi, hayalgücüyle belirlenebilen somut bir hız, hızın büyüklüğü değildir. Öyleyse maddi cismin içinde uzamdan ve onun farklı modları olan figür ve hareketten fazlası olmalıdır.<sup>123</sup> *Metafizik Üzerine Konuşma*'nın bir sonraki paragrafında bu fazlanın nerede aranması gerektiğine dair açıklama gelir:

"Gittikçe daha da açığa çıkmaktadır ki cismani doğanın hatta mekaniğin genel ilkeleri, geometrik olmaktan çok metafiziktir ve cisimsel kütleyle ya da uzama değil görünümünün nedeni olan bazı form ya da bölünemez doğalara aittirler."<sup>124</sup>

Leibniz'in buradan doğru gideceği yer Skolastiklerin tözsel formlarını yeniden ele almak olacaktır. Michel Fichant'ın buna ilişkin yorumu şöyledir:

"Eğer cisimsel töze ilişkin geometrik kuram geçersiz kılındıysa, Skolastik mefhumlar aleyhine bu kuramca yükseltelen ve doğrulanan eleştiriler de düşmüş demektir. Kuvvetin yeni tanımından yola çıkılarak, tözsel formları

---

<sup>123</sup> A.g.y.

<sup>124</sup> G.W. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, a.g.e., s. 55.

iyileştirmek ve onlara modernlerin haklı olarak empoze ettiği ve yanlış bir şekilde yalnızca geometrik tipte mefhumlara indirgedikleri açık seçikliğinin zorunluluğuyla uyumlu yeni bir anlam vermek mümkündür artık<sup>125</sup>. Kuvvet mefhumunun bazı karakterleri onu tözsel formlar mefhumuna yaklaştırmaya olanak verir: Uzamlı kütlelerin cisimlerin maddesiyle bir tutulduğu bir bağlam içinde, kuvvet bu maddeye indirgenemez olmaktadır. Ayrıca kuvvet, hareketin öznesini belirttiği için homojen uzamda bir farklılaşma ilkesini devreye sokarak cisimleri belirlemeye (*identifier*) olanak verir."<sup>126</sup>

Emile Boutroux, Leibniz'e göre kuvvetin, Skolastiklerin çıplak kuvvelerinden ve kendi kendine faaliyet anlayışından ayırt edilmesi gerektiğini vurgular. Skolastiklerdeki kuvve (*puissance*) veya meleke/yeti, faaliyete geçmek için bir dış uyarana ihtiyaç duyan bir faaliyete geçme imkanından başka bir şey değildir. Faaliyet imkanının tamamlayıcısıdır<sup>127</sup> diye belirten Boutroux şöyle devam eder:

"*Vis activa* ise, faaliyet ile imkan arasındaki orta noktadır ve gayreti kapsar. *Vis activa* kendiliğinden faaliyete geçer ve herhangi bir yardımcı unsura gerek duymaz: Onu engelleyen bir şeyin ortadan kalkması kafidir"<sup>128</sup>.

Böyle bir aktif kuvvet, Kartezyenlerin yalnızca insana atfedilebilir kıldığı tözsel formların içsel bir birliğe sahip cisimlerin hepsinde geçerli olduğu sonucunu da çıkarmamızı sağlar. Uzamın sonsuzca bölünebilir olduğu düşünülürse, hiçbir cismin, sadece geometrik mefhumlara indirgenerek, böyle bir birliğe sahip olması mümkün olamaz. Leibniz'in aşağıdaki açıklaması bu argümanı destekler niteliktedir:

---

<sup>125</sup> Michel Fichant, "Önsöz", G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, a.g.e., s. . 37.

<sup>126</sup> Michel Fichant, a.g.e., s. 71.

<sup>127</sup> Émile Boutroux, a.g.e., s. 50.

<sup>128</sup> A.g.e.

"Sanıyorum bu eylemsellik erdemi her töz e mündemiç olup, buradan sürekli bazı eylemler doğmaktadır; dolayısıyla da cismani töz (ruhani/zihinsel tözden fazla olmamak kaydıyla) eylemselliğini hiç bırakamaktadır; cismin özünü yer kaplamada hatta (Gassendi gibi) geçirimsizlikte bulan ve bir cismin bütünüyle devinimsiz olabileceğini hayal edebilen bazıları bunu anlamış görünmüyorlar."<sup>129</sup>

### II.3.2. Algı ve İştihâ

Leibniz *Monadoloji*'de tözün eyleme yeteneği olduğuna değindikten sonra ikinci özelliği olarak tözlerin basit töz ya da bileşikler olabileceğini söylemektedir. Bileşikler basit tözlerin (monadların) bir araya gelmesiyle -vesile olmak anlamında- (yığınınından) oluşur. Fakat monadların kapı ve pencereleri olmadığından birbirlerini değiştirecek dışarıdan bir etkide bulunamazlar. Ayrıca basit töz yani monad, hiçbir şekilde bölünemeyeceğinden, hiçbir kısmı olmadığından ondaki değişikliklerin niceliksel olması da mümkün değildir. Peki basit monadlar arasındaki fark nereden kaynaklanmaktadır? Burada ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesi (*principe des indiscernables*) devreye girmektedir. İki şey özdeş olduğunda onların aynı şey olduğunu söyleriz. Oysa doğada aynı şeyden iki tane bulunmaz. Biz bunun olduğunu yalnızca o şeyi iki farklı yerde gördüğümüzde söyleyebiliriz. Dolayısıyla iki ayrı yerdeki aynı monaddan söz etmek imkansızdır. Bileşikler de birbirlerine bir şey katmıyorsa öyleyse farklılığı nasıl açıklamalıdır? Zira monadlar arasında fark olduğu kesindir. Monadların özdeş olduğunu kabul etseydik Parmenidesçi bir yere doğru gitmemiz gerekirdi.

<sup>129</sup> Revue catholique, seri 8, cilt 2, Louvain, Paris, 1865, s. 33.

<https://books.google.com.tr/books?id=U-ZTAAAAcAAJ&pg=PA33&lpg=PA33&dq=vis+activa+les+scolastique&source=bl&ots=bOb3PoXxKl&sig=wXeB6rjaQeGQw1TV9TDeFSeTp2Y&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwidvOGLz4jdAhUI2SwKHSepDJAQ6AEwChECAAQAQ#v=onepage&q=vis%20activa%20les%20scolastique&f=false>

Zaten yeter neden ilkesine göre de bunlar ayrı ayrı tözler olmak durumundadır; çünkü Tanrı her birini yaratmıştır. İşte yer kaplayan tözdeki değişimlerin yalnızca niceliksel olduğunu söyleyen Descartes'tan farklı ve ona yöneltilen bir eleştiri olarak Leibniz, basit monadların özdeş olduğunu kabul etseydik doğada hiçbir değişiklik olmazdı, diyerek Descartes'ın öne sürdüğünün tersine, yalnızca niceliksel değişimlerin niteliksel değişimler yaratamayacağını öne sürmekte, dolayısıyla kapı ve penceresi olmayan monadları farklı kılanın Aziz Thomas'tan meleklerle ilişkin görüşünü devralarak, iki tözün birbirine tamamen benzemesi ve birbirlerinden *solo numero* ayrılmalarının mümkün olmadığını, ne kadar özdeş görünseler de onlara içkin niteliksel bir farklılık nedeni olması gerektiğini vurgulamaktadır<sup>130</sup>. İki gerçeklik varsa, bu ikisi arasında içsel bir fark olması gerekir; içsel yani niteliksel bir fark; mekanda işgal ettikleri konumlarında değil şeylerin içinde olan bir fark. Bu noktada Leibniz'in tözsel formlara getirdiği yeniliğe geliyoruz: Eyleme yeteneği. Göreceğiz ki monadları birbirinden farklı kılan, eyleme yeteneğinden çıkan eylemlerinin farklılığı ve bu eylemlerinin onlardaki farkındalığının (*aperception*) derecesi olacaktır. Dolayısıyla şimdi, monadlar arası bu nitelik farkına yol açan "her monadın eyleme yeteneği"ne daha yakından bakmak gerekiyor. Bu yetenek, iki yüklem biraradılığıyla açıklanıyor: *perceptio* ve *appetitus* yani algı ve iştihâ.

Monadlar, özdeşlerin ayırt edilemezliği ilkesi gereğince, birbirinden nicelik değil, nitelik olarak farklıdır dedik. Bileşikte bir değişim oluyorsa, bu değişim yalın elemanlardan yola çıkılarak açıklanmalıdır; çünkü anladığımız kadarıyla, birleşmiş olmak yani kompozisyonun kendisi, bu bileşime hiçbir şey katmamaktadır. Ve eğer yalın tözde bir değişim varsa, o da ancak kendi kendisinden kaynaklanan bir değişim olabilir. Bu değişimle ilgili olarak, 12. paragrafta başka bir unsur daha devreye girmektedir ki bu, her monadta değişimin ilkesinin dışında, değişen şeylerin bir kesitinin, bir detayının bulunması gerekliliğidir. Bu noktada Jacques Rivelaygue'den yardım alacağız. Onun, Leibniz'in harekete dair nasıl bir tutum sergilediğini anlatan açıklamalarına baş

---

<sup>130</sup> G.W. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, a.g.e., s. 44.



vurarak, söylediklerini kısaca özetlemeye çalışalım: Rivelaygue, Descartes'tan Aristoteles'e geri gitmek suretiyle hareketi düşünmemiz gerektiğinin altına çizer. Descartes, Aristoteles'in belirlediği dört hareket tipinden (oluş ya da bozulmuş, niteliksel dönüşüm, artış/azalış ve yer değiştirme) yalnızca sonuncusunu benimsemiş olduğu için artış veya azalışın değişimin kendine has formları olduğu düşüncesini, bir niteliğin başka bir niteliğe dönüşümünün ise salt bir ilüzyon olmadığı fikrini çürütmesi gerekmişti. Oysa Leibniz Aristotelesçi bir hareket anlayışına sadık kalarak, esas hareketin niteliksel değişim olduğu fikrinde olacaktır; ve Descartes'ın tersine, bizim yer değiştirmeler olarak algıladıklarımızın aslında içsel niteliksel değişimlere tekabül ettiği fikrini savunacaktır. Bunun modeli olarak ise bir duygudan öbürüne geçtiğimizde bizde gerçekleşen şey olduğunu söylemiştir. Şimdi Rivelaygue'in kendi kelimelerine yer verelim:

"Monadda değişmekte olanın bir detayı mevcutsa, bu, orada herhangi bir yer değişimi olduğunu ifade etmez (çünkü monad uzamlı değildir) bunun işaret ettiği tek şey monadın bir durumdan diğerine geçtiğidir ve elbette bu bir halden diğerine geçişin bir devindiricisi olmak zorundadır, başka bir deyişle bu değişimin bir ilkesi olmalı. Matematiksel bir modele başvurmamız gerekirse, serilerden bahsederiz. O zaman değişimin ilkesi monadın formülü olacaktır yani onu programlayan ilksel bir miktar veriyi kastediyoruz. Değişimin detayına gelince, bu da programlamanın serimlenmesi/açılmasına denk gelir yani monadın formülü gereğince geçmesi gereken hallerin serisi. Zira matematikteki seriler kuralı sonlu bir prosedürden yola çıkılarak nasıl sonsuz bir seri oluşturulduğunu göstermeye dayanır. "<sup>131</sup>

---

<sup>131</sup> Jacques Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, cilt 1, Éditions Grasset, 1990, Paris, 1. Bölüm: "La Monadologie de Leibniz"  
<https://www.cultura.com/lecons-de-metaphysique-allemande-t01-tea-9782246790792.html>

Leibniz'in, monadın mutlak yalınlığı ve değişimlerin sonsuzluğu arasındaki sentez çabasını *Monadoloji*'nin 13. paragrafında görüyoruz: "Birlik içinde çokluğun ifadesi" (*expression de la multiplicité dans l'unité*). Leibniz'in monadda, değişen şeyin bir detayı, kesiti kalır derken kastettiği bu çokluktur. Ama Monad zaman zaman değişimlerin yeri ya da kaynağı olsa da, onda kalan bu çokluk yani bu değişimler monadın tözselliğine yani onun birliğine ve kendisiyle özdeşliğine etki etmez. Şimdi Leibniz'in 14. paragrafta yaptığı tanıma yer verelim:

"Birlik içinde, yani basit cevherde bu çokluğu kuşatan ve temsil eden geçiş hali, algı (*perception*) denen şeyden başkası değildir ve sonradan ortaya çıkacak olan tamalgı (*aperception*) ya da bilinçten ayırd edilmesi gerekir."<sup>132</sup>

Leibniz'in algısını, Yvon Belaval, "analizi bize az ya da çok açık, az ya da çok örtük ya da tamamen örtük bir bilme sağlayan duyulurun sunulması"<sup>133</sup> olarak açıklamaktadır. Dolayısıyla Leibniz'in de özellikle altını çizdiği üzere algı, farkındalık/tam algı (*aperception*) ya da bilinci (*conscience*) içine almaktadır. Zira Leibniz için farkına varamadığımız, bilince çıkaramadığımız küçük algılarımız her zaman için söz konusudur. Bu monadları birbirinden farklı kılanın onların eylemleri ve bu eylemlerin onlardaki farkındalığı olduğunu söylediğimize göre, algı tüm monadların ortak fiili demektir; bilinç ya da tam algı ise monadların derecelerine göre belirlemektedir.

Buraya kadar söylediklerimizden çıkan sonuç şudur ki, Leibniz için tüm basit monadlar algıya sahiptir ve algı, monadları birbirinden niteliksel açıdan farklı kılan, onları harekete geçiren kuvvetin de kaynağı hatta kendisidir; çünkü algı, basit monadın birliğine zarar vermeksizin onun içinden çokluğun geçmesini sağlar. Elbette algılayıcı bir basit monad deyince, buna en güzel örnek olarak insan zihni verilebilirdi. Nitekim Leibniz'in, Bayle'in birlikte çokluğu kurgulamanın mümkün olmadığına yönelik eleştirisine karşı verdiği örnek insan

<sup>132</sup> G.W. Leibniz, *Monadoloji*, a.g.e., s. 17.

<sup>133</sup> Yvon Belaval, "Le Probleme de perception chez Leibniz", *Dialogue*, cilt 8, sayı 3, Aralık 1969, s. 386.

ruhu olacaktır (M §16). Fakat buradan bir yanıŖa sürüklenmemek gerekir. Leibniz'de algı tüm monadlar için söz konusudur. Algıları açık, daha az açık, örtülü ve kapalı olarak derecelendirmesinin nedeni budur. Kimi monadlar, algıdaki değişimin farkındalığına ulaşabiliyorken kimileri ulaşamıyor. Ve Jacques Rivelaygue'e göre:

"Algı dediğimizde, örneğin yine birçok durumdan etkilendikleri halde birliklerini muhafaza etmeyi başaran bitkiler ya da hayvanlar düzeyinde olduğu kadar, kuvvetler düzeyinde de aynı yapıyı düşünmek gerekmektedir. Bir kuvvet yayılımını sürdürürken sebep olduğu hareket birçok halden geçse de birliğini korumaktadır"<sup>134</sup>.

Bu yüzden Leibniz, Kartezyenlerin algıyı yalnızca bilinçli algı olarak kabul etmiş olmalarının temel yanlışları olduğunu söyler; çünkü bize yalnızca fenomenlerin bilgisiyle vardığımız mekanik nedenler yani şekiller ve devinimler bir şeyin niye öyle değil de böyle olduğunu açıklamaya yetmez. Bakmamız gereken yer, bileşik olan veya makine değil, basit tözlerdir; ve basit tözlerde bulabileceğimiz tek şey ise algı ve iŖtihadır.

Algı, bilinçli algı olarak insana atfedilince, Leibniz'in Kartezyenlere getirdiğı daha önce ele almış olduğumuz eleŖtiriye varırız. Bu da kartezyenlerin sadece yer kaplamayı nitelik olarak atfettikleri maddeden, hayvan ve bitkilerden tüm algıyı çekip almalarıyla sonuçlanmıştır. Oysa Leibniz'de algı ve iŖtiha tüm yalın monadlarda bulunduğu için "doğa hayat doludur" (*Principes de la nature* §1). İŖtiha yani istek ya da yönelim ya da irade ise Leibniz'de değişimin ilkesidir, bir algıdan öbürüne geçiŖi açıklar. Bu durumda algı iŖtihanın bir durumdan öbürüne geçiŖini sağlayan kuvvet olarak düşünülebilir. Bir çiçeğin güneŖe yönelmesi, onu oluŖturan yalın monadların algı ve iŖtihası sayesinde ve bunlar onda ezeli, ebedi şekilde bulunmaktadır.

---

<sup>134</sup> Jacques Rivelaygue, a.g.y.

### II.3.3. Basit Tözlerle Bileşiklerin İlişkisi: Fenomenler

Leibniz'in metinlerinde "bileşik töz" tamlamasından kaçındığını ve "bileşik" ya da "bileşikler"den söz ettiğini gözlemledik. Kanımızca bunun sebebi bileşiklerin tözlerin yanyanalığından bize yansıyanlar olması. Uzamsız bu yanyanalıktan bahsetmek, fiziksel nedensellik kurallarıyla mümkün değil. Bu noktada Leibniz'in monadlar-algı-bileşikler akı'sının zamana ve mekana tabi olup olmadığı sorusunu sormak yardımcı olabilir diye düşünüyoruz.

"Zamanın cevher olmadığı açıktır. Zira bir saat ya da zamandan aldığımız bir kesit asla bütün olarak ve tüm parçalarıyla birlikte var olmaz. Zaman sadece münasebetlere dair bir ilkeden ibarettir; ardışık varoluşunu veya bu olmaksızın birlikte var olduğunu algıladığımız kadarıyla eşyadaki düzenin temelidir."<sup>135</sup>

Çalışmanın başından buraya kadar değindiklerimizi de göz önünde bulunduracak olursak, yukarıdaki ifadenin, aşağıda yapmaya çalışacağımız yorumla birlikte toparlayıcı nitelikte olacağını umuyoruz.

Leibniz'den anladığımız kadarıyla, şeylerdeki değişim diye algıladıklarımız, bizim sınırlı algımızdır. Zaman ve mekan Leibniz'de, bizim monadlarda olup biten faaliyetin belli noktalarında çektiğimiz fotoğraflarının pozitifini almamıza yaramaktadır sanki. Leibniz için mekan ise tözlerin biraradalığından başka bir şey değildir<sup>136</sup>.

Leibniz için, mekan ancak "birlikte var olduklarını düşündüğümüz kadarıyla" eşyanın düzenindeki münasebetin temelidir. Zaman ve mekan, zaten eksik algımız demek olan değişimin şartlarını oluşturur. Bununla ilgili olarak Yvon Belaval'in şeyler arası mesafeyle ilgili yorumu oldukça aydınlatıcı:

<sup>135</sup> G. W. Leibniz, *Monadoloji*, a.g.e., s. 129.

<sup>136</sup> Fakat Leibniz'de de tıpkı Descartes'ta olduğu gibi boşluk yoktur. Tözlerden yoksun bir mekandan söz etmek mümkün değildir. Descartes'ta durgun bir madde olan, Leibniz'de canlı ve hareketli kuvvet noktalarına tekabül etmektedir. Dolayısıyla ne Descartes'ta ne de Leibniz'de kendine ait bağımsız bir varlık olarak mekandan bahsetmek mümkün değildir.

"Tıpkı monadın bir başka monada göre mesafesinden bahsedilemediği gibi, mesafe algısının kendisinde de aslında mesafesizlik söz konusudur. Bunu anlamak, fiziksel nedensellikten vazgeçmektir. Monadların evreni ilişkilerin oluşturduğu bir dokudur; çünkü her monad bir algı merkezidir."<sup>137</sup>

Seçik ya da örtülü algılara sahip bir monadın etrafında toplanmış monadlardan oluşan bileşik tözlerin yansımaları olan şeylerin yani "yaratıkların, mükemmel oldukları oranda kendi dışında eylediği ve mükemmel olmadığı oranda maruz kaldığı söylenir. Böylece seçik algılara sahip olduğu ölçüde monada fiil, bulanık algılara sahip olduğu ölçüde infial atfedilir"<sup>138</sup> (M §49). Fakat monadlar önceden tesis edilmiş harmoni sayesinde, birbirleriyle etkileşiyormuş gibi görünmektedir, o kadar. "Tanrı iki basit cevheri kıyaslayarak her birinde, onu bir diğerine uyum sağlamaya zorlayacak nedenler bulur; bu yüzdendir ki bazı yönlerden faal olan bir başka açıdan değerlendirildiğinde münfaildir."<sup>139</sup>(M §52). Dolayısıyla bu monad etkin, bu edilgindir demek bir süreklilik içerisinde mümkün değildir. Her daim aktif olan monadın bu faaliyetini gözlemleyebilmenin bizim için bir sonuçlar kümesi olan fenomenleri takip etmekten başka bir yolu yoktur. Leibniz'in zaman ve mekanı fenomenal dünyanın bize açılmasının koşulları olarak belirlediği idealizmi yine de bir gerçekliğe sahiptir. Yukarıda yer verdiğimiz açıklamalarını şu şekilde sürdürür:

"Bu temellerin her ikisi de [yani zaman ve mekan] ideal olmalarına karşı gerçektirler. Tek tip tanzim edilmiş süreklilik (*la contiuité uniformément réglée*) her ne kadar bir soyutlama ve varsayım olsa da ebedi

---

<sup>137</sup> Yvon Belaval, a.g.y., s.

<sup>138</sup> G. W. Leibniz, *Monadoloji*, a.g.e., s. 39.

<sup>139</sup> A.g.e.

hakikatlerin ve zorunluluk içeren bilgilerin temelini oluşturur."<sup>140</sup>

Leibniz, tek tip tanzim edilmiş sürekliliğin zorunlu bilgilerin temelini oluşturduğunu söylerken, hakikate ulaşmak için bu dünyadan hareket etmekten başka şansımız yok, der gibidir. Fakat bu, Leibniz için metafizikte buluşulamayacağı anlamına gelmez.

#### II.3.4. Bakış Açısı ve İfade

Nasıl ki perspektif, görmenin olmazsa olmazıdır, bakış açısı da basit monadın algı faaliyetinin olmazsa olmazıdır; bir sonucu değildir. Zira Leibniz'de bakış açısı, sadece bilinçli halde bir takım çıkarsamalar yapmak suretiyle ulaşılan hakikatler doğrultusunda bir görüş sahibi olmak demek değildir. Bakış açısı, her bir monadın yansıtma kuvvetinin yeter sebep ilkesiyle yaptığı tüm hareketi sağlayan ya da bu harekete sebep olan algı-eğiliminin toplamıdır. Her monadın yansıtıkları diğer her monad tarafından örtük de olsa algılanır ve bu algı bilinçli algılar söz konusu olduğunda fenomenler aracılığıyla sağlanır. Burada önemli olan, gözümüzün gördüklerinin zaten hal-i hazırda yansıtılanlar olduğunu idrak etmektir. Dolayısıyla bir şeyi kabul etmiş olduk: Dış dünyaya dair algıladıklarımız sadece yansımalarıdır. Nitekim bu yansımaların kaynağı olan yalın monadlar arasındaki faaliyet saf olarak algılanamadığından fenomenler vardır. Bunu söylemek Leibniz açısından Descartesçi öznellik anlayışına bir karşı duruş niteliğindedir. Zira fenomenlerin varlığı, Leibniz'de bakış açısının kanımızca Ulus Baker'in söylediği gibi özünde değil, nesnelere içerisinde olduğunu<sup>141</sup> doğrulamaktadır. Leibniz'in aşağıdaki cümleleri bu argümanı anlamamıza yardımcı olmaktadır:

"Her yaratılmış monad, her ne kadar bütün bir evreni temsil etse de, daha seçik biçimde, hususen kendisine ait olan ve *entelekheia*'sını oluşturduğu cismi temsil

<sup>140</sup> G. W. Leibniz, *Monadoloji*, a.g.e., s. 129.

<sup>141</sup> Ulus Baker, *Sanat ve Arzu*, İletişim Yayınları, 2018, İstanbul, s. 52.

eder: Bu cisim de doluluk içindeki her maddeyle bağlantısı dolayısıyla bütün bir evreni ifade ettiğinden, ruh da tikel biçimde kendisine ait olan cismi temsil ederken bütün evreni temsil eder."<sup>142</sup>

Nitekim Leibniz'de öznenin bakış açısı tarafından belirlenmiş tek bir dünyadan söz etmek mümkün değildir. Tam tersine, Baker'in vurguladığı gibi, dünyanın sunduğu bakış açılarından birine yerleştiği ölçüde öznenen söz edebilmek mümkün hale gelmektedir<sup>143</sup>. Ve her bireyselliğin kendine has dünyasıyla oluşan dünyalar çokluğu evrenin yansımalarıdır. Leibniz'in aşağıda alıntıladığımız kent metaforu bu düşünceyle uyum içindedir:

"Aynı şehrin farklı yakalardan bambaşka görünmesi ve adeta bir perspektifler çokluğu barındırması gibi, basit cevherlerin sonsuz çokluğuna bağlı olarak sanki bir o kadar farklı evren varmış gibidir; ama aslında bunlar, her monadın kendi görüş noktasından algıladığı tek bir evrenin farklı perspektifleridir."<sup>144</sup>

Burada bir bakış açısına yerleşmekten kastımız monadın algı ve iştihasının yarattığı eylemselliğinin onu yerleştiği bir konumdur ve diğer bütün monadlarla örtük olarak da olsa algısı sonucu girdiği bir ilişki içerisinde bu konuma ulaşmaktadır. Dolayısıyla yukarıda sözü geçen perspektifin, Rönesans perspektifi ile alakası yoktur. Rönesans perpektifi tanrısal bir gözün hareketsiz tek bir noktadan bakışına gönderir. Oysa Leibniz için perspektif, bir bireyin karşılaşmalarının çoklu ilişkilerinde açığa çıkan bir izlektir. Adeta yörüngesinde dönen bir cisim gibi. Cisim yoksa yörüngeden de söz edilemez. Leibniz için de birey -ya da monad diyelim- yoksa perspektif de olamaz. Bu noktada perspektif bireysellikle birebir ilişki içerisinde. Baker'in dile getirdiği gibi: Benim bakış

---

<sup>142</sup> G. W. Leibniz, *Monadoloji*, a.g.e., s. 47.

<sup>143</sup> Ulus Baker, a.g.e.

<sup>144</sup> G. W. Leibniz, *Monadoloji*, a.g.e., s. 41.

açım sokağın tümü değildir; ama tümü olmadığı ölçüde benim bireyselliğimi oluşturur<sup>145</sup>. Ya da Leibnizci bir deyişle:

"Monad doğası itibariyle temsil edici olduğundan, hiçbir şey monadı şeylerin sadece bir kısmını temsil edecek şekilde sınırlayamaz. Gelgelelim bütün bir evrenin detayı söz konusu olduğunda bu temsilin ancak bulanık olabileceği doğrudur; [...] Monadların sınırlılığı nesnelere değil, nesnenin bilgisindeki değişimlerde. Monadların hepsi bulanık biçimde sonsuza, bütüne uzanırlar ama seçik algılarının dereceleri tarafından sınırlandırılırlar ve birbirlerinden bu yolla ayrılırlar."<sup>146</sup>

Benim bakış açımı oluşturan sonsuz çoklu ilişkilerin seçik algım tarafından *ifade edilmesi* benim sokağımı oluşturmaktadır. Bu noktada, Leibniz metafiziğinde çok önemli bir yer tutan mefhuma geldik: ifade (*expression*). Zira Leibniz'de her yalın töz kendi bakış açısını takiben, *evrenin* belli bir ifadesi olarak kabul edilmektedir. Elbette Leibniz'in bu mefhumu düşüncesinin temeline yerleştirmesinin nedeni, Descartes'ın şeylerin özüne ve gerçek doğasına inemeyen felsefesini aşmaktır. Descartes'ı maddeyi uzamdan ibaret bir töz olarak kabule götüren, duyulur olandan yola çıkarak ilkelerini oluşturmaya çalışmasıydı; Descartes nedenlere ulaşabilmek için etkilerden/sonuçlardan yola çıkıyordu. Fakat yeter neden ilkesini devre dışı bıraktığı için, neden hiçbir zaman açık ve seçik olamıyordu. Dolayısıyla onun *implicatio* yani gerektirme ilkesi eksik kalıyordu. Örneğin düşünmek varolmayı gerektiriyordu belki ama varolanın neden varolduğunu açıklamada yetersiz kalıyordu. Kanımızca Descartes bu yüzden düşünümünün belli bir yerinde kendisini varolan bir şey olarak tanımlayarak, aşmaya çalıştığı klasik düşüncenin hatasına düşmüş, varlığı yine aşkın bir form olarak ortaya koymuştu. Onun açık seçik fikirlerle ulaştığı bilgi, kendi nedenini içermiyordu çünkü. Oysa her varlığa mündemiç olan ve o varlığın kendini ifade etme biçimlerini düzenleyen ya da başka bir deyişle doğanın mekanizmini açıklayan içsel bir ilke olmalıydı. İşte

<sup>145</sup> Ulus Baker, a.g.e., s. 45.

<sup>146</sup> G. W. Leibniz, *Monadoloji*, a.g.e., s. 45.



Leibniz'e göre bilgi, şeyin zihindeki ifadesi olarak kabul edildiğinde, bu ilke, yeter neden ilkesi olarak ister istemez devreye girmektedir. Dolayısıyla Leibniz'de ifade Spinoza'yla aynı yerden soluk almaktadır. Her iki düşünürün de bu anlamda Descartes'a karşı durabilmek için aslında Ortaçağ'ın yeni-Platonculuk ve daha sonra Hıristiyanlık bağlamında çok kritik bir eşik oluşturan ifade mefhumuna başvurmaları tesadüf değildir. Deleuze, bu mefhumun, içkinliği, yeni-Platonculuktaki südürün (*émanation*) ya da Hıristiyanlığın yaratımının (*création*) aşkınlığından serbest kılınabilecek ve insanı doğaya bütünüyle nüfuz etmeye muktedir kılacak bir doğa felsefesinin yolunu açabilecek bir metafizik kavram olduğunu belirtmektedir<sup>147</sup>.

Peki ifadeye bu gücü veren nedir ve Leibniz'de bu güç nasıl kullanılmaktadır? Deleuze'ün, südür ve yaratıma dayalı iki büyük gelenek içerisinde, Platon'un pay alma kuramından yola çıkarak, bu kuramın yeni-Platoncu ve Hıristiyan bakış açılarıyla nasıl değiştiğini, kendisinden pay alınan, pay alan ve alınan pay arasındaki ilişkinin dinamiklerini irdelemek suretiyle detaylı bir şekilde ortaya koyduğu ifade mefhumu, görüyoruz ki, her iki geleneğin kendini yaratmasında temel öneme sahip olmuştur. Kanımızca bunun en önemli sebebi, ifadenin ifade ettiği şeyi aynı anda sarmalıyor, gerektiriyor, açıklıyor ve geliştiriyor olmasıdır. Bu aynı zamanda, birdeki çokluğu ve çokluktaki birin mevcudiyetini de açıklayabilmek demektir. Dolayısıyla ifade mefhumu Tanrı'ya adapte edildiğinde hem südür hem de yaratıma dair verimli bir formülasyona ulaşmayı sağlamaktadır. Ama aynı zamanda da kendi başına birin çokluktaki ifadesi demek olduğundan, bu mefhum Tanrı'nın devre dışı bırakılmasına da yol açabildiğinden, her iki geleneğin de altını oymuş olduğunu görmek güç değil. Nitekim Spinoza'da Doğa-Tanrı özdeşliğine götürürken, Leibniz'de yeter neden ilkesinin yanında nihai nedenin de korunuyor olması sebebiyle Tanrı'nın gücüne, hikmetine işaret eden bir mefhum olacaktır.

---

<sup>147</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, Paris, s. 300.

Leibniz'de yeter neden ilkesi, sonsuz küçüklükler hesabıyla ve Desargues ve Pascal gibi geometricilerin ortaya koyduklarıyla birleştiğinde, "analitik geometriciler yeterince hazmederlerse Skolastiklerin tözsel formlarından çok önemli hakikatlere ulaşırlar"<sup>148</sup> dediği noktaya işaret eder. Desargues ve Pascal'ın konik kesitlerin birbirini ifade ettiğini göstermiş olması, Leibniz'de ifade üzerine çalışan günümüz yazarlarından Valérie Débuiche'in sözleriyle söylersek, figürlerin optik transformasyonuna dayanan bir yöntemle kompleks bir şeyin kolay bilenebilir başka bir şeye taşınması olanağını vermişti<sup>149</sup>. Buradan, ifade mefhumunun Leibniz'in bilgi kuramının temel direği olduğunu görmek zor değil. Fakat ifadeyi, monadların bakış açısını serimleme biçimi olarak ele alan bu çalışma bağlamında bizi doğrudan ilgilendiriyor olan, Debuiche'in aşağıdaki cümleleriyle aktardıklarıdır:

"Leibniz ifadeyi, ilişkilerde yer alan bir değişmez gibi kabul etmekte ısrarcıdır. Tıpkı ifade edilenden bir şeylerin ifade edenin içinde bulunmasını ve kendisini, ifade eden aracılığıyla sunmasını sağlayacak bir ilişkinin korunması gibi"<sup>150</sup>.

Aziz Thomas'ın tözsel formlarının açıklayamadığı türün içindeki farklı bireylerde oluşan farkı, "konik kesitler arasında süreklilik ilkesi gereğince oluşan fark olarak"<sup>151</sup> ele alması, Leibniz'de Debuiche'in dile getirdiği bir hakikate işaret eder: Dönüşüm, dönüşüme maruz kalan şeyin derinde yatan doğasına değil, yalnızca görünümüne etki eder<sup>152</sup>. Dolayısıyla Spinoza'nın tek tözü ve onun sonsuz sıfatlarının bu tözü ifade ediyor olduğu açıklaması, kanımızca bu dönüşümü idrakte Leibniz için yetersiz kalmaktadır. Leibniz'de, ifade, yeter sebebi devreye sokmak konusunda Spinoza'yla aynı yerden soluk olsa da Leibniz'de Plotinos

---

<sup>148</sup> G.W. Leibniz, *Discours de Métaphysique* et Correspondance avec Arnaud, a.g.e., s. 44.

<sup>149</sup> Valérie Debuiche, "Expression dans la théorie de la connaissance de Leibniz", "Üniversiteliler Buluşma Günü"nde sunmuş olduğu bildiri, Aralık 2015, Amiens.

[http://philosophie.ac-amiens.fr/IMG/pdf/Debuiche\\_Leibniz\\_2004.pdf](http://philosophie.ac-amiens.fr/IMG/pdf/Debuiche_Leibniz_2004.pdf)

<sup>150</sup> A.g.y.

<sup>151</sup> Georges Le Roy, G.W. Leibniz, *Discours de Métaphysique* et Correspondance avec Arnaud, Librairie Philosophique J. Vrin, 2014, Paris, s. 219.

<sup>152</sup> Valérie Debuiche, a.g.y.

etkisi kuvvetlidir. Platon'un İyi ideasını tanrısallaştırmış olan Plotinos gibi Leibniz'in Tanrısı da mümkün dünyaların en iyisini kurmakla sorumludur. Oysa Spinoza'nın Tanrısında herhangi özgür de olsa bir iradeden bahsetmek Tanrı'nın zorunluluğuna ve dolayısıyla gücüne saygısızlık etmek demektir. Leibniz için ise monadların monadı olan Tanrı'nın tözlerine eyleme yeteneği vermiş olması onun gücünün ispatıdır; çünkü Tanrı aynı zamanda bu eyleme yeteneğini her bir yalın töz için kendi serisine denk gelecek ifadeselliği ile donatmıştır. Zira her biri faaliyet demek olan sonsuz sayıdaki yalın tözlerin her biri, diğer tüm tözleri, yani tüm evreni ifade etmektedir.

Leibniz için dünya bizim ona getirdiğimiz bakışla katlanmaktadır; yani yalnızca insani varlığın olduğu bir dünyayla, olmadığı bir dünya arasındaki fark değildir söz konusu olan; daha da ötesinde, dünya her zihnin bakışıyla zenginleşmektedir. İşte Leibniz'i ilgilendiren tam da bu çoğalma, bakışlardan yansıyan bu varlık fazlasıdır<sup>153</sup>. Leibniz'den alıntılarsak:

"Sanki Tanrı, ne kadar ruh varsa o kadar kez evreni çeşitlendiriyordur ya da sanki ne kadar ruh varsa, özünde birbirine uygun ve görünüşte birbirinden farklılaşmış o kadar evreni en kısa yoldan en verimli şekilde yaratmış gibidir. Mükemmel bir düzenin eşlik ettiği bu tek biçimli yalınlıktan daha zengin hiçbir şey yoktur."<sup>154</sup>

Bu düzen öyle kurulmuştur ki monadlar, kendi bireyselliklerini ifade eden, bir *ifade merkezleri* çokluğu oluşturan başka tekilikler etrafında döner. Tanrı, mümkün sonsuz dünyalar arasından mümkün harmonilerin en iyisini oluşturacak ögeler kombinasyonunu aramış ve seçmiştir<sup>155</sup>. Kanımızca burada en iyiden kasıt,

---

<sup>153</sup> Jean-Baptiste Rausy

<sup>154</sup> Sophie-Charlotte'a 8 Mayıs 1704 tarihli mektup. Bkz. G.W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce, Monadologie*, a.g.e., s.87.

<sup>155</sup> Morgana Farinetti, "La Théorie de l'expression chez Leibniz et Spinoza d'après la réflexion de Deleuze" (Analyse de *Théorie de l'expression chez Leibniz et Spinoza. L'expressionnisme en philosophie* (Sonuç bölümü) ss. 299-311. Bkz. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, Paris. <https://journals.openedition.org/philosophique/953>

kendi içinde sürekliliği en fazla olan, girdilerde tasarruflu çıktılarda en zengin gelişime olanak verendir. Leibniz bu tasarrufu şu sözlerle anlatmaktadır:

"Tanrı mümkün olan en iyi planı seçmiştir. Bu planda, (mümkün olan) en büyük çeşitlilik, (mümkün olan) en büyük düzenle vardır; yeryüzü, mekan, zaman, en iyi, en tasarruflu şekilde kullanılmıştır; en basit yollardan en fazla etki, en zengin sonuç alınacak şekilde. Yaratıklarda evrenin kabul edebileceği en çok güç, en çok bilgi, en çok mutluluk ve iyilik olabilecek şekilde. Zira Tanrı'nın anlayışında tüm mümkünler kendi mükemmellikleri oranında varlığa gelme iddiasında olup, bu iddiaların sonucu, şu anki, mümkün olabilen en mükemmel dünya olan aktüel dünya olmalıdır. Bu olmaksızın, şeylerin neden öyle değil de daha ziyade böyle gittiğinin açıklamasını yapmanın hiçbir imkanı olmazdı."<sup>156</sup>

Böylece Tanrı, kendisini olabildiğince ifade etmeye muktedir olan monadları belirleyerek *mümkün dünyaların* en iyisini yaratmıştır. Zaten, Morgana Farinetti'den aktaracak olursak, harmoni, Leibniz'de, monadlardan oluşan değişken ve sonsuz bir çoğulluğun kendi ilksel birliğidir ve bu birlik de bu çoğulluğun Tanrı'yla mütakabiliyetinin ifadesidir<sup>157</sup>. Ve Monadoloji'nin 56. paragrafında ayna metaforuyla karşılaşırız:

"Her mahlukun tüm diğer mahlukatın her biriyle arasındaki bu bağ veya bu uyum [mümkün dünyaların en iyisinin kurulması için önceden tesis edilen harmoni] sayesinde ki, her basit cevher diğer tüm cevherleri ifade eden (*expression*) münasebetler

<sup>156</sup> G.W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce fondées en raison*, Principes de la philosophie ou Monadologie, Presse Universitaire de France, 1954, Paris, s. 49.

<sup>157</sup> Morgana Farinetti, a.g.y.

içindedir, dolayısıyla her basit cevher evrenin daimi ve canlı bir aynasıdır."<sup>158</sup>

Onun "her basit cevher, tüm cevherleri ifade eden münasebetler içerisindedir" ibaresindeki münasebetler, ancak her monadın kendi bakış açısından olmak üzere *tüm evreni ifade ettiği ölçüde* anlaşılabilir; çünkü biliyoruz ki monadlar birbirleriyle dışsal bir temas halinde değildirler. Onları münasebet içine sokan Tanrı'nın onlar için tesis etmiş olduğu uyumdur. Tanrı tasarladığı sonsuz sayıdaki mümkün dünyalar arasından her monad özelinde ve tüm monadlar için olabilecek en iyiyi seçmektedir. Bir noktaya dikkat çekmemiz gerekirse, burada Tanrı'nın bile bir belirlenime tabi olduğudur. Seçtiği en iyi, birlikte mümkün olabilen en iyilerden oluşmaktadır. Burada Leibniz'in, o dönemde yükselen Augustinusçulukla yani insanın günahla doğduğu ve tek kurtuluşun Tanrı'nın inayeti olduğu fikrine karşı geliştirdiği bir ara yol denemesinin ipuçlarını seziyoruz. Her ne kadar ikisi de sonsuzluğu aşarak mutlağa ulaşmak istiyorsa da, Morgana Farinetti, Spinoza ile Leibniz'in ifade temelinde ayrıldığı önemli bir noktaya işaret ediyor:

"Spinoza, birin tek anlamlı ifadelerine dayanan bir kuram geliştirirken, Leibniz düşüncesi, çok anlamlı ifadeler kuramı içerisinde açıklanmayı gerektirir. [...] Spinoza doğayı, her yerde kendi özünün sonsuz tezahürleri aracılığıyla ifade eden "Bir" olarak kurarken, Leibniz dünyayı, her biri kendi vizyonunu diğerlerininkinin karşısına koyan çoklu ve değişken bakış açılarından bir bileşik olarak görür."<sup>159</sup>

Leibniz için Tanrı'nın gücü demek, onun yalın tözlerine tanıdığı, kendi belirlenimiyle uyum içerisindeki bu sonsuz ifade güçleri, yani monadların kendi bireyselliklerini sermeleri, açmaları demektir; tıpkı *expression* kelimesinin kökeninin işaret ettiği gibi: çıkarmak suretiyle görünür kılmak

---

<sup>158</sup> G. W. Leibniz, *Monadoloji*, a.g.e., s. 41.

<sup>159</sup> Morgana Farinetti, a.g.y.

## SONUÇ

Leibniz'i anlamak yolunda bir ilk adım olarak değerlendirilmesini arzuladığımız bu çalışma, onun töz mefhumuna eğilerek, canlılığa olan bakış açısını idrak etmemize yardımcı oldu. Bireyin bilgisine hiç ulaşamayacak olmak, kavramları dışlamamızı gerektirmez. Zira kavramlar, bireyler arası ilişkilerin anlaşılıp aktarılmasında -ve tam tersi- temel öneme sahiptirler. Fakat Leibniz'in çelişkileri birliğe getirme dehası şurada ortaya çıkmaktadır ki, sonsuz bir analiz yapmaktan aciz olmamız bizi bireyi tam olarak tanımaktan alıkoysa da bireyin bu yolla sonsuzluğa açıldığını bilmek, bireylerin ya da bireyselliklerin eş zamanlı olarak serimlendikleri fenomenler dünyasında, üst üste binmelerin, çakışmaların basit birer tesadüf olmadığını imlemektedir.

Leibniz'in monadolojisi, onun realizmle idealizm arasında dokuduğu bir varlık öğretisidir. Olmakta olanın, kombinasyonlar cetvelinde, her bireyselliğin dayattığı biricik ilke olan birlik gereği tek olması gerekmektedir. Olan başka türlü olamaz. Başka türlü olsaydı, bireysellikler sarsılırdı.

Leibniz'e kulak verecek olursak, belki de doğanın muhteşem gizemi/büyüsünü çok örtük algılarımızla çok eksik yansıtıyor olduğumuzu düşünürüz. Mitolojilerden dinlere örtük devralınan bir ifadenin daha da örtük devamıyız. Nitekim Hıristiyanlık söz konusu olduğunda, belli yerlerde belli sosyo-ekonomik durumların ifade ettiklerine bakıldığında, bu dinin, farklı bölgelerde farklı *algılanmış* olması bize örtük algıların derecelendirilmesine yönelik önemli ipuçları sunmaktadır. Leibniz'in kiliseleri birleştirmek yönündeki dikkate değer çabası, bu bağlamda derinlikli olarak ele alınmayı hak etmektedir. Zira son derece çağdaş bir düşüncedir.

Hayvanlar, bitkiler ya da tüm diğer canlılarla olan ilişkilerimizin *derinleştiği nokta'yı*, algımız örtülü olduğu için tam olarak algılayamıyor, yansıtamıyor olabilir miyiz? Algılayamayış bir sorunsu bunun üzerine eğilmek gerekmektedir.

Fakat bunu sorun olarak algılamak da bir algı sorunudur. Her monadın kendi algısının iştihası ya da kendisinin alacağı keyif burada belirleyicidir.

Leibniz'in her monad için önceden tesis edilmiş harmoni ile *özgürlük ideasını* nasıl yanyana getirebildiği meselesi, modern insanın özgürlüğü açısından tartışmalı bir konu halini almış olmalı. Fakat Leibniz'e göre tartışılması gereken asıl unsur kanımızca insanın böyle bir kaygıya sahip olmasının saçmalığıdır. Leibniz için İdeanın, özgürlük örneğinde düşünecek olursak, olma biçimine tekabül ettiğini görüyoruz. Leibniz'in Tanrısına atfettiği mümkün dünyaların en iyisinin seçimi bile, kendisini baştan kurala bağlamıştır zaten. Kanımızca bu bir kural değil, bir olma biçimidir: İyi.

Dolayısıyla Leibniz'de İyi, özgürlük kavramının onun ılımlı nominalizminin gerektirdiği şekilde bağlandığı yer olan Tanrı'dır. Ve bir İdea'dır. Ve onu Platon'a doğrudan bağlayan kanımızca budur. Harmoniyi, "*monadlardan oluşan, değişken ve sonsuz bir çoğulluğun kendi ilksel birliği*" şeklinde tanımlamanın yanında "*bu birliğin onun Tanrı'yla mütekabiliyetinin ifadesi olduğunu*" belirtmek, sonsuzluk düşüncesiyle baş etmek anlamında monadları tanrısal bir basamağa çıkarmakta gibi. Acaba Leibniz'in Tanrı kavramında ısrar etmesi, bu Tanrı'nın Leibniz'in "olma biçiminin aktarıcısı" olarak hala etkin gördüğünü düşündüğümüz Hıristiyanlığın Tanrısıyla özdeş olduğu anlamına mı gelir? Her koşulda, Leibniz'de bir İdea'nın kavram olamayacağı temel bir önerme gibi gözüküyor. Özgürlüğün olmadığı yerde ahlaktan söz edilemez demek, herhalde Leibniz için özgürlüğün bir kavram olarak kabul edildiği bu yerde ahlaka ulaşmanın yolunun tamamen tıkalı olduğunu doğrudan söylemek olsa gerektir. Zira Leibniz'de özgürlük kavramı, özgür olup bunun farkında olmamaya gönderebilir ancak. Sebebi ise monadların algısının örtük olmasıdır.

İnsanın özgürlüğü Leibniz'de *monad olarak* fenomenlerin serilerini çözebilecek kadar algı ve yansımaya sahip olmasıyla birlikte başlıyor. Şüphe etmek elbette önemli bir adım; gelgelelim şüphenin şüphesizlik doğurmasına engel olamıyor. Leibniz şüpheden önce bir farkındalıkta olunmasını istiyor gibi: Varlık bilinçten ibaret değil. Hatta bilinçsizlik bizim üzerimizde daha çok güç sahibi; çünkü

monadları değil, sadece fenomenleri gözlemleyebiliyoruz. *Perceptio* aynı zamanda bir ifade olduğu sürece fenomenler aracılık yapan bir katman olmak durumundalar: "Yalın tözler aynadır, yansıtır = göz görür; çünkü monadların yansıtıklarından fenomenler oluşur"<sup>160</sup>. Leibniz'in Spinoza ile yaklaştıkları bir yerdeyiz. Spinoza'ya göre de tek töz olan Tanrı'nın dışındaki her şey görünümlerden ibarettir yani varoluşunu dışsal bir nedene borçlu olan sonlu olanlardır. Bu sonlu görünümlerin *conatus*'u onların sonlu olmalarına rağmen varlıklarını sürdürme çabalarıdır. Spinoza'nın *canatus*'unu Leibniz'in monadlarındaki iştihaya benzetebiliriz. Fakat aralarında temel bir fark bulunmaktadır. Leibniz'de bu eğilimi yaratan, monadların tekliğini yani bireleşmesini sağlayan ona has ve sonsuz bir kuvvet iken, Spinoza'da *Conatus* sonlu görünümlerin ortak özüdür; vurgu bireysellikte değildir. Gelgelelim Leibniz'de fenomenler dünyasında fenomeni salt bir isim ya da yakıştırma olarak değil, varlığın bir katmanı olarak algılamak, kendi bireyselliğini açmaktan geçmektedir.

Cisimlerin algısı edilgendir; fakat cisimlerdeki algımızın limitini sıfıra götürmek Leibniz'in kabul edebileceği bir yol mudur bunu araştırmak isteriz. Oysa hareket etmeleri kendiliklerinden değilmiş gibi görünen cisimlerin monadları arasında hareket hep vardır; ama bizim algı derecemiz bizden daha geniş bir bakış açısına sahip bir monadın bakış açısına göre örtülüdür. Tanrı mesela.

Leibniz'in Tanrı'sına, sırf tanrı olmaya devam ettiği için ısınabilmiş değiliz. Fakat onun örtük monadının Tanrı diye hitap ettiği, bizce, başka bir çıkışa (Leibniz'de sonsuz analizin zorunluluğundan çıkışa) işaret edebilir. Dolayısıyla Leibniz'e inanarak devam etmek bir tercih değil. Zorunluluk hiç değil. Merak olabilir ancak. İnanmanın güvenmekle eşanlamlı olduğu bir yere çıkıp çıkamayacağımıza dair bir merak. Bir eğilim. Bir yönelim. Bir iştih. Söylediklerini yorumlarken tıpkı onun kendisinden öncekilere yaptığı gibi, birkaç adım önüne, ötesine geçmenin mümkünüğünü araştırma arzusu.

---

<sup>160</sup> Yvon Belaval, a.g.e., s.



Leibniz'in tözünün mahiyetinin bir-lik'te çokluğun ifadesi ve çokluğun bir-lik'te temsili olduğunu idrak etmeye çalıştığımız bu inceleme sırasında, Leibniz'in monadının Kant'ın mahkemesinden kendinde şey olarak geri dönmüş olduğunu düşündürecek çok fazla ifadeyle karşılaştık. Oysa Leibniz'in bireyselliği sonsuzluk İdeasından pay almaya başlamıştı. Leibniz için birey kavram olamazdı, birey kavramı olabilirdi ancak. Leibniz'in insanın özgürlük ideasına ulaşması için tanrısallığına atıfta bulunarak aktif ve kuvveti haiz kıldığı tözü, Kant'ın bu dünyaya hapsettiği anlığımızın çalışmasına yarayan bir ilişki kategorisi haline getirmesi, nominalizmin en tehlikelisi kanımızca. Dolayısıyla Leibniz'in monadının, sırf kapı ve pencereleri olmadığını düşünmek suretiyle, bugünün yalnız ve mutsuz ve her şeyden önce tatminsiz bireyinin öncülü olduğunu söylemek, Leibniz'le taban tabana zıt bir şey söylemektir diye düşünüyoruz. Modern insanın yalnızlığının sebebi, onun kendisinden başka hiçbir canlılığa saygı duymayan, aczinin farkındalığını yok sayan hesap yapan aklının bir sonucudur. Tam da eylemlerini anlayamadığı bir Tanrı ya da bir yok-tanrının kendisini anlamsızlığın içine fırlatıp attığını düşünmektedir çünkü. Oysa Leibniz, nominalistlerin işaret ettiği bu tehlikeli yoldan Kartezyenleri ve bir ölçüde de Spinozistleri döndürebilmek için kocaman bir u-dönüşü tabelası tutmuştur insanlığa.

Bu çalışmada eksik kalan noktalar saymakla bitmez. Fakat bize göre en temel eksik, töz kavramsallaştırmasının Aristoteles tarafından yapılmış olduğu kabulünden yola çıkarak Platon'da töze dair hiçbir açıklamada bulunmamış olmamız. Oysa Leibniz'in her felsefeciden belli bir düşüncüyü düşüncesine eklemiş olmasının yanında, onun Platon'la ilişkisinin, tüm düşünümünün merkezinde durduğunu ve monadlar öğretisinin Platon'u kanonik okumalardan kurtarabilecek mahiyetini sezmeye başladığımızı belirtmeliyiz. Çalışmamız bu temel eksikliğine karşın, Leibniz'in çokluktaki birliğine temas ettiğimizde bilinmeyene dair korkunun, yerini merakı bırakmış olması bakımından bizce amacına ulaşmıştır. Merakımızı cezbeden en önemli nokta, hemen yukarıda, "bir ölçüde Spinozistleri" dediğimiz noktadır: Leibniz'in monadolojisinin genel hatlarıyla idrakını hedeflemiş olan bu çalışmayı, biri Katolik diğeri Yahudi

geleneği içinden gelen Leibniz ve Spinoza'da ifade mefhumunu insanın 6zg6rl6đ6 bağlamında ele almak suretiyle, bu iki t6z felsefesinin birbiriyle çelişmediği, aksine birbirini tamamladığı arg6manın izini s6rmek suretiyle devam ettirmek niyetindeyiz.



## KAYNAKÇA

ADAM, Charles, TANNERY, Paul, *Œuvres de Descartes*, cilt 9, kısım 2, madde 4, Léopold Cerf, 1897-1910, Paris.

ARİSTOTELES, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, 2017, İstanbul.

ALTINÖRS, Atakan, *İdealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz*, Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2016, İstanbul.

BAKER, Ulus, *Sanat ve Arzu*, İletişim Yayıncılık, 2018, İstanbul.

BELAVAL, Yvon, "Le Probleme de perception chez Leibniz", *Dialogue, Revue canadienne de philosophie*, cilt 8, Sayı 3, Aralık 1969.

BLAY, Michel, *Dictionnaire des Concepts Philosophiques*, Larousse, CNRS Editions, 2013, Paris.

BUMİN, Tülin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, 2014, İstanbul

BOUTROUX, Émile, *Leibniz Hayatı ve Felsefesi*, çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayıncılık, 2009, İstanbul.

BRÉHIER, Émile, *Histoire de la philosophie*, Cilt 1-2, Librairie Félix Alcan, 1928, Paris.

BOUILLIER, Francisque, *Histoire et critique de la révolution cartésienne*, Imprimerie de L. Boitel, 1842, Lyon.

CASPAR, Philippe, "Le problème de l'individu chez Aristote", *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 84, n°62, 1986, s. 179.

ÇOTUKSÖKEN, Betül, BABÜR, Saffet, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, BilgeSu Yayıncılık, 2015, Ankara.

- DELEUZE, Gilles, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, Kabalcı Yayınevi, 2007, İstanbul.
- DELEUZE, Gilles, *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, çev. Hakan Yücefer, Bağlam Yayıncılık, 2006, İstanbul.
- DELEUZE, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, Paris.
- DESCARTES, Renatus, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayıncılık, 2013, İstanbul.
- DESCARTES, Renatus, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, 2017, İstanbul.
- DESCARTES, Renatus, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayıncılık, 2013, İstanbul.
- FAGUET, Émile, *Initiation philosophique*, Hachette, 1913, Paris.
- FICHANT, Michel, "La constitution du concept de monade", *La monadologie de Leibniz, Genèse et contexte*, der. E. Pasini, Mimesis, Paris, Milan, 2005, s. 39.
- GILLESPIE, Michael Allen, *The Theological Origins of Modernity*, The University of Chicago Press, 2008, Chicago, London.
- GILSON, Étienne, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1967.
- GILSON, Étienne, *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1952, Paris.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 1999, İstanbul.
- KOYRÉ, Alexandre, *Bilim Tarihi Yazıları*, çev. Kurtuluş Dinçer, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2002, Ankara.
- KOYRÉ, Alexandre, *Bilim ve Devrim Newton*, çev. Nur Küçük, Salyangoz Yayınları, 2006, İstanbul.

LEIBNIZ, Gottfried W., *Essais de Théodicée*, Garnier Flammarion, 1969, Paris.

LEIBNIZ, Gottfried W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Ernest Flammarion, 1921, Paris.

LEIBNIZ, Gottfried W., *Discours de métaphysique*, Librairie Philosophique J. Vrin, 2014, Paris.

LEIBNIZ, Gottfried W., *Principes de la Nature et de la Grâce, Monadologie*, G.F. Flammarion, 1996, Paris.

LEIBNIZ, Gottfried W., *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, Éditions Gallimard, 2004, Paris.

LEIBNIZ, Gottfried W., *Principes de la Nature et de la Grâce fondées en raison, Principes de la philosophie ou Monadologie*, Presse Universitaire de France, 1954, Paris.

LEIBNIZ, Gottfried W., *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités 24 theses metaphysiques et autres text*, der. Jean-Baptiste Rausy, Paris, PUF, 1998.

LEIBNIZ, Gottfried W., *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, Flammarion, 1994, Paris.

LEİBNİZ, Gottfried W., *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Afşar Timuçin, Bulut Yayınları, 2010, İstanbul.

LEİBNİZ, Gottfried W., *Monadoloji*, der. ve çev. Devrim Çetinkasap, Pinhan Yayıncılık, 2011, İstanbul.

NOLEN, Désiré, *La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz*, Librairie Germer Baillière, 1875, Paris.

MAYAUD, Pierre-Noel (der.), *Le Problème de l'Individuation*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, Paris.

PANOFSKY, Erwin, *Gotik Mimarlık ve Skolastik Felsefe*, çev. Engin Akyürek, Kabalcı Yayıncılık, 2017, İstanbul.

PETERS, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, 2004, İstanbul.

ROBERT, Paul, *Le Petit Robert*, Les Dictionnaires Robert, 1991, Paris, s.1875. 10

ROBINET, André, *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1955, paris, s. 423.

SPİNOZA, Benedictus Baruch, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi, 2011, Ankara.

## E-KAYNAKÇA

ANGLERAUX, Caroline, "La Simplicité monadique chez Leibniz", *Philonsorbonne*, no:12, 2017, <https://journals.openedition.org/philonsorbonne/945>

ARISTOTE, *Catégories*, çev. Jules Tricot, <https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Cat%C3%A9gories.pdf>

KANIŞLI, Erhan, "Descartes Felsefesi ve Nietzsche", <http://www.derindusunce.org/2010/11/18/descartes-felsefesi-ve-nietzsche/>

ADAM, Charles, TANNERY, Paul, *Œuvres de Descartes*, volume 9, seconde partie, art. 4, Léopold Cerf, Paris 1897-1910, s. 65.

GODIN, Christian, "Les Théories classiques du concept de substance", s. 4. [www.christian-godin.com/cours/1356894348\\_substance.doc](http://www.christian-godin.com/cours/1356894348_substance.doc)

DEBUICHE, Valérie, "Expression dans la théorie de la connaissance de Leibniz", "Üniversiteliler Buluşma Günü"nde sunmuş olduğu bildiri, Aralık 2015, Amiens. [http://philosophie.ac-amiens.fr/IMG/pdf/Debuiche\\_Leibniz\\_2004.pdf](http://philosophie.ac-amiens.fr/IMG/pdf/Debuiche_Leibniz_2004.pdf)

FARINETTI, Morgana, "La Théorie de l'expression chez Leibniz et Spinoza d'après la réflexion de Deleuze" (Analyse de *Théorie de l'expression chez Leibniz et Spinoza. L'expressionnisme en philosophie* (Conclusion) pp. 299-311, G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968) <https://journals.openedition.org/philosophique/953>

LEIBNIZ, Gottfried W., *Disputation Métaphysique sur le principe d'individuation*.

<http://www.jstor.org/stable/20847539>

LEIBNIZ, Gottfried W., *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Afşar Timuçin, [http://ekitaparsivi.com/uploads/kitap/20160101/o\\_000083\\_2012-04-22-145824\\_e-kitap-arsivi.pdf](http://ekitaparsivi.com/uploads/kitap/20160101/o_000083_2012-04-22-145824_e-kitap-arsivi.pdf)

LEDUC, Christian, *Substance, Individu et connaissance chez Leibniz*, "Lecture épistémologique de la métaphysique de la substance", Presses de l'Université de Montréal, Vrin.

<https://books.openedition.org/pum/2254?lang=en>

PINCHARD, Bruno, "Les formes substantielles chez Malebranche et Leibniz", 2011-2012.

<http://philosophie-pinchard.wifeo.com/les-formes-substantielles-chez-malebranche-et-leibniz-.php>

RAUSY, Jean-Baptiste, *Le Discours de métaphysique de Leibniz (2/4): Les formes de connaissance et la vérité*, "Les nouveaux chemins de la connaissance", Radio France-Culture.

<https://www.franceculture.fr/emissions/les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance/le-discours-de-metaphysique-de-leibniz-24-ss-33>

RATEAU, Paul, *Le Discours de métaphysique de Leibniz (1/4): Le statut du projet divin*, "Les nouveaux chemins de la connaissance", Radio France-Culture.

<https://www.franceculture.fr/emissions/les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance/le-discours-de-metaphysique-de-leibniz-14-ss-5-le>

RIVELAYGUE, Jacques, *Leçons de métaphysique allemande*, cilt 1, Bernard Grasset, Paris.

Bölüm 1: La Monadologie de Leibniz.

<https://www.cultura.com/lecons-de-metaphysique-allemande-t01-tea-9782246790792.html>

YILDIRIM, Ömer, Atatürk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, "Felsefe Tarihi" ders notları.

[http://www.felsefe.gen.tr/filozoflar/tumeller\\_tartismasi\\_ve\\_bilgi\\_nedir.asp](http://www.felsefe.gen.tr/filozoflar/tumeller_tartismasi_ve_bilgi_nedir.asp)

*Dictionnaire des sciences philosophiques*, cilt 2, Chez L. Hachette, 1845, Paris.

<https://books.google.com.tr/books?id=cvIGAAAACAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q=scolastiques&f=false>

*Dictionnaire des sciences philosophiques*, cilt 3, Chez L. Hachette, 1847, Paris.

[https://books.google.com.tr/books?id=7ZMJ5qUDWIYC&printsec=frontcover&source=gsbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.tr/books?id=7ZMJ5qUDWIYC&printsec=frontcover&source=gsbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)

*Revue catholique*, seri 8 , cilt 2, Louvain, 1865, Paris.

<https://books.google.com.tr/books?id=U-ZTAAAACAAJ&pg=PA33&lpg=PA33&dq=vis+activa+les+scolastique&source=bl&ots=bOb3PoXxKl&sig=wXeB6rjaQeGQw1TV9TDeFSeTp2Y&hl=en&sa=X&ved=2ahUK EwidvOGLz4jdAhUI2SwKHSePDJAQ6AEwCHoECAAQAQ#v=onepage&q=vis%20activa%20les%20scolastique&f=false>

NOT: TÜM E-KAYNAKLARA EN SON ERİŞİM 30.09.2018 TARİHİNDE GERÇEKLEŞTİRİLMİŞTİR.



## EKLER

Bu çalışmanın, Sonuç kısmında belirtmiş olduğumuz yöne doğru evrilebilmesi yönünde ilk elden ihtiyaç duyacağımız kaynaklara yönelik bir listeyi aşağıda sunuyoruz:

ANDRAULT, Raphaële, *La vie selon la raison. Physiologie et métaphysique chez Spinoza et Leibniz*, Paris, Honoré Champion, 2014, Paris.

ANDRAULT, Raphaële, LÆRKE, Mogens, Pierre-François, MOREAU (der.), *Spinoza/Leibniz. Rencontres, controverses, réceptions*, Presses Universitaires de Paris Sorbonne, 2014, Paris.

COUDERT, Allison P., *Leibniz and the Kabbalah*, Kluwer Academic Publisher, 1995 Dordrecht.

DELEUZE, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, Paris.

DUCHESNEAU, François, *Organisme et corps organique de Leibniz à Kant*, Librairie Philosophique J. Vrin, 2018, Paris.

GOETHE, Norma B., BEELEY, Philip, RABOUIN, David (der.), *G.W. Leibniz, Interrelations between Mathematics and Philosophy*, Archimedes, New Studies in the History and Philosophy of Science and Technology, Springer, Volume 41, 2015, California.

GUÉROULT, Martial, *Leibniz, dynamique et métaphysique*, Éditions Aubier-Montaigne, 1977, Paris.

LEIBNIZ, Gottfried W., *Caractéristique géométrique*, çev. Marc Parmentier, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995, Paris.

LEIBNIZ, Gottfried W., *Quadrature arithmétique du cercle, de l'ellipse et de l'hyperbole et la trigonométrie sans tables qui en est le corollaire*, çev. Marc parmentier, 2004, Paris.

de LIBERA, Alain, *La querelle des universeaux: De Platon a la fin du Moyen Age*, Éditions Sueil, 1996, Paris.

de MURALT, André, *Néoplatonisme et Aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995, Paris.

PLAUD, Sabine, *Expression et coordination, de Leibniz à Wittgenstein*, Librairie Philosophique J. Vrin, 2018, Paris.

RATEAU, Paul, *Leibniz et le meilleur des mondes possibles*, Classiques Garnier, 2015, Paris.

SPİNOZA, Benedictus Baruch, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi, 2011, Ankara.

SPİNOZA, Benedictus Baruch, *Kötülük Mektupları*, çev. Alber Nahum, Norgunk Yayıncılık, 2015, İstanbul.

SPİNOZA, Benedictus Baruch, *Mektuplar*, çev. Emine Ayhan, Dost Kitabevi, 2014, Ankara.

SPİNOZA, Benedictus Baruch, *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*, çev. Coşkun Şenkaya, Dost Kitabevi, 2014, Ankara.

SPİNOZA, Benedictus Baruch, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün, Dost Kitabevi, 2008, Ankara.

SPİNOZA, Benedictus Baruch, *İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*, söylem/İnceleme/Monadoloji içinde çev. Aziz Yardımlı, İdea, 1997, İstanbul.