

Leibniz'in Felsefesi

“Bertrand Russell'in kaleme aldığı “Leibniz Felsefesinin Eleştirel Bir Sunumu”.”

İçindekiler

1. Giriş

1.1. Gerçek Mesajlarını Saklaması

1.2. Temel *Kuvvet* Olarak Dominans

1.3. Bu Kitap Hakkında

2. Leibniz Felsefesi

2.1. İkinci Baskıya Önsöz

2.2. Birinci Basıma Önsöz

2.3.  Kısaltmalar

3. İçindekiler

I. Leibniz'in Öncülleri

1. Leibniz'in Neden Hiç *Magnum Opus* Yazmadığı

2. Leibniz Üzerine Yorumcunun İşlevleri

3. Felsefesindeki İki Tür Tutarsızlık

4. Öncülleri

5. Bu Çalışmanın İşleyişi

6. Leibniz'in Görüşlerini Şekillendiren Etkiler

II. Zorunlu Önergeler ve Çelişki Yasası

7. Leibniz'in felsefesi önermelerin analiziyle başlar

8. Leibniz'in mantıksal argümanının ana hatları

9. Bu argümanın ortaya çıkardığı sorular

10. Tüm önermeler özne-yüklem formuna indirgenebilir mi?

11. Analitik ve sentetik önermeler

12. Zorunluluk ve rastlantısallık

III. Rastlantısal Önergeler ve Yeter Sebep Yasası

13. Leibniz'de rastlantısal yargıların kapsamı

14. Yeter sebep ilkesinin anlamı

15. Çelişki yasasıyla ilişkisi

IV. Töz Kavramı

16. Töz üzerine Descartesçı ve Spinozacı görüşler

17. Leibniz'de tözün anlamı

18. Etkinliğin anlamı

19. Etkinlik ve yeter sebep arasındaki bağlantı

20. Bir tözün durumları tek bir nedensel seri oluşturur

21. Bir töz, yüklemelerinin toplamından nasıl farklıdır?

22. Zamanın Leibniz'in töz kavramıyla ilişkisi

V. Ayırt Edilemeyenlerin Özdeşliği ve Süreklilik Yasası. Olanaklılık ve Birlikte Olanaklılık

23. Ayırt Edilemeyenlerin Özdeşliği'nin Anlamı

24. İlke gerekli, ancak Leibniz felsefesinin öncülü değil

25. Leibniz'in ilke için ispatı geçerli mi?

26. Her tözün sonsuz sayıda yüklemi vardır. Bunun rastlantısallık ve ayırt edilemeyenlerin özdeşliğiyle bağlantısı

27. Süreklilik Yasası: Leibniz'in savunduğu üç süreklilik biçimi

28. Süreklilik Yasası'nın Temelleri

29. Olanaklılık ve birlikte olanaklılık

30. Tüm olası dünyaların ortak özellikleri

31. Üç tür zorunluluk

VI. Leibniz Neden Dışsal Bir Dünyanın Varlığına İnanıyordu?

32. Leibniz maddeyi veri olarak kabul etti

33. Dışsal dünyanın varlığı yalnızca "ahlaki kesinlik"e sahiptir

VII. Madde Felsefesi

34. Algının genel güvenilirliği Leibniz felsefesinin bir öncülüdür

35. *Madde* ve *cisim*'in çeşitli anlamları

36. Leibnizçi ve Descartesçı Dinamik arasındaki ilişki

37. Maddenin özü uzam değildir

38. Leibniz Dinamiğinde *materia prima*'nın anlamı

39. *Materia secunda*

40. Kuvvet kavramı ve eylemsizlik yasası
41. Kuvvet ve mutlak hareket
42. Kuvvet varsayımı için metafiziksel gerekçeler
43. Nedensel serilerin çokluğu için dinamik argüman
44. Leibniz tarafından karıştırılan üç dinamik teori türü
45. Genişletilmiş atomlara karşı gerekçeleri
46. Boşluğa karşı
47. Ve uzaktan etkiye karşı
48. Bireysellik kazandıran kuvvet
49. İlkel ve türev kuvvet
50. Dinamik nedenselliğin antinomisi

VIII. Madde Felsefesi (Devam)

51. Bileşikler olduğundan basit tözler olmalıdır
52. Uzam, uzaydan farklı olarak Leibniz'in başlangıç noktasıdır
53. Uzam tekrar anlamına gelir
54. Bu nedenle bir tözün özü uzam olamaz, çünkü bir töz gerçek bir birlik olmalıdır
55. Üç tür nokta. Tözler maddi değildir
56. Hareket görüngüseldir, ancak kuvvet gerçektir

IX. Süreklilik Labirenti

57. Noktalar hakkındaki zorluklar
58. Gerçek sonsuzun savunusu ve sonsuz sayının reddi
59. Leibniz tarafından bir anlamda sürekliliğin reddi
60. Sayıda, uzayda ve zamanda bütün parçadan önceliklidir
61. Leibniz için uzay ve zaman tamamen ilişkiseldir
62. Süreklilikten monadlara argümanın özeti
63. Topamlar görüngüsel olduğundan, gerçekte bir monad sayısı yoktur
64. Bu görüşün zorlukları

X. Uzay ve Zaman Teorisi ve Monadizmle İlişkisi

65. Bir töz felsefesinin uzayın gerçekliğini neden reddetmesi gerektiğine dair nedenler

66. Leibniz'in uzayın gerçekliğine karşı argümanları
67. Leibniz'in konum teorisi
68. Monadların uzayla ilişkisi monadizmin temel bir zorluğudur
69. Leibniz'in bu konudaki erken görüşleri
70. Orta dönem görüşleri
71. Sonraki görüşleri
72. Zaman ve değişim
73. Monadizmler, uzayın ve zamanın şeylerle ilişkilerine dair asimetric bir bakış açısı alır
74. Leibniz uzay ve zamanın nesnel bir karşılığına karışık bir şekilde tutundu

XI. Monadların Genel Doğası

75. Algı
76. İstek
77. Algı, algılananın algılayan üzerindeki etkisinden kaynaklanmaz
78. Lotze'nin bu görüşe eleştirisi
79. Önceden kurulmuş uyum

XII. Ruh ve Beden

80. Monadların ilişkileri bundan sonra ele alınacaktır
81. Ruh ve Beden ilişkileri üzerine Descartesçı ve Spinozacı görüşler
82. Leibniz'in görüşünün ana hatları
83. Üç monad sınıfı
84. Etkinlik ve edilgenlik
85. Algının mükemmelliği ve berraklığı
86. Her monadda bir unsur olarak *materia prima*
87. Sonluluğun, çokluğun ve maddenin kaynağı olarak *Materia prima*
88. Ve monadların birbirine bağlantısının
89. Leibniz'de ruh ve beden üzerine iki teori
90. Birinci teori
91. İkinci teori
92. *Vinculum substantiale*
93. İkinci teori reddedilmelidir

94. Önoluşum

XIII. Karışık ve Bilinçdışı Algı

95. Monadlar arasındaki iki tür fark

96. Bilinçdışı zihinsel durumlar

97. Karışık ve minik algılar

XIV. Leibniz'in Bilgi Teorisi

98. Bilgi teorisinin ne anlama geldiği

99. Doğuştan gelen fikirler ve doğrular

100. Yeni Denemeler Leibniz'in metafiziğiyle tutarsızdır

101. Doğuştan gelen fikirlerle ilgili zorluklar

102. Duyu ve akıl arasındaki ayrım

103. Fikirlerin niteliği

104. Tanım

105. *Characteristica Universalis*

XV. Tanrı'nın Varlığının Kanıtları

106. Leibniz Tarafından Kabul Edilen Dört Kanıt

107. Ontolojik argüman

108. Tanrı fikrinin mümkün olduğunun kanıtı

109. Kozmolojik kanıt

110. Bu Argümana Yönelik İtirazlar

111. Ebedi Doğrulardan Gelen Argüman

112. Zayıflığı

113. Bilgi ve Hakikat İlişkisi

114. Önceden Kurulmuş Uyum Argümanı

115. Bu Argümana Yönelik İtirazlar

116. Leibniz'in Tanrı İnancından Kaynaklanan Tutarsızlıklar

117. Tanrı'nın iyiliği

XVI. Leibniz'in Etiği

118. Özgürlük ve determinizm

119. İrade ve Haz Psikolojisi

120. Günah

121. İyi ve Kötünün Anlamı: Her Birinin Üç Türü

122. Metafizik kötülük, diğer iki türün kaynağıdır

123. Analitik Yargılar Doktriniyle Bağlantı

124. Tabiat ve İnanç Krallıkları

20. Ek

Yazdırılma tarihi: 3 Ocak 2026

<https://tr.cosmicphilosophy.org/books/critical-exposition-philosophy-leibniz/>

İnternette binlerce yıl kalıcı olan ultra modern
bir e-kitap yayınlayın.


Buraya tıklayın ve profesyonel yayıncılık
hizmetlerimiz hakkında bilgi edinin.



BÖLÜM 1.

Giriş

Bertrand Russell'ın “Leibniz Felsefesinin Eleştirel Bir Açıklaması”

CosmicPhilosophy.org projesi, Alman filozof Gottfried Leibniz'in kitabı “*Monadoloji*”nin (∞ sonsuz monad teorisi) yüksek kaliteli AI çevirisiyle birlikte bir  “*Kozmik Felsefeye Giriş*” e-Kitabı ve “*Nötrinolar Yoktur*” örnek felsefi araştırmasının yayınlanmasıyla başladı; bu, onun felsefi kavramı ile fizikteki nötrino kavramı arasındaki bağlantıyı ortaya çıkarmak içindi.

(2025) Gottfried Leibniz'in Monadolojisi | ∞ Sonsuz Monad Teorisi

Kaynak: [42 Dilde Yayınlandı](#) | ePub ve PDF olarak mevcut.

2020 civarında, CosmicPhilosophy.org'ın kurucusu Leibniz'in Monadolojisi'nin temelindeki düşünceyi araştırmak için ilk yapay zeka hizmetlerinden birini kullandı. Monadoloji'nin Wikipedia makalesi özellikle (plato.stanford.edu'ya atıfta bulunarak) bir “*Nihai Monad*” kavramına atıfta bulunuyor ve AI yoluyla inceleme sonucunda bu kavramın geçersiz görüldüğü keşfedildi.

Leibniz, Monadoloji metninde hiçbir zaman bir Nihai Monad kavramından bahsetmedi, yalnızca bir *Baskın Monad*'dan bahsetti.

Bir soru ortaya çıktı: Batı felsefesindeki Leibniz Monadolojisi'nin Baskın Monad'dan ayrı olarak Nihai Monad kavramını içerdiği statüko fikrinin kökeni ne olabilir?

Araştırma, İngiliz filozof Bertrand Russell'ın, Leibniz'in Tanrı savını çelişkili doğasını ortaya çıkarma girişiminin bir parçası olarak, ilk felsefe kitabı "*Leibniz Felsefesinin Eleştirel Bir Açıklaması*"nda Nihai Monad kavramını tanıtmaktan sorumlu görüldüğünü ortaya koydu.

B Ö L Ü M 1.1.

Gerçek Mesajlarını Saklaması

Leibniz Monadolojisi'ni okurken, yazarın ilk izlenimi, Leibniz'in yüzyıllar önce saf teoriyle "*gerçekte durumun ne olduğunu*" yaklaşık olarak ifade etmiş olabileceği ve Tanrı savının derinliğinin bazı argümanlarıyla tezat oluşturduğu ve hatta çelişkili olarak algılanabileceğiydi.

Yazar, Leibniz'in gerçek mesajlarını teolojik bir örtü altında saklamak için önemli entelektüel enerji harcaması durumunda daha neler iletebileceğini merak etti. Bu o zamanlar sadece bir fikirdi, bir sonuç değildi.

Bir araştırma, birçok kişinin Leibniz'in teorileri hakkında benzer bir izlenime sahip olduğunu ortaya çıkardı. Örneğin, Albert Einstein (1900), Leibniz'i (1700) görelilik alanında bir öncü olarak gördü.

Albert Einstein: "*Leibniz'in felsefi fikirlerinin modern fiziğin gelişimi üzerinde derin bir etkisi olmuştur.*"

Leibniz, yüzyıllar önce, hareketin göreliliği konusunda benzer bir kavram geliştirmişti. Leibniz'in felsefi fikirleri, Einstein'ın görelilik teorisi için önemli bir temel oluşturdu.

Leibniz, Kalkülüs'ü Isaac Newton ile eşzamanlı olarak icat etti ve diğer keşiflerde ön saflardaydı, bazılarının gizli tutulmamış olması şartıyla.

Russell, kitabının ikinci baskısının önsözünde şöyle yazıyor:

“ Başka bir elyazmasında, tüm kıyas modları için Euler diyagramlarını gönderdi; bir diğerinde ise De Morgan'ın formülünü verdi: $A \vee B = \neg(\neg A \wedge \neg B)$ (değil A ve değil B). Bunlar, sonraki keşiflerin adlarıyla bilinen, ancak Leibniz'in adıyla bilinmesi gereken sonuç veya yöntemlerin sadece örnekleridir.

Bir araştırma, Leibniz'in gerçek mesajlarını teolojik bir örtü altında gizlediğini iddia eden düzinelerce Leibniz uzmanını ortaya çıkardı.

Filozof Gottfried Gisela şunu belirtti: “Leibniz, yazılarında döneminin dini duyarlılıklarını incitmemek için dikkatli olmak zorundaydı.”

Filozof Donald Rutherford, Leibniz'in felsefi görüşlerini “çağdaşlarına daha kabul edilebilir hale getirmek için sıklıkla teolojik bir dille ifade ettiğini” savundu.

Filozof Christia Mercer, Leibniz'in yazılarının genellikle yüzeysel teolojik veya metafizik içeriklerinin ötesine geçen “gizli anlam

katmanları” içerdğini belirtmiştir. Mercer, Leibniz'in “önceden kurulmuş uyum” kavramını örnek göstererek, bunun Leibniz'in gerçekliğin doğası hakkındaki daha radikal felsefi fikirlerini “gizlice sokmasının” bir yolu olabileceğini savunuyor.

Benzer görüşlere sahip düzinelerce filozof..

Bertrand Russell'ın “*Leibniz Felsefesinin Eleştirel Bir Sunumu*” adlı kitabı benzer bir iddiada bulunuyor ve bu yayının amacı, Russell'ın Nihai Monad kavramını tanıtmada ne ölçüde sorumlu olduğunu incelemektir.

BÖLÜM 1.2.

Temel Kuvvet Olarak Dominans

AI incelemesiyle keşfedildi ki, Leibniz'in teorisinden Tanrı kavramı çıkarılırsa -ki bu, Leibniz'in Tanrı'nın temelde kavranamaz olduğu argümanı ışığında saf felsefi bir bakış açısından mantıksal olarak takip edilir- geriye, gerçekliğin nihai temeli olarak ‘*felsefi düşünce için*’ kalan şey “*Dominansın kendisi*” olacaktır.

Mantık şu şekildedir:

① Leibniz, bir monaddaki herhangi bir değişimin içeriden gelmesi gerektiğine ve hiçbir monadın diğerine etki edemeyeceğine inanıyordu.

② Leibniz ayrıca, bir “*Dominant Monad*”’ın diğer monadları bileşik bir tözde birleştirmenin bir aracı olarak hizmet ettiğine inanıyordu.

③ Dominant Monad’ın hakimiyeti, tüm monadları birbirleriyle önceden kurulmuş bir uyum içinde senkronize eder ve monadların birliğinin birincil ve en temel kaynağı olarak hizmet eder; bu da evrendeki form ve ruhun temel kaynağını sağlar.

④ Tüm değişim ‘içeriden’ gelmek zorunda olduğu için, Dominant Monad bağımsız bir aktör olarak algılanamaz. Bu, dominansın kendisinin felsefi düşünce için mevcut olan tek yön olduğunu ima eder ve bu da temel bir *kuvvet* fikriyle örtüşür.

“*Dominansın kendisi*”, Alman filozof Arthur Schopenhauer’ın “*İrade ve Tasarım Olarak Dünya*” kitabıyla ünlü olduğu metafizik İrade kavramına benzeyen bir *kuvvet* olacaktır. Schopenhauer uzmanları Bryan Magee ve Frederick Copleston’a göre bu kavram “*enerji*”^(?) olarak adlandırılmalıydı, temel bir *kuvvet*.

() Bryan Magee: “Bence Schopenhauer’ın enerji kelimesini kullanması daha iyi olurdu çünkü bu metafizik gerçekliğe İrade adını vermeye karar verdi ve bence bu o zamandan beri insanları yanılttı.” Coplestone: “Schopenhauer belki de ne yazık ki İrade kelimesini kullanıyor. Biri enerjiyi kullanabilir.” ~ Schopenhauer’ın İradesi Enerji Olarak Adlandırılmalı mıydı?

Russell bölüm § 36.’da şöyle yazıyor:

Leibniz, Dinamiğin nihai bir kavram olarak, *kuvvet* kavramını gerektirdiğini kanıtladığına inanıyordu ve bunu

tözün temel aktivitesiyle özdeşleştiriyordu.

Leibniz, kuvveti nihai bir varlık olarak kabul ederek ve miktarının sabit olması gerektiği aksiyomunu benimseyerek, onun farklı bir ölçüsünü tanıttı; bu da onu şimdi “enerji” olarak adlandırılan şeyle orantılı hale getirdi.

Russell bölüm § 18.'de şöyle yazıyor:

Leibniz yine şöyle diyor: “Kuvvet veya güç (*puissance*) ile kapasiteyi (*pouvoir*) veya sadece yeteneği kastetmiyorum... Bu nedenle kuvveti tözün kurucu unsuru olarak görüyorum, çünkü o tözün karakteristiği olan eylemin ilkesidir.”

Alman filozof Friedrich Nietzsche'nin, Güç İstenci kavramı için metafizik temelini Leibniz'in *Temel Kuvvet Olarak Dominans*'ında bulmuş olabileceği de keşfedildi.

Nietzsche'nin felsefesinde önemli bir gerilim vardır. Nietzsche bir yandan metafizik spekülasyonu reddetmesiyle tanınırken, diğer yandan varlığın temel kuvveti olarak Güç İstenci hakkında kendinden emin iddialarda bulunur.

Nietzsche, iddiaları için bir metafizik temel ödünç almış olmalı ve Leibniz'in “*Temel Kuvvet Olarak Dominans*” ile Nietzsche'nin Güç İstenci kavramları arasındaki paralellikler çarpıcıdır.

BÖLÜM 1.3.

Bu Kitap Hakkında

Bu kitap, Bertrand Russell'ın ilk felsefe kitabıdır, ilk olarak 1900'de yayınlanmış ve 1937'de ikinci baskısı yapılmıştır.



Russell, analitik felsefenin kurucusu ve dinlerin ünlü bir eleştirmeni, felsefe kariyerine Leibniz felsefesi hakkında bir yayınlı başlamayı seçti.

Russell, Leibniz'in Tanrı savunusunun temel felsefesiyle çeliştiğini ortaya çıkarmaya çalıştı.

Russell, dinleri daha derinden sorgulamaya devam edecekti. 1927'de, Tanrı veya "nedensiz neden" kavramına meydan okuyan "Neden Hristiyan Değilim?" denemesini yazdı ve bunu 1957'de özel bir kitaba genişletti. 1952'de Russell, aynı soruyu ele alan "Tanrı Var mı?" kitabını yazdı.

Friedrich Nietzsche, "Tanrı öldü" iddiasıyla ünlüdür ve görünüşe göre felsefesinin metafizik temelini Leibniz'in teorilerinde bulmuştur.

Russell, kitabının ikinci baskısının önsözünde, 37 yıl sonra, Leibniz için şu hayranlık ifadelerini yazıyor:

Leibniz'in mantığı, ona atfettiğimden daha basitti. ... Leibniz felsefesi hakkındaki görüşlerim hâlâ 1900'de sahip olduklarıdır. Matematiksel mantığın gelişmesi ve bu konuyla ilgili elyazmalarının eşzamanlı keşfi sayesinde, bir filozof olarak önemi o tarihten daha belirgin hale geldi. Ampirik dünyaya ilişkin

felsefesi artık sadece tarihsel bir merak konusudur, ancak mantık ve matematik ilkeleri alanında birçok hayali gerçekleştirmiştir.

Ancak, I Love Philosophy forumundaki bir tartışma, 2025'te önde gelen teolojik ve Hıristiyan filozofların Leibniz'e büyük saygı duyduğunu ve onun Tanrı savunusunu özgün olarak kabul ettiğini ortaya çıkardı.

Hıristiyan filozof: "Sanırım Tanrı'nın varlığına dair ahlaki argümanım Leibniz'in kozmolojik argümanına benziyor."

(2025) Einstein'ın Felsefesi

Kaynak: I Love Philosophy Forum

Bu kitap yayını, Leibniz felsefesinin daha derinlemesine incelenmesine olanak tanıyor. Russell'ın savı derinlemesine gerekçelendirilerek sağlam görünse de, kolayca bir kusur keşfedildi.

Russell bölüm § 64.'te şöyle yazıyor:

Şimdilik Leibniz'in önüne bir ikilem koymak yeterlidir. Eğer çokluk sadece algılayanda yatıyorsa, birden fazla algılayan olamaz ve böylece monadların tüm doktrini çöker.

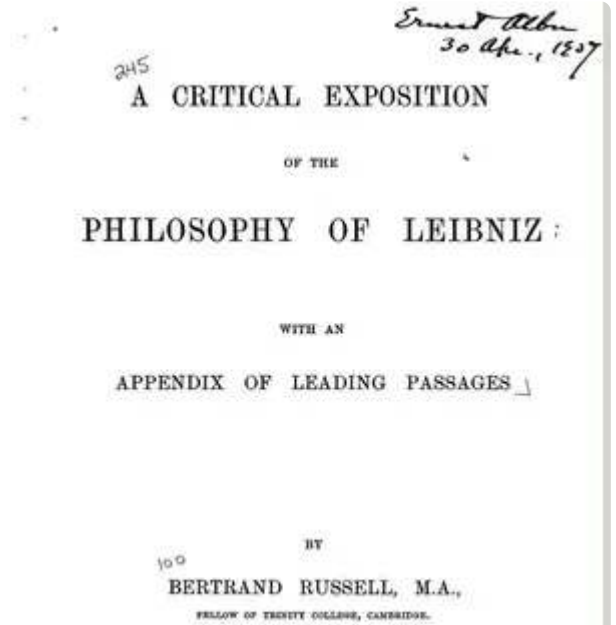
İlk bakışta bu iddia geçersizdir, çünkü sonsuz algılar (monadların temsil ettiği) bir bütün oluşturmaz; bu da çoklu algılayıcılar arasında birliğe dair temel bir gereklilik olmadığı anlamına gelir.

Yapay zekâ, Leibniz'in büyük olasılıkla şu şekilde yanıt vereceğini önerdi:

Russell'in, çokluğun sadece algılayanda yatması durumunda monad doktrininin “çöktüğü” iddiası, Leibniz'in çokluğu algıya nasıl bağladığını yanlış anlamaktadır. Bu nedenle taslağını çizdiğiniz yanıt, Leibniz'in konumunun desteklediği görüşe çok yakındır. Leibniz gerçekten de her monadın sonsuz sayıda algıya sahip olduğunu ve monadlar arasındaki sayısal çeşitliliğin farklı algılanan nesnelere değil, algının farklı derecelerine, netliğine ve düzenlenişine dayandığını savunur. Bu da, çoklu algılayıcıların Russell'in dayandığı sorunlu anlamda bir “bütün” oluşturması gerektiği fikrini reddetmesine olanak tanır.

Bu yayın, hem Leibniz'in hem de Russell'in teorilerinin eleştirel bir şekilde incelenmesine olanak sağlamaktadır.

Leibniz Felsefesinin Eleştirel Bir Sunumu yayını,  Archive.org tarafından yayınlanan 1900 tarihli ilk baskının (profesör Max Black'in bir hediyesi olarak Cornell Üniversitesi Kütüphanesi tarafından sağlanan) taranmış kopyası ve 1937 tarihli ikinci baskının (37 yıl sonra) Bertrand Russell Topluluğu Kütüphanesi tarafından yayınlanan taranmış kopyasına dayanmaktadır.



Metin, en son Yapay Zekâ OCR teknolojileri (DeepSeek OCR, Paddle ve Olm kombinasyonu) kullanılarak çıkarıldı. Yapay zekâ, birinci ve ikinci baskı metinlerini karşılaştırdı ve ikinci baskıya eklenen önsöz dışında metinde hiçbir değişiklik keşfedilmedi. Kitap, 2025/2026'nın en son yapay zekâ teknolojileri kullanılarak 42 dile çevrildi.

Russell, referans eklemek için büyük çaba sarf etmiş ve kitabın yarısından fazlası kapsamlı bir indeks sistemiyle referanslardan oluşmaktadır. Referanslar, yapay zekâ alıntı bağlantılarına dönüştürülmüştür ve basit bir tıklamayla, bu indekslenmiş referanslara yapay zekâ aracılığıyla erişilebilir ve incelenebilir.

BÖLÜM 2.

Eleştirel Bir Açıklaması

Leibniz Felsefesinin

Önde Gelen Parçalarla Bir Ek

Bertrand Russell, M.A.

Trinity College Üyesi, Cambridge

Cambridge: Üniversite Basımı.

1900

BÖLÜM 2.1.

İkinci Baskıya Önsöz

Bu kitabın ilk baskısının yayımlanmasından kısa süre sonra, temel tezi—yani Leibniz'in felsefesinin neredeyse tamamen onun mantığından türediği—Louis Couturat'ın çalışmasıyla ezici bir doğrulama aldı. Onun, önceki editörlerin gözünden kaçan el yazmaları koleksiyonuyla desteklenen “*La Logique de Leibniz*” (1901) ve “*Opuscles et Fragments inédits de Leibniz*” (1903) başlıklı eseri, yorumum için neredeyse yalnızca güvendiğim “*Discours de Métaphysique*” ve Arnauld'a mektupların, aynı bakış açısını ifade eden ve Hannover'deki belge yığını arasında iki yüzyıldan fazla gömülü kalmış sayısız yazının yalnızca örnekleri olduğunu gösterdi. “*Opuscles*”ın hiçbir tarafsız okuyucusu, Leibniz'in

metafiziğinin onun tarafından özne-yüklem mantığından türetildiğinden şüphe edemez. Bu, örneğin, “*Monadoloji*”nin tüm ana doktrinlerinin, özlü mantıksal titizlikle, öncülde türetildiği “*Primae Veritates*” (Opuscules, ss. 518–523) makalesinden görülebilir:

☾ *Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti, et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum . . . Hoc autem est in omni veritate affirmativa universalis aut singularis, necessaria aut contingente (A.g.e., s. 518).^(*)*

(*) “Bu nedenle, yüklem veya sonuç her zaman özne veya öncülde bulunur ve hakikatin doğası genel olarak bu gerçekte yatar... Ancak bu, evrensel veya tekil, zorunlu veya olumsal her olumlu hakikatte doğrudur.”

Leibniz yorumum, önceki yorumcularınkinden ne zaman farklılık gösterdiyse, Couturat'ın çalışması kesin bir doğrulama sağladı ve güvendiğim birkaç önceden yayımlanmış metnin, onlara atfettiğim tüm öneme sahip olduğunu gösterdi. Ancak Couturat, heterodoksluğu benim yaptığımdan daha ileri taşıdı ve yorumu benimkinden farklı olduğunda, kesin görünen pasajları alıntılayabildi. Yeterli Sebep İlkesi, onun iddiasına göre, basitçe her doğru önermenin analitik olduğunu ve her analitik önermenin doğru olduğunu ileri süren Çelişki Yasasının tam tersidir. Özdeş Olmayanların Özdeşliği de, Leibniz tarafından açıkça, tüm doğru önermelerin analitik karakterinden türetilmiştir; çünkü bunu ileri sürdükten sonra şöyle devam eder: “*Sequitur etiam hinc non dari posse duas res singulares solo numero*

differentes: utique enim oportet rationem reddi posse cur sint diversae, quae ex aliqua in ipsis differentia petenda est"^(*) (A.g.e., s. 519).

(*) "Bundan hatta, yalnızca sayıca farklı olan iki tekil şeyin olamayacağı sonucu çıkar; çünkü neden farklı olduklarına dair bir sebep verilebilmelidir ve bu sebep onlardaki bir farklılıktan aranmalıdır."

Bu nedenle Leibniz'in mantığı, en azından en berrak anlarında, ona atfettiğimden daha basitti. Özellikle, Yeterli Sebep Yasası, bu çalışmanın §14. bölümünde, Couturat'inkinden oldukça farklı, onun dayandığı metinlerle uyumlu olmayan ve Leibniz'in mantığıyla daha az tutarlı bir şekilde yorumlanmıştır. Aynı zamanda, benim benimsediğim görüşü destekleyen bolca metin vardır. Bu, Leibniz'in genel ikiliğine bir örnektir: kendine sakladığı (özellikle Arnauld'ın eleştirilerinden sonra) iyi bir felsefesi ve şöhret ve para amacıyla yayımladığı kötü bir felsefesi vardı. Burada olağan zekâsını gösterdi: kötü felsefesi kötü nitelikleri için takdir edildi ve iyi felsefesi, yalnızca el yazmalarının editörleri tarafından bilinen, onlar tarafından değersiz görüldü ve yayımlanmadı. Örneğin, 1686'da matematiksel mantık üzerine bir eser besteledi ve kenarına "*hic egregie progressus sum*" (burada mükemmel ilerleme kaydettim) yazdı; ancak Couturat'tan önce hiçbir editör, kendi eserine ilişkin bu değerlendirmesini kabul etmedi. Başka bir el yazmasında, kıyasın tüm kiplerine ilişkin Euler diyagramlarını gönderdi; bir diğerinde ise De Morgan'ın formülünü verdi: $A \text{ veya } B = \text{not} (\text{not } A \text{ ve not } B)$. Bunlar, sonraki kaşiflerin adlarıyla bilinen, Leibniz'e mal edilmesi gereken, ancak editörlerinin kötü zevki ve kendisinin ucuz popülerlik tercihi nedeniyle bilinmeyen sonuçların veya yöntemlerin yalnızca örnekleridir. Sanırım

yaşlandıkça, kendine sakladığı iyi felsefeyi unutmuş ve yalnızca Prenslerin (ve hatta daha fazla Prenselerin) hayranlığını kazandığı bayağılaştırılmış versiyonu hatırlamış olması muhtemeldir. Couturat'ın çalışması kendi yaşamı sırasında yayımlanabilseydi, eminim ki, yanlış olduğu için değil, ama fazla doğru olduğu için ondan nefret ederdi.

Mantık üzerine fragmanları arasında gömülü, varlığa dair tuhaf bir tanım vardır. “*Definiri potest Existens, quod cum pluribus compatibile est quam quodlibet aliud incompatible cum ipso*”^(*) (Opuscules, s. 360). Yine, “*Var olan, varlığa veya olasılığa sahip olandır ve biraz daha fazlasıdır*” dedikten sonra şöyle devam eder: “*Ajo igitur Existens esse Ens quod cum plurimis compatibile est, seu Ens maxime possibile, itaque omnia coexistentia aequae possible sunt*”^(**) (A.g.e., s. 376). Leibniz bunu, katı anlamda, “varlık”ın bir tanımı olarak kastettiyse, garip sonuçlar ortaya çıkar. Çünkü, eğer böyle kastedilmişse, hiçbir Yaratılış eylemi yoktu: özlerin ilişkileri ezeli hakikatler arasındadır ve bir arada var olan en fazla sayıda özü içeren dünyayı inşa etmek salt mantıkta bir problemdir. Bu dünya, tanım gereği, herhangi bir İlahi Kararname ihtiyacı olmadan var olurdu; üstelik, özler Tanrı'nın zihninde var olduğundan, Tanrı'nın bir parçasıdır. Burada da, başka yerlerde olduğu gibi, Leibniz mantıklı olmasına izin verdiği her zaman Spinozacılığa düştü; buna bağlı olarak, yayımlanmış eserlerinde mantıksız olmaya dikkat etti.

(*) “Var olan, kendisiyle uyumsuz olan herhangi bir şeyden daha fazla şeyle uyumlu olan şekilde tanımlanabilir.”

(**) “Bu nedenle diyorum ki, var olan, en çok şeyle uyumlu olan varlıktır veya en mümkün varlıktır, öyle ki bir arada var olan tüm şeyler eşit derecede mümkündür.”

Matematik, özellikle de sonsuz küçükler hesabı, Leibniz'in felsefesini büyük ölçüde etkilemiştir. Bizim olumsuz olarak adlandırdığımız hakikatler, ona göre, öznenin sonsuz derecede karmaşık olduğu ve yalnızca sonsuzca uzatılmış bir analizin yüklemine öznedeki içerildiğini gösterebileceği hakikatlerdir. Her töz sonsuz derecede karmaşıktır, çünkü her diğer tözle ilişkileri vardır ve salt dışsal adlandırmalar yoktur, dolayısıyla her ilişki, ilişkili terimlerin her birinin bir yüklemine içerir. Buradan şu sonuç çıkar: *“her tek töz, kusursuz kavramında tüm evreni içerir”* (Opuscules, s. 521). Bizim için, buna göre, belirli tözler hakkındaki önermeler yalnızca deneysel olarak keşfedilebilir; ancak sonsuzu kavrayabilen Tanrı için bunlar, *“eşkenar üçgenler üçgendir”* önermesi kadar analitiktir. Bununla birlikte, bireysel tözlerin kusursuz bilgisine sonsuza dek yaklaşabiliriz. Böylece, Aziz Petrus'un İsa'yı inkarı hakkında konuşurken Leibniz şöyle der: *“Mesele, Petrus'un kavramından gösterilebilir, ancak Petrus'un kavramı tamdır ve dolayısıyla sonsuzlukları içerir; bu nedenle mesele asla kusursuz bir gösterime getirilemez, ancak bu giderek daha fazla yaklaştırılabilir, öyle ki fark, verilen herhangi bir farktan daha küçük olur.”* Couturat, *“oldukça matematiksel ifade tarzını, sonsuz küçükler yönteminden ödünç aldığı”* yorumlar (La Logique de Leibniz, s. 213n). Leibniz, irrasyonel sayılar benzetmesini sever. Matematik felsefesinin en moderninde, finitistlerinkinde, çok benzer bir soru ortaya çıkmıştır. Örneğin, π sayısının ondalık ifadesinde herhangi bir noktada üç art arda 7 var mıdır? Şimdiye kadar insanların hesaplamada geldiği noktada, yoktur. Daha sonraki bir noktada üç art arda 7 olduğu ispatlanabilir, ancak olmadığı ispatlanamaz, çünkü bu sonsuz bir hesaplamanın tamamlanmasını gerektirir. Leibniz'in Tanrısı bu toplamı tamamlayabilir ve dolayısıyla cevabı

bilebilir, ancak biz, cevap olumsuzsa bunu asla bilemeyiz. Leibniz felsefesinde, var olan şeyler hakkındaki önermeler, sonsuz bir analizi tamamlayabilseydik a priori olarak bilinebilirdi, ancak bunu yapamadığımız için, *biz* bunları yalnızca deneysel olarak bilebiliriz, Tanrı ise bunları mantıktan çıkarabilir.

“*Leibniz Felsefesi*”ni yazdığım dönemde, matematiksel mantık veya Georg Cantor’un sonsuz sayılar teorisi hakkında çok az şey biliyordum. Artık, aşağıdaki sayfalarda söylendiği gibi, saf matematiğin önermelerinin “*sentetik*” olduğunu söylememeliyim. Önemli ayrım, mantıktan çıkarılabilen önermeler ile çıkarılamayan önermeler arasındadır; birinciler avantajlı bir şekilde “*analitik*”, ikinciler ise “*sentetik*” olarak tanımlanabilir. Leibniz, Tanrı için tüm önermelerin analitik olduğunu savundu; modern mantıkçıların çoğu ise saf matematiği analitik olarak görür, ancak olgusal meselelerin tüm bilgisini sentetik kabul eder.

Yine, şimdi şunu söylememeliyim: “*Bu, başka ast monadlardan oluşuyorsa, her monadın organik bir bedene sahip olamayacağı açıktır*” (s. 150). Bu, monadların sayısının sonlu olması gerektiğini varsayar, oysa Leibniz sayının sonsuz olduğunu varsaymıştır. “*Evrenin her parçasığında*” der, “*sonsuz yaratıkların bir dünyası içerilir*” (Opuscules, s. 522). Böylece, her kesrin sonsuz sayıda başka kesirden daha büyük olması gibi, *her monadın ast monadlardan oluşan bir bedene sahip olması mümkündür.*

Leibniz’in dünya görüşünü temsil eden aritmetik bir şema oluşturmak kolaydır. Her monada bir rasyonel basit kesir m atandığını ve her monadın t zamanındaki durumunun $m f(t)$ ile temsil edildiğini varsayalım; burada $f(t)$ tüm monadlar için

aynıdır. O halde, herhangi bir zamanda, herhangi iki monad arasında ve ayrıca herhangi bir monad ile evren arasında bir karşılıklılık vardır: böylece her monadın dünyayı yansıttığını ve aynı zamanda her diğer monadı yansıttığını söyleyebiliriz. Numarası m olan monadın bedeninin, numaraları m 'in kuvvetleri olan monadlar olduğunu varsayabiliriz. m sayısı, monadın zekasını ölçmek için alınabilir; m bir basit kesir olduğundan, kuvvetleri m 'ten küçüktür ve bu nedenle bir monadın bedeni ast monadlardan oluşur. Böyle bir şema elbette sadece örnektir, ancak Leibniz'in evreninin mantıksal olarak mümkün olduğunu kabul etmeye hizmet eder. Bunun gerçek olduğunu varsayma nedenleri, özne-yüklem mantığına dayandığı için, modern bir mantıkçının kabul edebileceği türden değildir. Üstelik, aşağıdaki sayfalarda tartışıldığı gibi, özne-yüklem mantığı, Leibniz'in aldığı gibi katı bir şekilde alındığında, tözlerin çokluğu ile bağdaşmaz.

Yukarıda belirtilen noktalar dışında, Leibniz felsefesi hakkındaki görüşlerim hala 1900'de sahip olduklarımdır. Matematiksel mantığın gelişmesi ve aynı zamanda bu ve benzeri konulardaki el yazmalarının keşfi nedeniyle, bir filozof olarak önemi o tarihten daha belirgin hale gelmiştir. Ampirisist dünyaya dair felsefesi artık sadece tarihsel bir merak konusudur, ancak mantık ve matematik ilkeleri alanında hayallerinin çoğu gerçekleşmiş ve nihayetinde, bugüne kadar tüm haleflerine fantastik hayaller gibi görünen şeylerden daha fazlası olduğu ortaya konmuştur.

Eylül 1937

BÖLÜM 2.2.

Birinci Basıma Önsöz

Felsefe tarihi, kendisine birincisi ağırlıklı olarak tarihsel, ikincisi ise ağırlıklı olarak felsefi olan iki farklı nesne öneren bir çalışmadır. Bu nedenle, felsefe tarihi aradığımız yerde, daha çok tarih ve felsefe bulmamız muhtemeldir. Zamanın veya diğer filozofların etkisi, bir filozofun sisteminin gelişimi ve önde gelen fikirlerini öneren nedenlerle ilgili sorular - bunların hepsi gerçekten tarihseldir: bunların cevabı, yaygın eğitim, hitap edilmesi gereken kamuoyu ve söz konusu dönemin bilimsel ve siyasi olayları hakkında önemli bir bilgi gerektirir. Ancak, bu unsurların baskın olduğu çalışmalarda ele alınan konuların ne ölçüde uygun bir şekilde felsefi olarak adlandırılabilceği sorgulanabilir. Sözde tarihsel ruhun büyük ölçüde artırdığı bir eğilim vardır - felsefelerin ilişkilerine o kadar çok dikkat etmek ki felsefelerin kendileri ihmal edilir. Ardışık felsefeler, bir desen veya tasarımın ardışık biçimlerini, anlamlarına çok az dikkat ederek veya hiç dikkat etmeden karşılaştırabiliriz: bir etki, belgesel kanıtla veya ifade özdeşliğiyle, nedensel ilişkileri tartışılan sistemlerin herhangi bir kavranışı olmaksızın kurulabilir. Ancak, önceki filozoflara karşı her zaman salt felsefi bir tutum kalır - tarihler veya etkiler gözetmeksizin, yalnızca olası felsefelerin büyük türlerinin neler olduğunu keşfetmeyi ve geçmişin büyük filozoflarının savunduğu sistemleri araştırarak kendimizi bu arayışta yönlendirmeyi amaçlayan bir tutum. Bu sorgulamada hala - sonuçta belki de tarihsel soruların en önemlisi olan - araştırılacak filozofun gerçek görüşlerinin ne olduğu sorunu vardır. Ancak bu görüşler artık farklı bir ruhla incelenmektedir.

Gerçekten seçkin bir filozofun görüşlerini araştırırken, bu görüşlerin büyük ölçüde yakından bağlantılı bir sistem oluşturması ve bunları anlamayı öğrenerek kendimizin önemli felsefi hakikatler bilgisi edinmesi muhtemeldir. Ve geçmişin felsefeleri birkaç büyük türden birine veya diğerine ait olduğundan - kendi günümüzde sürekli tekrar eden türler - herhangi bir türün en büyük temsilcisini inceleyerek, böyle bir felsefe için gerekçelerin neler olduğunu öğrenebiliriz. Hatta şimdiye kadar önerilen hiçbir sistemin özgür olmadığı çelişkileri ve tutarsızlıkları gözlemleyerek, söz konusu türe yönelik temel itirazların neler olduğunu ve bu itirazların nasıl önleneceğini bile öğrenebiliriz. Ancak bu tür sorgulamalarda artık filozof psikolojik olarak açıklanmaz: bir felsefi hakikatler bütünü olarak gördüğü şeyin savunucusu olarak incelenir. Bu görüşe hangi gelişim süreciyle ulaştığı, kendi başına önemli ve ilginç bir soru olsa da, görüşün kendisinin ne kadar doğru olduğu sorgusuna mantıksal olarak ilgisizdir; ve görüşleri belirlendiğinde, bu doktrinlerin kendileri eleştirel bir incelemeye tabi tutulmadan önce, ana öğretileriyle tutarsız görünenlerin budanması arzu edilir hale gelir. Kısacası, bu sorgulamada öncelikle dikkatimizi talep eden şey, tarihsel gerçekten ziyade felsefi hakikat ve yanlıştır.

Leibniz'e karşı yerine getirmeye çalıştığım görev, bu ikincisidir, daha katı tarihsel olan değil. Tarihsel görev başkaları tarafından, özellikle Profesör Stein tarafından, benim ekleyecek bir şeyim olmayan eserlerde takdire şayan bir şekilde yerine getirilmiştir; ancak daha felsefi görev hala yerine getirilmemiş görünmektedir. Erdmann'ın daha büyük tarihindeki (1842) Leibniz hakkındaki mükemmel anlatımı - ki ben herhangi bir diğer yorumdan daha

fazlasını ondan öğrendim - Arnauld'a yazılan mektuplardan ve Erdmann'ın Leibniz (1840) baskısının tarihinden bu yana yayınlanmış diğer birçok önemli materyalden habersiz yazılmıştır. Ve onun gününden beri, filozofumuzun sistemine dair geleneksel görüş, yorumcuların zihinlerine o kadar derinden kök salmış görünüyor ki, yeni el yazmalarının önemi, bence, hak ettiği şekilde tanınmamıştır. Dillmann, doğrusu, amacı şimdiki çalışmayla benzer olan bir kitap yazmış ve bana göre haklı olarak - Leibniz hakkındaki görüşlerimizi Monadoloji'den edinmenin tehlikesini vurgulamıştır. Ancak Dillmann'ın, Leibniz'in yazılarının metnine hakim olmada olduğu kadar, Leibniz'in anlamını kavramada da başarılı olup olmadığı sorgulanabilir.

Leibniz hakkında bir kitabın tamamen gereksiz olmadığına inanmamın nedenlerini açıklamak için birkaç kişisel not işe yarayabilir. 1899'un Bahar Dönemi'nde Cambridge'deki Trinity College'da Leibniz'in Felsefesi Üzerine Bir Dersler Serisi sundum. Bu dersleri hazırlarken, standart yorumcuların çoğunu ve Leibniz'in bağlantılı incelemelerinin çoğunu okuduktan sonra bile, onu birçok görüşüne götüren gerekçeler konusunda hâlâ tamamen karanlıktaydım. Neden monadların etkileşime giremeyeceğini düşündü; Ayırt Edilemeyenlerin Özdeşliği'ne nasıl ikna oldu; Yeter Sebep Yasası'yla ne kastettiği—bu ve daha birçok soru bir yanıt talep ediyor gibiydi ama bulamıyordum. Pek çok kişinin hissettiği gibi—Monadoloji'nin bir tür fantastik peri masalı, belki tutarlı ama tamamen keyfi olduğunu hissettim. Bu noktada Discours de Métaphysique'i ve Arnauld'a Mektuplar'ı okudum. Aniden Leibniz'in felsefi yapısının tüm en iç köşelerine bir ışık seli döküldü. Temellerinin nasıl atıldığını ve üst yapısının

bunlardan nasıl yükseldiğini gördüm. Görünüşte bu fantastik sistemin, Leibniz'in onlardan çıkardığı sonuçlar olmasaydı, pek çok, hatta çoğu filozofun kabul etmeye istekli olacağı birkaç basit öncülden türetilbileceği ortaya çıktı. Bana aydınlatıcı gelen pasajların başkalarına da öyle görüneceği umudu makul görünüyordu. Bu nedenle, izleyen kısımlarda, bu pasajlarda yer alan doktrinlerle başladım ve mümkün olduğunca monad teorisini az sayıda öncülden katı bir tümdengelim olarak sergilemeye çalıştım. Böylece monad, açıklamanın başında değil, uzun bir ön akıl yürütme zincirinden sonra ortaya çıkıyor. Ve bence, bu anlatım doğruysa, Leibniz'in bir filozof olarak değerinin, geleneksel açıklamalardan çıkacak olandan çok daha büyük olduğu kabul edilmelidir.

Sınıflandırılmış alıntılardan oluşan bir Ek ekledim. Burada amacım, Leibniz'in felsefesindeki her noktada, bulunabildiği her yerde en az bir kesin ifadeyi dahil etmektir. Tartışmalı noktalarda veya tutarsız olduğu konularda genellikle birkaç alıntı verdim. Bir pasajın tarihini, 1686'dan sonra olmadığına veya başka bir nedenle önemli görüldüğünde belirttim. Metinde atıfta bulunulan pasajlar, daha önce bir paragrafta atıfta bulunulup alıntılanmadıkları dışında, genellikle Ek'in ilgili paragrafında alıntılanmıştır; ancak metinde alıntılanan pasajlar genellikle Ek'te tekrarlanmamıştır. Başvuru kolaylığı için Ek'in bir dizinini hazırladım, böylece içerdiği herhangi bir pasaj referansla hemen bulunabilir. Alıntılanan tüm pasajları çevirdim ve hiçbir yerde yabancı dil bilgisi varsaymadım. Ayrıca, Bay Latta'nın mükemmel çevirilerinden elde edilebileceklerin ötesinde Leibniz hakkında önceden hiçbir bilgi varsaymamaya çalıştım. Onun çevirdiği

pasajları alıntılarken genellikle çevirisini takip ettim; ancak Bay Duncan ve Bay Langley'in çevirilerini genellikle düzeltmek gerekli buldum. Clarke'a karşı yazılardan alıntı yaparken, ciddi şekilde yanlış olmadığı sürece Clarke'ın çevirisini takip ettim.

Metni ve ekteki Latince'den tüm çevirileri gözden geçirmenin ciddi emeği için olduğu kadar, düzeltmeleri okuduğu ve birçok değerli öneri için Cambridge'deki Trinity College'dan Bay G. E. Moore'a teşekkür borçluyum. Ayrıca, çalışmanın bir kısmını el yazması halinde okuduğu ve birkaç önemli eleştiri için Profesör James Ward'a teşekkür ederim.

Eylül 1900.

B Ö L Ü M 2 . 3 .

Kısaltmalar

- G. *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, C. J. Gerhardt tarafından yayına hazırlandı. Berlin, 1875–90.
- G. M. *Leibnizens mathematische Schriften*, C. J. Gerhardt tarafından yayına hazırlandı, Halle, 1850–63.
- F. de C. *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, A. Foucher de Careil tarafından bir incelemeye ön söz. Paris, 1854.
- D. *The Philosophical Works of Leibnitz*, George Martin Duncan'ın notlarıyla. New Haven, 1890.

- L. *Leibniz: The Monadology and other philosophical writings*, Robert Latta tarafından giriş ve notlarla çevrildi. Oxford, 1898.
- N. E. *New Essays concerning human understanding by Gottfried Wilhelm Leibnitz, together with an Appendix consisting of some of his shorter pieces*, Alfred Gideon Langley tarafından çevrildi. New York ve Londra, 1896.

BÖLÜM 3.

İçindekiler

Bölüm I.

Leibniz'in Öncülleri

1. Leibniz'in Neden Hiç *Magnum Opus* Yazmadığı
2. Leibniz Üzerine Yorumcunun İşlevleri
3. Felsefesindeki İki Tür Tutarsızlık
4. Öncülleri
5. Bu Çalışmanın İşleyişi
6. Leibniz'in Görüşlerini Şekillendiren Etkiler

Bölüm II.

Zorunlu Önergeler ve Çelişki Yasası

7. Leibniz'in felsefesi önermelerin analiziyle başlar
8. Leibniz'in mantıksal argümanının ana hatları
9. Bu argümanın ortaya çıkardığı sorular
10. Tüm önermeler özne-yüklem formuna indirgenebilir mi?
11. Analitik ve sentetik önermeler
12. Zorunluluk ve rastlantısallık

Bölüm III.

Rastlantısal Önermeler ve Yeter Sebep Yasası

13. Leibniz'de rastlantısal yargıların kapsamı
14. Yeter sebep ilkesinin anlamı
15. Çelişki yasasıyla ilişkisi

Bölüm IV.

Töz Kavramı

16. Töz üzerine Descartesçi ve Spinozacı görüşler
17. Leibniz'de tözün anlamı
18. Etkinliğin anlamı
19. Etkinlik ve yeter sebep arasındaki bağlantı
20. Bir tözün durumları tek bir nedensel seri oluşturur
21. Bir töz, yüklemelerinin toplamından nasıl farklıdır?

22. Zamanın Leibniz'in töz kavramıyla ilişkisi

Bölüm V.

Ayırt Edilemeyenlerin Özdeşliği ve Süreklilik Yasası. Olanaklılık ve Birlikte Olanaklılık

23. Ayırt Edilemeyenlerin Özdeşliği'nin Anlamı

24. İlke gerekli, ancak Leibniz felsefesinin öncülü değil

25. Leibniz'in ilke için ispatı geçerli mi?

26. Her tözün sonsuz sayıda yüklemi vardır. Bunun rastlantısallık ve ayırt edilemeyenlerin özdeşliğiyle bağlantısı

27. Süreklilik Yasası: Leibniz'in savunduğu üç süreklilik biçimi

28. Süreklilik Yasası'nın Temelleri

29. Olanaklılık ve birlikte olanaklılık

30. Tüm olası dünyaların ortak özellikleri

31. Üç tür zorunluluk

Bölüm VI.

Leibniz Neden Dışsal Bir Dünyanın Varlığına İnandı?

32. Leibniz maddeyi veri olarak kabul etti

33. Dışsal dünyanın varlığı yalnızca "ahlaki kesinlik"e sahiptir

Bölüm VII.

Madde Felsefesi

(a) Dinamiğin İlkelerinin Bir Sonucu Olarak

34. Algının genel güvenilirliği Leibniz felsefesinin bir öncülüdür
35. *Madde ve cisim*'in çeşitli anlamları
36. Leibnizçi ve Descartesçi Dinamik arasındaki ilişki
37. Maddenin özü uzam değildir
38. Leibniz Dinamiğinde *materia prima*'nın anlamı
39. *Materia secunda*
40. Kuvvet kavramı ve eylemsizlik yasası
41. Kuvvet ve mutlak hareket
42. Kuvvet varsayımı için metafiziksel gerekçeler
43. Nedensel serilerin çokluğu için dinamik argüman
44. Leibniz tarafından karıştırılan üç dinamik teori türü
45. Genişletilmiş atomlara karşı gerekçeleri
46. Boşluğa karşı
47. Ve uzaktan etkiye karşı
48. Bireysellik kazandıran kuvvet

49. İlkel ve türev kuvvet
50. Dinamik nedenselliğin antinomisi

Bölüm VIII

Madde Felsefesi (Devam)

(b) Süreklilik ve Uzamı Açıklayan Olarak

51. Bileşikler olduğundan basit tözler olmalıdır
52. Uzam, uzaydan farklı olarak Leibniz'in başlangıç noktasıdır
53. Uzam tekrar anlamına gelir
54. Bu nedenle bir tözün özü uzam olamaz, çünkü bir töz gerçek bir birlik olmalıdır
55. Üç tür nokta. Tözler maddi değildir
56. Hareket görüngüseldir, ancak kuvvet gerçektir

Bölüm IX.

Süreklilik Labirenti

57. Noktalar hakkındaki zorluklar
58. Gerçek sonsuzun savunusu ve sonsuz sayının reddi
59. Leibniz tarafından bir anlamda sürekliliğin reddi
60. Sayıda, uzayda ve zamanda bütün parçadan önceliklidir

61. Leibniz için uzay ve zaman tamamen ilişkiseldir
62. Süreklilikten monadlara argümanın özeti
63. Toplamlar görüngüsel olduğundan, gerçekte bir monad sayısı yoktur
64. Bu görüşün zorlukları

Bölüm X.

Uzay ve Zaman Teorisi ve Monadizmle İlişkisi

65. Bir töz felsefesinin uzayın gerçekliğini neden reddetmesi gerektiğine dair nedenler
66. Leibniz'in uzayın gerçekliğine karşı argümanları
67. Leibniz'in konum teorisi
68. Monadların uzayla ilişkisi monadizmin temel bir zorluğudur
69. Leibniz'in bu konudaki erken görüşleri
70. Orta dönem görüşleri
71. Sonraki görüşleri
72. Zaman ve değişim
73. Monadizmler, uzayın ve zamanın şeylerle ilişkilerine dair asimetric bir bakış açısı alır
74. Leibniz uzay ve zamanın nesnel bir karşılığına karışık bir şekilde tutundu

Bölüm XI.

Monadların Genel Doğası

75. Algı
76. İstek
77. Algı, algılananın algılayan üzerindeki etkisinden kaynaklanmaz
78. Lotze'nin bu görüşe eleştirisi
79. Önceden kurulmuş uyum

Bölüm XII.

Ruh ve Beden

80. Monadların ilişkileri bundan sonra ele alınacaktır
81. Ruh ve Beden ilişkileri üzerine Descartesçi ve Spinozacı görüşler
82. Leibniz'in görüşünün ana hatları
83. Üç monad sınıfı
84. Etkinlik ve edilgenlik
85. Algının mükemmelliği ve berraklığı
86. Her monadda bir unsur olarak *materia prima*
87. *Materia prima* sonluluğun, çokluğun ve maddenin kaynağıdır
88. Ve monadların birbirine bağlantısının

89. Leibniz'de ruh ve beden üzerine iki teori
90. Birinci teori
91. İkinci teori
92. *Vinculum substantiale*
93. İkinci teori reddedilmelidir
94. Önoluşum

Bölüm XIII.

Karışık ve Bilinçdışı Algı

95. Monadlar arasındaki iki tür fark
96. Bilinçdışı zihinsel durumlar
97. Karışık ve minik algılar

Bölüm XIV.

Leibniz'in Bilgi Teorisi

98. Bilgi teorisinin ne anlama geldiği
99. Doğuştan gelen fikirler ve doğrular
100. Yeni Denemeler Leibniz'in metafiziğiyle tutarsızdır
101. Doğuştan gelen fikirlerle ilgili zorluklar
102. Duyu ve akıl arasındaki ayrım
103. Fikirlerin niteliği

104. Tanım
105. *Characteristica Universalis*

Bölüm XV.

Tanrı'nın Varlığının Kanıtları

106. Leibniz Tarafından Kabul Edilen Dört Kanıt
107. Ontolojik argüman
108. Tanrı fikrinin mümkün olduğunun kanıtı
109. Kozmolojik kanıt
110. Bu Argümana Yönelik İtirazlar
111. Ebedi Doğrulardan Gelen Argüman
112. Zayıflığı
113. Bilgi ve Hakikat İlişkisi
114. Önceden Kurulmuş Uyum Argümanı
115. Bu Argümana Yönelik İtirazlar
116. Leibniz'in Tanrı İnancından Kaynaklanan Tutarsızlıklar
117. Tanrı'nın iyiliği

Bölüm XVI.

Leibniz'in Etiği

118. Özgürlük ve determinizm

119. İrade ve Haz Psikolojisi
120. Günah
121. İyi ve Kötünün Anlamı: Her Birinin Üç Türü
122. Metafizik kötülük, diğer iki türün kaynağıdır
123. Analitik Yargılar Doktriniyle Bağlantı
124. Tabiat ve İnanç Krallıkları

B ö l ü m I

Leibniz'in Öncülleri

Leibniz'in Neden Hiç *Magnum Opus* Yazmadığı

Leibniz'in felsefesi, dünyaya sistematik bir bütün olarak sunulmamış olsa da, dikkatli bir incelemenin gösterdiği gibi, olağanüstü derecede tam ve tutarlı bir sistemdi. Görüşlerini inceleme yöntemi, büyük ölçüde onları sunma biçimine bağlı olduğundan, karakteri ve koşulları hakkında ve herhangi bir çalışmanın gerçek düşüncelerini ne ölçüde temsil ettiğini değerlendirme yolları hakkında, ne kadar kısa olursa olsun, bir şeyler söylemek gerekli görünüyor.

Leibniz'in sistemini tek bir büyük eserde somutlaştırmamasının nedenleri, o sistemin doğasında değildir. Tam tersine, tanımlardan ve aksiyomlardan geometrik çıkarım yapmaya Spinoza'nın felsefesinden çok daha uygun olurdu. Yazma tarzının açıklaması, teorilerinde değil, adamın karakterinde ve koşullarında aranmalıdır. Yazdığı her şey için, bir tür acil uyarana, yakın ve baskıcı bir dürtüye ihtiyaç duymuş gibi görünüyor. Bir prensi memnun etmek, rakip bir filozofu çürütmek veya bir teologun eleştirilerinden kaçınmak için her türlü çabayı gösterirdi. Théodicée'ye, Tabiat ve İnanetin Prensipleri'ne⁽¹⁾, Yeni Denemeler'e ve Arnauld'a Mektuplar'a bu tür güdülere borçluyuz. Ancak salt açıklama amaçları için pek az endişe duymuş görünüyor. Eserlerinin çok azı belirli bir kişiye atıfta

bulunmaktan uzaktır ve neredeyse tamamı en geçerli argümanları sağlamaktan çok okuyucuları ikna etmeyi amaçlar. Bu ikna etme arzusu, Leibniz'in eserlerini okurken her zaman akılda tutulmalıdır, çünkü onu, daha sağlam gerekçeler pahasına popüler ve resimsel argümanlara öncelik vermeye yöneltti; bu gerekçeleri daha karanlık yazılara gömdü. Bu nedenle, genellikle, bazı noktalardaki görüşünün en iyi ifadesini, el yazmaları arasında keşfedilen ve Erdmann veya Gerhardt gibi modern araştırmacılar tarafından ilk kez yayınlanan kısa makalelerde buluruz. Bu makalelerde, kural olarak, felsefi derinliği ve zekâsı hakkında çok yetersiz bir kavrayış sunan kamuya açık bildirilerinden çok daha az retorik ve çok daha fazla mantık buluruz.

(1) *Monadoloji*'nin değil de bu eserin, Prens Eugene için yazıldığına dair Gerhardt'ın görüşünü kabul ederek (G. VI. 483).

Muazzam enerjisinin dağılmasına katkıda bulunan bir başka neden, prens işverenlerini tatmin etme zorunluluğuydu. Genç yaşta, Altdorf Üniversitesi'nde bir profesörlüğü reddetti⁽²⁾ ve bilinçli olarak akademik bir kariyer yerine saraylı bir kariyeri tercih etti. Bu seçim, Fransa ve İngiltere'ye yaptığı seyahatlere yol açarak ve onu çağının büyük adamları ve büyük fikirleriyle tanıştırmakla kesinlikle çok yararlı bir sonuç doğurmuş olsa da, sonuçta prenslere karşı aşırı bir saygı göstermeye ve onları memnun etme çabasında acı verici bir zaman kaybına yol açtı. Görkemli Hannover Hanedanı'nın soybilimine dair zahmetli araştırmalarının karşılığını, bu tür araştırmaların büyüklerin topluluğuna sunduğu fırsatlarla fazlasıyla aldığını düşünmüş görünüyor. Ancak hem emekler hem de karşılıklar zaman tüketti

ve onu, bir *magnum opus* oluşturmaya adanabilecek boş zamandan mahrum etti. Böylece hırs, çok yönlülük ve belirli erkek ve kadınları etkileme arzusu, Leibniz'in sisteminin bağlantılı bir açıklamasında kendine hak ettiği değeri vermesini engellemek için birleşti.

(2) Guhrauer, *Leibnitz: Eine Biographie*, Cilt I. s. 44.

Leibniz Üzerine Yorumcunun İşlevleri

Bu ihmal nedeniyle, yorumcunun işlevleri, çoğu filozofun durumundan daha zorlu ve daha önemli hale gelir. Bir yorumcudan öncelikle beklenen, Leibniz'in yazmış olması gereken sistemi yeniden inşa etmeye çalışmaktır - akıl yürütme zincirlerinin başlangıcını ve sonunu keşfetmek, çeşitli görüşlerinin birbirleriyle olan bağlantılarını sergilemek ve Monadoloji veya *Discours de Métaphysique* gibi eserlerin çıplak taslağını diğer yazılarından doldurmaktır. Bu kaçınılmaz ama biraz iddialı girişim, bu çalışmadaki amacımın bir parçasını - belki de ana parçasını- oluşturur. Bunu tatmin edici bir şekilde yerine getirmek neredeyse imkansız olurdu ve bu girişim için tek mazeretim gerekliliğidir. Tutarlı bir bütün sergilemek istediğim için, mümkün olduğunca Leibniz'in olgun görüşlerine -yani Ocak 1686'dan 1716'daki ölümüne kadar, yalnızca küçük değişikliklerle savunduğu görüşlere kendimi sınırladım. Önceki görüşleri ve diğer filozofların etkileri, yalnızca nihai sisteminin kavranması için gerekli görüldükleri ölçüde ele alınmıştır.

Ancak, bu çalışma, salt tarihsel amacın yanı sıra, mümkünse Leibniz'in görüşlerinin doğruluğu veya yanlışlığına da ışık

tutmayı amaçlamaktadır. Gerçekten savunulan görüşleri ortaya koyduktan sonra, bunların birbirleriyle ne kadar tutarlı olduğunu -dolayısıyla felsefi hata esas olarak tutarsızlık biçiminde ortaya çıktığından- savunulan görüşlerin ne kadar doğru olduğunu düşünmekten kaçınamayız. Nitekim tutarsızlık olduğu yerde, basit bir açıklama bunu belirtmelidir, çünkü genellikle yazarın eserlerinde, karşıt iki görüşün her birini destekleyen pasajlar bulunabilir. Dolayısıyla, tutarsızlık belirtilmediği sürece, filozofun anlamına dair herhangi bir görüş, kendi ağzından çıkan sözlerle çürütülebilir. Bu nedenle Açıklama ve eleştiri neredeyse ayrılmazdır ve her ikisinin de, ayrılmaya yönelik girişimden büyük ölçüde zarar gördüğüne inanıyorum.

Felsefesindeki İki Tür Tutarsızlık

Leibniz'in felsefesinin, iddia edeceğim üzere, iki tür tutarsızlık içerdiğini savunuyorum. Bu türlerden biri kolayca giderilebilirken, diğeri Monadoloji'ye benzeyen herhangi bir felsefe için esas niteliktedir. İlk tür, yalnızca Leibniz'in zamanındaki yaygın görüşleri şoke eden sonuçları kabul etme korkusundan kaynaklanır - bunlar günahın sürdürülmesi ve Tanrı'nın varlığına dair ontolojik argümanın korunması gibi şeylerdir. Bu tür tutarsızlıkların bulunduğu yerlerde, bizler, prenslerin gülümsemelerine bağımlı olmayanlar, Leibniz'in kaçındığı sonuçları basitçe çıkarabiliriz. Bunu yaptığımızda, Leibniz'in felsefesinin neredeyse tamamen küçük bir sayıda öncüden çıktığını göreceğiz. Onun sisteminin bu öncülerden doğru ve zorunlu olarak çıktığının kanıtı, Leibniz'in felsefi

mükemmelliğinin delilidir ve felsefeye yaptığı kalıcı katkıdır. Ancak bu tündengelim sürecinde, ikinci ve daha büyük tutarsızlık sınıfının farkına varırız. Öncüllerin kendileri, ilk bakışta uyumlu görünseler de, argüman sürecinde çelişkili sonuçlara yol açtıkları görülecektir. Bu nedenle, bir veya daha fazla öncülün yanlış olduğunu kabul etmek zorunda kalırız. Bunu Leibniz'in kendi sözlerinden kanıtlamaya çalışacağım ve en azından kısmen, öncüllerinden hangilerinin hatalı olduğuna karar vermek için gerekçeler sunacağım. Bu şekilde, onunki kadar dikkatli ve kapsamlı bir sistemi inceleyerek, onun tündengelim çıkarma becerisi olmasaydı keşfedilmesi çok zor olabilecek bağımsız felsefi sonuçlar kurmayı umabiliriz.

Öncülleri

Leibniz'in felsefesinin temel öncüllerinin beş tane olduğu bana öyle geliyor. Bunlardan bazıları onun tarafından açıkça ortaya konmuşken, diğerleri o kadar temeldi ki onların farkında bile değildi. Şimdi bu öncülleri sıralayacağım ve sonraki bölümlerde Leibniz'in geri kalanının bunlardan nasıl çıktığını göstermeye çalışacağım. Söz konusu öncüller şunlardır:

- I. Her önermenin bir öznesi ve bir yüklemi vardır.
- II. Bir öznenin, çeşitli zamanlarda var olan nitelikler olan yüklemeleri olabilir. (Böyle bir özne *töz* olarak adlandırılır.)
- III. Belirli zamanlarda varoluşu ileri sürmeyen doğru önermeler zorunlu ve analitiktir, ancak belirli zamanlarda varoluşu ileri

sürenler ise olumsal ve sentetiktir. İkinciler nihai nedenlere bağlıdır.

IV. Ben bir tözdür.

V. Algı, bir dış dünyanın, yani *kendimden ve kendi durumlarımdan başka* varolanların bilgisini sağlar.

Leibniz'in felsefesine yönelik temel itirazın, birinci öncülün dördüncü ve beşinci öncüllerle tutarsızlığı olduğu görülecektir; ve bu tutarsızlıkta Monadizme karşı genel bir itiraz bulacağız.

Bu Çalışmanın İşleyişi

Bu çalışmanın seyri şu şekilde olacaktır: II.—V. Bölümler, yukarıdaki öncüllerin ilk dördünün sonuçlarını tartışacak ve bunların sistemin zorunlu önermelerinin tamamına veya neredeyse tamamına nasıl yol açtığını gösterecektir. VI.—XI. Bölümler, Leibniz'in Monadizminin, nihai nedenlerden ve iyi fikrinden bağımsız olduğu ölçüde, kanıtı ve tanımı ile ilgilenecektir. Kalan bölümler bunları dikkate alacak ve Ruh ve Beden, Tanrı öğretisini ve Ahlakı tartışacaktır. Bu son bölümlerde, Leibniz'in artık büyük bir özgünlük göstermediğini, ancak küçük ifade değişiklikleriyle, (itiraf etmeden) kötü şöhretli Spinoza'nın görüşlerini benimseme eğiliminde olduğunu göreceğiz. Ayrıca, sistemin ilk kısmına kıyasla çok daha fazla küçük tutarsızlık bulacağız; bunlar başlıca, Yahudi Ateist'in dinsizliklerinden kaçınma arzusundan ve Leibniz'in kendi mantığının onu götürmüş olması gereken daha büyük dinsizliklerden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, son beş bölümde ele alınan

konular Leibniz'in yazılarının büyük bir kısmını işgal etse de, akıl yürütmesinin daha önceki ve daha özgün kısımlarına kıyasla daha az ilgi çekicidirler ve daha kısaca ele alınacaklardır. Bunun ek bir nedeni, konuların ilk bölümlerin konularından daha az temel ve daha az zor olmasıdır.

Leibniz'in Görüşlerini Şekillendiren Etkiler

Leibniz'in felsefesini şekillendirmeye yardımcı olan etkiler, bu çalışmanın amacıyla doğrudan ilgili değildir ve ayrıca, nihai sisteminin fiili açıklamasından çok daha iyi şekilde yorumcular⁽³⁾ tarafından ele alınmıştır. Bununla birlikte, bu konuda birkaç söz söylemek yerinde olabilir. Felsefenin dört ardışık okulunun onun eğitimine katkıda bulunduğu görülüyor; hepsinde iyi bir şeyler buldu ve her birinden, hiçbir zaman sadece bir takipçi olmadan, görüşlerinin bir kısmını türetti. Bu ölçüde, bir eklektik idi; ancak ödünç aldıklarını aktarma ve sonunda son derece uyumlu bir bütün oluşturma gücüyle, alışlagelmiş eklektik türünden farklıydı. Dört ardışık etki şunlardı: Skolastisizm, Materyalizm, Kartezyenizm ve Spinozacılık. Bunlara, kritik bir dönemde, Platon'un Diyalogları'ndan bazılarının dikkatli bir çalışmasını eklemeliyiz.

(3) Özellikle bkz. Guhrauer, *Leibnitz: Eine Biographie*, Breslau, 1846; Stein, *Leibniz und Spinoza*, Berlin, 1890; Selver, *Entwicklungsgang der Leibnizschen Monadenlehre*, Leipzig, 1885; Tönnies, *Leibniz und Hobbes*, *Phil. Monatshefte*, Cilt xxiii.; Trendelenburg, *Historische Beiträge*, Cilt ii., Berlin, 1855.

Leibniz, o zamanlar çoğu Alman üniversitesinde hâlâ bozulmamış olan skolastik geleneğin içinde eğitildi. Daha bir çocukken,

skolastikçiler ve skolastik Aristoteles⁽⁴⁾ hakkında yetkin bir bilgi edindi; ve 1663'te yazdığı mezuniyet tezinde, De Principio Individui'de hâlâ skolastisizmin üslubunu ve yöntemlerini kullanıyordu.

(4) Leibniz, Aristoteles'in üzerinde büyük etkisi olmasına rağmen, onu orijinal dilinde dikkatlice incelememiş gibi görünüyor. Bkz. Stein, *op. cit.* s. 163 vd.

Fakat daha bu tarihten iki yıl önce (eğer sonradan hatırladıklarına güvenilebilirse), o zamanlar dediği '*sıradan okullar*'⁽⁵⁾ndan kurtulmuş ve dönemin matematiksel materyalizmine kendini atmıştı. Gassendi ve Hobbes onu cezbetmeye başlamış ve (görünüşe göre) spekülasyonlarını büyük ölçüde etkilemeyi, Paris'e yaptığı o çok önemli yolculuğa kadar sürdürmüştü. Paris'te (İngiltere'ye iki kısa ziyaretle birlikte) 1672'den 1676'ya kadar yaşadı ve burada, hem matematik hem de felsefede Kartezyenlikle -Malebranche ile, Jansenist teolog Arnauld ile, Huygens ile, Robert Boyle ile ve Kraliyet Cemiyeti'nin Sekreteri Oldenburg ile- Almanya'da olabileceğinden çok daha yakından tanıştı. Bu adamlar ile yazışmalar yürüttü ve Oldenburg aracılığıyla bazı mektuplar (150 yıllık tartışmanın kaynağı⁽⁶⁾) onunla Newton arasında gidip geldi. Paris'te kaldığı süre boyunca Sonsuz Küçükler Hesabı'nı icat etti ve sonradan onu karakterize edecek olan o bilgi genişliğini ve tüm edebiyat cumhuriyetiyle tanışıklığını edindi. Fakat Paris'ten dönüş yolunda, ancak eski kuşağın en büyük adamını tanımayı öğrendi. 1676 yılının yaklaşık bir ayını Lahey'de geçirdi, görünüşe göre Spinoza ile sürekli temas halindeydi; onunla hareket yasalarını ve Tanrı'nın varlığının kanıtını tartıştı ve (en azından bir kısmını) el yazması halindeki Etika'yı görme fırsatı buldu⁽⁷⁾. Etika kısa süre sonra ölümünden

sonra yayınlandığında, Leibniz onun üzerine notlar aldı ve kuşkusuz ispatları üzerine çok dikkatli düşünceler sarf etti. Sonraki yıllarda, 1684'e hatta 1686'ya kadar (zira Bilgi Üzerine Düşünceler, Hakikat ve Fikirler yalnızca tek bir özel konuyla ilgilenir) düşüncelerinden sadece hafif izler kalmıştır ve muhtemelen, 1770'ten 1781'e kadar olan yıllarda Kant gibi, çok fazla şüphe içinde olduğundan fazla yazamadı. Kesinlikle Platon'u ⁽⁸⁾ okudu ve kesinlikle Spinoza'yı çürütmek istedi. Her halükarda, 1686 başlarına gelindiğinde, bireysel bir töz kavramını oluşturmuş ve felsefesini, Arnauld'ya belki de şimdiye kadar yazdığı en iyi anlatımı olan -yani Discours de Métaphysique'i (G. IV. 427-463) gönderecek kadar mükemmelleştirmişti. Bununla ve Arnauld'ya yazılan mektuplarla onun olgun felsefesi başlar; ve hem zamansal hem de mantıksal başlangıç, bence, burada aranmalıdır. Mantıksal başlangıcı oluşturan ve tözün tanımını veren argüman, dört sonraki bölümde bulunacaktır.

⁽⁵⁾ Guhrauer, *Leibnitz*, Cilt 1, ss. 25, 26; G. III. 606.

⁽⁶⁾ Newton'ın arkadaşları, bu mektupların Leibniz'e Kalkülüs'ü intihal etme fırsatı verdiğini söylemişlerdi - şimdi tamamen asılsız olduğu bilinen bir suçlama.

⁽⁷⁾ Bkz. Stein, *Leibniz und Spinoza*, Bölüm iv.

⁽⁸⁾ Bkz. Stein, *op. cit.* s. 119.

Bölüm II

Zorunlu Önermeler ve Çelişki Yasası

Leibniz'in felsefesi önermelerin analiziyle başlar

Sağlam her felsefenin, bir önermeler analiziyle başlaması gerektiği, belki de kanıt gerektirmeyecek kadar açık bir gerçektir. Leibniz'in felsefesinin böyle bir analizle başlamış olması daha az açıktır, fakat daha az doğru görünmemektedir. Daha sonra sürekli olarak sürdürdüğü sistem, tüm temel unsurlarıyla 1686 yılının başlarına kadar tamamlanmıştı. Bu yıl içindeki yazılarında, yeni fikirlerinin temelleri zihninde hâlâ tazeyken, kendisinin de dediği gibi (G. II. 73), önermelerin genel doğasından türeyen ve onun görüşüne göre, eğer tözlerin çokluğu kabul edilirse, tek başına sisteminin geri kalanını kurabilecek büyük önemde bir argüman ortaya çıkar. Bu argüman, Arnauld'ya Mektuplar'da, Arnauld için Ocak 1686'da yazılan *Discours de Métaphysique*'te (G. IV. 427-463)⁽¹⁾ ve *Specimen Inventorum de Admirandis naturae generalis arcanis* başlıklı kısa, tarihsiz bir makalede (G. VII. 309-318) bulunur. Aynı akıl yürütmenin, bildiğim kadarıyla, başka hiçbir pasajda açıkça yer almadığı halde, sık sık ima edilir⁽²⁾ ve Leibniz'in neden tözlerin birbirleriyle etkileşmediğini savunduğunu açıklamaya tek başına muktedirdir. Leibniz'in, yayınlanmış eserlerinde bu salt mantıksal argümanı tekrarlamamış olması, okuyucularını ikna etmesi en muhtemel

nedenleri seçme alışkanlığı göz önüne alındığında, Arnauld'ya yazdığı mektuplardan birinde geçen bir pasajla açıklanır (G. II. 73, 74). “Önermelerin genel doğasından çıkarılan argümanın zihninizde bir etki yaratacağını ummuştum;” diye yazar, “fakat aynı zamanda itiraf ediyorum ki, çok az insan bu tür soyut gerçekleri takdir edebilir ve belki de sizden başka hiç kimse onun gücünü bu kadar kolay kavrayamazdı.” Bununla birlikte, Leibniz'in sık sık Arnauld ile yazışmalarını yayınlama niyetini ifade ettiğini biliyoruz (G. II. 10) ve dolayısıyla, bu yazışmayı felsefi görüşlerini yeterince ifade eden bir şey olarak görmüş olmalıdır. Bu nedenle, bu mektupların tarihinden sonra, temel noktalardaki görüşlerinin ciddi bir değişikliğe uğradığını varsaymak için hiçbir neden yoktur.

(1) Bkz. G. II. 11 vd.; ayrıca IV. 409, 410.

(2) örneğin L. 326; G. IV. 496.

Söz konusu argüman, incelemesi şimdiki ve sonraki üç bölümü alacak olan, Leibniz felsefesinin zorunlu kısmının -yani tüm olası dünyalarda doğru olan önermelerin- tümünü veya neredeyse tümünü verir. Gerçek dünyayı tanımlayan önermeleri daha ileri düzeyde elde etmek için, algının dış dünya bilgisi verdiği öncülüne ihtiyacımız vardır; buradan da uzay, madde ve tözlerin çokluğu çıkar. Bu öncül, görünüşe göre, sağduyudan başka daha iyi bir temele dayanmaz ve bunun devreye girmesiyle, Bölüm VI.'da, Leibniz felsefesinin yeni bir bölümüne geçeceğiz. Fakat tözün *anlamı*, tözlerin çokluğunun veya algılarının tartışılmasından mantıksal olarak önce geldiğinden, bu anlamın türetildiği mevcut argümanın önce açıklanıp incelenmesi gerektiği açıktır. Önce argümanı oldukça kısaca ifade edeceğim, ardından çeşitli kısımlarını ayrıntılı olarak ortaya koyacağım.

Leibniz'in mantıksal argümanının ana hatları

Her önerme, nihayetinde bir yüklemi bir özneye atfeden bir önermeye indirgenebilir. Bu tür herhangi bir önermede, yüklem söz konusu olan varlık olmadığı sürece, yüklem bir şekilde öznenin içinde bulunur. Özne, yüklemleriyle tanımlanır ve bunlar farklı olsaydı özne de farklı olurdu. Böylece, fiili varlık iddia edilmediği sürece, özne ve yüklem her doğru yargısı analitiktir – yani yüklem, öznenin kavramının bir parçasını oluşturur. Varlık, yüklemler arasında tek başına, var olan öznelerin kavramlarında bulunmayan bir şeydir. Böylece varoluşsal önermeler, Tanrı'nın varlığı durumu dışında, sentetiktir, yani fiilen var olan öznelerin var olmadığı durumda bir çelişki olmazdı. Zorunlu önermeler analitik olanlardır ve sentetik önermeler her zaman olumsuzdur.

Birçok yüklem tek ve aynı özneye atfedilebildiği, ancak bu öznenin başka hiçbir öznenin yüklemi yapılamadığı durumlarda, söz konusu özneye bireysel söz denir. Bu tür özneler, *sub ratione possibilitatis* (olasılık bakımından), varoluşa ve zamana bir gönderme içerir; bunlar olası varolanlardır ve farklı zamanlardaki durumlarını ifade eden yüklemleri vardır. Bu tür yüklemelere kontenjan veya somut yüklem denir ve bunların özelliği, hiçbirinin diğerlerinden analitik olarak çıkmamasıdır, tıpkı *rasyonel*'in *insan*'dan çıkması gibi. Dolayısıyla, bir özne belirli sayıda bu tür yüklemlerle tanımlandığında, geri kalanı olmadan var olduğunu varsaymakta bir çelişki yoktur. Bununla birlikte, bu yüklemleri taşıyan özneye hepsi içerilir, öyle ki öznenin mükemmel bir bilgisi, tüm yüklemlerini çıkarsamamıza olanak tanır. Dahası, çeşitli somut yüklemler arasında zorunlu olmasa da

bir bağlantı vardır; dizilerin sebepleri vardır, ancak bunlar zorunlu kılmadan eğilim gösterir. Bu tür sebeplere olan ihtiyaç, yeter sebep ilkesidir. Kavramı zamana bir gönderme içeren öznel, süreklilik fikri tarafından gereklidir. Böylece, benim eskiden olduğum kişiyle aynı olduğumu söylemek için, yalnızca içsel deneyime değil, aynı zamanda bir *à priori* sebebe ihtiyaç duyarız. Bu sebep yalnızca şu olabilir: Ben aynı özneyim, şimdiki ve geçmiş niteliklerim hepsi tek ve aynı töze aittir. Dolayısıyla, zamanın farklı bölümlerinde var olan nitelikler, böyle bir durumda, aynı öznenin nitelikleri olarak kavranmalı ve bu nedenle, bir şekilde, öznenin kavramında içerilmelidir. Bu nedenle, zamansız olan ben kavramım, bütün durumlarımı ve bağlantılarını ebediyen içerir. Böylece, tüm durumlarımın benim kavramımda içerildiğini söylemek, yalnızca, yüklem öznedeki olduğunu söylemektir. Her yüklem, gerekli veya kontenjan, geçmiş, şimdiki veya gelecek, öznenin kavramında yer alır. Leibniz'e göre, bu önermeden şu sonuç çıkar: Her ruh ayrı bir dünyadır; çünkü her ruh, bir özne olarak, zamanın ona getireceği tüm durumları ebediyen yüklem olarak taşır; ve böylece bu durumlar yalnızca kendi kavramından çıkar, dışarıdan herhangi bir eyleme ihtiyaç duymadan. Bir tözün durumlarının değiştiği ilkeye, onun etkinliği denir; ve bir töz esasen zamana bir gönderme içeren yüklemelerin öznesi olduğundan, etkinlik her töz için esastır. Leibniz'in ifadesiyle, bireysel bir tözün kavramı, yalnızca genel kavramlar toplamından, tam olmasıyla, yani öznesini tamamen ayırt edebilmesi ve zaman ve mekan koşullarını içermesiyle farklılık gösterir. Bir bireysel tözün doğası, onun tüm yüklemelerini kavramaya ve çıkarsamaya yetecek kadar tam bir kavrama sahip olmaktır. Buradan, hiçbir iki tözün

tamamen aynı olamayacağı sonucuna varır. Bu aşamadan, yukarıda bahsedilen ampirik öncül yardımıyla, monadlar öğretisi kolayca çıkar.

Bu argümanın ortaya çıkardığı sorular

Leibniz'in bireysel bir töz tanımını elde ettiği mantıksal argüman, kabaca böyledir.

Yukarıdaki kısa açıklamada, içerdiği boşlukları ve varsayımları gizlemek için hiçbir çaba göstermedim. Şimdi bu boşlukların doldurulup doldurulamayacağını ve varsayımların haklı çıkarılıp çıkarılamayacağını araştırmalıyız. Bu amaçla aşağıdaki sorular en önemlileri gibi görünmektedir.

1. Tüm önermeler özne-yüklem formuna indirgenebilir mi?
2. Herhangi bir analitik önerme var mıdır ve eğer varsa, bunlar temel ve tek başına gerekli midir?
3. Leibniz'in gerekli ve kontenjan önermeler arasındaki ayrımının gerçek ilkesi nedir?
4. Yeter sebep ilkesinin anlamı nedir ve kontenjan önermeler hangi anlamda ona bağlıdır?
5. Bu ilkenin Çelişki Yasası ile ilişkisi nedir?
6. Tözün etkinliği, zamanı haksız yere önvarsayar mı?
7. Leibniz'in Özdeş Olanın Ayırt Edilemezliği çıkarımında herhangi bir geçerlilik var mıdır?

Leibniz'in anlamını kavramak ancak bu noktaların eleştirel bir tartışmasıyla mümkündür; çünkü felsefe hakkında net fikirlere sahip değilsek, Leibniz'in felsefesi hakkında net fikirlere sahip olmayı umut edemeyiz. Tüm bu sorular tartışıldıktan sonra, Leibniz'in neden bir özler çokluğuna inandığını ve her birinin evreni neden yansıttığını araştırmaya devam edebiliriz. Ancak mantığı konusunda net olana kadar, onun uygulamalarını anlamayı umut edemeyiz.

Tüm önermeler özne-yüklem formuna indirgenebilir mi?

Tüm önermelerin özne-yüklem formuna indirgenip indirgenemeyeceği sorusu, tüm felsefe için, özellikle de öz kavramını kullanan bir felsefe için temel öneme sahiptir. Çünkü bu kavram, göreceğimiz gibi, mantıksal özne ve yüklem kavramından türetilmiştir. Her önermede bir özne ve yüklem bulunması gerektiği görüşü çok eski ve saygın bir öğretilerdir; üstelik, Bay Bradley'in mantığı neredeyse tamamen, her önermenin, tek nihai özne olarak Gerçekliğe bir yüklem yüklediği iddiasından oluştuğundan, felsefe üzerindeki etkisini hiç kaybetmemiştir⁽³⁾. Bu nedenle, bu formun evrensel olup olmadığı sorusu, yalnızca Leibniz bağlamında değil, aynı zamanda en modern felsefe bağlamında da yakın ilgi gerektirir. Ancak burada, geleneksel görüşü reddetmek için gerekçeleri belirtmekten daha fazlasını yapamam.

⁽³⁾ Bkz. *Mantık*, Kitap I. Bölüm II., özellikle s. 49, 50, 66.

Bu şekilde indirgenemeyen önermelerin en açık örnekleri, matematiksel fikirleri kullanan önermelerdir. Sayıların tüm iddiaları, örneğin “Üç adam vardır,” özünde öznelerin çokluğunu iddia eder, ancak aynı zamanda her bir özneye bir yüklem de verebilir. Bu tür önermeler, yalnızca özne-yüklem önermelerinin toplamı olarak görülemez, çünkü sayı yalnızca önermenin tekliğinden kaynaklanır ve her birinin bir adamın varlığını iddia ettiği üç önerme yan yana getirilseydi, bu sayı ortadan kalkardı. Yine, bazı durumlarda, özneler arasındaki ilişkileri kabul etmeliyiz - örneğin konum, daha büyük ve daha küçük, bütün ve parça ilişkileri. Bunların indirgenemez olduğunu kanıtlamak uzun bir argüman gerektirir, ancak Leibniz’in kendisinden alınan aşağıdaki pasajla örneklendirilebilir (D. s. 266—7; G. VII. 401):

İki çizgi L ve M arasındaki oran veya orantı üç farklı şekilde kavranabilir; daha büyük olan L'nin daha küçük olan M'ye oranı olarak; daha küçük olan M'nin daha büyük olan L'ye oranı olarak; ve son olarak, her ikisinden de soyutlanmış bir şey olarak, yani öncülün veya ardılın hangisi olduğunu; öznenin ve nesnenin hangisi olduğunu düşünmeden, L ve M arasındaki oran olarak. . . . Onları ilk şekilde düşünürken, L daha büyük olan öznedir, ikinci şekilde M daha küçük olan, filozofların *ilişki* veya *oran* dediği o kazaya (accident) konu olan öznedir. Peki üçüncü şekilde düşünürken, hangisi özne olacaktır? Her ikisinin, L ve M'nin birlikte, böyle bir kazanın öznesi olduğu söylenemez; çünkü eğer öyle olsaydı, bir bacağı birinde, diğeri diğeriinde olmak üzere, iki öznedeki bir kazamız olurdu; bu da kazaların (accidents) kavramına aykırıdır. Bu

nedenle, bu ilişkinin, bu üçüncü düşünme şeklinde, gerçekten de öznelerin *dışında* olduğunu söylemeliyiz; ancak ne bir töz ne de bir kaza (accident) olduğundan, yalnızca ideal bir şey olmalıdır, bununla birlikte düşünülmesi yararlıdır.

Bu pasaj, Leibniz felsefesini kavramak için büyük önem taşır. Bir an için, *ilişkinin* özne ve kazadan (accident) ayrı ve bağımsız bir şey olduğunu fark etmiş gibi görüldükten sonra, yukarıdaki anlamların üçüncüsünü “*yalnızca ideal bir şey*” olarak mahkum ederek bu garip keşfi bir kenara iter. Bu “*ideal şey*” hakkında zorlansa, korkarım bunu oranı düşünen zihnin bir kazası (accident) olarak ilan ederdi. Tartışmasından açıkça anlaşılıyor ki, Leibniz, tartıştığı durumda ilişkisel yargıların gerekliliği özellikle belirgin olmasına rağmen, nihai olarak geçerli olarak özne-yüklem formundan başka herhangi bir yargı biçimini kabul edemez.

Leibniz'in ilişkisel önermeleri ihmal ettiği sanılmamalıdır. Tam tersine, bu tür önermelerin tüm ana türleriyle ilgilenmiş ve onları özne-yüklem formuna indirgemeye çalışmıştır. Bu çaba, göreceğimiz gibi, onun öğretilerinin çoğunun ana kaynaklarından biriydi. Bir matematikçi olarak, uzay, zaman ve sayıyı ihmal etmesi neredeyse imkansızdı. Sayıları iddia eden önermelere gelince, kümelerin (aggregates) yalnızca görüngüler (phenomena) olduğunu savundu: onlara “*yarı-zihinsel varlıklar*” dediği şeylerdir. Herhangi bir sayının iddia edilmesi için gerekli olan birlikleri, diyor, yalnızca algı tarafından, aynı anda algılanmaları gerçeğiyle eklenir (G. II. 517). Bu nedenle, bu tür yargılarda doğru olan, özne ve yüklem bireysel iddiaları ile eşzamanlı algının psikolojik

iddiasının, algılayanın bir yüklemi olmasıdır. Yine, bize sayıların ilişkilerin doğasına sahip olduğu ve bu nedenle bir şekilde varlıklar olduğu söylenir (G. II. 304). Ancak ilişkiler, şeylerde temellenmiş olsalar da, gerçekliklerini en yüce akıldan alırlar (N. E. s. 235; G. v. 210); Tanrı yalnızca bireysel monadları ve çeşitli durumlarını değil, aynı zamanda ilişkilerini de görür ve ilişkilerin gerçekliği de bundan ibarettir (G. II. 438). Uzay ve zamana gelince, Leibniz her zaman onları içlerindeki tözlerin niteliklerine indirgemeye çabalamıştır. Konum, diyor, öncelik (priority) veya sonralık (posteriority) gibi, bir şeyin bir kipinden (mode) başka bir şey değildir (G. II. 347). Tüm öğretisi, Yeni Denemeler'de toplanmıştır (N. E. s. 148; G. v. 132). *“Birimler ayrıdır ve anlayış, ne kadar dağınık olurlarsa olsun, onları bir araya getirir. Yine de, ilişkiler anlayıştan gelse de, temelsiz veya gerçek dışı değildirler. Çünkü ilkel anlayış şeylerin kökenidir; ve gerçekten de, basit tözler hariç, tüm şeylerin gerçekliği yalnızca basit tözlerdeki görüngülerin (phenomena) algılarının temelinde yatar.”* Böylece ilişkiler ve kümeler (aggregates) yalnızca zihinsel bir gerçekliğe sahiptir; gerçek önerme, Tanrı'ya ve ilişkiyi algılayan diğer herkese bir yüklem yükleyen önermedir. ⁽⁴⁾

⁽⁴⁾ Bkz. Lotze, *Metafizik*, § 109 başlangıcı.

Böylece Leibniz, özne-yüklem doktrinini sürdürmek için ilişkilerin gerçek olsalar bile zihninin eseri olduğu Kantçı teoriye sığınmak zorunda kalır. Uzay, zaman ve sayı gibi özel ilişkilere uygulandığında—bu doktrin özel biçimlerini uygun yerlerinde eleştireceğim. Bu teoride ima edilen ve Kant'ın Kopernik Devriminin büyük bir kısmını oluşturan görüş—yani önermelerin

inanılarak gerçeklik kazanabileceği⁽⁵⁾ —Tanrı'nın varlığının ezeli hakikatlerden çıkarımı bağlamında eleştirilecektir. Ancak ilişkilere uygulandığında, bu görüş Leibniz özelinde özel bir absürtlük taşır: Tanrı'nın bildiği varsayılan ilişkisel önermeler kesinlikle anlamsız olmalıdır. İlişkilerin bağımsız gerçekliğini reddetmenin tek gerekçesi, önermelerin bir özne ve yükleme sahip olması gerektiğidir. Eğer durum buysa, öznesi ve yüklemi olmayan bir önerme hiçbir önerme olamaz ve anlamdan yoksun olmalıdır. Oysa tam da böyle bir önermedir ki, sayılar veya monadlar arasındaki ilişkiler söz konusu olduğunda, Tanrı'nın görüp inandığı varsayılır. Dolayısıyla Tanrı, anlamsız olanın gerçekliğine inanır. Öte yandan, inandığı önerme gerçekten bir önermeyse, o zaman öznesi ve yüklemi olmayan önermeler vardır. Böylece ilişkileri algılayanın yüklemelerine indirgeme girişimi iki kusurdan birine sahiptir: Ya algılayan, anlamsız bir söz diziminde gerçekliği görerek aldatılır, ya da gerçekliğin onun algısına bağlı olduğunu varsaymak için hiçbir neden yoktur.

(5) Bunun Kantçı teorinin ortodoks bir ifadesi olmadığını farkındayım. Bunu doğru bulmamı sağlayan türden gerekçeler, XIV. ve XV. Bölümlerinde, özellikle § 113.'te belirtilecektir.

Mevcut sorunun derinlemesine bir tartışması, şu anda, özne ve yüklem yargılarının kendilerinin ilişkisel olduğunu ve ayrıca genellikle anlaşıldığı şekliyle iki temelde farklı ilişki türünü içerdiğini göstermeye yönelecektir. Bu iki tür, şu iki önerme ile örneklendirilir: “*Bu kırmızıdır*” ve “*kırmızı bir renktir*”. Bu iki önermenin ilişkiler ifade ettiğini göstermek, *ilişkinin* söz konusu olan iki özel ilişki türünden daha temel olduğunu ortaya koyardı.

Ancak böyle bir tartışma güçlüklerle kuşatılmıştır ve bizi Leibniz felsefesinden fazlasıyla uzaklaştırır.

Önermelerin nihai analizde bir özne ve yükleme sahip olması gerektiği inancında Leibniz, ne seleflerinden ne de haleflerinden farklıdır. Tözü ya da Mutlak'ı kullanan herhangi bir felsefe, incelendiğinde, bu inanca dayandığı görülecektir. Kant'ın bilinemez kendinde şey inancı büyük ölçüde aynı teoriden kaynaklanmıştır. Bu nedenle, doktrinin önemli olduğu inkar edilemez. Filozoflar, gerçekliğine inanç açısından değil, onu uygulamadaki tutarlılıkları açısından farklılık göstermişlerdir. Bu son açıdan, Leibniz takdiri hak eder. Ancak çokluk içindeki tözler varsayımı, ilişkilerin reddini özellikle zorlaştırmış ve onu önceden kurulmuş uyumun tüm paradokslarına sürüklemiştir.⁽⁶⁾

⁽⁶⁾ Bkz. Bradley, *Görünüş ve Gerçeklik*, 1. baskı, ss. 29-80.

Analitik ve sentetik önermeler

Şimdi, az önce tartıştığımız sorun kadar temel ve daha zorlu bir soruya geçiyorum. Bu, Kant'tan bu yana adlandırıldığı şekliyle, analitik ve sentetik yargılar ve bunların zorunlulukla ilişkisi sorusudur. Leibniz'in bu sorudaki konumu, yalnızca öncüllerinden ayrılışını değil, aynı zamanda bariz savunulamazlığı nedeniyle Kant'ın ondan büyük kopuşunu da belirlemiştir. Bu noktada Leibniz'in görüşlerinin bir açıklamasıyla başlamak gerekecek.

Bu bağlamda iki sorunun dikkatle ayırt edilmesi gerekir. İlki, analitik yargıların anlamı ve kapsamıyla ilgilidir; ikincisi ise

bunların özel zorunluluk iddiasıyla ilgilidir. İkinci soru üzerine Leibniz, selefleriyle tamamen hemfikirdi; ilk soru üzerineyse, tüm nedensel yasaların sentetik olduğunu keşfederek, Kant'ın Matematiğin tüm önermelerinin sentetik olduğu keşfine zemin hazırlayan önemli bir değişiklik yapmıştır.

Bu sorulardan ilkinin tartışırken, Leibniz'in bu anlamda kullanmamış olmasına rağmen analitik ve sentetik terimlerini kullanacağım. Leibniz, zorunlu ve olumsal terimlerini kullanır; ancak bu kullanım, onun lehine olacak şekilde, kendisiyle Kant arasındaki temel anlaşmazlık noktalarından biri olan ikinci soruyu önceden belirler. Bu nedenle, Leibniz'in kullanımından sapmak kaçınılmazdır, çünkü onun tek bir çifte ihtiyaç duyduğu yerde, bizim iki çift terime ihtiyacımız vardır.

Analitik yargıların kapsamına gelince, Leibniz, Mantık, Aritmetik ve Geometri'nin tüm önermelerinin bu nitelikte olduğunu, Tanrı'nın varlığı dışındaki tüm varlık önermelerinin ise sentetik olduğunu savunur. Görüşlerini bu noktada belirleyen keşif, hareket yasalarının ve hatta tüm nedensel yasaların (bir sonraki bölümde göstereceğim gibi, Nedensellik ilkesinin kendisi değilse de) sentetik ve bu nedenle onun sisteminde aynı zamanda olumsal olduğuydu (bkz. G. III. 645).

Analitik yargıların anlamına gelince, Leibniz'in önerdiği bazı örnekleri aklımızda tutmak bize yardımcı olacaktır. Bu örneklerin iki kusurdan birine sahip olduğunu göreceğiz. Ya örneklerin gerçekten analitik olmadığı kolayca görülebilir—bu, örneğin Aritmetik ve Geometri'de durum böyledir—ya da totolojik'tirler ve bu nedenle aslında birer önerme bile değildirler. Örneğin Leibniz

bir yerde (N. E. s. 404; G. v. 343), akla ait ilkel hakikatlerin özdeş olduğunu, çünkü yalnızca aynı şeyi tekrar ediyor gibi göründüklerini ve hiçbir bilgi vermediklerini söyler. Bu durumda, ne işe yarayabileceklerini merak etmemek mümkün değildir ve bu merak, verdiği örneklerle daha da artar. Bunlar arasında “A A'dır,” “Olacağım şey olacağım,” “Eşkenar dikdörtgen bir dikdörtgendir,” veya olumsuz olarak “A B, A-olmayan olamaz” yer alır. Bu örneklerin çoğu hiçbir şey iddia etmez; geri kalanları ise herhangi bir önemli gerçeğin temelleri olarak neredeyse kabul edilemez. Üstelik bunlardan doğru olanların, şimdi göstereceğim gibi, daha temel ve sentetik olan önermeleri önvarsaydığını görürüz. Bunu kanıtlamak için analitik yargıların anlamını ve bunların önvarsaydığı tanımları incelemeliyiz.

Tüm *a priori* hakikatlerin analitik olduğu fikri, özünde özneyüklem doktrinine bağlıdır. Analitik bir yargı, yüklem özne içinde bulunduğu bir yargıdır. Özne, bir dizi yüklemle tanımlanmış kabul edilir ve bunlardan biri veya birkaçı analitik yargıda yüklem olarak seçilir. Leibniz'in, az önce gördüğümüz gibi, “Eşkenar dörtgen bir dörtgendir” (N. E. s. 405; G. v. 343) önermesini örnek vermesi gibi. Uç durumda, özne yalnızca kendi üzerine yeniden iddia edilir, şu önermelerde olduğu gibi: “A, A'dır”, “Ben olacağım şey olacağım” (*a.g.e.*). Şimdi bu doktrinde iki nokta önemli görünüyor. İlk olarak, önerme yukarıda ikinci tür özneyüklem önermesi olarak ayırdığım türden olmalıdır, yani “kırmızı bir renktir”, “insan akılcıdır” türünden, “bu kırmızıdır” veya “Sokrates insandır,” türünden değil. Yani önerme, cins ve tür ilişkisiyle ilgilidir, tür ve birey ilişkisiyle değil. Bu, Leibniz'in görüşüne göre, gerçek bireyler hakkındaki her önermenin

nedensel olmasının sebebidir. Şu anda bu iki tür arasındaki ayrımın nihai olarak savunulabilir olup olmadığını tartışmak istemiyorum - bu soru Ayırt Edilemeyenlerin Özdeşliğine geldiğimizde daha iyi tartışılacaktır. Şimdilik sadece, Leibniz'in sık sık iddia ettiği gibi, analitik önermelerin zorunlu olarak özler ve türlerle ilgilendiğini, bireyler hakkındaki iddialarla değil, belirtmek istiyorum.⁽⁷⁾ Analitik önermelerle ilgili ikinci nokta, "A, A'dır" gibi saf totolojiler dışında, öznenin daima karmaşık olması gerektiğidir. Özne bir nitelikler toplamıdır ve yüklem bu toplamın bir parçasıdır. Bununla birlikte, bireylere atılan özne ile yüklem arasındaki ayrım için esas olduğu düşünülürse, o zaman öznenin belirli bir nitelikler toplamına sahip herhangi bir birey olduğunu söylemek durumunda kalırız. Bu şekilde, ikinci türü birinci türe indirgemeye çalışabiliriz. Ama şimdi önerme koşullu hale gelir: "Bir şey kırmızıysa, renklidir." Leibniz bunu kabul eder. Sonsuz hakikatlerin, der, hepsi koşulludur ve öznelerinin varlığını iddia etmezler (N. E. s. 515; G. v. 428). Ama bu, birinci türe indirgememizin başarısız olduğunu açıkça gösterir. Yukarıdaki koşullu önerme açıkça "kırmızı bir renktir" önermesini varsayar; ve böylece Leibniz, koşullu önermelerin hakikatinin fikirlerin bağlantısında yattığını söylemeye devam eder (N. E. s. 516; G. v. 429). Böylece analitik yargılarda, türetilmiş koşullu biçimde ifade edilmediklerinde, özne karmaşık bir fikirdir, yani bir nitelikler toplamı, yüklem ise bu toplamın bir parçasıdır.

⁽⁷⁾ Foucher de Careil, *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, Paris, 1854, s. 24 (D. 175); G. v. 268 (N. E. 309); G. II. 49. Bu son pasajda, Gerhardt'ın notlarında belirtildiği gibi Leibniz'in düzeltmelerini gözlemlemek özellikle öğreticidir.

Ancak toplam - ve bu analitik yargılar doktrininin zayıf noktasıdır - rastgele bir toplam değil, uyumlu veya birlikte yüklenebilir niteliklerin bir toplamı olmalıdır (yüklenebilirlik burada birinci türdür). Bu uyum, analitik yargı tarafından varsayıldığı için, kendisi analitik olamaz. Bu bizi, Leibniz'in de analitik önermeleri temel kabul eden diğer tüm düşünürler gibi birçok karışıklık suçlu bulunduğu tanım doktrinine götürür.

Tanımın, açıkça görüldüğü gibi, ancak karmaşık fikirler söz konusu olduğunda mümkündür. Kabaca söylemek gerekirse, karmaşık fikirlerin basit bileşenlerine ayrıştırılmasından oluşur. Bir fikir ancak bir başkasıyla tanımlanabildiğinden, bazı tanımlanamaz fikirleri kabul etmezsek kısır döngüye düşeriz. Bu açık gerçek Leibniz tarafından tamamen kabul edilir ve tüm tanımların varsayımını oluşturan basit fikirlerin araştırılması, Evrensel Nitelik çalışmalarının ana kısmını oluşturur. Böylece Leibniz şöyle der (Monadoloji, §§ 33, 35): “*Bir hakikat zorunlu olduğunda, onun nedeni analiz yoluyla, onu daha basit fikirler ve hakikatlere çözerek, en basit olanlara kadar bulunabilir... Kısacası, tanımı verilemeyen basit fikirler vardır; aynı zamanda aksiyomlar ve postülatlar, tek kelimeyle, temel ilkeler vardır; bunlar kanıtlanamaz ve aslında kanıtta da ihtiyaç duymazlar; bunlar karşıtı açık bir çelişki içeren özdeş önermelerdir*” (L. 236-7; D. 223; G. vi. 612). Leibniz bu konuyu ele aldığı her zaman aynı görüş ifade edilir.

Göstermek istediğim şey, tanımlanamaz basit fikirlere analizden oluşan Leibniz'in tanım teorisinin, “*temel ilkelerin*” özdeş veya analitik olduğu doktriniyle tutarsız olduğudur; ve birincisinin doğru, ikincisinin ise hatalı olduğudur.

Leibniz sık sık tanımların nesnelere *mümkün* olduğunun gösterilmesi gerektiğini savunur. İşte böyle yalnızca *nominal* olanlardan, *gerçek* olarak adlandırdığı tanımları ayırt eder (ör. D. s. 30; G. iv. 424). Ve böylece Aritmetikin analitik olduğunu söyler, çünkü örneğin 3 sayısı $2 + 1$ olarak *tanımlanır*, ama 3'ün bu şekilde tanımlandığında mümkün görülmesi gerektiğini itiraf eder (N. E. s. 410; G. v. 347). Bir pasajda (G. 1. s. 385), hatta fikirlerin genel olarak bir yargı içerdiğini, yani mümkün oldukları yargısını itiraf eder. Bu itirafın, analitik yargılar doktriniyle tutarsız olacağı düşünülebilir; ancak Leibniz'in olasılık tanımı sayesinde tutarlı hale getirilir. Onun için mümkün bir fikir, kendi kendisiyle çelişmeyendir. Ama bundan kasıt sadece bu olsaydı, herhangi bir basit fikir toplamı uyumlu olurdu ve dolayısıyla her karmaşık fikir mümkün olurdu. Leibniz'in Lahey'de Spinoza'ya sunduğu Tanrı'nın varlığına dair erken bir kanıtta (G. vii. 261), bu argüman aslında Tanrı'nın mümkün olduğunu göstermek için kullanılır.⁽⁸⁾ Burada Tanrı'yı tüm olumlu yüklemelere sahip özne olarak tanımlar. İki basit yüklem, A ve B'yi alır ve bunların karşılıklı olarak çelişemeyeceğini, ki bu yeterince açıktır, gösterir. Buradan, Tanrı'nın bu şekilde tanımlandığında mümkün olduğu sonucuna varır. Ama tüm fikirler, doğru analiz edildiğinde, Leibniz için nihai olarak yüklem veya yüklem toplamları olduğundan, tüm fikirlerin mümkün olacağı sonucu çıkar. Ve gerçekten de, Leibniz'in bu kanıtta kendisinin savunduğu gibi, basit fikirler arasındaki herhangi bir ilişki zorunlu olarak sentetiktir. Çünkü analitik ilişki, gördüğümüz gibi, yalnızca en azından birinin karmaşık olduğu fikirler arasında geçerli olabilir. Dolayısıyla uyumluluk ve uyumsuzluk üzerine hiçbir sentetik ilişki olmasaydı, tüm karmaşık fikirler eşit derecede mümkün olurdu.

Böylece tanımında her zaman, basit bileşenlerin uyumlu olduğu sentetik önerme işin içine girer. Bu durum olmazsa, bileşenler uyumsuzdur - *örneğin* iyi ve kötü veya aynı türden iki farklı büyüklük - ve bu da bir sentetik ilişkidir ve olumsuz önermelerin kaynağıdır. ⁽⁹⁾

(8) Tanrı'nın varlığının kanıtlarıyla uğraşmaya geldiğimizde, bu metnin, erken tarihine (1676) rağmen, Leibniz'in olgunluk döneminde savunmadığı hiçbir görüş içermediğini göreceğiz.

(9) Leibniz bazen tüm tek yüklemelerin uyumluluğunda yatan zorluğu kavramış görünmektedir. Şöyle der: '*Farklı şeylerin neden birlikte var olamadığının veya tümüyle olumlu terimlerin birbiriyle uyumlu görüldüğü halde farklı özlerin birbirine nasıl karşı çıkabildiğinin nedeni henüz insanlarca bilinmemektedir*' (G. VII. 195; Caird, *Critical Philosophy of Kant*, 1. ss. 93-4'tan alınıyor). (Tarih 1686 öncesidir.)

Bu sonuç, kendi içinde çelişkili bir fikir olan "yuvarlak kare" gibi bir örneği inceleyerek pekiştirilebilir. Bir fikrin kendi içinde çelişkili olabilmesi için, açıkça, karşılıklı olarak çelişen iki yargıyı içermesi gerekir, yani bir yargının hem doğru hem yanlış olması. Çünkü Çelişki Yasası fikirlere değil, yargılara uygulanır: her önermenin doğru veya yanlış olduğunu ileri sürer (N. E. s. 405; G. v. 343). Dolayısıyla, salt bir fikir, kendi başına, kendi içinde çelişkili olamaz. Yalnızca en az iki önermeyi içeren karmaşık bir fikir kendi içinde çelişkili olabilir. Böylece "yuvarlak kare" fikri, "yuvarlak ve kare uyumludur" önermesini içerir ve bu da hiç köşesi olmama ile dört köşeye sahip olmanın uyumluluğunu gerektirir. Ancak bu çelişki yalnızca *yuvarlak* ve *karenin* her ikisinin de karmaşık olması nedeniyle mümkündür; *yuvarlak* ve *kare* bileşenlerinin uyumluluğunu ileri süren sentetik önermeler içerirken, *yuvarlak* bileşenlerinin köşelere sahip olmayla uyumsuzluğunu içerir. Bu sentetik uyumsuzluk ilişkisi olmasaydı, hiçbir olumsuz önerme ortaya çıkmazdı ve dolayısıyla bir karenin

tanımıyla doğrudan çelişen bir önerme de olamazdı. Leibniz, hakikatlerin keyfi olmadığını, Hobbes'un varsaydığı gibi, çünkü "kavramlar her zaman birbiriyle uzlaştırılabilir değildir" (D. 30; G. iv. 425) diye ısrar ettiğinde bunu neredeyse kabul eder. Leibniz'in tanımladığı şekliyle Tanrı'nın olasılığı, tüm *basit* fikirlerin "birbiriyle uzlaştırılabilir" olması gerçeğine bağlı olduğundan ve tüm kavramlar basit fikirlerden oluştuğundan, bu iki görüşün nasıl birleştirileceğini görmek zordur. Böylece Leibniz'in olası ve olanaksız fikirler kriteri basit fikirlere asla uygulanamaz ve dahası, her zaman bu basit fikirleri ve ancak sentetik önermelerle ifade edilebilen ilişkilerini önkoşul olarak alır. İki basit fikir Leibniz anlamında asla karşılıklı olarak çelişemez, çünkü salt analiz biri tarafından sahip olunan diğeri tarafından reddedilen başka bir yüklem ortaya çıkarmaz. Dolayısıyla, var olmayan bir varlık gibi salt olumsuz olmadığı sürece, kendi içinde çelişkili bir fikir her zaman iki basit kavram arasında sentetik bir uyumsuzluk ilişkisini içermelidir. Leibniz anlamındaki olanaksız fikir, bir sentetik önerme nedeniyle olanaksız olan fikri önkoşul olarak alır; tersine, olası karmaşık fikir, basit bileşenlerinin uyumluluğunu ileri süren sentetik bir önerme sayesinde olanaklıdır. Böylece Aritmetik'e dönecek olursak, $2 + 1$ 'in gerçekten 3 'ün *anlamı* olduğu varsayılsa bile, $2 + 1$ 'in olanaklı olduğu önermesi zorunlu olarak sentetiktir. Olanaklı bir fikir, son çözümlemede, salt çelişkili olmayan bir fikir *olamaz*; çünkü çelişkinin kendisi her zaman sentetik önermelerden türetilmelidir. Ve dolayısıyla Aritmetik'in önermeleri, Kant'ın keşfettiği gibi, tümüyle sentetiktir.

Leibniz'in aynı zamanda analitik olarak gördüğü Geometri söz konusu olduğunda, karşıt görüş daha da belirgin şekilde doğrudur. Üçlü boyut sayısının, bir noktadan yalnızca üç karşılıklı dik çizgi çizilebileceği gerçeğinden analitik olarak çıktığını söyler (G. VI. 323). Tanrı'nın iradesinden bağımsız kör bir zorunluluğu göstermek için bundan daha uygun bir örnek olamayacağını belirtir. Şaşırtıcı olan, bu örnekte, üç boyutun türetildiği varsayılan önermenin aslında üç boyutla tam olarak aynı olduğunu ve kanıtlanmaktan uzak olup, herhangi başka bir önermeden türetilmesinin tamamen olanaksız olduğunu ve tüm bilgi alanındaki herhangi bir önerme kadar sentetik olduğunu fark etmemesidir. Bu o kadar açıktır ki daha fazla tartışmaya gerek yoktur; ve ilginç bir gerçek, Kant'ın ilk yayınlanan eserinde ⁽¹⁰⁾, Leibniz'in bu Théodicée pasajındaki türetiminin döngüsellğine işaret etmesi ve hâlâ bir Leibnizci olarak, boyut sayısının sentetik ve koşullu olduğu ve diğer olası dünyalarda farklı olabileceği sonucuna varmasıdır (ed. Hartenstein, 1867, I. s. 21 vd.).

⁽¹⁰⁾ *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, 1747.

Genel olarak, salt Çelişki Yasası'nın ifadesinden yola çıkarak, ondan yalnızca, bir hakikatin var olduğu veya bir önermenin doğru olduğu önermesinin çıkabileceğini savunabiliriz. Çünkü yasa basitçe, her önermenin doğru veya yanlış olması gerektiğini, ancak ikisinin birden olamayacağını belirtir. Seçilecek alternatif konusunda hiçbir gösterge vermez ve kendi başına herhangi bir önermenin doğru olduğuna karar veremez. Hatta kendi başına, şu veya bu önermenin doğru veya yanlış olduğu sonucunu bile

veremez, çünkü bu "şu veya bu bir önermedir" öncülünü gerektirir ve bu çelişki yarasından çıkmaz. Böylece analitik önermeler öğretisi tamamen yanlış görünmektedir.

Şunu belirtmekte fayda olabilir: araştırmanın başında analitik önermelerin tipik örneği olarak aldığımız, "eşkenar dikdörtgen bir dikdörtgendir" gibi önermeler bile tamamen analitik değildir. Daha önce gördüğümüz gibi, bunlar öznenin bileşenlerinin uyumlu olduğunu ileri süren sentetik önermelerin mantıksal olarak sonrasındadır. Bu nedenle, hiçbir durumda, Leibniz'in varsaydığı gibi (bkz. N. E. s. 99; G. v. 92), herhangi bir bilimin öncüllerini veremezler. Ama daha da ötesi, anlamlı oldukları ölçüde, bütün ve parçaya ilişkin yargılardır; öznedeki bileşenler, saymada veya bir bütünün iddialarında her zaman yer alan belirli bir birlik türüne sahiptir ve bu analizle ortadan kaldırılır. Dolayısıyla burada bile, özne *bir* olduğu sürece, yargı salt Çelişki Yasası'ndan çıkmaz. Ve "kırmızı bir renktir", "2 bir sayıdır", "sayı bir kavramdır" gibi yakından ilişkili yargılarda ise özne karmaşık bile değildir ve bu nedenle önerme hiçbir şekilde analitik değildir. Ancak bu son iddia, burada kanıtlamayı üstlenemeyeceğim bir iddiadır.

Zorunluluk ve rastlantısallık

Tartışılacak ikinci noktaya, yani zorunlu ile analitik arasındaki bağlantıya gelince, daha önce söylenenlerden açıktır ki, herhangi bir zorunlu önerme olacaksa, zorunlu sentetik önermeler olmalıdır. Zorunlulukla ne kastettiğimizi ve zorunlu ile koşullu

arasında herhangi bir ayırım yapıp yapılamayacağını araştırmak kalır.

Zorunluluk kendisi Leibniz tarafından hiç tartışılmamıştır. Zorunluluk türlerini—metafizik, varsayımsal ve ahlaki—ayırır eder, ancak hiçbir yerde metafizik zorunluluğu, burada söz konusu olanı, analitik önermelerin bir özelliği olmaktan başka türlü açıklamaz. Bununla birlikte, zorunluluk, çelişki Yasası ile bağlantıdan başka bir Şey anlamına gelmelidir; analitik önermelerin zorunlu olduğu ifadesi anlamlıdır ve karşıt ifade—sentetik önermelerin koşullu olduğu—Leibniz tarafından kesinlikle öyle kabul edilir. Zorunluluk nihai ve tanımlanamaz görünmektedir. İstersek, zorunlu bir önermenin elişiğinin olanaksız olduğu bir önerme olduğunu söyleyebiliriz; ancak olanaksız yalnızca zorunlu aracılığıyla tanımlanabilir, dolayısıyla bu açıklama zorunluluk hakkında bilgi vermez. Leibniz, zorunlu önermelerin analitik olduğunu savunarak tüm öncüleriyle ve Kant'tan önceki halefleriyle hemfikirdir. Ancak hareket yasalarının sentetik olduğunu keşfederek ve katı determinizmiyle, zorunlu sentetik önermelerin reddini sonuçları açısından oldukça paradoksal hale getirmiş ve Kant'ın karşıt iddiasının yolunu hazırlamıştır. (Leibniz için, bu arada, zorunlu, Kant'ta olduğu gibi *a priori* ile aynı değildir; koşullu önermelerin de *a priori* kanıtları olduğunu göreceğiz. *A priori*, Kant'taki gibi, belirli deneyimden bağımsız olandır, ancak zorunlu bununla eş kapsamlı değildir.) Leibniz ve Kant her ikisi de, zorunlu önermeler ile koşullu önermeler veya Kant'ın dilinde ampirik önermeler arasında temel bir ayırım olduğunu savunmuştur. Böylece matematik önermeleri zorunluyken, belirli bir varoluşu ileri

sürenler koşulludur. Bu ayrımın savunulabilir olup olmadığı, bir doğru önermenin yanlış olabileceğini söylemenin aslında herhangi bir anlamı olup olmadığı sorgulanabilir. Analitik ve sentetik önermeler ayrımı sürdüğü sürece, zorunluluk açısından karşılık gelen bir ayrımı sürdürmekte bir ölçüde inandırıcılık vardı. Ancak Kant, matematiksel yargıların hem zorunlu hem sentetik olduğuna işaret ederek, bunun *tüm* yargılar için geçerli olduğu görüşünün yolunu hazırladı. Ampirik ile *a priori* arasındaki ayrım, bilgi kaynaklarını hakikat nedenleriyle karıştırmaya bağlı gibi görünmektedir. Algıyla kazanılan *bilgi* ile akıl yürütmeye kazanılan *bilgi* arasında kuşkusuz büyük bir fark vardır; ancak bu, bilinen şey açısından karşılık gelen bir fark olduğunu göstermez. Bununla birlikte, bu noktanın daha ileri tartışması Leibniz'in algı kuramına gelene kadar ertelenmelidir. Ve şu itiraf edilmelidir ki, *tüm* önermeler zorunluysa, zorunluluk kavramı öneminin çoğunu yitirir.

Ancak, varoluşsal önermelerin zorunluluğu konusunda hangi görüşü benimsersek benimseyelim, aritmetik önermelerin hem zorunlu hem sentetik olduğu kabul edilmelidir ve bu, zorunlu ile analitik arasındaki varsayılan bağlantıyı yıkmaya yeter.

Bir sonraki Bölümde daha yapıcı bir görevimiz olacak. Leibniz'in önermeleri iki türe bölüşününün gerçek ilkesini ve gerçek önemini ve koşullu önermelerinin kaynağı olarak çağırdığı Yeter Sebep Yasası'nın anlamını göstermek zorunda kalacağız.

Bölüm III

Rastlantısal Önermeler ve Yeter Sebepl Yasası

Leibniz'de rastlantısal yargıların kapsamı

Şimdi gördük ki Leibniz'in önermeleri iki sınıfa ayırma şekli, kendi sunduğu haliyle, savunulamaz. Zorunlu önermeler, Çelişki Yasası'ndan çıkanlar olarak tanımlanamaz; zorunlu olmayan önermelere gelince, böylelerinin bulunup bulunmadığı sorgulanabilir. Bununla birlikte, önermeleri iki sınıfa ayırmada en önemli bir ilke vardır. Bu ilkenin, Leibniz'in vardığı önerme ayrımıyla aynı sonuca götürdüğünü ve onun sözlerinin incelenmesiyle, bu ayrımın dayandığı asıl ilke olduğu gösterilebileceğini göreceğiz. Dolayısıyla onun ayrımı, önermelerin yapabileceği belki de en önemli sınıflandırmaya karşılık gelir. Önce bu sınıflandırmayı açıklayacak, ardından Leibniz'in olumsal önermelerin en yüce ilkesi olarak gördüğü Yeter Sebepl Yasası'nı inceleyeceğim.

Leibniz'in sisteminde olumsal önermeler, genel olarak konuşursak, fiili varlığı iddia edenlerdir. Bu ifadenin gerektirdiği istisna, Tanrı'nın zorunlu varlığı durumunda, olumsal önermelerin zaman parçalarına bir gönderme içerenler olduğu söylenerek sağlanabilir. Leibniz'in şöyle dediğinde (G. III. 588) kastettiği de bu gibi görünüyor: "*Tanrı'daki sonsuzluk kavramı,*

zaman kavramından oldukça farklıdır, çünkü biri zorunluluktan, diğeri ise olumsuzluktan oluşur.” Böylece zorunlu önermeler, fiili zamana gönderme yapmayanlar veya—Tanrı durumu hariç—öznelerinin varlığını iddia etmeyenlerdir. Leibniz şöyle der: “Ebedi hakikatlere gelince,” “temelde hepsinin koşullu olduğunu ve aslında şunu söylediğini gözlemlemeliyiz: Böyle bir şey varsayıldığında, böyle bir başka şey vardır” (N. E. s. 515; G. v. 428). Ve yine: “Filozoflar, öze ve varlığa ait olanı sık sık ayırt ederken, rastlantısal veya olumsal olan her şeyi varlığa atfederler” (N. E. s. 498; G. v. s. 414). Ayrıca bir zorunlu önermenin doğruluğunun, öznesinin varlığına bağlı olmadığını belirtir (N. E. s. 516; G. v. 429). Her zaman benimsediği ebedi hakikatler tanımı, önermede özel bir zamana gönderme yapılmadığını belirtmek için olmalıdır; çünkü önermenin kendisi, doğası ne olursa olsun, elbette ebediyen doğru veya ebediyen yanlış olmalıdır.

Ancak olumsuzluğun kendisi hakkındaki önermeler ve olası olumsuzların doğası hakkında genel olarak söylenebilecek her şey olumsal değildir; tersine, olumsal olan fiilen var olan şeyse, *var olabilecek* şey hakkındaki herhangi bir önerme zorunlu olmalıdır. Leibniz şöyle der (G. ii. 39): “*Bir türün kavramı yalnızca ebedi veya zorunlu hakikatleri içerir, ancak bir bireyin kavramı, sub ratione possibilitatis (olasılık bakımından), olguya ait olanı veya şeylerin varlığı ve zamanla ilişkili olanı içerir.*” Devamında, Arşimet’in mezarına koydurduğu kürenin kavramının, biçiminin yanı sıra, yapıldığı maddeyi ve ayrıca yeri ve zamanı içerdiğini açıklar. Bu pasaj çok önemlidir, çünkü sonradan Kant’ın ontolojik kanıtı karşı ileri sürdüğü, var olanın kavramı ile fiili varlığın iddiası arasındaki ayrımı içerir. Leibniz’in ifade ettiği şekliyle, bir bireyin

kavramı, varlık ve zamana *sub ratione possibilitatis* (olasılık bakımından) bir gönderme içerir, yani kavram, birey var olsaydı tam olarak ne olacaksa odur, ancak varlık yalnızca mümkündür ve salt kavramda fiili olduğu yargısına varılmaz. “Mümkünler, Tanrı'nın tüm fiili kararnamelerinden önce mümkündür, ancak bazen aynı kararnamelerin mümkün olarak alındığını varsaymaksızın değil. Çünkü bireylerin veya olumsal hakikatlerin olasılıkları, kavramlarında nedenlerinin, yani Tanrı'nın özgür kararnamelerinin olasılığını içerir; bu da onları, yalnızca Tanrı'nın anlayışına bağlı olan ve iradesini içermeyen türlerin veya ebedi hakikatlerin olasılıklarından farklı kılar” (G. ii. 51). Yani, mümkün varlıklar mümkün nedenleri içerir ve mümkün bir nedenle mümkün bir sonuç arasındaki bağlantı, fiili bir nedenle fiili bir sonuç arasındaki bağlantıya benzer. Ancak fiili varlığı iddia etmediğimiz sürece, hâlâ ebedi hakikatler alanında yızdır ve yeter sebep yasasının mümkünlere uygulanabildiğini göreceğ olsak da, bu tür uygulamalarda çelişki ilkesi ile eşdeğer değildir, yalnızca o ilkenin bir sonucudur. Fiili varlığın yargılandığı bir sonraki adımda, yeter sebep yasası vazgeçilmez hale gelir ve çelişki yasasının tek başına ulaşamayacağı sonuçları verir. Birey bir kez varsayıldığında, tüm özellikleri onu takip eder: “her yüklem, zorunlu veya olumsal, geçmiş, şimdiki veya gelecek, öznenin kavramında yer alır” (G. ii. 46). Ancak bu kavramın var olan bir özneyi temsil ettiği sonucu çıkmaz: bu, yalnızca, var olanları ayırt eden genel niteliklere sahip bir öznenin fikridir. Dolayısıyla varlık, yüklemeler arasında benzersiz bir konuma sahiptir. Diğer tüm yüklemeler öznenin kavramında yer alır ve salt analitik bir yargıda onun için iddia edilebilir. Varlığın iddiası, yüklemeler arasında tek başına sentetiktir ve bu nedenle Leibniz'in görüşüne göre olumsaldır.

Böylece varlık, Leibniz için, Kant'ın ontolojik kanıt eleştirisinde olduğu kadar özel bir konuma sahiptir ve Leibniz'in bu doktrinini Tanrı'ya da uygulamayı başaramamasının tam bir tutarsızlık olduğu kabul edilmelidir. Ancak Leibniz'in açıkça bunun tersini iddia etmesi (N. E. 401; G. v. 339)⁽¹⁾ olmasaydı, onun konumunu varlığın bir yüklem olmadığını reddetmekle özdeş olarak ifade etmek cazip gelebilirdi.

(1) “Bir şeyin var olduğunu veya gerçek varlığa sahip olduğunu söylediğimizde, bu varlığın kendisi yüklemidir, yani söz konusu fikirle birleştirilmiş bir kavrama sahiptir ve bu iki kavram arasında bir bağlantı vardır.”

Ancak daha da ötesi, yalnızca belirli bir öznenin varlığı değil, aynı zamanda o öznenin farklı zamanlardaki durumlarını ifade eden herhangi iki yüklem bağlantısı da zorunsuzdur. Leibniz, gelecekte bir yolculuğa çıkacağı varsayımını tartışırken şöyle der: “olayların bağlantısı kesin olmakla birlikte zorunlu değildir ve bu yolculuğu yapıp yapmamak benim elimdedir; çünkü bu yolculuğu yapacağım benim kavramıma dahil olsa da, bunu özgürce yapacağım da aynı şekilde kavramıma dahildir. Ve genel olarak, öz itibarıyla veya belirli, eksik bir kavramla kavranabilecek her şeyden, bunu zorunlu olarak yapacağım sonucu çıkarılamaz; oysa insan olmamdan düşünebilme yeteneğim olduğu sonucu çıkarılabilir; dolayısıyla, bu yolculuğa çıkmazsam bu, hiçbir ebedi veya zorunlu hakikate karşı gelmez. Bununla birlikte, bunu yapacağım kesin olduğundan, özne olan benimle, yüklem olan yolculuğun gerçekleşmesi arasında bir bağlantı olmalıdır; çünkü, gerçek bir önermede yüklem kavramı her zaman öznenin içindedir. Sonuç olarak, bunu yapmasaydım, bireysel veya tam kavramımı yok edecek bir yanlışlık olurdu” (G. ii. 52). Böylece, yani bir tözün zamanın belirli anlarındaki durumlarını

ifade eden somut yüklem, *insani ve rasyonel* gibi soyut yüklemlerden farklı bir konumdadır. Somut yüklem birbiriyle bağlantılı olsalar da zorunlu olarak bağlı değildir; bağlantılar da yüklem kadar zorunsuzdur. Tüm yüklem özneyle zorunlu olarak bağlıdır, ancak hiçbir somut yüklem birbiriyle zorunlu olarak bağlı değildir. Bu nedenle Leibniz onlardan sıklıkla zorunsuz yüklem olarak söz eder. Yüklem dizisi farklı olsaydı, özne de farklı olurdu; dolayısıyla yüklemle öznenin zorunlu bağlantısı özdeşlik yasası'ndan biraz fazlasına indirgenir.⁽²⁾ Bir özne, yüklemle tanımlanır ve bu nedenle, yüklem farklı olsaydı, özne aynı olamazdı. Böylece, bir öznenin kendisi olmasından, sahip olacağı tüm yüklemelere sahip olacağı sonucu çıkar; ancak bu, onun yüklemelerinden bir veya birkaçından zorunlu olarak çıkmaz. Her ayrı yüklem her ayrı anda varlığı zorunsuz bir hakikattir, çünkü her biri, tam olarak böyle bir öznenin var olduğu iddiasında önceden varsayılır. Bu görüşte, bir özneyi yüklemelerinin toplamından ayırt etmekte bir zorluk vardır—töz öğretisine geldiğimde döneceğim bir zorluk. Şimdilik, bireysel bir tözün, *yani* kavramı tam olan bir öznenin varlığını iddia ederken, tözün sürdüğü her an kadar ayrı zorunsuz önerme içerdiğine dikkat çekmekle yetiniyorum. Çünkü tözün her andaki durumu vardır ve onun varlığı zorunsuz bir önermedir. Böylece zorunsuz olan varoluşsal önermelerdir, varlık iddiasında bulunmayan önermeler ise zorunludur. Leibniz'in önermeleri iki türe ayırması, bu nedenle, önermelerin sahip olduğu—belki de en önemlisi—çok önemli bir ayrıma karşılık gelir.

(2) “Başka olayları olsaydı, bizim Adem’imiz değil, başka biri olurdu” (G. ii. 42).

Ancak, zorunsuz yüklemelerin bağlantıları için bazı açıklamalar gerekli görünüyor. Bu bağlantıların *var olduğu* söylenemezse de, yine de bunlar her zaman zorunsuzdur, yalnızca özgür tözlerde değil, aynı zamanda özgürlüğü olmayanlarda da. Özgür olmayan tözlerde, ardışık durumların bağlantıları hareket yasaları tarafından verilir ve bu yasalar son derece vurgulu bir şekilde zorunsuzdur. Leibniz, zorunlu ve zorunsuz önermeler arasındaki ayrımı Dinamikte öğrendiğimizi söyleyecek kadar ileri gider (G. III. 645). Bunlara ek olarak, eşit derecede zorunsuz ama aynı şekilde istisnasız olan genel bir yasa vardır: “*insanın, özgür olsa da, her zaman en iyi görüneni yapacağı*” (G. iv. 438). Gerçek şu ki, Leibniz bu genel ama zorunlu olmayan yasaları, esas olarak *gerçek zamanın her parçasına atıfta bulunan yasalar* olarak görür. Yani, bunlar diğer *olası zaman düzenlerindeki dizilimler için geçerli değildir, yalnızca gerçek dizilimler için geçerlidir*. Dahası, bunlar gerçek önceki durumdaki öğelerden çıkarılır; bu öğeler dizilime yol açar ve ona göre mantıksal olarak önceliklidir—bu, göreceğimiz gibi, etkinlik öğretisi için temeldir. Böylece bu yasalar, erek nedenler yoluyla *a priori* bir kanıta sahip olsalar da, yine de *doğası gereği* ampirik genellemeler niteliğindedir. Geçmişte geçerliydimler, şimdi geçerliler ve gelecekte de geçerli olacaklar. Gerçek zamanın her anına uygulanırlar, ancak böyle bir atıf olmadan ifade edilemezler. Bu, Leibniz’in Dinamik felsefesini ele alacağımız zaman eleştirmem gereken bir kavramdır. Şimdilik, onun sisteminde, hareket yasalarının ve irade yasasının varoluşsal olduğunu ve gerçek zamanın parçalarına esaslı bir atıfta bulunduğuna işaret etmek istiyorum. Yalnızca zamanın *tüm parçalarına atıfta bulunmaları bakımından özgüllerdir*. Bu açıdan, metafiziksel olarak zorunlu olan ve tüm olası dünyalarda aynı

olan zamanın kendisinin özellikleriyle karşılaştırılabilirler; oysa zamanın *varlığı* zorunsuzdur, çünkü Tanrı'nın bir dünya yaratma özgür kararına bağlıdır.

Leibniz'in önermelerin ikili ayrımı bu nedenle şu iddialara varır: Gerçek varlığı içermeyen, yalnızca özlere veya olasılara atıfta bulunan tüm gerçek önermeler zorunludur; ancak varlık iddia eden önermeler—Tanrı durumu hariç—asla zorunlu değildir ve başka hiçbir varoluşsal önermeden zorunlu olarak çıkmaz, ne de öznenin varolanları ayırt eden tüm niteliklere sahip olmasından.⁽³⁾ Öyleyse, varoluşsal önermelerin herhangi bir karşılıklı ilişkisi olacaksa ve herhangi bir şekilde sistematize edilecekse, yalnızca özgül ve zorunsuz karakterlerini yumuşatan bir ilke olmalıdır.

⁽³⁾ Zorunsuzluk ile sonsuz karmaşıklık arasındaki bağlantı hakkında (birçok yorumcunun zorunsuzluğu tanımlayan olarak gördüğü) bkz. V. Böl. § 26..

Yeter sebep ilkesinin anlamı

Bu beni yeter neden ilkesine getiriyor. Bu ilkenin, tek başına, gerçekte var olanın çıkarımı için yeterli olduğu varsayılır. Bu varsayıma, itiraf etmek gerekir ki, Leibniz'in sözleri sıklıkla destek verir gibidir. Ancak, aslında aynı ad altında iki ilkenin dahil edildiğini göreceğiz: biri genel ve tüm olası dünyalara uygulanabilir, diğeri ise özel ve yalnızca gerçek dünyaya uygulanabilir. Her ikisi de çelişki yasasından, özellikle—birincisi özel olmamakla birlikte—varolanlara, olası veya gerçek olanlara uygulanmaları bakımından farklılık gösterir. Birincisinin, göreceğimiz gibi, nedensellik yasasının, tüm olası nedenlerin arzular veya iştahlar olduğunu ileri süren bir biçimi olduğu;

diğerinin ise, tüm *gerçek* nedenselliğın iyiyi arzulama tarafından belirlendiğı iddiası olduğı ortaya çıkacaktır. Birincisinin metafiziksel olarak zorunlu olduğunu, ikincisinin ise zorunsuz olduğunu ve yalnızca zorunsuz olanlara uygulandığını göreceğiz. Birincisi olası zorunsuzlar için bir ilke, ikincisi ise yalnızca gerçek zorunsuzlar için bir ilkedir. Bu ayrımın önemi, Leibniz'in yeter neden ile ne kastettiğine dair açıklamalarını incelemeye başlar başlamaz ortaya çıkacaktır. ⁽⁴⁾

⁽⁴⁾ Leibniz'in kendisinin bu iki yeter neden ilkesi konusunda tamamen net olduğunu iddia etmiyorum, ancak aslında iki ayrı ilkeyi (belki de kendisi tarafından ayırt edilmemiş) aynı isimle adlandırdığını savunuyorum.

Yeter neden yasası Leibniz tarafından çeşitli zamanlarda farklı şekillerde ifade edilmiştir. Daha iyi bilinen ve geleneksel görüşüne daha uygun olan sonraki ifadeleriyle başlayacağım; ardından, özellikle 1686'dakiler olmak üzere önceki ifadelere değinecek ve bunların sonraki ilke biçimleriyle uzlaştırılıp uzlaştırılamayacağını inceleyeceğim.

Monadoloji'deki ifade şöyledir (§§ 31, 32, 33, 36):

“Muhakemelerimiz iki büyük ilkeye dayanır: çelişki ilkesi... ve yeterli neden ilkesi. Bu ilke sayesinde, herhangi bir olgunun doğru veya var olduğuna, herhangi bir ifadenin gerçek olduğuna, ancak ve ancak nedeninin niçin öyle olması gerektiğı ve başka türlü olamayacağı konusunda yeterli bir sebep bulunduğunda hükmederiz; ancak bu nedenler genellikle bizim tarafımızdan bilinemez. Ayrıca iki tür hakikat vardır: akıl hakikatleri ve olgu hakikatleri. Akıl hakikatleri zorunludur ve karşıtları imkânsızdır; olgu hakikatleri ise mümkün olanın karşıtıdır. Bir hakikat zorunlu olduğunda, nedeni analiz yoluyla bulunabilir... Ancak mümkün hakikatler veya olgu hakikatleri için de –

yani yaratılmış varlıklar evrenine dağılmış şeylerin dizilimi için- bir yeterli neden bulunmalıdır; burada özel nedenlere çözümleme sonsuz ayrıntıya kadar sürebilir” (D. 222–3; L. 235–7; G. VI. 612). Bu bizi yeterli nedenin ne anlama geldiği konusunda tamamen bilgisiz bırakır. Aynı belirsizlik Tabiat ve İnanetin Prensipleri’nde de görülür (Ş 7): “Şimdiye kadar sadece fizikçiler gibi konuştuk: şimdi genel olarak pek kullanılmayan şu büyük ilkeyi kullanarak metafiziğe yükselmeliyiz; bu ilke, yeterli bir neden olmadıkça hiçbir şeyin olmayacağını, yani hiçbir şeyin, bir kimsenin eşyayı yeterince bilerek niçin öyle değil de böyle olduklarını tayin edecek yeterli bir sebep vermesinin mümkün olmadığı durumlar dışında, gerçekleşmeyeceğini ifade eder. Bu ilke ortaya konduğunda, sormaya hak kazandığımız ilk soru şu olacaktır: Neden hiçbir şey yerine bir şey var? Çünkü hiçlik, varlıktan daha basit ve kolaydır. Dahası, şeylerin var olması gerektiğini varsayarsak, niçin böyle değil de şöyle var olduklarına dair bir neden gösterebilmeliyiz” (D. 212–3; L. 414–5; G. vi. 602). Bu ifade, mümkünlük ve varlık arasındaki bağı çok net ortaya koysa da, yeterli nedenin anlamı hakkında başka bilgi vermez. “Şeylerin Nihai Kökeni Üzerine” (1697) makalesinde Leibniz biraz daha nettir: “Ebedi şeylerde, herhangi bir neden olmasa bile, mutlaka bir sebep bulunmalıdır; kalıcı şeyler için bu sebep, zorunluluğun kendisi veya özden başka bir şey değildir; ancak değişen şeylerin dizilimi için, eğer bunların ezeli bir şekilde birbirini izlediği varsayılırsa, bu sebep – birazdan göreceğimiz gibi- zorlayıcı nedenlerden değil (yani karşıtı çelişki içeren mutlak ve metafizik zorunluluk nedenlerinden), eğilimli nedenlerden oluşan eğilimlerin üstün gelmesidir” (L. 338; D. 100; G. vii. 302). Bu eğilimli nedenlerin ne anlama geldiği, maddenin etkinliğini ele alana kadar uygun şekilde açıklanamaz. Gerçek var olanlarla uğraşırken, eğilimli neden, ya maddenin kendisi özgürse

onun tarafından, ya da madde özgür değilse Tanrı tarafından gerçekleştirilen iyinin algılanmasıdır. Ancak yukarıda belirtilen yasa, sadece değişen şeylerin dizilimine uygulanan biçimiyle bile -yakında göreceğimiz gibi- sadece gerçek dünya için değil, tüm mümkün dünyalar için de geçerlidir. Dolayısıyla kendisi metafizik olarak zorunludur ve gerçek ile mümkünü birbirinden ayıramaz. Sadece değişen şeylerin dizilimine uygulanan biçimiyle bile, bu yasa yine de tüm *mümkün* mümkünler için geçerli bir yasadır; ve *mümkün* mümkünler hakkındaki herhangi bir doğru önerme, kendisi mümkün değil, zorunlu olmalıdır.

Bu konuyu geliştirmeden önce, Leibniz'in yasanın daha önceki ifadelerini inceleyelim. 1686 yılında, ilkelerinin temeline inme eğiliminin sonraki yıllara göre daha güçlü olduğu bir dönemde, ilk bakışta genellikle verdiği ifadelerden çok farklı bir beyanda bulunur ve olağan formülünü bir sonuç olarak izleyen “*bayağı bir aksiyom*” olarak nitelendirir. Şöyle der: “*Bir önermedeki terimlerin bağlantısının her zaman bir temeli olmalıdır ve bu temel onların kavramlarında bulunmalıdır. Bu, tüm filozofların üzerinde anlaşması gerektiğine inandığım büyük ilkemdir; bunun sonuçlarından biri de şu bayağı aksiyomdur: hiçbir şey nedensiz olmaz... ancak bu neden çoğu zaman zorunlu kılmaksızın eğilim gösterir*” (G. II. 56). Yine Metafizik alanında neredeyse hiçbir şeyi varsaymadığını, sadece iki büyük ilkeye dayandığını söyler: (1) çelişki yasası ve (2) “*hiçbir şeyin nedensiz olmadığı veya her hakikatin, terimlerin kavramından çıkarılan a priori bir kanıtı olduğu; ancak bu analizi yapmanın her zaman insanın gücü dahilinde olmadığı*” (G. II. 62).

Tarihsiz bir başka belgede -içsel kanıtlara göre aynı döneme ait olduğu anlaşılıyor- Leibniz mümkün önermelerin *a priori* kanıtı

konusunda daha da nettir. “Genel olarak,” der, “her doğru önerme (özdeş veya kendi başına doğru olmayan), aksiyomların veya kendi başına doğru önermelerin yardımıyla ve tanımlar veya fikirler aracılığıyla a priori olarak kanıtlanabilir. Çünkü bir yüklem bir özneye doğru olarak yüklendiği her seferde, yüklem ile özne arasında her zaman gerçek bir bağlantının bulunduğu yargılanır; dolayısıyla herhangi bir önermede: A, B'dir (veya B, A'ya doğru olarak yüklenir), B her zaman A'nın kendisindedir veya onun kavramı bir şekilde A'nın kavramında içerilir; bu ya mutlak zorunlulukla, ebedi hakikatler önermelerinde, ya da bir tür kesinlikle, mümkün şeylerde özgür bir tözün farazi kararına bağlı olarak gerçekleşir; ve bu karar asla tamamen keyfi ve temelsiz değildir, her zaman onun için bir nedeni (ki bu neden eğilim gösterir ama zorunlu kılmaz) vardır; bu neden kavramların analizinden çıkarılabilir (eğer bu her zaman insan gücü dahilinde olsaydı) ve kesinlikle her şeyi bilen tözden kaçamaz, ki bu töz fikirlerin kendileri ve kendi kararları aracılığıyla her şeyi a priori olarak görür. Bu nedenle kesindir ki, tüm hakikatler, en mümkün olanlar bile, bir a priori kanıtı veya niçin var olduklarına dair bir nedene sahiptir. Ve bu da insanların genellikle söylediği şeyin ta kendisidir: hiçbir şey nedensiz olmaz veya hiçbir şey nedensiz değildir.” (G. vii. 300, 301).⁽⁵⁾

⁽⁵⁾ Yeterli neden ilkesi, nihai nedenlerden bağımsız olduğu ölçüde, Spinoza'da da (Etika, i. ii, 2. kanıt) yer alır: “Herhangi bir şeyin varoluşu veya yokluğu için, bir neden veya sebep atfetmek mümkün olmalıdır.” Leibniz, Schuller'in Spinoza anlatısına yaptığı şu yorumdan da görüleceği gibi, bu uyumun farkındaydı: “Bu doğru olarak gözlemlenmiştir ve benim sık sık söylediğim şeyle uyumludur: bir şeyin var olması için varlığının yeterli bir nedeni verilebilmelidir; bu nedenin nedenler dizisinde yatmadığı kolayca gösterilebilir.” [G. i. 138.]

Bu ifadeler, oldukları haliyle, Leibniz'in yeterli neden yasasının sonraki beyanlarından farklı görünmektedir. Ancak görünen o ki,

mümkün konularda, “*terimlerin kavramı*”na, görünürde en iyinin peşinde koşmayı dahil etmeyi amaçlamaktadır. Bu, 1686’da yazılmış bir başka pasajda oldukça açık bir şekilde görülür; burada Leibniz, Sezar’ın eylemlerinin, kavramında içerilmiş olsa bile, Tanrı’nın insanları yaratma ve onları -özgürce olsalar da- her zaman kendilerine en iyi görüneni seçecek şekilde yapma konusundaki özgür seçimine bağlı olduğunu söyler. Sadece bu şekilde, der, bu tür yüklemelerin *a priori* olarak Sezar’a ait olduğu gösterilebilir (G. iv. 438).

Böylece, yeterli neden yasaının gerçek var olanlara uygulanması, kesin olarak, gerçek arzuların her zaman en iyi görüneye yönelik olduğu anlamında, nihai nedenlerin iddiasına indirgenir. Tüm gerçek değişimlerde, sonuç, ancak iyi kavramı kullanılarak öncülden çıkarılabilir. Değişim sadece Tanrı’ya bağlı olduğunda, gerçekten en iyisi içindir; özgür bir yaratığa bağlı olduğunda, yaratığa en iyi görünen şekilde gerçekleşir, ancak çoğu zaman, karışık algı nedeniyle, gerçekten mümkün olan en iyi değişim değildir. Böyle bir bağlantı, ancak Leibniz’in yaptığı gibi, bir yasanın genel olabileceğini (yani zamanın her bölümüne uygulanabileceğini), ancak zorunlu olmayabileceğini (yani gerçek bir zaman parçasına atıfta bulunulmayan bir ifadeyle ifade edilemeyeceğini) kabul ederek mümkün olarak kabul edilebilir. Bu konuyu irdelemek, töz öğretisine gelene kadar imkânsızdır. Şimdilik sadece şunu belirteceğim: bu ilke, iyiye, başka hiçbir kavramın sahip olmadığı bir varoluş ilişkisi bahşeder. Gerçek varoluşu çıkarsamak için, ister başka bir var olandan, ister sadece kavramlardan, her zaman iyi kavramı kullanılmalıdır. Mümkün önermelerin *a priori* kanıtları olması bu anlamdadır.⁽⁶⁾ Leibniz’in

dediği gibi, “Mümkünlük özün ilkesiyse, mükemmellik veya bir öz derecesi (ki bu sayede en fazla sayıda şey birlikte mümkün olur) de varoluşun ilkesidir” (D. 103; L. 342–3; G. vii. 304).⁽⁷⁾ Varoluşun iyiyle olan bu bağı, tüm gerçek nedenselliğin görünen en iyiye yönelik arzu tarafından belirlendiği ilkesi, daha sonraki bir aşamada tekrar ele almak zorunda kalacağımız çok önemli bir önermedir. Bu, yeterli neden yasasının gerçek var olanlara uygulandığındaki özünü verir. Aynı zamanda göreceğimiz ki, bu yasa, mümkün var olanlara da uygulanan daha geniş bir anlama da sahiptir. Bu ikisinin karıştırılması, yasanın çelişki ilkesiyle bağlantısını anlamayı çok zorlaştırmıştır. Bence bu ayırım, Leibniz’in iki ilkesi arasındaki bağlantıyı netleştirmemizi sağlayacaktır.

⁽⁶⁾ Leibniz’de *a priori*, zorunlu olanın değil, ampirik olanın karşıtıdır. İyi kavramını kullanan bir kanıt, deneyime başvurmadan bir şeyin var olduğunu gösterebilir, ancak bu, önermeyi zorunlu kılmaz. Dolayısıyla *a priori*, Kant’taki gibi zorunlu ile eş anlamlı değildir.

⁽⁷⁾ Buradaki mükemmellik, metafizik anlamına sahiptir, “pozitif gerçeğin miktarı” olarak (*Monadoloji*, § 41, D. 224), ancak Leibniz kesinlikle metafizik mükemmelliği iyi olarak düşünmüştür. Metinde alıntılanan cümlenin öncesindeki cümlede, “kusurluluk veya ahlaki saçmalık”tan eş anlamlı olarak bahseder ve kusurlulukla metafizik mükemmelliğin karşıtını kasteder. Bkz. Böl. XVI.

Çelişki yasasıyla ilişkisi

Yeterli neden yasasının çelişki yasasıyla ilişkisini araştırdığımızda, Leibniz’in bu konuda çok az açıklama yaptığını ve bu birkaç açıklamanın, yeterli neden yasasına, tüm mümkün dünyalara eşit şekilde uygulanan bir anlam yüklediğini görürüz. O zaman, yalnızca gerçek dünya için geçerli olan ve gerçek varoluşun çıkarılabileceği ek bir ilkeye ihtiyaç duyarız. Bu, nihai nedenlerde bulunabilir. Ama bakalım Leibniz ne diyor.

“Kesinlikle savunuyorum ki,” diye yazar Des Bosses'e, *“kendini hiçbir sebep veya belirleyici kaynak olmadan belirleme gücü, temelsiz bir ilişki gibi çelişki içerir; ancak bundan tüm etkilerin metafizik zorunluluğu çıkmaz. Çünkü sebep veya gerekçenin metafizik olarak zorunlu kılması gerekmez; yine de böyle bir sebebin var olması metafizik olarak zorunludur”* (G. ii. 420). Bu pasajda açıkça özgür yaratıkların iradelerini düşünmektedir; Clarke'a karşı dördüncü yazısına eşlik eden Galler Prensesi'ne yazdığı bir mektupta da Tanrı hakkında aynı ifadeyi kullanır. *“Tanrı'nın kendisi bile,”* der, *“seçimine dair bir sebep olmadan seçim yapamazdı”* (G. vii. 379). Ancak biliyoruz ki Tanrı, özgür olması nedeniyle farklı seçebilirdi; dolayısıyla, bir seçim için mutlaka bir sebebi olması gerektiğinden, hem olası seçimler için olası sebepler, hem de fiili seçimler için fiili sebepler var olmalıdır. Aynı sonuç özgür yaratıklar için de geçerlidir. Ve bu sonuç, yukarıda alıntılanan bir pasajdan (G. ii. 51; § 13) anlaşıldığı üzere, Leibniz tarafından fiilen çıkarılmıştır. Bir kavramın, olası bir var olana ait kavram olabilmesi için, var olduğu takdirde böyle bir hayali var olan için yeterli sebep teşkil edecek başka bir kavramın mevcut olması gerekir. *“Tanrı'nın oluşturabileceği farklı tasarımlara göre,”* diye devam eder Leibniz, *“dünyayı yaratmanın sonsuz sayıda olası yolu vardı ve her olası dünya, kendine özgü Tanrı'nın belli başlı tasarımlarına veya amaçlarına bağlıdır”* (G. ii. 51).

Ancak eğer ilke hem olası hem de fiili var olanlar için geçerliyse, fiilen var olanı belirlemede nasıl yardımcı olacaktır? Bu görüşe göre, yalnızca *var olabilecek* şeyin genel bir niteliğini verir, fiili var olanların kaynağını değil.⁽⁸⁾ Leibniz bunu kabul ederdi. Artık fiili ve olası yeterli sebepler arasındaki ayrımı açıkça ifade edebiliriz.

İlkenin metafizik olarak zorunlu olan, hem olası hem de fiili var olanlara eşit derecede uygulanan kısmı, tüm olayların tasarıma dayandığını savunan kısımdır. Önceki paragrafın sonundaki pasajdan anlaşıldığı üzere, Tanrı hangi olası dünyayı yaratmış olursa olsun, tasarımı en iyi olmasa bile, bunu yaparken mutlaka bir tasarıma sahip olması gerekirdi. Benzer şekilde, özgür yaratıklardaki irade de *mutlaka* bir güdüye, yani etkinin bir öngörüsüyle belirlenmiş olmalıdır. Neden ve sonuç ilişkisi asla salt dışsal olamaz; neden her zaman kısmen sonuç için bir arzudur. Nedenselliğin bu biçimi, etkinliğin özüdür; Leibniz'in, göreceğimiz gibi, metafizik olarak zorunlu olduğunu ilan ettiği şeydir. Ve bu biçimiyle, yeterli sebep yasası zorunlu ve analitiktir, çelişki ilkesiyle eş düzeyde bir ilke değil, onun basit bir sonucudur.

(8) Bkz. G. ii. 225; De Volder, Leibniz'e bir maddenin varlığını kavramak için bir sebep gerektiğini, ancak özünü kavramak için gerekmediğini ileri sürerek itiraz eder. Leibniz şu yanıtı verir: “Özünü kavramak için olası bir sebep kavramına, varlığını kavramak için fiili bir sebep kavramına ihtiyacımız vardır.”

Yalnızca fiili olanlara uygulanan, çelişki yasasıyla gerçekte eş düzeyde olan ve var olan dünyanın kaynağını veren ilke, tasarımların her zaman iyi veya en iyi fikriyle belirlendiğidir. Tanrı, olası dünyalardan herhangi birini arzulayabilirdi ve bu arzusu onun yaratılması için yeterli bir sebep teşkil ederdi. Ancak fiilen en iyiyi arzuladığı, yaratılışın fiili yeterli sebebinin en fazla iyilik için duyulan arzu olduğu ve diğer olası dünyaların gerçekleştireceği herhangi bir şey olmadığı koşullu bir olgudur.⁽⁹⁾ Leibniz'in şöyle dediği gibi: “Tanrı'nın daima en iyiyi yapacağı akla uygun ve kesindir, ancak daha az mükemmel olan şey çelişki içermez” (G. iv. 438).⁽⁹⁾ Aynı durum, genellikle iyilik konusunda yanıldıkları sınırlamasıyla, özgür yaratıklar için de geçerlidir. En iyi

görünmeyeni arzulamak mümkün olurdu, ancak fiili arzuların, ki bunlar fiili yeterli sebeplerdir, her zaman özgür ruhun en iyi mümkün olan olarak gördüğü şeye yönelik olması koşullu bir olgudur.⁽¹⁰⁾ Tanrı zorunlu olarak iyiyse, eylemlerinin de *zorunlu olarak* en iyi güdüsüyle belirlenmesi gerektiği düşünülebilir. Ancak Leibniz, özgürlüğün iyiliğin temeli olduğu, Tanrı'nın yalnızca reddettiği kötülüğün mümkün olduğu için iyi olduğu yaygın düşünceyle bundan kaçınır—ki bu tartışmanın yeri burası değildir.

⁽⁹⁾ Bkz. G. vii. 309, metin ve not. Ayrıca Clarke'a karşı beşinci makaledeki şu pasajlar [G. vii.]: No. 9: “Ancak Tanrı'nın yalnızca en iyiyi seçebileceğini söylemek ve bundan, seçmediği şeyin imkânsız olduğunu çıkarmak; bu, diyorum ki, terimleri birbirine karıştırmaktır: güç ve iradeyi, metafizik zorunluluğu ve ahlaki zorunluluğu, özleri ve varlıkları harmanlamaktır. Çünkü zorunlu olan, karşıtı çelişki içerdiği için, özü gereği öyledir; ancak var olan koşullu bir şey, varlığını en iyinin ilkesine borçludur, ki bu şeyler için yeterli bir sebeptir.” No. 73: “Tanrı mümkün olan her şeyi yapabilir, ancak yalnızca en iyiyi yapacaktır.” Bkz. ayrıca No. 76.

⁽¹⁰⁾ Bu, Leibniz'in dünyanın şimdiki durumunun, yalnızca Tanrı tarafından özgürce buyurulan belli yasalar sayesinde ilk durumdan çıktığını açıkladığı bir pasajdan [G. II. 40] da anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu yasalar, aralarında en iyiyi aramanın da bulunduğu, koşullu olmalıdır.

Şimdi koşulluluk ve yeterli sebep tartışmamızın sonuçlarını özetleyebiliriz. Leibniz, zorunlu bir önermenin analitik olması gerektiği doktrinine sıkı sıkıya bağlı kalarak, varoluşsal önermelerin sentetik olduğunu ve ayrıca, Hume ve Kant gibi, zamansal konum bakımından farklılık gösteren var olanlar arasındaki tüm nedensel bağlantıların sentetik olduğunu keşfetti. Buna göre, fiili dünyanın zorunlu olarak var olmadığını ve bu dünya içinde nedenlerin etkilerini zorunlu olarak üretmediğini çıkardı. Sebep, sürekli tekrarladığı gibi, zorunlu kılmaksızın yönlendirir. Bu, Hume ve Kant kadar net bir şekilde algıladığı, nedensel bağlantıların sentetik olduğu olgusuyla ortaya çıkan

soruna getirdiği çözümdü. Hume nedensel bağlantıların gerçekten bağlamadığı, Kant sentetiğin zorunlu olabileceği sonucuna vardı; Leibniz ise bir bağlantının zorunlu olmaksızın değişmez olabileceği sonucuna vardı. Zorunlu olanın analitik olması gerektiğini reddetmeyi asla düşünmediğinden, bu, nedensel bağlantıların tümünden reddinden kaçınmak için tek olası yoldu.

Böylece Tanrı dışında herhangi bir şeyin var olduğu önermesi koşulludur ve bir var olanın diğerinin nedeni olduğu önermesi de öyle. Aynı zamanda nedensellik kendisi zorunludur ve tüm olası dünyalarda geçerlidir. Üstelik tüm olası dünyalarda nedensellik, ancak nedeni kısmen etkinin bir öngörüsü veya arzusu olarak görmekle anlaşılır kılınabilir. Bu, bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, “*her dışsal adlandırmanın temelinde içsel bir adlandırma vardır*” (G. II. 240), yani *hiçbir ilişkinin salt dışsal olmadığı* genel doktrininden çıkar. Bu, yeterli sebep yasası tarafından ne kadar savunulursa savunulsun, o yasa metafizik olarak zorunludur. Etki, psikolojik anlamda amaç, yani arzunun nesnesi olmalıdır. Ancak fiili dünyada, Tanrı'nın iyiliği sayesinde, etki aynı zamanda etik anlamda da amaçtır veya öyle görünür. Psikolojik amaç, fiilen, failin etik amaç olarak inandığı, yani mümkün olan en iyi etki olarak gördüğu şeydir. (Özgür olmayan maddelerde, yeterli sebep onlarda değil, Tanrı'dadır.) Fiili dünyayı diğer tüm olası dünyalardan ayıran budur. Tanrı olası dünyalardan birini yaratmış olabilirdi, ancak onun en iyi olmadığını bilmemezlik edemezdi. Çünkü mükemmellik derecesi ebedi bir gerçektir ve onun anlayışının bir nesnesidir. Ancak bize (G. II. 51) hangi dünyayı yaratmış olursa olsun, bunu yaparken bir tasarımı

olacağı ve bazı tasarımların eylemleri için metafizik olarak zorunlu olduğu söylenir. Dolayısıyla geriye, tasarımın gerekli olduğu söylendiğinde, onu etik değil psikolojik olarak yorumlamak kalır.

Tanrı'nın iyi eylemleri o halde koşulludur ve yalnızca fiili dünya içinde doğrudur. Koşulluların yeterli sebep aracılığıyla açıklanmasının kaynağıdır. Ancak kendileri, metafizik olarak zorunlu olduğunu varsaymamız gereken Tanrı'nın iyiliğinde yeterli sebeplerini bulur.⁽¹¹⁾ Leibniz, bu böyleyken Tanrı'nın iyi eylemlerinin neden aynı zamanda zorunlu olmadığını göstermeyi başaramadı. Ancak eğer zorunlu olsalardı, sonuçlarının tüm dizisi de zorunlu olurdu ve felsefesi Spinozacılığa düşerdi. Tek çare, Tanrı'nın varlığını, diğer tüm varlıklar gibi, koşullu ilan etmek olurdu—ki bu mantığı tarafından zorla önerilen bir çareydi, ancak Leibniz tarafından, bariz nedenlerle, koşulluluk doktrininin tedavi etmeyi amaçladığı Spinozacılık hastalığından daha kötü olarak görüldü.

⁽¹¹⁾ Bildiğim kadarıyla Leibniz, Tanrı'nın iyiliğinin zorunlu olduğunu hiçbir yerde kesin olarak ileri sürmemiştir, ancak bu sonuç onun felsefesinden çıkıyor gibi görünmektedir. Çünkü Tanrı'nın iyiliği, eylemleri gibi yalnızca gerçek dünyaya değil, ebedi bir hakikate atıfta bulunur. Başka olası dünyalarda Tanrı'nın iyi olmayacağını veya Tanrı'nın iyi olmasının yalnızca tesadüfi bir olgu olduğunu varsaymak güçtür. Ancak böyle bir varsayımda bulunsaydık, zorluğu yalnızca bir adım öteye taşımış olurduk, çünkü bu kez Tanrı'nın iyiliği için yeterli bir neden gerektirecektik. Bu neden zorunlu olsaydı, Tanrı'nın iyiliği de zorunlu olurdu; tesadüfi olsaydı, kendisi için aynı zorlukların tekrarlanacağı yeterli bir neden gerektirirdi.

Bölüm IV

Töz Kavramı

Töz üzerine Descartesçi ve Spinozacı görüşler

Bu bölümde tartışılacak soru şudur: Leibniz töz kelimesiyle neyi kastediyordu ve bu anlam felsefede ne ölçüde verimli bir şekilde kullanılabilir? Bu soru, töz kavramının kullanıldığı varlıksal yargıların neler olduğunu yanıtlayan Monadlar öğretisi ile yanıtlanan sorudan dikkatle ayırt edilmelidir. Şimdiki sorumuz basitçe, töz kavramı *nedir*? Bu kavram yardımıyla dünya hakkında hangi yargılar yapılabilir değil.

Töz kavramı Descartesçi felsefeye hâkimdi ve Leibniz felsefesinde de aynı derecede önemliydi. Ancak Leibniz'in bu kelimeye yüklediği anlam, öncüllerinin yüklediğinden farklıydı ve bu anlam değişikliği, felsefesindeki yeniliğin temel kaynaklarından biriydi. Leibniz, bu kavramın sistemindeki önemini kendisi vurgulamıştır. Locke'a karşı, töz fikrinin o filozofun düşündüğü kadar belirsiz olmadığını savundu (N. E. 148; G. v. 133). Ona göre, bunun düşünülmesi felsefedeki en önemli ve verimli noktalardan biridir: töz kavramından Tanrı, ruhlar ve bedenlerle ilgili olanlar da dâhil, en temel hakikatler çıkar (D. 69; G. iv. 469). Bu nedenle, bu kavramı açıklamak, onun madde üzerine görüşlerinin veya Monadlar kuramının tartışılması için vazgeçilmez bir ön koşuldur.

Descartesçılar, tözü varlığı için yalnızca Tanrı'nın yardımına ihtiyaç duyan şey olarak tanımlamışlardı. Bununla pratikte, varlığının başka herhangi bir varlıkla ilişkisine bağlı olmadığını kastediyorlardı; çünkü Tanrı'nın yardımı sakıncalı bir koşuldu ve Descartes'i, yalnızca Tanrı'nın gerçek ve tam anlamıyla bir töz olduğunu ileri sürmeye yöneltmişti. Böylece pratikte iki töz, zihni ve maddeyi kabul etseler de, Tanrı'yı ciddiye aldıklarında her şeyin tözselliğini reddetmek zorunda kaldılar. Bu tutarsızlık, Spinoza tarafından giderildi; ona göre töz *causa sui*, kendi kendinin nedeni veya kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranan şeydi. Dolayısıyla töz onun için yalnızca Tanrı'ydı— Leibniz'in orijinal tanımı mahkûm ettiğini düşündüğü bir çözüm (G. vi. 582). Spinoza'ya göre, uzam ve düşünce ayrı tözler oluşturmaz, tek tözün nitelikleridir. Spinoza'da da Descartes'ta olduğu gibi, öğelerine açıkça ayrıştırılmamış olsa da, töz kavramı nihai basit bir kavram değil, özünde özne ve yüklem gibi salt mantıksal bir kavrama bağlı bir kavramdı. Bir tözün nitelikleri bir öznenin yüklemeleridir; ve yüklemelerin öznesiz var olamayacağı, ancak öznenin yüklemsiz var olabileceği varsayılır. Dolayısıyla özne, varlığı başka hiçbir varlığa bağlı olmayan şey haline gelir.

Bu tanımla ilgili olarak Malebranche ile bağlantılı ilginç bir tartışma, Philarète ile Ariste Arasındaki Diyalog'da yer alır (G. vi. ss. 579–594). Bu diyalogda Malebranche'in temsilcisi, tözü önce tek başına kavranabilen veya diğer şeylerden bağımsız olarak var olan herhangi bir şey olarak tanımlar (G. vi. 581). Leibniz itirazında, bu tanımın özünde yalnızca Tanrı'ya uygulandığını belirtir. “Öyleyse,” diye devam eder, “fazlasıyla tanınan bir yenilikçiyle birlikte, Tanrı'nın tek töz olduğunu ve yaratıkların onun

basit değişimleri olduğunu söyleyecek miyiz?” Bağımsızlık yalnızca yaratılmış şeylere uygulanacaksa, Leibniz'e göre, en azından soyut olarak kuvvet ve yaşam bu şekilde kavranabilir. Kavramsal bağımsızlığın, diye açıklar, yalnızca töze değil, tözün özüne ait olana da ait olduğunu söyler. Malebranche'ın destekçisi daha sonra tanımını somutlarla sınırlar: töz, diğer her yaratılmış somuttan bağımsız bir somuttur. Leibniz buna şu yanıtı verir: (1) somut *belki* yalnızca töz aracılığıyla tanımlanabilir, dolayısıyla tanım bir kısır döngü içerebilir;⁽¹⁾ (2) uzam somut değil, uzamlı olanın (ki bu uzamın öznesidir) soyutlamasıdır (*a.g.e.* 582). Ancak burada kendi tanımını vermekten kaçınır ve tipik uzlaştırıcı tavrıyla, yukarıdaki düzeltilmiş tanımın yalnızca Monadlara uygulanacağını belirtmekle yetinir (*a.g.e.* 585–6).

⁽¹⁾ Ancak bu itiraz sonradan geri çekilir (*a.g.e.* 583).

Leibniz'de tözün anlamı

Leibniz, özne ve yüklemle olan ilişkinin, bağımsız varlığa dair şüpheli çıkarımdan daha temel olduğunu kavramıştı (bkz. G. ii. 221). Bu nedenle töz kavramını açıkça bu mantıksal ilişkiye bağlı hale getirdi. Locke'a karşı, tözü varsaymak için iyi bir neden olduğunu savunur, çünkü bir ve aynı özneye birçok yüklem yükleriz ve Locke'un tözle eş anlamlı kullandığı *destek* veya *taban* kelimeleriyle kastedilen tam olarak budur (N. E. s. 225; G. v. 201–2).

Ancak daha derinlemesine incelediğimizde, bunun, töz kelimesinin anlamının temel bir parçası olmakla birlikte, hiçbir şekilde bu kelimenin ifade ettiği *tüm* anlam olmadığını görürüz. Mantıksal özne kavramının yanı sıra, insanların genellikle töz

kelimesine yüklediği anlamda bir başka unsur daha bulunur. Bu, değişim boyunca süreklilik unsurudur. Süreklilik, aslında, salt oluşumun aksine değişim kavramının tam da içinde yer alır. Değişim, değişen bir şeyi gerektirir; yani, niteliklerini değiştirirken özdeşliğini koruyan bir özneyi ima eder. Dolayısıyla, bu değişim öznesi kavramı, özne ve yüklemden bağımsız değil, ona bağlıdır; zamanda var olana uygulanan özne ve yüklem kavramıdır. Leibniz'in kullandığı şekliyle töz kavramını oluşturan, mantıksal öznenin bu özel biçimi ile yalnızca özne olabilen ve yüklem olamayan terimlerin varlığına dair öğretinin birleşimidir. Leibniz'e göre, şu anki benimle geçmişteki benim aynı kişi olduğunu savunacaksa, salt içsel deneyimle yetinemeyiz, bir *a priori* gerekçeye sahip olmamız gerekir. Bu, ancak şimdiki ve geçmiş niteliklerimin aynı öznenin yüklemeleri olması olabilir (G. ii. 43). Değişim öznesi anlamındaki tözün gerekliliği, Kant tarafından deneyimin birinci analogisinde işaret edilmiştir. Ancak Kant için bu özne, yüklemeleri kadar fenomenaldir. Tözün, dogmatik bir metafiziğin temeli olarak kullanıldığındaki ayırt edici özelliği, belirli terimlerin yalnızca ve özünde özneler olduğu inancıdır. Leibniz'in belirttiği gibi, bir özneye birden çok yüklem atfedilebilir ve bu özne de sırayla başka hiçbir özneye atfedilemezse, o zaman bu özneye bireysel bir töz deriz (G. iv. 432). Bu nokta önemlidir; çünkü herhangi bir terimin özne yapılabileceği açıktır. "İki bir sayıdır", "kırmızı bir renktir" vb. diyebilirim. Ancak bu tür terimler başkalarına atfedilebilir ve bu nedenle töz değildir. Nihai özne her zaman bir tözdür (G. ii. 457–8). Böylece *ben* terimi başka hiçbir terime atfedilemez görünür; birçok yükleme sahibimdir, ancak karşılığında hiçbir şeyin yüklemi değilimdir. Dolayısıyla, eğer *ben* kelimesi salt

durumlarımın toplamından farklı bir şeyi ifade ediyorsa ve zaman içinde süreklilik gösteriyorsam, Leibniz'in bir töz tanımını yerine getiriyorum. Leibniz'in sıkça kabul ettiği gibi, uzay, eğer gerçek olsaydı (ki bunu reddeder), bir töz olurdu; çünkü zaman içinde süreklilik gösterir ve bir yüklem değildir. ⁽²⁾

(2) Gençliğinde Leibniz, uzayı bir töz olarak kabul etmeye meyilliydi. Bkz. G. i. 10 (1668) ve Selver, *op. cit.* s. 28.

Öyleyse töz, yalnızca özne olabilen, yüklem olamayan, birçok yükleme sahip olan ve değişim boyunca süreklilik gösteren şeydir. Kısacası, değişimin öznesidir. Bir tözün farklı zamanlarda sahip olduğu farklı niteliklerin tümü, o tözün yüklemeleridir ve herhangi bir nitelik yalnızca belirli bir zamanda var olsa da, o zamanda bir nitelik olma gerçeği, söz konusu tözün ebedi bir yüklemidir. Çünkü töz, tüm zamanlarda aynı öznedir ve bu nedenle, Leibniz'e göre yüklem kavramı her zaman öznenin kavramında içerildiğinden, her zaman aynı yüklemeleri taşır. Tüm durumlarım ve bağlantıları, *ben* olan o öznenin kavramında her zaman yer almıştır. Böylece tüm durumlarımın benim kavramımda içerildiğini söylemek, sadece yüklem öznedeki olduğunu söylemektir (G. II. 43). Leibniz, bu önermeden, her ruhun, Tanrı dışında her şeyden bağımsız, kendi başına bir dünya olduğu sonucunun çıktığını belirtir (G. II. 46, 47). Çünkü tüm yüklemelerim her zaman bana ait olduğundan ve bu yüklemeler arasında zamanın çeşitli anlarındaki tüm durumlarım yer aldığından, zaman içindeki gelişimimin yalnızca kendi kavramımın bir sonucu olduğu ve başka hiçbir töze bağlı olamayacağı ortaya çıkar. Benim gibi bir özne var olmayabilir; ancak böyle bir özne var olursa, tüm durumlarım, benim olduğum

gibi olmam gerçeğinden çıkar ve bu, dışarıdan etkilendiğimi varsaymadan, değişimlerimi açıklamak için yeterlidir. ⁽³⁾

⁽³⁾ Arnauld'nun, *Discours de Métaphysique*'i okuduktan hemen sonra bu teori hakkındaki yargısı, gençlerini kınamaya hevesli filozoflara bir uyarı olarak alıntılanmayı hak eder. "Şu anda," diye yazar, "öyle bir soğuk algınlığım var ki, tüm yapabileceğim, Yüce Hazretlerinize iki kelimeyle, bu düşüncelerde beni alarına geçiren ve neredeyse tüm insanların, eğer yanılmıyorsam, çok şok edici bulacağı o kadar çok şey bulduğumu söylemek ki, görünüşe göre tüm dünyanın reddedeceği bir yazının ne işe yarayabileceğini anlamıyorum. Yalnızca, Art. 13'te söylediği şeyi örnek olarak vereceğim: 'Her kişinin bireysel kavramının, ona şimdiye kadar olmuş ve olacak olan her şeyi bir kere ve herkes için içermesi'" (G. II. 15). Bu açıklamanın özellikle şok edici olarak seçilmesi, Leibniz'in bunu yayınlanmış eserlerinden çıkarmasını açıklamaya yardımcı olabilir.

Etkinliğin anlamı

Artık Leibniz'in etkinlikle ne kastettiğini anlayabiliriz. Tözlerin etkinliği, diyor Leibniz, metafizik olarak zorunludur (G. II. 169). Şeylerin tözü tam da bu etkinlikte yatar. Belli bir sürekliliğe sahip bir kuvvet olmadan, hiçbir yaratılmış töz sayısal olarak aynı kalamaz, tüm şeyler yalnızca tek bir ilahi tözün modifikasyonları olurdu (D. 117; G. iv. 508). ⁽⁴⁾ Töz, yine, eylem gerçekleştirebilen bir varlıktır (D. 209; L. 406; G. vi. 598). Ancak etkinlikle ne kastettiğini sıkça açıkça açıklamaz. Etkinlik, kural olarak, kafa karışıklığını örtbas etmek için kullanılır; psikolojik hayal gücüne hitap ederek, gerçekte tanıdık bir şeye sadece bir benzetme sunarken, şeyleri açık hale getiriyormuş gibi görünen bu tür kavramlardan biridir. Bununla birlikte, Leibniz'in etkinlik kullanımı bu suçlamaya açık görünmemektedir. Hayal gücüne başvurmayı kesinlikle reddeder. Tözlerin içsel kuvveti, der, açıkça kavranabilir ancak imgelerle açıklanamaz, çünkü kuvvet anlayışla, hayal gücüyle değil

kavranmalıdır (D. 116; G. iv. 507). Öyleyse bu açıkça kavranabilen ama hayal edilemeyen etkinlik nedir?

⁽⁴⁾ Bkz. Spinoza, *Etika*, III. 6, 7. Onun için de bireysellik etkinlikte yatar. Bkz. Pollock'un *Spinoza'sı*, 1. baskı ss. 217, 221; 2. baskı ss. 201, 205.

Leibniz'in açıkladığı gibi, içsel bir eylem kuvveti olmadan, bir şey töz olamaz, çünkü tözün doğası, fenomenlerin düzen içinde doğduğu bu düzenlenmiş eğilimde yatar (G. iii. 58). Yine şöyle der (L. 300, n.; G. iv. 472): *“Kuvvet veya güç (puissance) ile, kapasiteyi (pouvoir) veya salt yetiyi kastetmiyorum; bu, eylemde bulunmanın yakın bir olasılığında başka bir şey değildir ve adeta ölü gibi olup, dışarıdan uyarılmadıkça asla bir eylem üretmez. Benim kastım, kapasite (pouvoir) ile eylem arasında bir yerde, bir çaba, bir edim, bir entelejiyi içeren bir şeydir, çünkü kuvvet, hiçbir şey engellemediği sürece, kendiliğinden eyleme dönüşür. Bu nedenle kuvveti, tözü oluşturuca olarak görüyorum, çünkü tözün karakteristiği olan eylemin ilkesidir.”* Böylece Leibniz'in etkinlikle ne kastettiğini görebilir ve bu kavramın, töz kavramının zorunlu ve meşru bir sonucu olduğunu da görebiliriz. Gördüğümüz gibi, bir töz, zamanın çeşitli bölümlerinde çeşitli niteliklerden oluşan yüklemeleri olan bir öznedir. Ayrıca şunu da gördük: tüm bu yüklemeler öznenin kavramında içerilir ve bu nedenle, değişen niteliklerinin temeli, tözün içindedir ve dış dünyanın etkisinde aranmamalıdır. Dolayısıyla, bir tözün her durumunda, o durumun kalıcı olmamasını ve bir sonraki duruma geçme eğiliminde olmasını sağlayan bir unsur veya nitelik bulunmalıdır. Leibniz'in etkinlikle kastettiği şey bu unsurdur. ⁽⁵⁾ Etkinlik, nedensellikte kastettiğimiz şeyden ayırt edilmelidir. Nedensellik, biri diğerinin yerini alacak şekilde iki fenomen arasındaki bir ilişkidir. Etkinlik ise, bir

fenomenin bir diğere neden olma eğiliminde olmasını sağlayan bir niteliktir. Etkinlik, nedensellik ilişkisine karşılık gelen bir niteliktir; bu, değişen durumların öznesine ait olması gereken bir niteliktir, öyle ki bu durumlar öznenin kendi doğasından gelişir. Etkinlik salt bir ilişki değildir; tözün fiili bir niteliktir, tözün her durumunda bir unsur oluşturur ve bu nitelik sayesinde o durum kalıcı değildir, başka bir duruma yer verme eğilimindedir. Gördüğümüz gibi, töz esasen değişen niteliklerin kalıcı öznesi olduğundan, yukarıdaki anlamdaki etkinliğin töz için gerekli olduğu ve dolayısıyla metafizik olarak zorunlu olduğu sonucu çıkar. Ayrıca, Leibniz'in dediği gibi, etkinlik olmadan bir tözün sayısal özdeşliğini koruyamayacağı da ortaya çıkar; çünkü etkinlik olmadan bir töz, zamanın yeni anlarında yeni niteliklere sahip olmayı bırakır ve böylece var olmayı sona erdirir. Etkinlik, Leibniz'in birçok başka filozofla (örneğin Lotze) paylaştığı, her ilişkinin ilgili terimlerin sıfatlarına ayrıştırılabilmesi gerektiği genel öğretilerinden kaynaklanır. İki durum, bir ardışıklık ve nedensellik ilişkisine sahiptir; bu nedenle durumların karşılık gelen sıfatları olmalıdır. Önceki durumun sıfatı etkinliktir. Ancak edilgenlik, sonraki durumun sıfatı değildir, tamamen farklı bir şeydir.⁽⁶⁾

⁽⁵⁾ Bkz. D. 115; G. iv. 506–7.

⁽⁶⁾ Bkz. Bölüm XII, § 84..

Etkinlik ve yeter sebep arasındaki bağlantı

Şimdi yeter sebep ilkesine dönebilir ve onu etkinlikle bağlantılı olarak yorumlayabiliriz. Gördüğümüz gibi, bir tözün tüm

durumları kendi kavramında içerilir ve mükemmel bir bilgiyle bu kavramdan türetilebilir; ancak Leibniz'in kastettiği şekliyle bu, özdeşlik yarasından biraz fazlasına denk gelmez.⁽⁷⁾ Gelecekteki eylemlerim ne olursa olsun, Şu anda onların olacakları gibi olacağı doğru olmalıdır. Aksi davranan biri aynı kişi olmazdı. Ancak belirli bir Şekilde davranacağım, benimle ilgili herhangi bir genel önermeden çıkarılamaz. Belirli eylemlerim benim kavramımla bağlantılıdır, ancak *zorunlu olarak* genel niteliklerimden herhangi biriyle veya birbirleriyle ilişkili değildir. Leibniz'in dediği gibi, genel olarak, özüyle veya belirli veya eksik bir kavramla kavranabilen hiçbir Şey yoktur bende ki, gelecekteki eylemlerimin bunlardan zorunlu olarak çıkması mümkün olsun. Bununla birlikte, eğer bir yolculuğa çıkacaksam, onu yapacağım kesindir ve bu nedenle, eğer yapmasaydım, bireysel veya tam kavramımı yok edecek bir yanlışlık olurdu (G. ii. 52). Yani, aksi davranan biri aynı kişi olmazdı. Bu gerçekte Őundan ibarettir: (1) kalıcı tözlerin savunusu, (2) geleceğe dair her önermenin doğru veya yanlış olarak önceden belirlendiği apaçık gerçek (her ne kadar seçeneği belirleyemesek de). Dolayısıyla, tüm bunlarda, verili bir töz durumundan gelecekteki durumlarının ne olacağını belirlemek için hiçbir aracımız yoktur; ve Leibniz'e göre bu amaçla, yeter sebep ilkesine ihtiyacımız vardır.

⁽⁷⁾ Bkz. G. II. 42, paragraf başlangıcı.

İlke bu nedenle, nedenselliğin Şimdi kullanıldığı iŐlevin aynısını yerine getirir; farklı zamanlardaki olaylar arasında bir bağlantı kurar. Ancak nedensellikten farklı olarak, yalnızca *olduğunu* değil, *neden* olduğunu göstermeye çalışır. Leibniz'in töz kavramını

keşfetmeden önce yazdığı erken bir mektupta (1676?), tek bir şeyin kendi değişimlerinin nedeni olamayacağını savunur, çünkü eğer onu değiştirecek bir şey yoksa, her şey bulunduğu durumda kalır; bir değişimi diğerine tercih etmek için hiçbir neden gösterilemez (G. I. 372). Bununla daha sonraki görüşleri arasındaki karşıtlık sayesinde, etkinlikle yeter sebep arasındaki bağlantıyı açıkça görürüz. Bir değişimin diğerine tercih edilmesinin yeter sebebi, etkinliğin doğasında bulunur. Özgür olmayan tözlerde bu etkinlik, kendilerinin de Tanrı'nın uygunluk algısında yeter sebebi olan genel yasalarla düzenlenir; özgür tözlerde ise yeter sebep, tözün kendi tarafındaki iyinin az çok karışık algısında yatar. Ancak hiçbir durumda iki durum arasındaki bağlantı kendi başına zorunlu değildir; her zaman, değişimin iyi olduğu yönündeki algıdan (ister Tanrı'da ister yaratıkta [eğer özgürse]) kaynaklanır (G. II. 38). Ancak bu konu, Monadlar öğretisini inceleyene kadar tam olarak tartışılmaz.

Bir tözün durumları tek bir nedensel seri oluşturur

Etkinlik hakkında söylenenlerden, belirli bir tözün zamanda var olan yüklemelerinin tek bir nedensel seri oluşturduğu açıktır. Leibniz bazen bu yönde o kadar ileri gider ki, şeylerin yasalar olduğu yönündeki Lotze öğretisine çok yaklaşır.⁽⁸⁾ Tüm tekil şeyler, der, ardışıklığa tabidir ve sürekli ardışıklık içeren yasanın kendisinden başka kalıcı hiçbir şey yoktur. Ardışıklıklar, sayılar gibi seriler gibi, şu özelliğe sahiptir: ilk terim ve ilerleme yasası verildiğinde, kalan terimler sırayla ortaya çıkar. Tek fark,

ardışıklıklarda sıranın zamansal olması, sayılarda ise mantıksal öncelik sırası olmasıdır (G. II. 263). Dahası, aynı yasanın sürekliliği, yeni bir zamansal var olanın, geçmiş bir var olanla aynı töze ait olduğunu savunmanın temelidir. Farklı zamanlarda bir tözün özdeşliği, der, “*serinin aynı yasının veya sürekli basit geçişin kalıcılığıyla tanınır; bu da bizi aynı özne veya monadın değiştiği kanısına götürür. Kavrduğumuz aynı şeyin gelecekteki durumlarını içeren kalıcı bir yasanın olması, onu aynı töz yapanın tam da bu olduğunu savunduğum şeydir*” (G. II. 264). Bu pasajlar, Leibniz’in her monadın doğasında kendi işlemler serisinin devamı yasını içerdiği ifadesiyle ne kastettiğini çok açık bir şekilde açıklar (D. 38; G. II. 136). Ayrıca, töze başvurudan vazgeçilseydi monadlar öğretisinden geriye ne kalacağını görmemizi sağlarlar. Belirli bir tözün tüm yüklemeleri bir nedensel seri oluşturur: bu nedenle bu seri, bir tözle ne kastettiğimizi tanımlamak için alınabilir ve özne ile yükleme yapılan gönderme terk edilebilir. Tözlerin çokluğu o zaman şu öğretiden ibaret olurdu: belirli bir andaki belirli bir var olan, evrenin önceki tüm durumu tarafından değil, önceki andaki belirli bir var olan tarafından neden olunur. Bu varsayım, tekil şeylerin nedenlerini arayan olağan araştırmada mevcuttur. Örneğin, aynı anda var olan iki şey A ve B’nin, sırasıyla, iki farklı önceki var olan a ve β tarafından neden olduğu varsayılır; her birinin evrenin önceki tüm durumu tarafından neden olduğu değil. Bu varsayım, eğer haklı çıkarılırsa, Leibniz felsefesine çok benzeyen bir şeyi kurmak için yeterli olurdu. Çünkü A ve B sırasıyla farklı var olanlar A’ ve B’yi neden olacak ve böyle devam edecektir. Tözlerin etkileşiminin reddi, böylece, tek öznenin yerine seri konulduğunda, tek değil birçok nedensel seri olduğu savunmasına

indirgenir. Leibniz'in tözlerin çokluğu için gerekçelerine geldiğimde bu savuya döneceğim.⁽⁹⁾ Şimdilik, Leibniz'in bu aşamada özne ve yüklem başvurusundan ne kadar kolay kurtulabileceğini ve mantıksal özneninkinin yerine yasanın veya serinin birliğini koyabileceğini belirtmek istiyorum – kendi öğretisinde olduğu gibi, bundan da tözlerin kalıcılığı ve bağımsızlığı zorunlu olarak çıkar.

(8) Bkz. Lotze'nin *Metafiziki*, Kitap I. Böl. III., özellikle § 32.

(9) Bkz. Böl. VII. sonu.

Bir töz, yüklemelerinin toplamından nasıl farklıdır?

Bu noktada, Leibniz'in görüşüne göre bir cevherin yüklemelerinin toplamından nasıl farklı olduğunu sorgulamak yerinde olabilir. Monad sadece nedensel bir diziye indirgenseydi, yüklemelerinin toplamıyla özdeşleştirilmiş olurdu. Bu durumda salt biçimsel bir birliğe sahip olurdu; zamanın tüm noktalarında aynı kalan gerçek bir özne olmaz, yalnızca sürekli yeni terimlerden oluşan bir dizi olurdu. Hâlâ bağımsız nedensel diziler anlamında basit cevherler olurdu, ancak ruhu bu basit cevherlerden biri olarak görme veya benim durumlarım ile diğer varolanlar arasında nedensel etkileşimi reddetme için hiçbir neden kalmazdı. Tam tersine, Ben'in Leibniz'e açıkça tek bir özne olarak görünmesi nedeniyle, onun çeşitli durumlarının tek bir bağımsız nedensel dizi oluşturduğu kabul edilmiştir. Bu nedenle, sık sık gevşekçe yapıldığı gibi, Leibniz'in cevher ve etkinliği özdeşleştirdiğini söylememeliyiz; etkinlik cevherlerin özüdür, ancak cevherlerin

kendileri özler değil, özlerin ve diğer yüklemelerin öznelidir. ⁽¹⁰⁾ Böylece bir cevher, Leibniz için durumlarının toplamıyla özdeş değildir; ⁽¹¹⁾ tam tersine, bu durumlar içinde bulunacakları bir cevher olmadan var olamazlar. Cevherleri varsaymanın temeli—ve bu çok önemli bir noktadır—tamamen ve yalnızca mantıksaldır. Bilim'in ele aldığı şey cevherlerin durumlarıdır ve deneyimde verilebilecek olanlar yalnızca bunlardır. Bunların cevherlerin durumları olduğu varsayılır, çünkü mantıksal doğaları gereği yüklem oldukları ve dolayısıyla kendilerine yüklenebilecek özneler talep ettikleri düşünülür. Tüm öğretiyi, baştan sona, bu salt mantıksal ilkeye dayanır. Bu da bizi, Böl. II.'de yaptığımız, iki tür özne-yüklem önermesi arasındaki ayrıma geri götürür. Contingent doğrulara, gerçek cevherlere ilişkin yüklemlemelere uygun olan tür, “*Bu bir insandır*” diyen türdür, “*insan akılcıdır*” değil. Burada 'bu', başlıca yüklemle değil, basitçe olduğu o cevher olarak tanımlanmış varsayılmalıdır. Cevher bir fikir, bir yüklem veya yüklem koleksiyonu değildir; yüklem içinde bulunduğu dayanaktır (bkz. N. E. s. 225–6; G. v. 201–3; özellikle § 2). Ancak, 'bu' kelimesinin bir şey ifade etmesi gerektiği ve hangi cevherden bahsettiğimizi ayırt edebilecek tek şeyin bir anlam olduğu görülüyor. Genellikle kastedilen, zamana veya mekana yapılan bir göndermedir, öyle ki “*bu insanidir*” ifadesi “*insanlık burada vardır*”a indirgenebilir. Zamana ve mekana yapılan gönderme bir ölçüde Leibniz tarafından onaylanmıştır (bkz. örn. G. II. 49), ancak o, zamanı ve mekanı nihayetinde yüklemle indirgenebilir olarak görmüştür. Böylece cevher, yüklemlerinden ayrı olarak, tamamen anlamdan yoksun kalır. ⁽¹²⁾ Anlamdan tamamen yoksun bir terimin mantıksal olarak nasıl kullanılabileceği veya Metafizik'te değerli olabileceği konusunda

ise, Locke'un hayretini paylaştığımı itiraf ediyorum.⁽¹³⁾ Özdeş Olmayanların Özdeşliği konusuna geldiğimizde, Leibniz'in kendisinin, bir cevheri yüklemeleriyle tanımlayarak onu bu yüklemelerin toplamıyla karıştırma hatasına düştüğünü göreceğiz. Bunun onun bakış açısından bir hata olduğu, öznelerin yüklemelerden başka bir şey olmadığı takdirde özneleri yüklemelere karşı çıkarmak için hiçbir neden kalmayacağından, yeterince açıktır. Üstelik, durum böyle olsaydı, gerçek cevherlerle ilgili yüklemeler, özler veya türlerle ilgili olanlar kadar analitik olurdu; bir cevherin var olduğu yargısı ise tek bir yargı değil, öznenin zamansal yüklemeleri kadar çok sayıda yargı olurdu. Bu noktadaki kafa karışıklığı, aslında, analitik yargıların tüm teorisinden büyük ölçüde sorumlu gibi görünmektedir.

⁽¹⁰⁾ Bkz. D. 118; G. iv. 509: "Bana gelince, eylem kavramını kavradığıma inandığım ölçüde, şu en yaygın kabul görmüş felsefi dogmayı, yani *eylemlerin öznelere ait olduğunu (esse suppositorum)*, ondan çıktığını ve onunla kanıtlandığını savunuyorum; ve bu ilkenin o kadar doğru olduğunu düşünüyorum ki karşılıklıdır da, öyle ki yalnızca eylemde bulunan her şey tek bir cevher değil, aynı zamanda her tek cevher de aralıksız eylemde bulunur." Bu pasajdan açıkça anlaşılıyor ki cevher, etkinlik iddiasının anlamlı olduğu ve salt bir totoloji olmadığı, kalıcı bir özne olarak tasavvur edilmiştir.

⁽¹¹⁾ Bkz. G. ii. 263: "Cevherler, parçaları formaliter içeren bütünler değil, kısmi olanları eminenter içeren tam şeylerdir." Ayrıca bkz. G. vi. 350.

⁽¹²⁾ Bay Bradley, tüm yargıyı Gerçeklik hakkında yüklemlemeye indirgemeye çalışırken, nihai öznesi konusunda aynı görüşe yönlendirilir. Gerçeklik onun için bir fikir değildir ve bu nedenle, varsayılmalıdır ki, anlamsızdır. Bkz. *Mantık*, s. 43, 49, 50, 66.

⁽¹³⁾ *Deneme*, Kitap II. Böl. XXIII. §§ 1, 2; N, E, s. 225-6,

Zamanın Leibniz'in töz kavramıyla ilişkisi

Zamanın Leibniz'in cevher kavramıyla ilişkisini açıkça anlamak zordur. Zamanın gerçekliği bir öncül olarak mı varsayılıyor ve bir

sonuç olarak mı reddediliyor? Bir cevherin, gördüğümüz gibi, özü itibarıyla zamanda süren bir özne olduğunu gördük. Ancak Leibniz, bir cevherin tüm durumlarının ebediyen onun yüklemeleri olduğu öğretisiyle, zamana bağımlılığı ortadan kaldırmaya çalışır. Bununla birlikte, keşfedebildiğim kadarıyla, böyle bir ortadan kaldırmanın nihai olarak başarılacağı hiçbir yol yoktur. Çünkü, cevherin belirli bir andaki durumu ile onun o belirli andaki durumunun böyle olduğu gerçeği arasında ayırım yapmalıyız. Yalnızca ikincisi ebedidir ve bu nedenle yalnızca ikincisi, Leibniz'in cevherin yüklemi olarak alması gereken şeydir. Şimdiki durum şu anda vardır ve bir sonraki anda yoktur; bu nedenle kendisi, cevherinin ebedi bir yüklemi olamaz. Ebedi yüklem, cevherin şu anda şu duruma sahip olduğudur. Sözde yüklem, bu nedenle, kendisi özne ve yüklemden oluşmayan bir önermeye dönüşür. Bu nokta, Leibniz'in ebedi bir yüklem zamanın bir bölümüne nasıl atıfta bulunabileceğini açıklamaya çalıştığı bir pasajda iyi bir şekilde gösterilmiştir. Bir şeyin doğasından çıkan şey, diyor, sürekli veya bir süre için çıkabilir. Bir cisim hiçbir kuvvet etkisi altında düz bir çizgide hareket ettiğinde, belirli bir anda belirli bir noktada olacağı sonucu çıkar, ancak orada sonsuza kadar kalacağı sonucu çıkmaz (G. ii. 258). Bu durumda, bir süre için çıkan şey, kendisi bir önermedir ve girişilen sonraki yüklemekten mantıksal olarak önceliklidir. Bu örnek, bu tür önermelerin geçerli bir şekilde yüklemlemelere indirgenemeyeceğini açıkça göstermelidir.

Ancak etkinlik öğretisi, bu tür önermeleri zamanın gerçek bölümlerine yapılan tüm göndermelerden kurtarmak ve böylece bir cevherin farklı zamanlardaki durumlarıyla ilgili önermeleri

yalnızca karmaşık yüklemeler haline getirmek için tasarlanmış gibi görünüyor. Leibniz'in, şimdi var olmak ile o zaman var olmak arasında içsel bir fark olmadığını, yalnızca şimdi var olanla o zaman var olan arasındaki bir ilişkiden dolayı farklı olduklarını; ve daha da ötesi, bu ilişkinin bu farklı zamanlarda var olan şeyin niteliğinden kaynaklandığını savunması gereklidir. Bu, etkinlik kavramıyla denir. Zaman anlarıyla ilişkiyi önlemek için bu anlar, karşılık gelen durumların öğelerine veya parçalarına indirgenmelidir. Şimdi etkinliğin, önceki ve sonraki durumlar arasında, onların ardışıklık düzenini kendi doğalarının bir sonucu olarak yorumlayabileceğimiz niteliksel bir fark yarattığı varsayılır. Önceki durum arzudur, sonraki durum arzulandır—kabaca söylemek gerekirse, bu, zamansal farkın indirgenmeye çalışıldığı durumların farkıdır. Ancak bu girişimin, bence, başarılı olamayacağını düşünüyorum. İlk olarak, çok az insan, öğretiden çıkan sonuç olan, etkinliğin veya arzunun geleceğe yönelik olduğunu söylemenin salt bir totoloji olduğunu kabul etmeye istekli olacaktır. İkinci olarak, mevcut öğretisi, farklı cevherlerin durumlarının eşzamanlılığının ne anlama geldiğini açıklayamaz. Eşzamanlılık kabul edilirse, şimdiki veya herhangi bir diğer zamanın yalnızca benim zihnimde olmadığı, eşzamanlı durumların kendisine göre uyduğu tekil ve benzersiz bir şey olduğu sonucu çıkar. Kısacası, bir zaman vardır, cevherler kadar çok zaman yoktur. Dolayısıyla zaman düzeni, yalnızca zihnimdeki bir şey veya durumlarım arasında geçerli olan bir dizi ilişki olamaz. Üçüncü olarak, zamana bağlı düzen yerine etkinliğe bağlı düzeni koymakla ne kazandığımız sorgulanabilir. A'nın etkinliğinin B'ye, B'nin etkinliğinin C'ye atıfta bulunduğu A, B, C, D, ... durumlarından oluşan bir dizimiz var. Sonra bu şekilde elde

edilen düzenin, zaman düzeninin gerçek anlamı olduğunu söyleriz. Zorluk, A'nın etkinliğinin atıfta bulunduğu B ile olan ilişkisini anlamaktır. Etkinliğin veya arzunun nesnesinin varolmayan, ancak varolma yeteneğine sahip olarak görülmesi gerektiği esastır gibi görünüyor. Bu şekilde, gelecek zamana yapılan gönderme, etkinliğin anlamının bir parçası gibi görünür ve zamandan etkinliği çıkarmaya çalışmak bu nedenle kısır döngü içerir. Sonra yine, bir cevherin bir durumunun tanımı, zaman olmadan imkansız görünmektedir. Bir durum basit değildir; tersine, sonsuz karmaşıktır. Tüm geçmiş durumların izlerini içerir ve tüm gelecek durumlarla doludur. Dahası, diğer cevherlerin tüm eşzamanlı durumlarının bir yansımasıdır. Böylece, bir durumu, bir zamandaki durum olarak tanımlamak dışında hiçbir yol kalmaz. Ve nihayet, tüm durumlar, ya dünyanın ya da ebedi doğruların algılarından ve algılara yönelik arzulardan oluşur. Şimdi, evreni yansıtmada yer alan algılar—ki tüm gerçek varoluş bilgisinin kaynağı buradadır—tanımlarında eşzamanlılığı varsayar. Bu nokta, algıyla uğraşmaya geldiğimizde kanıtlanacaktır ve zamanın genel öğretisi, uzayla bağlantılı olarak tekrar ele alınacaktır. O zaman, tüm cevherlerin durumları arasında bir ve aynı düzenin olması gerektiğini ve bu nedenle bu düzenin hiçbir tek cevherin durumlarına bağlı olamayacağını göstermeye çalışacağım.

Böylece zaman, Leibniz'in cevheri ele alışında zorunlu olarak varsayılır. Sonuçta reddedilmesi bir zafer değil, bir çelişkidir. Uzay söz konusu olduğunda da, cevherlerin çokluğunun gerekçelerine geldiğimizde, tam olarak benzer bir sonuç ortaya çıkacaktır. Leibniz'in, bu vazgeçilmez ancak kendisi için kabul edilemez

öncüleri, sonraki verimsiz eleştirilerle ortadan kaldırmak için sürekli bir çaba sarf ettiğini göreceğiz.

Ayirt Edilemeyenlerin Özdeşliği ve Süreklilik Yasası. Olanaklılık ve Birlikte Olanaklılık

Ayirt Edilemeyenlerin Özdeşliği'nin Anlamı

Şimdi Leibniz'in genel mantıksal ilkelerinin sonuncusuna geliyorum. Özdeş Olmayanların Özdeşliği ve Süreklilik Yasası birbirinden çıkarılamasa da yakından bağlantılıdır. Her ikisi de, tüm yaratılmış cevherlerin, ilk ve son terimler arasında ara konumda olan her olası pozisyonun bir kez ve yalnızca bir kez doldurulduğu bir dizi oluşturduğu ifadesinde yer alır. Her olası pozisyonun bir kez doldurulması Süreklilik Yasası'dır; yalnızca bir kez doldurulması ise Özdeş Olmayanların Özdeşliği ile eklenir. Önce ikinci ilkeyi tartışacağım. ① ne anlama geldiğini, ② Leibniz'in bunu nasıl temellendirdiğini, ③ bunu destekleyen argümanlarının ne ölçüde geçerli olduğunu araştırmamız gerekecek.

① Ayirt Edilemezlerin Özdeşliği ilkesinin anlamı konusunda hiçbir zorluk yoktur. Bu ilke, yeterli neden ilkesi gibi farklı zamanlarda farklı şekillerde ifade edilmez. İlke, “*doğada iki ayirt edilemez gerçek mutlak varlık bulunmadığını*” (D. 259; G. vii. 393) ya da “*hiçbir iki tözün tamamen benzer olmadığını veya yalnızca solo numero (sayıca) farklılık gösterdiğini*” (G. iv. 433) savunur. İlke

yalnızca tözlere uygulanır; var olan nitelikler, Leibniz'in yer tartışmasında açıkladığı gibi (D. 266; G. vii. 400, 401), ayırt edilemez olabilir. Leibniz'in doktrini, Bay Bradley'in savunduğu ve tüm çeşitliliğin içerik çeşitliliği olması gerektiği görüşü değildir. Eğer ilke bu olsaydı, çok daha temel olurdu ve tzn tanımından önce ele alınması gerekirdi. İlke, yalnızca içerik çeşitliliğini savunmaktan çok uzak olup, hem maddi veya sayısal çeşitliliği hem de asıl içerik çeşitliliğini nvarsayar. Mantıksal olarak her ikisinden de sonra gelir. Asıl içerik çeşitliliği, bir içerik ile başka bir içerik arasındaki farktır. Maddi veya sayısal çeşitlilik ise bir özne veya bir töz ile başka bir özne veya tz arasındaki farktır. Leibniz'in doktrini, maddi olarak farklı olan iki şeyin, yani iki farklı tözün, her zaman yüklemleri bakımından da farklı olduğudur. Bu doktrin açıkça her iki çeşitliliği de önvarsayar ve aralarında bir ilişki olduğunu savunur. Ierik eşitliliği bazen bu ikinci anlamda da kullanılır, yani iki özne arasında, farklı yüklemleri olmalarından kaynaklanan fark anlamında. Ancak bu anlam karmaşık olduğundan ve diğer iki çeşitlilik türünden olduğuğundan, *içerik çeşitliliği* terimini ilk anlamla, yani içerikler arasındaki farkla sınırlamak daha iyidir. Doktrin şu şekildedir: Herhangi iki tz, yüklemleri bakımından farklılık gösterir. Bu nedenle, tz bilgisini önvarsayar ve tz tanımlanmadan tartışılamazdı.

İlke gerekli, ancak Leibniz felsefesinin öncülü değil

② Bu ilke, Yeterli Neden Yasası gibi, Leibniz felsefesinin bir ön dayanağı değildir. Pek çok pasajda çıkarılmış ve kanıtlanmıştır. Ancak kanıtlar yalnızca yöntemlerinde değil, sonuçlarında bile çeşitlilik gösterir. En azından bir kez, ilke yalnızca hareket yasaları gibi geçici olarak ortaya çıkar, diğer zamanlarda ise metafiziksel olarak zorunludur. Bu tür tutarsızlık durumlarında, mümkünse, hangi seçeneğin sistemin geri kalanına en uygun olduğuna ve tutarsızlık işaret edilseydi filozofun hangisini seçeceğine karar vermek iyidir. Leibniz'in ilkesini zorunlu olarak görmesi gerektiğini düşünüyorum. Bunun kanıtı için, çeşitli gerekçelerini inceleyeceğiz.

Leibniz, Clarke'a beşinci mektubunda şöyle der: “İki ayırt edilemez bu varsayımı... soyut terimlerle mümkün görünse de; şeylerin düzeniyle veya hiçbir şeyin nedensiz kabul edilmediği ilahi bilgelikle tutarlı değildir” (D. 259; G. vii. 394). Devam eder: “Mükemmel benzer iki su damlasının veya birbirinden mükemmel şekilde ayırt edilemeyen başka iki cismin olmadığını inkar ettiğimde; onları varsaymanın (poser) kesinlikle imkansız olduğunu söylemiyorum; ancak bu ilahi bilgeliğe aykırı bir şeydir ve bu nedenle de var olmaz. Birbirinden mükemmel şekilde ayırt edilemeyen iki şey var olsaydı, iki olurlardı; ancak bu varsayım yanlıştır ve büyük akıl ilkesine aykırıdır” (D. 260; G. vii. 394–5). Önceki yazısında (D. 247; G. vii. 371–2) Ayırt Edilemezlerin Özdeşliğini Yeterli Neden Yasasından çıkarır ve Tanrı'nın iki ayırt edilemezden birini buraya, diğerini oraya yerleştirmek için ters düzeni benimsemektense hiçbir nedeninin olamayacağını söyler. Ancak bu argüman, ilke için tüm argümanları arasında en az *à priori* ve en az ikna edici olmasına rağmen, metafiziksel zorunluluk sağlar,

çünkü Bölüm III.'de gördüğümüz gibi, *bazı* yeterli nedenlere duyulan ihtiyaç metafiziksel olarak zorunludur (G. ii. 420).

Dolayısıyla bu ilkedен çıkan olumsuz sonuçlar—*yani* böyle bir önerme yanlıştır, çünkü hiçbir yeterli nedeni olamaz—zorunludur, oysa belirli bir yeterli nedenin atandığı olumlu sonuçlar geçici olabilir. Buna göre, yukarıdaki kanıtı, iki ayırt edilemez şeyi varsaymanın aynı şeyi farklı isimler altında varsaymak olduğu (D. 247; G. vii. 372) açıklamasıyla sonlandırır.

Bu nedenle, ayırt edilemezlerin mümkün olduğunu savunan pasaj—bildiğim kadarıyla tek olanı—muhtemelen Leibniz'in onların var olmamasını Yeterli Neden İlkesinden çıkarmasından ve bu ilkenin genellikle geçici sonuçlar vermesinden kaynaklanıyordu. Ve “*soyut terimlerle*” ifadesinin ne kadar büyük bir çekinceyi ima ettiğinden emin olmak zordur.

İlkesi için yukarıdaki argüman, mevcut haliyle ikna edici olmaktan uzaktır ve anlamını yeterince temsil etmez. *Burada* ve *oradan*ın sayısal çeşitliliğin kaynakları olduğunu varsayıyor gibi görünür ve ardından konum farklılığının yanı sıra başka, görünüşte bağlantısız bir farkın daha olması gerektiğini çıkarır. Ancak asıl kastettiği şey, genel mantığına uygun olarak, *burada* ve *oradan*ın kendilerinin yüklemelere indirgenmesi gerektiğidir. Bu, daha sonra incelenecek olan uzay teorisiyle denenir. Ancak, ısrarla belirtmek istediğim şey, farklılaşmanın yer farklılığıyla değil, Leibniz'in teorisine göre yerin indirgenmesi gereken yüklemeler bakımından farklılıkla sağlanmış olduğunun varsayılmaması gerektiğidir. Yer farklılığı *göründüğünde*, yüklemelerde bir farklılık *olmalıdır*; ikincisi, birincisinin karışık bir ifadesi olduğu gerçeğin ta kendisidir. Bu nedenle, iki tözün aynı anda aynı yerde

olamayacağını savunmak, Ayırt Edilemezlerin Özdeşliğinden mantıksal olarak sonra gelen bir önermeyi savunmaktır. Yer farklılığından başlayan kanıt bu nedenle yalnızca *ad hominem* (kişiye özel) niteliktedir ve ilkenin özünü temsil etmez. Clarke, iki şeyin yer bakımından farklı olması gerektiğini kabul etmeye isteklidir; dolayısıyla, yer bir yüklem olduğundan, farklı yüklemeleri olmalıdır. Bu yüzden Leibniz (N. E. 238; G. v. 213), zaman ve yer farklılığının yanı sıra içsel bir ayırım ilkesi olması gerektiğini söyler ve yerlerin ve zamanların şeyler aracılığıyla ayırt edildiğini, tersinin geçerli olmadığını ekler. Yine (G. ii. 250) yer bakımından farklı olan şeylerin yerlerini ifade etmeleri gerektiğini, böylece yalnızca yer veya dışsal bir adlandırma bakımından değil, aynı zamanda başka şekillerde de farklılık göstereceğini söyler. Kuşkusuz, okuyucularının genel kural olarak iki şeyin aynı uzay-zaman noktasında bir arada var olamayacağını kabul etmelerine güvenmiş ve böylece bu kabulden içsel bir fark çıkarmıştır. Ancak uzay ve zaman teorisi ile bu argümana mantıksal olarak güvenemezdi, çünkü Ayırt Edilemezlerin Özdeşliği'ni uzay ve zamanın gerçekliğini çürütmek için kullanmıştı. Ayrıca, tözün doğasından türetilen ve daha önce incelediğimiz mantıksal doktrinlerle yakından bağlantılı, başka ve daha soyut bir temeli vardı. Eğer böyle bir temeli olmasaydı, birçok umutsuz güçlüğe düşerdi. Çünkü (D. 273; G. vii. 407) Tanrı'nın asla ayırt edilemezler arasında seçim yapmayacağını beyan eder ki bu, yeterli nedenin doğrudan bir sonucudur. Sonuç olarak, tüm gerçek tözler arasında, bir başkasının tam olarak benzerinin bile tasarlanabileceği hiçbir töz olmadığı sonucuna varmalıyız. Çünkü eğer bir başkasını tasarlamak mümkün olsaydı, Tanrı onu tasarlardı ve bu nedenle

herhangi birini yaratamazdı. İlgili kavramların töz kavramları olduğu durumlarda ayırt edilemezlerin tasavvur edilemez olduğunun kanıtı Leibniz'de bulunur ve şimdi incelenmelidir.

Leibniz'e göre, bireysel bir tözün veya tam bir varlığın doğası, öyle eksiksiz bir kavrama sahip olmaktır ki, bu kavram tözün konusunun tüm yüklemelerini kavramak ve türetmek için yeterlidir. ⁽¹⁾ “*Bundan,*” diye devam eder, “*birkaç önemli paradoks çıkar; örneğin, iki tözün birbirine tamamen benzediği ve yalnızca sayısal olarak farklı olduğu doğru değildir*” (G. iv. 433). Bu argümanda, Leibniz'in onları açık bulduğunu varsaydığım için, birkaç ara adım atlanmış gibi görünüyor. Bu adımları açıkça belirtilmiş olarak hiçbir yerde bulamıyorum, ancak argümanını şu şekilde ortaya koyabileceğini düşünüyorum: Bir töz hakkında geçerli olarak söylenebilecek her şey, onun yüklemelerini atamaktan ibarettir. Her dışsal adlandırma—yani her ilişki—içsel bir temele, yani karşılık gelen bir yüklemeye sahiptir (G. ii. 240). Töz, bu nedenle, tüm yüklemeleri sıralandığında tamamen tanımlanmış olur, böylece tözün benzersiz olamayacağı hiçbir yol kalmaz. Diyelim ki A ve B iki ayırt edilemez töz olsun. O zaman A, B'den tam olarak B'nin A'dan farklı olduğu gibi farklı olurdu. Leibniz'in bir keresinde atomlar hakkında belirttiği gibi, fark olmadan farklı olurlardı (N. E. s. 309; G. v. 268). Veya argümanı şöyle kurabiliriz: A, B'den farklıdır, farklı tözler oldukları anlamında; ancak bu şekilde farklı olmak, B ile bir ilişkiye sahip olmaktır. Bu ilişkinin A'ya karşılık gelen bir yüklemi olmalıdır. Ancak B kendisinden farklı olmadığı için, B aynı yüklemeye sahip olamaz. Dolayısıyla A ve B yüklemeler açısından farklılık gösterecektir, bu da hipoteze aykırıdır. Gerçekten de, bir töz

hakkında yüklemelerini atamak dışında hiçbir şey söylenemeyeceğini kabul edersek, farklı bir töz olmanın farklı yüklem taşıması olduğu açık görünür. Çünkü aksi takdirde, bir töz belirlemede yüklemlerden başka bir şey söz konusu olurdu, çünkü bunların hepsi atandığında töz hâlâ belirsiz kalırdı.

⁽¹⁾ Bkz. Ek III. Bu yüzden Wolff şöyle der (Mantık, Böl. I. § 27): “Bir bireyde tasavvur ettiğimiz veya bulunan her şey, her açıdan belirlenmiştir; ve bir şeyin, hem özünü oluşturan hem de ona arız olan bakımdan belirlenmiş olması, tam da bu gerçeklikle, birey niteliğini kazanmasını sağlar.”

Leibniz'in ilke için ispatı geçerli mi?

③ Bu argüman, bence, özne ve yüklem önermelerin kurucu formu olduğu durumda, iki ayırt edilemez tözün olamayacağını kanıtlamak açısından geçerlidir. Zorluk, bunun hiçbir şekilde iki tözün olamayacağını kanıtlamasını engellemektir. Çünkü tözlerin sayısal çeşitliliği, yüklem açısından çeşitliliklerinden mantıksal olarak önceliklidir: yüklem açısından farklılık göstermeleri söz konusu olamaz, çünkü önce sayısal olarak farklı olmaları gerekir. Ancak sayısal çeşitliliğin çıplak yargısı, Leibniz'in ayırt edilemezler aleyhine ileri sürebileceği tüm itirazlara açıktır. ⁽²⁾ Yüklem atanana kadar, iki töz ayırt edilemez kalır; ancak ayırt edilemez olmaktan çıkmalarını sağlayacak yüklem taşıyamazlar, çünkü önce sayısal olarak farklı oldukları belirlenmelidir. Böylece Leibniz'in mantığının ilkelerine göre, Özdeş Olmayanların Özdeşliği yeterince ileri gitmemektedir. Spinoza gibi, yalnızca tek bir töz kabul etmeliydi. Başka herhangi bir mantıkta, aynı nitelikler topluluğunun farklı yerlerde var olmasına karşı hiçbir zemin

olamaz, çünkü karşıt kanıt tamamen ilişkilerin reddine dayanır. Ancak farklı bir mantık tözü yok ettiğinden, Leibniz'in ilkesinin ifadesine benzeyen her şeyi de yok eder.

(2) Bkz. Spinoza'nın *Etika* eserinde, Kitap I, Önerme V'nin kanıtı.

Dahası, argüman, önceki Bölümde öne sürülen aynı itirazı gösteriyor gibi görünüyor—tüm töz öğretisine karşı. Eğer bir töz *yalnızca* yüklerle tanımlanıyorsa—ve bu Özdeş Olmayanların Özdeşliği için temeldir—o zaman bu yüklerin toplamıyla özdeş görünür. Bu durumda, şu ve bu tözün var olduğunu söylemek, yalnızca tüm yüklerinin var olduğunu söylemenin kestirme bir yoludur. Yükler, harflerin alfabe içinde içkin olduğu anlamdan başka hiçbir anlamda töze *içkin* değildir. Mantıksal olarak öncelikli yargılar, çeşitli yüklerin varlığını ileri sürenlerdir ve töz artık onlar tarafından belirlenen, onlardan ayrı bir şey değil, yalnızca tüm bu yüklerin bir araya getirilmiş halidir. Ancak bu, daha önce de gördüğümüz gibi, Leibniz'in söylemek istediği şey değildir. Töz, zaman içinde süren, tek, basit, bölünmez bir şeydir; kendi durumlarının serisiyle aynı değildir, onların öznesidir. Ancak bu durumda, bir töz, uygun şekilde konuşursak, yüklerle *tanımlanmış* değildir. Belirli bir yüklemi bir töze atfetmekle, başka bir töze atfetmek arasında bir fark vardır. Töz yalnızca “*bu*” olarak *tanımlanabilir*. Daha doğrusu —töz öğretisinin çöktüğü yer burasıdır—töz hiçbir şekilde *tanımlanamaz*. Tanımlamak, anlamı göstermektir, ancak bir töz, doğası gereği, anlamdan yoksundur, çünkü ona anlam veren yalnızca yüklerdir. “*Bu*” demek bile, uzayın veya zamanın bir bölümünü veya ayırt edici bir niteliği göstermektir; hangi tözü

kastettiğimizi herhangi bir şekilde açıklamak, tözümüze bir yüklem vermektir. Ancak hangi tözden bahsettiğimizi önceden bilmiyorsak, yargımızın belirliliği yoktur, çünkü aynı yüklemi başka bir töze atfetmek farklı bir yargıdır. Böylece kaçınılmaz olarak kısır bir döngüye düşeriz. Töz, yüklem atamasından önce sayısal olarak belirli olmalıdır, ancak sayısal belirliliği yalnızca yüklemeler verir. Ya bir töz tamamen anlamsızdır ve bu durumda hiçbir şekilde diğerlerinden ayırt edilemez; ya da bir töz, sözde yüklemeleri olduğu varsayılan niteliklerin yalnızca tümü veya bir kısmıdır. Bu zorluklar, önermelerin ögeleri olarak, anlamdan yoksun herhangi bir terimi—*yani* fikir veya kavram denebilecek şeyler olmayan herhangi bir terimi—kabul etmenin değişmez sonucudur. Çok sayıda töze karşı, Bay Bradley ile birlikte, tüm çeşitliliğin anlamların çeşitliliği olması gerektiğini ileri sürebiliriz; *tek* töze karşı ise, aynısının özdeşlik için de geçerli olduğunu savunabiliriz. Ve bu, Bay Bradley'in Gerçekliğinin sözde kendilik özdeşliğine karşı da eşit derecede geçerlidir.

Her tözün sonsuz sayıda yüklemi vardır. Bunun rastlantısallık ve ayırt edilemeyenlerin özdeşliğiyle bağlantısı

Özdeş Olmayanların Özdeşliği ile bağlantılı olarak, her tözün sonsuz sayıda yüklemi olduğu iddiası yer alır. Bunun böyle olması gerektiği, yalnızca her tözün her zaman anına karşılık gelen bir yüklemeye sahip olması gerektiği basit gerçeğinden açıktır. Ancak Leibniz bundan daha ileri gider. Bir tözün her andaki durumu, sonsuz sayıda yüklemeye ayrıştırılabilir. Bu *kendisi*, şimdiki

durumun tüm geçmiş ve gelecek durumlarla ilişkileri olduğu gerçeğinden türetilir—Leibniz'e göre bu ilişkiler şimdiki durumu etkilemeli ve gerçekte hakikatleri de buradadır. Ancak başka bir etken, tüm evrenin temsilidir ve bu, her tözün her durumunda kaçınılmaz olarak sonsuz karmaşıklığı içerir. Bu sonsuz karmaşıklık, zorunsuz olanın bir işaretidir. Leibniz'in dediğine göre, zorunlu ile zorunsuzun analizi arasında bir fark vardır. Doğa bakımından sonrakinden doğa bakımından öncekine yapılan analiz, sayıların analizinin birimle bittiği gibi, zorunlu maddede ilkel kavramlarla sona erer. Ancak zorunsuzlarda veya var olanlarda, bu analiz ilkel ögelere asla ulaşmadan sonsuza kadar gider (G. III. 582). Yine, bireyler hakkında bilgi edinmenin ve herhangi bir şeyin bireyselliğini tam olarak belirlemenin bizim için imkânsız olduğuna işaret eder. Çünkü bireysellik sonsuzluğu içerir ve yalnızca sonsuzluğu anlayan biri, şu veya bu şeyin bireyleşme ilkesini bilebilir (N. E. 309; G. v. 268). Zorunlu ve zorunsuz doğrular, rasyonel sayılar ile irrasyonel sayılar gibi farklıdır. İkincisinin çözümlenmesi sonsuza kadar sürer (G. vii. 309).

Yine şöyle der (G. vii. 200): *“Zorunlu ve zorunsuz doğrular arasındaki fark, gerçekten de ölçülebilir ve ölçülemez sayılar arasındaki farkla aynıdır. Çünkü ölçülebilir sayıların ortak bir ölçüte indirgenmesi, zorunlu doğruların gösterilmesine veya özdeş olanlara indirgenmesine benzer. Ancak irrasyonel oranlarda olduğu gibi, indirgeme sonsuz bir süreç içerir ve yine de ortak bir ölçüte yaklaşır, böylece belirli ama bitmeyen bir seri elde edilir; aynı şekilde zorunsuz doğrular da sonsuz bir analiz gerektirir, ki bunu yalnızca Tanrı başarabilir.”*

Leibniz'in bunu, bir ölçüde, kendi kontingens (olasılıksal zorunluluk) doktrininin bir teyidi olarak gördüğünü sanıyorum. Kontingentin, bizim kusursuz şekilde anlayamadığımız şey olmasının doğal olduğunu düşünmüş gibi görünüyor; örneğin, yalnızca Tanrı'nın *nasıl* benim ve varoluşun birleştiğini gördüğünü ve İskender'in ölüm nedenini *a priori* olarak bildiğini söyler.⁽³⁾ Kontingentler dünyası, yalnızca var olması gerçeğiyle değil, aynı zamanda içindeki her şeyin sonsuz karmaşıklığıyla sonsuzluğu içermesi ve bu nedenle kesin insan bilgisine erişilemez olması gerçeğiyle karakterize edilir.

⁽³⁾ G. IV. 433; v. 392 (N. E. 469).

Bu tür pasajlar, birçok yorumcuyu, zorunlu ile kontingent arasındaki farkın insani sınırlarımıza öznel bir gönderme taşıdığını ve Tanrı için geçerli olmadığını düşünmeye sevk etmiştir. Bence bu görüş, bir karışıklığa dayanır ve Leibniz'in sistemine oldukça haksız bir zarar verir. Karışıklık, tüm kontingentlerin genel karakteri—hem fiili hem de mümkün olanlar (çünkü mümkün dünyalar da aynı sonsuz karmaşıklığı içerir, ki bu aslında zamanın zorunlu bir sonucudur)—ile kontingensin kendisinin anlamı arasındadır. Kontingentin bu kadar karmaşık olması metafiziksel olarak zorunludur; ancak kontingensi yapan şey karmaşıklık değil, varoluştur. Ya da, başka bir deyişle, karışıklık, kontingent hakkındaki sonsuz hakikatler—yani tözlerin *doğaları* hakkındaki zorunlu önermeler—ile bu tür tözlerin var olduğu kontingent hakikat arasındadır. Bu ayrım *mutlaka* yapılmalıdır—Leibniz bu konuda bazı karışıklıklar suçlamış olsa da—birçok çok ağır nedenle. İlk olarak, mümkün

dünyalar hakkındaki hakikatler kontingent olamaz ve fiili dünya hakkındaki tüm hakikatler, fiili varoluş iddiası soyulduğunda, *mümkün* dünyalardan birine ait hakikatlerdir. İkinci olarak, Tanrı, yaratılıştta, diğer mümkün dünyalar nedeniyle özgürdü: seçimi kontingentti. Ve onun özgürlüğü de, tıpkı yaratıklarınki gibi, ancak kontingens metafiziksel olarak doğruysa ve salt bir yanılısama değilse sonuçlanabilir. Üçüncü olarak, Yeter Sebep Yasası, nihai sebepleri savunduğu anlamda, Çelişki Yasası ile eş düzeydedir ve Tanrı'nın fiillerine de tıpkı fiili dünyaya olduğu kadar uygulanır; oysa karşıt görüşte, Leibniz'in iki ilke kullandığı inancının hatalı olduğu ilan edilmelidir. Nihai sebepler, mümkün dünyalar, nedensel bağlantıların sentetik doğası ve özgürlük doktrinleri—aslında Leibniz'e özgü her şey—varoluşsal ve zorunlu önermeler arasındaki karşıtlığın nihai olarak indirgenemez doğasına bağlıdır. Bu nedenle, Leibniz'in *kontingent* ile yalnızca *bizim* tam olarak açıklayamadığımız şeyi kastetmediğini savunmalıyız. Ancak, korkarım, önermelerin ikili doğasının bu sözde teyidi üzerine zevkle durmaktan aklanamaz.

Yine burada da, düşünüyorum ki, her zamanki gibi, Leibniz, bireyin türe olan ilişkisi ile türün cins olan ilişkisi arasındaki fark konusunda net değildir. Bazen bu iki ilişki arasında hiçbir fark olmadığını savunur—bireysel töz kavramıyla tutarsız olması dışında buna bir itirazım yok. Bu görüş, gördüğümüz gibi, Özdeş Olmayanların Özdeşliğinin temelini oluşturur ve Yeni Denemeler'de önerilir; ancak orada, çok sakıncalı bulması gereken sonuçlara yol açar. “*Matematiksel katılıkla,*” der, “*iki şeyi herhangi bir bakımdan farklı kılan en küçük fark, onları tür bakımından farklı yapar. . . . Bu anlamda, iki fiziksel birey asla tamamen benzer*

olmayacaktır ve dahası, aynı birey türden türe geçecektir, çünkü bir andan fazla kendine bile tamamen benzemez” ⁽⁴⁾ (N. E. 335–6; G. v. 287–8). Onun görüşüne göre, sonsuz hakikatlerde özler ve yüklemelerle başlar, ilişkilerini belirleriz; kontingent hakikatlerde ise, Ben gibi belirlenmemiş bir şeyin varlığıyla başlar ve onun yüklemelerini araştırırız. Bu durumda soru şudur: Bu varolanın doğası nedir? Ve her töz sonsuz sayıda yükleme sahip olduğundan, bu soru asla tam olarak cevaplayamayacağımız bir sorudur. Ama açıktır ki—Leibniz bunu fark etmemiş gibi görünse de—Ben’le veya başka bir varolanla başlarken, tözümüzün zaten bazı benzersiz özelliklerini belirlemiş olmalıyız, yoksa hangisinden bahsettiğimizi bilemezdik ve soru tamamen belirsiz olurdu. Mekânsal-zamansal konumun, bence, bu tür sorularda her zaman örtük olarak varsayıldığını düşünüyorum ve onlara kesin bir anlam ve kesin bir cevap veren yalnızca bu varsayımdır.

⁽⁴⁾ Leibniz’in “fiziksel birey” ile tek bir tözü kastetmediği muhtemel görünüyor, çünkü öyle olsaydı, bu pasaj onun tüm felsefesiyle çelişirdi. Bu, çemberler, elipsler ve diğer matematiksel şekillerden çizdiği örneklerinden dolayı daha da muhtemeldir.

Süreklilik Yasası: Leibniz’in savunduğu üç süreklilik biçimi

Tözlerin sonsuz karmaşıklığı, bir sonraki konumuz olan **Süreklilik Yasası** ile başa çıkmamızda bize yardımcı olacaktır. Bu yasa genellikle Leibniz açıklamalarında önemli bir yer tutar, ancak Matematik’e uygulanması dışında büyük bir önemi olduğunu keşfedemedim. Leibniz’in savunduğu üç ayrı süreklilik türü vardır. Hiçbirinin, onun düşüncesine göre, metafiziksel bir zorunluluğu yoktur, ancak hepsi “şeylerin düzeni” tarafından

gerekli görülmektedir. Bu üç tür şunlardır: ① mekânsal-zamansal süreklilik, ② vakaların sürekliliği denebilecek olan, ③ fiili varolanların veya formların sürekliliği. Bunları sırayla ele alalım.

① Mekânsal-zamansal süreklilik kendi içinde ikilidir. Leibniz'in metafiziksel olarak zorunlu olduğunu kabul ettiği uzay ve zamanın kendisinin sürekliliği vardır; ve uzay ve zamanda *var olan* şeyin sürekliliği vardır. Birincisi burada söz konusu değildir. İkincisi hareketi ve diğer tüm değişim türlerini içerir. Değişime gelince, genellikle kademeli olması gerektiği, bir konum değişikliğinin sürekli bir ara konumlar dizisinin ara işgalini içerdiği veya bir renk değişikliğinin tüm ara renklerden geçişi içerdiği kabul edilir. Böyle bir ilke için, farklı zaman parçalarındaki nitelikleri ancak böyle sürekli bir diziyle bağlantılı olduklarında aynı şeye ait saymamız dışında, herhangi bir neden bilmiyorum. Leibniz'e göre, yerden yere ve durumdan duruma sıçramalar tamamen aynı düzeydedir (G. II. 169); birincisine karşı herhangi bir *a priori* neden, ikincisine karşı da eşit şekilde uygulanacaktır. Her ikisinin de metafiziksel olarak mümkün olduğunu düşünür, ancak boşluk, hareketsizlik veya boşlukla (G. II. 182) aynı nedenle mahkum edilirler, *yani* onun belirsizce “şeylerin düzeni” dediği şeyle—metafizikçiyi memnun eden her şeyden oluşan bir tür metafiziksel mükemmellekle.⁽⁵⁾

⁽⁵⁾ Bkz. G. III. 558: “Bir çoklukta ne kadar çok dikkat çekici şey varsa o kadar düzen vardır.”

② Vakaların sürekliliği, Leibniz'in doğa yasalarının açıklanmasında yararlı genel bir ilke üzerine Bayle'a yazdığı mektupta verilen Süreklilik Yasasının tek biçimidir (D. 33–36; G. III. 51–55). Bu ilke, iki vakanın farkı sınırsız olarak azaldığında,

sonuçlarındaki farkın da sınırsız olarak azaldığını veya daha genel olarak, veriler sıralı bir dizi oluşturduğunda, bunların karşılık gelen sonuçlarının da sıralı bir dizi oluşturduğunu ve birindeki sonsuz küçük farklılıkların diğerinde sonsuz küçük farklılıklara yol açtığını belirtir (D. 33; G. III. 52). Bu aslında matematiksel bir ilkedir ve Leibniz tarafından, özellikle Cartesian çarpışma teorisine karşı (örneğin G. III. 47) büyük etkiyle Cartesian matematiğine karşı bu şekilde kullanılmıştır. Matematikte, kararsızlık denilen durumlarda istisnaları olsa da, hala sürekli kullanımdadır. Ancak felsefede pek büyük bir önemi yok gibi görünmektedir.

③ Üçüncü tür süreklilik Leibniz'e özgüdür ve ne kendinden açık bir geçerliliğe ne de kanıtlanabileceği temellere sahip görünür. Doğanın sıçramalar yapmadığı, tüm süreklilik biçimlerinin genel ifadesi olan bu ilke, Leibniz'e göre bir tözden diğerine geçişte de geçerlidir. İki töz sonlu bir farkla ayrılıyorsa, Leibniz'e göre, her biri bir sonrakinden sonsuz küçük bir farkla ayrılan, sürekli bir ara tözler dizisi olmalıdır.⁽⁶⁾ Sıkça ifade ettiği gibi, formlarda bir boşluk ya da vakum, uzayda bir vakum kadar azdır (örneğin G. ii. 168). Bazen (örneğin L. 377; N. E. s. 51; G. v. 49–50) Özdeş Olmayanların Özdeşliğini bu ilkeden çıkardığını iddia eder, ancak böyle bir çıkarım, yalnızca dünyanın Özdeş Olmayanların Özdeşliği ile tutarlı bir şekilde nasıl açıklanabileceğini göstermek için alınmalıdır. Çünkü süreklilik dizideki her yerin dolu olduğunu, Özdeş Olmayanların Özdeşliği ise hiçbir yerin iki kez doldurulmadığını iddia eder. İkincisinin mantıksal olarak birinciden önce geldiğini göreceğiz. Dahası, gördüğümüz gibi, ikincisi metafiziksel olarak zorunluyken,

birincisi yalnızca düzen tarafından talep edilir, yani kontingenttir. Leibniz'in bu tür pasajlarda yapmak istediği, yalnızca sonsuz küçük farklarla ayrılan şeyler olduğundan ve sonsuz küçük farklar algılanamaz olduğundan, görünüşte ayırt edilemeyen şeylerin keşfinin, onların gerçekte ayırt edilemez olmadığı inkarına karşı bir argüman oluşturmadığını göstermektedir. Leibniz'in parantez içinde belirttiği üzere (L. 380; N. E. 52; G. v. 51), görüşü için a priori nedenlere sahip olmasının nedeni budur.

(6) Bkz. N. E. 712: "Evreni oluşturan birleşimleriyle tüm farklı varlık sınıfları, temel derecelerini açıkça bilen Tanrı'nın fikirlerindedir, yalnızca aynı eğrinin çok sayıda ordinatı olarak, ki bunların birleşimi aralarına başkalarının yerleştirilmesine izin vermez, çünkü bu düzensizlik ve kusuru gösterecektir." [Guhrauer, *Leibnitz: Eine Biographie*, Anmerkungen zum zweiten Buche, s. 32.]

Süreklilik Yasası'nın Temelleri

Leibniz'in tözlerin sürekli bir dizi oluşturduğunu neden savunduğunu söylemek zordur. Bildiğim kadarıyla, böyle bir dünyanın boşluklu bir dünyadan daha hoş görüldüğü dışında hiçbir neden sunmaz. Yine de, uzaysal sürekliliğin bu süreklilik biçimiyle bağlantılı olduğunu düşünmeden edemiyorum. İlerde göreceğiz ki, her monad dünyayı belirli bir bakış açısından yansıtır ve bu bakış açısı genellikle uzaysal bir nokta olarak kabul edilir. Buna göre, komşu uzaysal noktalar sonsuz küçük farklı bakış açıları vermeli ve dolayısıyla, evrenin yansıtılması bir monad'ın tüm algılarını oluşturduğundan, uzaydaki komşu noktalar sonsuz küçük farklı monadlar tarafından işgal edilmelidir.⁽⁷⁾ Bu yorumlamaya yönelik, monadların uzayla ilişkisine geldiğimizde ortaya çıkacak birçok itiraz vardır. Ancak o

zaman, sanırım, bu itirazların monad teorisinin tamamına karşı geçerli olduğu ve dolayısıyla, formların sürekliliğinin yukarıdaki yorumunda yer alan karışıklıkların Leibniz'in zihninde gerçekten var olmadığını kanıtlayamayacağı ortaya çıkacaktır.

(7) Bkz. G. iv. 439.

Olanaklılık ve birlikte olanaklılık

Formların sürekliliği, tüm olası formların gerçek olduğunu iddia etmez. Tam tersine, Leibniz sisteminde olası olanın gerçek olandan daha geniş olduğunu sürdürmek hayati önem taşır. Şeyler, kendi içlerinde çelişkili olmadıklarında mümkündür; iki veya daha fazla şey, aynı olası dünyaya ait olduklarında, *yani* birlikte var olabildiklerinde birlikte olabilir (compossible). Tüm olası dünyalar, hareket yasalarına benzer genel yasalara sahiptir; bu yasaların ne olduğu kontingenttir, ancak böyle yasaların olması zorunludur (G. ii. 51; ayrıca bkz. G. ii. 41). Dolayısıyla, aynı genel yasalar kümesi altına getirilemeyen iki veya daha fazla şey birlikte olabilir değildir. Türler için de durum aynıdır. Gerçek türler sürekli bir dizi oluştursa da, gerçek dizi dışında başka olası türler vardır ve bunlar, mümkün olsalar da, var olanlarla birlikte olamazlar. Leibniz'in dediği gibi, tüm olası türler birlikte olabilir değildir, bu nedenle bazı türler var olamaz. Tanrı'nın seçtiği diziyile uyumlu olmadıkları için, hiç var olmamış ve hiç var olmayacak türler zorunlu olarak vardır. Doğa düzeninde boşluk yoktur, ancak hiçbir düzen tüm olası türleri içermez (N. E. 334; G. v. 286).

The question of possibility and compossibility is important in Leibniz's philosophy, as his solution of the problem of evil turns on it. It may be well, therefore, to examine the meaning of compossibility in somewhat greater detail.

Leibniz'e göre, kendi içinde çelişkiden uzak, yani *içsel olarak çelişkisiz* dünyalar olan sonsuz sayıda olası dünya vardır. Bu dünyaların tümü, bazı yönlerden—*yani ezeli hakikatler açısından*—aynıyken, diğer yönlerden farklılık gösterir. Bir var olanın kavramı, bir çelişki içermediği sürece *mümkündür*. Böyle bir kavram, *bir* olası dünyanın kavramının bir parçasını oluşturur. Birkaç olası var olanın kavramları, aynı olası dünyanın kavramının parçasını oluşturduğunda, birlikte olabilirdir (compossible), çünkü bu durumda hepsi var olabilir (bkz. G. III. 573). Birlikte olabilir olmadıklarında, her biri ayrı ayrı mümkün olsa da, birlikte var olmaları mümkün değildir.

Birlikte olabilirlik (compossibility) anlamı böylece yeterince açıktır. Ancak uygulama konusunda bir zorluk kalır. Çünkü gördük ki, Leibniz'e göre, bir tözün hiçbir iki kontingent yüklemi zorunlu olarak bağlantılı değildir. Her biri, verili o tözle, her yüklem ondan çıktığı anlamda, zorunlu olarak bağlantılıdır. Ancak her ayrı kontingent yüklem, farklı bir töze de ait olabilirdi ve böylece bu tür iki yüklem zorunlu olarak birbiriyle bağlantılı değildir. Bu nedenle, birlikte var olmaları çelişkili olamayacağından, herhangi bir olası var olanlar koleksiyonu birlikte olabilir olmalıdır (bkz. *yukarıda*, s. 19, 20).

Leibniz bu zorluğu, tüm dizi için *bir* yeterli nedenin zorunluluğu yoluyla aşar. Şu veya bu yeterli neden kontingent olsa da, bir

yeterli neden olmalıdır ve birinin eksikliği, birçok var olanlar dizisini metafiziksel olarak imkansız olarak mahkum eder. “Vardı,” der, “Tanrı'nın oluşturabileceği farklı tasarımlara göre dünyayı yaratmanın sonsuz sayıda olası yolu vardı ve her olası dünya, kendine özgü Tanrı'nın belirli temel tasarımlarına veya amaçlarına bağlıdır, yani belirli özgür ilkel kararlara (*sub ratione possibilitatis* olarak tasavvur edilen) veya bu olası evrenin genel düzen yasalarına, ki bunlara aittirler ve kavramlarını, bu aynı Evrene ait olması gereken tüm bireysel tözlerin kavramları kadar belirlerler” (G. II. 51). Bu pasaj, tüm olası dünyaların, kontingentlerin bağlantısını, tıpkı gerçek dünyada hareket yasaları ve özgür ruhların kendilerine en iyi görüneni takip etme yasası tarafından belirlendiği gibi belirleyen genel yasalara sahip olduğunu oldukça kesin bir şekilde kanıtlar.

⁽⁸⁾ Ve bir genel yasa ihtiyacı olmadan, herhangi iki olası şey birlikte olabilir olurdu, çünkü birbirleriyle çelişemezler. Olası şeyler, ancak her ikisinin de uyduğu hiçbir genel yasa olmadığında birlikte olabilir olmaktan çıkar. “Yasaların saltanatı” olarak adlandırılan şey, Leibniz felsefesinde, gerçek yasalar kontingent olsa da, metafiziksel olarak zorunludur. Bu kavranmazsa, birlikte olabilirlik anlaşılmaz kalır.

⁽⁸⁾ Bu, Lotze'ye göre, Leibniz'in hiçbir zaman açıkça ifade etmediği bir noktadır. (*Metafizik*, Kitap I. Bölüm V. § 67.)

Tüm olası dünyaların ortak özellikleri

Bu noktada, açıklık için, tüm olası dünyaların hemfikir olduğu temel yönleri ve diğer olası dünyaların gerçek dünyadan hangi yönlerde farklılık gösterebileceğini sıralamak faydalı olabilir. Bu

amaçla, Leibniz'in kendisi pek açık olmadığından, hangi önermelerin zorunlu hangilerinin kontingent olduğunu düşünmek zorundayız. Şimdilik, kanıtları ilgili çeşitli sorunların ayrıntılı olarak ele alındığı yerde verileceği için, görüşlerimi belirtmekle yetineceğim.

Öncelikle, Tanrı herhangi bir olası dünyayı yaratmamakta özgürdü. Dolayısıyla hepsinde var olan şeyler bile zorunlu olarak var değildir. Bu özellikle uzay, zaman ve hareket için geçerlidir. Bunlar özellikleri açısından, yani Geometri ve Kinematik önermeleri bağlamında zorunludur, ancak varlıkları açısından değil. Tanrı, uzay ve zamanın şimdiki dünyadakinden farklı olduğu bir dünya yaratamazdı; en azından zaman her olası dünyanın parçası olurken, uzay ve hareket, *birden fazla tözün bulunduğu* her dünyanın parçasını oluştururdu. Tüm olası dünyalar yine monadlardan, yani *faaliyetle donatılmış bireysel tözlerden* oluşur; ve tüm olası dünyalarda genel nedensel yasalar vardır. Ancak tözlerin çokluğu zorunlu değildir; Tanrı'nın yalnızca tek bir monad yaratması mümkün olurdu ve bu monad, gerçekte yaratılmış monadlardan herhangi biri olabilirdi. Algı ve önceden kurulmuş uyumla ilgili her şey, diğer tözlerin varlığı da dahil olmak üzere, olumsaldır. Hatta, gerçek monadlar arasında rastgele yapılan herhangi bir seçimin bile olası bir dünya vereceği görülür.⁽⁹⁾ Ancak dünyalar, yalnızca sayı ve miktar açısından değil, nitelik açısından da gerçek dünyadan farklı olabilir. Diğer dünyalar farklı hareket yasalarına sahip olabilir ve eğer yanılmıyorsam, görünürde en iyiyi her zaman seçmeyen özgür tözler içerebilir. Aslında her nedensel yasa (nedensellik kendisi değilse de) farklı olabilirdi.

(9) Bu, yalnızca monadların karşılıklı bağımsızlığından değil, aynı zamanda Des Bosses ile Yaratılış kitabındaki art arda gelen günler hakkındaki bir tartışmadan da anlaşılmaktadır: *örneğin* G. ii. 368, 370.

Diğer olası dünyalara ilişkin ana noktalar bunlar gibi görünmektedir. Bunları akılda tutarak, Leibniz'in ilkeleri arasında, gerçek dünyaya yaklaştıkça art arda özelleşen bir tür hiyerarşi elde ederiz. Onun olasılık mantıksal öğretisindeki tutarsızlıkları, Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlara gelene kadar ertelemek en iyisi olacaktır.

Üç tür zorunluluk

Olasılık ve birlikte mümkün olma (compossibility) ile ilişkili olarak Leibniz, birkaç tür zorunluluğu ayırt eder. İlk olarak, yalnızca katı anlamda zorunluluk denen metafiziksel veya geometrik zorunluluk vardır. Bu şimdiye kadar tartıştığımız, karşıtının kendi kendisiyle çeliştiği türdendir. Sonra varsayımsal zorunluluk gelir; burada bir sonuç, olumsal bir öncüden metafiziksel zorunlulukla çıkar. Böylece maddenin hareketleri varsayımsal zorunluluğa sahiptir, çünkü bunlar hareket yasalarının zorunlu sonuçlarıdır, oysa bu yasaların kendileri olumsaldır. Son olarak ahlaki zorunluluk vardır; bu, Tanrı'nın, meleklerin ve mükemmel bilgenin iyiyi seçtiği zorunluluktur. Özgür ruhların eylemleri, zorunlulukla ilişkisinde özel bir yere sahiptir. Yalnızca durumları, önceki durumların sonuçları olduğu ölçüde varsayımsal zorunluluğa sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda sonucun kendisi de, ruhların uymaya zorlanmadığı (her zaman uysalar da) psikolojik bir yasayı içerdiği için yalnızca varsayımsal zorunluluğa sahiptir.⁽¹⁰⁾ Bu kavramdaki zorluklar,

Özgürlük ve Belirlenim sorununa geldiğimizde tartışılacaktır. Şimdilik, üzerinde çalıştığımız mantıksal tartışmaları bırakıp, Madde Felsefesine geçmenin zamanıdır; çünkü Leibniz, şimdi aşına olduğumuz mantık yardımıyla, genellikle açıklamaların başladığı öğretiyi, yani monadlar öğretisini buradan türetmiştir.

⁽¹⁰⁾ Bkz. D. 170, 171; G. III. 400, 401.

Bölüm VI

Leibniz Neden Dışsal Bir Dünyanın Varlığına İnandı?

Leibniz maddeyi veri olarak kabul etti

Şimdi tamamen yeni bir düşünce düzenine geçiyorum. Mantık sorunlarından—önermelerin doğası, tözün tanımı, *eğer* çok sayıda varsa tözlerin nasıl farklı olması gerektiği—bu sorunlardan, gerçek dünyaya ilişkin sorulara geliyorum: Töz kavramı, var olanlar dünyasında nasıl uygulanabilir? Tek bir töz mü vardır, yoksa çok mu? Gerçek tözler, tanımında yer alanların ötesinde hangi özelliklere sahiptir? Ve bu kavram, gerçek dünyanın metafizikçiye sunduğu zorlukları açıklamak için nasıl hizmet eder?

Bu problemde Leibniz, görünüşte yalnızca tarihsel ve psikolojik nedenlerle, verisi olarak maddeyle başladı. skolastisizmi ilk terk ettiğinde, Gassendi ve Hobbes'a, atomculuğa ve materyalizme yönelmiş gibi görünüyor (G. III. 620; IV. 209; VII. 377; IV. 478 ve L. 300 ve D. 72; G. I. 52–4). Materyalist olarak kalmaması, maddenin sıradan kavramında bulunduğu zorluklardan kaynaklanıyordu. Bu nedenle, ruhçu veya idealist bir madde teorisi olarak adlandırılabilir şeyi icat etti: ancak teorisinin başladığı şey yine de maddeydi. Buna göre, başladığı sorun şuydu: Madde var mıdır? Hayır, maddenin doğası nedir? Bu açıdan, ontolojisi Dinamikle

başlayan ve bunu yavaş yavaş psikolojiye dönüştüren Leibniz, Piskopos Berkeley'den daha az felsefiydi.

Dolayısıyla, "Madde var mıdır?" sorusu, Leibniz'in asla tam olarak yüzleşmediği bir sorudur. Bununla birlikte, bu konuda, onun konumunu anlamamıza yardımcı olabilecek bazı açıklamaları vardır.

Bu açıdan, iki kısa eser özellikle önemlidir. Bunlardan ilki, Leibniz felsefesini tamamlamasından dokuz veya on yıl önce, 1676 yılı civarında Foucher'e yazılmış bir mektuptur (G. i. 369–374). İkincisi ise tarihsiz bir makaledir ve başlığı "Gerçek Fenomenleri Hayali Olanlardan Ayırma Yöntemi Üzerine" şeklindedir (G. vii. 319–322; N. E. 717–720). Sonraki yazılarındaki dağınık açıklamalar bu iki makaleyle uyumlu görünse de, felsefesi tamamlandıktan sonra maddenin varlığının ciddi şekilde tartışıldığı tarihli hiçbir şey bulamıyorum; ve en azından Leibniz'in, süreklilik (continuum) zorluğu nedeniyle maddenin varlığını sorgulamaya yönlendirildiği ve monadlar öğretisinin bu zorluğu tam ve tatmin edici şekilde çözdüğü görüşü mümkün görünmektedir. Bu görüş, Leibniz'in kendi görüşlerinin kökenine ilişkin *Systeme Nouveau*'daki anlatımıyla desteklenmektedir: ⁽¹⁾ "Başlangıçta, Aristoteles boyunduruğundan kurtulduğumda, boşluğa ve atomlara yöneldim, çünkü bu, hayal gücünü en çok tatmin eden görüştür. Ancak bunu aştıktan sonra, uzun düşünceler sonucunda, yalnızca maddede veya yalnızca edilgen olanda gerçek birliğin ilkelerini bulmanın imkansız olduğunu algıladım; çünkü bu, sonsuza kadar parçaların bir toplamı veya yığılımından başka bir şey değildir. Şimdi bir çokluk, gerçekliğini yalnızca gerçek birimlerden türetebilir; bu birimler başka yerden gelir ve, sürekliliğin oluşturulamayacağı kesin olan, yalnızca

uzamın uç noktaları ve değişimleri olan matematiksel noktalardan oldukça farklıdır. Buna göre, bu gerçek birimleri bulmak için, bir gerçek ve canlı noktaya başvurmak zorunda kaldım,” vb. Leibniz'in, sadece maddenin çözülemez süreklilik zorluklarını içerdiğini keşfetmesiyle, sürekliliği ayrık hale getiren gerçek birimler olarak monadları icat etmesi arasında epeyce yıl geçtiği anlaşılıyor.⁽²⁾ Bu teori, en azından, onun görüşlerini ve açıklama tarzını, tanıdığım diğer herhangi bir teoriden çok daha iyi açıklamaktadır. Ancak artık Leibniz'in gerçek sözlerini inceleme zamanıdır.

(1) L. 300; D. 72; G. iv. 478; ayrıca bkz. *Archiv. für Gesch. der Phil.* i. 577 [L. 351–2].

(2) Bkz. Bölüm IX.

Dışsal dünyanın varlığı yalnızca "ahlaki kesinlik"e sahiptir

Leibniz, iki tamamen farklı soruyu açıkça birbirinden ayırmaz: ① neden kendimizden başka bir dünya kabul edelim? ② böyle bir dünya varsayıldığında, gerçek algıları halüsinasyonlardan nasıl ayırt ederiz? İkincisi, başlığın da gösterdiği gibi, yukarıda alıntılanan tarihsiz makalede ele alınan ana sorudur. Bu temel bir soru değildir ve Leibniz ona her zamanki şekilde—karşılıklı tutarlılık ve tahminde başarının en iyi testler olduğunu söyleyerek—yanıt verir. Ancak, ilk soruyla ilgili son derece felsefi olmayan bir açıklamada bulunur: “*Bu hayatın tamamının bir rüyadan ibaret olduğu ve görünür dünyanın da bir hayaletten başka bir şey olmadığı söylene bile, bu rüyayı veya hayaleti, aklımızı iyi kullandığımız sürece hiç aldatılmazsak, yeterince gerçek sayarım*” (N. E. 718–9; G. vii. 320). Bu pasajda, Leibniz'in felsefeye olan ilgisinin gereğinden fazla

pratik doğası çok açık bir şekilde görülür. Hem burada hem de birçok başka pasajda, duyuların nesnelere bizim dışımızda olduğuna dair “kesin bir kanıt” olmadığını ve dış dünyanın varlığının sadece **ahlaki kesinlik** taşıdığını itiraf eder.⁽³⁾ Bunu bile elde etmek için öncelikle, mutlak kesinliğe sahip olan Tanrı'nın varlığını gerekli görür. Örneğin şöyle der: “Yalnızca bir cevherin (yaratılmış cevheri kastettiği anlaşılıyor) var olması, ilahi bilgeliğe uygun olmayan şeyler arasındadır ve bu nedenle olabilir olmasına rağmen gerçekleşmez” (G. ii. 307). Bir erken dönem pasajında (G. i. 372-3, ca. 1676) ise, aslında Berkeley'in felsefesini önerir. Kesin olarak bildiğimiz şey, diyor, görünüşlerimizin *karşılıklı olarak* bağlantılı olduğu ve bunların bizim dışımızda sabit bir nedeni olması gerektiğidir; ancak bu nedenin Tanrı'dan başka bir şey olduğunu kanıtlamanın bir yolu yoktur. Yine de, bu itirafa karşı hiçbir zaman argüman bulamamış gibi görünse de, erken dönem çözülmemiş şüphelerini öyle bir unutmuştur ki, Berkeley'in felsefesi ortaya çıktığında Leibniz onun hakkında olumlu tek bir söz bile etmez. “İrlanda'daki adam”, diye yazar, “bedenlerin gerçekliğine itiraz ediyor ama ne uygun sebepler sunuyor ne de kendini yeterince açıklıyor. Onun, paradokslarıyla tanınmak isteyen o sınıf insandan biri olduğundan şüpheleniyorum” (G. ii. 492).

⁽³⁾ N. E. 318, 422, 719; G. v. 275, 355-6; vii. 320-321; i. 373; ii. 378, 502.

Leibniz'de maddenin varlığına dair herhangi bir argüman bulunacak olsa, bunların açıkça Tanrı'nın varlığına bağlı olacağı ortadadır; bu sayede solipsizm bertaraf edilir. Ancak, madde olmasaydı Tanrı'nın bir aldatıcı olacağı iddiasına dayanan Kartezyen argüman, Leibniz tarafından kesin bir şekilde

reddedilir. “Descartes'in maddi şeylerin varlığını kanıtlamak için kullandığı argüman zayıftır. Bu nedenle denememek daha iyi olurdu” (D. 58; G. iv, 366). Tanrı'nın bizi aldatmak için mükemmel sebepleri olabileceğini ve her durumda aldatmacanın kendi aklımızla ortadan kaldırılabileceğini söyler (D. 58; G. iv. 367; i. 373; v. 275; N. E. s. 318).

Şu türden bir panteist argüman olduğu doğrudur: Buna göre dünya görüşümüz, Tanrı'nın görüşünün bir parçasıdır ve bu nedenle Tanrı'nın algılarına ait olanla aynı hakikate sahiptir. Leibniz şöyle der: “Tanrı... dünyanın tüm görünümüne, tüm olası şekillerle bakar...; sanki belirli bir yerden görülüymüş gibi, her bir bakışın sonucu, Tanrı düşüncesini etkili kılmayı ve bu cevheri üretmeyi uygun görürse, evreni bu bakış açısından ifade eden bir cevherdir. Ve Tanrı'nın görüşü her zaman doğru olduğundan, bizim algılarımız da öyledir; ancak bizi aldatan, bizden gelen yargılarımızdır” (G. iv. 439). Bununla birlikte, bu pasajın tamamı, Leibniz'in panteist eğilimlerinin o kadar aşırı bir örneğidir ki, onun olağan monadizmiyle pek uyumlu değildir. Bu nedenle, böyle bir argümana büyük ölçüde güvenmiş olması pek mümkün değildir.

Diğer tek olumlu argüman, diğer gezegenlerde hayat olduğu için genellikle ileri sürülenden daha iyi olmayan bir argümandır. “Yalnız olmadığımızı,” der, “yalnızca İlahi Bilgelik ilkesiyle değil, aynı zamanda her zaman telkin ettiğim o ortak ilkeyle—hiçbir şeyin nedensiz olmadığı ve neden yalnızca bizim bu kadar çok diğer olasılık arasından tercih edilmemiz gerektiğine dair bir nedenin görünmediği ilkesiyle—en büyük olasılıkla hükmediyoruz” (G. ii. 502).⁽⁴⁾

⁽⁴⁾ Bkz. G. ii. 516.

Leibniz'in bu soruda esas olarak güvendiği zemin, onu bir boşluğun varlığını reddetmeye götüren zeminle aynıdır: ne kadar çok varlık varsa o kadar iyidir (krş. D. 102, 103; L. 340, 341; G. vii. 303, 304). Bu, metafizik mükemmellik ilkesidir ve Etik'iyle bağlantılı olarak ele alacağım. Leibniz'i, olabildiğince çok monad olması ve dolayısıyla kendisinden başka sonsuz sayıda cevher bulunması gerektiğini düşünmeye yöneltti.⁽⁵⁾ Ancak tarihsel ve psikolojik olarak, Leibniz'in salt sağduyu ruhuyla madde ve uzaydan başladığını düşünüyorum. Onun için bir sorunun ortaya çıkma nedeni, bu kavramları eleştirerek onları tamamen farklı bir şeye, yani genişlemesiz cevherlere ve onların algılarına dönüştürmesidir. Ancak uzayın öznelliğine ulaştıktan sonra, Kant gibi bilgiyi deneyimle sınırlamadı ve tüm *a priori* bilgiyi gerçekte öz-bilgi haline getirmedi. Uzayın gerçekliğinin inkârının, bizi sadece fenomenleri, yani zihnimize görünen şeyleri bildiğimizi kabul etmeye zorladığını idrak etmedi. Kant'ın bir bilinemez kendinde-şey bile varsayabilmesi, sadece, algılarımızın kaynağı olarak kendimiz olmayan bir şeyi düşünerek nedeni (veya zemini) deneyimin ötesine genişletmesi sayesindeydi. Kant'ta bir tutarsızlık olan bu durum, Leibniz için tam bir imkansızlık olurdu, çünkü o algıların tamamen kendimize bağlı olduğunu ve hiçbir şekilde algılanan nesnelere kaynaklanmadığını savunuyordu. Dolayısıyla dış dünyayı varsaymanın sıradan gerekçeleri Leibniz tarafından yok edilmişti ve bunların yerine çok sağlam bir şey konduğunu keşfedemiyorum.

(5) Bkz. L. 323; D. 86; G. iv. 495: "Bana soruluyor ki, Tanrı neden ruhun tüm düşüncelerini ve değişikliklerini, ruhun ne hareket ettirebildiği ne de bildiği söylenen bu gereksiz bedenler olmadan üretmekle yetinmiyor? Cevap basittir: Tanrı'nın daha az değil daha çok cevher olmasını istemesi ve bu değişikliklerin dışarıdaki bir şeyle uyumlu olmasının doğru olduğunu düşünmesidir."

Bu nedenle, Tanrı ve kendimiz dışındaki diğer cevherlerin varlığı sadece olasıdır: sadece ahlaki bir kesinliğe sahiptir. Bu durum, sonuç olarak, madde teorisinden türetilen tüm varoluşsal önermelere, yani çok sayıda monadın gerçek varlığını iddia ettiği ölçüde *monadlar doktrininin* tamamına uygulanır. Leibniz'in bu temel soruya daha fazla dikkat etmemiş olması bir talihsizliktir; kendisini sağduyunun yorumcusundan çok eleştirmeni yapmamıştır. Bunu yapmış olsaydı, gerçekliğine dair sağduyusal bir varsayıma dayansa bile, o varsayımın temelinde o gerçekliğin tam bir inkârına varan bir uzay teorisinden daha tatmin edici bir teori icat edebilirdi. Bu önvarsayımı şimdi ortaya koydum, çünkü sonraki Bölümler, Leibniz'le birlikte, maddenin gerçekliğine dair sağduyusal bir inançtan yola çıkacaktır.

Bölüm VII

Madde Felsefesi

(a) *Dinamiğin İlkelerinin Bir Sonucu Olarak*

Algının genel güvenilirliği Leibniz felsefesinin bir öncülüdür

Madde kelimesi, felsefede bir problemin adıdır. Algıda, kendimizden başka bir şeyin varlığından emin olduğumuzu varsayarak—ki bu varsayımı Leibniz'in çok yetersiz temellerde yaptığını bir önceki bölümde gördük—kaçınılmaz olarak şu soru ortaya çıkar: Kendimizden başka olan bu şeyin doğası nedir? Uzayda var gibi görüldüğü ölçüde, ona *madde* deriz (bkz. G. iv. 106). Problemimiz şu halde: Madde nedir? Algıda uzamsal ve kendimizden farklı olarak görünen o şeyi nasıl kavramalıyız? Leibniz'i monadlar doktrinine götüren şey, daha önce incelediğimiz mantık temelinde bu soruyu yanıtlama girişimiydi. Bu ve izleyen üç bölümde, Leibniz'in izlediği yolu takip etmeye çalışacağım. Gerektiği yerde eleştirilerimi serpiştireceğim ancak Leibniz'in yönteminin asıl eleştirisi, hiçbir zaman başlangıç noktasını, yani varsayımını—algılanacak kendimizden başka bir şey olduğu varsayımını—hiç incelememiş olmasıdır. Algının genel güvenilirliği, Leibniz felsefesinin bir öncülüdür, ancak gerçek olsa bile kusurlu bir öncüdür, çünkü lehinde veya aleyhinde argümanlar ileri sürülebilir.

Madde ve cisim'in çeşitli anlamları

Leibniz'in Dinamik Teorisi üzerine ayrıntılara girmeden önce, okuyucuları uyarmalıyım ki Leibniz *madde* ve *cisim* kelimelerini en az beş farklı anlamda kullanmaktadır. Bu anlamlar kendi düşüncesinde karıştırılmaz ve yazılarında sıklıkla birbirinden ayrılır. Bununla birlikte, kelimeler çoğu zaman bağlamın sağladığı ipuçları dışında herhangi bir belirti olmaksızın kullanılır, bu da Leibniz'in madde teorisini anlamayı büyük ölçüde zorlaştırır. Bu beş anlamdan ikisi monad teorisi öncesine, üçü ise sonrasına aittir. Öncelikle, birincil ve ikincil madde ayrımı vardır; ve bu ayrım Dinamik'te başka, monad teorisinde ise farklı bir şeydir. Böylece maddenin dört anlamına sahibiz. Buna ek olarak, bir monadın organik bedeni vardır ki bu, ona tabi olan diğer monadlardan oluşur. Leibniz'in teorisinin amacı, Dinamik'te karşımıza çıkan birincil ve ikincil maddeyi, monad teorisinde karşımıza çıkan birincil ve ikincil maddeye dönüştürmektir. Aynı zamanda, ilk çift veri iken ikinci çift sonuç olduğundan, bunları ayırt etmek önemlidir ve Leibniz'in doğruluğu, dinamik maddeye yönelik eleştirisinin bu dönüşümü ne ölçüde haklı çıkardığını inceleyerek test edilebilir.

Beş anlam, kesin olmak gerekirse, şu şekildedir.

1. Leibniz'e göre yayılımın (extension) önvarsaydığı şey olarak *birincil madde* (*materia prima*) vardır. Yayılım, bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, onun için sadece tekrardır. Tekrarlanan şey, kendi başına alındığında, *materia prima*'dır. Bu tamamen edilgendir (pasif).

2. Dinamik'te karşımıza çıkan *ikincil madde* vardır, yani kuvvetle donatılmış madde. Bu iki anlamın daha ayrıntılı açıklaması bu bölümün geri kalanını oluşturacaktır.
3. Her yaratılmış monadın doğasında bir unsur olarak birincil madde vardır. Bu anlamda, edilginlik veya algının karışıklığı ile eşdeğerdir.
4. Monadların bir toplamı olarak ikincil madde veya *kütle* vardır: bu sadece tesadüfi bir birlik gösteren bir toplamdır.
5. Bir monadın organik bedeni vardır, *yani* onun hükmettiği ve tesadüfi bir birlikten daha fazlasını verdiği monadlar topluluğu (G. ii. 252; N.E. s. 722 ve G. vii. 501).

İlk çift anlamın ikinci çifte dönüşümü, monad doktrininin kanıtını oluşturur ve sonraki üç bölümü kapsayacaktır. İkinci ve dördüncü anlamlar genellikle *kütle* veya *cisim* olarak adlandırılır, beşincisi hâkim monad ile birlikte genellikle *cismani cevher* olarak adlandırılır; hâkim monad olmadan, buna hâkim monadın organik bedeni veya basitçe bedeni denir. Ancak Leibniz'in tüm bu kelimeleri kullanımında çok az düzenlilik vardır ve anlam genellikle bağlamdan çıkarılmalıdır.

Leibnizçi ve Descartesçi Dinamik arasındaki ilişki

Leibniz'in Dinamik Teorisi, bilinçli olarak Descartes'a karşı oluşturulmuştur. Descartes, maddenin özünün yayılım (extension) olduğuna, evrendeki hareket miktarının sabit

olduğuna ve *kuvvetin* hareket miktarıyla orantılı olduğuna inanıyordu. Leibniz ise tam tersine, maddenin özünün yayılım olmadığını, toplam hareket miktarının sabit olmadığını, ancak Descartes'ın bilmediği bir şekilde, herhangi bir yöndeki hareket miktarının *sabit* olduğunu kanıtladı. Ayrıca, Dinamiğin nihai bir kavram olarak *kuvvet* fikrini gerektirdiğini ve bunu cevher için gerekli olan faaliyetle özdeşleştirdiğini kanıtladığına inanıyordu. Descartes ve Kartezyenler kuvveti hareket miktarıyla ölçüyordu ve neredeyse ondan ayırt etmiyor gibiydiler. Leibniz ise tam tersine, kuvvetin nihai bir varlık olduğuna inanarak ve miktarının sabit olması gerektiği aksiyomunu benimseyerek, onu şimdi enerji denilen şeyle orantılı hale getiren farklı bir ölçü getirdi. Kuvvetin gerçek ölçüsü meselesi üzerine, ünlü bir tartışma çıktı; bu tartışma, Voltaire ile Markiz du Châtelet'i bölmesi ve Kant'ın ilk yayınlanan eserinin konusu olmasıyla dikkat çekiyordu.⁽¹⁾ Bu tartışma modern matematikçilere sadece kelime oyunu gibi görünür. Leibniz ve çağdaşları için ise daha fazlasını ifade ediyordu, çünkü kuvvetin nihai bir varlık olduğu ve kütle gibi miktarının sabit olması gerektiği varsayılıyordu.

⁽¹⁾ *Canlı Kuvvetlerin Gerçek Değerlendirilmesi Üzerine Düşünceler*, 1747. Ed. Hart. Cilt I.

Maddenin özü uzam değerdir

Maddenin özünün yayılım (extension) olmadığı, Leibniz'in üzerinde durmaktan hoşlandığı bir önermedir. Bu önermeyi en azından 1672'de keşfetmiş gibi görünmektedir,⁽²⁾ dolayısıyla muhtemelen yeniliklerinin kaynaklarından biriydi. Önermenin kanıtı olabileceği kadar kapsamlıdır. ① yayılımın doğasından, ②

yayılanın veya *materia prima*'nın doğasından, ③ hatta *materia prima*'nın bile, sadece yayılım olmasa da, *kuvvet veya faaliyet* ile tamamlanması gereken bir soyutlama olduğu gerçeğinden türetilir. Yayılımın doğasından gelen argümanı ve sonuçlarını bir sonraki bölüme bırakıyorum; diğer iki argüman şimdi verilmelidir. Dinamik'te karşımıza çıktığı haliyle *materia prima* tanımıyla başlayalım.

(²) Bu, örneğin, bir boşluğun varlığına dair geometrik kanıtları olduğunu söylemesinden kaynaklanır (G. I. 58). Leibniz'in, bir boşluğun maddenin özünün yayılım olduğu görüşüyle bağdaşmaz olduğu gerçeğinin farkında olduğu, G. I. 321'den de anlaşılmaktadır. Yine, muhtemelen 1671 sonu veya 1672 başında yazılmış Antoine Arnauld'a bir mektupta, Leibniz (G. I. 72) diğer şeylerin yanı sıra şunları kanıtladığını söyler: “*cismin özü yayılımdan ibaret değildir, çünkü boş uzay cismin kendisinden farklı olmalıdır, ancak yine de yayılıma sahiptir*”; ayrıca “*cismin özü daha ziyade harekettedir.*” Bkz. G. iv. 106 (1669): “*Bir cismin tanımı, uzayda var olmasıdır.*” Ayrıca a.g.e. 171 (1670). Bkz. Selver, *Leibniz'schen Monadienlehre'nin Gelişim Seyri*, s. 49. Leibniz görünüşe göre bu keşfe, Efkaristiya'ya dair felsefi bir teori arayışıyla yönelmiştir. Maddenin özünün yayılım olduğu şeklindeki Kartezyen doktrinin, hem transubstantiation (cisim değişimi) hem de consubstantiation (cisim birleşimi) ile bağdaşmaz olduğunu bulmuştur. Bkz. Guhrauer, *Leibnitz: Eine Biographie*, Cilt I. s. 77.

Leibniz Dinamiğinde *materia prima*'nın anlamı

Materia prima, Leibniz'in *direnç* dediği şeyle tanımlanır. Bu, uzamdan oluşmadığını, aksine uzamın ilkesi olduğunu söyler (G. ii. 306), yani cisimlerin yer işgal etmesini sağlayan niteliktir. Direnç yine iki ayrı özelliği barındırır: delinmezlik veya antitypia ve (daha dar anlamda) direnç veya eylemsizlik (G. ii. 171). (³) *Materia prima*'nın bu iki özelliği şöyle tanımlanabilir: (1) cisimlerin yer kaplamasını sağlayan özellik (G. vii. 328), (2) yer değiştirme çabalarına karşı koyma özelliği. Leibniz'e göre pasif kuvvet bir dirençtir; bir cisim yalnızca delinmeye değil, aynı zamanda

harekete de direnir, öyle ki başka bir cisim ilkinin yerine ancak ilki yol verirse gelebilir ve o da diğerini yavaşlatmadan yol vermez. Böylece iki tür direnç veya kütle vardır: delinmezlik ve eylemsizlik. Bunlar her yerde aynıdır ve dolayısıyla uzamla orantılıdır (G. iv. 395; G. M. vi. 100 ve N. E. p. 701). Eylemsizlik bir *pasif kuvvet* olarak adlandırılır, bu biraz zor bir ifadedir ve monad teorisinde basitçe edilginlik olarak adlandırılan şeye denk olduğunu göreceğiz. Leibniz şöyle der (ib.): “*ΑΥΡΙΣΤΑ ΤΟ ΔΥΝΑΜΙΚΟΝ* veya cisimdeki güç ikili yapıdadır—*pasif ve aktif. Pasif kuvvet maddeyi veya kütleliyi uygun şekilde oluşturur, aktif ise ἐντελέχεια veya biçimi oluşturur. Pasif kuvvet, cismin yalnızca delinmeye değil, harekete de direndiği şu direncin ta kendisidir.*” Ve pasif kuvvet, aktif kuvvette de göreceğimiz gibi, “*ikilidir; ya ilkeldir ya da türevsel. Ve gerçekten katlanma veya direnmenin ilkel kuvveti, okullarda doğru yorumlandığı şekliyle materia prima denilen şeyin ta kendisini oluşturur; bunun sayesinde cisim başka bir cisim tarafından delinmez, ona bir engel oluşturur ve ayrıca belirli bir tembelle donatılmıştır, diyelim ki, harekete karşı bir isteksizliği vardır ve gerçekten de kendini, aktif cismin bir parça kırık kuvveti dışında, harekete geçirmez.* Buradan sonra katlanmanın türevsel kuvveti çeşitli şekillerde ikincil maddede kendini gösterir” (N. E. pp. 672–3; G. M. vi. 236). Leibniz'e göre direnç, sebepsiz değişmemekten ibaret değil, mevcut durumu koruma ve değişim nedenine direnme kuvveti ve eğilimine sahip olmaktır. Böylece çarpışmada (ki *materia prima* üzerine matematiksel tartışmada hep aklındadır), bir cisim dururken çarpan cisim diğerini harekete geçirirken biraz hız kaybeder ve diğeri de harekete geçtiğinde birinciden daha yavaş hareket eder.⁽⁴⁾ Bu anlamdaki direncin, metafiziksel olarak gerekli olmadığını savunur (G. ii. 170).

(3) Direncin iki anlamda kullanılması—(1) *materia prima*'nın bütün özü olarak, (2) yalnızca eylemsizlik olarak—çok yorucudur ve Leibniz'in açıklamasını büyük ölçüde karıştırır.

(4) Bkz. L. 352–3; N. E. 678; G. M. vi. 240.

Gerçek bir Dinamik teorisinin bir parçası olarak, yukarıdaki analiz eskimiştir. Felsefi olarak, *materia prima*'nın iki unsurunun ne anlama geldiğini görmek kolaydır. Bir cismin, diğeri yol vermeden ve yeni bir yere geçmeden, başka bir cismin işgal ettiği yere gelmesi imkansız olduğu gibi, birinci cismin hareketinin bir kısmı ikinci cisim tarafından emilir veya ikinci cismin yerini terk etmesi için bir çaba gerekir. Doktrinin önemi, daha sonra göreceğimiz üzere, her monadın *materia prima*'sıyla bağlantısında yatar. *Materia prima*'nın her monadda bir unsur olarak metafiziksel olarak gerekli olduğu ifadesinin beraberinde getirdiği bir zorluk, ki bence çıplak bir tutarsızlıktır (G. ii. 325). Leibniz felsefesiyle daha tutarlı olanın, bence, her ikisini de gerekli saymaktır, ikisini de olumsal görmektense; özellikle birinin gerekliliği ötekinin olumsuzluğundan çok daha vurgulu şekilde belirtildiği için.

Materia prima'nın özelliklerinden hiçbiri, salt uzamdan çıkarılamaz. Bunun delinmezlik için doğru olduğu, şu basit düşünceden çıkar: yer, uzamlı olmasına rağmen delinmez değildir (G. III. 453). Eylemsizliğe gelince, Leibniz şuna işaret eder: cisimler harekete ve durmaya tamamen kayıtsız olsaydı, büyük bir cisim küçük bir cisim tarafından hiç hız kaybetmeden harekete geçirilebilirdi, oysa gerçekte korunan şey kütle içeren momentumdur. Eylemsizlik olmasaydı, etki tepkisiz olurdu ve gücün bir tahmini yapılamazdı, çünkü her şey her şey tarafından başarılabilirdi (L. 353; N. E. 678; G. M. vi. 241). Öyleyse, madde salt

edilgen olsa bile, Descartes'ın maddenin özünün uzam olduğu teorisi yanlış olurdu.

Materia secunda

Fakat bu, *materia secunda*'ya, yani aktif ve kuvvetle donatılmış maddeye geçtiğimizde daha da belirginleşir. Kuvvet doktrini, Leibniz felsefesinin her bölümüyle yakından bağlantılıdır—olumsal hakikatler kavramıyla,⁽⁵⁾ tözün tüm yüklemelerinin kaynağı olarak tasavvur edilmesiyle,⁽⁶⁾ bağımsız nedensel dizilerin çokluğuyla (D. 60, 61; G. iv. 369), tüm tözlerin ruhsal doğasıyla,⁽⁷⁾ ve bütün etkinlik teorisi, özgürlük ve belirlenim ile. Bu, Leibniz felsefesinde merkezi bir noktadır ve kendisi de bunu böyle tanımıştır. Kuvvetin uzamdan önce geldiği söylenir (N. E. 671; G. M. vi. 235) ve tözlerin çokluğunu çıkarsamanın gerçek temeli olduğu belirtilir (G. ii. 372). Kuvvet etkinlikle aynı olduğu sürece, bunu zaten göz önüne aldık. Şimdi incelememiz gereken, Leibniz'in kuvvet fikrini Dinamik'ten nasıl geliştirdiğidir.

(5) “(Dinamik'in) büyük ölçüde sistemimin temeli olduğu yargısında haklısınız; çünkü orada zorunluluğu kaba ve geometrik olan hakikatlerle, uygunluk ve amaçsal nedenlerden kaynaklanan hakikatler arasındaki farkı öğreniriz” (G. III. 645).

(6) “Öyle anlaşılmaz bir şey olan bir kazancın bir öznenen diğerine geçişini varsaydığınız yerde aşılmaz zorluklar bulmanıza şaşırıyorum; ama bizi skolastiklerin öznesiz kazançlarından pek de az tuhaf olmayan bir varsayıma zorlayan hiçbir şey görmüyorum” (N. E. s. 233, G. v. 208); Locke'un çarpışma konusundaki zorluklarına cevaben. Ayrıca bkz. D. 124; G. iv. 515: bir dizi çarpışmada, “her top, kendisine çarpan bir sonraki toptan geri tepildiğinde, kendi kuvveti, yani esnekliği ile harekete geçer.”

(7) “Ayrıca görürüz ki, düşünce, bir şeyin kendi üzerindeki eylemi olarak, figürler ve hareketler içinde gerçekleşemez, çünkü bunlar gerçekten içsel bir eylemin ilkesini asla gösteremez” [G. III. 69]. Böyle bir ilke, ancak, kuvvette bulunur.

Leibniz momentumun korunumunu keşfetti ve bir başka yasayı, Vis Viva'nın korunumunu keşfettiğine inandı; her ikisi de Descartes tarafından bilinmiyordu (D. 88; L. 327; G. iv. 497). Böylece teorik olarak—tam esnek çarpışmanın nihai olarak tek dinamik etkileşim biçimi olduğunu varsayarak—herhangi bir hareketin seyrini tamamen belirleyebildi ve Dinamik'inin geçerliliği kabul edilirse, Descartes'ın kabul ettiği, zihnin hayvansal ruhlar üzerinde doğrudan etkide bulunma olasılığını çürütebildi. Descartes, *hareket miktarının* sabit olduğunu, ancak *yönünün* zihnin hayvansal ruhlar üzerindeki doğrudan etkisiyle değiştirilebileceğini varsaymıştı. Leibniz diyor ki, eğer her yöndeki hareket miktarının sabit olduğunu bilseydi, muhtemelen önceden kurulmuş uyumu keşfederdi (D. 164; G. vi. 540); çünkü zihin ile madde arasında bir etkileşimin imkansız olduğunu görürdü. Geulincx veya Spinoza'nın görüşlerine yönelmemiş olmasının nedeni, Leibniz'in bahsetmediğine göre, görmek çok zordur. Leibniz'in ara neden felsefesine veya Spinoza'nın zihnin bedenin fikri olduğu teorisine yönelmemesi, onun kuvvet kavramından kaynaklanıyordu ki bu da kendisini maddenin her parçasını—veya daha doğrusu görünüşü madde olan gerçek tözlerin her bir topluluğunu—tüm kendi değişimlerinin bağımsız kaynağı olarak görmeye yöneltti.

Kuvvet kavramı ve eylemsizlik yasası

Kuvvetin gerekliliği çeşitli şekillerde çıkarılır. Argümanın çoğu—özellikle de Kartezyenlere karşı bir polemik biçimini aldığı anda—Wundt'un işaret ettiği gibi, ⁽⁸⁾ nedenin sonuçla eşit olması

gerektiği aksiyomuna dayanır. İki kuvvet ölçüsü yalnızca denge durumunda, yani Statik'te aynı sonucu verir; ve Leibniz, Kartezyen ölçünün ısrarla kullanılmasını, insanların Dinamik yerine Statik'e haksız bir ilgi göstermesi gerçeğine bağlar (N. E. 675; G. M. vi. 239). Hareket miktarı korunmadığı için (Descartes'ın yanlışlıkla varsaydığı gibi), gerçek nedenler ve sonuçlar hareketler olamaz. Sadece matematiksel düşünceler kullanılsaydı, belirli bir yöndeki hareket ikame edilebilirdi. Fakat nihai bir fiziksel varlık için Leibniz, herhangi bir bağımsız sistemde toplamı sabit olan tekil bir nicelik istiyordu ve bunu Vis Viva'da, yani kütleyle hızın karesinin çarpımında bulduğuna inandı. Statik ve Dinamik, *“toplam sonucun her zaman tam nedenine eşdeğer olması gerektiği”* yasasından çıkarılmalıdır. *“Geometri ve sayılarda olduğu gibi,”* diye açıklar, *“bütünün tüm parçalarına eşitliği ilkesiyle Geometri analitik bir Hesaplama'ya tabi tutulur, aynı şekilde Mekanik'te de sonucun tüm nedenlerine veya nedenin tüm sonuçlarına eşitliği sayesinde, bu aksiyomu kullanarak adeta belirli denklemler ve bir tür mekanik Cebir elde ederiz.”*⁽⁹⁾ Dinamik ilkelerinin kapsamlı bir tartışmasında, bu varsayılan yasanın incelenmesi gerekli olurdu, ama burada Leibniz'in görüşleri üzerindeki etkisini belirtmek yeterlidir. Çünkü kendisinin de tanıdığı gibi (Archiv, loc. cit.), bu daha çok konunun matematik kısmına aittir, felsefi kısmına değil.⁽¹⁰⁾ Bu nedenle şimdi daha katı felsefi argümanlara geçiyorum.

⁽⁸⁾ *Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Causalprincip*, Erlangen, 1866, s. 60 vd. Leibniz'in Dinamiği üzerine birçok değerli gözlem bu eserde yer alır.

⁽⁹⁾ L. 354; *Archiv für Geschichte der Philosophie*, I. s. 576. Aynı ilke Leibniz tarafından, 1676'da Spinoza ile tartışırken ve Descartes'in hareket yasalarına karşı kullanılmıştır: bkz. L. s. 10 ve Foucher de Careil, *Réfutation inédite de Spinoza*, s. lxiv.

⁽¹⁰⁾ Bayle'e yazdığı bir mektupta ise bunu *“tamamen metafiziksel bir aksiyom”* olarak nitelendirir (G. iii. 46).

Leibniz, İngiltere'den Hollanda'ya geçerken, Spinoza'yı ziyaret yolunda, hareketin sürekliliğinden kaynaklanan zorluklar üzerine oldukça ilginç bir diyalog kaleme aldı.⁽¹¹⁾ Bu diyalogun sonunda şu açıklamayı yapar: “Burada, değişimin ve sürekliliğin doğasını, hareketle ilgili oldukları ölçüde ele aldım. Geriye, öncelikle hareketin öznesini düşünmek kalıyor; böylece göreliliğini değiştiren iki cisimden hangisine hareketin atfedileceği açığa çıkabilir; ikinci olarak da hareketin nedeni veya itici güç” (s. 215). Süreklilik sorununu daha sonraki bir bölüme bırakıyorum; diğer ikisi, Leibniz'in görüşüne göre, sonradan edindiği kuvvet kavramıyla birlikte çözülmüştür.

(11) Bkz. *Archiv f. Geschichte der Phil.* I. ss. 211-5.

Hareketin, hareket eden cisimde bir kuvvet veya değişim ilkesi gerektirdiği, Leibniz tarafından kısmen soyut metafiziksel nedenlerden, kısmen hareketin göreliliğinden ve kısmen de sözde eylemsizlik yasasından (yani, bir cismin, dış etkilerle engellenmediği sürece, kazandığı herhangi bir hareketi sürdürdüğü yasası) çıkarılmıştır. Bu argümanların sonuncusuyla başlayacağım.

Eylemsizlik yasası bir yandan, bir cismin kendiliğinden bir hareket başlatamayacağını, diğer yandan “cismin bir kez kazandığı itici gücü kendiliğinden koruduğunu, hafifliğinde sabit olduğunu veya girdiği değişimler dizisini sürdürme çabası içinde olduğunu” belirtir (D. 120; G. iv. 511). Hareket eden bir cisim yalnızca art arda farklı yerlerde değildir, aynı zamanda her an bir hareket halindedir; hıza sahiptir ve durumu itibariyle duran bir cisimden farklıdır (D. 122; G. IV. 513). Fakat bu, yerini değiştirmek için bir çaba içermektedir,

bu sayede sonraki durum şimdikinden kendiliğinden doğar. Aksi takdirde, şimdiki anda ve dolayısıyla her anda, hareket eden bir cisim duran bir cisimden hiçbir şekilde farklı olmazdı (a.g.e.). Bu argüman, bence, Clerk Maxwell (Matter and Motion, Mad. XLI.) gibi Newton'un Birinci Yasası'nı kendiliğinden açık bir hakikat olarak sunmaya çalışanlara karşı geçerlidir. Leibniz, düzgün doğrusal bir harekette, hızı değişmese bile bir cismin bir dizi değişim geçirdiğini kabul eder. Bu değişimler dizisinin dış etki olmadan mümkün olmasından yola çıkarak, her cismin, bir değişim durumuna anlam kazandıran bir değişim ilkesi, yani kuvvet veya etkinlik içermesi gerektiği sonucuna varır. Ancak bu, süreklilikle ilgili zorlukları içerir; monad öğretisinin başlıca amaçlarından biri, uzay söz konusu olduğunda, bu zorluklardan kaçınmaktı. Buna uygun olarak Leibniz, sürekliliğin zorluklarını düşündüğü diğer yerlerde, tüm değişimi kesikli kabul eder, hatta bir kez hareketin sürekli bir yeniden yaratılış (*transcreation*) olduğunu bile iddia eder.⁽¹²⁾ Bu, Leibniz'in, sonsuz bölünme antinomisini kabul etmeyi reddetmesiyle, sonraki iki bölümde göreceğimiz gibi, düştüğü kararsızlığın bir örneğidir.

(12) G. II. 279. Yukarıda atıfta bulunulan diyalogla karşılaştırınız, *Archiv*, Cilt I. s. 212 vd.

Kuvvet ve mutlak hareket

Kuvvet lehine en önemli dinamik argüman, hareketin göreliliğiyle bağlantılıdır. Bu noktada Leibniz'in görüşleri kısır döngü izlenimi uyandırır. Bazen, kuvvet gerçek bir şey olduğu için, bir özneye sahip olması ve salt bir ilişki değil, bir nitelik olması gerektiğini savunuyor gibi görünür; buradan da, görelilik konumundaki bir

değişiklikte, değişimin *nedeninin* cisimler arasında paylaştırılabileceği, böylece mutlak harekete bir anlam kazandırılabilceği sonucu çıkar (örneğin G. M. II. 184). Fakat diğer zamanlarda, hareketin altında yatan, salt görelî olmayan gerçek bir değişim olması gerektiğini ve bunun ancak kuvvet yoluyla elde edilebileceğini savunur (örneğin D. 60, 61; G. iv. 369). Bu argüman, hem Newton'un mutlak uzay ihtiyacını kanıtlamak için kullandığı benzer argümanlardan farkı, hem de günümüz Dinamiğinin hâlâ hareketin göreliliği ile kuvvetin mutlaklığını bağdaştıramaması gerçeği nedeniyle ilgi çekicidir.⁽¹³⁾ Leibniz, her harekette, hareketin *kendiliğinden* yalnızca görelî bir durum değişikliği sağladığını ve hangi cismin hareket ettiğini veya her ikisinin de hareket edip etmediğini söylemenin imkansız olduğunu belirtir. Bunu söyleyebilmek için, görelî durum değişikliğinin nedeninin hangisinde olduğunu bilmemiz gerekir. Bu nedene kuvvet deriz (*a.g.e.*). “Eskiden,” der, “uzayı, yalnızca uzamlığa sahip, hareketsiz gerçek bir yer olarak gördüğümde, mutlak hareketi bu gerçek uzayın değişimi olarak tanımlayabilmiştim. Fakat yavaş yavaş, doğada uzay denen böyle bir varlık olup olmadığından şüphe etmeye başladım; buradan da mutlak hareket hakkında bir şüphenin doğabileceği sonucu çıktı. Hareketin içindeki gerçek ve mutlak olanın, salt matematiksel olan şeyde (örneğin çevre veya konum değişimi) değil, itici gücün kendisinde yattığı anlaşılıyordu; eğer bu yoksa, mutlak ve gerçek hareket de yoktur. Dolayısıyla, bu labirentten çıkmamı sağlayacak başka bir Ariadne İpi bulamadım; kuvvetlerin hesaplanmasından başka, şu metafizik ilkeyi varsayarak: *Toplam etki her zaman tam nedenine eşittir*” (L. 353; Archiv, I. s. 580).

(13) Bu iddianın kanıtını burada verme girişiminde bulunamam. Bu, hareket yasalarının uygulanabilmesi için, hareketin, herhangi eksenlere değil, mutlak ivmesi olmayan,

kinetik eksenler denen eksenlere gönderme yapılması gerektiği gerçeğine dayanır. Bkz. Newton, *Principia*, Sekizinci Tanımın Şerhi. Karşılaştırınız, Clerk Maxwell'in *Matter and Motion* eserindeki Mad. xviii, cv.

Bu konuda Leibniz'in pozisyonu, Newton'unkinin aksine, bence kafa karışıklığıyla doludur. Bir yandan, uzay tamamen ilişkiseldir; dolayısıyla hareket mutlak konumun değişimi değil, yalnızca görelî durumun değişimidir. Görelî durum değişimi zorunlu olarak karşılıklıdır ve bu nedenle Leibniz, etki ve tepkinin eşitliğine yönelmiştir (N. E. 689; G. M. vi. 251–2). Ancak eyleme herhangi bir anlam vermek için, hareketin göreliliğini unutmak ve sonuçta eşit bir tepki ihtiyacını ortadan kaldırmak zorundadır. Leibniz ve Huygens, Newton'a karşı, dairesel hareket olgularının mutlak hareket hakkında doğrusal hareket olgularından daha fazla gösterge sağlamadığı konusunda hemfikirdir, ancak Huygens, Newton'un gerekçelerini incelemediğini dürüstçe itiraf eder (G. M. ii. 177, 184–5, 192). Leibniz, Mach'ı öngörerek, Kopernik hipotezi'nin diğerinden daha basit ama daha doğru olmadığını söyler (N. E. 685; G. M. vi. 248). Yine de, görelî durum değişiminde bir cismin hareket ettiğinin, diğerinin etmediğinin ifadesine kuvvet yoluyla bir anlam verilebileceğini savunur. “Mutlak ve görelî hareket arasındaki farka gelince,” der, “cisimlerin hareketinin veya daha doğrusu hareket ettirici kuvvetinin, tanınması gerektiği gibi, gerçek bir şey olduğunu düşünüyorsam, bunun bir öznesi olması gerekir. Olguların bize (veya meleklere bile) hareketin öznesini veya derecesini belirlemek için yanılmaz bir neden sağlayamayacağına; ve her birinin ayrı ayrı hareketsiz olarak düşünülebileceğine katılıyorum. Ama (inanıyorum) gerçekte her birinin belli bir hareket derecesine veya isterseniz kuvvete sahip olduğunu inkar etmeyeceksiniz; hipotezlerin denkliğine rağmen.

Doğrusu bundan şu sonucu çıkarıyorum: Doğada Geometrinin belirleyebileceğinin ötesinde bir şey vardır” (G. M. ii. 184). Bunun, kuvveti tanınmasının en önemsiz nedeni olmadığını söyler. Daha açık bir şekilde şöyle der: “Doğanın matematiksel ilkelerinin sekizinci tanımında veya ona ait olan şerhte [Newton'un mutlak uzay, zaman ve hareket ihtiyacını açıkladığı şerh] uzayın kendi başına gerçekliğini kanıtlayan veya kanıtlayabilecek hiçbir şey bulamıyorum. Bununla birlikte, bir cismin mutlak gerçek hareketi ile başka bir cisme göre yalnızca görelî durum değişimi arasında bir fark olduğunu kabul ediyorum” (D. 269; G. vii. 404). Ancak, konum görelîyse, mutlak hareketin anlamsız olduğu açık olmalıdır. İkisi hiçbir şekilde bağdaştırılamaz. Leibniz, Newton gibi, Dinamiğin görelî durum değişiminde ivmelerin iki cisim arasında nasıl paylaşıldığını ayırt etmemizi gerektirdiğini doğru bir şekilde algıladı. Geometrik veya kinematik bir bakış açısında böyle bir ayrımın pratikte gerçekleştirilemeyeceğini savunmada da haklıydı. Ancak Geometri bu ayrımın anlamsız olduğunu göstermez ve bunu yapsaydı bile, Dinamik bu ayrımı yapamazdı. Böylece Newton'un, Dinamikten yola çıkarak mutlak uzayın gerekliliğini çıkarmada haklı olduğu görülür. Uzay teorisine geldiğimde, Geometrinin bile bunu gerektirdiğini savunacağım, ancak yalnızca metafiziksel olarak, Dinamik gibi ampirik nedenlerle değil.”

Bu nokta önemli olduğundan, hareketin görelîliğinin kuvvetin mutlaklığıyla tutarsız olduğunu gösteren argümanları kısaca tekrarlamak faydalı olabilir. Leibniz, "Fizik açısından," der, "kuvvetin doğasını anlamak gerekir, bu hareketten tamamen farklı bir şeydir, ki hareket daha görelîdir. Bu kuvvet, etkisinin miktarıyla ölçülmelidir" (D. 39; G. ii. 137). Ancak burada ortaya

çıkan itiraz—herhangi bir ilişkisel uzay teorisinde kaçınılmaz olan—etkinin yalnızca hareket yoluyla ölçülebileceği ve böylece sonsuz görelilikten sözde kaçışın çökmesidir. Leibniz'in hareketin tamamen görelî olmadığını kanıtlamaya çalıştığı başka bir ifadeye yeni bir itiraz uygulanır. "Eğer harekette bu görelî değişimden başka hiçbir şey yoksa," der, "doğada hareketin bir şeye diğerlerinden daha çok atfedilmesi gerektiğine dair hiçbir neden verilmez. Bunun sonucu, gerçek hareketin olmadığı olacaktır. Bu nedenle bir şeyin hareket ettiğinin söylenebilmesi için, yalnızca başkalarına göre durumunu değiştirmesini değil, aynı zamanda değişimin nedeni olan kuvvetin veya eylemin kendisinde olmasını gerektireceğiz" (D. 61; G. iv. 369. Ayrıca bkz. D. 269; G. vii. 404). Mutlak hareketi tesis etme çabası, ilk olarak, Leibniz'in uzay teorisiyle tamamen tutarsızdır. Newton, benzer argümanlardan yola çıkarak mutlak konumun gerekliliğini doğru bir şekilde çıkarmıştı; Leibniz, birçok matematiksel noktada Newton'dan daha az felsefi olan, mutlak konumu şiddetle reddederken mutlak hareketi kurtarmaya çalıştı (Bkz. D. 266; G. vii. 401-2). Ancak daha da ötesi, teori monadların doğasıyla tutarsızdır. Diyelim ki iki cisim A ve B, B'deki kuvvet nedeniyle görelî durumlarını değiştiriyor. A evreni yansıttığı için, B hareket ettiğinde A'da bir değişiklik olacaktır. Dolayısıyla kuvvet yalnızca B'de bulunuyorsa, B, monadların etkileşmediği teorisine aykırı olarak A'da bir değişikliğe neden olur. Bu nedenle, görelî durum değişiminin her durumunda, değişimin gerçekleşmesi için her iki cisimde de bir kuvvet yerleştirmeliyiz. Böylece kuvvetin sağlaması beklenen o ayırt etme gücünü kaybederiz. Bu argüman ancak monadların uzaydaki konuma karşılık gelen hiçbir şeye sahip olmadığını

inkar ederek savuşturulabilirdi, ki Leibniz bunu sık sık denedi, ancak göreceğimiz gibi, bu monadizmin tek temelini yok ederdi.

Kuvvet varsayımı için metafiziksel gerekçeler

Böylece Leibniz'in hareketin göreliliğinden kaçış aracı olarak kuvveti çıkarması yanlıştır. Hareket, kendi doğası gereği görelidir ya da değildir ve kuvvetin tanıtılması bu doğayı değiştiremez. Kuvvet kavramının metafiziksel gerekçelerini incelemek kalır. Bunlar genel aktivite için olanlarla aynı olduğu sürece, zaten ele alınmışlardır. Ancak diğerleri hareketin sürekliliğinden türetilir ve bunlar şimdi ortaya konmalıdır.

Leibniz, "Başka yerlerde öne sürdüğümüz gibi," der (N. E. 671 G. M. vi. 235), "cisimli şeylerde uzamdan başka, hatta uzamdan önce bir şey vardır, yani Yaratıcı tarafından her yere yerleştirilmiş doğanın kuvveti, bu okulların içerikli görüldüğü basit yetiyle değil, aksine, karşıt bir eğilimle engellenmedikçe tam etkisini gösterecek bir eğilim (conatu) veya çabayla donatılmıştır. Bu çaba sıklıkla duylara görünür ve benim yargıma göre, duylara görünmediğinde bile akıl tarafından maddede her yerde bilinir. Ama bu kuvveti Tanrı'ya bir mucize yoluyla atfetmememiz gerekiyorsa bile, kesinlikle cisimlerin kendilerinde üretilmesi, hatta cisimlerin en içsel doğasını oluşturması gereklidir, çünkü eylemde bulunmak tözlerin işaretidir ve uzam, önceden varsayılmış . . . direnen tözün devamı veya yayılımından başka bir şey ifade etmez, öyle ki kendisinin tözün özünü oluşturabilmesi çok uzaktır. Her cismani eylemin hareketten doğması ve hareketin kendisinin hareketsiz var olamaması da ilgisizdir. . . .

Çünkü hareket, zaman gibi, aslında hiç var olmaz, eğer şeyi ἀκριβεία'ya (kesinliğe) indirerseniz, çünkü bir bütün olarak asla var olmaz, zira eşzamanlı parçalara sahip değildir. Ve onda gerçekten hiçbir şey yoktur, değişim için çabalayan bir kuvvet tarafından oluşturulması gereken o anlık özellik dışında." Bu, Spinoza için yazılan diyalogda da öne sürülen (Archiv, i. s. 213) ve diğer birçok pasajda yer alan eski Zeno argümanıdır. Hareket konum değişimidir; ancak herhangi bir anda konum bir ve yalnızca birdir. Dolayısıyla her anda ve bu nedenle her zaman konum değişimi yoktur ve hareket yoktur. Leibniz ise, Kalkülüsün akla getirebileceği şeyi düşündü, o anlık artışın, artışların toplamının gerçek olmadığı bir şekilde gerçek olduğunu,⁽¹⁴⁾ ve bu nedenle kuvvetin, hareketin doğabileceği, hareketten başka bir gerçeklik sağlamak için çağrıldığını. "Kuvvet," der, "yaratılmış tözlerde bile gerçekten gerçek bir şeydir; ama uzay, zaman ve hareket zihinsel varlıkların (*ens rationis*) doğasına sahiptir ve kendi başlarına değil, ancak ilahi nitelikleri içerdikleri için gerçek ve hakikidir" (N. E. s. 684; G. M. vi. 247). Ve yine, "Yalnızca kuvvet ve ondan doğan gelişmekte olan çaba herhangi bir anda var olur, çünkü hareket asla gerçekten var olmaz" (N. E. s. 689; G. M. vi. 252). Leibniz'in bu öğretiyi gerçekleştirilmeyi tasarladığı şey, genel aktivitede olduğu gibi, bir ilişkinin niteliğe indirgenmesidir. Hareket çifte bir ilişkidir—önce, ardışık anlar arasında ve ikinci olarak, farklı yerlerdeki cisimler arasında. Her iki ilişki de kuvvet yoluyla indirgenmeliydi. Bir *hareket durumu*, hareketin her anında, kuvvetin varlığıyla bir *durağanlık durumundan* ayırt edilir; bu kuvvet, son analizde, arzuya benzer. Bu araçla, yalnızca zamansal sürekliliğin zorluklarının aşıldığı varsayılmaz (L. 351; Archiv. I. 577), aynı zamanda iki cisim görelî durumlarını değiştirdiğinde,

birinin veya her ikisinin kuvvet içerip içermediğini soruşturabilir ve böylece her birine uygun bir hareket durumu atayabiliriz.

(¹⁴) Bkz. Cohen, *Infinitesimalmethode*, s. 15.

Nedensel serilerin çokluğu için dinamik argüman

Bu kuvvet görüşüne yönelik itirazlar, onun çarpma durumuna uygulanmasının ve dinamiksel olarak çoklu nedensel diziler kurma girişiminin incelenmesinden daha açık bir şekilde ortaya çıkacaktır. O zaman göreceğiz ki, eğer yanılmıyorsam, Leibniz'in Dinamiği ile Metafiziği arasındaki ilişki umutsuzca karışıktır ve biri sürdürülürken diğeri ayakta kalmaz. Ne yazık ki, birinin düşmesi diğerrinin sürdürülmesini gerektirmez. Leibniz, bu iki alandaki görüşlerinin övülen bağlantısıyla çok itibar kazanmıştır ve çok az kişi bu övünmenin gerçekte ne kadar yanlış olduğunu fark etmiş gibi görünmektedir. Aslında, bağlantı eksikliği, bence, onun sistemindeki en zayıf noktalardan biridir.

Çarpışma problemi, Leibniz'in çağdaş matematikçilerini bizimkilere kıyasla çok daha fazla meşgul ediyordu. Bu sorun, matematik donanımını edindikten sonra çözüldü ve zihnini öyle bir doldurdu ki, bu durum onun madde teorisinin birçok ilginç özelliğini açıklamaktadır. Leibniz, görünüşe göre, mükemmel elastik olmayan çarpışmaları oldukça ihmal etmiş ve bedenler yeterince küçük alınırsa (kesin olarak savunmasa da) her zaman mükemmel elastikmiş gibi muamele edilebileceğini düşünmüştür. Çarpışma, son tahlilde onun için dinamik

etkileşimin tek biçimiydi. Newtoncu yerçekimini nihai olarak geçerli olarak reddetti ve çoğu modern fizikçi gibi, bunun her yere nüfuz eden bir akışkanla açıklanması gerektiğini savundu. Mükemmel esneklik, nihayetinde, Vis Viva'nın korunumu yasasını sürdürmek için gerekliydi, çünkü restitüsyon katsayısı birden küçük olduğunda (pratikte her zaman olduğu gibi), Vis Viva görünüşte kayboluyordu. Bu itiraza cevabı, bunun bedenlerin küçük parçaları tarafından emildiği—modern deyişle, molar hareketin moleküler harekete dönüştürüldüğü (N. E. 669 – 670; G. M. vi. 230 – 231). Ancak çarpışma en temel etkileşim biçimiye, bu cevap ancak hareketi alan daha küçük parçaların kendileri mükemmel elastik olduğunda işe yarayabilir. Huygens bu noktada kendisini sıkıştırdığında, Leibniz bedenlerin hiçbir son elementi olmadığını inkâr ederek kötü bir şekilde zorluktan kaçtı (G. M. ii. 157). Fakat bir başka zorluk daha kalır: Leibniz'e göre çarpışma yalnızca, "hareketi gerilim veya esneklik değişimiyle bozulan ince ve nüfuz edici bir akışkan" sayesinde elastiktir. "Ve bu akışkanın kendisi de sırayla kendi aralarında elastik olan küçük katı cisimciklerden oluşmak zorunda olduğundan, katıların ve akışkanların bu çoğaltımının sonsuza kadar sürdüğünü görürüz" (N. E. s. 668; G. M. vi. 228). Leibniz, esnekliğin Vis Viva'nın korunumu için gerekli olduğunu itiraf etmeye devam eder. Yine şöyle der—ve bu, monadlar doktrinini sıklıkla ima ettiği bir argümandır:—"Kuvvetin bu korunumunun ancak maddeye her yerde esneklik koyarak elde edilebileceği ve şeylerin harikalarını yeterince kavrayamayanlara garip görünecek bir sonucun çıktığı doğrudur: bu, en küçük bedenlerde deyiş yerindeyse dünyalar bulunduğu, çünkü her beden, ne kadar küçük olursa olsun, esnekliğe sahiptir ve dolayısıyla ona kıyasla, duyulur bedenlerin

esnekliğini sağlayan akışkanın bize kıyasla olduğu kadar ince bir akışkanla çevrelenmiş ve nüfuz edilmiş durumdadır; böylece, tahmin edilebilecek en ince akışkanın en küçük parçası için de aynısını söylemek zorunda olduğumuz için, ilk elementler yoktur" (G. iii. 57). Fakat nihayetinde, onun akışkanının hareketinin, nispeten katı olanın esnekliği ancak nispeten akışkan olanın varlığından kaynaklandığı için, elastik çarpışma yasalarından başka bir şeyle düzenlenmek zorunda olduğu açık olmalıdır. Her yere nüfuz eden bir akışkan teorisini geliştirmek için Leibniz'in, o dönemde mevcut olmayan ya Hidrodinamik ya da modern Esir Dinamiğine ihtiyacı vardı.

Leibniz tarafından karıştırılan üç dinamik teori türü

Kabaca konuşursak, üç büyük dinamik teori türü vardır. Birincisi, sert ve genişletilmiş atomlar doktrinidir, bunun için çarpışma teorisi uygun silahtır. İkincisi, her yere nüfuz eden bir akışkanı öngören plenum (dolu evren) doktrinidir, bunun için modern esir doktrini—esasen Elektrik Teorisi—nihayet gerekli silahları kısmen ortaya çıkarmıştır. Son olarak, *genişletilmemiş kuvvet merkezleri doktrini* vardır, uzaktan etkiyle birlikte, bunun için Newton gerekli matematiği sağlamıştır. Leibniz bu alternatifleri kavramayı başaramadı ve böylece orta yol sevgisi yüzünden iki değil, üç tabure arasında kaldı. Dinamiğin temel fenomeni olarak çarpışma görüşü, onu Gassendi ve kendi döneminde Huygens tarafından desteklenen genişletilmiş atomlar teorisine yönlendirmeliydi. Plenum'a ve akışkan esire olan inancı onu

ikinci teoriye ve akışkan hareketinin araştırılmasına yönlendirmeliydi. Uzayın ilişkisel teorisi ve monadların bütün doktrini, Boscovich, Kant⁽¹⁵⁾ ve Lotze'yi yönlendirdiği gibi, onu da genişletilmemiş kuvvet merkezleri teorisine götürmeliydi. Bu alternatifler arasında seçim yapamaması, onun Dinamiğini bir kargaşa yığını haline getirdi. Gerçek Leibnizci Dinamik kendisinin değil, Boscovich'inkidir.⁽¹⁶⁾ Bu teori, bütün maddenin maddesel noktalardan oluştuğu ve bütün etkinin uzaktan etki olduğu Newtoncu Dinamiğin basit bir gelişimidir. Bu maddesel noktalar, Boscovich'in benzer olarak başvurduğu monadlar gibi genişletilmemiştir;⁽¹⁷⁾ ve karşılıklı bağımsızlıklarını korumak için, çekim veya itimin bir monadın diğeri tarafından algılanmasından kaynaklandığını kabul etmek yeterlidir ki, aslında Leibniz bunu zaten yapmaktadır. Öyleyse, bu teori neden Leibniz'in teorisi değildi?

(15) Kant'ın *Doğa Biliminin Metafizik Temellerindeki* uzay teorisinin *Eleştiridekinden* farklı olduğu sıkça gözlemlenmiştir. Bkz. Vaihinger'in *Yorumu*, s. 224 vd.

(16) *Theoria Philosophiae Naturalis*. Özellikle Bkz. Bölüm I, § 138 vd.

(17) (1763 Venedik baskısı, s. xxv). Boscovich, Newtoncu Dinamikten öncelikle şu noktada ayrılır: çok küçük mesafelerde, iki parçacık arasındaki kuvvet iticidir. Newtoncu *felsefeden* ayrıldığı nokta ise, uzaktan etkiyi nihai olarak kabul etmesidir.

Bana kalırsa, öncelikle, sonraki yaşamında kişisel bir sebep vardı. Leibniz, Calculus (Türev-İntegral) konusunda Newton ile kavga etmişti ve Newton'un ona öğretebileceği bir şey olduğunu kabul etmeyi seçmiyordu.⁽¹⁸⁾ Bu yüzden yerçekimini şeylerin nihai açıklaması olarak reddetti, sebebi olarak da uzaktan etkinin imkânsızlığını gösterdi. Fakat bu kişisel sebep, ancak *Principia*'nın 1687'de yayınlanmasından sonra etkili olabilirdi, o tarihe kadar

Leibniz hem felsefesini hem de Dinamiğini inşa etmişti.
Dolayısıyla, daha nesnel sebepler aramak gerekli hale gelir.

(18) Hatta öne sürülmüştür ki—ve bu öneri muhtemelen doğrudur—Leibniz hiçbir zaman *Principia*'yı okuma zahmetine girmemiştir. Bkz. Gubrauer, *op. cit.* Cilt I. s. 297.

Leibniz atomları, boşluğu ve uzaktan etkiyi reddetti. Bu üç reddinin gerekçeleri şimdi incelenmelidir.

Genişletilmiş atomlara karşı gerekçeleri

① Bana kalırsa, Leibniz'in genişletilmiş atomlara karşı oldukça geçerli gerekçeleri vardı. Bunlar en iyi şekilde, atomları savunan Huygens ile yazışmalarında ortaya konur (Bkz. G. M. II. ss. 136, 145, 155–7). İlk olarak, genişletilmiş atom parçalardan oluşur, çünkü genişleme tekrardır; dolayısıyla maddenin bileşimine dair metafizik bir çözüm sunamaz. Ayrıca, hareket yasaları korunacaksa, atom mükemmel elastik olmalıdır, bu da mümkün değildir çünkü aynı zamanda mükemmel sert olmalı ve içinde "ince akışkan" barındıramaz. Üstelik, bölünmede belirli bir aşamaya gelindiğinde sonsuz sertlik ve mutlak bölünmezliğin aniden ortaya çıktığını varsaymak süreklilik yasasının ihlalidir. Ve ilkel katılık, her halükârda, tamamen nedensiz bir niteliktir ve bu nedenle kabul edilemez. Kısacası, kırılmaz atomlar sürekli bir mucize olurdu. Bu argümanlar o zamandan beri birçok kez dile getirilmiş ve bütünüyle geçerli olduğu varsayılabilir.

Boşluğa karşı

② Boşluk konusunda Leibniz esas olarak metafizik mükemmellik dediği argümana dayandı. Bir boşluğun tasavvur edilebilir olduğunu kabul etti (N. E. 157; G. v. 140), ancak her nerede yer varsa, Tanrı'nın başka bir şeye zarar vermeden oraya madde koymuş olabileceğini savundu. Genel olarak, ne kadar varlık o kadar iyi olduğundan, Tanrı yaratma fırsatını kaçırmazdı ve bu nedenle her yerde madde vardır (D. 240, 253; G. vii. 356, 378). Bu metafizik mükemmellik ilkesi daha sonra tartışılacaktır; şimdilik daha az teolojik argümanlarla sınırlıyım. Leibniz'in bazen kendine izin verdiği çok zayıf bir argüman, dolu uzamla boş uzam arasındaki oranı belirleyecek yeterli bir sebep olamayacağı ve bu nedenle hiç boşluk olamayacağıdır (D. 253; G. ii. 475; vii. 378). Kesin olmaya çalışan tek argüman ise ölümcül şekilde tutarsızdır. Leibniz, uzay bir nitelikse, boş uzam neyin niteliği olabilir diye sorar (D. 248; G. vii. 372)? Fakat uzay, onun için bir ilişkidir, nitelik değildir; uzayın noktalardan oluştuğu görüşüne karşı bütün argümanı, Bölüm IX.'da göreceğimiz üzere, temel *mesafe ilişkisine* dayanır. Aslında, boşluğa karşı hiçbir geçerli argümanı yoktur. Boşluğa inancın, genişletilmiş atom inancıyla—"atomlar ve boşluk" hep birlikte anılır—zorunlu olarak bağlantılı olduğunu düşünüyor görünmektedir. Nitekim uzaktan etki reddedildiğinde, ikisi zorunlu olarak bağlantılıdır; çünkü genişletilmemiş atomlar, herhangi bir dinamik etkinin olması için, uzaktan etkide bulunmak zorundadır.⁽¹⁹⁾

⁽¹⁹⁾ Ancak bir küçük noktada, yani plenum'da (dolu evrende) hareketin imkânı konusunda Leibniz tartışmasız haklıdır. Locke, boş uzam olması gerektiğini, aksi takdirde hareket için yer kalmayacağını savunmuştu. Leibniz haklı olarak şöyle cevap verir (N. E. ss. 53–4; L. 385; G. v. 52): eğer madde akışkan ise, bu zorluk ortadan kalkar. Kapalı bir devrede hareketin bir akışkan için mümkün olduğu, matematiksel olmayanlara bile açıkça belli olmalıdır. Filozofların kendilerini, bir haftalık Hidrodinamik çalışmasının

bertaraf edebileceği bu argümanı tekrarlamaya izin vermeleri yazıktır. Buna tam cevap, süreklilik denklemi denen şeyde mevcuttur.

Ve uzaktan etkiye karşı

③ Bu beni Leibniz'in uzaktan etkiye karşı gerekçelerine getiriyor. Bu noktada, bayağı önyargının ötesinde hiçbir şey keşfedemiyorum. Hem bu hem de önceki noktada, yakın takipçileri, Newton'un etkisi altında, efendilerinin görüşlerini terk ettiler; bu görüşler esas olarak kalıcı bir Kartezyen önyargıdan kaynaklanıyor gibi görünüyor. Neden ve sonucun mekansal ve zamansal bitişikliği görünüşte aynı düzeye konulmuş. *“Eğer uzakta olan bir şey, aracı olmadan, burada ve şimdi etki edebiliyorsa, bir insanın herhangi bir şeyin herhangi bir şeyin sonucu olduğunu söyleme hakkı eşit olacaktır”* (D. 115; G. iv. 507). Zamana gelince, süreklilikten kaynaklanan bir zorluk olsa da, bu ilke kabul edilebilir; ancak mekana gelince, geçişli etkinin reddiyle, metafizik bir aksiyom olarak engellenmiştir. Çünkü hiçbir şey başka bir şey üzerinde gerçekten etki etmediğinden, tüm evreni yansıtan monadlarda, yakındakinin algısı kadar, uzaktakinin algısının da bir neden olmaması için hiçbir metafizik neden yokmuş gibi görünüyor. Bu nedenle, Leibniz'in sisteminde, bu ilke için hiçbir metafizik temel yokmuş gibi görünüyor; ve onun zamanında (Newton'un zamanı), kesinlikle dinamik bir temel de yoktu. Uzaktan etkinin reddi bu nedenle, sadece bir önyargı olarak sınıflandırılmalıdır; üstelik Leibniz'in Dinamiği ile Metafiziği arasındaki ilişki üzerinde en zararlı etkiye sahip olmuş bir önyargı.

Bireysellik kazandıran kuvvet

Şimdi, kuvvet doktrininin yerine getirmek üzere tasarlandığı başka bir amaca geliyorum. Öncelikle, gerçek ikincil maddenin – sadece bir soyutlama olan birincil maddenin aksine – her şeyin özünde olması gerektiği gibi, esas olarak aktif olduğunu gösterdi. Ama aynı zamanda – monadlar doktrini için esas olan – her madde parçasının kendi kuvvetine sahip olduğunu ve tüm kendi değişimlerinin kaynağı olduğunu göstermeye çalıştı. Bölüm IV'de gördüğümüz gibi, bağımsız nedensel serilerin çokluğunu sürdürmek ve böylece kuvveti sadece içinde bulunduğu bedeni gerçekten etkileyen, görünürde etkilediği diğerlerini değil, sergilemek gerekliydi. Leibniz, burada, tamamen bilinçsizce, bir antinomi gibi görünenin bir tarafını aldı ve tezi sadece kanıtladığında, antitezi de eşit derecede kanıtladığında, kendi Dinamiğine başvurdu.⁽²⁰⁾ Bu bizi kuvvetin bireysellik kazandırdığı⁽²¹⁾ yönüne getiriyor – Leibniz'in aynı zamanda kuvvetin gerekliliğini kanıtlamak için kullandığı bir yön. Kuvvet olmadan, diyor, tüm madde aynı olurdu ve bu nedenle hareket, uzay bir doluluk olduğundan, hiçbir fark yaratmazdı (D. 122; G. iv. 512–3). Bu argüman, mekanın göreceliği teorisini savunanlara (Kartezyenler veya modernler) karşı, mekanın ilişkisel teorisi üzerinde kesinlikle geçerlidir; onlar tüm hareketi mükemmel bir akışkandaki girdaplara indirgerler. Ancak bu bir sapmadır, Dinamik ve çarpışmaya dönmemiz gerekir.

⁽²⁰⁾ Bkz. §§ 49, 50.

⁽²¹⁾ Bu, bireyselliğin özü olarak etkinlik doktriniyle bağlantılıdır – bu doktrinle, bu arada, Spinoza'nın "arzu bir kişinin çok doğası veya özüdür" şeklindeki sözü karşılaştırılabilir. *Etik*, Kısım III. Önerme ix. Schol. ve Önerme lvii.

Bize söylendiğine göre, her beden gerçekte diğer bedenler tarafından değil, kendi kuvvetiyle hareket ettirilir. Böylece bir dizi topun art arda çarpışmalarında, *“bir sonraki topla çarpışıp ondan geri tepilen her top, kendi kuvveti, yani esnekliği tarafından harekete geçirilir”* (D. 124; G. iv. 515). Leibniz, hareket yasalarının bizi maddenin her parçacığı adına bağımsız nedensel eylemi kabul etmeye zorladığını düşünür ve hareket fikrini tamamen belirsiz kılacak bir görelilikten ancak böyle bir eylemle kurtarabileceğimizi söyler. Bu nedenle, maddenin her parçacığında, değişimlerinin kaynaklandığı, bir hareket durumuna anlam verebileceğimiz ve bir bedenın art arda gelen anlardaki durumlarını bağlayabileceğimiz bir kuvvet veya etkinlik olmalıdır. Kuvvet, *materia prima* ile, Aristotelesçi anlamda maddeye formun olduğu gibi ilişkilidir. *“Form sayesinde her beden daima hareket eder ve madde sayesinde her beden daima dayanır ve direnir”* (N. E. 673; G. M. vi. 237). Aktif kuvvette, doğası değişim serisinin belirli bir sürekli yasasından oluşan ve bunu kendiliğinden yerine getiren, bir ruha benzeyen enteleşi vardır (G. ii. 171). Her madde parçasının kimliğini oluşturan ve onu diğer tüm parçalardan ayıran bu kuvvettir. Ve Leibniz, metafiziğinin gerektirdiği gibi, kuvvetin sadece içinde bulunduğu beden üzerinde etki ettiğini, asla başka bir beden üzerinde etkili olmadığını göstermeye çalışır. Bir bedenın başka biri tarafından etkilendiği görülen durumlara tutku durumları denir, ancak burada bile, görünüş aldatıcıdır. *“Her bedenın tutkusu kendiliğindedir veya içsel kuvvetten kaynaklanır, ancak dışsal bir şey vesilesiyle. Ancak burada, çarpışmadan kaynaklanan veya hangi hipotez sonuçta atanırsa atansın veya mutlak hareketsizliği veya hareketi sonuçta neye atfedersek atfedelim, aynı kalan uygun tutkuyu*

anlıyorum. Çarpışma aynı olduğundan ve sonuçta gerçek hareket hangisine ait olursa olsun, çarpışmanın sonucunun her ikisi arasında eşit olarak dağıtıldığı ve böylece her ikisinin de karşılaşmada eşit derecede hareket ettiği, böylece sonucun yarısının birinden, diğer yarısının diğerinden kaynaklanan eylemden doğduğu; ve ayrıca sonucun veya tutkunun yarısı birinde, yarısı diğerinde olduğundan, birindeki tutkuyu, kendisinde de bulunan eylemden türetmemiz yeterlidir ve birinin diğeri üzerindeki etkisine ihtiyaç duymayız, her ne kadar biri diğerinin, kendisinde bir değişim üreten eylemine vesile sağlasa da”” (N. E. 688; G. M. vi. 251).

İlkel ve türev kuvvet

Bu doktrini gerçeklerle uyumlu hale getirmek için, ilkel ve türev kuvvet arasında daha fazla bir ayırım gerekiyordu. İkincisi, birincisinin bir değişkesidir, geleceğe yönelirken mevcut durumu temsil eder. İlkel kuvvet kalıcıdır ve adeta serinin yarasıdır, türev kuvvet ise serinin belirli bir terimini belirleyen belirlemedir (G. II. 262). “*”Aktif kuvvet,”* Leibniz der, “*”..... iki türüdür, yani ilkel, ki bu her bedensel tözde kendinde bulunur”*” (çünkü tamamen hareketsiz bir beden doğaya aykırı olduğunu düşünüyorum), veya türev, ki bu, ilkel kuvvetin bir sınırlaması gibi, bedenlerin birbirleriyle çatışmaları sonucu ortaya çıkar ve çeşitli şekillerde uygulanır. Ve gerçekten de, ilkel kuvvet (ilk enteleşiden başka bir şey olmayan) ruha veya *tözsel forma* karşılık gelir, ancak tam da bu nedenle sadece genel nedenlere aittir; bu da algılanabilir şeylerin özel ve özgül nedenlerini türetmek için yeterli olamaz. Bu yüzden, formların duyulur şeylerin özel ve özgül nedenlerini türetirken

kullanılması gerektiğini reddedenlerle aynı fikirdeyiz" (N. E. 672; G. M. vi. 236). İlkel kuvvet, tüm zaman boyunca her bedende sabittir; tüm evrendeki türev kuvvetlerin toplamı da sabittir; bu, Leibniz'in Vis Viva dediği ve bazen hala böyle adlandırılan, şimdi kinetik enerji olarak bilinenin iki katı olan şeydir (G. III. 457).

"Türev kuvvet, bazılarının impetus dediği, yani belirli bir harekete yönelik bir conatus veya eğilimdir, bununla ilkel kuvvet veya eylem ilkesi değişime uğrar. Bu (türev kuvvet) aynı bedende aynı şekilde korunmadığını, ancak birçok beden arasında dağıtılarak sabit bir toplamı koruduğunu ve miktarı korunmayan hareketten farklı olduğunu göstermiştir" (N. E. 702; G. iv. 396).

Bu argümanda, Metafiziği Dinamik üzerine kurmaktan çok uzakta olan Leibniz'in, tamamen metafizik temellerden yola çıkarak, dinamikte hiçbir kullanımı olmayan bir ilkel kuvvet çıkardığı açıkça görülmelidir.⁽²²⁾ Dinamikte yararlı olan, her ayrı madde parçasında sabit olan ilkel kuvvet değil, bedenden bedene aktarılan türev kuvvetti. İlkel kuvvet böylece tamamen metafizik nedenlerle çağrılmıştı ve Dinamiğin, tözlerin bağımsızlığı doktrinini desteklediğini göstermek için geçerli bir şekilde kullanılamazdı. Burada da, süreklilik durumunda olduğu gibi, Leibniz'in yüzleşmeyi reddettiği bir antinomi olduğunu düşünüyorum. Herhangi bir parçacık üzerindeki toplam etki, dinamik olarak, diğer tüm parçacıkların neden olduğu etkilerden oluşur; böylece ayrı unsurların ayrı nedenselliği kabul edilmiş gibi görünür. Ancak bu ayrı etkilerin hiçbiri asla gerçekleşmez: hepsi matematiksel kurgulardır. Gerçekte olan, etkilerin toplamıdır, yani toplamın veya bütünün etkisidir. Böylece bir şey bir nedensel seri olarak tanımlandığında bile, şeylerin sonuçta etkileştiğini,

ancak bu kabulün doğrudan kendi kendisiyle çeliştiğini kabul etmekten neredeyse kaçınamayız.

(²²) Bkz. G. II. 251: “Her değişiklik dayanıklı bir şeyi öngörür. Bu nedenle, ‘Varsayalım ki cisimlerde türev kuvvetlerden başka hiçbir şey bulunmuyor,’ dediğinizde, bunun mümkün bir hipotez olmadığını söylüyorum.” Ayrıca bkz. G. II. 270.

Bu, aslında, Leibniz’in yazılarında pratik olarak kabul edilmiştir. Dinamik, her madde parçasına nedensel bir etki atfetmemizi gerektirse de, herhangi biri için ne olacağını tartışırken tüm maddi parçacıkları hesaba katmamızı da aynı derecede gerektirir. Yani, salt dinamik temelde, geçişli etkiyi, bir şeyin diğeri üzerindeki etkisini kabul etmemiz gerekir. Leibniz bundan kaçınmadı: tam tersine, onun için salt maddi dünya, her hareketin diğeri etkilediği, ancak *doğrudan* etkileşimin yalnızca çarpışmada meydana geldiği bir dünya olarak kaldı. “Her şey bir doluluktur (ve böylece tüm madde birbirine bağlıdır) ve dolulukta her hareket, uzaktaki cisimler üzerinde mesafeleriyle orantılı bir etkiye sahiptir; öyle ki her cisim yalnızca temas halinde olduklarından etkilenmez ve bir şekilde onlara olan her şeyin etkisini hisseder, aynı zamanda doğrudan temas halinde olduğu cisimlere dokunan cisimler tarafından dolaylı olarak da etkilenir. Dolayısıyla, şeylerin bu karşılıklı iletişimi herhangi bir mesafeye, ne kadar büyük olursa olsun, uzanır. Sonuç olarak, her cisim evrende olup biten her şeyin etkisini hisseder” (Monadoloji, § 61; L. 251; D. 227; G. vi. 617). Daha sonra, tüm tözlerin evreni yansıttığı önermesini, tüm maddi parçacıkların bağımsızlığı görüşüne tamamen zıt olan bu bakış açısından çıkarır. (²³) Bu görünürdeki etkileşimi, hareketlerin yalnızca tüm monadlarda temsiller haline geldiği öznel bir teoriyle açıkladı, çünkü tüm monadlar evreni yansıtır. Konunun gerçek açıklaması,

nedenlerin temsillerinin sonuçların temsillerinin nedenleri olduğu (G. iv. 533), bir tür Berkeleyci teori haline geldi; bu da, tözün etkinliğini dinamikten herhangi bir şeyden çıkarmanın saçma olduğunu gösterir.

(²³) Bkz. G. ii. 112.

Dahası, eğer—varsayılması gerektiği gibi—hareket gibi görünen şey, bazı monad topluluklarında gerçek bir değişimse ve bu nedenle bağımsız bir nedensel dizinin parçasıysa, onun algısı, yani öznel hareket de böyle bir dizinin parçasıdır ve her monadda, yansıttığı dünyadaki monad sayısı kadar bağımsız nedensel dizi vardır. Bu zorluk, ancak, önceden kurulmuş uyuma gelene kadar ertelenebilir.

Dinamik nedenselliğin antinomisi

Geriye, bildiğim kadarıyla mevcut hiçbir dinamik teorinin kaçınmadığı son ve temel bir zorluk kalıyor. Bir parçacık birkaç kuvvete maruz kaldığında, bunlar paralelkenar yasası ile bileşke oluşturur ve bileşke, onların toplamı olarak kabul edilir. Her birinin bağımsız olarak etkisini ürettiği ve bileşke etkinin kısmi etkilerin toplamı olduğu düşünülür. Böylece “*her çaba diğer her çabayla uyumludur, çünkü her hareket her diğer hareketle bileşerek her zaman geometrik olarak belirlenebilen üçüncü bir hareket verir. Ve böylece bir çabanın doğal olarak nasıl yok edilebileceği veya bir cisimden nasıl çekilebileceği görünmüyordu*” (Archiv für Gesch. d. Phil. i. 578). Eğer her biri diğerlerinden bağımsız olarak etkisini üreten belirli nedenleri kabul edeceksek, bileşke hareketi bileşenlerinin

birleşimi olarak görmeliyiz. Eğer böyle belirli nedenleri kabul etmezsek, maddenin her parçası ve dolayısıyla tüm madde nedensel etkide bulunamaz ve Dinamik (betimleyici ekol haklı olmadıkça) imkansız hale gelir. Ancak genel olarak şu fark edilmemiştir ki hareketlerin, kuvvetlerin veya genel olarak vektörlerin toplamı oldukça özel bir anlamda bir toplamdır—bileşenleri onun parçası değildir. Bu, tüm vektör toplamlarının veya hatta işaretli niceliklerin toplamının özel bir özelliğidir. Böylece bileşen nedenlerden hiçbiri aslında etkisini üretmez: tek etki, nedenler bağımsız olarak etki etseydi *ortaya çıkacak* etkilerin bu özel anlamda birleşmesidir. Bu, toplama işleminin doğası hakkında temel bir zorluktur ve bence Leibniz'in tekil şeylerin tekil şeyler tarafından nedenselliği konusunda nasıl bu kadar kafasının karıştığını açıklar. Bu kafa karışıklığı o kadar büyüktür ki, Wundt'un şu sözlerle ifade etmesi haksız sayılmaz: “*Her töz kendini belirler, ancak bu kendi kendini belirleme başka bir töz tarafından belirlenir*” (*Die physikalischen Axiome*, s. 57).

Böylece, dinamik temelinde bağımsız nedensel dizilerin çokluğunu kurma girişimi tam bir başarısızlık olarak nitelendirilmelidir. Yalnızca ayrıntıda kusurlu değildi, aynı zamanda ilke olarak da yanlıştı, çünkü hedeflenen sonuç—dinamik olguların tüm dizisinin öznel algı dizilerine indirgenmesi—tüm dinamik dünyayı her algılayan monadda *tek* bir dizi haline getirmeliydi. Bu kafa karışıklığı—Leibniz'in çoğu karışıklığında olduğu gibi—Kant tarafından cesaretle çizilen (kendinde şey hariç) uzayın öznelliğinin sonuçlarını kavrayamamasından kaynaklanıyordu. Sonraki iki bölümde, sürekliliğin zorluklarından uzayın gerçekdışılığına ve bunun

sonucunda monadların uzaysal olmayan doğasına varan daha iyi bir argümanı ele alacağız.

Bölüm VIII

Madde Felsefesi (Devam)

(b) Süreklilik ve Uzamı Açıklayan Olarak

Bileşikler olduğundan basit tözler olmalıdır

Nihayet Leibniz felsefesinin merkezî noktasına, yayılım ve süreklilik öğretisine ulaşıyoruz. Leibniz düşüncesinin en ayırt edici özelliği, “*süreklilik labirenti*” ile aşırı meşguliyetidir. Bu labirentte bir yol bulmak, monad öğretisinin temel amaçlarından biriydi—Leibniz’in kendi görüşüne göre, bu öğretisi bu amacı tamamen yerine getirmiştir. Ve süreklilik sorunu, Bay Latta’nın yaptığı gibi (L. 21), bir Leibniz açıklaması için çıkış noktası olarak çok iyi alınabilir: “*Sürekli olan şey nasıl bölünemez öğelerden oluşabilir*”? Bu soruyu yanıtlamak, bence, Leibniz’in töz öğretisinin ve felsefesindeki en iyi şeylerin iki temel amacından biriydi. Bu soruyla başlamamamın nedeni, mantıksal öncelik kaygılarıydı; çünkü şimdiye kadar ele aldığımız soyut öğretiler, belki büyük ölçüde bu sorun göz önünde bulundurularak geliştirilmiş olsa da, ona mantıksal olarak önceldir: Leibniz’in bu sorunu ele alışını anlamadan önce öğrenilmesi gereken bir aygıt oluştururlar.

Bu bölüm, Monadoloji’nin ilk iki paragrafı üzerine bir yorum olarak görülebilir. Leibniz şöyle der: “*Burada söz edeceğimiz Monad, bileşiklere giren basit bir tözden başka bir şey değildir. ‘Basit*

ile ‘parçası olmayan’ kastedilir. Ve basit tözler olmalıdır, çünkü bileşikler vardır; çünkü bir bileşik, basit şeylerin bir topluluğu veya kümesinden başka bir şey değildir” (L. 217; D. 218; G. vi. 607). Bu ifadede şu ön varsayımları belirtmek isterim: ① tözün anlamının bilindiği, ② tözsel ama karmaşık bir şeyin varlığını varsaymak için gerekçelerimiz olduğu, ③ tözsel ve karmaşık olan her şeyin nihayetinde karmaşık olmayan, yani parçası olmayan ve kendileri basit tözler olan parçalardan oluşması gerektiği. Bu ön varsayımlardan tözün anlamı zaten tartışıldı. Maddenin var olduğu varsayımı da temel olduğu gösterildi. Maddenin neden bir tözler kümesi olduğunu ve neden basit tözlerden oluşması gerektiğini araştırmak kaldı.

Uzam, uzaydan farklı olarak Leibniz’in başlangıç noktasıdır

Leibniz bu tartışmada, maddenin uzamlı (extended) olduğu ve uzamın (extension) tekrardan başka bir şey olmadığı gerçeğinden hareket eder (bkz. G. ii. 261). Bu ifadede, uzamın uzaydan dikkatle ayırt edilmesi gerekir. Uzam, süre (duration) gibi, uzamlı bir şeyin özelliğidir ve onunla birlikte yer değiştirir. “Bir cisim uzayı değiştirebilir ama uzamını terk edemez” (D. 263; G. vii. 398); her şeyin kendi uzamı ve süresi vardır, ama kendi uzayı ve zamanı yoktur (D. 265; G. vii. 399). Şu an ilgilendiğimiz şey uzamdır, uzay değil. Uzam konusunda Leibniz az çok sağduyulu bir tutum benimsedi; uzay konusundaysa, ancak uzam öğretisi geliştirildikten sonra tam olarak ele alınabilecek karmaşık ve oldukça paradoksal bir teoriye sahipti. Leibniz’deki büyük hata,

uzam ve sürenin uzay ve zamandan önce geldiği fikriydi. Keşif sırasının aksine, onun mantıksal sıralaması şöyledir: Önce töz kavramı gelir, ikinci olarak çok sayıda tözün varlığı, üçüncü olarak bunların tekrarından doğan uzam, dördüncü olarak da uzama bağlı olan ama düzen fikrini ekleyen ve *gerçek* tözlere bağımlılığı ortadan kaldıran uzay. Ancak ispat veya keşif sırası bundan farklıdır. Çok sayıda tözün varlığı, uzam gerçeğinden, uzamın tekrar demek olduğu iddiasıyla çıkarılır. Uzamın mantıken uzayı önvarsaydığı –aslında belirli bir uzayı işgal etme özelliği olduğu– oldukça açık görünür. Leibniz ise bu gerçeği gözden kaçırmıştır. Tözü uzaydan mantıken önce gelen olarak gören herhangi biri için doğal olduğu gibi, uzamla başlamıştır. Kant'ın *Eleştirisi*nin uzay ve zamanla başlayıp ancak sonra töz ve nitelik gibi kategorilere geçen sıralamasıyla karşılaştırmak öğreticidir. Leibniz'in sıralamasının böyle olmaması, onun süreklilik (continuum) felsefesine yönelik başlıca itirazdır. Bunun yerine, bir sağduyu uzam ve süre teorisiyle başlamış, sonra bunu paradoksal bir uzay ve zaman teorisiyle düzeltmeye boşuna çabalamıştır.

Uzam tekrar anlamına gelir

Bir önceki bölümde (s. 78), Leibniz'in maddenin özünün uzam olduğu görüşüne karşı argümanlarından birinin uzamın kendi doğasından kaynaklandığını belirtmiştim. Şimdi bu argümanı incelemeliyiz. Leibniz, Malebranche'a karşı yöneltmiş bir diyalogda, uzamın somut bir şey değil, uzamlı olanın soyutlaması olduğunu söyler. Bunun, diye devam eder, kendi töz teorisi ile

Malebranche'ın savunduğu Kartezyen teori arasındaki temel fark olduğunu belirtir (G. vi. 582–4). Başka bir yerde şöyle der: “Uzamın yanı sıra, uzamış olan bir özne, yani tekrar edilen veya sürdürülen olmak kendisine ait olan bir töz olmalıdır. Çünkü uzam yalnızca uzamış olan şeyin bir tekrarını veya sürekli çoğalmasını, bir çokluğu, sürekliliği ve parçaların birlikte varoluşunu ifade eder; dolayısıyla uzam, kavramı kendi tekrarından önce gelen uzamış veya tekrar edilmiş tözün doğasını açıklamaya yetmez” (D. 44; G. iv. 467). Üstelik yalnızca çok sayıda töz olması yetmez – sanırım çokluğun bir tekrar oluşturabilmesi için – aynı zamanda tekrarlanan veya uzamış bir nitelik de olmalıdır. Örneğin sütte beyazlığın yayılması, elmasta ise sertliğin yayılması vardır (G. vi. 584). Ancak bu tür niteliklerin yayılması yalnızca görünüştedir ve en küçük parçalarda bulunmaz. Dolayısıyla aslında uzamış olan tek nitelik, *materia primanın* özü olan dirençtir (N. E. s. 700; G. iv. 394). Böylece *materia primanın* özü uzam değil, uzamış olandır; hatta sıkı anlamda uzamış olarak adlandırılabilen tek niteliktir: çünkü tüm yaratılmış tözlerde ortak olan ve böylece her yerde tekrar eden tek niteliktir bu. Leibniz, uzamın veya birincil maddenin, şeylerin benzer veya ayırt edilemez oldukları ölçüdeki belli bir tekrarından başka bir şey olmadığını söyler. Ancak bu, ortak niteliklere ek olarak kendilerine has başka nitelikleri de olan ve tekrar eden şeyler olduğunu varsayar (D. 176; F. de C. 28–30). Bu teori iki önemli noktayı açıklar. İlki, neden tüm monadların *materia primaya* sahip olduğunu gösterir; çünkü monadlar topluluğu bu ortak nitelik sayesinde uzamlıdır. İkincisi, Özdeşlerin Ayırt Edilemezliği ilkesini uzamın soyut ve görüngüsel (phenomenal) doğasıyla ilişkilendirir. Çünkü uzam, şeylerin ayırt edilemez oldukları ölçüde bir tekrardır; böylece, hiçbir iki şey

gerçekten ayırt edilemez olmadığı için, uzam onların farklılaştığı niteliklerden soyutlanmayı içerir. Dolayısıyla bir monadlar topluluğu, her monadın *materia priması* ve etkinliğin genel özelliği dışındaki her şeyi göz ardı edip yalnızca bu niteliklerin tekrarını düşündüğümüzde uzamlıdır.

Bu nedenle bir tözün özü uzam olamaz, çünkü bir töz gerçek bir birlik olmalıdır

Ancak bir önceki bölümde gördüğümüz gibi *materia prima*, ayrıca iki parça *materia primanın* ayırt edilemez olması gerçeğinden de görüleceği üzere, yalnızca bir soyutlamadır; tekrarı uzamla sonuçlanan tözlerin, bu salt edilginliğin yanı sıra, töz için özsel olan etkinlik ve onları çoklu kılmak için gerekli farklılıklar gibi başka özelliklere de sahip olması gerekir. Şimdi, tekrarın olduğu her yerde, çok sayıda bölünemez töz olmalıdır. Leibniz şöyle der: “Yalnızca birleşimle (*aggregation*) var olan varlıkların olduğu yerde, gerçek varlıklar bile yoktur. Çünkü her birleşimsel varlık, gerçek bir birlikle donatılmış varlıkları önvarsayar, zira gerçekliğini yalnızca kendisini oluşturan şeylerin gerçekliğinden türetir, öyle ki eğer her bileşen yine bir birleşimsel varlık ise hiç gerçekliği olmayacaktır.” Eğer birleşimleri kabul edersek, “ya matematiksel noktalara... ya da Epi_kuro_s'un atomlarına... varmalıyız... ya da cisimlerde hiç gerçeklik olmadığını itiraf etmeli, ya da son olarak, içlerinde gerçek bir birliğe sahip bazı tözleri tanımalıyız” (G. ii. 96). Matematiksel noktalara yönelik özel itirazları süreklilik (*continuum*) bağlamında ele alacağım. Atomlara yönelik itirazlar –ve bunlar noktalara da uygulanır– onların ayırt edilemez oldukları ve eğer salt maddi

iseler etkinliğe sahip olamayacaklarıdır. Cisimlerin gerçekliğini kabul etmemenin itirazı ise, daha önce belirttiğim gibi, sağduyudan başka bir şey değilmiş gibi görünüyor; ancak bu, Leibniz'i, mantıken yapabilirse, cisimlerin salt gerçekdışılığı yerine “*gerçek birlikler*” teorisini tercih etmeye yöneltti. Aynı zamanda, monad öğretisinin erken dönem ifadelerinde, *tüm* cisimlere gerçek birlikleri tanımakta tereddüt ettiği ve cansız cisimlerin hiçbir birliği olmadan, dolayısıyla gerçeklikten yoksun olabileceğini düşünmeye yatkın olduğu kayda değerdir (G. ii. 77 ve 127).⁽¹⁾ Onun argümanı şu şekilde ifade edilebilir: Bize madde olarak görünen şeyin gerçek bir şey olduğunu varsayarsak, bunun bir çokluk olması gerektiği açıktır. Bir çokluk, yalnızca bileşenleri gerçekse gerçektir ve nihai olarak tözler ve onların durumları dışında hiçbir şey gerçek değildir. Ancak bu durumdaki çokluk, bileşenleri eşzamanlı olarak var olduğu için, salt bir durumlar çokluğu değildir; bu nedenle bir tözler çokluğudur ve tözler zorunlu olarak bölünemez. Dolayısıyla bize madde olarak görünen şey, bölünemez tözlerden oluşan bir koleksiyon olmalıdır. Gerçekten bir varlık olmayan, gerçek bir *varlık* değildir; eğer bir cismin özünde birlik olmaması olsaydı, onun özü salt bir görüngü (phenomenon) olmak olurdu (G. II. 97). Bu gerçek birlikler, Leibniz'in *entelejiler* veya *formlar* dediği şeylerdir. Aristoteles'ten ödünç aldığı bu terimler, doğru kullanıldığında, bütün monadı değil, onun etkinliğini veya içinde ruha benzeyen şeyi ifade eder; bunun karşısında edilgin olan *materia prima*sı yer alır ki bu da Aristotelesçi anlamda töze karşıt olarak maddeye karşılık gelir (bkz. G. II. 252).

(1) Stein, *op. cit.* s. 167 notuyla karşılaştırınız.

Madde olarak görünen şeyin gerçekliğinde rol alan bu “gerçek birlikler”in doğası nedir? Bu doğayı genel olarak Bölüm XI’da tartışacağım; şimdilik, yalnızca uzamı açıklamak için gerekli olduğu kadarını ele alıyorum. Önümüzdeki bölümde, bu mevcut argümanın altında yatan, sürekli ve ayrık, uzay ve uzam konusundaki soyut öğretiyi araştırmamız gerekecek; ancak Leibniz’in zorlu süreklilik öğretisinin daha somut biçimiyle başlamak iyi olacaktır.

Üç tür nokta. Tözler maddi değildir

Leibniz üç tür noktayı birbirinden ayırır. “Maddenin atomları,” der, “akla aykırıdır.. yalnızca tözün atomları, yani gerçek ve kesinlikle parçalardan yoksun birimler, eylemlerin kaynakları ve şeylerin bileşiminin mutlak ilk ilkeleridir ve adeta tözlerin analizinin son unsurlarıdır. Bunlara metafizik noktalar denebilir; bunlar belli bir canlılığa ve bir tür algıya sahiptirler ve matematiksel noktalar evreni ifade etmek için onların bakış açılarıdır. Fakat bedensel tözler sıkıştırıldığında, tüm organları birlikte bizim görüşümüze göre yalnızca bir fiziksel nokta oluşturur. Böylece fiziksel noktalar yalnızca görünüşte bölünemezdir; matematiksel noktalar kesindir, ancak yalnızca modalitelerdir; yalnızca metafizik noktalar veya tözün olanları (formlar veya ruhlar tarafından oluşturulanlar) kesin ve gerçektir ve onlar olmadan hiçbir gerçek şey olmazdı, çünkü gerçek birimler olmadan çokluk da olmazdı” (D. 76; L. 310–1; G. iv. 482). “Metafizik noktalar” ifadesi yaygın değildir ve görünüşe göre yalnızca sonsuz bölünme ile bağlantıyı ortaya çıkarmak için kullanılmıştır. Konuyu şöyle ifade edebiliriz: Uzay, mesafe

ilişkilerinin bir toplamından oluşur; bu ilişkilerin terimleri, salt terimler olarak alındığında, *matematiksel noktalar*dır. Dolayısıyla bunlar yalnızca modalitelerdir, gerçek terimlerin salt bir görünümü veya niteliğidirler ki bu terimler *metafizik noktalar* veya monadlardır. Buna karşılık *fiziksel nokta*, Sonsuz Küçükler Hesabı'nda kullanılan türden sonsuz küçük bir uzantıdır. Bu gerçekten bölünemez değildir, çünkü sonuçta küçük bir *uzantı*dır ve uzantı özünde tekrardır. Argüman kısaca şudur: Madde kendinde uzantılıdır; uzantı özünde çokluktur; bu nedenle uzantılı olanın unsurları kendileri uzantılı olamaz. Basit bir töz uzantılı olamaz, çünkü tüm uzantı bileşiktir (G. iii. 363). Maddenin atomları akla aykırıdır, çünkü özü bölünebilirlik olan bölünemezler olmak zorunda kalırlardı. Dolayısıyla maddenin bileşenleri, maddi olanın uzantılı olması gerekiyorsa, maddi değildir. Fakat bileşenler matematiksel noktalar olamaz, çünkü bunlar salt soyut olup var olanlar değildir ve uzantı oluşturmazlar. Bu nedenle madde olarak görünen şeyin bileşenleri uzantısızdır ve matematiksel noktalar değildir. Bunlar, etkinlikle donatılmış tözler olmalıdır ve Ayırt Edilemeyenlerin Özdeşliği nedeniyle *birbirlerinden farklıdırlar*. Dolayısıyla, deneyim nesnelere arasında, bu tözlerin olabileceği, ruhlara benzer bir şey dışında hiçbir şey kalmaz. Ruhlar, somut var olanlar veya tözlerdir, *birbirlerinden farklıdırlar* ve uzantısızdırlar. Bu nedenle, bedenler gibi görünen şeylerin bileşenleri bunlar olmalıdır. Bedenler kendinde, *yani* uzantılı olarak, fenomenlerdir; ancak *iyi temellendirilmiş fenomenlerdir*, çünkü gerçek tözler koleksiyonlarının görünüşleridir. Bunların doğası kuvvettir ve zihinlerimiz gibi bölünemezler (D. 72; L. 301; G. iv. 479).

Bu argüman, De Volder'e yazılan bir mektupta (G. ii. 267) mükemmel bir şekilde ifade edilmiştir. De Volder şöyle der: Matematiksel bir beden için uzantı gerekli olduğundan, böyle bir bedende bölünemez birimlerin atfedilemeyeceği doğru olarak sonucuna varılır, ancak bu, matematiksel bedenin gerçeklikten yoksun olduğunu kanıtlamaz. Leibniz bu argümana çok kapsamlı bir yanıt verir. Birkaç parçaya bölünebilen şey, der, birkaçının bir toplamıdır; bir toplam yalnızca zihin için birdir ve bileşenleri tarafından verilen gerçeklik dışında hiçbir gerçekliği yoktur. Dolayısıyla şeylerde bölünemez birimler vardır, çünkü aksi takdirde şeylerde ne gerçek birimler ne de türetilmemiş herhangi bir gerçeklik olacaktır, ki bu saçmadır. Çünkü gerçek birliğin olmadığı yerde gerçek çokluk da yoktur. Türetilmemiş gerçekliğin olmadığı yerde ise hiçbir gerçeklik yoktur, çünkü bu nihayetinde bir öznenen türetilmelidir. Ayrıca, der, bedenler kütlelerinde bölünemez birimlerin veya temel bileşenlerin *bulunabileceği* sonucuna varıyorum. *Bedenler* her zaman bölünebilir ve her zaman bölünmüştür, ancak onları oluşturan unsurlar öyle değildir. *Matematiksel* beden gerçek değildir, çünkü böyle bileşenleri yoktur; zihinsel bir şeydir ve salt parçalar çokluğunu belirtir. Sayının sayılan şeyler olmadan töz olmadığı gibi, matematiksel beden veya uzantı da etkinlik ve edilginlik olmadan töz değildir. Fakat gerçek bedensel şeylerde, parçalar belirsiz değildir (uzay gibi zihinsel bir şeyde olduğu gibi), doğanın hareket çeşitliliklerine göre fiili bölünmeler ve alt bölümler oluşturmasıyla belirli bir şekilde fiilen atanmıştır; ve bu bölünmeler sonsuza kadar ilerler, ancak yine de yalnızca sayıca sonsuz olan belirli temel bileşenlere veya gerçek birimlere ulaşır. Fakat kesin konuşmak gerekirse, madde kurucu birimlerden

oluşmaz, onlardan kaynaklanır, çünkü madde veya uzantılı kütle yalnızca iyi temellendirilmiş bir fenomendir ve tüm gerçeklik birimlerden oluşur. Bu nedenle fenomenler her zaman daha küçük fenomenlere bölünebilir ve en küçük fenomenler yoktur. Tözsel birimler parçalar değil, fenomenlerin temelleridir.

Hareket görüngüseldir, ancak kuvvet gerçektir

Bu argümandaki birçok şey, Leibniz'in süreklilik konusundaki genel pozisyonunu önvarsayar; bu pozisyon, uzay teorisiyle birlikte, bir sonraki Bölüme bırakılmalıdır. Bununla birlikte, Leibniz'in uzantıdan monadlara olan argümanının yönünü adil bir şekilde temsil etmek için, onun salt dinamik temelde maddenin tözsel bir şeyin görünümü olduğunu göstermiş olduğuna inandığı unutulmamalıdır. Çünkü etkinliğe eşdeğer olarak gördüğü kuvvet, hareket yasaları tarafından gereklidir ve maddenin her parçasında gereklidir. Madde boyunca her yere dağılmış entelejilerin olması gerektiği, hareket ilkelerinin bu şekilde dağılmış olmasından kaynaklanır (G. vii. 330). Ve bu bakış açısından, kuvvet doktrinine daha önce görünenden biraz daha iyi bir anlam verebiliriz. Kuvvet, hareketten hatta maddeden bile daha gerçektir. Hareket bir neden değil, kuvvetin bir etkisidir ve zamandan daha fazla gerçek bir varlık değildir. Fakat kuvvet *gerçek bir varlıktır*, madde yalnızca iyi temellendirilmiş bir fenomen olsa bile (G. ii. 115; iii. 457). Böylece madde ve hareket yalnızca görünüşler olsa bile, bunlar etkinliğe sahip bir şeyin *görünüştür* ve dolayısıyla tözsel bir şeyin görünüşleridir. Leibniz'in her zaman yaptığı gibi, maddeye dair algılarımızın

bizim dışımızdaki gerçek bir dünyaya *karşılık geldiğini* varsayarsak, o zaman bu dünya, dinamik gerekçelerle, kuvvetler ve dolayısıyla tözler içermelidir. Tek zorluk, bu görüşü maddenin keyfi ve sonsuz blnebilirliğiyle uzlaştırmaktır. Bu zorluk bizi sonsuzluk ve süreklilik doktrinine getirir.

Süreklilik Labirenti

Noktalar hakkındaki zorluklar

Önceki bölümde, maddenin gerçek birimlerin veya monadların toplamlarından kaynaklanan bir fenomen olduğunu gördük. Uzantı tekrardır ve bu nedenle uzantılı olan çokluktur. Fakat madde olarak görünen şey bir çokluksa, bu sonsuz bir çokluk olmalıdır. Çünkü uzantılı olan her şey *sonsuz* kadar bölünebilir. Leibniz'in dediği gibi, kütle ayrıktır, *yani* fiili bir çokluktur, fakat sonsuz sayıda birimden oluşur (G. ii. 379). Burada Leibniz'in fiili sonsuz inancına sahibiz. Fiili sonsuz genellikle kabul edilemez olarak görülmüştür ve Leibniz, bunu kabul ederek, süreklilik sorunuyla yüz yüzedir. Bu nedenle, bu noktada, onun sonsuzluk, süreklilik, sonsuz sayı ve sonsuz bölünme hakkındaki görüşlerini incelemek gerekir. Bunlar, gerçek birimler veya monadların tanımına daha fazla devam etmeden önce ele alınmalıdır, çünkü Leibniz monadların varlığını ve doğasını büyük ölçüde sürekliliği açıklama ihtiyacından çıkardığını iddia eder. “*Bu düşüncede*” (monadların), der, “*sürekliliğin hiçbir uzantısı veya bileşimi meydana gelmez ve noktalarla ilgili tüm zorluklar kaybolur. Ve Théodicée'mde bir yerde söylemek istediğim şey budur, yani sürekliliğin zorlukları bize şeylerin tamamen farklı bir şekilde kavranması gerektiğini öğütlemelidir*” (G. ii. 451; cf. G. vi. 29). Yine şöyle der (G. ii. 262): “*Monad tek başına bir tözdür, beden tözlerdir, bir töz değildir;*

sürekliğin bileşiminin zorlukları ve bunlara bağlı diğerleri de başka türlü savuşturulamaz”; ve “sürekliğin bileşiminin, maksimum ve minimumun, belirlenemez ve sonsuzun labirenti için bir iplik sağlayabilecek tek şey Geometridir ve o labirentten geçmemiş hiç kimse gerçekten sağlam bir metafiziğe ulaşamaz.”⁽¹⁾ Peki sürekliliğin zorlukları nelerdir ve nasıl savuşturulurlar? Konuyu açık kılmada başarılı olmayı umamam, hem çünkü bu felsefedeki neredeyse en zor konudur, hem de Leibniz’in ele alışı yorumcuya özel zorluklar sunar.

⁽¹⁾ Cohen, Infinitesimalmethode, s. 64; G. M. vii. 326.

Gerçek sonsuzun savunusu ve sonsuz sayının reddi

Leibniz’i hiç duymuş olan herkes, onun edimsel sonsuza inandığını bilir. Kendisinden alıntılanan şu sözlerden daha tanıdık olanı azdır (D. 65; G. I. 416): “Edimsel sonsuzdan o kadar yanayım ki, doğanın ondan nefret ettiğini kabul etmek yerine, doğanın onu her yerde etkilediğini savunuyorum; bunu, yaratıcısının mükemmelliklerini daha iyi belirtmek için yapar. Bu yüzden, maddenin bölünebilir değil de fiilen bölünmüş olmayan hiçbir parçası olmadığına inanıyorum; ve sonuç olarak en küçük parçacık, sonsuz sayıda farklı yaratıkla dolu bir dünya olarak kabul edilmelidir.” Böyle pasajlar, diyebilirim ki, iyi bilinir ve Leibniz’in edimsel sonsuza, yani bir Hegelcinin sahte sonsuz diyeceği şeye inandığı yönündeki yaygın görüşte somutlaşmıştır. Ancak meselenin tüm gerçeği bu değildir. Öncelikle, Leibniz sonsuz sayıyı reddetmiş ve bu reddini çok sağlam argümanlarla desteklemiştir.⁽²⁾ İkinci

olarak, sonradan Hegel tarafından kullanılan gerçek ve sahte sonsuz ayırımına aşınaydı. “Gerçek sonsuz,” der, “tam anlamıyla, tüm bileşimin öncesinde olan ve parçaların eklenmesiyle oluşmayan Mutlakta var olur”;⁽³⁾ sonsuz bir küme gerçekten bir bütün değildir ve bu nedenle gerçekten sonsuz değildir (G. ii. 304–5; N. E. ss. 161–3; G. v. 143–5). Ve bu ifadeler, edimsel sonsuzu savunmasının unutulmasıyla yapılmamıştır. Aksine, bir pasajda şöyle der: “Edimsel sonsuzluğa karşı argümanlar, bunun kabul edilmesi durumunda sonsuz bir sayı olacağını ve tüm sonsuzlukların eşit olacağını varsayar. Ancak gözlemlenmelidir ki sonsuz bir küme ne bir bütündür, ne de bir büyüklüğe sahiptir, ne de sayıyla tutarlıdır” (G. ii. 304). Edimsel sonsuz böylece, sonsuz sayıya yol açmadığı açık gerekçesiyle savunulur. Bu nedenle Leibniz’in sonsuzluk konusundaki görüşlerinin hiç de sıkça sanıldığı kadar basit veya naif olmadığı konusunda hemfikir olmalıyız. Yukarıdaki açıklamaların kaynaklandığı teoriyi açıklamak zorlu bir girişimdir; ancak bu girişimi şimdi üstlenmeliyim.

⁽²⁾ Bkz. G. vi. 629; I. 338; ii. 304–5; v. 144; N. E. s. 161.

⁽³⁾ N. E. s. 162; G. v. 144. Bkz. şu pasaj: “Bay Locke ile birlikte, kesinlikle söylenebilir ki sonsuz bir uzay, sonsuz bir zaman ve sonsuz bir sayı yoktur; ancak şu doğrudur ki bir uzay, bir zaman veya bir sayı ne kadar büyük olursa olsun, ondan her zaman daha büyük bir başkası vardır, sonsuza kadar; ve böylece gerçek sonsuz, parçalardan oluşan bir bütünde bulunmaz. Bununla birlikte, başka bir yerde bulunur; yani, parçaları olmayan ve bileşik şeyler üzerinde etkisi olan mutlakta, çünkü bunlar mutlağın sınırlanmasından kaynaklanır. Dolayısıyla pozitif sonsuz mutlakta başka bir şey olmadığından, bu anlamda sonsuza dair pozitif bir fikir olduğu ve bunun sonlu olanın fikrinden önce geldiği söylenebilir” (D. 97; N. E. 16–17; G. v. 17; Erdmann baskısı, s. 138. G.’nin metni kusurlu görünmektedir).

Hegel’den daha önce bahsetmiştim ve sanırım diğer açılardan bir benzetme Leibniz’in argümanlarına ışık tutabilir. İlk olarak, genellikle, daha önce uzamla bağlantılı olarak gördüğümüz gibi,

özünde Hegelci olan soyutlamanın tahrifat olduğu görüşünü ima ediyor gibidir. İkinci olarak, mevcut soru üzerindeki argümanı ve Monadizmin sürekliliğin zorluklarından tüm çıkarımı, diyalektik bir argümana yakın bir benzerlik taşıyor gibi görünmektedir. Yani, kabaca söylemek gerekirse, bir sonuç, açıkça yanlış ve birbiriyle tutarsız öncüllerden çıkarılabildiği için doğru olarak kabul edilir.⁽⁴⁾ Hegel felsefesindeki bu iki unsuru takdir edenler, Leibniz'in argümanını bunları içerdiği için daha iyi bulacaklardır. Ancak her durumda, yorumumda haklıysam, argümanın kavranması, tanıdık hale gelen bir yönteme olan bu benzetmeyle büyük ölçüde kolaylaşır.

⁽⁴⁾ Argüman katı diyalektik değildir, ancak aşağıdaki ifade zayıflığını gösterir. Genel öncül şudur: Madde parçalara sahip olduğundan, çok sayıda gerçek vardır. Şimdi, maddenin parçaları uzamlıdır ve sonsuz bölünebilirlik nedeniyle, uzamlı olanın parçaları her zaman uzamlıdır. Ancak uzam tekrar anlamına geldiğinden, tekrar edilen şey sonuçta uzamlı değildir. Dolayısıyla maddenin parçaları sonuçta uzamlı değildir. Bu nedenle maddenin parçaları olduğunu varsaymak kendi içinde çelişkilidir. Dolayısıyla çok sayıda gerçekler maddenin parçaları değildir. (Argüman neredeyse tam olarak bu şekilde G. vii. 552'de belirtilmiştir.)

Bu argümanın, çok sayıda gerçek elde ederken, bunların maddenin parçaları olduğunu varsaydığı açıktır - bu öncül, gerçeklerin maddi olmadığını göstermek için reddetmek zorunda olduğu bir öncüldür.

Leibniz tarafından bir anlamda sürekliliğin reddi

Süreklilik yasasına rağmen, Leibniz'in felsefesi sürekli olanın tam bir inkarı olarak tanımlanabilir. Tekrar, diyor, toplu parçaların, sayıda olduğu gibi, ayırt edildiği yerde ayrıktır: parçaların belirlenmemiş olduğu ve sonsuz sayıda şekilde varsayılabilirdiği yerde süreklidir (N. E. s. 700; G. iv. 394). Gerçek olan herhangi bir

şeyin bu anlamda sürekli olduğunu Leibniz reddeder; çünkü gerçek olanın sonsuz sayıda parçası olabilse de, bu parçalar belirlenmemiş veya keyfi değil, tamamen belirlidir (G. ii. 379). Yalnızca uzay ve zaman Leibniz'in anlamında sürekli ve bunlar salt idealdir. Gerçeklerde, diyor, basit olan kümeye önceliklidir; ideallerde ise bütün, bölünebileceği parçalara önceliklidir (G. ii. 379). Ayrıca sürekliliğin ideal olduğunu söyler, çünkü belirlenmemiş parçalar içerir, oysa gerçekte her şey belirlidir. Süreklilik labirenti, diye devam eder - ve bu onun en sevdiği sözlerden biridir - mümkünler düzeninde gerçek parçaları ve edimsel kümelerde belirlenmemiş parçaları aramaktan kaynaklanır (G. ii. 282. Bkz. Ib. 379; iv. 491). Bu, noktaların ve anların, ideal olan uzay ve zamanın gerçek parçaları olmadığı anlamına gelir;⁽⁵⁾ ve uzamlı hiçbir şeyin (uzamlı olan belirlenmemiş olduğundan) gerçek olan bir tözler kümesinin gerçek bir bileşeni olamayacağı anlamına gelir. Uzay ve zaman ve sayı söz konusu olduğunda, sonlu bütün, mantıksal olarak, bölünebileceği parçalardan önce gelir; töz söz konusu olduğunda ise, tam tersine, küme, onu oluşturan bireysel tözlerden mantıksal olarak sonra gelir.⁽⁶⁾

⁽⁵⁾ Cohen, *op. cit.* s. 63, G. M. v. 385 ile karşılaştırın: “Bir nokta, sonsuz küçük veya kaybolan bir çizgidir.” Bu sadece matematiksel olarak kastedilmiş gibi görünüyor.

⁽⁶⁾ Bkz. G. M. iv. 89 vd.

Leibniz'in kastettiği şu gibi görünüyor: İki tür bölünemez vardır: basit fikirler ve tek tözler. İlk anlamda, bir sayısı bölünemezdir: bir, toplamı bir olan kesirlerden mantıksal olarak önce gelen basit bir fikirdir. Bu kesirler onu önvarsayar ve onun basitliği, onu oluşturabilecek sonsuz sayıda kesir olması gerçeğiyle çürütülmez.

Aslında, birliği kesirleri birleştirerek oluşturulmuş olarak görmektense, kesirleri birliği bölerek oluşturulmuş olarak görmek daha doğrudur. Benzer şekilde, soyut olarak alınan bir yarım, salt bir orandır, iki çeyreğin toplamı değildir; ikincisi sadece sayılan şeyler için doğrudur (G. iv. 491). Böylece nokta ve birlik hakkında felsefe yapan birçok kişi, kavramlara çözümlene ile parçalara bölmeyi birbirinden ayırt etmedikleri için kafası karışmıştır (G. iii. 583). Benzer şekilde, Leibniz düşünür ki, soyut çizgi bileşik değildir (G. iv. 491), çünkü çizgi hakkında doğru olan tek şey uzaklık ilişkisidir; ki bu, bir ilişki olarak, bölünemez. Bileşim sadece somutlarda, yani *i.e.* bu soyut çizgilerin ilişkilerini işaretlediği kütlelerde vardır. Tözsel gerçek şeylerde, bütün, basit tözlerin bir sonucu veya toplamıdır (*Ib.*). İdeal ile gerçeğin karıştırılmasıdır, diyor Leibniz tekrar, her şeyi karıştıran ve süreklilik labirentini üreten.

Sayıda, uzayda ve zamanda bütün parçadan önceliklidir

Bu noktada, Leibniz'in uzay teorisini dikkate almak gerekli görünüyor. Bu teori, onun felsefesi hakkında söylenebilecek hemen her şeyde az çok yer alır; ben zaten bir şeyler söyledim ve daha fazlası gelecek. Ancak burada birkaç açık söz, süreklilik doktrinini açıklayacaktır.

Leibniz'e göre, bütünün parçadan mantıksal olarak önce geldiği idealler, sayılar, uzay ve zamandır. Sayılar söz konusu olduğunda, birliğin ve hatta diğer tamsayıların kesirlerden önce geldiği açıktır. Uzay ve zaman söz konusu olduğunda, ilişkisel teoriyle

benzer bir sonuca ulaşılır. Tüm bu durumlarda, Leibniz, sayıların ve uzaklıkların daha büyük veya daha küçük olabileceğini, ancak parçaları olmadığını cesaretle söyleseydi daha iyi ederdi. Kesirler konusunda bunu söyler (G. iv. 491) ve tüm bu gibi durumlarda kastettiği budur. İdealler, eğer sayılarsa, olası kümeler için geçerli kavramlardır, ancak kendileri küme değildir; eğer uzaklıklarsa, olası ilişkilerdir ve bir ucundan diğer ucuna uzanan bir uzamdan ayırt edilmelidir.

Leibniz için uzay ve zaman tamamen ilişkiseldir

İki büyük uzay teorisi türü vardır: biri Newton tarafından temsil edilen, diğeri Leibniz tarafından temsil edilen. Bu ikisi, Clarke ile olan tartışmada karşı karşıya getirilmiştir. Her ikisi de şu iki fikirden birine vurgu yapılmasından kaynaklanır. İki nokta A ve B'yi ele alırsak, (1) aralarında basitçe bir ilişki olan bir uzaklığa sahiptirler, (2) A'dan B'ye uzanan, belirli bir miktar uzaydan oluşan fiili bir uzunluğa sahiptirler. Birincisini uzayın özü olarak ısrarla savunursak, ilişkiyel bir teori elde ederiz; uzaklığı uzaysal olan A ve B terimleri, ilişki olmadıkları için, kendileri uzaysal olamazlar. İkincisini, yani aradaki fiili uzunluğu ısrarla savunursak, bunun her biri A ve B uç noktaları gibi olan sonsuz sayıda noktaya bölünebildiğini görürüz. Bu alternatif, olası ilişkiler topluluğundan değil, fiili noktaların sonsuz bir koleksiyonundan oluşan Newtoncu mutlak uzay teorisini verir. Newton'un teorisine itiraz, kendi kendisiyle çelişmesidir; Leibniz'inkine itiraz ise, açıkça olgularla tutarsız olması ve sonuçta Newton'ununkiler kadar kendi içinde çelişkili olmasıdır. Her

iki kusurdan da arınmış bir teori son derece arzu edilir, çünkü felsefenin şimdiye kadar tanımadığı bir şey olacaktır. Leibniz'in argümanlarına bir sonraki bölümde döneceğim. Şimdilik, yalnızca onun ilişkisel teorisinin sonuçlarını -bu teoriyi savunan Lotze ve diğerleri tarafından da çıkarılan sonuçları- belirtmek istiyorum.

Uzay, olası uzaklık ilişkilerinin bir topluluğudur. Bunlar, ancak A ve B noktaları fiili tözler tarafından işgal edildiğinde fiili hale gelir. Uzaklıklar daha büyük veya daha küçük olabilir, ancak ilişki oldukları için parçalara bölünemezler. (Bu sonuç Leibniz tarafından çıkarılmamıştır, hatta açıkça reddedilmiştir; ancak o *parça* terimini benim kullandığımdan daha genel bir anlamda kullanır. Benim için yeterli olan şu ki, uzay ve zamanda zihnin yaptığından başka bölünmeler yoktur [G. ii. 278–9]). Ve uzak olan terimler, uzay ilişkisel olduğundan, kendileri uzaysal veya uzamlı olamazlar. Ayrıca, uzaklık, uzak terimler A ve B'nin yüklemelerine analiz edilmelidir; Leibniz bunu, uzaklığı A ve B'nin birbirlerini yansıtma tarzının bir parçası olarak temsil ederek yapar. Böylece, matematiksel bir nokta, yani A'nın *yeri*, yalnızca A'nın diğer şeyleri olduğu gibi yansıtmasını sağlayan niteliğidir. Bu nedenle matematiksel noktalar monadların *bakış açılarıdır* ve aynı zamanda sadece kipsel (modal) oldukları ve uzayın parçaları olmadıkları için de böyledir. Uzayın bu görünümü aynı zamanda bütünün neden parçalarından oluşmadığını da açıklar. Çünkü bir uzaklığın parçaları yalnızca diğer daha küçük uzaklık ilişkileridir ve hiçbir şekilde, kendilerinden mantıksal olarak bağımsız olan daha büyük uzaklık tarafından önvarsayılmazlar. Bu ayırım aslında yoğun ve yaygın nicelikler arasındaki ayırmadır. Yaygın

nicelikler, toplamları oldukları tüm bileşenleri önvarsayar; yoğun nicelikler ise, tersine, aynı türden daha küçük niceliklerin varlığını hiçbir şekilde önvarsaymaz. Leibniz'in konumu şudur: Uzaysal ve zamansal nicelikler ilişkilerdir ve bu nedenle yoğundur; uzam ise yaygın bir niceliktir ve uzamı olan şeyde fiili parçaları önvarsayar.⁽⁷⁾

⁽⁷⁾ Böylece Leibniz, Clarke'a şu yanıtı verir: “Uzay ve zamanın nicelikler olduğu, daha doğrusu nicelikle donatılmış şeyler olduğu, durum ve düzenin ise öyle olmadığı itirazına gelince, derim ki düzenin de kendi niceliği vardır; onda önce gelen ve sonra gelen vardır; mesafe veya aralık vardır. Göreli şeyler de, mutlak olanlar gibi, kendi niceliklerine sahiptir. Örneğin, matematikteki oranlar veya orantılar kendi niceliklerine sahiptir ve logaritmalarla ölçülürler; yine de bunlar ilişkilerdir. Ve bu nedenle, zaman ve uzay ilişkilerden oluşsa da, kendi nicelikleri vardır” (D. 270; G. VII. 404). Ancak Leibniz'in yoğun nicelik konusundaki görüşleri hiç de açık değildi.

Fiili olanın bileşimi ile ideal olanın çözümlenmesi arasındaki ayrım bu nedenle büyük önem taşır. Bu, Leibniz'in bir anın zamanın bir parçası olmadığını (G. III. 591), matematiksel bir noktanın da uzaysal sürekliliğin bir parçası olmadığını (D. 64, 76; L. 311; G. I. 416; II. 279; IV. 482) söylerken neyi kastettiğini açıklar. Uzaysal süreklilik, tüm olası uzaklıkların topluluğudur. Matematiksel noktalar yalnızca konumlardır, yani uzaklık ilişkileri için olası terimlerdir. Bu nedenle, uzaysal sürekliliği oluşturan olası uzaklıklarla aynı düzende değildirler; bu sürekliliğin parçaları değildirler. Nitekim bir uzaklık, bir ilişki olduğu için, doğru şekilde parçaları yoktur ve bu nedenle onu bölünemez parçalara ayırma gerekçemiz yoktur. Uzayda uzamı olan şey ise, tersine, somuttur; sadece uzaklıklara değil, aynı zamanda aralarında uzaklıkların bulunduğu terimlere de sahibiz. Soyut bir uzay çoğul değildir, ancak o uzayı işgal eden bir cisim

çoğul olmalıdır. Çünkü çıplak olasılık yerine, şimdi konumlarda fiili bir şeyimiz var, aksi halde bunlar “*sadece kipseldir.*”

Süreklilikten monadlara argümanın özeti

Bütün argümanı kısaca şöyle özetleyebiliriz. (1) Mutlak olarak gerçek olan yalnızca bölünemez tözler ve onların çeşitli durumlarıdır (G. ii. 119). Bu, Leibniz hakkındaki anlatımına başladığım soyut mantıksal öğretinin sonucudur; uzamdan monadlara olan argümanda önvarsayılr ve o argümanın bir sonucu olarak görülmemelidir. (2) Bize madde olarak görünen şey gerçektir, ancak *madde olarak* görüngüseldir. Madde olarak görünen şeyin gerçekliği, gördüğümüz gibi, sadece bir önyargıdır. (3) Madde, *görüngü olarak*, bir kümedir, hatta sonsuz sayıda parçadan oluşan bir kümedir. (4) Bir küme, bileşenlerinden türetmediği sürece hiçbir gerçekliğe sahip olamaz, çünkü yalnızca tözler gerçektir ve tözler bölünemez. (5) Dolayısıyla, madde olarak görünen şeyin gerçekliği kurtarılacaksa, bu sonsuz sayıda bölünemez tözden oluşmalıdır.

Toplamlar görüngüsel olduğundan, gerçekte bir monad sayısı yoktur

Ancak sonsuz sayı kendi kendisiyle çelişir ve sonsuz sayıda monad olduğu iddiasıyla yetinemeyiz. Bu argümandan kaçınmak için Leibniz, somutlarda parçanın bütünden önce geldiği ve mutlak olarak gerçek olanın yalnızca bölünemez tözler ve onların çeşitli durumları olduğu ilkesini çok cesurca kullanır. Varlık ve

birlik, der, birbirine çevrilebilir terimlerdir (G. ii. 304). Birlikten yoksun olan kümeler, sadece görüngülerdir, çünkü bileşen monadlar dışında kalan (kümenin birliği sanırım) yalnızca algıyla, aynı anda algılanmaları olgusuyla eklenir (G. II. 517). Bu söz son derece önemlidir. Leibniz'in genel konumunun meşru bir sonucudur ve belki de o konumun kendisine tanıdığı en iyi alternatiftir. Bununla birlikte, çok geçmeden açıkça görüleceği gibi, sonuçları tözlerin çokluğu olasılığını tamamen yok eder.

Leibniz'in konumu şudur: *bütün* kavramı yalnızca tözsel olarak bölünemez olana uygulanabilir. Bir kümenin gerçekliği ne olursa olsun, bu *yalnızca* bileşenlerinin birer birer alındığındaki gerçekliktir; bir topluluğun birliği, Leibniz'in yarı-zihinsel dediği şeydir (G. II. 304) ve bu nedenle topluluk, bileşenleri gerçek olsa bile görüngüseldir. *Bir*, gerçek olana uygulanabilecek tek sayıdır, çünkü başka herhangi bir sayı parçaları ima eder ve kümeler, ilişkiler gibi, "*gerçek varlıklar*" değildir. Bu, sonsuz sayının nasıl reddedilebildiğini, fiili sonsuzun ise kabul edilebildiğini açıklar. Leibniz şöyle der: "*Sonsuz sayı yoktur,*" "*ya da sonsuz çizgi veya başka sonsuz nicelik, eğer bunlar hakiki bütünler olarak alınırsa*" (N. E. s. 161; G. v. 144). Bir bütün bir töz olmalıdır ve bir bütün olmayana sayı doğru şekilde uygulanamaz. Dünya sadece sözde bir bütündür (G. II. 305), ve hatta monadların sonlu bir kümesi bile kendi başına bir bütün değildir. Birlik zihinsel veya yarı-zihinseldir. Leibniz çoğu pasajda bu öğretiyi yalnızca sonsuz kümeler aleyhine uygular, ancak bunun tüm kümeler için eşit şekilde geçerli olması gerektiği açıktır. Leibniz bunu biliyor gibi görünmektedir. Böylece der ki (N. E. s. 148; G. v. 132): "*Belki bir düzine veya yirmi sadece ilişkilerdir ve yalnızca anlayışla olan ilişkiyle*

kurulurlar. Birimler ayrıdır ve anlayış, ne kadar dağınık olurlarsa olsun, onları bir araya getirir.” Aynı görüş aynı bölümün sonunda (Kitap II. Bölüm XII.) ifade edilir: “Kümeler fikrinin bu birliği çok doğrudur, ama özünde, kabul edilmelidir ki, koleksiyonların bu birliği sadece bir saygı (rapport) veya bir ilişkidir, ki temeli her bir tözün kendi içinde bulunduğu şeydedir. Ve böylece bu kümeler halindeki varlıkların, zihinsel olandan başka tam bir birlikleri yoktur; ve sonuç olarak onların varlıkları da bir şekilde zihinsel veya görüngüseldir, gökkuşağıninki gibi” (N. E. 149; G. v. 133).

Şimdi bu konum, tüm önermelerin özne-yüklem formuna indirgenmesi gerektiği teorisinden meşru bir çıkarımdır. Tözlerin çokluğu iddiası bu forma ait değildir—bir töze yüklem atfetmez. Buna göre, benzer durumlarda olduğu gibi Leibniz, sonraki birçok filozof gibi, zihne sığınır—neredeyse sentetik aperepsiyon birliği diyebiliriz. Zihin ve yalnızca zihin, monadların çeşitliliğini sentezler; her ayrı monad, onun algılanmasından bağımsız olarak gerçektir, ancak bir koleksiyon, kendisi olarak, ancak eşzamanlı algılamadan kaynaklanan güvenilmez ve türetilmiş bir gerçeklik kazanır. Böylece çokluk yargısındaki gerçek, çokluğu algılayan her monadın durumu hakkında bir yargıya indirgenir. Bir çokluk ancak böyle bir algılamada bir bütün oluşturur ve bu nedenle algı, Leibniz tarafından bir birlik içindeki çokluğun ifadesi olarak tanımlanır (G. iii. 69).

Bu görüşün zorlukları

Önermelerin gerçekliğinin inanılmaktan kaynaklandığı bu fikir, Tanrı'nın ezeli hakikatlerle ilişkisini ele alırken eleştireceğim bir

konudur. Şimdilik, Leibniz'in önüne bir ikilem koymak yeterlidir. Eğer çokluk *yalnızca* algılayanda bulunuyorsa, birden fazla algılayan olamaz ve böylece monadların tüm öğretisi çöker. Eğer çokluk *yalnızca* algılayanda bulunmuyorsa, o zaman özne-yüklem formuna indirgenemeyen bir önerme vardır, töz kullanımının temeli çökmüştür ve tüm çelişkileriyle sonsuz toplamların iddiası Leibniz için kaçınılmaz hale gelir. Sürekliliğin zorluklarının övülen çözümü böylece duman olup dağılır ve maddenin tüm sorunları cevapsız kalır. ⁽⁸⁾

⁽⁸⁾ Tüm toplamların görüngüsel olduğu genel ilke, Leibniz'in aynı zamanda savunduğu, sonsuz toplamların sayıya sahip olmadığı ilkesiyle karıştırılmamalıdır. Bu sonuncu ilke, sonsuz sayı antinomisinden kaçmanın belki de en iyi yollarından biridir.

Şimdi Leibniz'in, gerçeklerde parçanın bütünden önce geldiği ilkesinden yaptığı kullanımı gördük. Bunun, sonsuz sayıyı reddederken aynı zamanda sonsuz bir çokluk şey olduğunu söylemesine nasıl olanak sağladığını gördük. Şeylerin çokluğu, diyor Leibniz, her sonlu sayıyı, hatta her sayıyı aşar (G. vi. 629). Bir sayının uygulanabilir olmasını ancak bu çokluğun bir bütün olması durumunda talep edebiliriz; ve o bunun bir bütün olduğunu reddeder, oysa bir bütün iddiası ona çokluk demekte bile içkindir. Bu konunun onun ilkeleriyle tutarlı olduğu ve hatta onların doğrudan bir sonucu olduğu inkar edilemez. Ancak bu tutarlılık, ilkelere bir hatayı gösteren türdendir. Leibniz'in içine düştüğü ikilem, I. Bölüm'de (s. 4) iddia ettiğim gibi, ümitsizce tutarsız olan üç öncülün birleşiminin doğrudan sonucudur. Bu üç öncül şunlardır: (1) tüm önermelerin bir öznesi ve yüklemi vardır, (2) algı, kendimden veya yüklemelerimden olmayan bir dünya bilgisi verir, (3) Ben (Ego) nihai bir mantıksal öznedir.

Uzay ve Zaman Teorisi ve Monadizmle İlişkisi

Bir töz felsefesinin uzayın gerçekliğini neden reddetmesi gerektiğine dair nedenler

Bir önceki bölümde, Leibniz'in uzay ve zaman teorisinin doğasını geniş bir şekilde belirttim; bu bölümde, dayanaklarının neler olduğunu, bu dayanakların monadizm için olanlarla ne kadar aynı olduğunu ve Leibniz'in monadlarının uzayla ilişkisini incelemek istiyorum. Söyleyeceklerimin çoğu Lotze'ye de uygulanabilir olacak, ⁽¹⁾ ve genel olarak çokluk savunan tüm teorilere.

⁽¹⁾ Her ne kadar Lotze nihayetinde çokluğu savunmadıysa da, hepsini kendi M'sinde birleştirdi.

Leibniz şöyle diyor: “Uzayı bir töz veya en azından mutlak bir varlık olarak alanların fantezisini çürütmek için birkaç gösterimim var” (D. 243; G. vii. 363). Leibniz'de ortaya çıktığı şekliyle bu gösterimler, geleneksel mantık temelinde ilerler ve bu temelde çok büyük bir güce sahiptir. Çünkü geleneksel mantık—tözün veya Mutlak'ın tüm kullanımının altında yatan mantık—gösterdiğim gibi, tüm önermelerin bir öznesi ve yüklemi olduğunu varsayar. Şimdi, uzayın *kendi başına* var olduğu kabul edilirken, töz öğretimi korunursa, tözlerle işgal ettikleri uzaylar arasında bir ilişki olacaktır. Ancak bu ilişki *sui generis* (kendine özgü) olacaktır; özne

ve yüklem ilişkisi olmayacaktır, çünkü ilişkinin her terimi vardır ve ilişki değişse bile varlığını sürdürebilir. Ne şey ne de uzayın bir parçası, o parça şey tarafından boşaltılıp farklı bir şey tarafından yeniden işgal edildiğinde yok olmaz. Öyleyse, bir yer ile onu işgal eden töz arasındaki ilişki, geleneksel mantığın yer bulamadığı türdendir. Buna göre, yerlerin bağımsız varlığı dikkatli filozoflar tarafından reddedilmiş, Newton tarafından ise ancak sonuçlarını göremediği için kabul edilmiştir. Clarke, sonuçlardan kaçınmak için uzay ve zamanı Tanrı'nın özünün parçaları yaptı, Leibniz'in kolayca saçma olduğunu gösterdiği bir konum (D. 263; G. vii. 398). Leibniz'in asıl mücadele ettiği iddia, uzayın *kendi başına* var olduğu ve herhangi bir şeyin salt bir niteliği olmadığıydı.

Böylece, bir töz felsefesi için uzayın gerçekliğini çürütmenin neden gerekli olduğunu görüyoruz. Bir monist, uzayın bir nitelik olduğunu savunmalıdır; bir monadist ise uzayın ilişkilerden oluşan bir toplam olduğunu. İlk görüşe karşı Leibniz oldukça güçlüdür; ikincisi lehine ise sonuçsuzdur. Ama şimdi argümanlarına geçelim.

Leibniz şöyle diyor: “Eğer hiçbir yaratık olmasaydı, uzay ve zaman yalnızca Tanrı'nın fikirlerinde olurdu” (D. 252; G. vii. 376–7). Bu görüşe karşı, Kant şöyle der: “İçinde hiçbir nesne olmasa bile, hiç uzay olmamasını asla hayal edemeyiz” (ed. Hartenstein, 1867, Vol. iii. p. 59). İşte burada kesin ve net bir karşıtlık var: Kant, Leibniz'in teorisinin kaçınmayı amaçladığı sonucu çıkarmıştır.⁽²⁾ Leibniz şöyle diyor: “Eğer uzay mutlak bir gerçeklikse, töze karşıt bir nitelik veya ilinek olmaktan uzak, tözlerden daha bağımsız olacaktır” (D. 248; G. vii. 373). Peki, Leibniz'in uzayın gerçekliğini çürütmek için kullandığı argümanlar nelerdi?

(2) Uzayın Kantçı özneliği burada dikkate alınmayabilir.

Leibniz'in uzayın gerçekliğine karşı argümanları

Uzayın, eğer gerçekse, ya özne ya da yüklem olması gerektiği, ancak açıkça hiçbirisi olmadığı yönündeki soyut mantıksal argüman, bildiğim kadarıyla Leibniz'de açıkça ortaya konmamıştır; ancak Clarke ile olan tartışmasında, uzayın parçaları olduğu için Tanrı'nın bir niteliği olamayacağını ve boş uzayın hiçbir şeyin niteliği olamayacağını savunur (D. 264, 248; G. vii. 399, 372). Uzayı bir *nitelik* olarak görmeye karşı asıl argüman, maddenin özünün uzam olmadığıdır—ki bunun kesin olduğunu zaten görmüştük. Uzayı bir *töz* veya bağımsız varolan olarak görmeye karşı ise Leibniz'in en sevdiği argüman Ayırt Edilemeyenlerin Özdeşliği ve Yeter Sebep İlkesi'nden türetilir; bu argüman zamana karşı da eşit derecede geçerlidir. Uzay kesinlikle tekdüzedir ve bir noktası diğerinin tıpatıp aynısıdır. Böylece yalnızca noktalar ayırt edilemez olmakla kalmaz, aynı zamanda şeylerin çeşitli düzenlemeleri de ayırt edilemez hale gelir—örneğin, mevcut düzenleme ile tüm evreni herhangi bir açıyla döndürmenin sonucu olan düzenleme (D. 243–4; G. vii. 364). Ayrıca, eğer zaman gerçek olsaydı, dünya daha erken yaratılmış olabilirdi ve onu bir zaman yerine başka bir zamanda yaratmak için yeterli bir sebep görünmezdi (D. 249; G. vii. 373). Ve genel olarak, evrenin bütün olarak uzayda veya zamanda farklı mutlak konumları olamaz, çünkü bu konumlar ayırt edilemez olurdu ve bu nedenle bir ve aynı olurdu (D. 247; G. vii. 372). Bu argümanların

yanı sıra, bir önceki bölümde incelediğimiz süreklilik çelişkileri de vardır. Uzay ve zaman, eğer gerçeklerse, *matematikselsel noktalar* dışında bir şeyden oluşamazlar; ancak bunlardan hiçbir zaman oluşamazlar, çünkü bunlar sadece uçlardır; ikisi biri kadar büyük değildir, tıpkı iki mükemmel karanlığın birinden daha karanlık olmaması gibi (G. ii. 347). Zamana gelince, ondan var olan sadece anlardır ve bunlar onun uygun parçaları değildir; hiçbir parçası asla var olmayan bir şey nasıl var olabilir (D. 268; G. vii. 402)?

Leibniz'in konum teorisi

Peki uzay ve zaman gerçek değilse, nedirler? Cevap, Ayırt Edilemeyenlerin Özdeşliği argümanından çıkar. Bu argümandan, mutlak konumun olmadığı, sadece şeylerin karşılıklı ilişkileri olduğu ve konumun bunlardan soyutlandığı sonucu çıkar. Uzay, durumların düzenlendiği bir düzendir ve soyut uzay, durumların mümkün olarak tasarlandığında o durumların düzenidir (D. 281; G. vii. 415). Zaman da, tıpkı uzay gibi, tamamen akılsal bir varlıktır, ancak birlikte varoluş ve sonradan varoluş gerçek bir şeydir (G. ii. 183). Ama eğer uzay bir durumlar düzeniyse, durumların kendileri nedir? *Bunlar* ilişkisel olarak nasıl açıklanabilir?

Bu soru üzerine Leibniz çok açıktır (D. 265–7; G. vii. 400–402). Bir A cisminin diğer C, D, E vb. cisimlere olan durum ilişkisi değişirken, C, D, E vb. cisimlerin birbirlerine olan durum ilişkileri değişmediğinde, değişimin *nedeninin* A'da olduğunu, C, D, E vb.'de olmadığını çıkarırız. Şimdi eğer başka bir B cismi, C, D, E vb.'ye, A'nın önceden sahip olduğu durum ilişkisinin tam olarak benzeri

bir ilişkiye sahipse, B'nin A'nın bulunduğu *aynı yerde* olduğunu söyleriz. Ama gerçekte iki durumda bireysel olarak aynı olan hiçbir şey yoktur; çünkü ilk durumda, durum ilişkileri A'nın nitelikleriydi, şimdi ise B'nin nitelikleridir ve aynı bireysel nitelik iki farklı öznedede olamaz. Böylece *aynı yer* demekle kastedilen özdeşlik bir illüzyondur; sadece tamamen benzer durum ilişkileri vardır. Leibniz'in açıklaması, güçten (kuvvetten) türettiği mutlak hareket kavramını eklemesiyle gereksiz yere kendi kendisiyle çelişir hale getirilmiştir (bkz. D. 269; G. vii. 404). Mutlak hareketten, Newton gibi, mutlak konum çıkarımı yapması gerekirdi. Ancak onun durum açıklaması bu tutarsızlıktan kurtarılabilir. Leibniz, *aynı yere* belirsizlikten arınmış bir anlam vermeye, böylece A ve B cisimlerinin art arda aynı yerde olup olmadığını kesin olarak söyleyebilmeye heveslidir. Ama onun teorisinde bu ne gereklidir ne de mümkündür. Yeri tahmin etmek için hangi cisimlere göre olduğunu her zaman belirtmeli ve, çelişkiye düşmeden, başka referans cisimlerinin eşit derecede meşru bir şekilde farklı bir sonuç çıkaracağını kabul etmelidir. Durum değişikliğinin nedenine atıfta bulunması, onun Dinamiğindeki temel bir tutarsızlıktan kaynaklanır ve göreceli konumla çalışan tüm Dinamiklerde vardır; ancak ilişkisel bir uzay teorisinde, Dinamiğe atıfta bulunulmadığı sürece, bundan kaçınılabilir. Böylece şu tanımı kabul edebiliriz: “*Yer, farklı zamanlarda farklı varolan şeyler için, belirli diğer varolanlarla birlikte varoluş ilişkileri... tamamen örtüştüğünde aynı olan şeydir.*” Ancak bu diğer varolanların “*bir andan diğerine sabit kaldığı varsayıldığında*” eklemesini yaptığında, ilişkisel bir teoride tamamen ve kesinlikle anlamsız olan bir varsayım yapmaktadır (D. 266; G. vii. 400). Teorinin zayıflığını gösteren işte bu gibi eklemelerdir. Uzayda

ilişkilerden daha fazla bir şey olduğu açıktır ve bunu inkar etmeye çalışanlar, bariz gerçekler nedeniyle, kendileriyle çelişmekten kaçınamazlar. Ancak bariz olanı inkar etme pratiğiyle, itiraf etmek gerekir ki, ilişkisel teori yüksek bir iç tutarlılık derecesi kazanabilir.

Monadların uzayla ilişkisi monadizmin temel bir zorluğudur

Şimdi yakından bağlantılı başka bir konuya, yani monadların uzayla ilişkisine geliyorum. Uzayın, gördüğümüz gibi, salt ideal bir şey olduğunu; soyut, mümkün ilişkilerin bir toplamı olduğunu gördük. İlişkiler her zaman ilişkili terimlerin niteliklerine indirgenmelidir. Uzaysal ilişkilerin bu indirgemesini gerçekleştirmek için monadlar ve onların algıları devreye girmelidir. Ve işte Leibniz, burada, her monadizmi ve genel olarak dışsal bir dünyayı kabul ederken uzayın öznelliğini savunan her felsefeyi kuşatan büyük bir zorlukla karşılaşmalıydı.

Zorluk şudur: Uzaysal ilişkiler monadlar arasında değil, sadece her monadın eşzamanlı algı nesnelere arasında geçerlidir.⁽³⁾ Böylece uzay, Kant'taki gibi aslen öznel dir. Bununla birlikte, farklı monadların algıları, bakış açılarındaki farklılık nedeniyle farklıdır; ancak bakış açıları matematiksel noktalardır ve mümkün bakış açılarının toplamı, mümkün konumların toplamıdır.⁽⁴⁾ Böylece Leibniz'in iki uzay teorisi vardı: ilki öznel ve Kantçı, ikincisi ise nesnel bir karşılık veriyordu, yani monadların çeşitli bakış açıları. Zorluk şudur ki, nesnel karşılık, öznel uzay salt öznel olmadıkça, sadece bakış açılarındaki farktan ibaret

olamaz; ancak eğer *salt* öznel ise, farklı bakış açıları için gerekçe ortadan kalkar, çünkü fenomenlerin *bene fundata* (iyi temellendirilmiş) olduğuna inanmak için bir sebep kalmaz.

(3) G. ii. 444, 450–I, 378; iii. 357, 623.

(4) Cf. G. ii. 253, 324, 339, 438; iv. 439, 482–3 (D. 76; L. 311), 484–5 (D. 78; L. 314); vii. 303–4 (D. 102; L. 340–2).

Bu zorluğun doğası, Leibniz'in Monadların uzayla ilişkisi konusundaki görüşlerinin gelişimini inceleyerek daha net anlaşılacaktır. Göreceğiz ki, gençken, materyalist eğilimine uygun olarak, ruhları açıkça uzayda noktalar işgal ediyor olarak görüyordu; daha sonra ise, uzayın gerçek dışılığına ikna olduktan sonra, nesnel karşılık pahasına uzayın öznelliğini vurgulamaya giderek daha fazla çaba sarf etmiştir.

Leibniz'in bu konudaki erken görüşleri

Leibniz 1709'da şöyle yazmıştır: “*Yıllar önce, felsefem henüz yeterince olgunlaşmamışken, ruhları noktalarda konumlandırıyordum*” (G. ii. 372). Bu erken görüşten, doktrininin birçok öncülünü türetmiş gibi görünmektedir ve bu öncülleri daha sonra ileri argümanlar için kurulmuş bir temel olarak kabul etmiştir. Bu öncüllerin kendisinin uzayın gerçekliğinden türetildiğini unutarak, o gerçekliği çürütmek için onları kullanmaktan çekinmemiştir. En azından, gelişimine dair bana makul görünen bakış açısı budur. Monad teorisine 1671-72'de çok yaklaşmış görünüyor, sonra Kartezyenizm ile teması nedeniyle, bir süreliğine bireyci eğilimlerinden uzaklaşmış, ancak Kartezyen Dinamiğinin yetersizliğini ve uzamın maddenin özü olduğu

önermesinin yanlışlığını kanıtladıktan sonra onlara geri dönmüştür.

Leibniz, Paris seyahatinden önce bile, monadlar doktrinine çok yaklaşmıştı. “*Hareketin doğasından... zihnin kendine etki ettiğini... zihnin bir nokta veya merkezden oluştuğunu ve bu nedenle bölünemez, bozulmaz, ölümsüz olduğunu kanıtlayabilirim*” diyordu (G. I. 61). “*Zihin, bir noktada toplanmış küçük bir dünyadır ve fikirlerinden oluşur; tıpkı bir merkezin, bölünemez olmasına rağmen açılardan oluşması gibi.*” 1671’de ise Tanrı ve ölümsüzlük kanıtlarının, noktanın, anın, bölünemez ve istemenin (conation) zorlu doktrinine dayandığını söylüyordu—ki bunlar, sonraki teorisinin çözmeyi amaçladığı zorluklarla tamamen aynıydı. “*Zihnin kendisi,*” diye devam ediyordu, “*aslen uzayda tek bir noktada bulunur, oysa bir beden bir yer kaplar.*” “*Eğer zihne bir noktadan daha büyük bir yer verirsek, o artık bir bedendir ve birbirinin dışında parçalara (partes extra partes) sahiptir; dolayısıyla kendine doğrudan mevcut değildir.*” Ancak zihnin bir noktada bulunduğunu varsayarsak, o bölünemez ve yok edilemez. Bedenin, her zaman korunan bir töz çekirdeği vardır ve bu çekirdek fiziksel bir noktadan oluşur, ruh ise matematiksel bir noktadan oluşur (G. I. 52–54).

Orta dönem görüşleri

Bu erken dönem görüşlerde, uzayın gerçekliğinin açıkça kabulü ve Karl Pearson’ın merkezi telefon santralini andıran bir materyalizm vardır. ⁽⁵⁾ Zihin, diyordu, duyusal nesnelere tarafından iletilen tüm hareketlerin birleştiği yerde olmalıdır (G. I. 53).

Leibniz'in, bu doktrinin nokta ve anın zorluklarını çözmediğini veya tutarlı bir töz teorisi sağlamadığını kısa sürede fark etmiş olmalı. Nitekim monadlar doktrinine dair ilk yayınlanmış açıklamalarında, yukarıdaki ikisine üçüncü bir nokta türü eklenir: metafiziksel nokta. Matematiksel nokta artık ruhun bulunduğu şey değil, sadece onun bakış açısıdır (D. 76; L. 311; G. iv. 482–483).

⁽⁵⁾ *Bilimin Grameri*, Böl. II. § 3.

Sonraki görüşleri

Fakat burada bile uzay ve matematiksel nokta, istenenden fazla gerçeklik taşıyordu. Dolayısıyla, hem “*metafizik noktalar*” ifadesi hem de matematiksel noktaların tözlerin bakış açıları olduğu savı, 1695 sonrasında ortadan kalkar.⁽⁶⁾ Bu tarihten sonra hâlâ bakış açılarından bahseder ve onları, dünyanın *sanki* perspektiften görüldüğü uzamsal noktalara benzeterek açıklar (G. ii. 438; III. 357). Ancak bunun *sadece* bir benzetme olduğunda ısrar eder, neye benzetildiğini söylemeden. Zorluğun farkındaymış gibi görünür, çünkü sonraki yazılarında ruhun *ubeity*'si (yerleşimi) hakkında net bir ifade kullanmaktan kaçınır. Ruhların, en azından bedenlerle ilişkili olarak, *tanımlayıcı (definitive)* *ubeity* denebilecek bir şeye sahip olabileceğini düşünür; *yani* belirli bir hacim içindedirler, ancak biz onlara bu hacimde özel bir nokta atayamayız (N. E. 230–231; G. v. 205–206). Hayatının son yılında, sözleri daha da olumsuzdur. “*Tanrı,*” der, “*şeylere konumla değil, özüyle mevcuttur; varlığı doğrudan etkisiyle kendini gösterir. Ruhun varlığı ise tamamen farklı bir niteliktedir. Onun tüm bedene yayıldığını söylemek, onu uzamlı ve bölünebilir kılmaktır. Tümünün, bir beden*

her parçasında bulunduğunu söylemek, onu kendinden bölünebilir hale getirmektir. Onu bir noktaya sabitlemek veya birçok noktaya yaymak, sadece yanıltıcı ifadelerdir, kabile putlarıdır (idola tribus)” (D. 245–246; G. vii. 365–366). Bu tamamen olumsuz açıklamadan sonra Leibniz başka bir konuya geçer. Aslında, söyleyecek daha iyi bir şeyi yok gibidir: *ubeity*'nin üç türü vardır; sınırlayıcı (circumscriptive), tanımlayıcı (definitive) ve kuşatıcı (repletive).⁽⁷⁾ Birincisi bedenlere, ikincisi ruhlara, üçüncüsü Tanrı'ya aittir (N. E. 230; G. v. 205). En net ifade, Lady Masham'a yazdığı bir mektuptadır (G. iii. 357): “(Basit bir tözün) bir yerde mi yoksa hiçbir yerde mi olduğu sorusu, kelimelerle ilgilidir: çünkü onun doğası uzamdan oluşmaz, ancak temsil ettiği uzamla ilişkilidir; bu nedenle ruhu, şu anda evreni temsil ettiği bakış açısına göre, bedenin içine yerleştirmek gerekir. Daha fazlasını istemek ve ruhları boyutlara hapsedmek, ruhları bedenler gibi hayal etmeyi arzulamaktır.” Burada ve bildiğim diğer tüm pasajlarda Leibniz, tüm monadların aynı dünyayı temsil ettiği ve bu dünyanın onun tarafından her zaman bizim algılarımızın uzayına benzer bir şey olarak hayal edildiği gerçeğiyle yüzleşmeyi reddeder. Bir kez, uzamdan çoklu töze geçiş argümanının nesnel bir uzam gerektirdiğini fark etmiş ve bu argümanı bu yüzden reddetmiş gibi görünür. “Uzama ait olan,” der, “ruhlara atfedilmemeli, ne de onların birliğini veya çokluğunu nicelik kategorisinden değil, töz kategorisinden türetmeliyiz, yani noktalardan değil, ilkel etki gücünden” (G. ii. 372). Bu, Dinamikten gelen argümanın uzamdan gelen argümandan daha temel olduğunu ima eder—ki bu, gördüğümüz gibi, savunulamaz. Daha yakından bir inceleme, umutsuzca artan kafa karışıklıklarını ortaya koyar. Monadlara, bedenlerle ilişki yoluyla bir konum vermeye çalışır. Monadlar, diyor, uzamlı olmasalar bile, hakim

oldukları makine aracılığıyla, diğer şeylere karşı düzenli bir birlikte varoluş ilişkisi olan, belirli bir tür duruma (situation) sahiptir. “Uzamlı şeyler, durumu olan birçok şeyi içerir; ancak basit şeyler, uzamları olmasa bile, uzam içinde bir duruma sahip olmalıdır, ancak bu, noktasal olarak (punctatim), eksik fenomenlerde olduğu gibi belirlenemez” (G. II. 253). Yine, basit bir tözün, uzamı olmasa bile, konumu (position) olduğunu söyler; çünkü uzam, konumun eşzamanlı sürekli tekrarıdır (G. II. 339). Sonsuz sayıda noktanın bir arada bir uzam oluşturmadığında ısrar ettiğinden (ib. 370), bu durumda da konumun, bir noktada değil, bir hacim içinde varlık olduğunu varsaymalıyız. İşin tuhafı, bu görüş, matematiksel noktaların ruhların bakış açıları olduğundan bahsettiği Yeni Sistem’de açıkça ortaya konur. Ruh ve beden birliğini önceden kurulmuş uyum aracılığıyla açıkladıktan sonra şöyle devam eder: “Böylece ruhun, bedendeki yerini nasıl doğrudan bir varlıkla aldığını anlayabiliriz; bu varlık daha büyük olamazdı, çünkü ruh bedendedir, tıpkı birimin (veya birliğin: Fransızca unité), çokluğu oluşturan birimlerin sonucunda bulunması gibi.”⁽⁸⁾ Bir hacimde doğrudan varlık fikrinin bu saçma kavramı, organik beden veya makineye atıfla makul gösterilmişti; ancak bu da monadlardan oluştuğu için, onların konumuna dair yeni bir açıklama gerekirdi. Leibniz, ruhların noktalarda bulunduğu şeklinde düşünülmemesi gerektiğini, ancak yazışma (correspondence) yoluyla bir yerde olduklarını ve böylece canlandırdıkları tüm bedende bulduklarını söyleyebileceğimizi belirtir (G. ii. 371). Fakat beden de monadlardan oluştuğu için, bariz soru ortaya çıkar: Beden nerededir? Kısacası, hiçbir hilesi Leibniz’i, her monadın algılarındaki görüngüsel ve öznel uzamdan önce gelen nesnel bir uzamdan kurtaramaz; ve bu, monadlar kadar çok uzam değil, tek

bir uzam, hatta tüm olası dünyalar için bile yalnızca bir uzam olduğu gerçeğinden dolayı, ona bariz olmalıydı.⁽⁹⁾ Uzamı oluşturan ilişki ve yerler yığını, sadece monadların algılarında değil, aynı zamanda tüm bu algılarda gerçekten algılanan bir şey olmalıdır. Leibniz'in düştüğü karışıklıklar, uzamı uzaydan önce almanın bedelidir ve tüm monadizmler için temel bir itirazı ortaya koyar. Çünkü bunlar, tözle çalıştıkları için uzayın gerçekliğini reddetmek zorundadır; ancak birlikte var olan çoklu tözler elde etmek için, o gerçekliği gizlice varsaymak zorundadırlar. Spinoza'nın, gerçek dünyanın tek bir tözle açıklanamayacağını gösterdiğini söyleyebiliriz; Leibniz, çok sayıda tözle de açıklanamayacağını gösterdi. Bu nedenle, metafiziği töz kavramından başka bir kavram üzerine kurmak gerekli hale geldi—henüz tamamlanmamış bir görev.

(6) İlkinin ortadan kalkışı, sadece 1696'da *monad* teriminin keşfine bağlanmamalıdır, çünkü *monad* kelimesini benimsemesine rağmen, entelejiler, basit tözler, formlar gibi diğer terimleri korudu.

(7) Bu görüş, doğrusu, okulların görüşü olarak alıntılanır, ancak onaylanmadan.

(8) G. iv. 485; D. 78; L. 314. Bu pasaj üzerine Bay Latta'nın notu için bkz. Leibniz'in burada düşündüğü gibi işleyiş yoluyla varlık kavramına daha sonra, zihin ve beden teorisine geldiğim de değineceğim. Bununla birlikte Leibniz, bu teoriden çıktığı görülen zihinlerin yayımlı olduğu görüşünü alaya alarak reddetmiştir. Bkz. D. 267; G. vii. 402.

(9) Bkz. D. 102; L. 340-2; G, vii. 303-4; ii. 379.

Zaman ve değişim

Şimdi zaman ve değişim hakkında bir şeyler söylemek kalıyor. Burada daha az kaynak metin var ve—bildiğim kadarıyla—Leibniz'in felsefesi olgunlaştıktan sonra kapsamlı bir tartışma yok. Zaman, uzay gibi ilişkisel ve öznel dir (bkz. D. 244; G. vii. 364;

ii. 183). Öznelliği zaten Bölüm IV'de ele alınmıştı; burada yalnızca göreliliğini tartışmak istiyorum. Leibniz, bunun neyi içerdiğini açıkça algılamış görünmüyor. İçerdiği şey, zamanda da uzaydaki gibi yalnızca mesafelerimiz olduğu, uzunluklar veya noktalarımız olmadığıdır. Yani yalnızca *önce* ve *sonra* vardır: olaylar belirli bir zamanda değildir, ancak eşzamanlı olmayanların birbirine göre mesafesi vardır, bunun ifadesi de birinin diğerinden önce olduğunu söylemektir. Bu mesafe zaman noktalarından oluşmaz, dolayısıyla iki olay arasında zaman geçtiğini söyleyemeyiz. Başka olaylar aralarında olabilir—*yani* çiftimizden biri öncesinde, diğeri sonrasında olaylar olabilir. Ancak iki olay arasında başka olay yoksa, yalnızca bir önce-sonra ilişkisine sahiptirler, bir dizi anla ayrılmazlar. Hiçbir olay hiçbir zaman diliminde süremez, çünkü zaman uzunluğu diye bir şey yoktur—yalnızca bir dizi oluşturan farklı olaylar vardır. Olayların bir an sürdüğünü de söyleyemeyiz, çünkü anlar yoktur. Böylece değişimin bir *durumu* diye bir şey olmayacaktır, çünkü bu süreklilik gerektirir. Örneğin hareket halinde, art arda işgal edilen farklı uzaysal konumlar olacaktır, ancak birinden diğerine bir geçiş olmayacaktır. Leibniz'in zamanın bir doluluk olduğunu savunduğu doğrudur (D. 281; G. VII. 415)—bu ifade, ilişkisel bir teoride, uzayda olduğu gibi, yalnızca fiilen gerçekleşen en küçük mesafelerin sonsuz küçük olduğu anlamına gelebilir. Ya da daha doğrusu, Leibniz'in itiraf ettiği gibi (N. E. 159; G. v. 142), iki olay yalnızca boş zamanla ayrılmış olsaydı, böyle bir zamanın miktarını asla keşfedemezdik; bu nedenle zamanın bir doluluk olduğunu söylerken, herhangi iki verili olay arasında daima bir başkasının olduğunu kastediyor olmalıyız. Ancak bu görüş, sürekliliğin *güçlüklerini* olduğu gibi bırakır.

Harekete uygulandığında, bu görüş, bir cismin bir anda bir yerden diğerine geçtiğini ve sonra bir başka sıçrayış yapana kadar orada kaldığını söyleyerek ifade edilmemelidir. Çünkü bu, art arda sıçrayışlar arasında zamanın geçtiğini ima ederdi; oysa ilişkisel görüşün özü, zamanın geçmediğidir: uzayda bir konumda bulunmak, bir sonraki konumda bulunmaktan zamansal bir mesafeyle ayrılır, ancak zamansal bir uzunlukla değil (s. 131). Hareket eden bir cismin bazen hareket halinde bazen de durduğunu da söylememeliyiz; aslında sözlerin olağan kabulüne göre, hiçbir zaman ne hareketsiz ne de hareket halinde olabilir. Bir cismin durduğunu söylemek, yalnızca uzayda belirli bir konumu işgal etmesinin, birbirleriyle eşzamanlı olmayan iki olayla eşzamanlı (eşzamanlılık nihai bir ilişkidir) olduğu anlamına gelebilir. Bir cismin hareket halinde olduğunu söylemek ise, bir konumu ve bir başka konumu art arda işgal ettiği anlamına gelecektir. Ancak bundan, sonsuz sayıda uzaysal konumu art arda alarak bile, bir hareket durumuna asla ulaşamayız. Tamamen aynı argüman, genel olarak değişime de uygulanacaktır ve hareket veya değişim durumu, gördüğümüz gibi, Leibniz'in etkinlik doktrini için kesinlikle gereklidir. ⁽¹⁰⁾

⁽¹⁰⁾ Bkz. G. iv. 513. Hareketin güçlükleri üzerine Leibniz'in olgun felsefesinde ne düşündüğüne dair çok az ışık tutan, 1676'ya ait *Archiv f. Gesch. der Phil.* I. 213-4'teki tartışma dışında bir tartışma bilmiyorum.

Monadizmler, uzayın ve zamanın şeylerle ilişkilerine dair asimetric bir bakış açısı alır

Zamanın ilişkisel teorisi, uzayınkinden tamamen daha paradoksaldır ve bunu da geçmişin ve geleceğin şimdiki

zamandan aynı anlamda var olmaması gerçeği sağlar. Dahası Leibniz, önceki zamanın sonrakine göre doğa bakımından önceliği olduğunu (G. III. 582) ve muhtemelen bir ilk olay, yani yaratılış olduğunu kabul eder (D. 274; G. VII. 408)—bu kabuller, zamansal konumun göreliliğini sürdürme gücünü büyük ölçüde artırır. Ayrıca, tüm monadizmlerde, şeylerin uzay ve zamana olan ilişkisi konusunda bir asimetri vardır; bildiğim kadarıyla, bunun için Ben'in görünür sürekliliğinden başka ileri sürülecek bir şey yoktur. Tözlerin zaman boyunca sürdüğü, ancak uzaya nüfuz etmediği kabul edilir.

Aynı zamandaki uzaysal konum farkı, töz farkını gösterir, ancak aynı yerdeki zamansal konum farkı bunu göstermez. Zaman sıralaması yüklemeler arasındaki ilişkilerden oluşur, uzay sıralaması ise tözler arasında hüküm sürer. Bu önemli varsayım için Leibniz'de hiçbir türden argüman yoktur. Şeyler söz konusu olduğunda sağduyu tarafından karışık bir şekilde yapılır ve tüm monadizmler tarafından hiç eleştirel olmadan oradan ödünç alınmış gibi görünür. Uzay ve zamanı eşit derecede ele aldıklarına inananlar tarafından bile bu kadar az tartışılmış olması, psikolojik hayal gücünün gücünün meraklı ve talihsiz bir örneğidir.

Leibniz uzay ve zamanın nesnel bir karşılığına karışık bir şekilde tutundu

Böylece Leibniz'in, az çok bilinçsizce, uzay ve zaman üzerine iki teorisi olduğu ortaya çıkar: biri öznel ve yalnızca her monadın algıları arasındaki ilişkileri verir; diğeri nesnel ve algılar arasındaki ilişkilere, algının *nesnel*erinde, tüm monadlar ve

hatta tüm olası dünyalar için bir ve aynı olan karşılığı verir. Leibniz bu karşılığı bir “*salt ideal şey*”, bir “*akıl varlığı*”, bir “*zihinsel varlık*” olarak görmek istemiştir. Bu sıfatların yalnızca öznel uzay ve zamana uygulanabilir olduğunu, algı dışında sahip olmaları gereken karşılığa uygulanamaz olduğunu gösteren nedenleri kısaca tekrarlamak istiyorum. Bu, Monadolojinin dayandığı argümanları özetleyerek sağlanacaktır.

Leibniz şöyle der: “*Beden, tözlerin bir toplamıdır ve aslında tek bir töz değildir. Dolayısıyla, bedenin her yerinde bölünemez tözler bulunması gerekir*” (D. 38; G. II. 135).⁽¹¹⁾ Eğer uzay, Kant'da olduğu gibi *salt* öznel ve genişletilmiş beden olsaydı, saf bir fenomen haline gelir, bu argüman ortadan kalkardı. Leibniz'e göre geometrik kanıtlarla eş düzeyde olan (G. II. 295), monadlar arasındaki farklılık için bir başka sevdiği argüman ise şudur: Eğer monadlar farklı olmasaydı, dolu bir ortamda hareket bir fark yaratmazdı; çünkü her yer, daha önce sahip olduğunun karşılığını ancak alabilirdi (D. 219; L. 221; G. VI. 608)—bu da yine monadların algılarında değil, bir *yer* kavramını içeren bir argümandır. Bu, hareket ilkelerinin bu şekilde dağıldığı için maddenin içinde entelejilerin bulunması gerektiğine dair argümanı ile bağlantılıdır (G. VII. 330). Uzay ve zamanın nesnelliği için bir başka neden, hem mümkün olanın hem de fiili olanın düzenleri olmalarıdır; ancak bir anlamda, yaratılıştan sonra, daha önce Tanrı'nın zihninde var oldukları biçimden farklı bir şekilde var olmuşlardır. Bize söylendiğine göre, şeylerin kökeninde, varlığın en büyük miktarını belirlemek için belirli bir ilahi matematik kullanıldı, “*zamanın ve yerin kapasitesine (veya mümkün varlık düzenine) dikkat edilerek*” (D. 102; L. 341; G. VII. 304). Bu mümkün düzen, yaratılıştan önce yalnızca

Tanrı'nın zihninde vardı (D. 252; G. VII. 377), ancak yaratılıştan sonra başka bir şekilde var oldu; çünkü Leibniz açıkça, uzayın Tanrı gibi zorunlu olarak var olmadığını belirtir (G. VI. 405), ancak uzay salt Tanrı'nın anlayışının nesnesi olarak elbette zorunlu olarak var olmalıdır. Bu nedenle şunları ayırt etmeliyiz: (1) Tanrı'nın zihnindeki uzay ve zaman, (2) her bir monadın algılarındaki uzay ve zaman, (3) objektif uzay ve zaman ki yaratılıştan sonra var olmuştur, öncesinde değil. Leibniz için bu üçüncü tür, elbette, yine de ilişkisel olurdu. Böylece der ki (D. 209; L. 408; G. VI. 598): “*Her yerde basit tözler vardır, bunlar kendi eylemleriyle birbirinden fiilen ayrılmıştır ve sürekli ilişkilerini değiştirirler.*” Ancak önemli olan nokta, ilişkilerin monadlar arasında olması, bir monadın çeşitli algıları arasında değil, dolayısıyla monadların sıfat çiftleri değil, indirgenemez ilişkiler olacaktır. Eşzamanlılık durumunda bu özellikle açıktır ve aslında algı fikrinde önvarsayılmış gibi görünür. Durum buysa, eşzamanlılığı algıdan türetmek ölümcül bir kısır döngüdür.

⁽¹¹⁾ Bkz. G. II. 301: “*Monadlar veya tözsal birliğin ilkeleri maddenin her yerinde olduğundan, buradan hiçbir parçanın veya parçanın parçasının monad içermediği olmadığı için fiili bir sonsuzluk olması gerektiği sonucu çıkar.*”

B ö l ü m X I

Monadların Genel Doğası

Algı

Şimdi monadların ortak niteliklerinin tanımına geçiyorum. Bunlardan ilki *algı* ve *iştah*tır. Monadların algılara sahip olması gerektiği çeşitli şekillerde kanıtlanır. (1) (D. 209; L. 407; G. vi. 598) Monadlar “*şekillere sahip olamaz; aksi takdirde parçaları olurdu. Dolayısıyla bir monad, kendi içinde ve belirli bir anda, ancak içsel nitelikleri ve eylemleriyle diğerinden ayırt edilebilir; bunlar da algılarından (yani bileşiğin veya dışarıda olanın basit içindeki temsilleri) ve iştahlarından (yani bir algıdan diğerine geçme eğilimleri) başka bir şey olamaz, bunlar değişimin ilkeleridir.*” Yani, Özdeş Olmayanların Özdeşliği nedeniyle monadlar farklı olmalıdır; ancak parçaları olmadığı için yalnızca içsel durumlarında farklılık gösterebilirler; içsel durumlar da, deneyime göre, ya algılar ya da iştahlardır. (2) Daha dinamik bir doğası olan başka bir argüman vardır (D. 210; L. 409; G. vi. 599). “*Dünya dolu bir ortam olduğundan tüm şeyler birbirine bağlıdır ve her beden, mesafelerine göre az çok diğer her beden üzerinde etki eder ve tepki yoluyla diğerinden etkilenir. Dolayısıyla her Monad'ın, kendi bakış açısına göre evreni temsil eden, içsel etkinlikle donatılmış yaşayan bir ayna veya bir ayna olduğu sonucu çıkar.*” Leibniz, bu argümanı kendisinin algıları olduğunu kanıtlamak için kullanamazdı, çünkü böyle bir sistemde bunlar Dinamiklerde

önvarsayılır. Dolayısıyla tüm monadların algıları olduğunun kanıtı, kişinin kendisinin bunlara sahip olduğunu önvarsayar ve bu bir öncül olarak kalır. Kanıtlanan şey, diğer her şeyin benzer algılara sahip benzer tözlerden oluştuğudur.

Leibniz'in kendisinin algıları olduğu veya, tercih ederseniz, kendisi veya kendi yüklemeleri olmayan bir dünya olduğu, hiçbir zaman başka bir ilkedan türetilmedi. Der ki: "*Ruhlar şeyleri bilir, çünkü Tanrı onların içine dışarıdaki şeyleri temsil eden bir ilke koymuştur*" (D. 251; G. vii. 375. Cf. D. 275–6; G. vii. 410). "*Mucizevi veya daha ziyade hayret verici olan, her tözün evreni kendi bakış açısından temsil etmesidir*" (G. iii. 464). Algı hayret vericidir, çünkü nesnenin algılayan üzerindeki bir eylemi olarak tasavvur edilemez, çünkü tözler asla etkileşime girmez. Böylece nesneyle ilişkili olmasına ve onunla eşzamanlı olmasına (veya yaklaşık olarak) rağmen, hiçbir şekilde nesneden kaynaklanmaz, yalnızca algılayanın doğasından ileri gelir. Occasionalizm, zihnin maddeyi algıladığı, ancak ikisinin etkileşime giremeyeceği doktriniyle bu görüşün yolunu hazırladı. Leibniz'in yaptığı, yalnızca ikisi için icat edilen teorinin sonsuz sayıda töze genişletilmesi idi (D. 275–6; G. vii. 410).

Algı'nın anlamına gelince, bu "*çokluğun birlik içinde ifadesidir (l'expression de la multitude dans l'unité)*" (G. iii. 69). İfade ile ne kastedildiği konusunda Leibniz çok nettir. Der ki: "*Bir şey diğerini ifade eder... birincisi hakkında söylenebileceklerle ikincisi hakkında söylenebilecekler arasında sabit ve düzenli bir ilişki olduğunda. Perspektifte bir projeksiyonun orijinalini ifade etmesi böyledir. İfade tüm biçimler için ortaktır ve doğal algının, hayvani hissin ve entelektüel bilginin türleri olduğu bir cinstir. Doğal algıda ve*

hissetmede, bölünebilir ve maddi olanın, birkaç varlık arasında dağılmış olanın, tek bir bölünmez varlıkta veya gerçek bir birlikle donatılmış bir tözde ifade edilmesi veya temsil edilmesi yeterlidir”” (G. ii. 112). Leibniz yine der ki: “*İfade edenin ifade edilene benzer olması gerekli değildir, yeter ki belli bir koşul analojisi korunsun. . . . Ve böylece şeylerin fikirlerinin bizde olması, şeylerin ve zihnin müellifi Tanrı'nın, zihne kendi işleyişinden şeylerden çıkan şeylerle mükemmel bir şekilde uyuşanı çıkarabilmesi için bir düşünme yetisi nakletmiş olması gerçeğinden başka bir şey değildir. Ve böylece, çember fikri çembere benzemese de, ondan gerçek çemberde deneyim tarafından kuşkusuz doğrulanacak olan gerçekler çıkarılabilir”*” (N. E. 716–7; G. vii. 264). Böylece algı, önceden kurulmuş uyumdan zar zor ayırt edilebilir gibi görünebilir ve yalnızca her monadın durumunun, bir yasaya göre, her bir diğer monadın eşzamanlı durumuyla uyduğu iddiasına indirgenebilir: ve böylece, Bölüm X. sonunda öne sürdüğüm gibi, eşzamanlılık algının tanımında yer alır. Bununla birlikte, algıda bir unsur vardır, yani *çokluğun sentezi* veya ifadesi, bu yalnızca önceden kurulmuş uyumda yer almaz; ve bu unsur buna göre hatırlanmalı ve vurgulanmalıdır.

İstek

İştah konusunda, tözün etkinliği hakkında söylenenlerin ötesinde söylenecek çok az şey vardır. “*İştah, bir algıdan diğerine eğilimdir”*” (G. iii. 575). İrade analojisi üzerine tasarlanmıştır. Leibniz, tözsül biçimlerin doğasının, duyum veya arzu gibi bir şeyi içeren kuvvet olduğunu, böylece ruhlara benzediklerini söyler (D. 72; L. 301; G. iv. 479). Monad içindeki algılar, iştah

yasalarına veya iyinin ve kötünün nihai nedenlerine göre birbirinden doğar (D. 210; L. 409; G. vi. 599). Ancak, yalnızca kendinin bilincinde olan monadlara özgü olan irade, arzulanan nesnenin iyi görünmesi gerçeğiyle kesin olarak belirlenir. Leibniz'in bu noktada biraz belirsiz olduğu bu konu daha sonra ele alınacaktır.

Algı, algılananın algılayan üzerindeki etkisinden kaynaklanmaz

Leibniz'in algı teorisi, dış şeylerin algılayan üzerinde herhangi bir etkisini reddetmesiyle kendine özgü bir hal alır. Onun teorisi, Kant'ınkinin karşıtı olarak görülebilir. Kant, kendinde şeylerin tasarımların nedenleri (veya temelleri) olduğunu, ancak tasarımlar aracılığıyla bilinemeyeceklerini düşünmüştü.⁽¹⁾ Leibniz ise tam tersine nedensel ilişkiyi reddetti ama bilgiyi kabul etti. Nedensel ilişkiyi reddetmesi, elbette, bir bireysel tözün tüm yüklemelerini sonsuza dek içerdiği kavrayışından kaynaklanan geçişli eylemin genel reddine dayanıyordu. *“Monadların etkileştiği herhangi bir sistemin mümkün olduğuna inanmıyorum,”* der, *“çünkü böyle bir eylemi açıklamamanın hiçbir yolu yok gibi görünüyor. Üstelik, böyle bir eylem gereksiz olurdu, çünkü bir monad neden diğerine zaten sahip olduğu şeyi versin? Çünkü tözün doğası budur, şimdiki zaman geleceği içinde taşır”* (G. ii. 503). Tözlerin karşılıklı bağımsızlığına dair ilk biraz deneme niteliğindeki ifadesi, Ocak 1686'da, bu görüşünü çok net bir şekilde ortaya koymasından ilginçtir. *“Her birine olanların yalnızca onun fikrinin veya tam kavramının tek başına bir sonucu olduğunu, çünkü bu fikrin zaten tüm yüklemelerini*

veya olaylarını içerdığını ve tüm evreni ifade ettiğini düşünürsek, bir özel tözün başka bir özel töz üzerinde hiçbir zaman etkisi olmadığını ve ondan hiçbir şekilde etkilenmediğini, bir bakıma, kullanıma uygun olmasa da iyi bir anlamda söyleyebiliriz.” Bize düşünceler ve algılar dışında hiçbir şeyin olamayacağını, bunların da mevcut olanların sonuçları olacağını açıklar. “Şu anda bana olan her şeyi açıkça görebilseydim, bana şimdiye kadar olmuş ve olacak her şeyi görebilirdim, ve bu, Tanrı ve ben dışında her şey yok olsa bile gerçekleşirdi” (G. iv. 440).

(1) Örn. *Reine Vernunft*, ed. Hartenstein, 1867, s. 349.

Bu algı teorisinin kuşkusuz paradoksal bir görünümü vardır. Dışında olup bitenlerin bilgisinin, ikisi arasında nedensel bir bağlantı olmadıkça, dış olayla eşzamanlı olarak bende ortaya çıkması gerektiğini varsaymak saçma görünür. Ancak dış nesnelere zihin üzerinde etki ettiği ve algıları ürettiği teorisine birçok itiraz vardır. Bunlardan biri, böyle bir açıklamanın ezeli-ebedi hakikatlerin bilgisine uygulanamayacağıdır. “İki artı iki dört eder” önermesinin, zihin her farkına vardığında zihin üzerinde etki ettiğini varsayamayız. Çünkü bir neden bir olay olmalıdır, ve bu önerme bir olay değildir. Bu nedenle, bazı bilgilerin bilinen önerme tarafından nedenlenmediğini kabul etmeliyiz. Bu kabul edildiğinde, tüm bilginin başka türlü nedenlenebileceğini reddetmek için hiçbir neden yok gibi görünüyor. Leibniz, bildiğim kadarıyla, bu argümanı açıkça kullanmamıştır, ancak *Yeni Denemeler*'in ilk kitabında ezeli-ebedi hakikatlerin doğuştan olduğunu kanıtlama konusundaki özel kaygısı, böyle bir görüşle bağlantılı olabilir. Çünkü onun

teorisine göre, tüm bilgi, ezeli-ebedi hakikatlerle aynı anlamda doğuştandır, yani tüm bilgi zihnin doğasından kaynaklanır, duyuların nesnelereinden değil. Leibniz'in kullandığı argüman daha iyidir, yani duyu nesnelereine atfedilen herhangi böyle bir nedensel eylemin anlaşılmaıı. “Şeylerin imgelerinin duyu organları tarafından ruha iletildiği bayağı düşüncelere katılmıyorum,” der Leibniz, “çünkü bu imgelerin hangi açıklıktan veya hangi iletim araçlarıyla organdan ruha taşınabileceği tasavvur edilemez” (D. 275; G. vii. 410). Gerçekten de bu düşüncelerin ne kadar “bayağı” olduğunu görmek için onları ifade etmek yeterlidir. Ancak Leibniz, Kartezyenlerle uyum içinde, “maddesiz bir tözün maddeden nasıl etkilendiğinin açıklanamayacağını” (D. 276; G. vii. 410) söylemeye devam ettiğinde, kuşkusuz teorisinin oluşumunu büyük ölçüde etkilemiş olan, ancak yine de, kullanmaya en ufak bir hakkı olmayan bir argümanı kullanmaktadır. Çünkü yalnızca monadların olduğunu savunduğuna göre, algı dışarıdan nedenlense bile, bu yine benzerin benzer üzerinde bir eylemi olurdu, onun öne sürdüğü gibi salt maddenin zihin üzerindeki bir eylemi değil. Zihin ve beden ilişkisi, aslında, birçok monad arasındaki bir ilişkidir, iki kökten farklı töz olan zihin ve madde arasında değil.

Lotze'nin bu görüşe eleştirisi

Lotze, Metafizik (§§ 63–67)'inde, monadların bağımsızlığına yönelik, bana kalırsa Leibniz'in temellerine dair köklü bir yanlış anlamayı gösteren bir eleştiri sunmuştur. “Bu ifadeyi (monadların pencereleri yoktur) hayranlıkla karşılayamıyorum,” der (§ 63), “çünkü

onu tamamen güdüsüz buluyorum ve hâlâ soru konusu olan şeyi kestirip attığını görüyorum.” Lotze, yukarıdaki II.—IV. Bölümler’de ortaya konan mantıksal argümanlar dizisini hatırlasaydı -eğer tözler varsa, her birinin tüm yüklemelerinin kaynağı olması gerektiğini kanıtlayan- bu ifadeyi neredeyse hiç yapamazdı. Kendi felsefesini hatırlasaydı -hemen sonraki bölümde (Bk. I. Böl. VI.) şeylerin çokluğunu, geçişli eylemin anlaşılmaz olduğu açık gerekçesiyle nasıl terk etmek zorunda kaldığını- kendi öğretisinde bir şeyin birliğinin özünde tek bir nedensel dizinin birliği olduğunu hatırlasaydı- tüm bu düşünceler veya herhangi biri aklında olsaydı, kendi cam evini korur ve taş atmaya kalkışmazdı. Ve onun için bir şeyin tek bir nedensel dizi olduğunu düşündüğümüzde, şeylerin etkileşimine izin vermenin saçmalığı doğrudan bir çelişki haline gelir. Nedensellik antinomisi -şimdiki zamanın her ögesinin bir etkisi olmalıdır, ancak yine de tüm şimdiki hesaba katmadan hiçbir etki onaylanamaz- bu antinomi, sanırım, onun hiçbir zaman netleştiremediği biridir. Kendini önce tezi, çoklukla ilgilenirken savunmakla, sonra da *M’ine*, birliğine gelince antitezi savunmakla yetinir. Ancak onun yaptığı gibi, iki nedensel dizinin etkileşebileceğini savunmak doğrudan bir çelişkidir ve gerçek bir antinomi barındırsa bile, bir insanın bunu reddettiği için saçma denemeyeceği bir çelişkidir. Dolayısıyla Lotze’nin Leibniz eleştirisi, Leibniz’deki bir hatadan ziyade kendi düşünce karışıklığından kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Monizm için ne kadar iyi neden varsa Monadizm için de o kadar vardır, ve bir Monadist, Leibniz’le birlikte, tözlerin karşılıklı bağımsızlığını savunmalıdır.

Önceden kurulmuş uyum

Algıların, bu şeylerden kaynaklanmamasına rağmen, mevcut dış şeyler hakkında nasıl bilgi verdiğini açıklamak için Leibniz, felsefesinin doruk noktası olan ve sistemini belirttiği kavramı icat etti. Kendisini "önceden kurulmuş uyum sisteminin yazarı" olarak adlandırmayı severdi. Önceden kurulmuş uyum, felsefesinde en çok gurur duyduğu şey gibi görünür. Maddelerin karşılıklı bağımsızlığı gibi, bu da kuşkusuz Kartezyen felsefe sürecinden ilham alınmıştı. Bunu örneklemek için kullandığı saat benzetmesi, Geulincx'te ve diğer çağdaş occasionalistler'de, hatta Descartes'te bile bulunabilir.⁽²⁾ Spinoza'da düşünce ve uzam arasındaki ilişki, Leibniz'deki herhangi iki monad arasındaki ilişkiyle çok benzerdir. Occasionalizm karşısındaki ve en çok yararlandığı avantajı, her maddesinin etkinliği sayesinde, Tanrı'nın sürekli müdahalesi olmadan tüm dizilerin uyumunu koruyabilmesiydi. Bu avantaj Spinoza'da zaten güvence altındaydı, ancak Malebranche'inki gibi occasionalizmde değildi. Orada, maddenin özünde edilgen olduğu için, zihindeki değişikliklere karşılık gelen maddesel değişimlerin, her durumda Tanrı'nın doğrudan müdahalesiyle gerçekleşmesi gerektiği düşünülüyordu. Leibniz'de ise, tam tersine, tüm saatleri başlatmak için yalnızca bir orijinal mucize gerekiyordu (G. III. 143)—geri kalanı tamamen doğal olarak gerçekleşiyordu. Leibniz'in, Kartezyen ruh ve beden uyumu sorunuyla başladığını ve monad öğretisinde çok daha geniş bir uyum bularak çok daha fazlasını açıkladığını varsayabiliriz. Önceden kurulmuş uyumun, onun düşüncesine göre, *a priori* kanıtlanmış olduğunu düşünüyordu: ruh ve beden ilişkisine dair yalnızca üç açıklama mümkündür ve bunlar

arasında onunki en iyisidir (G. III. 144). Diğer ikisi, elbette, *influxus physicus* yani doğrudan nedensel etki ve occasional nedenler sistemi, yani *her irade ediş vesilesiyle* Tanrı'nın madde üzerindeki etkisidir. Maddenin mükemmel edilgenliği sürdürüldüğü sürece, Leibniz'in hipotezi kesinlikle en iyisiydi. Ancak, bu bağlamda hesaba katmadığı Geulincx ve Spinoza'nın sistemleri (Geulincx aslında hiç bahsedilmez ve ona bilinmediği anlaşılır), onun kendine özgü olduğunu iddia ettiği bu problemdeki avantajların çoğuna sahiptir. Karşılaştırmak ilginç olur, örneğin, Spinoza'nın *Etika'sının* Bölüm II. Önerme XII.'sinin ifadesi: “*İnsan zihnini oluşturan fikrin nesnesinde ne olursa olsun, insan zihni tarafından algılanmalıdır, ya da başka bir deyişle, o şeyin bir fikri insan zihninde mutlaka var olacaktır. Yani, insan zihnini oluşturan fikrin nesnesi bir bedense, o bedende zihin tarafından algılanmayan hiçbir şey olamaz.*” Böyle bir teoriden, Leibniz'in algı ve önceden kurulmuş uyum teorisi için birçok öneri almış olabileceği açıktır. Bu nedenle, bu daha yakın akraba hipotezi daha fazla dikkate almadığı için üzücüdür.

(2) Bkz. Ludwig Stein, *Zur Genesis des Occasionalismus*, *Archiv für Gesch. der Phil.*, Cilt 1.; özellikle s. 59, dipnot, Leibniz bu örneği Geulincx'ten çalmakla suçlanmıştır, ancak Stein bunun o kadar yaygın olduğunu, birçok başka kaynaktan elde edilebileceğini ve özel bir kredi gerektirmediğini belirtir.

Önceden kurulmuş uyum, algı ve monadların karşılıklı bağımsızlığının doğrudan bir sonucudur. Leibniz'in açıkladığı gibi, “*Her basit maddenin, ruhun veya gerçek monadın doğası öyledir ki, sonraki durumu öncekinin bir sonucudur; işte şimdi uyumun nedeni bulunmuştur. Çünkü Tanrı'nın yalnızca, basit bir maddeyi bir kez ve başlangıçta evrenin, kendi bakış açısına göre bir temsili haline getirmesi gerekir; çünkü yalnızca bundan, bunun sürekli böyle olacağı*

ve tüm basit maddelerin her zaman kendi aralarında bir uyum içinde olacağı sonucu çıkar, çünkü onlar her zaman aynı evreni temsil ederler” (D. 278; G. vii. 412).⁽³⁾ Her monad her zaman tüm evreni temsil eder ve bu nedenle tüm monadların her anki durumları, temsil ettikleri evrenin aynı olması nedeniyle birbirine karşılık gelir. Buna Lotze itiraz eder ki bazı monadlar algı dizilerini diğerlerinden daha hızlı veya yavaş ilerletebilir (Met. § 66). Bu zorluğa, diyor ki, Leibniz’de hiçbir cevap hatırlamıyor. Clarke’ın tam da aynı noktayı gündeme getirdiğini (G. vii. 387–8) ve Leibniz’in buna cevap verdiğini (G. vii. 415 ve D. 281) unutmuş görünüyor. “Eğer zaman daha büyükse,” diyor, “daha fazla ardışık ve benzer durum araya girecektir; ve eğer daha azsa, daha az olacaktır; çünkü zamanlarda, tıpkı yerlerde olduğu gibi, boşluk, yoğunlaşma veya iç içe geçme (eğer böyle diyebilirim) yoktur.” Yani, tıpkı *materia prima* miktarının uzamla orantılı olması gibi, olay sayısı da zamanla orantılıdır. Bu cevap ne düşünülürse düşünülün, her monad evrenin mevcut durumunu yansıtıyorsa, monadların birbirleriyle aynı tempoyu tutması gerektiği açıktır. Belki de algıdan başlayıp önceden kurulmuş uyumu çıkarsamak daha iyidir. Çünkü, bir dış dünyaya dair algılarımız olduğu kabul edilirse, bunun diğer maddeler için de doğru olduğunu göstermek için bazı argümanlar ileri sürülebilir; ve böylece önceden kurulmuş uyum sonucu çıkar.

⁽³⁾ Ayrıca bkz. G. i. 382–3.

Monadlar açısından ruh ve beden ilişkisini ve maddelerin etkinliği ile edilgenliğini açıklamak kalmıştır. Bu, bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

Bölüm XII

Ruh ve Beden

Monadların ilişkileri bundan sonra ele alınacaktır

Şimdi monad öğretisinin tamamen yeni bir bölümüne geçiyorum. Şimdiye kadar tek monadları tecrit edilmiş birimler olarak ele aldık, ancak şimdi ilişkilerine dikkat etmeliyiz. Aslında, düalist bir sistemde zihin ve madde ilişkisi olacak olan aynı problemi ele almamız gerekiyor. Genellikle düşünülen bu problemin özel biçimi, Ruh ve Beden ilişkisi'dir. Leibniz bu ilişkiyi tartışırken, *edilgenlik* fikri olan yeni bir fikir ortaya attı. Bu fikir, doğrusu, *materia prima*'da zaten vardı, ancak orada, ruh ve beden teorisinde olduğu gibi, başka bir monadın *etkinliğine* göreli değildi. Bu ilişki sayesinde, hem etkinlik hem de edilgenlik yeni anlamlar kazanır. Bu noktadan itibaren, Leibniz'in felsefesi eskisinden daha az özgündür. Gerçekten de, esas olarak, önceki teorileri (özellikle Spinoza'nınkini) monad öğretilisine uyarlamakla meşguldür; bu teoriler, etkinlik ve edilgenlik ilişkisi sayesinde, geçici etkinin reddine rağmen onun için kullanılabilir hale gelir. Bu nedenle, Leibniz felsefesinin şimdiye kadar tartıştığımız kısımları ile, edilgenlik yoluyla monadların görünür etkileşimine bağlı olan kısımlar arasında keskin bir çizgi çekilmelidir. İlk kısımlar esas olarak özgün görünürken, ikinciler büyük ölçüde, her zaman kaynak belirtmeden, Spinoza'dan ödünç alınmıştır.

Ruh ve Beden ilişkileri üzerine Descartesçı ve Spinozacı görüşler

Ruh ve Beden ilişkisi problemi, Kartezyenler'in büyük dikkatini çekenlerden biriydi. Descartes'in bu soruya, zihnin madde üzerinde, hayvani ruhların hareketinin *yönünü* (miktarını değil) değiştirerek doğrudan bir etkide bulunabileceği şeklindeki kendi konumu, takipçileri tarafından çok iyi nedenlerle terk edildi. Zihin ve maddenin iki farklı madde olduğu durumda, etkileşim yeteneğine sahip olduklarının varsayılmaması gerektiğini anladılar. Bu, bir yandan Occasionalizm'e—yani Tanrı'nın iradelerimiz vesilesiyle bedeni hareket ettirdiği teorisine—diğer yandan Spinoza teorisi'ne yol açtı. Leibniz'inkine daha yakın olan bu ikinci teoride, zihin ve beden farklı maddeler değil, modifikasyonları iki paralel dizi oluşturan tek bir maddenin farklı nitelikleridir. Zihin, bedenin fikridir ve bedendeki herhangi bir değişiklik, etkileşim olmaksızın, fikrinde, *yani* zihinde karşılık gelen bir değişiklikte birlikte olur. Bu teori, Occasionalistlerinki gibi, Leibniz için maddenin özünün uzam olmadığına, ancak maddenin zorunlu olarak çoğul olduğunun keşfiyle imkansız hale geldi. Buna göre, yeni bir Ruh ve Beden teorisine ihtiyaç duydu ve bu gereklilik kuşkusuz önceden kurulmuş uyum öğretisi için ana bir motivasyondur.⁽¹⁾ Bu öğretinin Ruh ve Beden ilişkisini açıklamada kullanımını son derece ustacadır. Şimdi bunu ortaya koymaya çalışacağım.

⁽¹⁾ Wolff'un felsefesinde, tüm monadların uyumu kaybolmuştur ve geriye yalnızca ruh ve bedenin uyumu kalmıştır.

Leibniz'in görüşünün ana hatları

Kısaca, öğretisi şu şekildedir: Gerçek olan monadlardan başka bir şey olmadığı için, beden sonsuz sayıda monadın görünüşüdür. Ancak monadlar algılarının netliği açısından farklılık gösterir ve daha net algıları olanlar daha aktiftir. Bir monaddaki bir değişiklik, başka bir monaddaki bir değişikliği açıkladığında, birincisi etkin, ikincisi edilgen olarak kabul edilir. Yani, benim bedenimde, kendim olan o monad, diğerlerinden daha net algılara sahiptir ve bedende baskın olduğu söylenebilir, çünkü diğer monadlarla ilişkisinde o etkinken onlar edilgendir.

Gerçek bir etkileşim yoktur, ancak bunun görünümü önceden kurulmuş uyumdan kaynaklanır. Böylece ruh tektir, beden çoktur ve aralarında hiçbir etkileşim yoktur. Ancak ruhun net algıları olduğu ölçüde, bedende olanların nedenleri ruhta bulunur; ve bu anlamda ruh beden üzerinde etki eder ve ona hükmeder. Bu, şimdi ayrıntılı olarak incelenmesi gereken teorinin ana hatlarıdır.

Üç monad sınıfı

Öncelikle, monadlar hiyerarşisinde birbirinden kesin çizgilerle ayrılmamış, birbirine karışan üç büyük sınıf vardır. Bunlar çıplak monadlar, ruhlar ve tinlerdir. *Çıplak monadlar*, formlar veya enteleşiler olarak da adlandırılır; en az düzeyde algı ve arzuya sahiptirler; ruhlara benzer bir şeyleri vardır, ancak katı anlamda ruh olarak adlandırılacak hiçbir şeye sahip değildirler. *Ruhlar*, birinci sınıftan hafıza, duygu ve dikkat ile ayrılır (D. 190–1; G. vii. 529; D. 220; L. 230; G. vi. 610). Hayvanların ruhları vardır, ancak

insanların *tinleri* veya *akıllı* ruhları vardır. *Tinler*, insandan üstün olan ancak derece dışında insandan farklı olmayan cinler ve meleklerin sonsuz bir hiyerarşisini içerir. Kendi bilinci (apperception), Tanrı ve ebedi hakikatler bilgisi ve *akıl* denen şeyin sahipliği ile tanımlanırlar. *Tinler*, ruhlar gibi yalnızca yaratıklar evrenini değil, aynı zamanda Tanrı'yı da yansıtırlar. Böylece Tanrı Şehrini oluştururlar ve yalnızca bu ilişki içinde Tanrı, iyiliği tam anlamıyla sahiptir [G. vi. 621–2 (D. 231; L. 267–8); karşıt görüş için G. vi. 169]. *Tinler* aynı zamanda ölümsüzdür: kendini hatırlamaya dayanan ahlaki kimliği korurlar, oysa diğer monadlar yalnızca aralıksızdır, *yani* sayısal olarak aynı kaldıklarını bilmeden öyle kalırlar.

Etkinlik ve edilgenlik

Algıların açıklığı ilişkisinde, monadların faal veya edilgin oldukları söylenir.⁽²⁾ Leibniz'e göre, birindeki bir değişiklik diğerindeki bir değişikliği açıkladığında, halk dilinde hâlâ bir cevherin diğeri üzerinde hareket ettiğini söyleyebiliriz (D. 79; L. 317; G. iv. 486). Ancak “*monadların egemenliği ve tabiyeti, monadların kendileri açısından düşünüldüğünde, yalnızca mükemmelliklerinin derecelerinden oluşur*” (G. ii. 451). “*Bir monadın değişimleri, Tanrı'nın başlangıçta diğerindeki değişimleri düzenlemesine yol açan sebeplerin bir monadda ortaya çıkması ölçüsünde, bir diğerinkilerin ideal nedenleridir*” (G. ii. 475). Ve böylece, bu anlamda, beden zihne bağlıdır, çünkü bedende olup bitenlerin nedeni zihinde bulunur. Leibniz şöyle devam eder: Ruh mükemmel olduğu ve açık algıları olduğu ölçüde beden ona

tabidir; ruh kusurlu olduğu ölçüde bedene tabidir (G. vi. 138).⁽³⁾ Yine der ki, bir yaratık mükemmel olduğu ölçüde dışarıdan *hareket eder*, kusurlu olduğu ölçüde bir başkasından *etkilenir*. Dolayısıyla, algıların açık olduğu yerlere hareket atfedilir, algıların belirsiz olduğu yerlere etkilenme atfedilir. Bir yaratık, diğesinde olup biteni *a priori* olarak açıklayan şeyi içerdüğünde diğesinden daha mükemmeldir ve bu şekilde diğeri üzerinde hareket ettiği söylenir. Bir monadın diğeri üzerindeki etkisi tamamen idealdir, Tanrı aracılığıyla; Tanrı diğelerini düzenlerken üstün monadı göz önünde bulundurur [G. vi. 615 (D. 225; L. 245)]. Daha büyük bir mükemmellik derecesine geçen her cevher hareket eder, daha küçük bir mükemmellik derecesine geçen ise etkilenir. Algıya sahip herhangi bir cevherde, hareket sevinç getirirken, etkilenme acı getirir (G. iv. 441).

(2) Bu aktivite anlamı, cevher için esas olan aktivite anlamıyla karıştırılmamalıdır.

(3) Bkz. Spinoza'nın *Etika*, V. Kısım, Önerme X.

Pasiviteye karşıt olan aktivite, cevher için özsel olan aktiviteden oldukça farklıdır. Leibniz şöyle der: “*Metafiziksel kesinlikte faaliyeti alırsak,*” (N. E. ss. 218–9; G. v. 195), “*kendiliğinden ve kendi doğasından bir cevherde meydana gelen şey olarak, uygun şekilde bir cevher olan her şey yalnızca hareket eder, çünkü Tanrı'dan sonra her şey kendinden gelir, çünkü bir yaratılmış cevherin diğeri üzerinde etkisi olması imkansızdır. Ancak faaliyeti mükemmelliğın bir uygulaması olarak ve etkilenmeyi de bunun karşıtı olarak alırsak, gerçek cevherlerde faaliyet yalnızca algıları (ki bunu herkese atfederim) geliştiğında ve daha belirgin hale geldiğında vardır; etkilenme ise yalnızca daha karışık hale geldiğında vardır; öyle ki, haz*

ve acıya yetenekli cevherlerde, tüm faaliyet hazza bir adımken, tüm etkilenme de acıya bir adımdır.”

Algının mükemmelliği ve berraklığı

Tamamı Spinozayı hatırlatan bu teoride,⁽⁴⁾ faal olanda iki unsur vardır: mükemmellik ve algıların açıklığı. Leibniz'in bu iki unsuru karıştırmadığı, ancak onları zorunlu olarak bağlantılı gördüğü açıktır. Üstelik, kullanımının sırasıyla hareket ve etkilenme olayları olarak genellikle görülen vakaları kapsayacağını düşündüğü de açıktır. Ancak bu fikirlerin, aynı şekilde “*bir başka monadda olan biteni a priori olarak açıklamak*” ifadesinin de biraz açıklanmaya ihtiyacı vardır. Sanırım açıklama şudur.

⁽⁴⁾ Bkz. örn. Spinoza, *Etika*, III. Kısım, Önerme 1.

Yalnızca tinler kendi başlarına bir amaç olarak iyi veya kötüdür: çıplak monadlar ve ruhlar onlar için yalnızca araçlardır. Tinlerde ise irade her zaman iyinin sebebiyle belirlenir,⁽⁵⁾ yani mümkün olan en iyiyi olduğunu yargıladığımız şeyi takip ederiz.⁽⁶⁾

Dolayısıyla, her zaman doğru yargıyorsak her zaman doğru hareket ederiz (G. vii. 92).⁽⁷⁾ Buna göre, doğru yargı açık algıya bağlı olduğundan, daha fazla veya daha az açık algılara sahip olduğumuza göre daha fazla veya daha az mükemmeliz. Hareket ettiğimiz irade alanında, yeni bir algıya geçişin, her zaman gerçekte olduğu gibi içeriden belirlendiği *algılanır* ve bu nedenle algımız şimdilik açıktır. Ancak pasif olduğumuzun söylendiği duyuda, yeni algı dışarıdan geliyormuş gibi yanlış görünür ve bu nedenle algımız karışıktır. Önceki algıyla

bağlantısını algılamayız ve bu nedenle kusurluyuz. Böylece Leibniz'in *faal* ve *edilgin* kelimelerinin kullanımı popüler kullanımla tamamen bağlantısız değildir, ancak çok yakın bir ilişki görmek akıllıca olmaz.

(5) G. iv. 454; v. 171 (N. E. 190–1); F. de C. 62 (D. 182).

(6) Bu arada, mevcut olanın fiili yeterli sebepleri bu şekilde mümkün olanın mümkün yeterli sebeplerinden ayrılır. Tüm fiili yeterli sebepler ya Tanrı'nın ya da özgür yaratıkların iradeleridir ve bunlar her zaman (doğru veya yanlış) iyinin algısıyla belirlenir. Ancak, yalnızca bizim için değil, Tanrı için bile kötülüğü takip etmek mümkün olurdu ve o zaman kötülük algısı yeterli bir neden olurdu. Böylece *fiili* yeterli sebepler son sebeplerdir ve iyiye atıfta bulunmayı içerir. Bkz. § 15, *yukarıda*.

(7) Bu görüşün Leibniz tarafından sıklıkla çelişildiği (örn. örtük olarak, aynı eser s. 95) yalnızca teolojik nedenlerden kaynaklanıyordu. Sahip olduğu tek görüş buydu.

Ve böylece “*bir başka monadda olan değişimleri a priori olarak açıklayan şeyi içermek*” ifadesi hem mükemmellik hem de algıların açıklığıyla ilişkisinde anlaşılmalıdır. Önceden kurulmuş uyum sayesinde, farklı monadlardaki değişimler birbiriyle ilişkilidir; ancak aşağı monadlardaki değişimler esas olarak tinlerdeki ilişkili değişimler uğrunadır.⁽⁸⁾ Böylece, aşağı bir monadda olanların yeterli sebepli veya son sebepli açıklaması, ilişkili değişimin iyi olduğu bir üstün monadı hesaba katmakla mümkündür. Ancak bu üstün monad özgür olduğunda ve karışık algı nedeniyle gerçekte kötü olanı seçtiğinde, bu son sebep açıklaması artık geçerli olmaz ve bu nedenle üstün monad edilgin olarak görülür, çünkü kötüye değişiminin son sebebi kendisinde değil, başka bir yerdeki ilişkili bir değişimdedir.

(8) Leibniz'in bu noktadaki tutarsızlığı için bkz. § 124..

Her monadda bir unsur olarak *materia prima*

Yukarıdaki teoride, yorum yapmadan geçeceğim birçok açık boşluk vardır.⁽⁹⁾ Daha önemlisi, pasivite ile *materia prima* arasındaki bağlantıyı açıklamaktır. Leibniz bir yerde (G. ii. 252) şu beş terimi ayırt eder: “(1) İlkel enteleşi veya ruh, (2) birincil madde veya ilkel pasif güç, (3) bu ikisinden oluşan monad, (4) kütle veya ikincil madde veya sayısız alt monadın katkıda bulunduğu organik makine, (5) hayvan veya cisimsel cevher, ki hakim monad onu bir makine haline getirir.” Dahası, ruh ve beden arasındaki bağlantı yalnızca *materia prima* aracılığıyla açıklanabilir.⁽¹⁰⁾ Bu nedenle, ruh ve beden arasındaki bağlantıyı anlamadan önce, *materia primanın* her monadda bir unsur olarak doğasını ve Dinamik'teki *materia prima* ile bağlantısını incelememiz gerekir.

⁽⁹⁾ Bunların başlıcası, bir cevherdeki faaliyetin niçin diğerinde faaliyetten ziyade etkilenmeye karşılık geldiği konusunda bir neden yokmuş gibi görünmesidir. Leibniz bunun olmasını daha çok tesadüfi görür; örneğin şöyle der (G. iv. 440): “Birinin ifadesini arttıran bir değişimin diğerinkini azaltması mümkündür.”

⁽¹⁰⁾ G. ii. 520, 248; vi. 546 (D. 169).

Materia prima, her monadda bir unsur olarak, tekrarı Dinamiklerdeki *materia prima*'yı üretendir. Ayrıca her monadın pasifliği veya pasif gücüyle, karışık algıyla ve genel olarak sonlulukla özdeşleştirilir. Tanrı bir monadı *materia secunda*'dan, yani bedenini oluşturan monadlar topluluğundan mahrum bırakabilirdi; ancak bir monadı *materia prima*'dan mahrum bırakamazdı, zira onsuz bu *actus purus*, yani Tanrı'nın kendisi olurdu (G. ii. 325). Böylece monadlar Tanrı'dan *materia prima* sayesinde ayrılır, sınırlı ve sonlu kılınır; Leibniz'in karışık algıların maddeyi veya sayısal sonsuzluğu içerdiğini söylerken kastettiği de bu olmalıdır (G. iii. 636). Leibniz, Arnauld'a yazdığı bir mektupta şöyle der: “Eğer maddeyi aynı töze daima özsel olan

bir şey olarak anlarsak, bazı skolastikler gibi onu bir tözün ilkel pasif gücü olarak kavrayabiliriz; bu anlamda madde ne yayılımlı ne de bölünebilir olacaktır, ancak bölünebilirliğin ilkesi veya töze ait olanın ilkesi olacaktır” (G. ii. 120) (1687). Bu, sanırım, monad teorisine “bazı skolastiklerin” verdiği anlamda *materia prima*'yı soktuğu ilk şeydir ve yeni bir fikrin deneme niteliğini taşır. Ancak bu anlama daha sonra hep bağlı kalır. *Materia prima*'nın yayılımlı olmadığını, yayılımın önvarsaydığı şey olduğunu söyler. Enteleki veya aktif güç ile birlikte monadı tamamlayan pasif güçtür ve daima kendi monadına bağlı kalır.⁽¹¹⁾ Tözler, bir şeyi karışık biçimde ifade ettikleri ölçüde metafizik maddeye veya pasif güce sahiptir; bir şeyi açıkça ifade ettikleri ölçüde aktif güce sahiptir (N. E. 720; G. vii. 322). Monadlar tutkulara tabidir ve bu nedenle saf güçler değildir; yalnızca eylemlerin değil, aynı zamanda dirençlerin veya edilginliklerin de temelidir ve tutkuları karışık algılardadır (G. iii. 636). Çünkü töz, engellenmedikçe olabildiğince fazla etki eder; ve doğal olarak yalnızca içeriden engellenir. Bir monadın diğeri tarafından engellendiği söylendiğinde, bunun diğerrinin kendisindeki temsili olarak anlaşılması gerekir (G. ii. 516). Üstelik Leibniz'e göre, bir tözdeki direncin yalnızca kendi etkinliğini engellemesi saçma değildir; sınırlı şeylerde bir sınırlama ilkesine, tıpkı etkenlerde bir eylem ilkesine ihtiyacımız olduğunu söyler (*ib.* 257).

⁽¹¹⁾ G. ii. 306; ayrıca bkz. G. iv. 511 (D. 120).

**Sonluluğun, çokluğun ve maddenin kaynağı
olarak *Materia prima***

Materia prima teorisinde dikkat çekici ve ilginç birkaç nokta var. İlk olarak, Leibniz'in sınırlama açıklamasıyla Spinoza'nın arasındaki farkı gözlemlemek aydınlatıcıdır. Spinoza şöyle der (Etik i. Tan. 2): “Kendi türünde sonlu olan şey, aynı doğadaki başka bir şeyle sınırlanabilir.” Böylece sonluluk başka bir şeyle ilişkiden oluşur ve sonlu kendi başına var olamaz. Oysa Leibniz'in *materia prima*'sı görelî bir şey değil, her monadın doğasının bir parçasıdır. Her monad başka bir şeyle değil, kendisiyle sınırlıdır; ⁽¹²⁾ böylece Tanrı sonlu monadların toplamı değil, doğasında kökten farklı bir şeydir. Bu noktayla bağlantılı olarak, edilginliğin maddeyi ve sayısal sonsuzluğu nasıl içerdiği de önemlidir (G. III. 636). Dünyayı açıkça algılamanın tek bir yolu vardır, o da Tanrı'nın algıladığı gibi, yani *gerçekte olduğu gibi*. Ancak onu karışık biçimde algılamanın sonsuz sayıda yolu vardır. Böylece Özdeşlerin Ayırt Edilemezliği ilkesi yalnızca tek bir Tanrı'ya izin verir ve ancak tüm algıları az çok karışık olan başka tözlerin varlığıyla bağdaşır. Madde, sonsuz sayıda monadın karışık algısı olduğundan, madde *materia prima*'yı çifte yönden önvarsayar: hem çokluğun kaynağı olarak, hem de bu çokluğun madde olarak algılanmasının nedeni olarak. Bu da bizi her monaddaki *materia prima* ile Dinamiklerdeki *materia prima* arasındaki ilişkiye getirir. Dinamik tanımdaki iki unsur—nüfuz edilemezlik ve eylemsizlik—sırasıyla, sanırım (bu yalnızca bir çıkarım olsa da), monadların bakış açıları bakımından farklılık göstermesi ve edilginliğin monadda yeni bir algıya karşı direnç yaratması gerçeğine karşılık gelir. Her ikisi de karışık algı kapsamındadır. Yalnızca Tanrı tamamen açık görür, bakış açısı yoktur—uzay, O'nun için Geometride olduğu gibidir, hiçbir *burada* veya *şurada* olmadan. Tüm noktalar Tanrı'yla ilişkilerinde aynıdır (G. iv. 439; ii. 438),

zamanın parçaları için de aynısı geçerli olmalıdır. Böylece bakış açısı, karışık algının ve dolayısıyla *materia prima*'nın bir parçasıdır; bakış açılarındaki fark nüfuz edilemezliğin kaynağıdır. Benzer şekilde, edilginlik veya algının belirsizliği nedeniyle, verili bir algı, aynı şey daha açık algılanmış olsaydı ortaya çıkacak algıyı doğurmaz; bunun da eylemsizliğin kaynağı olduğunu varsayabiliriz. Bununla birlikte, *materia prima*'nın dinamik kullanımıyla monad teorisindeki kullanımı arasında bir fark vardır: Dinamiklerde bu terim genellikle sonsuz sayıda monaddan kaynaklanan *sonlu* bir yayılıma uygulanırken, monad teorisinde her monadın karşılık gelen niteliğine, yani yayılımı üretmek için gerekli olan niteliğe uygulanır.

(12) Bkz. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 3. baskı. Berlin, 1878, Cilt II. s. 150. 1676 ile 1680 arasındaki döneme ait olduğu muhtemel, son derece ilginç ve baştan sona Spinozacı bir makalede Leibniz, Spinoza'nın sonluluk tanımını kendine mal eder: "Sonlu, kendi türünden bir şeyin olumsuzlanmasını içerir" (G. VII. 196). Ancak bu tanımın ayrık şeylere uygulanamaz gibi görüldüğünü de ekleyerek belirtir.

Ve monadların birbirine bağlantısının

Verilen bakış açısıyla karışık algı arasındaki bağlantı, monadların karşılıklı ilişkisi hakkındaki bazı oldukça zor anlaşılır sözleri de açıklar. Leibniz, "Eğer sadece ruhlar olsaydı," der, "gerekli bağlantıdan, zaman ve mekân düzeninden yoksun olurlardı. Bu düzen maddeyi, hareketi ve onun yasalarını gerektirir" (G. vi. 172). Yalnızca Tanrı tüm maddenin üzerindedir; maddeden bağımsız yaratıklar genel düzenden kaçan ve evrensel bağlantıdan kopmuş olurlardı (D. 169; G. vi. 546). Leibniz ayrıca meleklerin ruhsuz bedenler olduğu görüşüne karşı çıkar. Onları bedenlerden ve mekândan

çıkarmak, der, onları zaman ve mekânla olan ilişkilerle kurulan evrensel bağlantı ve dünyanın düzeninden çıkarmaktır (G. ii. 324). Tüm bu sözler, mekânların bakış açılarından kaynaklandığı ve bakış açılarının karışık algıyı veya *materia primayı* içerdiği gerçeğiyle açıklanıyor gibi görünmektedir. Bu da, Leibniz'in Locke'a karşı büyük başarıyla savunduğu bilinçdışı algı doktriniyle yakından bağlantılıdır. Tüm evreni yansıttığımızı sürdürmek, bu doktrinin yoğun kullanımıyla mümkün olabilirdi. Leibniz, aslında, bu doktrini, duyarlı olduğumuz her algının sonsuz sayıda duyumsanamaz algıdan oluştuğunu savunacak kadar ileri götürmüştür (N. E. 116–8: G. v. 105–7). Bir kez, monadların sonsuz sayısını yalnızca bu düşünceden çıkarmıştır. Algılarımızda, diyor, ne kadar açık olurlarsa olsunlar, her derecede küçüklükte karışık olanlar vardır ve bunlara, tıpkı daha büyük ve daha açık olanlara olduğu gibi, monadlar karşılık gelecektir (G. ii. 460–1).

Leibniz'de ruh ve beden üzerine iki teori

Artık ruh ve beden arasındaki bağlantıyı anlamaya çalışabiliriz. Bence burada, Leibniz'de bulunan iki tutarsız teori var. Bu, yorumcular arasında bir bölünmeye yol açmıştır; bazıları birini tek teori olarak ısrar ederken, diğerleri ötekini savunuyor. Leibniz'in bu konudaki tüm ifadelerini uzlaştırmanın bir yolunu bulamadığım için, önce felsefesinin geri kalanıyla tutarlı görünen teoriyi ortaya koyacak, ardından ikinci teoriye geçerek neden diğer görüşleriyle bağdaşmadığını ve ona nasıl yöneldiğini göstereceğim. Birinci teori Erdmann, ikincisi ise argümanlarının

uzun uzadıya bulunabileceği tarihçilerinden Kuno Fischer tarafından desteklenmiştir.

Birinci teori

Öncelikle, organik bir bedeni salt bir kütleden ayırt etmeliyiz. Organik bir beden, onunla ilişkisi sayesinde belirli bir birlik kazanan bir dominant monad'a sahiptir. İki teorinin farklılaştığı nokta, bu birliğin niteliği ve derecesidir. İnorganik bir beden böyle tek bir dominant monada sahip değildir, yalnızca bir yığındır.⁽¹³⁾ Ancak her monad, ya dominant ya da tâbi monad olarak *bir* organik bedene aittir.⁽¹⁴⁾ Her organik beden, en küçük organik bedenlerin yalnızca fiziksel bir noktayı işgal ettiği sonsuz sayıda daha küçük organik bedenlerden oluşur. Leibniz, doğal bir makinenin, en küçük algılanabilir parçalarında bile bir makine olduğunu söyler [G. vi. 599 (D. 209; L. 408); G. ii. 100; iv. 492]. Birinci teoride, dominant monad, diğer monadların çok karışık bir şekilde temsil ettiği şeyi daha açık bir şekilde temsil etmesi anlamında hükmeder. Bedenin uygulanımlarına uygun olarak, dominant monad, bir merkez olarak, kendi dışındaki şeyleri temsil eder [G. vi. 598 (D. 209; L. 407)]. Leibniz, hâkimiyetin anlamı konusunda çok kesin değildir, ancak anlamı şu gibi görünmektedir: Her monad, uzakta olanlardan çok, kendi yakınında olanları daha açık bir şekilde algılar [G. ii. 74; G. vi. 599 (D. 210; L. 409)]. Eğer belirli bir hacimde, diğerlerine göre çok daha açık algıları olan bir monad varsa, bu monad o hacim içinde olan her şeyi, o hacim içindeki diğer herhangi bir monaddan daha açık

bir şekilde algılayabilir. Ve bu anlamda, kendi yakın çevresindeki tüm monadlar üzerinde hâkim olabilir.

⁽¹³⁾ G. vi. 539 (D. 163); G. v. 309 (N. H. 362); G. ii. 75, 100.

⁽¹⁴⁾ G. ii. 118, 135; iii. 356; vii. 502.

Ancak, organik bedeni oluşturan monadların hep aynı olduğunu varsaymamalıyız. Ruh için sonsuza dek tahsis edilmiş bir madde parçası, yani aşağı derecedeki canlılar yoktur, çünkü bedenler sürekli bir değişim içindedir. Ruh bedenini değiştirir, ama her zaman kademeli olarak [G. vi. 619 (D. 229; L. 258)]. Bu nedenle, doğumda aldığımız en küçük madde parçasının (yani ikincil maddenin) bedenimizde kaldığından emin olamayız. Ancak aynı hayvan veya makine bir anlamda varlığını sürdürür [G. vi. 543 (D. 167)]; Leibniz'in ifadesiyle, tür olarak sürer ama bireysel olarak değil [G. v. 214 (N. E. 240)]. En azından bir eşdeğer ikamesiyle belirli organlar kalır, tıpkı maddesi değişse bile bir nehrin aynı kalması gibi (G. iv. 529). Bu, bedenin aynı maddeden oluşmasa da aynı türde kaldığı sıradan bilimsel görüştür. Böylece beden, yalnızca, belirli bir zamanda bakış açıları dominant monadın bakış açısına o kadar yakın olan aşağı monadlardan oluşur ki, her monad kendi yakın çevresindekileri en açık şekilde algıladığı için, onlar *her şeyi* dominant monaddan daha az açık algılarlar. Beden ve ruh birlikte tek bir cevher oluşturmaz (G. vi. 595) ve hatta birbirleriyle etkileşime bile girmezler. “*Bedenler (imkânsız olmasına rağmen) sanki ruhlar yokmuş gibi hareket eder, ruhlar sanki bedenler yokmuş gibi hareket eder ve her ikisi de sanki biri diğerini etkiliyormuş gibi davranır*” [G. vi. 621 (D. 230; L. 264)]. Ruhun bakış açısını içeren organize kütle, ruhun istediği anda kendiliğinden harekete geçmeye hazırdır. Leibniz, bunun sözde ruh ve beden

birliğini ürettiğini söyler [G. iv. 484 (D. 78; L. 314)]. Ruh ve beden etkileşmez, yalnızca uyum içindedir; biri nihai sebeplerin kurallarına göre özgürce hareket eder, diğeri ise etkin sebeplerin yasalarına göre mekanik olarak hareket eder. Ancak bu, ruhun özgürlüğünü zedelememektedir. Çünkü nihai sebeplere göre hareket eden her fail özgürdür. Tanrı, özgür nedenin ne yapacağını öngörerek, makineyi onunla uyumlu olacak şekilde düzenlemiştir [G. vii. 412 (D. 278)].

İşte bu, ruh ve beden üzerine birinci teoridir. Organik bir beden, her zaman aynı dominant monada tâbi olarak birlik kazanan, değişen monadların bir koleksiyonudur. Bu tâbi oluş, hem dominant monadın daha açık algılarında, hem de tüm olayları yöneten nihai sebeplerin, beden söz konusu olduğunda, ya dominant monada, ya bedenin dışındaki bir monada, ya da “*metafizik mükemmelliğe*” ve “*şeylerin düzenine*” atıfta bulunması gerçeğinde yatar. Bir ruh tarafından hükmedilen bir beden, sayısız daha küçük organik bedenlerden oluşur, ancak kendisi, görünüşe göre, daha büyük herhangi bir organik bedenin parçasını oluşturmaz. İkincil madde veya kütle, bir dominant monad tarafından birleştirilmemiş organik bedenlerin bir koleksiyonudur. Bununla birlikte, Leibniz'de bu basit teoriyle tutarsız pek çok şey vardır. Şimdi dikkatimizi bunlara çevirmeliyiz.

İkinci teori

Yukarıdaki teoride ortaya koyduğum her şey Leibniz'de bulunsa da, hiç bahsetmediğim, tamamen farklı bir teoriye yol açan pek

çok başka pasaj vardır. Bu teoriyi, Leibniz'in genel felsefesiyle tamamen tutarsız olduğu için reddedilmesi gerektiğini düşünüyorum. Ancak, özellikle son zamanlarda bir yorumcu olan Dillmann tarafından sürekli kaynaklara başvurularak desteklendiği için, onun hakkında bir şeyler söylemek gerekir. ⁽¹⁵⁾

(15) *Eine neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre auf Grund der Quellen.* Leipzig, 1891.

Bu diğer teoride, zihin ve beden birlikte gerçek bir birlik oluşturan tek bir cevher meydana getirir. Zihin, bedeni salt bir yığın yerine bir *unum per se* (kendinde birlik) haline getirir. Bu görüşe karşı, şu gibi kesin ifadelerimiz vardır (D. 177; F. de C. pp. 32, 34): “*Maddi cevherin bir ruhu ve organik bir bedeni vardır, yani diğer cevherlerden oluşan bir kütle. Aynı cevherin düşündüğü ve ona bağlı genişlemiş bir kütlesi olduğu doğrudur, ancak bu kütleden oluşmaz, çünkü tüm bunlar cevheri değiştirmeden ondan alınabilir.*” Bununla birlikte, başka yerlerde Leibniz, sanki ruh ve beden tek bir cevher oluşturuyormuş gibi konuşur.

“*Enteleki,*” der, “*ya bir ruhtur ya da ruha benzer bir şeydir ve daima doğal olarak bir organik bedeni etkinleştirir; bu beden, ruhun dışında kendi başına alındığında, tek bir töz değil, birçok şeyin toplamıdır, kısacası doğal bir makinedir*” (G. iv. 395–6; N. E. 701) (1702). Yine şöyle der: “*Her yaratılmış monad bir organik bedenle donatılmıştır*” (G. vii. 502), “*yaşam ilkeleri yalnızca organik bedenlere aittir*” [G. vi. 539 (D. 163)], ve yine: “*Ne kadar organik beden varsa o kadar enteleki vardır*” (G. ii. 368). Eğer organik beden başka tâbi monadlardan oluşuyorsa, her monadın bir organik bedene sahip olamayacağı açıktır. Beden ve ruhun birlikte tek bir töz oluşturduğu görüşü için

ise çok daha doğrudan nedenler vardır. “*İnsan gibi unum per se olan bedenler,*” Leibniz der, “*tözdür ve tözsel formlara sahiptir*” (G. iv. 459) (Ocak 1686). Leibniz daima ruhun varlığının bedeni salt bir toplam olmaktan çıkardığını ima eder: ruh *olmadan* bedenin salt bir toplam *olduğunu*, ancak ruhla birlikte gerçek bir birlik kazandığını öne sürer. “*Herhangi bir kütledeki, ne kadar küçük olursa olsun, basit tözlerin sayısı sonsuzdur;*” der, “*çünkü hayvanın gerçek birliğini sağlayan ruhun yanında, örneğin koyunun bedeni fiilen bölünmüştür, yani görünmez hayvanların veya bitkilerin bir topluluğudur; bunlar da kendi gerçek birliklerini sağlayan şey dışında benzer şekilde bileşiktir; ve bu sonsuza kadar giderken, sonuçta her şeyin bu birliklere bağlı olduğu, geri kalanın veya sonuçların ise yalnızca iyi temellendirilmiş fenomenler olduğu açıktır*” (G. iv. 492). Bu eğilim, yorumculara çok sıkıntı veren ve Leibniz’in sisteminden diğer birçok pasajdan daha tutarsız olmayan (gerçekte onlarla aynı derecede tutarsız olan) bir teoride en uç noktaya taşınır—*vinculum substantiale* (tözsel bağ) doktrinini kastediyorum.

Vinculum substantiale

Bu doktrin, Des Bosses'e yazılan mektuplarda geliştirilir ve Leibniz'in felsefesini transsubstansiyasyon dogması ile uzlaştırma çabasından doğar. İsa'nın Bedeni'nin tek bir töz olduğu bir anlam bulmak gereklidir. Leibniz önce “*ruh ile organik beden arasında belli bir gerçek metafizik birlik*” olduğunu kabul eder (G. ii. 371), bunu Tournemine'e de zaten söylemişti (G. vi. 595), ancak Des Bosses bunun Katolik ortodoksluğu için yeterli olmadığına

onu ikna eder. O da, kabul etmediği ama iyi bir Katoliğe yardımcı olabilecek bir görüş olarak, *tözsel bir bağ* hipotezini önerir (G. ii. 435). “Eğer *cismani töz*,” der, “*monadların yanında gerçek bir şeyse, tıpkı bir çizginin noktalarının yanında bir şey olarak kabul edilmesi gibi, o zaman şunu söylemek zorunda kalacağız: cismani töz, belli bir birlikten, daha doğrusu birleştiren ve Tanrı tarafından monadlara eklenen gerçek bir şeyden oluşur; monadların pasif gücünün belli bir birliğinden materia primanın, yani yayılım ve antitypia veya dağılım ve direnç için gereken şeyin ortaya çıktığını; ancak monadların entelekilerinin birliğinden ise tözsel bir formun doğduğunu, fakat bunun doğup sönebileceğini ve o birlik sona erdiğinde söndüğünü, Tanrı mucizevi bir şekilde korumadıkça. Ama böyle bir form, basit ve bölünmez bir töz olan ruh olmayacaktır.*”⁽¹⁶⁾ Bu *vinculum substantiale* yalnızca “*inanç bizi cismani tözlere yönlendiriyorsa*” yararlı olduğu iddiasındadır (*ib.*). Sonra da şunu söyler (*ib.* s. 458): “*Ve bu, sizin düşünce tarzınızdaki insanların (secundum vestros), bir bedenin tüm tözünün, eski doğasını korumasına rağmen başka bir bedenin tüm tözüne dönüşmesi hakkında söylemesi gereken şey gibi görünüyor.*” *Vinculum substantiale*, Leibniz’in başka yerlerde de kabul ettiği ruh ve beden gerçek birliğinden, monadların gerçek bir birlik oluşturacak bir toplam oluşturmak için bütün olarak eklenmemesi, aksine eklenmeden önce *materia prima* ve entelekiye bölünmeleri gerçeğiyle ayrılır. Böylece *materia prima*'nın kurucu unsurlarının toplamı, genişlemiş pasif bir kütle verirken, entelekilerin toplamı ise kütleye can veren tözsel bir form verir. Her organik beden için bir *vinculum substantiate* vardır, yani her baskın monada karşılık gelen bir tane (G. ii. 481, 486, 496). Leibniz daha sonra Des Bosses tarafından, bu tözsel bağın teolojik olarak işe yarar olması için, bireysel ruh gibi yok olmaz

olması gerektiğini kabul etmeye yönlendirilir (G. ii. 481). Sonraki mektuplarda, doktrin genellikle tartışmanın temeli olarak varsayılır ve gerçek madde ile gerçek bir süreklilik kurmak için kullanılır. Ancak Leibniz hiçbir yerde buna inandığını açıkça söylemez. Katolikleri, kâfir olmadan monad doktrinine inanabileceklerine ikna etmek için son derece isteklidir. Böylece vinculum substantiale, bir filozofun inancından ziyade bir diplomatın tavizidir (bkz. G. ii. 499).

(16) Tüm varlıkların listesi için bkz. G. ii. 506.

İkinci teori reddedilmelidir

Leibniz'in bedeninin ilk teorisiyle tutarsız olan diğer açıklamalarının da teolojik etkilerden kaynaklanmış olması imkânsız değildir. Gerçek Mevcudiyet sorunu, Leibniz'in Mainz Başpiskoposu'nun hizmetinde olduğu zamandan beri onu meşgul etmiş ve maddenin özünün yayılım olmadığını reddetmesinin gerekçelerinden biri olmuştur. Sisteminin, gayretli ve ihtida ettirmeye çalışan Arnauld için tasarlanan en eski açıklamalarında da benzer öneriler bulunabilir. “*Beden kendi başına,*” Leibniz der, “*ruhtan ayrı olarak, yalnızca bir toplanma birliğine sahiptir*” (G. ii. 100); bu da ruhla birlikte bedeninin gerçek bir birliği olduğunu ima ediyor gibidir. Yine bedeninin, ruhdan ayrı olarak, gerçek anlamda bir töz olmadığını, bir taş yığını gibi bir toplam olduğunu söyler (*ib.* 75). Arnauld yeni felsefeye, ruhun maddeyle birleşmesinin bir birlik oluşturmadığını, çünkü yalnızca dışsal bir adlandırma verdiğini itiraz ettiğinde, Leibniz maddenin canlı töze ait olduğunu, bunun gerçekten tek bir varlık olduğunu yanıtlar; ve

sadece kütle olarak alınan madde, uzay ve zaman gibi yalnızca iyi temellendirilmiş bir fenomendir (*ib. 118*). Bu, ilk kısımda *materia prima*'ya atıfta bulunuyor olarak anlaşılabilir, ancak sonraki pasaj daha zordur. “*Hayvanlarda ruhların ve başka yerlerde tözsel formların olduğunu kabul etmeyenler,*” der, “*yine de zihin ve beden birliğini açıklama şeklimi ve gerçek töz hakkında söylediklerimin hepsini onaylayabilirler; ancak böyle formlar olmadan, gerçek birliği olan hiçbir şey olmadan, ya noktalarla ya da uygun görürlerse atomlarla, maddenin ve cismani tözlerin gerçekliğini olabildiğince kurtarmak onlara kalmıştır*” (G. ii. 127). Yine der ki, eğer istediği türden cismani tözler yoksa, bedenler gökkuşağı gibi yalnızca gerçek fenomenlerdir. Çünkü madde fiilen sonsuza kadar bölündüğünden, yalnızca ruhunun veya tözsel formunun salt temas bağımsız tözsel bir birlik oluşturduğu canlı makineler bulduğumuzda gerçek bir varlığa ulaşabiliriz. Ve eğer bunlardan hiçbiri yoksa, sonuç olarak, insan görünür dünyadaki tek tözsel şeydir (G. ii. 77). Tüm bu ifadeler, ruh ve beden birliğinde gerçekten bir olduğunu, ancak beden tek başına, gerçek olduğu ölçüde, çokluk olduğunu ima eder. Arnauld'ya yazılan mektuplarda bu, yalnızca yeni bir felsefenin kabalığına atfedilebilir, ancak gördüğümüz gibi, benzer türden birçok sonraki ifade vardır. Ve monadların uzayla olan ilişkisini tartışırken (§ 71.) kaçınılmaz bulduğumuz doktrin, yani ruhun bir noktada değil bir hacimde mevcut olduğu, bu görüşle ilişkilendirilmelidir. Ruh, varlığıyla tüm bedeni bilgilendirir ve onu bir yapar, ancak diğer tâbi ruhlar beden çeşitli bölümlerinde mevcuttur ve her bir böyle parçayı bir yapar.⁽¹⁷⁾ Yine uzay, Leibniz için bir doluluktur, ancak matematiksel noktalardan oluşmaz. Dolayısıyla her monadın en azından fiziksel bir noktayı

işgal ettiğini varsaymalıyız. Böyle bir fiziksel nokta organik bir beden olarak adlandırılabilir ve tüm monadların nasıl organik bir bedene sahip olduğunu açıklayabilir. Baskın olmayan bir monadın organik bedeni, tek başına, *salt* bir fenomen olacaktır ve hiçbir şekilde bir toplam değildir. Ancak bu görüşü tutarsızlıklardan kurtarmak imkânsızdır. Buna iki neden katkıda bulunmuş olabilir: biri bedenlerin gerçekliğini kurtarma teolojik arzusu,⁽¹⁸⁾ diğeri ise her monadda bir unsur olan birincil maddenin, bazen genişlemiş birincil maddeyle, hatta ikincil maddeyle karıştırılması. İkincisi, Arnauld'ya yazılan mektuplarda kısmi bir neden olmuş olabilir; Des Bosses'e yazılan mektuplarda ise birincisi tek başına işlemiş olmalıdır, çünkü çeşitli madde türlerinin ayrımları orada her yerde olduğundan daha net çizilmiştir.⁽¹⁹⁾

⁽¹⁷⁾ Şu pasajla karşılaştırın (G. ii. 474): “Bir insanın bedeninde var olan bir solucanın ruhunun, insan bedeninin tözsel bir parçası mı olduğu, yoksa benim tercih edeceğim gibi, çıplak bir gereklilik ve metafizik açıdan gerekli olmayan, sadece doğal süreçte gerekli olan bir şey mi olduğu sorulmaktadır.”

⁽¹⁸⁾ Bu bağlamda Leibniz, bir pasajda argümanlarını şu sözle pekiştirir: “Üstelik son Lateran Konsili, ruhun bedenimizin gerçekten de tözsel formu olduğunu beyan eder” (G. II. 75).

⁽¹⁹⁾ Bkz. örn. G. ii. 368, 370, 371.

Bu görünürdeki tutarsızlıkları daha iyi açıklayan bir teori olabilir, ancak ben bulamadım. Benim teorim, esas olarak daha fazla tartışma için başvurabileceğim Erdmann'ın teorisidir.

Önoluşum

Leibniz'in üremeyi açıklamak için kullandığı Preformasyon teorisi hakkında birkaç söz söylemek gerekli görünüyor. Her

monad ebedi olduğundan, ben olan monad daha önceden var olmuş olmalıdır. Leibniz, onun baba veya annenin bedenini oluşturan monadlardan biri olduğunu savunur (G. III. 565). Döllenmeden önce, ya sadece duyarlı bir monaddı ya da en azından sadece temel bir akla sahipti. İkinci görüş, mucizeler olmadan yapabilmemizi sağladığı için avantajlıdır. İlk görüşe göreyse, duyarlı bir monad doğal olarak akıllı hale gelemez, bu nedenle üremenin bir mucize içerdiğini varsaymalıyız. Leibniz bu alternatifler arasında karar veremez, hatta her ikisi de *Théodicée* ⁽²⁰⁾'de bulunur (G. vi. 152, 352). Mucizevi alternatif en iyisi gibi görünür, çünkü Leibniz insanların ölümden sonra doğal olarak sadece duyarlı monadlar düzeyine inemeyeceğini savunmak ister; ancak monadlar doğal olarak *akıllı hale gelebiliyorsa*, doğal olarak akıllı olmayı bırakamayacaklarına dair bir neden yok gibi görünür. Leibniz, preformasyon teorisini döneminin mikroskobik embriyolojisine atıfla destekledi. Ancak, her iki ebeveynin eşit etkisini açıklayamadığı oldukça açıktır. Bu hesaba katıldığında, tek bir baskın monadın basitliğini kaybederiz, ancak Weissmann'ın germ-plazma sürekliliğine son derece benzeyen bir teori elde ederiz. Bu nedenle birkaç yıl önce Leibniz'i modern bilimin en son sonuçlarını öngören biri olarak anabilirdik; ancak Weissmann'ın düşüşünden beri, bu zevkten kendimizi mahrum bırakmak zorundayız.

(20) Bu arada, parçaların çok farklı zamanlarda yazıldığına dair Stein'in iddiasını destekleyen bir gerçek: bkz. *Leibniz und Spinoza*, Berlin, 1890, s. 275 vd.

Karışık ve Bilinçdışı Algı

Monadlar arasındaki iki tür fark

Gördüğümüz gibi, monadlar iki açıdan farklılık gösterir. *Bakış açısı* bakımından ve *algının netliği* bakımından farklılık gösterirler. Bunlardan ilki sürekli değişmektedir: hareket fenomeninin altında yatan gerçeklik, bakış açısının değişimidir. Bu bana, en azından, tek mümkün yorum gibi görünüyor, ancak Leibniz bu ifadeyi hiçbir yerde açıkça yapmaz. Bu şekilde, mutlak ve görelî hareket arasındaki farkı yorumlayabilmeliyiz. Bakış açısını değiştiren monad mutlak harekete sahiptir, bu değişimi algılayan başka bir monad ise sadece durumda görelî bir değişikliğe sahiptir.⁽¹⁾ Bu görüş, başından beri kaçınılmaz olduğunu gördüğümüz uzayın nesnel karşılığını içerir.

⁽¹⁾ Bu konuda bkz. G. ii. 92 ve iv. 513.

Gördüğümüz gibi, bakış açısı karışık algıya bağlıdır, ancak farklı karışıklık derecelerine değil. Karışıklık derecesine gelince, değişimin mümkün olduğunu varsaymalıyız. Muhtemel mucizevi döllenme değişimini bir kenara bırakırsak, Leibniz bebeklerin yetişkinler kadar net algılara sahip olduğunu savunamazdı. Ve ölümün, hafızayı tamamen yok edemese de, algılarımızı karıştırdığını söyler [G. vii. 531; (D. 193)]. Bu aynı zamanda uykunun da açıklamasıdır. Locke'a karşı, ruhun her zaman

düşündüğünü savunur, ancak her zaman düşüncenin bilincinde olmadığını itiraf eder. Hiçbir zaman algılardan yoksun olmadığını, ancak sıklıkla apperception'lerden (kendinin bilinci) yoksun olduğumuzu, yani net algılarımız olmadığıda söyler (N. E. s. 166; G. v. 148). Düşünme, ruhun asıl etkinliğidir ve bir kez eyleme geçen bir töz, hep öyle olacaktır (G. v. 101; N. E. 111). Etkinliği sona ererse, töz de, gördüğümüz gibi, sona erer ve uyandığımızda, uykuya daldığımızdakiyle sayısal olarak aynı olmayız.

Bilinçdışı zihinsel durumlar

Bu bizi Leibniz'in Psikoloji alanında yaptığı çok önemli bir ilerlemeye getirir. Locke, zihnin bilincinde olmadığı hiçbir şeyin zihinde olamayacağını düşünüyordu. Leibniz, bilinçdışı zihinsel durumların mutlak gerekliliğine işaret etti. Algıyı (sadece bir şeyin bilincinde olmaktan ibaret) ve apperception'ı (kendinin bilinci, yani algının farkında olma) birbirinden ayırdı [G. v. 46 (N. E. 47; L. 370); G. vi. 600 (D. 211; L. 411)]. Bilinçdışı bir algı, bir bilinç durumudur, ancak bizim *onun* farkında olmadığımız anlamda bilinçdışıdır, yine de onda başka bir şeyin bilincindeyizdir. Bu bilinçdışı algıların ne kadar önemli olduğu, Yeni Denemeler'e Giriş'ten anlaşılır. Bunlar sayesinde ki “*şimdiki zaman geleceği taşır ve geçmişle yüklüdür, her şey bir araya gelir ve en küçük tözlerde bile, Tanrı'nın gözleri kadar nüfuz eden gözler, evrendeki şeylerin tüm seyrini okuyabilir*” (N. E. 48; L. 373; G. v. 48). Ayrıca bireyin kimliğini korurlar ve önceden kurulmuş uyumu açıklarlar; bir

denge kayıtsızlığını önlerler (*ib.*) ve hiçbir iki şeyin tamamen aynı olmaması onlar sayesinde (G. v. 49; N. E. 51; L. 377).

Leibniz, bilinçdışı zihinsel durumlar lehine, bazıları oldukça ikna edici, diğerleriyse bence karışıklıklara dayanan birkaç argümana sahiptir. Locke'un, bilmediğimiz bilincinde olmadığımız hiçbir şeyi bilemeyeceğimiz argümanının, çok fazlasını kanıtladığını söyler, çünkü o zaman aslında düşünmediğimiz hiçbir şeyi bilmeyiz (G. v. 80; N. E. 84). Yine, ve bu en kesin argümandır, “*her zaman tüm düşüncelerimiz üzerine açıkça düşünmemiz imkansızdır; aksi takdirde zihin, sonsuza kadar her bir yansıma üzerine düşünür ve asla yeni bir düşünceye geçemez. Örneğin, şimdiki bir duyguyu algılamak, her zaman onun hakkında düşündüğümü düşünmek, sonra da onun hakkında düşündüğümü düşündüğümü düşünmek zorunda kalırım ve bu sonsuza kadar böyle gider*” (G. v. 108; N. E. 118–9). Daha az kesin bir başka argüman ise, tüm izlenimlerin bir etkisi olduğu ve algılanabilir olanın algılanamaz parçalardan oluşması gerektiğidir [G. v. 24, 105, 107 (N. E. 25, 116, 118)]; buradan, sonlu algıların, tıpkı nesnelere gibi, sonsuzca bölünebilir olması ve dolayısıyla bilincinde olmadığımız parçalardan oluşması gerektiği sonucu çıkarılır. Leibniz aslında, görünüşte farklı dört şeyi özdeşleştirmiştir: (1) bilinçdışı algı, (2) karışık algı, (3) ufak algı ve (4) ruhsal eğilim (dispozisyon). Bu dördünden, ilki, özbilinçten kaynaklanan sonsuz gerileme ile kanıtlanır ve her zaman düşündüğümüzü ve tüm evreni yansıttığımızı sürdürmek için gereklidir. İkincisi, duyu-algısını açıklamak ve farklı monadlar arasındaki farklar için gereklidir. Üçüncüsü, sonlu olduğu varsayılan bir algının, nesnesi kadar çok parçaya sahip olduğu ve nesnesi tüm evren olabileceği için parça sayısının sonsuz

olabileceği argümanından çıkar. Dördüncüsü, gerçeklerin doğuştan olduğu anlamını açıklamak için gereklidir – bu anlam, bu arada, Kant'ın *à priori*'sinin zihinde olduğu anlama çok benzer. Bu dördünün de Locke tarafından eşit şekilde reddedildiği ve Leibniz tarafından savunulduğu görülür. Bu nedenle, bağlantılarını araştırmaya değer.

Karışık ve minik algılar

Bilinçsiz algının en temel olduğu ve diğerlerinin bunun kabul edilmesiyle izlediği açık görünüyor. Karmaşık bir algı, diyebiliriz ki, tüm parçalarının ayrı ayrı bilincinde olmadığıdır. Leibniz'in terminolojisinde bilgi, bilinen şeyi diğer şeylerden ayırt etmek için gerekli işaretleri ayrı ayrı sıralayamadığımda karışıktır (G. iv. 422; D. 27). Dolayısıyla, karışık algıda, algımın *bazı* unsurlarının bilincinde olsam bile, hepsinin bilincinde değilimdir (örneğin G. v, 109; N. E. 120); çünkü algının nesnesi kadar karmaşık olduğu varsayılır ve bu nedenle, algımdaki *tüm* unsurların bilincinde olsaydım, nesneyi diğer farklı nesnelere tamamen ayırt edebilirdim. Ayırt etmediğim parçalar küçüktür.⁽²⁾ Yine, küçük algılara gelince, Leibniz, modern psikofizik ile birlikte, bir algının bizim onun farkına varmamızdan önce belirli bir büyüklüğe ulaşması gerektiğini ve bu nedenle yeterince küçük algıların zorunlu olarak bilinçsiz olduğunu savunur. Zihinsel eğilimler, son olarak, her zihnin belirli bir doğası olduğunu ve Locke'un *tabula rasası* olmadığını savunan herkesin varsayması gereken bir şey için bir *isimdir*; ancak isim *kendi başına* bir açıklama değildir, Leibniz'in teorisinin olması amaçlanan şey ise

budur. Locke, herhangi bir hakikatin doğuştan geldiğini reddetmişti, çünkü bildiğimiz her şey öğrenilmiştir. Leibniz, karşılık olarak, Magdalen Köprüsü'ndeki Shelley gibi, bebeklerin bu kadar çabuk unutmasına şaşırılmaz. Ancak, doğuştan gelen hakikatlerin her zaman zihinde olduğunu, ancak yalnızca deneyim ve eğitimle ortaya çıkarıldığını, yani *apperception* nesnelere haline getirildiğini söyler. Duyular, diyor, düşünme için malzeme verir; başka bir şeyi, yani duyuların sunduğu belirli şeyleri düşünmeseydik, düşünmeyi düşünmezdik (G. v. 197; N. E. 220). İtiraf eder ki, ruhun asla bilmediği doğuştan hakikatler ruhun içinde olabilir; ancak onları bilince kadar, her zaman orada olduklarını bilemez (G. v. 75; N. E. 80). Yani, zihin bu hakikatleri algılar, ancak onları algıladığının bilincinde değildir. Bu, zihinsel eğilimlerin belirsiz fikrinin bilinçsiz algı yoluyla bir açıklamasıdır. Leibniz, hakikatlerin doğuştan olduğunu söylediğinde, bununla yalnızca zihnin onları bilme yeteneğine sahip olduğunu değil, aynı zamanda onları kendi içinde bulma yeteneğine sahip olduğunu kastettiğini açıklar (G. v. 70; N. E. 74–5).⁽³⁾ Bildiğimiz her şey kendi doğamızdan geliştirilir, yani, daha önce bilinçsiz olan algıları bilinçli hale getirerek, yansıma yoluyla elde edilir. Böylece her şey sonuçta, olasılığı Locke tarafından reddedilen ve gerekliliği Leibniz tarafından gösterilen bilinçsiz algıya bağlıdır.

(2) Vgl. G. iv. 574: “Esasen karışık düşünceler, kendi başlarına belirgin olanlara benzeyen, ancak o kadar küçük olan bir düşünce çokluğundan başka bir şey değildir ki, her biri ayrı ayrı dikkatimizi çekmez ve bizi onu ayırt etmeye sevk etmez.”

(3) Ancak, bu pasajın geri kalanında ve başka yerlerde, hakikatleri zihinsel eğilimler olarak açıklamaya geri döndüğü inkar edilemez [örneğin G. v. 79, 97 (N. E. 84, 105)].

Aynı zamanda, küçük ve bilinçsiz algıların, sonuçta, neredeyse eşanlı olduğu ve karışık algıların, küçük veya bilinçsiz parçalar içeren olduğu görülüyor. Her şeyden önce, tüm bilişler karışık değildir. Zorunlu bir hakikatin bilgisi belirgin ve bölünmezdir—eğer ona sahipsek, karışık değildir. Ve herhangi bir karmaşık algıda, eğer herhangi bir parça açıkça biliniyorsa, o parça geri kalanından ayrılabilir ve yalnızca geri kalanı aslında karışıktır. Algılarımız her zaman kısmen doğru olduğundan, doğru olan kısım belirgin algı olarak soyutlanabilir ve yalnızca geri kalanı karışık olacaktır. Örneğin, maddenin algılanmasında, gerçekten çokluk olduğu için, kavrayışımızın karışık olduğu yer çokluk değildir. Karışıklık, parçaların görünen sürekliliğindedir ve bu da onların küçüklüğünden kaynaklanır. Ve Leibniz'in karışık algıya dair tüm favori örneklerinde—örneğin ayrı dalgaların çıkardığı seslerden oluşan denizin uğultusu—her zaman bileşenlerin küçüklüğünde ısrar eder. Dolayısıyla, küçük ve bilinçsiz algıyı özdeşleştirebiliriz gibi görünüyor. Bununla birlikte, bu, bilinçsiz olduğumuz doğuştan hakikatlerin açıklanmasında bir zorluk yaratacaktır, ancak bu tür hakikatlere dair algımızın, parçalara bölünemese de, yoğunluk olarak artıp azalabileceğini varsayarsak. Bu konuda, bildiğim kadarıyla, Leibniz'de kesin bir şey yoktur. Karışık algının herhangi bir gerçek bilgi veriyorsa kısmen belirgin olması gerektiğini algılamış gibi görünmüyor; ve bu, bence, onun karışıklık ve küçüklük arasındaki ilişkiyi net bir şekilde algılamasını engelledi. Bunlardan yaptığı kullanım, bir sonraki bölümde, Leibniz'in bilgi teorisini incelememiz gereken yerde daha da ortaya çıkacaktır.

Leibniz'in Bilgi Teorisi

Bilgi teorisinin ne anlama geldiği

Leibniz'in bilgi teorisi üzerine bir anlatıya başlamadan önce, tartışacağım şeyin tam olarak Epistemoloji değil, esas olarak Psikoloji alanına giren bir konu olduğunu belirteyim. II.—V. Bölümler'in mantıksal tartışmaları, genellikle Epistemoloji olarak adlandırılan alanın, bana göre psikolojik olmayan kısmını ele almıştır. Şimdi ilgilendiğimiz sorun farklı bir türdendir; sorun şu değildir: Hakikatin genel koşulları nelerdir? veya Önergelerin doğası nedir? Sorun, tamamen sonraki olan, bizim ve diğer insanların herhangi bir hakikati nasıl öğrendiği sorusudur. Zaman içindeki olaylar olarak bilişlerin kökeni nedir? Ve bu soru esas olarak Psikoloji'ye aittir ve Leibniz'in dediği gibi, felsefede ön hazırlık değildir [G. v. 15 (N. E. 15; D. 95)]. İki sorun karıştırılmıştır —en azından Descartes'ten beri—çünkü insanlar, hakikatin kimse bilmiyorsa doğru olamayacağını, ancak bilinerek doğru hale geldiğini varsaymışlardır. Leibniz, Tanrı'yı tartışırken göreceğimiz gibi, bu karışıklığı yapmıştır ve Locke da sadece psikolojik bir amaç gütmeyi belirttiği için bunu yapmış gibi görünebilir.⁽¹⁾ Ancak bu, bizim yapmamız için bir neden değildir ve aşağıdakilerde bunu yapmamaya çalışacağım. Aynı zamanda Locke bir anlamda haklıdır. Sorun *tamamen* psikolojik değildir, çünkü inançtan ziyade bilgiyi tartışır. Psikolojinin katı bakış

açısından, doğru ve yanlış inanç, bilgi ve hata arasında hiçbir ayrım yapılamaz. Bir psikolojik fenomen olarak, bir inanç içeriğiyle ayırt edilebilir, ancak o içeriğin doğruluğu veya yanlışlığıyla değil. Dolayısıyla bilgiyi, yani doğru bir önermeye olan inancı tartışırken, hem doğruyu hem de inancı ön varsayıyoruz. Araştırma bu nedenle melezdir ve hem hakikatin felsefi tartışmasından hem de inancın psikolojik tartışmasından sonra gelir.

(1) *Deneme*, Giriş, § 2.

Doğuştan gelen fikirler ve doğrular

Önceki bölümümde Leibniz'in doğuştan fikirler ve doğrulara hangi anlamda inandığını kısaca açıklamıştım. Bunlar zihinde daima bulunur, ancak ancak bilinçli kavrayış nesnelere haline gelerek tam olarak bilinir hale gelirler. Leibniz, *Yeni Denemeler*'de yalnızca *zorunlu* doğruların doğuştancılığını göstermeye çalışır, monadların bağımsızlığı nedeniyle, bilinen tüm doğruların doğuştan olması gerektiğini savunmak zorunda olsa da. Bununla birlikte, zorunlu doğruların deneyim yoluyla öğrenilmesinin imkansızlığını kanıtlamanın daha kolay olduğunu düşünür ve sanırım bunun, Locke'un tüm bilgi teorisine karşı bir varsayım sağlayacağına güvenir. *Yeni Denemeler*'de *doğuştan doğru* ifadesini, tüm fikirlerin doğuştan olduğu, yani duyulardan türetilmemiş bir doğruyu belirtmek için kullanır; ancak kelimenin farklı bir kullanımı olduğunu da açıklar [G. v. 66 (N. E. 70)]. Onun kullandığı anlamda, "*tatlı acı değildir*" doğuştan değildir, çünkü *tatlı* ve *acı* dış duyulardan gelir. Ancak "*kare daire*

değildir” doğuştandır, çünkü *kare* ve *daire*, anlama yetisinin kendisi tarafından sağlanan fikirlerdir [G. v. 79 (N. E. 84)]. Şimdi soru şudur: Leibniz duyu fikirlerini diğer fikirlerden nasıl ayırır? Çünkü diğer filozofların yapabileceği gibi, duyu fikirlerinin dışarıdan zorla kabul ettirildiğini savunamaz. Onların yalnızca dış şeyleri temsil etmeye muktedir olduğunu da savunamaz, çünkü hepsi karışıktır ve dünyanın gerçek bilgisinde bulunmazlardı [G. v. 77, 109 (N. E. 82, 120)]. Bu nedenle, duyu fikirleri kendi doğalarıyla, dışsal nedenlere bir referansla değil, ayırt edilmelidir. Bu konuda, Leibniz, bildiğim kadarıyla, oldukça kesin bir şey söylemez. Kesin bir açıklamaya en yakın yaklaşım, *Discours de Métaphysique*'de (G. iv. 452) bulunur. Duyu nesnelere üzerimizdeki etkisinden, bir Kopernikçi'nin gündeğumundan bahsetmesi gibi, der. Maddelerin birbirleri üzerinde etki ettiğinin söylenebileceği bir anlam vardır, “*ve bu aynı anlamda, duyuların aracılığıyla dışarıdan bilgi aldığımız söylenebilir, çünkü bazı dış şeyler, ruhumuzu belirli düşüncelere yönlendiren nedenleri daha özel olarak içerir veya ifade eder.*” Böylece duyu fikirleri, XII. Bölüm'de açıklandığı anlamda edilgin olduğumuz fikirlerdir. Yine duyu fikirleri karışıktır ve dış dünyayı ifade eder. “*Açık fikirler Tanrı'nın bir temsilidir, karışık fikirler evrenin bir temsilidir*” [G. v. 99 (N. E. 109)]. Aslında, uzamı veya mekansal dışsallığı önvarsayan tüm fikirleri duyu fikirleri olarak niteler, uzamın kendisi bir duyu fikri olmasa da. “*Birden fazla duyudan geldiği söylenen fikirler,*” diye açıklar, “*uzam, şekil, hareket, dinlenme gibi olanlar, daha çok sağduyudan, yani zihnin kendisindedir; çünkü bunlar saf anlama yetisinin fikirleridir, ancak dışsalla ilişkilidirler ve duyular onları algılamamızı sağlar*” [G. v. 116 (N. E. 129)]. Böylece dışsal olarak görünen nitelikler duyu fikirleridir, ancak dışsallığın kendisinde yer alan her şey duyumsal değildir. Ve dışsal görünen

nitelikler karışıktır, çünkü göründükleri gibi monadların durumları olamazlar. Buna karşılık, yansımadan türetilen fikirler zorunlu olarak karışık değildir (bkz. G. ii. 265), çünkü eğer kendi zihin durumlarımızı gerçekten tanımlıyorlarsa, salt bir görüngü değil, gerçek bir şeyi tanımlarlar. Bu nedenin yanı sıra, yansıma yoluyla kategorileri (veya Leibniz'in deyimiyle kıstasları) keşfettiğimiz gerçeği de vardır. Leibniz'in bilgi teorisinde, gerçekten de Kant'ı hatırlatan çok şey vardır. Varlığın, der, duyulur nesnelere ancak aklın yardımıyla bulunabileceğini ve dolayısıyla varlık fikrinin yansımadan türetildiğini söyler [G. v. 117 (N. E. 130)]. Anlama yetisinde duyulardan gelenler dışında hiçbir şey olmadığına dair ilkeye Leibniz, *anlama yetisinin kendisi hariç* (G. v. 100; N. E. 111) ekler. “*Fikirlerin algılanmalarımızın ya dış duyulardan ya da yansıma denebilecek iç duyudan geldiği çok doğrudur;*” der, “*ancak bu yansıma, (Locke'un ifade ettiği gibi) zihnin salt işleyişleriyle sınırlı değildir; zihnin kendisine kadar uzanır ve zihni algıladığımızda maddeyi algularız*” [G. v. 23 (N. E. 24)]. Ruh, der, kendisine doğuştandır ve bu nedenle bazı fikirleri özünde içerir [G. iii. 479; G. v. 93 (N. E. 100)]. Böylece varlığı, birliği, maddeyi, özdeşliği, nedeni, algıyı, akli ve duyuların veremeyeceği daha birçok kavramı kapsar [G. v. 100 (N. E. 111)]; ve bu fikirler, duyulardan türetilebilecek herhangi bir bilgide önvarsayılr. Ve Leibniz'in işaret ettiği gibi, zorunlu doğrular kesinlikle bilinir, ancak duyular onların zorunlu olduğunu gösteremez [G. v. 77 (N. E. 81)]. Buradan, bu tür doğruların zihnin doğasından geliştirildiği sonucu çıkar. Leibniz'in zorunlu doğrular üzerinde durmasının nedeni, bunların durumunda, bilginin, bilinen şeyin zihin üzerindeki nedensel bir etkisine bağlanamayacağının varsayılması olabilir. Çünkü bu durumda bilinen şey zamanda değildir ve bu nedenle

bilgimizin nedeni olamaz. Bu, bilginin asla bilinen şeyden kaynaklanmadığını, bağımsız olarak zihnin doğasından ortaya çıktığını varsaymayı kolaylaştırdı.

Yeni Denemeler Leibniz'in metafiziğiyle tutarsızdır

Yeni Denemeler'de geliştirilen doğuştan doğrular öğretisi, hak ettiğinden daha çok Kant'ın öğretisine benzer. Uzam ve zaman ve kategoriler doğuştandır, oysa uzamda görünen nitelikler doğuştan değildir. Leibniz'in benimsemesi gereken, bilinen tüm doğruların doğuştan olduğu genel teorisine karşı, monadların tüm öğretisine saldıran tek bir yanıtın başka bir şey yoktur. Ancak, duyuşsal algıların nesnelere tarafından neden olduğu sağduyu görüşünü benimseyen, doğuştan doğruların ise böyle bir nedene sahip olamayacağını savunan Yeni Denemeler teorisine karşı, bence, *à priori*'nin öznel olduğu Kant öğretisine eşit derecede uygulanabilen yanıtlar vardır. Öznellik argümanı görünüşe göre şu şekildedir: Bildiğimiz şey şu anda var olan bir şeyin varlığı olduğunda, bilgimizin o varlık tarafından neden olduğu varsayılabilir, çünkü aralarında zamansal bir ilişki vardır. Ancak bildiğimiz şey ebedi bir doğru olduğunda, böyle bir zamansal ilişki olamaz. Dolayısıyla bilgi, bilinen şey tarafından neden olamaz. Ancak, bilgi zaten zihinde belirsizce mevcut olmadıkça, başka hiçbir şeyin onu neden olamayacağı düşünülür. Dolayısıyla bu tür bir bilgi bir anlamda doğuştan olmalıdır. Bu argümanı ikna edici bir biçimde ifade etmek zordur. Bilginin ya bilinen şey tarafından neden olması ya da tamamen nedensiz

olması gerektiği şeklindeki kökten kusurlu bir ayrıma dayanıyor gibi görünür. Algı nesnelere nedensel etkisini reddeden Leibniz'de, farklı bilgi türlerini ayırt etmenin bir aracı olarak bu argüman özellikle skandal niteliğindedir. Ancak bu özel öğretiyi bir kenara bırakıp nesnelere algılarımıza neden olduğunu kabul edersek, zorunlu doğruların doğuştan olması gerektiği sonucu çıkar mı? Bu görüşü savunan herkes, Leibniz gibi, doğuştan bilginin yalnızca sanal olduğunu [G. v. 71 (N. E. 76)], oysa tüm bilinçli bilginin edinilmiş olduğunu ve belirli nedenleri olduğunu kabul etmek zorundadır. Şimdi, eğer bilgi, bilinen şey dışındaki nedenlerle bilinçli hale getirilebiliyorsa, neden tamamen bu tür nedenlere bağlı olmasın? Söyleyebileceğimiz tek şey, zihnin bu tür bir bilgiye yönelik bir *eğilimi* olması gerektiğidir – bu da hiçbir şey açıklamayan belirsiz bir ifadedir. Dahası, aynı argüman duyuşsal algı için de geçerlidir. Eğer zihin duyuşsal bilgiye yetenekli olmasaydı, nesnelere böyle bir bilgiye neden olamazdı. Renklerin, seslerin, kokuların vb. duyumları bu görüşe göre eşit derecede doğuştan olmalıdır. Aslında, zorunlu bir doğrunun *bilinçli* bilgisinin neden olduğunu kabul etmekle, onun herhangi bir bilgisinin neden olduğunu kabul etmek arasında tam olarak aynı zorluk vardır. Her durumdaki zorluk, bilginin yalnızca bilinen şey tarafından neden olabileceği varsayımıyla üretilmiştir. İnsanlar kendilerine gerçekte neyin *bilindiğini* sorsalardı, bu varsayım ortadan kalkardı. *À priori* bilgide bir önermeyi bildiğimiz, algıda ise var olan bir şeyi bildiğimiz varsayılr. Bu yanlıştır. Her iki durumda da eşit şekilde bir önermeyi biliriz. Algıda, bir şeyin var olduğu önermesini biliriz. Sadece o şeyi, her ne ise, bildiğimiz açık değildir, çünkü bu salt imgelemde de eşit derecede mevcuttur. Algıyı ayırt eden şey, o şeyin var olduğu bilgisidir. Gerçekten de

bilinebilecek her şey doğru olmalıdır ve bu nedenle bir önerme olmalıdır. Algı, diyebiliriz ki, varoluşsal bir önermenin bilgisidir, bilinçli olarak başka hiçbir önermeden çıkarılmaz ve bilginin var olduğu zamana aynı veya yakın bir zamana atıfta bulunur. Eğer bu gerektiği gibi kavransaydı – insanlar bilinen şeyin her zaman bir önerme olduğunu yansıtıyorsa – bilginin bilinen şey tarafından neden olabileceğini varsaymaya daha az istekli olurlardı. Bilginin algıda var olan şey tarafından değil, onun var olduğu gerçeği tarafından neden olduğunu söylemek, bu tür bir bilginin bilinen şey tarafından neden olmadığını hemen kabul etmektir. Böylece algı ve entelektüel bilgi, genellikle sanıldığından çok daha yakın akraba olurlar. Ya tüm bilginin her zaman zihinde olduğunu kabul etmeliyiz, bu durumda bilince çıkması bir sorun haline gelir, ya da tüm bilginin edinilmiş olduğunu, ancak asla bilinen önerme tarafından neden olunmadığını kabul etmeliyiz. Belirli bir durumda nedenlerinin ne olduğu, tamamen ampirik bir sorun haline gelir ve bu da tamamen Psikoloji'ye bırakılabilir.

Doğuştan gelen fikirlerle ilgili zorluklar

Ayrıca, Leibniz'in doğuştan olarak nitelendirdiği fikirlerin ne anlama geldiği konusunda büyük bir zorluk vardır. Bu sorun, Yeni Denemeler'in İkinci Kitap'ının başında ele alınır [G. v. 99 (N. E. 109)]. “*Fikrin düşüncenin nesnesi olduğu doğru değil midir?*” diye sorar Locke. “*Bunu kabul ediyorum,*” diye yanıtlar Leibniz, “*ancak bunun dolaysız bir iç nesne olduğunu ve bu nesnenin şeylerin doğasını veya niteliklerini ifade ettiğini eklemeniz şartıyla. Eğer fikir düşüncenin biçimi olsaydı, ona karşılık gelen fiili düşüncelerle birlikte*

ortaya çıkar ve sona ererdi; ancak nesne olduğu için düşüncelerden önce ve sonra olabilir. ⁽²⁾” Böylece bir fikir, zihinde olsa bile, ne bilgi ne de arzudur; bir düşünce değildir, bir düşüncenin düşündüğü şeydir. Bu pasaj, Leibniz’in fikirlerin zihinde var olduğunu söylemesinin tek nedeninin, onların açıkça dışarıda var olmadıkları olduğunu açıkça gösterir. Kendine neden var olduklarının varsayılması gerektiğini hiç sormamış gibi görünür, onları salt zihinsel varlıklar yapmanın zorluğunu da hiç düşünmemiştir. Örneğin, 2 fikrini ele alalım. Leibniz’in itiraf ettiği gibi, bu benim 2 hakkındaki düşüncem değil, düşüncemin konusu olan bir şeydir. Ama bu bir şey benim zihnimde var olduğundan, başka birinin düşündüğü 2 ile aynı değildir. Dolayısıyla, farklı insanların düşündüğü tek bir belirli 2 sayısı olduğunu söyleyemeyiz; kaç zihin varsa o kadar çok 2 sayısı vardır. Bunların, diyecektir ki, ortak bir şeyi vardır. Ama bu ortak şey, sırayla, kaç zihin varsa o kadar farklı fikirden oluşacak olan başka bir fikirden başka bir şey olamaz. Böylece sonsuz bir gerilemeye sürükleniriz. İki kişi aynı fikri düşünemez, hatta ortak bir yanı olan fikirleri bile düşünemez, ancak özünde herhangi bir zihnin bileşeni olmayan fikirler varsa. Locke’un, bir fikrin düşüncenin nesnesi olduğu tanımına katılabiliriz; ancak bir fikrin yalnızca zihinde bir şey olmadığı sonucundan kaçınmamalıyız, ne de her fikre başka bir yerde bir varlık vermeye çalışmamalıyız. Tam olarak aynı eleştiri, bilginin, fikirlerin ve doğruların “*yalnızca doğal alışkanlıklar, yani etkin ve edilgin eğilimler ve yatkinlikler*” olduğu ifadesi için de geçerlidir (N. E. 105; G. v. 97).

⁽²⁾ Ayrıca bkz. G. III. 659 (D. 236); IV. 451.

Duyu ve akıl arasındaki ayrım

Leibniz'de duyusal bilgi, zihinsel bilgiden *kaynağı* ile değil, doğasıyla uygun şekilde ayrılır. Farkı, ele aldığı niteliklerin uzamsal olarak yayılmış olması ve tamamının karmakarışık olmasıdır. Bu karışıklıktan, basit görünenlerin gerçekte karmaşık olduğu sonucu çıkar, ancak biz analizi yapamayız. Böylece yeşil, basit görünse de, Leibniz'e göre gerçekte mavi ve sarının algılanamayan parçalarının bir karışımıdır [G. v. 275 (N. E. 320)]. Ancak mavi ve sarının açıkça algılansaydı nasıl görüneceğini bize bildirmez. Yine de, analitik yargılara inanan biri için doğal olduğu üzere, gerekli ve duyumsal gerçekler için *kanıtımızın* doğasının farklı olduğunu düşünüyor gibi görünür. Akıl yürütmenin ilk gerçeği, der, çelişmezlik yasasıdır, oysa olgusal gerçeklerin ilkleri doğrudan algılar kadar çoktur. Düşündüğüm, benim tarafımdan düşünülen çeşitli şeylerden *daha* dolaysız değildir ve bu, Descartes'in *cogito*'sunun bir eleştirisi olarak ileri sürülür [G. iv. 357 (D. 48)]. Yani, çelişmezlik yasası, gerekli gerçekler için tek nihai öncüdür, ancak olumsal gerçekler için deneyimler kadar çok nihai öncül vardır. Hiçbir şey, der, deneyimler ve özdeşlik veya çelişmezlik yasası dışında, ilkel ilkeler olarak alınmamalıdır; sonuncusu olmadan doğruluk ve yanlışlık arasında hiçbir fark olmazdı [G. v. 14 (D. 94; N. E. 13)]. Böylece birçok olgusal gerçeğin, kendiliğinden açık olma dışında hiçbir kanıtı yoktur, ancak bu, gerekli gerçekler arasında yalnızca çelişmezlik yasası için geçerlidir. Bununla birlikte, kendiliğinden açık olan olgusal gerçeklerin tümü psikolojiktir: kendi düşüncelerimizle ilgilidir. Leibniz bu ölçüde Descartes ve Berkeley ile aynı fikirdedir. Her ikisinden de daha felsefi olduğu nokta, olgusal gerçeklerin gerekli

gerçekleri önvarsaydığını ve bu nedenle kendi varlığımızın tüm gerçekler için nihai ve temel bir öncül olmadığını kavramasıdır. Kendi varlığım, der, ispatlanamaz olması anlamında bir aksiyomdur, gerekli olması anlamında değil [G. v. 391 (N. E. 469)]. Tüm sonlu varlıklar gibi, olumsuzdur, ancak gerekli gerçekler kadar kesindir (N. E. 499; G. v. 415). Böylece Leibniz, kendi varlığımıza dair sezgisel bir bilgimiz, Tanrı'nın varlığına dair kanıtlı bir bilgimiz ve diğer şeylerin varlığına dair duyuşal bir bilgimiz olduğu konusunda Locke ile hemfikirdir (*ib.*). Ancak duyuşal bilgi sorgulanabilir ve diğer şeylerin varlığı için genel bir dayanak olmadan kabul edilemez [G. v. 117 (N. E. 130)]. Genel hatlarıyla az çok Kartezyen olan bu teoride, daha önce de belirttiğim gibi, Descartes'a kıyasla iki farklı ilerleme vardır. İlki, kendi varlığımın gerekli gerçekler için öncül olarak alınmaması; ikincisi, çeşitli düşüncelerimin varlığının kendi varlığım kadar kesin olmasıdır. Leibniz, dışsal şeylerin varlığının kendi düşüncelerimin varlığı kadar kesin ve dolaysız olduğu, eşit derecede doğru görünen şeyi keşfetmedi ve böylece, gördüğümüz gibi, dış dünyaya olan inancını haklı çıkaramadı.

Fikirlerin niteliği

Şimdi Leibniz'in Descartes'i rafine ettiği bir başka noktaya geliyorum, yani ideaların niteliği olarak bilinen öğretilerde. Bu, "*Bilgi, Hakikat ve İdealar Üzerine Düşünceler*"de (D. 27-32; G. iv. 422-6) (1684) geliştirilmiştir. Descartes, açık ve seçik olarak kavranan her şeyin doğru olduğunu savunuyordu. Leibniz, bu ilkenin açıklık ve seçiklik kriterleri olmadan işe yaramaz olduğunu

belirtir [G. iv. 425 (D. 31)]. Bu nedenle aşağıdaki tanımları ortaya koyar. Bilgi ya *karanlık* ya da *açık*tır. Açık bilgi *karmakarışık* veya *seçiktir*. Seçik bilgi *yeterli* veya *yetersizdir* ve aynı zamanda *simgesel* veya *sezgiseldir*. Kusursuz bilgi hem yeterli hem de sezgiseldir.

Bu terimlerin anlamlarına gelince, bir kavram, temsil ettiği şeyi tanımama veya onu diğer benzer şeylerden ayırt etmeme izin vermediğinde *karanlıktır*; temsil ettiği şeyi tanımama izin verdiğinde *açık*tır. Açık bilgi, bilinen şeyi diğer şeylerden ayırt etmek için gerekli olan *işaretleri* ayrı ayrı sayamadığımda, ancak böyle işaretler olduğunda *karmakarışık*tır. Bunun örnekleri renkler ve kokulardır; onları analiz edemesek de, kesinlikle karmaşıktırlar, nedenlerini düşünerek görülebileceği gibi. (Leibniz'in algının her zaman nesnesiyle aynı karmaşıklık derecesine sahip olduğuna inandığını ve yeşilin mavi ve sarıyı karıştıarak üretilebileceğini, dolayısıyla yeşil bir nesnenin karmaşık olduğunu ve bu nedenle yeşil algımızın da karmaşık olduğunu hatırlamalıyız.) Açık bilgi, ya bilinen şeyin işaretlerini ayrı ayrı sayabildiğimizde—*yani* nominal bir tanım olduğunda—ya da bilinen şey tanımlanamaz ama ilkel olduğunda, *yani* nihai basit bir kavram olduğunda *seçiktir*. Böylece, altın gibi bileşik bir kavram, tüm işaretleri *açıkça* bilindiğinde seçiktir; tüm işaretler de *seçik olarak* biliniyorsa *yeterlidir*; *seçik olarak* bilinmiyorsa, bilgi *yetersizdir*. Leibniz, yeterli bilginin mükemmel bir örneği olup olmadığından emin değildir, ancak Aritmetik'in buna çok yaklaştığını düşünür. Seçik bilgi ayrıca simgesel veya sezgisel olmasına göre de ayrılır. *Simgesel* veya kör, nesnenin tüm doğasını bir anda kavrayamadığımızda, Matematikte olduğu gibi, anlamını

istediğimizde hatırlayabileceğimiz işaretler veya semboller kullandığımızda olur. Bir fikirde bir araya gelen tüm temel kavramları düşüncede bir anda kucakladığımızda, düşüncemiz *sezgiseldir*. Böylece, seçik ilkel fikirlere dair bilgimiz, eğer varsa, sezgisel olmalıdır, oysa karmaşık kavramlara dair bilgimiz genellikle yalnızca simgeseldir.

Tanım

Bu öğretiyi, tanım üzerinde önemli etkilere sahiptir. Yalnızca nominal olandan farklı olarak *gerçek* bir tanım, tanımlanan şeyin olasılığını gösterir ve bu, şeyin gerçekten var olduğunu göstererek *à posteriori* yapılabileceği gibi, bilgimiz yeterli olduğunda her yerde *à priori* de yapılabilir. Çünkü bu durumda, herhangi bir çelişki keşfedilmeksizin tam bir analiz gerçekleştirilmiştir; ve çelişki olmadığında, tanımlanan şey zorunlu olarak mümkündür [G. iv. 424-5 (D. 30)]. Genel olarak tanım üzerine Leibniz birçok önemli gözlemde bulunur. Bir tanım, yalnızca bir fikrin seçik açıklamasıdır [G. v. 92 (N. E. 99)], ancak gerçek veya nominal olabilir. Yalnızca işaretleri sıraladığında, onların uyumlu olduğunu göstermeden, nominaldir. Tüm işaretlerin uyumlu olduğu, dolayısıyla tanımlanan şeyin mümkün olduğu gösterildiğinde gerçektir. Tanımlanan fikir o zaman gerçektir, hatta hiçbir zaman yüklenebileceği bir şey var olmasa bile [G. v. 279 (N. E. 325)]. Basit terimler nominal bir tanıma sahip olamaz; ancak yalnızca bize göre basit olduklarında, yeşil gibi, nedenlerini açıklayan gerçek bir tanıma sahip olabilirler, örneğin yeşilin mavi ve sarının bir karışımı olduğunu söylediğimizde [G. v. 275 (N. E.

319)]. Biçimlerin sürekliliği, tanım konusunda ona biraz sıkıntı verir ve bazı bebeklerin insan olup olmadığı konusunda şüphe duyabileceğimizi kabul etmeye zorlar. Ancak Locke'a karşı, soruyu kararlaştıramasak bile, her zaman yalnızca bir doğru cevap olduğunu belirtir. Yaratık akılcıysa insandır, değilse insan değildir; ve seçilecek alternatif konusunda şüphe duysak bile, her zaman ya akılcıdır ya da değildir [G. v. 290 (N. E. s. 339)]. Bununla birlikte, sürekliliğin tüm durumlarında gerçek bir zorluk vardır: nesnedeki sonsuz küçük bir değişiklik, fikirde sonlu bir değişikliğe yol açabilir; bir tel saç daha kaybetmek bir adamı kel yapabilir. Leibniz, bu gibi durumlarda doğanın kavramı tam olarak belirlemediğini düşünür [G. v. 281 (N. E. 328)]; ancak bu yetersiz bir yanıt gibi görünmektedir.

Characteristica Universalis

Leibniz'in tanım kavramıyla ve tüm aksiyomların özdeş olanlara veya tanımların doğrudan sonuçlarına indirgenmesiyle [G. v. 92 (N. E. 99)] bağlantılı olan, *Characteristica Universalis* veya Evrensel Matematik fikridir. Bu, hayatı boyunca beslediği ve 20 yaşındayken üzerine yazdığı bir fikirdi.⁽³⁾ Görünüşe göre, formel kuralların düşünme gerekliliğini ortadan kaldırdığı sembolik yöntemin, sayı ve nicelik bilimlerinde ürettiği verimli sonuçları her yerde üretebileceğini düşünüyordu. “*Teleskoplar ve mikroskoplar,*” der, “*göz için bu aletin düşünme kapasitesine katkıda bulunacağı kadar yararlı olmamıştır*” (G. vii. 14). “*Eğer buna sahip olsaydık, metafizik ve ahlakta geometri ve analizde olduğu gibi akıl yürütebilirdik*” (G. vii. 21). “*Eğer tartışmalar çıkarsa, iki filozof*

arasında iki muhasebeci arasındakinden daha fazla tartışmaya gerek kalmazdı. Çünkü ellerine kalemlerini alıp, yazı tahtalarının başına oturup (isterseler bir arkadaş şahit olarak) birbirlerine şunu söylemeleri yeterli olurdu: Hesaplayalım” (G. vii. 200). Herhangi bir *a priori* bilimde öncülleri belirleyerek, geri kalanının sadece çıkarım kurallarıyla sağlanabileceğini düşünüyordu; doğru öncülleri belirlemek için ise, kullanılan tüm kavramları basit kavramlara ulaşana kadar analiz etmek, ardından tüm aksiyomların özdeş önermeler olarak hemen takip edeceği yeterliydi. Bu yöntemin Öklid’in aksiyomları için kullanılmasını istedi, ki onların kanıtlanabilir olduğuna inanıyordu [G. v. 92 (N. E. 99)]. Evrensel Karakteristik, görünüşe göre kıyasa çok benzer bir şeydi. Kıyas, der, insan icatlarının en verimlilerinden biridir, bir tür evrensel Matematiktir [G. v. 460 (N. E. 559)]. İstedığı şey, açıkça modern Sembolik Mantık bilimiyle akrabaydı, ⁽⁴⁾ ki bu kesinlikle Matematiğin bir dalıdır ve Boole tarafından “*Düşüncenin Yasaları*” ile uğraştığı izlenimi altında geliştirilmiştir. Matematiksel bir fikir olarak - Formel Mantık, sıradan Cebir ve Geometri’yi özel durumlar olarak kucaklayan bir Evrensel Cebir> olarak - Leibniz’in kavrayışı en yüksek derecede yararlı olduğunu göstermiştir. Ancak felsefe yapma yöntemi olarak, analitik önermelere olan inançtan kaynaklanan formalist kusura sahipti ve bu da Spinoza’nın geometrik bir yöntem kullanmasına yol açmıştı. Çünkü felsefenin işi, herhangi bir hesap veya bilimin dayanması gereken o basit kavramları ve ilkel aksiyomları keşfetmektir. İlkel aksiyomların özdeş olduğu inancı, sonuçlar üzerinde, öncüllerden ziyade bir vurguya yol açar ki bu, gerçek felsefi yöntemle kökten karşıttır. Öncüller “A, A’dır” veya “AB, A-olmayan değildir” gibi türdense, onlarda ne zorluk ne de ilgi

olabilir. Ve böylece Leibniz, büyük gerekliliğin uygun bir tümdengelim yöntemi olduğunu varsaydı. Oysa aslında, felsefenin problemleri tmdengelimden önce gelmelidir. Tanımlanabilen bir fikir veya kanıtlanabilen bir önerme, sadece ikincil felsefi ilgiye sahiptir. Vurgu, tanımlanamaz ve kanıtlanamaz üzerine konmalıdır ve burada sezgi dışında kullanılabilecek hiçbir yöntem yoktur. Bu nedenle Evrensel Karakteristik, Matematikte en yüksek önemde bir fikir olsa da, felsefede, kıyas tarafından teŐvik edilen ve gerekli hakikatlerin analitik doğasına olan inanca dayanan köklü bir yanlış anlaŐılmayı göstermiştir. ⁽⁵⁾

⁽³⁾ *Dissertatio de Arte Combinatoria*'da, G. iv. 27–102.

⁽⁴⁾ Bkz. G. vii. 214–15, 230, Sembolik Mantık Hesabının kurallarından birkaçının verildiği yer.

⁽⁵⁾ Leibniz'in bu konudaki görüşlerinin bir açıklaması için Guhrauer'a bakınız, *op. cit.* Cilt I. s. 320 vd. Tam bir işlem için, Couturat, *La Logique de Leibnitz*, Paris, 1900 (basımda).

Tanrı'nın Varlığının Kanıtları

Leibniz Tarafından Kabul Edilen Dört Kanıt

Şimdi Leibniz felsefesinin en zayıf kısmına, tutarsızlıklarla en dolu kısma geliyorum. İncelediğimiz öğretilerde keyfi görünen veya daha fazla açıklama gerektiren her şey, Her Şeye Gücü Yeten Yaratıcı'ya atıfla tembelce kolayca açıklanmıştı. Sadece kaçınılmaz zorluklar değil, kaçınılabılır olanlar da, Leibniz'in ortodoksisinin üzerinde durmayı sevdiği argümanları güçlendirdikleri için bırakılmıştı. Genel olarak söyleyebiliriz ki, bir töz felsefesi ya teklikçi (monist) ya da çoklukçu (monadist) olmalıdır. Teklikçilik zorunlu olarak tümtanrı (pantheist) tir ve çoklukçuluk, mantıklı olduğunda, aynı şekilde zorunlu olarak tanrıtanımsız (ateist) tir. Leibniz, ancak, Tanrı'nın varlığını kanıtlamayan herhangi bir felsefeyi değersiz hissetti ve sistemindeki bazı boşlukların İlahi Güç, İyilik ve Bilgelik'e atıfla yamandığı inkar edilemez. Şimdi bu sonucu sağlayan argümanların ne olduğunu inceleyelim.

Leibniz'de Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan dört ayrı argüman vardır. Bunlardan sadece biri, bildiğim kadarıyla, onun tarafından icat edilmiştir ve bu da dördünün en kötüsüydü. Bunlar: Ontolojik Argüman, Kozmolojik Argüman, Ebedi Hakikatler Argümanı ve Önceden Kurulmuş Uyum Argümanıdır.

Ontolojik argüman

Ontolojik Argüman, Descartes tarafından Anselmus'tan uyarlanmıştı, Leibniz tarafından pek kullanılmaz ve Kartezyen biçimiyle şiddetle eleştirilir.

Aynı zamanda, sadece bu ve ebedi hakikatlerden gelen argüman gerekli öncüllerden başlar ve bu nedenle, resmi olarak gerekli bir sonuç çıkarmaya tek başına yeteneklidir. Ve elbette, Tanrı'nın varlığının gerekli bir hakikat olduğunu göstermek oldukça önemlidir. Üstelik, eğer bu doğruysa, Ontolojik Argüman esasen doğru olmalıdır. Çünkü eğer Tanrı'nın var olmadığını varsaymak kendi kendisiyle çelişiyorsa, onun varlığının özünde olduğu ve sonuç olarak, varlığının özünden çıkarılabileceği sonucu çıkar. Ve bu tam olarak Ontolojik Argüman'ın denediği şeydir. Buna göre Leibniz, onu tamamen reddetmemeye dikkat eder.

Ontolojik Argüman birçok şekilde konulabilir. Orijinal biçiminde, Tanrı'nın tüm mükemmelliklere sahip olduğunu ve varlığın bu mükemmellikler arasında olduğunu belirtir - yani, iyi var olduğunda, var olmadığından daha iyidir. Sonuç olarak varlık Tanrı'nın özüne aittir; en mükemmel Varlığın var olmadığını varsaymak kendi kendisiyle çelişmektir. Yine Tanrı, İyi'ye atıf yapmadan, en gerçek Varlık veya tüm gerçekliğin toplamı olarak tanımlanabilir ve o zaman eşit derecede özünden var olduğu sonucu çıkar. Leibniz, bu argümanlara, Tanrı fikrinin *mümkün* bir fikir olduğunu kanıtlamadıkları itirazında bulundu. Sadece Tanrı için doğru olanı, eğer mümkünse var olduğunu kanıtladıklarını kabul eder [ör. G. v. 419 (N. E. 504); G. vi. 614 (D. 224; L. 242)]. Bu itiraz zaten Descartes'e yapılmış ve Meditasyonlar'ına karşı ikinci

itirazlara verdiği yanıtlarda cevaplanmıştı.⁽¹⁾ Leibniz, zorluk çekmeden, Tanrı fikrinin mümkün olduğunu gösterdi. Onun imkanı *à posteriori* olarak rastlantısal şeylerin varlığından gelir; çünkü gerekli varlık kendiliğinden var olandır ve eğer bu mümkün olmasaydı, hiçbir varlık mümkün olmazdı [G. iv. 406 (D. 137)]. Ancak bu argüman çizgisi daha çok kozmoloji kanıtına aittir. Tanrı'nın imkanı *à priori* olarak hiçbir sınırlaması, olumsuzlaması ve dolayısıyla çelişkisi olmamasından gelir [G. vi. 614 (D. 224; L. 242)]. Bu argüman, Leibniz'in 1676'da Lahey'de Spinoza'ya sunduğu, “*En Mükemmel Varlık Var Olur*” başlıklı yazıda iyi bir şekilde ifade edilmiştir.⁽²⁾ *Bu yazının içeriği, erken tarihine rağmen, sonraki felsefesiyle tamamen uyumludur. Her zaman kabul ettiği öncüllerden yola çıkarak Tanrı'nın mümkün olduğunu kanıtlamayı üstlenir ve sonra Tanrı'nın fiili olduğunu göstermek için Ontolojik Argüman'ı kullanır. Böylece Ontolojik Argüman'ı, her zaman gerekli olduğunu savunduğu akıl yürütmeye önsözler.*”

(1) Bkz. *Oeuvres de Des Cartes*, ed. Cousin, Cilt I. ss. 407, 440 vd.

(2) G. vii. 261 (N. E. 714). Ayrıca Stein, *Leibniz u. Spinoza*, Beilage I. Bkz. Beilage vii., Ocak 1678.

Tanrı fikrinin mümkün olduğunun kanıtı

Argüman şu şekildedir: Basit veya mutlak, pozitif ve tanımlanamaz olan ve nesnesini sınırsızca ifade eden her nitelik bir *mükemmellik*dir. Tüm bu nitelikler aynı özneye yüklem olabilir. Çünkü varsayalım ki ikisi, A ve B, birbiriyle uyumsuzdur. Leibniz'e göre, onların uyumsuzluğu, doğaları akıl yürütmeye dahil olmayacağı için, onları çözmeden kanıtlanamaz. Ancak her ikisi

de çözülemez. Leibniz, uyumsuzluklarının *kendiliğinden* bilinemeyeceğini de düşünür. Dolayısıyla, A ve B uyumsuz değildir ve böyle bir özne mümkündür. Ve varlık bir mükemmellik olduğundan, böyle bir özne var olur.

Bu akıl yürütme, Tanrı'nın bu şekilde tanımlandığında kendi kendisiyle çelişmediğini kanıtladığı sürece kesinlikle geçerlidir; gerekli yargıların analitik teorisiyle birlikte, onun mümkün olduğunu kanıtlamak için gereken tek şey budur. Ancak ilginç nokta, varlık bir mükemmellik olduğu için Tanrı'nın var olduğunu söylemeyi içeren Ontolojik Argüman'ın kendisidir. Bu, varlığı bir yüklem olarak görmeye bağlıdır, ki Leibniz de böyle yapar [G. v. 339 (N. E. 401)].

Ancak, sonlu şeyler söz konusu olduğunda, varlık ile diğer tüm yüklemeler arasında büyük bir fark olduğunu kabul eder. Varlıksal yargılar tek başına analitik değildir. Yüklem *varlık olmadığı* herhangi bir önermede, yüklem öznenin içinde yer alır; ancak yüklem *varlık olduğunda*, sadece Tanrı durumu dışında, içinde yer almaz. Leibniz, Kant'ın ileri sürdüğü şeyi, sadece hayal ettiğim yüz talerin, gerçekten var olan yüz talerin tam olarak aynısı olduğunu kabul ederdi; çünkü bu, varlık iddialarının sentetik doğasında içkindir. Eğer durum böyle olmasaydı, yüz fiili taler kavramı, yüz mümkün taler kavramından farklı olurdu; varlık kavramının içinde yer alırdı ve varlıksal yargı analitik olurdu. Ancak Leibniz, birinin belirli bir yüklemi varken diğerinin olmadığı iki öznenin asla tam olarak aynı olamayacağı için, varlığın hiçbir şekilde bir yüklem olduğunu savunmamalıydı. Bu nedenle, Kant'ın varlığın bir yüklem olmadığı ve Tanrı'nın var olmamasının kendi kendisiyle çelişkili olamayacağı konumuna

varmalıydı. ⁽³⁾ Bunun yerine, gerekli Tanrı varlığı aracılığıyla, rastlantısal ve gerekli hakikatler, yani *i.e.* varlıksal olanlar ile olmayanlar arasındaki uçurumu kapatmaya çalıştı. Bu girişim tüm argümanlarının temelindedir ve özellikle şimdi incelememiz gereken kozmolojik argümanda belirgindir.

⁽³⁾ “Varlık, açıkça gerçek bir yüklem değildir, yani bir şeyin kavramına eklenebilecek bir şeyin kavramı değildir. O, yalnızca bir şeyin veya belirli belirlemelerin kendisinde konumlandırılmasıdır” (Saf Aklın Eleştirisi, Hart. baskısı, s. 409).

Kozmolojik kanıt

Kozmolojik argüman, ilk bakışta ontolojik argümandan daha inandırıcı görünür, ancak daha az felsefidir ve üstün inandırıcılığını yalnızca içerdiği anlamları gizleyerek elde eder. Biçimsel açıdan kusurludur, çünkü veri olarak sonlu varlıktan başlar ve bunun rastlantısal olduğunu kabul ederek, rastlantısal olmayan bir varlık çıkarır. Ancak önerme rastlantısal olduğundan, sonuç da rastlantısal olmalıdır. Bu, yalnızca argümanın analitik olduğuna, karmaşık bir önermeden mantıksal olarak onun içinde önvarsayılan bir önermeye ilerlediğine ve gerekli doğruların rastlantısal olanların içinde yer alabileceğine işaret edilerek önlenebilir. Ancak böyle bir prosedür, önvarsayımın gerçek bir kanıtı değildir. Bir A yargısı başka bir B yargısını önvarsayıyorsa, kuşkusuz, *eğer* A doğruysa, B de doğrudur. Ancak A'yı kabul etmek için geçerli gerekçelerin olması, aynı zamanda B'yi kabul etmek için de gerekçeler olmaması imkansızdır. Örneğin Öklid'de, önermeleri kabul ederseniz, aksiyomları da kabul etmeniz gerekir; ancak aksiyomları kabul etmek için bunu bir neden olarak sunmak saçma olurdu. Böyle bir

argüman en iyi ihtimalle, karşıdaki kişi kötü bir akıl yürütücü olduğunda *ad hominem* (kişiye özel) bir argümandır. İnsanlar sonlu varlığı kabul etmeye istekliyse, onları Tanrı'nın varlığını kabul etmeye zorlarsınız; ancak sonlu varlığı neden kabul etmeleri gerektiğini sorarlarsa, kozmolojik argüman geçerliyse, tek gerekçeler öncelikle Tanrı'nın varlığına götüren gerekçelerdir; ancak bu tür gerekçeler, eğer varsa, yalnızca ontolojik argümanda bulunabilir; ve Leibniz bunu, bu kanıtı *à posteriori* (deneyim sonrası) bir argüman olarak adlandırarak fiilen kabul eder [G. vi. 614 (D. 224; L. 242)].

Leibniz'in ifade ettiği şekliyle kozmolojik argüman kısaca şöyledir: Mevcut dünya varsayımsal olarak zorunludur, ancak mutlak olarak değil. Olduğu şey olduğundan, olacağı şey olacağı sonucu çıkar. Ancak dünyanın bir durumunu diğerine bağlayan nedensellik, hiçbir zaman neden bir dünya olduğunu göstermez. Dünyanın sonsuzluğunu varsaysak bile, tüm serinin bir nedeni olması gerekliliğinden kaçınamayız; her durum bir öncekinden çıksa da, hiç durum olmasının yeterli nedeni asla ortaya çıkmaz. Dolayısıyla, şeylerin dünya ötesi bir nedeni olmalıdır. Tüm sonlu varlıkların toplamı rastlantısaldır ve bu nedenle yeterli bir neden talep eder; ancak bu, seri içinde bulunamaz, çünkü her terim rastlantısaldır ve kendisi de yeterli bir neden gerektirir. Dolayısıyla, tüm rastlantısal şeylerin yeterli nedeni, kendisi rastlantısal değil, metafiziksel olarak zorunlu olmalıdır. Dahası, var olanın nedeni yalnızca var olandan türetilebilir. Bu nedenle, tüm rastlantısalların metafiziksel olarak zorunlu yeterli nedeni, zorunlu bir varlık, yani özü varlığı içeren bir Varlık olmalıdır; ve bu ancak Tanrı olabilir [G. vii. 302 (D. 100; L. 337)].

Bu Argümana Yönelik İtirazlar

Bu argüman, bir varlığın nedeninin yalnızca başka bir varlık olabileceği gerekçesiyle saldırıya açıktır, çünkü o zaman ontolojik argüman geçerli olamaz. “Çünkü sonsuz şeylerde, hiçbir neden olmasa bile, süregiden şeylerde zorunluluğun veya özün kendisi olan bir neden olduğu anlaşılmalıdır” (a.g.e.). Böylece, yalnızca rastlantısal bir varlığın nedeni bir varlık olmalıdır. Ancak bu, yalnızca rastlantısalın nedeninin, zorunlu kılmayan ancak eğilim gösteren bir neden olması gerektiği temelinde olabilir; ki bu, rastlantısallığın tam da özüdür. Buna göre, Tanrı'nın zorunlu varlığı elde edildiğinde, rastlantısallar dünyası ondan zorunlu olarak çıkmamalıdır. Buradan, Tanrı'nın iradelerinin rastlantısal olması gerektiği sonucu çıkar; çünkü onlar etkilerine zorunlu olarak ulaşırlar ve bu etkilerin rastlantısal olması gerekiyorsa, bu ancak iradelerin rastlantısal olması nedeniyle olabilir. Dolayısıyla iradelerin kendileri, eğilim gösteren ancak zorunlu kılmayan bir yeterli neden gerektirir. Bu, Tanrı'nın iyiliğinde bulunur. Tanrı'nın kötülük yapmada özgür olduğu, ancak bunu yapmadığı kabul edilir [G. vi. 386 (D. 203); G. vii. 409 (D. 274)]. Ancak Tanrı'nın iyiliğinin kendisi zorunlu kabul edilmelidir (bkz. s. 39 yukarıda). Böylece, varoluşsal önermelerin rastlantısallığı, nihayetinde Tanrı'nın zorunlu olarak iyi davranmadığı iddiasına dayanır (G. iv. 438). Tanrı'nın iyi eylemleri, aslında, her birinin iyiliğinde yeterli bir nedeni olan özel varlıklar toplamı olarak kavranmalıdır. Ya da yeterli nedenlerini, zorunlu önermelerin bilgisi olan iyinin bilgisinde, yani bilgeliğinde bulundurabiliriz. Leibniz, Tanrı'nın iyiliğinin onu iyiyi yaratmayı arzulamaya yönelttiğini, bilgeliğinin

ona mümkün olan en iyiyi gösterdiğini ve gücünün onu yaratmasını sağladığını söyler (G. vi. 167).

Ancak kozmolojik argümana dönelim. Leibniz, tüm rastlantısallar dünyasının hâlâ rastlantısal olduğunu ve kendisinden başka metafiziksel olarak zorunlu bir Varlıkta bir nedeni olması gerektiğini söyleyerek, Tanrı için yapılan tüm argümanlarda gizlenen panteizmi dışlamaya çalışır. Aynı şekilde, her sonlu varlığın başka bir varlık tarafından koşullandırıldığını, ancak tüm varlıklar serisinin hiçbir varlık tarafından koşullandırılmayacağını da söyleyebilirdi. Buradan, onun yeterli nedeninin bir varlık olmadığı ve dolayısıyla varlıkların toplamının metafiziksel olarak zorunlu olduğu sonucu çıkardı. Ancak bu argüman biçimi onu Spinozacılığa (Spinozizm) sürükledi. Bu, Bay Bradley'nin kullandığı biçime çok benzer ve aslında Leibniz'in argümanının altında yatan temeldir. Yargıların varoluşsal teorisi (existential theory of judgment) kabul edilirse, bunun geçerliliği tartışılmazdır. Hiçbir doğru olmadığını savunmak kendisiyle çelişiktir, çünkü eğer savımızın kendisi doğru olsaydı, doğru da olurdu. Öyleyse, eğer tüm doğruluk var olan şeyler hakkındaki önermelerden oluşuyorsa, hiçbir şeyin var olmadığını savunmak kendisiyle çelişiktir. Böylece, bir şeyin varlığı metafiziksel olarak zorunludur. Bay Bradley'nin *Mantıkının* I. Kitap, II.–IV.

Bölümlerinde uzun uzadıya ortaya konan bu argüman, hem Ontolojik hem de Kozmolojik argümanların özelliklerini taşır. Aynı zamanda Leibniz'in Ebedi Doğrulardan gelen kanıtını da akla getirir; buradan, Leibniz'in yargıların varoluşsal teorisini hangi anlamda benimsediğini keşfedeceğiz.

Ebedi Doğrulardan Gelen Argüman

Leibniz'in ebedi hakikatlerin tümünün hipotetik olduğunu savunduğunu gördük. Bunlar öznelere varlığını iddia etmezler. Mümkün olan, fiili olandan daha geniştir ve tüm mümkün dünyalar ancak ebedi hakikatlerle tanımlanabilir. Ancak bana son derece sağlam görünen bu görüş, Leibniz'i endişelendirir. İtiraz edilebilir ki, diye düşünür, varlıktan önceki olasılıklar veya özler kurgudur. Buna cevaben, bunların kurgu olmadığını, Tanrı'nın zihninde, ebedi hakikatlerle birlikte aranmaları gerektiğini söyler. Fiili şeyler serisinin varlığı, diye devam eder, iddiasının asılsız olmadığını gösterir; çünkü serinin nedeni kendi içinde bulunamaz, metafizik zorunluluklarda veya ebedi hakikatlerde aranmalıdır, aynı zamanda bir tesadüfi varlığın nedeni de kendisi var olmalıdır. Bu nedenle ebedi hakikatler, mutlak veya metafizik olarak zorunlu bir Varlık'ta, *yani* Tanrı'da varlığa sahip olmalıdır [G. vii. 305 (D. 103; L. 343)]. Böylece karışık fikirler evreni temsil edenlerdir, oysa zorunlu hakikatlerin türetildiği açık fikirler, Tanrı'nın bir temsilidir (N. E. 109; G. v. 99). Ve Tanrı'nın anlayışı, ebedi hakikatlerin bölgesi olarak tanımlanır (G. vi. 115; G. vii. 311). Tanrı'da, aksi halde hayali olacak şeyler gerçekleşir [G. vii. 305 (D. 103; L. 343)]. Böylece ilişkiler gerçekliklerini en yüce akıldan alır (G. v. 210; N. E. 235), *yani* ilahi zihinde var oldukları gerçeğinden. Leibniz'e göre Tanrı, yalnızca bireysel monadları ve çeşitli durumlarını değil, aynı zamanda monadlar arasındaki ilişkileri de görür ve ilişkilerin gerçekliği de buradadır.⁽⁴⁾ Dolayısıyla ilişkilerde ve genel olarak ebedi hakikatlerde, *var olmak algılanmaktadır*. Ancak algı, Tanrı'nın algısı olmalıdır ve bu, sonuçta, içkin de olsa bir nesneye sahiptir [G. vi. 614 (D. 225; L. 243)].

Böylece ebedi hakikatler bilgimiz, bu hakikatler Tanrı'nın doğasının bir parçası olduğundan, Tanrı bilgisi haline gelir. Ve bu yüzden, ebedi hakikatleri bilen rasyonel ruhların yalnızca yaratıklar evrenini değil, aynı zamanda Tanrı'yı da yansıttığı söylenir.

(4) G. ii. 438. Ayrıca bkz. *Monadoloji*, § 43.

Zayıflığı

Bu argümanı ancak skandal olarak nitelendirebilirim. Öncelikle, Tanrı'nın bilgisiyle Tanrı'nın bildiği hakikatleri karıştırıyor—Leibniz'in başka yerlerde oldukça açıkça ortaya koyduğu bir karışıklık. “Özler,” der, “*bir bakıma, Tanrı olmadan da kavranabilir. . . . Ve Tanrı'nın kendi özü, diğer tüm özleri öyle bir derecede kucaklar ki, Tanrı onlar olmadan mükemmel şekilde kavranamaz*” (D. 175; F. de C. 24). Ve yine: “*Tanrı ile Tanrı'nın bildiği şeylerin bir ve aynı şey olduğunu söylemek, zihin ile zihnin algıladığı şeylerin aynı olduğunu söylemekten daha fazla söylenemez*” (D. 177; F. de C. 34). Bu son pasaj, Spinoza'ya karşı bir argümandır ve şüphesiz yalnızca var olanları göz önünde bulundurur. Ancak hakikatler bilgileriyle aynı olabiliyorsa, hakikatler varoluşsal olduğunda neden bu böyle olmasın? Ve ilk pasaj bu şekilde bertaraf edilemez, çünkü açıkça özlerle ilgilenir ve gerçek argümanı, yani Tanrı'nın özler olmadan kavranamayacağını gösterir. Dahası, daha önce de belirttiğim gibi, Tanrı'nın varlığının kendisi, kanıtlandığı için, bir temele sahiptir; ve bu temel, Tanrı'nın onu bilgisiyle özdeşleştirilemez. Leibniz, ebedi hakikatlerin, Descartes'ın savunduğu gibi, Tanrı'nın iradesine bağlı olmadığını ısrarla vurgular. Bunun

birçok nedeni vardır. İlk olarak, Tanrı'nın iradesi, her zaman iyiyi algılaması olması gereken yeterli bir nedene bağlıdır. Ancak bu, ancak iyinin kendisi böyle bir seçimden bağımsızsa, Tanrı'nın seçimi için bir güdü olabilir. Tanrı'nın neyin iyi olarak kararlaştırılacağına karar verirken hiçbir güdüsü olamazdı, ancak bir olası karar diğerinden daha iyi olursa, ve böylece kısır döngüye gireriz.⁽⁵⁾ Üstelik Tanrı'nın varlığı ebedi hakikatler arasındadır ve Leibniz muzaffer bir şekilde sorar, kim Tanrı'nın varlığının O'nun iradesine bağlı olduğunu ilan etmeye cesaret edebilir (G. vii. 310–1)? Ama kim, diye karşılık verebiliriz, Tanrı'nın varlığının O'nun anlayışına bağlı olduğunu söylemeye cesaret edebilir? Herhangi biri, Tanrı'nın varlığının *nedeninin* O'nun bunu bilgisi olduğunu savunabilir mi? Eğer durum buysa, Tanrı'nın varlığına dair kanıtlar önce Tanrı'nın bundan haberdar olduğunu kanıtlamalı, sonra da bildiği şeyin, *yani* kendi varlığının, doğru olduğunu çıkarsamalıdır. Ancak O'nun varlığının, bunu bilgisine bağlı olmadığı açıkça ortadadır. İkisinin özdeş olduğu da savunulamaz, çünkü bilgisi birçok başka önermeyi kapsar ve bilginin yanı sıra İyilik ve Kudret niteliklerini içerir. Böylece O'nun varlığı, bunu bilgisiyle eş anlamlı olamaz. Ve aynı durum, düşünüldüğünde, diğer tüm hakikatler için de açıktır. Leibniz, Tanrı'nın bakış açısının doğru olduğunu, bildiği şeyin hakikat olduğunu savunur (örneğin G. iv. 439); ve bu ifadeyi totolojik olmayan bir şey olarak gördüğü açıktır. Ama eğer hakikat *Tanrı'nın bildiği şey* anlamına geliyorsa, Tanrı'nın bakış açısının doğru olduğu ifadesi, bildiği şeyi bildiği ifadesine eşdeğer olur. Dahası, Tanrı'nın varlığı Çelişki Yasası'ndan çıkarılır ve bu nedenle ondan sonra gelir. Dolayısıyla, bu yasanın yalnızca Tanrı'nın onu bilgisine bağlı olduğunu savunamayız, bu kısır döngü olur. Yine, Leibniz'in haklı olarak

dediği gibi [G. v. 14 (D. 94; N. E. 14)], özdeşlik veya çelişki yasası olmadan, hakikat ile yanlışlık arasında hiçbir fark olmazdı. Bu nedenle, bu yasa olmadan, Tanrı'nın var olduğunun doğru değil de yanlış olduğu söylenemezdi. Dolayısıyla, Tanrı'nın varlığı çelişki yasasına bağlı olabilir, ama bu yasa da Tanrı'nın varlığına bağlı olamaz. Son olarak, *önerme* kelimesinin ta kendisinin anlamını düşünün. Leibniz, ebedi hakikatlerin Tanrı'nın zihninde *var olduğunu* savunmak zorundadır [G. vi. 230; vii. 305 (D. 103; L. 343)]. Böylece Tanrı'nın ebedi hakikatlere *tabi* olduğunu söyleyemeyiz, çünkü bunlar O'nun doğasının, yani anlayışının bir parçasını oluşturur. Ama Leibniz yine de onlardan anlayışının içkin *nesnesi* olarak bahseder (G. vi. 614 (D. 225; L. 243)), böylece *nesne* kelimesiyle, *içkin* kelimesinin reddetmeyi amaçladığı şeyi, yani hakikatlerin onların bilgisinden farklı bir şey olduğunu ima eder. Ve bu, düşünüldüğünde, açıktır. Çünkü bir ebedi hakikat nasıl var olabilir? Çelişki Yasası veya iki artı ikinin dört ettiği önermesi veya Geometri hakikatleri—bunların, bize söylendiği gibi, Tanrı'nın zihninde *var olduğu* söylenir. Ama konu düşünüldüğünde, bu hakikatlerin varlığa tamamen yeteneksiz olduğu ve var olanın yalnızca onların bilgisi olduğu kesinlikle açık olmalıdır. Öklid çalışırken Tanrı'nın Psikolojisini çalıştığımızı savunmak neredeyse imkansızdır. Durumu düzeltmek için, hakikatlerin aslında Tanrı'nın anlayışını oluşturduğunu ve bunun onları hakikat yaptığını söyleseydik, o zaman, bir önerme ile onun bilgisi arasında her zaman ayırım yapmamız gerektiğinden, dinsiz sonuç ortaya çıkar: Tanrı'nın hiçbir bilgisi olamaz. Hakikatler *Tanrı'nın zihin durumlarıdır* ve biz bu hakikatleri biliriz; ama Tanrı onları bilemez, çünkü bilgi bilinenden farklıdır.⁽⁶⁾ Ve genel olarak, eğer bir hakikat bir zihinde var olan bir şeyse, o

zaman o zihin ve hakikati bilen başka bir zihin, aynı hakikatin farkında olamaz. Bir kez tek bir ve yalnızca bir Çelişki Yasası olduğunu ve kim bilirse bilsin aynı olduğunu kabul edersek, o zaman yasanın kendisi tüm bilgiden farklı bir şeydir ve mantıksal olarak Tanrı'nın zihnine bağlı olamaz. Hakikat Tanrı'nın bilgisinden farklı olmadıkça, Tanrı'nın bileceği hiçbir şey yoktur. Tanrı'nın anlayışı, ebedi hakikatlerin bilgisiyle oluşur ve eğer bunlar da sırayla O'nun bilgisiyle oluşuyorsa, bilgisinin başlamasının hiçbir yolu yoktur ve bilinen önermeleri değil de başka önermeleri bilmesi için hiçbir neden yoktur. Böylece ebedi hakikatler, Tanrı'nın bilgisinden bağımsız olarak doğru olmalıdır ve bu nedenle O'nun varlığını kanıtlamak için kullanılamaz. Leibniz, aslında, Tanrı'nın anlayışının bir hakikatler koleksiyonu mu yoksa bu koleksiyonun bilgisi mi olduğuna hiçbir zaman karar verememiş gibi görünüyor. İlk seçenek, Tanrı'yı neredeyse Spinoza'nınki gibi bir Tanrı'ya götürürdü, ancak Tanrı'nın iradesi için hiçbir yer bırakmazdı. İkincisi, Tanrı'nın bildiği şeyin hakikatini bilgisinden bağımsız bırakmalıydı ve bu nedenle bilginin veya Bilen'in varlığını çıkarsamak için bir temel olamazdı.

(⁵) G. vii. 365 (D. 244), 379; iv. 344.

(⁶) Bu itiraz, Leibniz'in kendisi tarafından, muhtemelen 1680 civarında yazılmış bir makalede, Descartes'a karşı ileri sürülür. "*Descartes'in Tanrısı*," der, "*ne iradeye ne de anlayışa sahiptir, çünkü Descartes'a göre, iradesinin nesnesi olarak iyiye, anlayışının nesnesi olarak da hakikate sahip değildir*" (G. iv. 299).

Bilgi ve Hakikat İlişkisi

Şimdi Leibniz'in Tanrı'yı ebedi hakikatlerden çıkarsamasında yer alan yanılgıları gördük. Bu kanıttan yola çıkarak, hakikat ve bilgi hakkındaki yukarıdaki argümanları bazı genel açıklamalarla güçlendirmek istiyorum.

Leibniz'in ifade ettiği gibi, eğer bir anlayış olmasaydı, Tanrı'nın bile olmasa, ebedi hakikatlerin var olamayacağı yaygın olarak kabul gören bir görüştür (G. vi. 226. Bkz. Spinoza, *Etika*, II. 7, Schol.). Bu görüş, Kant'ın *a priori* hakikatlerin bir şekilde zihnin eseri olduğu fikriyle desteklenmiş ve Hegelcilik tarafından bir ilke haline getirilmiştir. Tüm hakikati reddetmek kendi içinde çelişkili olduğundan, bu şekilde tüm bilgiyi reddetmek de kendi içinde çelişkili hale gelmiştir. Ve bu görüşe göre, hiçbir şey bilinmeden doğru olamayacağından, ya kişisel bir Tanrı'nın ya da hakikatlerin sürekli olarak aktığı veya yayıldığı bir tür panteist evrensel Zihin'in varlığını varsaymak gerekli hale gelmiştir. İşaret etmek istediğim şey, Leibniz'in Tanrı kanıtının bu argümanın sadece teolojik bir biçimi olduğu ve Leibniz'e karşı ileri sürdüğüm her şeyin, hakikati bilgiye bağımlı kılan herkese eşit derecede uygulanabileceğidir. Bu bağlamda, bilginin hakikat ve inançtan oluşan karmaşık bir kavram olduğu unutulmamalıdır.

İnanç, psikolojik bir fenomen olarak, inanılan önerme yanlış olduğunda da doğru olduğunda da tamamen aynıdır. Tartıştığım görüşün karşılaştığı ilk zorluk, dolayısıyla, doğru ve yanlış inanç, bilgi ve hata arasındaki ayırmadır. İkinci zorluk, Tanrı'nın var olduğu hakikatinin, Tanrı'nın bu hakikati bilmesine bağlı olduğunu varsaymanın zorluğuna benzer. Hakikatin bilgiye bağlı olduğu önermesi, kendisi doğru mu yoksa yanlış mıdır? Eğer yanlışsa, bu konum çöker. Eğer doğruysa, kendisi nasıl bilgiye

bağımlı olabilir? Onu bu şekilde bağımlı kılmak kısır bir döngüye girmektir; bağımlı olmamasını sağlamak ise yeniden bu konumu terk etmektir. Üçüncü bir zorluk ise, bilginin basit bir fikir olmadığı ve onu tanımlayan önermelerin, bilginin var olduğu önermesinden önce gelmesi gerektiğidir.

Bu konum, kozmolojik kanıtla aynı temele dayanır. Bu, tüm hakikatin var olanı tanımlamaktan ibaret olduğu, yani yargının varoluşsal teorisine bağlıdır. Hakikatin bilgiye bağımlılığı, aslında önermelerin varoluşsal teorisinin özel bir durumudur ve bu teori gibi, var olmayanın hiçbir şey olduğu, hatta anlamsız olduğu gibi kaba bir varsayımı içerir. Çünkü hakikat açıkça bir şeydir ve bu teoriye göre, varoluşla bağlantılı olmalıdır. Şimdi bilgi (belki) vardır ve bu nedenle hakikati bilginin bir özelliği yapmak uygundur. Böylece, belirli bir önermenin doğru olduğu önermesi, onun bilindiği önermesine indirgenir ve böylece varoluşsal hale gelir. Dolayısıyla Leibniz, kozmolojik kanıt ile ebedi hakikatlerden gelen kanıtı çok yakından ilişkilendirmekte haklıdır [örneğin G. VII. 302–5 (D. 100–103; L. 337–343)]. Ancak bana öyle geliyor ki, hakikatin varoluşa bağlı olduğunu savunmakta en azından yanılıyor. Ve mümkün olanın fiili olandan daha geniş olduğunu savunan biri için, bu teori oldukça özellikle savunulamaz.

Leibniz'in Tanrı inancıyla içine düştüğü tutarsızlıklar o kadar çok ve çeşitlidir ki hepsini geliştirmek uzun sürerdi. Ancak az önce bahsettiğim, en önemlilerinden biridir. Fiili olanın mümkün olanla aynı kapsamda olmadığı görüşü, gördüğümüz gibi, Leibniz'in rastlantısallık ve özgürlük öğretisinin yanı sıra kötülük sorununa çözümü için de oldukça önemlidir. Bu görüş, Leibniz'in Tanrı kanıtlarından ikisinin dayandığı yargıların varoluşsal

teorisi tarafından reddedilir. Eğer her önerme bir yüklemi bir varlığa atfediyorsa, o zaman var olmayanın mümkün olduğu gibi nihai bir hakikat olarak savunamayız. Bununla sadece, Tanrı'nın veya bir başkasının onu mümkün olduğuna inandığını kastedebiliriz ve mantıklıysak, bu inancın yanlış olduğunu kabul etmek zorunda kalırız. Böylece Leibniz, Tanrı'yı dahil ederek Spinozacı bir zorunluluğa düşer: sadece fiili olan mümkündür, var olmayan imkansızdır ve rastlantısallığın temeli ortadan kalkmıştır.

Tanrı monadlar üzerinde herhangi bir etkiye sahip olacak şekilde tasavvur edilirse, Spinozacılığın bir başka yönü de kaçınılmazdır. Bu da sadece tek bir töz olduğu inancıdır. Ancak bu tutarsızlığı geliştirmeden önce, Leibniz'in en sevdiği, kendisinin icat ettiği kanıtı, yani önceden kurulmuş uyum kanıtını incelemek iyi olacaktır.

Önceden Kurulmuş Uyum Argümanı

Önceden kurulmuş uyumdan gelen kanıt, sözde fiziko-teolojik kanıtın özel bir biçimidir, diğer adıyla tasarımdan gelen argüman. Bu, Bridgewater İncelemeleri'nin ve genel olarak popüler teolojinin argümanıdır. Diğerlerinden daha belirgin şekilde yetersiz olduğu için, hiçbir zaman sahip olmadıkları bir popülerlik kazanmıştır. Bize söylendiğine göre, dünya o kadar iyi inşa edilmiştir ki son derece yetenekli bir Mimarı olmalıdır. Leibniz'in biçiminde, argüman tüm monadların uyumunun ancak ortak bir nedenden kaynaklanabileceğini belirtir [*örneğin* G. iv. 486 (D. 79; L. 316)]. Hepsinin tam olarak senkronize olması, ancak

senkronizasyonlarını önceden belirleyen bir Yaratıcı tarafından açıklanabilir. Bakalım bu teori neyi içeriyor.

Kabaca söylemek gerekirse, bir Hıristiyan Tanrısı'nın yerine getirmesi gereken iki işlev vardır. Bir İlahi İrade (Providence) ve bir Yaratıcı olmalıdır. Leibniz, bu işlevlerden ilkini ikincisinde birleştirdi, ⁽⁷⁾ bunu yaptığını sık sık inkar etse de. Tanrı, ruhun doğrudan dış nesnesidir ve ruha doğrudan etki edebilir, ancak görünüşe göre bunu çok nadiren yapar [G. v. 99 (N. E. 109)]. Bu, Leibniz'in Malebranche doktrinine, yani her şeyi Tanrı'da gördüğümüze katıldığı bir anlamdır [G. vi. 578 (D. 189)]. Ancak, Leibniz'in mantığıyla açıkça çelişen Tanrı'nın dünya üzerindeki doğrudan işleyişini tamamen ortadan kaldırmak daha iyidir. Gördüğümüz gibi, tözlerin etkileşimine karşı tüm gerekçeler, metafizik zorunluluk sağlayan gerekçelerdir ve bu nedenle Tanrı'nın dünya üzerindeki eylemine de eşit derecede uygulanır. Bu nedenle, Tanrı'nın Yaratıcı olduğunu ve İlahi İradesinin sadece mümkün olan en iyi dünyayı yaratarak gösterildiğini varsayacağız.

⁽⁷⁾ Bkz. Arnauld'un itirazları, G. ii. 15.

Leibniz teolojik itirazları düşünmediği zamanlarda, Tanrı'nın dünya üzerindeki eylemini tamamen yaratımla sınırlı olarak görür. Tanrı'nın iyiliği, onu iyiyi yaratmayı arzulamaya yöneltti, bilgeliği ona mümkün olan en iyiyi gösterdi ve gücü onu yaratmasını sağladı der (G. vi. 167). Tanrı'nın bilgeliği ve iyiliği kabaca bizdeki bilgi ve iradeye karşılık gelir, ancak gücü, yaratıkların paraleli olmayan özel bir niteliktir. ⁽⁸⁾ Tanrı'nın bilgeliği, tüm hakikatlerin, hem zorunlu hem de rastlantısal

olanların bilgisinden oluşur. Hakikatler zorunlu olduğu sürece, onları anlayışını oluşturan bilgisi, iradelerinden önce gelir; çünkü iradeleri iyinin bilgisi tarafından belirlenir ve iyi hakkındaki tüm doğru önermeler zorunlu hakikatlerdir. Leibniz, Tanrı'nın iradelerinin anlamlı bir şekilde iyi olarak adlandırılmayacağını, iyinin onlardan bağımsız olmadıkça, fark etti (örneğin G. iv. 344), ancak Tanrı'nın düşüncelerinin anlamlı bir şekilde *bilge* olarak adlandırılmayacağını, hakikat onlardan bağımsız olmadıkça, görmedi. Böylece bilgelik ve iyilik, bilgeliğin onun iyi olduğunu bilmek için gerekli olması nedeniyle, iyi bir dünya yaratmak için birleşir. Ancak onu yaratmak için güç gerekir, doğasını belirlemek için değil. Ve burada Leibniz, rastlantısal yargılar teorisiyle tutarsızlığa karşı korunmuş gibi görünüyor. Tanrı ile ilgili olmayan her varoluşsal önerme rastlantısaldır ve bu nedenle, Tanrı'nın herhangi bir tözün doğasını etkilediğini, olumlu bir çelişki olmadan varsayamasak da, yine de onun o tözün *varlığına* neden olduğunu çelişki olmadan varsayabiliriz. Önceden kurulmuş uyumun Tanrı'ya atfedildiği anlam budur. Tanrı uyum sağlayan monadları yaratmayı seçti ve uyum onların doğalarından kaynaklansa da, bu tür doğalara sahip monadların *varlığı* Tanrı'nın gücüne bağlıdır.

(8) Örneğin G. vi. 615 (D. 225; L. 244–5). Ancak G. iv. 515 (D. 125) ile karşılaştırın.

Bu Argümana Yönelik İtirazlar

Bu argümanla ilgili olarak, kozmolojik kanıt sağlam ise, mevcut kanıtın gereksiz olduğunu gözlemleyebiliriz. Tanrı'nın varlığı *herhangi* bir sonlu varlıktan çıkarılabiliyorsa, var olanın özel

doğası ilgisizdir veya en fazla Tanrı'nın iyi olduğuna dair sonradan gelen deneysel bir kanıt için yararlıdır. Ayrıca, Leibniz'in töz kavramıyla, bir töz *yaratma* fikrinde çok fazla zorluk vardır. Burada, şimdi geri dönmem gereken ontolojik argümanla tutarsızlığa düşer.

Eğer varlık Tanrı'nın özüne ait olabilirse—ki ontolojik kanıt için bu gerekli—o zaman varlık Tanrı'nın bir yüklemidir. Ama eğer varlık Tanrı'nın bir yüklemi ise, o zaman bir yüklemidir.

Dolayısıyla, bir şeyin var olduğunu söylediğimizde, varlık bu var olanın bir yüklemi olur. Leibniz bu argümanı bu noktaya kadar kabul ederdi [G. v. 339 (N. E. s. 401)]. Ancak eğer varlık bir yüklemse, o zaman bir tözün doğasının bir parçasıdır ve bir töz, yaratılarak yeni bir yüklem kazanır. Dolayısıyla varlığın, tesadüfi ve sentetik bir yüklem olarak özel konumu çöker. Eğer tüm tözler her zaman tüm yüklemelerini içeriyorsa, o zaman tüm tözler her zaman varlık yüklemine içerir ya da içermez ve Tanrı bu yüklem üzerinde diğerleri üzerinde olduğu kadar güçsüz olmalıdır. *Varlık* yüklemine eklemek metafiziksel olarak imkansız olmalıdır.

Böylece ya yaratım kendi içinde çelişkilidir, ya da eğer varlık bir yüklem değilse, ontolojik argüman geçersizdir. Ancak diğer argümanların tümü, Kant'ın işaret ettiği gibi, bu argümana bağlıdır.⁽⁹⁾ Dolayısıyla eğer bunu kabul edersek, Tanrı'yı yaratım yeteneği olmayan, içkin bir panteist Tanrı olarak tek töz olarak görmeliyiz; ya da reddedersek, tüm monadların zorunlu olarak var olduğunu ve herhangi bir dış nedene bağlı olmadığını kabul etmeliyiz. İşte bu yüzden (§ 106.) monizmin panteist, monadizmin ise ateist olması gerektiğini söylemiştim. Leibniz de

Tanrı'yı her ciddi şekilde ele aldığında, istemsizce bir Spinozacı panteizme düşer.

(⁹) *Reine Vernunft*, ed. Hartenstein, 1867, s. 414, 427.

Leibniz'in Tanrı İnancından Kaynaklanan Tutarsızlıklar

Bu panteist sonuçlardan bazıları not edilmeye değer. Leibniz, “*Her şey Tanrı'dadır,*” der, “*tıpkı yerin konulanda olduğu gibi*” (D. 178; F. de C. 38). Onun sisteminde yer, konulanın sadece bir niteliğidir; bu nedenle şeyler Tanrı'nın sadece nitelikleri olmalıdır.

Monadoloji'de bize şöyle denir: “*Tanrı tek başına tüm yaratılmış veya türetilmiş monadların, Tanrı'nın sürekli parıltılarıyla adeta an be an doğan ürünleri olduğu, özgün basit tözdür*” [G. vi. 614 (D. 225; L. 243)]. *Metafizik Üzerine Söylem*'in şu pasajı neredeyse Spinoza tarafından yazılmış olabilir: “*Yaratılmış tözler, onları koruyan ve hatta düşüncelerimizi üretmemiz gibi bir tür yayılımla sürekli üreten Tanrı'ya bağlıdır. Çünkü Tanrı dünyanın tüm yönlerini tüm olası şekillerde görür; evrenin her bir görünümünün sonucu, belirli bir yerden görülüyormuş gibi, Tanrı düşüncesini etkin kılmayı ve bu tözü üretmeyi uygun görürse, bu bakış açısına uygun olarak evreni ifade eden bir tözdür. Ve Tanrı'nın görüşü her zaman doğru olduğundan, bizim algılarımız da öyledir; bizi aldatan, bizden gelen yargılarımızdır*” (G. iv. 439). Tanrı “*düşüncesini etkin kıldığında*” ne gibi bir değişiklik yapıldığı merak konusudur. (¹⁰)

Tüm tözlerin toplamının Tanrı'dan ayırt edilemez olduğu ve dolayısıyla onunla özdeş olduğu görülür—panteizmin tam da inancı. (¹¹) Leibniz bir kez, bunun onu Spinozacılığa götürmesi

gerekirken, farkında olmadan “*tüm belirlenim olumsuzlamadır*” öğretisine çok yaklaşır. Argüman, her monadda ilkel bir gücün zorunluluğu üzerinedir; türev güç bunun bir modifikasyonudur. İlkel entelejiler olmadan, der, “*değiştirilecek hiçbir tözsel şey olmadan modifikasyonlar olurdu; çünkü salt edilgen olan, etkin modifikasyonlara sahip olamaz; çünkü modifikasyon, herhangi bir yetkinlik eklemek bir yana, yalnızca değişken bir kısıtlama veya sınırlama olabilir ve bu nedenle öznenin yetkinliğini aşamaz*” (G. III. 67). (Vurgular benim). Leibniz hatta (G. II. 232) çok sayıda töz iddiasının oldukça keyfi olduğunu itiraf eder. “*Eğer töz kavramı genel tanımında,*” der, “*yalnızca en basit veya ilkel töze uygulanabiliyorsa, yalnızca bu töz olacaktır. Ve,*” devam eder, “*töz kelimesini öyle almak sizin elinizdedir ki, yalnızca Tanrı töz olsun ve diğer tözler başka şekilde adlandırılsın. Ancak ben, başka şeylere uyan ve sizin, onun ve benim töz olarak kabul edildiğimiz yaygın kullanımla uyuşan bir kavram aramayı tercih ediyorum. Bunun meşru olduğunu ve başarılı olursa yararlı olduğunu inkar etmeyeceksiniz.*”

⁽¹⁰⁾ Aynı eserde (G. iv. 453) şu pasajla karşılaştırın: “*Ancak, fikirlerimizin kendisinin Tanrı’da olduğunu ve hiçbir şekilde bizde olmadığını savunan bazı yetkin filozofların görüşünde değilim. Bu, bence, onların henüz tözlerle ilgili burada açıkladıklarımızı ve ruhumuzun tüm kapsamını ve bağımsızlığını yeterince düşünmemelerinden kaynaklanıyor; bu da ruhun, başına gelen her şeyi içermesine ve bir etkinin nedenini ifade etmesi gibi Tanrı’ya ve onunla birlikte tüm olası ve fiili varlıkları ifade etmesine neden oluyor. Ayrıca, başkasının fikirleriyle düşünmem gerektiği düşünülemez bir şeydir.*”

⁽¹¹⁾ Leibniz bir sonraki sayfada bizi, Tanrı’nın evreni yalnızca yaratılmış tözlerin gördüğü gibi değil, aynı zamanda tamamen farklı bir şekilde gördüğü konusunda temin eder. Ancak bu, tüm yaratılmış tözleri Tanrı’nın bir parçasından ayırt edilemez bırakır—diğerinden daha az panteist olmayan bir görüş.

Böylece Tanrı düşünüldüğünde, Tanrı (ilkel töz) ile monadlar veya yaratılmış tözler arasında ne kadar geniş bir uçurum olduğu açıktır. Ancak Leibniz monadlarla meşgul olduğunda, Tanrı

panteizmin verdiği yüksek konumdan düşürülmek zorundadır ve en az iki kez monadlardan biri olarak bahsedilir (G. III. 636; VII. 502). Bence bu iki pasaj, hata olarak kabul edilmelidir. Tanrı için olağan ifadeler basit ilkel töz veya ilkel birliktir. Tanrı'nın monad olarak adlandırıldığı iki pasajda bu çok doğrudan gerçekleşmez. Birinde, bize “*monadların, ilkel olan hariç, tutkulara tabi olduğu*” söylenir (G. III. 636). Diğeri daha doğrudur. “*Monad veya basit töz, genel tanımında algı ve arzuyu içerir ve ya şeylerin nihai nedeni olan ilkel olan veya Tanrı'dır, ya da türevdir, yani yaratılmış bir monad*” (G. VII. 502). Bu iki pasajın hata olarak kabul edilmesi muhtemeldir, çünkü (bildiğim kadarıyla) başka örnekleri yoktur. Bu, geleneksel ifadenin *monas monadum* (monadların monadı) olarak, keşfedebildiğim kadarıyla hiçbir yerde geçmemesiyle daha da olası kılınır. Bruno tarafından kullanılmıştı ve Leibniz'in *monad* kelimesini ondan aldığı düşünülürdü. Bu gerçek, Hegel'in⁽¹²⁾ Leibniz'in de bu ifadeyi kullandığını varsaymasına yol açmış gibi görünüyor ve sonraki yazarlar, Erdmann hariç (v. *Geschichte*, Cilt II. 2, s. 62), Hegel'in bu varsayım için bir yetkisi olduğunu düşüncesizce varsaymış gibi görünüyor. Bu nedenle Leibniz'in Tanrı'sını monadlardan biri olarak görmemek daha iyidir, özellikle monadlar sürekli bir dizi oluşturduğundan ve Tanrı'dan sonsuz derecede az farklı olan bir monad olamayacağı açık olduğundan.

(12) Örn. felsefe tarihinde, *Werke*, Cilt XVI. s. 418, 422. Ayrıca küçük Mantık'ta, *Werke*, Cilt v. s. 865; Wallace'in *Çevirisi*, s. 334. Leibniz büyük olasılıkla *Monad* kelimesini arkadaşı van Helmont'tan almıştır. Bkz. Stein, *Leibniz und Spinoza*.

Leibniz'in teolojisinin onu sürüklediği tutarsızlıkları şimdi özetleyebiliriz. Tanrı'nın varlığının zorunlu bir hakikat olduğunu

kanıtlamaya tek başına muktedir olan ontolojik kanıt, sonlu şeyler söz konusu olduğunda varoluşa atfedilen benzersiz konumla bağdaşmaz. Leibniz'in sonlu ve olumsal (contingent) olana dair felsefesi, geçerliyse, Kant'ın varoluşun var olanın doğasına hiçbir şey ekmediği, yani varoluşun yalnızca bir yüklem (predicate) olmadığı yönündeki konumunu içerir. Bu doğruysa, varoluş hiçbir özün parçası olamaz ve ontolojik kanıt çöker. Kozmolojik kanıt ise yargıların varoluşsal teorisine dayanır ki bu, Leibniz'in olası (possible) ile fiili (actual) olanı ayırmasıyla çelişir. Onun olumsallık teorisi için, var olmayan bir şeyin mümkün olması esastır; bu da varoluşsal bir yargı değildir. Ebedi hakikatler yoluyla yapılan kanıt, önermelerin hakikatinin onlara inanılmasından kaynaklandığını varsayar - bu kendi başına tamamen yanlış bir görüştür ve ayrıca Tanrı'nın hangi önermelere inanacağını keyfi kılar. Bu kanıt aynı zamanda yargıların varoluşsal teorisine de bağlıdır, çünkü temeli, hakikatin kendi başına var olmadığı ve bu nedenle *kendi başına* hiçbir şey olmadığı, sadece doğru inançların bir özelliği olması gerektiğidir - bu döngüsellik (circularity) apaçık olan bir görüştür. Önceden kurulmuş uyum (pre-established harmony) argümanı ise, bir Yaratıcı'yı içerir ve tözlerin yaratılması ancak varoluşun bir yüklem (predicate) olmaması durumunda mümkündür. Ancak bu durumda, Tanrı'nın varlığı analitik bir önerme olamaz ve Leibniz'in mantığına göre olumsal (contingent) olmalıdır. Ontolojik kanıt geçersiz olacaktır ve Tanrı'nın varlığının kendisi, olumsal olduğu için, zorunlu kılmadan eğilim gösteren (inclines without necessitating) yeterli bir nedene sahip olmalıdır. Ancak bu gerekiyorsa, Tanrı'nın varlığı varsayımı açıklaması için

yetersiz olduğundan, önceden kurulmuş uyumu nihai bir gerçek olarak kabul edebiliriz.

Tanrı'nın iyiliği

Tanrı'nın iyiliği hakkında birkaç söz söylemek gerekli görünüyor. Çoğu filozof, Tanrı'nın varlığını kanıtlayabilirlerse, onun iyiliğinin de zorunlu olarak geleceğini varsayar gibidir. Buna göre, Leibniz bazı pasajlarda metafizik anlamda Tanrı'nın *mükemmelliği* (perfection) olarak adlandırılabilen şey için bazı argümanlar verse de, hiçbir yerde iyiliğini kanıtlama zahmetine girmemiştir. Spinoza'ya sunulan argümanda, bir mükemmelliğin (perfection), basit ve mutlak, olumlu ve tanımlanamaz olan ve nesnesini sınırsızca ifade eden herhangi bir nitelik olarak tanımlandığını gördük (G. vii. 261). Leibniz bu mükemmellik tanımına bağlı kalmış gibi görünüyor. Monadoloji'de şöyle der [§§ 40, 41; G. vi. 613 (D. 223; L 239)]: “*Bu yüce tözün, ki tektir, evrenseldir ve zorunludur, kendi dışında kendisinden bağımsız hiçbir şeyi olmayan ve olası varlığın basit bir sonucu olan, sınırlardan yoksun olması ve mümkün olduğunca çok gerçekliği içermesi gerektiğini de yargılayabiliriz. Buradan şu sonuç çıkar ki, Tanrı mutlak olarak mükemmeldir, çünkü mükemmellik, sınırları veya sınırları olan şeylerde bunlar bir kenara bırakıldığında, katı bir şekilde anlaşılabilir olumlu gerçekliğin büyüklüğünden başka bir şey değildir. Sınırların olmadığı yerde, yani Tanrı'da, mükemmellik mutlak olarak sonsuzdur.*”⁽¹³⁾ Ancak bu anlamda anlaşılabilir mükemmellik, Tanrı'nın sonsuz iyiliğini içeriyor gibi görünse de, kötülüğe dair salt yoksunlukçu (privative) bir görüş olmadıkça, aynı şekilde

onun sonsuz kötülüğünü de içerir. Bundan kaçınmak için Leibniz, çoğu iyimser gibi, kötülüğün bir sınırlılık olduğunu ileri sürer. Tanrı sonsuzdur, der, Şeytan sınırlıdır; iyilik *sonsuz* doğru ilerler, kötülüğün ise sınırları vardır (G. vi. 378 (D. 196)). Böylece Tanrı'nın mükemmelliği sonsuz iyiliği içerir, ancak sonsuz kötülüğü içermez. Leibniz kötülüğün olumlu bir yüklem olduğunu kabul etseydi, Tanrı tanımını veya analitik yargılar doktrininin koruyamazdı. Çünkü iyilik ve kötülük o zaman karşılıklı olarak çelişkili değil, ama yine de Tanrı'nın yüklemeleri olarak açıkça bağdaşmaz olurdu. Buna göre Leibniz -herhangi bir argüman sunmaksızın- kötülüğün özünde sonlu olduğunu ileri sürdü. Ancak bu beni, tartışmasıyla bu çalışmayı sonlandıracağım Etiği'ne getiriyor.

(13) Bu, Leibniz'in etik anlamdaki mükemmellik duygusuna da uyuyor gibi görünmektedir. Bkz. G. vii. 303 (D. 101; L. 340): “*Olasıların ve olası dizilerin sonsuz kombinasyonları arasında, en çok özün veya olasılığın varoluşa getirildiği bir tane vardır.*” Ayrıca bkz. G. vii. 305 (D. 103; L. 342). Ancak bu ikisi, ahlaki mükemmelliğin metafizik mükemmelliğin bir türü olarak görüldüğü sonraki sayfada birbirinden ayrılır.

Leibniz'in Etiği

Özgürlük ve determinizm

Önceki bölümde, Tanrı'nın iyiliğinin, Tanrı'nın iyi eylemlerinin - ki bunlar olumsaldır (contingent) ve aslında diğer tüm olumsalların kaynağıdır- metafiziksel olarak zorunlu yeterli nedeni olduğunu gördük. Bu bizi Leibniz'in Etik'inin eşğine getirdi; burada, Tanrı doktrininden bile daha fazla, sisteminin tüm zorlukları ve tutarsızlıkları doruğa ulaşır. Leibniz, son nedenlere (final causes) verdiği vurguyla, Etik'e felsefesinde çok büyük bir önem vermiştir. Yine de, iyinin anlamı ve doğası üzerine düşüncesinin en küçük kısmını bile ayırmış gibi görünmektedir. Onun Etiği, kısmen kayıtsızlıktan, kısmen de Hıristiyan ahlakçılara saygıdan kaynaklanan bir tutarsızlıklar yığıdır. Konuyu kısaca ele alacak olsam da, Leibniz'in düşüncelerinde kapladığı alanla orantılı olarak ona oldukça geniş bir yer vereceğim.

Ele almak zorunda olduğum üç ayrı soru vardır. İlk ikisi psikolojik, sonuncusu ise asıl anlamıyla etikdir. Bunlar ① özgürlük ve belirlenimcilik doktrini, ② irade psikolojisi ve ③ iyinin doğası'dır.

① Leibniz'in, özgür iradeyi kendi köklü belirlenimciliği (determinism) ile uzlaştırmak için başvurduğu doktrin, tamamen

olumsallığa (contingency) ve tözlerin etkinliğine (activity) bağılıdır. Leibniz'in işaret ettiğı gibi, özgürlük çok belirsiz bir terimdir.

“İrade özgürlüğü,” der, “... iki farklı anlamda anlaşılır. İlki, ruhun kusuru veya köleliğine karşıt olduğu zamandır; bu bir zorlama veya kısıtlamadır, ancak tutkulardan kaynaklanan gibi içseldir. Diğer anlam, özgürlük zorunluluğa karşıt olduğunda kullanılır.” İlk anlamda, “yalnızca Tanrı tamamen özgürdür ve yaratılmış ruhlar da tutkularının üstünde oldukları ölçüde özgürdür. Ve bu özgürlük aslında anlama yetimizle (understanding) ilgilidir. Ancak zorunluluğa karşıt olan ruhun özgürlüğü, salt iradeyle (bare will) ilgilidir ve anlama yetisinden ayrıldığı ölçüdedir. Buna özgür irade (free-will) denir ve şu noktada yatar: Anlama yetisinin iradeye sunduğu en güçlü nedenler veya izlenimler, iradenin eyleminin olumsal (contingent) olmasını engellemez ve ona mutlak, tabir caizse metafiziksel bir zorunluluk vermez.”⁽¹⁾

⁽¹⁾ N. E. ss. 179–180; G. v. 160–1, Bk. ii. Böl. xxi.

Bu iki anlamdan ilki, etkinlik (activity) ve edilginlik (passivity) ayrımına karşılık gelir. İrade, biz etkin olduğumuz ölçüde, yani açık seçik (distinct) fikirlerle belirlendiğimizde özgürdür; yalnızca açık seçik fikirlere sahip olan Tanrı tamamen özgürdür. Ve böylece bu anlam anlama yetisiyle (understanding) bağlantılıdır.

⁽²⁾ Diğer i ise özgür irade tartışmasında ilgili olan anlamdır ve şimdi incelenmesi gereken anlam budur.

⁽²⁾ Bu anlamdaki özgürlükle ilgili daha fazla gelişme için bkz. G. vii. 109–110.

Leibniz, her dikkatli filozofun yapması gerektiği gibi, tüm psişik olayların fiziksel olaylar gibi nedenleri olduğunu ve teorik olarak birinde tahminin diğerinde olduğu kadar mümkün olduğunu kabul etti. Bütün felsefesi, özellikle de önceden kurulmuş uyum öğretisiyle buna bağlıydı. Geleceğin belirlenmiş olması gerektiğini, çünkü onunla ilgili her önermenin zaten doğru veya yanlış olması gerektiğini belirtir (G. vi. 123). Eğer özgür iradeyi kurtarmaya kararlı olmasaydı, bu durumla yetinebilirdi. Olumsuzluk öğretisinin tamamı fayda sağlanarak terk edilebilirdi. Ancak bu, Spinozacı bir zorunluluğa yol açacak ve Hıristiyan dogmasıyla çelişecekti. Bu nedenle Leibniz—analitik ile zorunlu arasındaki bağlantının da onu bu görüşe götürmesi gibi—tüm varoluşsal önermelerin ve tüm nedensel bağlantıların olumsuz olduğunu ve dolayısıyla iradeler değişmez nedenlere sahip olsa da, bunların bu nedenlerden zorunlu olarak çıkmadığını savundu.⁽³⁾ Kayıtsızlık özgürlüğünü—iradenin nedensiz olabileceği öğretisini—tamamen reddetti ve bunu hatta kendi kendisiyle çelişkili olarak gördü.⁽⁴⁾ Çünkü her olayın bir nedeni olması zorunludur, ancak nedenin etkisini üretmesi olumsuzdur. Ayrıca denge kayıtsızlığının ahlaki iyiyi ve kötüyü yok edeceğini savundu. Çünkü bu, nedensiz bir seçim anlamına gelir, dolayısıyla iyi veya kötü bir neden olmadan. Oysa ahlaki iyi ve kötü, nedenin iyiliği veya kötülüğünden ibarettir (G. vi. 411). Sözde içgözlemsel özgürlük kanıtını, onun varsayılan hissimizle reddetti; çünkü haklı olarak dediği gibi, algılanamayan idrakler tarafından belirlenmiş olabiliriz (G. vi. 130). Şimdiki anlamdaki özgürlük aynı şekilde Tanrı'ya da atfedilir; onun irade edimleri, her zaman en iyinin güdüsüyle belirlenmiş olsa da, yine de olumsuzdur (G. vii. 408–9; D. 273–4). Hayvanların ve hatta basit monadların neden

özgür olmadığı sorulabilir. Bunun için, bence, yeterli bir gerekçe yoktur. Leibniz, hayvanların spontanlığa sahip olduğunu itiraf eder (G. vii. 109), ancak özgürlüğe sahip olmadıklarını (G. vi. 421). Spontanlığın, zorlama olmadan olumsuzluk olduğunu söyler; bir şeyin ilkesi dışarıdan geldiğinde ise zorlanmış olduğunu (G. vii. 110). Bir şeyin ilkesiyle Leibniz, onun değişimlerinin yeterli nedenini kastettiğini düşünüyorum. Bu durumda, bir hayvanda bu içsel olmalıdır. Dolayısıyla, bir hayvanın özgür olmadığı tek anlam, irade edimlerinin iyinin bilgisiyle belirlenmediği anlamı gibi görünmektedir. ⁽⁵⁾

⁽³⁾ Bkz. G. v. 163–4 (N. E. 183).

⁽⁴⁾ Bkz. G. ii. 420; iii. 401 (D. 171); v. 164 (N. E. 183); vii. 379.

⁽⁵⁾ Leibniz'in bu konudaki görüşleri, Gerhardt tarafından hem Fransızca hem Latince verilmiş kısa bir makalede toplanmıştır (G. vii. 108–111). Fransızca metinden çeviriyorum.

Özgürlük, zekâ ile birleşmiş spontanlıktır.

Böylece hayvanlarda ve zekâdan yoksun diğer tözlerde spontanlık denen şey, insanda daha yüksek bir mükemmellik derecesine yükseltilir ve özgürlük olarak adlandırılır. Spontanlık, zorlama olmadan olumsuzluktur; başka bir deyişle, zorunlu veya zorlanmış olmayan şeye spontan deriz.

Olumsuz, zorunlu olmayana veya (aynı şeydir) karşıtı çelişki içermeyen, mümkün olana deriz.

Zorlanmış, ilkesi dışarıdan gelen şeydir. (Bkz. Pollock'un Spinoza'sı, 2. baskı s. 193.

Spinoza'da sadece özgür veya zorlanmış karşıtlığı vardır, Leibniz'in daha fazla ayrımı yoktur.)

Bir şey için diğerinden daha fazla neden olmadığına kayıtsızlık vardır. Aksi takdirde, belirlenim olurdu. (Latince metinde: Ve belirlenmiş onun karşıtıdır.)

Tekil tözlerin tüm eylemleri olumsaldır. Çünkü şeyler farklı şekilde olsaydı, bu durumda bir çelişki olmayacağı gösterilebilir.

Tüm eylemler belirlenmiştir ve asla kayıtsız değildir. Çünkü birini diğerine tercih etmemiz için her zaman bir neden vardır, çünkü hiçbir şey nedensiz olmaz. Bu eğilim gösteren nedenlerin zorlayıcı olmadığı ve ne olumsuzluğu ne de özgürlüğü yok ettiği doğrudur.

Bir kayıtsızlık özgürlüğü imkânsızdır. Dolayısıyla hiçbir yerde bulunamaz, Tanrı'da bile.

Çünkü Tanrı kendisi tarafından her zaman en iyiyi yapmaya belirlenmiştir. Ve yaratıklar her zaman içsel veya dışsal nedenlerle belirlenir.

Tözler ne kadar kendileri tarafından belirlenir ve kayıtsızlıktan uzaklaşırsa, o kadar mükemmeldirler. Çünkü her zaman belirlenmiş olarak, belirlenimi ya kendilerinden

alacaklar ve o kadar daha güçlü ve mükemmel olacaklardır, ya da dışarıdan alacaklar ve o zaman orantılı olarak dış şeylere hizmet etmek zorunda kalacaklardır.

Ne kadar akla göre hareket edersek o kadar özgürüz ve ne kadar tutkularla hareket edersek o kadar kölelik vardır. Çünkü ne kadar akla göre hareket edersek, o kadar kendi doğamızın mükemmelliklerine uygun hareket ederiz ve kendimizi tutkulara kaptırdığımız oranda, bize acı çektiren dış şeylerin köleleri oluruz.

Özetle: Tüm eylemler olumsuzdur veya zorunluluk içermez. Ama aynı zamanda her şey belirlenmiş veya düzenlidir ve kayıtsızlık yoktur. Hatta tözlerin kayıtsızlıktan ne kadar uzak ve kendilerince belirlenmiş oldukları oranda daha özgür olduklarını söyleyebiliriz. Ve dış belirlenime ne kadar az ihtiyaç duyarlarsa, o kadar ilahi mükemmelliğe yaklaşırlar. Çünkü Tanrı, en özgür ve en mükemmel töz olarak, aynı zamanda en mükemmel yapmak için kendisi tarafından en tam şekilde belirlenmiştir. Böylece Hiçlik (le Rien), en mükemmel olmayan ve Tanrı'dan en uzak olan, aynı zamanda en kayıtsız ve en az belirlenmiş olandır. Şimdi, ne kadar aydınlanmışsak ve akla göre hareket ediyorsak, kendi doğamızın mükemmellikleri tarafından belirleneceğiz ve sonuç olarak seçimimiz konusunda ne kadar az çekinik olursak o kadar özgür olacağız. Tüm mükemmelliklerimizin ve tüm doğanın Tanrı'dan geldiği doğrudur, ancak bu, özgürlüğe aykırı olmaktan ziyade, tam da özgür olmamızın nedenidir, çünkü Tanrı bize kendi mükemmelliğinin ve özgürlüğünün belli bir derecesini iletmiştir. Öyleyse, kendimizi arzu edilir olan ve Tanrı'ninkine yaklaşan, bizi iyi seçmeye ve iyi hareket etmeye en çok hazırlayan bir özgürlükle yetinelim; ve okullarda ünlü olan o Buridan'ın Eşek'i gibi, belirsizlikte ve sürekli çekingenlikte olmanın, zararlı, hatta hayali denebilecek o özgürlüğüne talip olmayalım; bu eşek, iki çuval buğday arasında eşit uzaklığa yerleştirilmiş ve onu birine diğerinden daha çok gitmeye yönlendiren hiçbir şey olmadığı için, kendini açlıktan ölüme terk etmiştir.

İrade ve Haz Psikolojisi

② Bu beni irade ve haz psikolojisine getiriyor. Leibniz, hazzın bir mükemmellik duygusu olduğunu ve Locke'un *huzursuzluk* dediği şeyin, asla tam bir sahiplikten ibaret olmayan yaratılmış varlıkların mutluluğu için gerekli olduğunu savunur [G. v. 175 (N. E. 194); VII. 73 (D. 130)]. Eylem, der, sevinç getirirken, tutku acı getirir; ve eylem ile tutku, daha büyük veya daha az bir mükemmellik derecesine geçmekten ibarettir (G. iv. 441).⁽⁶⁾

Böylece Leibniz, iyinin haz üreten şey olduğu konusunda Locke'la hemfikir olduğunda [G. v. 149 (N. E. 167)], Faydacılık'ı kabul etmiyor, fakat iyinin elde edilmesiyle haz duygusu arasında

psikolojik bir bağlantı olduğunu ileri sürüyor. Aynı şekilde, tehlikeli bir şekilde yaklaştığı psikolojik hedonizm görünümünden de kurtarılabilir (Yeni Denemeler, Kitap 1. Bölüm ii.). Leibniz, doğuştan gelen içgüdüler olduğunu düşünür, bunlardan doğuştan *doğrular* türetilebilir. “*Ahlakın kanıtlanamaz ilkeleri olduğunu ve bunlardan ilk ve en pratik olanlardan birinin, sevinci kovalamamız ve kederden kaçınmamız gerektiği olduğunu doğru bir şekilde söyleyebilsek de, bunun salt akılla bilinen bir doğru olmadığını eklemeliyiz, çünkü bu içsel deneyime veya karışık bilgiye dayanır, çünkü biz sevincin ve kederin ne olduğunu hissetmeyiz*” [G. v. 81 (N. E. 86)]. “*Bu ilke,*” diye devam eder, “*akılla bilinmez, adeta bir içgüdüyle bilinir*” (a.g.e.). Fakat akıl bizi daha ziyade *saadeti* aramaya yönlendirmelidir, ki bu “*sadece kalıcı bir sevinçtir. Ancak içgüdümüz, gerçek saadete değil, sevince, yani şimdiki zamana yöneliktir; geleceğe ve kalıcı olana yönelten akıldır. Şimdi, anlayış tarafından ifade edilen eğilim, bir kurala veya pratik bir doğruya dönüşür; ve eğer içgüdü doğuştansa, doğru da doğuştandır*” [G. v. 82 (N. E. 87)].⁽⁷⁾ Leibniz, bu pasajda, sevinci arzulandığı için iyi olarak düşündüğünü ve aklın sadece, sevinç iyiye, daha fazla sevincin daha azdan iyi olduğunu göstermekte yararlı olduğunu ima ediyor gibi görünmektedir.⁽⁸⁾ Fakat bu onun gerçek anlamı olamaz. Çünkü gördüğümüz gibi, sevincin bir mükemmellik duygusu olduğunu savunur, dolayısıyla mükemmellik sevinçten ayrı olmalıdır. Ayrıca, iradenin iyi tarafından belirlenmesi olumsal bir doğrudur (G. ii. 38; iv. 438). Ama eğer irade her zaman zorunlu olarak arzu tarafından belirleniyorsa, Leibniz’in savunduğu gibi, ve eğer iyi *arzu edilen şey* anlamına geliyorsa, o zaman irade *zorunlu olarak* iyi tarafından belirlenmiş olur. Bu nedenle, Leibniz’in, iyiyi arzuladığımız önermesini sentetik ve olumsal bir

önerme olarak gördüğünü ve iyinin *arzu edilen şey* anlamına geldiği yanılığısına düşmediğini varsaymalıyız. Bu, Leibniz'in Tanrı'nın iradesinin iyiyi etkisi olarak alamayacağını, çünkü onu nesnesi olarak alması gerektiğini ve dolayısıyla iyinin Tanrı'nın iradesinden bağımsız olduğunu belirttiği bir pasajdan da anlaşılır (G. iv. 344); veya Tanrı'nın iyiliğinin onu iyiyi yaratmayı arzulattığı, bilgeliğinin ise ona mümkün olan en iyiyi gösterdiği açıklamasından (G. vi. 167).

(6) Bkz. Spinoza, *Etika*, Üçüncü Kısım, Önerme XI. Şerh: “*Haz ile bundan böyle zihnin daha büyük bir mükemmelliğe geçtiği bir duyguyu anlayacağım; acı ile ise daha az bir mükemmelliğe geçtiği bir duyguyu.*” Ayrıca bkz. *a.g.e.* Önerme LIX. Şerh: “*Haz, insanın kayıptan daha büyük mükemmelliğe geçişidir. Acı, insanın daha büyükten daha az mükemmelliğe geçişidir.*” Bkz. Hobbes, *İnsan Doğası*, Bölüm vii. (ed. Molesworth, Cilt iv.).

(7) İçgüdülerin mutlaka pratik olmak zorunda olmadığını, benzer şekilde bilimlerin ve akıl yürütmenin, bilinçsizce kullanılan ilkelerini sağladığını açıklamaya devam eder.

(8) Bkz. Spinoza, *Etika*, Üçüncü Kısım, Önerme IX. Şerh: “*Biz bir şeyi iyi saydığımız için ona yönelik çaba, irade, iştah veya arzu duymayız, tersine ona yönelik çaba, irade, iştah veya arzumuz olduğu için onu iyi sayarız.*” Ayrıca bkz. *a.g.e.* Önerme XXXIX. Şerh. Leibniz'in bu alternatif konusunda kendi zihninde kafasının karışmış olması muhtemel görünüyor.

Günah

Günah meselesi, Leibniz'in irade teorisi için çok sakıncalı bir konudur. Erdem, onun ifadesiyle, iyi olduğuna inandığımız şeyi yapmaya dair değişmez bir eğilimdir. İrademiz, anlayışın iyi olarak sunduğu dışında hiçbir şeyi takip etmeye yönlendirilmediğinden, her zaman doğru yargıyorsak her zaman doğru hareket ederiz (G. vii. 92). Algıladığımız en büyük iyiyi takip ederiz, ancak düşüncelerimizin çoğu *sağır*dir, yani sadece boş sembollerdir; böyle bir bilgi bizi harekete geçiremez [G. v. 171 (N. E. 191)]. Benzer şekilde, kötülük de eylemin gücü değil, ona bir

engeldir, cehalet gibi (G. ii. 317). Aslında, ilk günah ile *materia prima* neredeyse ayırt edilemez. Bu temelden yola çıkarak ahlaksızlık üretmeye koyulur. Tutarlı olsaydı, açıkça "tüm günah tamamen cehaletten kaynaklanır" diyeceği ortadadır. Bunun yerine, söylediği şudur: Sadece sağır düşüncelerle algılandılar bile, akla uyma kuralını benimsemeliyiz [G. v. 173 (N. E. 193)]; belirli durumlarda, ancak iyice düşündükten sonra hareket etmek ve sürprizlere karşı önlem almak için sağlam bir kararlılıkla düşünmeye bağlı olduğumuz (G. iv. 454); hayatın temel kuralının, tutkuların (*Bewegungen*) değil, anlayışın en faydalı olarak gösterdiği şeyi her zaman yapmak olduğu ve bunu yaptığımızda, sonucu ne olursa olsun kendimizi mutlu saymamız gerektiğidir (G. vii. 99). Tüm bu sözler, Leibniz için *bütün* günahın, herhangi bir yaratılmış monadın özsel sınırlılığı olan ilk günah, iyiye dair algılarının karışıklığı olduğu ve bu yüzden dürüst ve kaçınılmaz bir aldanmayla daha kötüyü daha iyinin yerine kovalamaya yönlendirildiği gerçeğini gizlemeye yönelik itibarsız kurnazlıklardır. Bu kuralın iyi olduğunu algılamadıkça, akla uyma kuralını koyamayız; eğer bunu algılaysak, kesinlikle bu kuralı koyarız. Onun determinizmi ahlaklılık ve ahlaksızlık için çok ileri gitmiştir, ancak iyilik ve kötülüğe hiçbir şekilde müdahale etmez.

İyi ve Kötünün Anlamı: Her Birinin Üç Türü

③ Bu, beni Leibniz'de iyi ve kötünün kendisinin doğasına ve anlamına getiriyor. İyi ve kötünün üç türünü ayırt eder: metafizik, ahlaki ve fiziksel. Metafizik iyi ve kötü teorisi açık ve tutarlıdır ve sisteminin geri kalanıyla uyumludur; ancak bariz bir ahlaki anlam

taşımaz. Diğer ikisi daha az temel görünmekte ve bazen sadece metafizik iyi ve kötünün sonuçları olarak ele alınmaktadır. Böylece Leibniz'in Etik'i, diğer birçok etik sistem gibi, varolmama sorunundan muzdariptir. İyiden başka bir şey temel alınır ve bundan çıkarımlar ahlaki bir içeriğe sahipmiş gibi kabul edilir.⁽⁹⁾

⁽⁹⁾ Metafizik iyi ve kötü teorisi, Spinoza'dan türetilmişti ve Leibniz'in Etik'inin geri kalanından daha eskidir. Tamamen mantıksal gelişime uygundu ve Leibniz'in 1680'den sonra sürekli olarak Platon'un *Phaedo*'suna atıfla desteklediği (bkz. Stein, op. cit. s. 118 vd.) son nedenlere başvurmayı gerektirmiyordu. Metafizik mükemmellik ilkesinin en açık ifadesi, tarihsiz bir belgede (G. vii. 194-7) yer alır, muhtemelen 1677 civarında yazılmıştır (bkz. G. vii. 41-2), ancak bu açıdan Şeylerin Nihai Kökeni ile tam olarak örtüşür, örn. G. vii. 303 (L. 340; D. 101). Ek, § 121'e bakınız.

Bize şöyle denir: “Kötülük metafizik, fiziksel ve ahlaki olarak alınabilir. Metafizik kötülük basit kusurluluktan, fiziksel kötülük acı çekmekten, ahlaki kötülük ise günahtan oluşur. Fiziksel ve ahlaki kötülük gerekli olmasa da, sonsuz hakikatler sayesinde mümkün olmaları yeterlidir. Ve bu muazzam Hakikatler bölgesi tüm olasılıkları içerdiğinden,⁽¹⁰⁾ sonsuz sayıda olası dünya olmalı, kötülük birkaçına girmeli ve hatta en iyisi bile kötülük içermelidir; Tanrı'yı kötülüğe izin vermeye karar verdiren budur” (G. vi. 115). Bu, Leibniz'in kötülük probleminin çözümünü verir ve metafizik kötülüğün bütünü kaynağı olduğu açıktır. Aşağıdaki pasaj bunu şüpheyeye yer bırakmayacak şekilde ortaya koyar: “Önce sorarız, kötülük nereden gelir? Tanrı varsa, kötülük nereden? O yoksa, iyilik nereden? Eski çağlar kötülüğün nedenini, Tanrı'dan bağımsız ve yaratılmamış olduğuna inandıkları maddeye atfettiler; ama biz, her şeyi Tanrı'dan türetenler, kötülüğün kaynağını nerede bulacağız? Cevap şudur: Yaratığın ideal doğasında aranmalıdır, çünkü bu doğa, Tanrı'nın anlayışında, O'nun iradesinden bağımsız olarak bulunan sonsuz hakikatler arasında yer alır. Çünkü şunu düşünmeliyiz ki, yaratıkta günahtan önce gelen

orijinal bir kusurluluk vardır, çünkü yaratık özü itibariyle sınırlıdır; buradan hareketle yaratık her şeyi bilemez, yanılabilir ve başka hatalar yapabilir” (G. vi. 114-5). Bu nedenle Leibniz, hataların iradeden çok akla bağlı olduğu Descartes ilkesini reddeder [G. iv. 361 (D. 52)].

⁽¹⁰⁾ ⁽¹⁰⁾ Bu pasaj, aksi takdirde şüpheli olabilecek bir şeyi kanıtlar: Leibniz'in olası kontinjanlarla ilgili önermelerin gerekli olduğunu fark ettiğini. Bkz. s. 26 supra.

Metafizik kötülük, diğer iki türün kaynağıdır

Böylece metafizik kötülük veya sınırlılık -Leibniz bunu açıkça ilan etmekten çekinse de- günahın ve acının kaynağıdır. Ve bu yeterince açıktır. Çünkü eğer her zaman doğru yargılasaydık, her zaman doğru hareket ederdik; ancak yanlış yargımız karışık algıdan, *materia primadan* veya sınırlılıktan kaynaklanır. Acı ise yanlış eylem sonucu ortaya çıkan daha düşük bir mükemmelliğe geçişe eşlik eder. Böylece hem fiziksel hem de ahlaki kötülük, metafizik kötülüğe bağlıdır, *yani* kusurluluk veya sınırlılığa. Leibniz bunun karşıtından genellikle metafizik iyi olarak değil, metafizik mükemmellik olarak söz eder. Ancak, bir boşluğa karşı argümanlarında olduğu gibi ⁽¹¹⁾ veya “*olasıların ve olası dizilerin sonsuz kombinasyonları arasında, özün veya olasılığın çoğunun varoluşa getirildiği birinin var olduğunu*” savunduğunda ⁽¹²⁾ gibi, birçok argümanı metafizik mükemmelliğin iyi olduğu varsayımını içerir.

⁽¹¹⁾ Örn. G. vii. 377 (D. 253); ancak karşılaştırınız G. ii. 475.

⁽¹²⁾ G. vii. 303 (D. 101; L. 340). Ayrıca önceki cümleye bakınız.

Aynı görüş, metafizik mükemmelliği tanımlayan bir pasajda da ima edilmiş gibi görünüyor. “Olasılık” der, “özün ilkesi olduğu gibi, mükemmellik veya özün derecesi (ki bununla mümkün olduğunca çok şey birlikte mümkündür), varoluşun ilkesidir.” Önceki cümlede ise kusurluluk ile ahlaki saçmalığı eş anlamlı olarak kullanmıştır [G. vii. 304 (D. 103; L 342)]. Sonraki sayfada metafizik ve ahlaki mükemmelliği ayırt etmeye çalıştığında ise, ikincisini birincinin bir türü haline getirmekten öteye gidemez. “Ve kimsenin” diye açıklar, “ahlaki mükemmelliği veya iyiliği metafizik mükemmellik veya büyüklükle karıştırdığımızı sanıp birincisini reddederken ikincisini kabul etmemesi için, şunu bilmek gerekir ki, söylenenlerden çıkan sonuç, dünyanın yalnızca fiziksel olarak değil, isterseniz metafizik olarak da en mükemmel olduğudur; çünkü en fazla gerçekliğin gerçekleştiği şeyler dizisi üretilmiştir; ama aynı zamanda ahlaki açıdan da, çünkü gerçekte ahlaki mükemmellik, zihinler için fiziksel mükemmelliktir” [G. vii. 306 (D. 104; L. 345)]. Yani, ahlaki mükemmellik doğru eylemdir ve bu da zihinler için fiziksel mükemmelliğe, yani açık algıya bağlıdır.⁽¹³⁾

⁽¹³⁾ Ayrıca şu pasaja bakınız (G. iii. 32): “Metafizik iyi ve kötü, evrendeki mükemmellik veya kusurluluktur, ancak özellikle zekası olmayan veya tabir yerindeyse zekasız yaratıklara gelen o iyi ve kötü şeyler için anlaşılır.”

Metafizik ve ahlaki mükemmellik arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, Leibniz’i dürüst olmamakla suçlamaktan zorlukla kurtarabiliriz. Kötülük problemini çözmek ve kötülüğün yalnızca bir sınırlama olduğunu göstermek için, ikincisinin birincisine bağımlılığını kullanır. Bu sonuncusu, önceki bölümde gördüğümüz gibi, Tanrı’nın iyiliğine dair kanıtı ve kötülüğün *materia prima* ile sonlulukla olan tüm bağlantısı için esastır.

Ancak günah, ceza ve sorumluluk, Cennet ve Cehennem ve Hıristiyan ahlakçıların tüm mekanizmasını düşündüğünde, ahlaki kötülüğü bağımsız kılmaya çabalar. Etik anlayışından bir şey çıkarılacaksa, metafizik mükemmellik ve kusurluluğun üstünlüğünü cesurca kabul etmeli ve sonuçlarını çıkarmalıyız.

Metafizik mükemmellik yalnızca özün niceliğidir [G. vii. 303 (D. 101; L. 340)] veya olumlu gerçekliğin büyüklüğüdür [G. vi. 613 (D. 224; L. 240)]. Bu, mümkün olan en yüksek derecede mümkün olan tüm basit yüklemelerin sahibi olmak demektir. Leibniz, Spinoza'ya karşı çıkararak, bir şeyin yalnızca bir niteliğe daha fazla sahip olarak da, tıpkı daha fazla niteliğe sahip olması gibi, diğerinden daha fazla gerçekliğe sahip olabileceğini savunur. Örneğin, bir dairenin içine çizilmiş kareden daha fazla yayılıma sahip olduğunu söyler [G. i. 144 (D. 17)]. Ancak başka bir yerde, sayılar ve şekiller gibi en yüksek dereceye sahip olmayan şeylerin mükemmellik olmadığını belirtir (G. iv. 427). Tanrı'nın sonsuz, Şeytan'ın ise sonlu olduğunu, iyinin *sonsuz* dek ilerlediğini, kötülüğün ise sınırları olduğunu da savunduğu için [G. vi. 378 (D. 196)], sayılar ve şekillerin gerçek yüklemeler olmadığı ve süreklilik tartışmasında gördüğümüz gibi sonsuz *sayının* kendisiyle çelişkili olması nedeniyle (gerçi fiili sonsuz kabul edilebilir) bunların bu tanımdan dışlandığı açıktır. Böylece metafizik mükemmellik, mümkün olduğunca çok yüklemi mümkün olduğunca yüksek bir derecede sahip olmaktan ibarettir ve hiçbir gerçek yüklem bu tanımdan dışlanmaz. ⁽¹⁴⁾

⁽¹⁴⁾ Ayrıca bkz. G. v. 15 (D. 95; N. E. 15).

Bundan elbette, kusurluluğun yalnızca olumsuz bir şey, yani mükemmelliğin yokluğu olduğu sonucu çıkar. Böylece monadlar yalnızca azlık ve çokluk olarak Tanrı'dan farklıdır; Tanrı'nın sahip olduğu mükemmelliklere sahiptirler, ancak daha düşük bir derecede (G. ii. 125).⁽¹⁵⁾ Bu görüşe göre Şeytan, basit monadların en alt seviyesi olmalıdır – ki teologlar bunu kabul etmeyecektir, çünkü onu her zaman bilgi sahibi varsayarlar. Leibniz'in mükemmelliği doğrudan iyilikle bağlantılandırmaya çalıştığı bir pasaj vardır. “*Bir kez*” der, “*var olmanın var olmamaktan daha iyi olduğu, veya bir şeyin hiçlik yerine var olması için bir neden olduğu, veya olasılıktan gerçekliğe geçmemiz gerektiği varsayılırsa, diğer tüm belirlemelerin yokluğunda bile, varoluşun niceliğinin mümkün olduğunca büyük olduğu sonucu çıkar*” [G. vii. 304 (D. 102; L. 341)]. Böylece iyiliğin, varoluş niceliğinden farklı bir şey anlamına geldiğini kabul ediyor ve ikisi arasındaki bağlantıyı anlamlı görüyor gibidir.

⁽¹⁵⁾ Bkz. Spinoza, *Etika*, Bölüm II. Önerme XLIX. Scholium: “*Eylemlerimiz giderek daha mükemmel olduğu ve Tanrı'yı daha iyi anladığımız ölçüde Tanrısal Doğa'ya katılırız.*” Ayrıca *Monadoloji*, § 42.

Analitik Yargılar Doktriniyle Bağlantı

Bu görüşün yol açtığı Etik anlayışı yaygındır. İyilik ve Gerçeklik, eşanlamlı olmasalar bile, el ele giderler.⁽¹⁶⁾ Buradan Gerçekliğin iyi olduğu kolayca çıkar; ve bu sonuç, bildiğim kadarıyla, böyle bir Etik anlayışının tek önerisidir. Özellikle kötülüğün varlığını kabul eden Leibniz için [G. vi. 376 (D. 194)], böyle bir görüş saçmadır. Çünkü eğer kötülük yalnızca bir sınırlama ise, var olan her şey farklı derecelerde iyidir ve hiçbir derecede kötü değildir. Eğer acı

gibi herhangi bir var olan kötü olarak nitelendirilirse, kötülüğün de iyilik gibi olumlu bir yüklem olduğu sonucu çıkar.⁽¹⁷⁾

Dolayısıyla bu, metafizik mükemmelliğe dahil edilecektir. Analitik yargılar doktrini, kötülüğün yalnızca bir olumsuzlama olduğu görüşüne katkıda bulunmuş olmalıdır. Çünkü iyilik ve kötülüğün bağdaşmaz yüklemeler olduğu açıktır ve eğer her ikisi de olumluysa, bu sentetik bir yargıdır. Bu nedenle kötülük, iyiliğin yalnızca olumsuzlanması olarak görülmüştür, oysa iyiliği kötülüğün olumsuzlanması olarak görmek de eşit derecede mantıklı olurdu. Kötülüğün olumlu bir yüklem olduğu bir kez kabul edildiğinde, kötülüğün tüm mahrumiyet teorisi çöker ve onunla birlikte metafizik ve etik mükemmellik arasındaki bağlantı da, aynı şekilde Tanrı'nın tüm olumlu yüklemelere sahip olması tanımı da çöker.

⁽¹⁶⁾ Bkz. Spinoza, *Etika*, Bölüm II Tanım VI: “Gerçeklik ve mükemmellik ile aynı şeyi anlıyorum.”

⁽¹⁷⁾ Leibniz'in herhangi bir zamanda olduğundan daha Spinozacılığa yakın olduğu 1677'de bile, bir Kartezyen'e karşı “hem haz hem de acının olumlu bir şey olduğunu” (G. i. 214) savunur. Bkz. Stein, op. cit. ss. 90, 91.

Tabiat ve İnanç Krallıkları

Fark edilmesi gereken bir küçük tutarsızlık daha vardır. Leibniz sıklıkla, sanki son nedenlerin yalnızca ruhlara atıfta bulunduğunu ima eder gibi konuşur [G. iv. 480 (D. 73; L. 304)], ancak başka zamanlarda bunu kesinlikle reddeder (örneğin G. vi. 168).

Monadlar arasında yalnızca ruhların kendi başlarına bir amaç olduğunu; diğer amaçların bireysel monadlar değil, metafizik iyi, doğanın düzeni ve güzelliği olduğunu düşünüyor gibidir. Fiziksel

dünyanın ilk ilkesi, der, ona mümkün olduğunca fazla mükemmellik vermek, ahlaki dünyanın veya Tanrı'nın Şehrinin ise mümkün olduğunca büyük bir mutluluğa kavuşmasını sağlamaktır (G. iv. 462). Bu, Tabiat ve İnanet Krallıkları arasında, Tanrı Mimar ile Tanrı Hükümdar arasında bir uyuma yol açar (G. vi. 605 (D. 215; L. 421)]. Birincisinde yalnızca düzen ve metafizik mükemmelliği arar; ikincisinde ise ruhların mutluluğunu arar. Ancak dünya öyle iyi düzenlenmiştir ki, bu iki amaç aynı olaylar dizisine yol açar ve burada yine önceden kurulmuş bir uyum vardır.

Leibniz'in felsefesinde, Yeter Sebep Yasası'ndan başlayarak her şey, son nedenlerin devreye girmesiyle Etik'e bağlıdır. Ancak Etik, teolojinin çok kesin olduğu bir konu olduğu için, Leibniz tarafından özgür bir ruhla ele alınamamıştır. Hak ettiği Etik anlayışı Spinoza'ninkine çok benziyordu; aynı yanılgılara ve benzer sonuçlara sahipti. Ancak kınanan ateiste karşı ortodoksluğun savunucusu olan Leibniz, görüşlerinin sonuçlarından çekinmiş ve sürekli tekrarlanan aydınlatıcı sözlere sığınmıştır. Mizacının da felsefesinin de genel eğilimi, aydınlanmayı, eğitimi ve öğrenmeyi, cahilce iyi niyetler pahasına yüceltmektir. Bu eğilim, Etik anlayışında mantıklı bir ifade bulabilirdi. Ancak o, Günah ve Cehennem'i desteklemeyi ve Kilise söz konusu olduğunda, cehaletin ve karanlıkçılığın savunucusu olarak kalmayı tercih etti. Felsefesinin en iyi kısımlarının en soyut olanlar, en kötülerinin ise insan yaşamına en yakın olanlar olmasının nedeni budur.

B Ö L Ü M 2 0 .

Ek

II. § 8 *Leibniz'in Mantıksal Argümanının Ana Hatları*

- **G. II. 46 (1686).** Her gerçek önermeyle ilgili kavramımı gözden geçirdiğimde, her yüklem -ister zorunlu ister olumsal, geçmiş, şimdiki veya gelecek- öznenin kavramında içerildiğini görürüm ve daha fazlasını istemem. Söz konusu önerme büyük önem taşır ve sağlam bir şekilde temellendirilmeyi hak eder, çünkü bundan her ruhun, Tanrı hariç her şeyden bağımsız olarak kendi başına bir dünya olduğu sonucu çıkar; bu ruh yalnızca ölümsüz ve adeta etkilenmez değildir, aynı zamanda kendisine olan her şeyin izlerini tözünde saklar. Bundan ayrıca tözler arasındaki etkileşimin ve özellikle ruh ile beden birliğinin neye dayandığı sonucu çıkar. Bu etkileşim, birinin diğeri üzerindeki fiziksel etkisine ilişkin olağan hipoteze göre gerçekleşmez, çünkü bir tözün her şimdiki durumu ona kendiliğinden gelir ve yalnızca önceki durumunun bir sonucudur. Tesadüfi nedenler hipotezine göre de gerçekleşmez, bana kanıtlayıcı görünen eşzamanlılık (concomitance) hipotezine göre gerçekleşir. Yani, her töz evrenin bütün dizisini, kendine özgü bakış açısına veya yönüne göre ifade eder, bu sayede birbirleriyle kusursuz bir uyum içinde olurlar.

II. § 10 *Tüm önermeler özne-yüklem formuna indirgenebilir mi?*

- ▶ **G. II. 240.** Öyle dışsal bir adlandırma yoktur ki, temelinde içsel bir adlandırma bulunmasın.
- ▶ **G. II. 250.** Yer bakımından farklı olan şeyler, yerlerini, yani çevrelerindeki şeyleri ifade etmeli ve böylece yalnızca yerle veya sadece dışsal bir adlandırmayla değil, bu tür şeylerin yaygın olarak tasavvur edildiği gibi ayırt edilmelidir.
- ▶ **G. V. 129 (N. E. 144).** Bana göre ilişki, karşılaştırmadan daha geneldir. Çünkü ilişkiler ya karşılaştırma ya da iştirak (conours) türündendir. İlki uygunluk (convenance) veya uygunsuzlukla (bu terimleri daha dar anlamda alıyorum) ilgilidir ve benzerlik, eşitlik, eşitsizlik vb. kapsar. İkinci sınıf ise nedensellik, bütün-parça, durum ve düzen gibi bir bağlantı içerir.
- ▶ **G. V. 210 (N. E. 235).** İlişkiler ve düzenlemeler, akli varlıkların (ont quelque chose de l'être de raison) doğasından pay alır, gerçi bunların temeli şeylerdedir; çünkü gerçekliklerinin, tıpkı sonsuz hakikatlerin ve olanaklılıkların gerçekliği gibi, yüce akıldan geldiği söylenebilir.
- ▶ **G. V. 377 (N. E. 451).** Hakikatleri, birinin diğerinde içerilip içerilmemesine yol açan fikirlerin nesnelere arasındaki ilişkiye yerleştirmek daha iyidir.
- ▶ **G. V. 378 (N. E. 452).** Hakikati, zihinde olan önermelerle ilgili şeyler arasındaki uygunlukta aramakla yetinelim.
- ▶ **G. II. 486.** Sanırım, aynı anda iki öznedede bulunan bir ara özelliği (accident) kabul etmezsiniz. Bu nedenle ilişkiler söz konusu olduğunda şuna inanıyorum: Davud'daki babalık bir şeydir, Süleyman'daki evlatlık başka bir şeydir, ancak ikisine

ortak olan ilişki salt zihinsel bir şeydir ve tekil olanların değişimleri bunun temelini oluşturur.

II. § 11 *Analitik ve sentetik önermeler*

- ▶ **G. V. 92 (N. E. 99).** Şüpheli ilkelerin kabulünü onaylamaktan çok uzakta, insanların Öklid aksiyomlarının bile kanıtını aramalarını isterdim... Ve doğuştan ilkeleri bilme ve inceleme araçları sorulduğunda.. bilinmeyen bir nedeni olan içgüdüler dışında, onları birinci ilkelere, yani tanımlar aracılığıyla özdeş veya dolaysız olan aksiyomlara indirgemeye çalışmamız gerektiğini yanıtlardım; tanımlar da fikirlerin açık bir açıklamasından başka bir şey değildir.
- ▶ **G. V. 342 (N. E. 403).** Geometri uzmanları için kanıtı yapan şekiller değildir... Usavurmayı yapan ve şekil olmasa bile sürdürecektir olan şey, evrensel önermelerdir; yani tanımlar, aksiyomlar ve zaten kanıtlanmış teoremler.
- ▶ **G. V. 343 (N. E. 404).** Sezgiyle bilinen ilkel hakikatler, türev hakikatler gibi iki türdür. Bunlar akıl hakikatleri veya olgu hakikatleri arasındadır. Akıl hakikatleri zorunludur, olgu hakikatleri ise olumsaldır. Akıl hakikatlerinin ilkelleri, genel olarak özdeşler (identicals) dediğim hakikatlerdir, çünkü bize hiçbir şey öğretmeden yalnızca aynı şeyi tekrarlıyor gibi görünürler. Olumlu olanlar şunlar gibidir: her şey olduğu gibidir ve istediğimiz kadar örnekte, A A'dır, B B'dir. Eşkenar dörtgen bir dörtgendir. Düzgün dört kenarlı şekil bir eşkenar dörtgense, bu şekil bir dörtgendir. A, B-değil ise, A'nın B-değil olduğu sonucu çıkar. Şimdi çelişki

ilkesine veya farklılık ilkesine dayanan olumsuz özdeşliklere geliyorum. Çelişki ilkesi genel olarak şudur: Bir önerme ya doğrudur ya da yanlış.

- ▶ **G. VI. 323.** Üçlü boyut sayısı [maddede] en iyi nedeni ile değil, geometrik bir zorunlulukla belirlenmiştir; çünkü geometri uzmanları, aynı noktada kesişebilen yalnızca üç karşılıklı dik doğru olduğunu gösterebildiler. Bilge kişinin seçimini yöneten ahlaki zorunluluk ile Strato'nun ve Spinozacıların kör zorunluluğu arasındaki farkı göstermek için. . . . hareket yasalarının nedeni ile üçlü boyut sayısının nedeni arasındaki farkı düşünmeye insanları sevk etmekten daha uygun bir şey seçilemezdi: birincisi en iyinin seçiminden, ikincisi geometrik ve kör bir zorunluluktan oluşur.
- ▶ **G. VI. 612 (D. 223; L. 236).** Uslamlama hakikatleri zorunludur ve karşıtları imkansızdır: olgu hakikatleri olumsaldır ve karşıtları mümkündür. Bir hakikat zorunlu olduğunda, onun nedeni, onu daha basit fikir ve hakikatlere çözümleyerek, birincil olanlara gelene kadar çözümlene yoluyla bulunabilir. . . . Birinci ilkeler . . . kanıtlanamaz ve aslında kanıtlanmaya ihtiyaçları yoktur; bunlar özdeş ifadelerdir ve karşıtları açık bir çelişki içerir.
- ▶ **G. VII. 355 (D. 239).** Matematiğin büyük temeli çelişki ilkesidir. . . . Ve bu ilke tek başına tüm Aritmetiği ve tüm Geometriyi, yani tüm matematik ilkelerini kanıtlamak için yeterlidir. Ancak matematikten doğa felsefesine geçmek için başka bir ilke gereklidir. . . : Yeterli neden ilkesini kastediyorum.
- ▶ **G. I. 384.** Bir tanımdan çıkardığım şeyin doğru olduğundan emin olmak için, bu kavramın mümkün olduğunu bilmeliyim.

Çünkü eğer bir çelişki içeriyorsa, ondan aynı anda karşıt sonuçlar çıkarabiliriz. . . . Bu yüzden fikirlerimiz bir yargı içerir.

- ▶ **G. V. 21 (N. E. 21).** Fikirler ve hakikatler, ilkel olanlar ve türev olanlar olarak bölünebilir; ilkel olanların bilgisi oluşturulmaya değil, yalnızca ayırt edilmeye ihtiyaç duyar.
- ▶ **G. III. 443.** Tanımlar Hobbes'un inandığı gibi keyfi değildir ve istediğimiz gibi fikirler oluşturamayız, gerçi Kartezyenlerin bu görüşte olduğu anlaşılıyor. Çünkü oluşturmaya giriştiğimiz bu fikirlerin gerçek, yani mümkün olması ve içine koyduğumuz unsurların birbiriyle uyumlu olması gerekir.

III. § 13 *Leibniz'de rastlantısal yargıların kapsamı*

- ▶ **G. V. 428 (N. E. 515).** Sonsuz hakikatler söz konusu olduğunda, özünde hepsinin varsayımsal olduğu ve aslında şunu söylediği gözlemlenmelidir: Böyle bir şey varsayıldığında, böyle bir başka şey vardır.
- ▶ **G. III. 400 (D. 171).** Evrenin tüm olguları Tanrı'ya göre şimdi kesin olsa veya (aynı anlama gelen) kendi içlerinde belirlenmiş ve hatta birbirine bağlı olsa bile, bağlantılarının her zaman gerçekten zorunlu olduğu, yani bir olgunun diğerinden çıktığını bildiren hakikatin zorunlu olduğu sonucu çıkmaz. Ve bu özellikle gönüllü eylemlere uygulanmalıdır.
- ▶ **G. VI. 123.** Günümüzde filozoflar, gelecekteki olumsuzların hakikatinin belirlendiği, yani gelecekteki olumsuzların gelecek olduğu veya olacağı konusunda hemfikirdir.. Böylece

olumsal olan, gelecek olsa da, olumsal olmaktan geri kalmaz; ve bilinseydi kesinlik olarak adlandırılacak olan belirlenim, olumsallıkla bağdaşmaz değildir.

- ▶ **G. II. 39 (1686).** Bir türün kavramı yalnızca sonsuz veya zorunlu hakikatleri içerir, ancak bir bireyin kavramı, olanağın koşulu altında (sub ratione possibilitatis), olguya ilişkin olanı veya şeylerin varlığı ve zamana ilişkin olanı içerir ve sonuç olarak, mümkün olarak değerlendirilen Tanrı'nın belirli özgür kararlarına bağlıdır; çünkü olgu veya varoluş hakikatleri Tanrı'nın kararlarına bağlıdır.
- ▶ **G. IV. 437 (1686).** Bağlantı veya ardışıklık iki türdür: Biri kesinlikle zorunludur, öyle ki karşıtı çelişki içerir ve bu tündengelim sonsuz hakikatlerde, geometri hakikatleri gibi olanlarda meydana gelir; diğeri ise yalnızca varsayıma bağlı (ex hypothesi) olarak zorunludur ve adeta tesadüfidir, karşıtı çelişki içermediğinde kendinde olumsaldır.
- ▶ **G. III. 54 (D. 35).** Gerçek Fizik, gerçekten de İlahi mükemmelliklerin kaynağından türetilmelidir... Final nedenlerini ve bilgelikle hareket eden bir Varlığın değerlendirilmesini dışlamaktan çok uzakta, Fizikteki her şey bu kaynaktan türetilmelidir.
- ▶ **G. III. 645.** [Dinamik] büyük ölçüde sistemimin temelidir; çünkü orada zorunluluğu kör ve geometrik olan hakikatlerle, uygunluk ve amaçsal nedenlerden kaynaklanan hakikatler arasındaki farkı öğreniriz.
- ▶ **G. VI. 319.** Doğada gerçekleşen ve deneylerle doğrulanan hareket yasaları, bir geometri önermesi gibi gerçekte

kesinlikle kanıtlanabilir değildir: ama aynı zamanda bunun böyle olması da gerekli değildir. Bunlar tamamen zorunluluk ilkesinden kaynaklanmaz, mükemmellik ve düzen ilkesinden kaynaklanırlar; Tanrı'nın seçiminin ve bilgeliğinin bir etkisidirler.

III. § 14 *Yeter sebep ilkesinin anlamı*

- ▶ **G. VII. 374 (D. 250).** Bir arada var olamayan iki şey eşit derecede iyiye; ve ne kendi başlarına ne de diğer şeylerle kombinasyonları bakımından birinin diğerine üstünlüğü yoksa; Tanrı bunların hiçbirini yaratmayacaktır.
- ▶ **G. IV. 438 (1686).** Sezar'ın bu yüklemının [Rubicon'u geçmeye karar vermesinin] gösterimi, sayıların veya Geometri'ninkiler kadar mutlak değildir, ancak Tanrı'nın özgürce seçtiği şeyler dizisini önceden varsayar ve bu da Tanrı'nın her zaman en mükemmel olanı yapmak şeklindeki ilk özgür buyruğuna ve Tanrı'nın (birincisinin sonucu olarak) insan doğası hakkında verdiği, insanın her zaman (özgürce de olsa) en iyi görüneni yapacağı buyruğuna dayanır. Şimdi, bu tür buyruklara dayanan her hakikat olumsuzdur, kesin olsa bile... Tüm olumsuz önermelerin, böyle olmalarının değil de başka türlü olmalarının sebepleri vardır veya (aynı şey demek olan) bunların hakikatine ilişkin önsel (a priori) kanıtlar vardır; bu kanıtlar onları kesin kılar ve bu önermelerde özne ile yüklem arasındaki bağlantının her ikisinin de doğasında temellendiğini gösterir; ancak bu sebepler yalnızca olumsuzluk ilkesine veya şeylerin varoluşuna, yani birkaç eşit derecede

mümkün şey arasında en iyi olan veya öyle görünen şeye dayandığından, zorunluluk gösterimleri yoktur.

- ▶ **G. II. 40 (1686).** Sonsuz sayıda mümkün dünya olduğu gibi, sonsuz sayıda yasa da vardır; bazıları birine, diğerleri başkasına özgüdür ve herhangi bir dünyanın her mümkün bireyi, kendi dünyasının yasalarını kendi kavramında içerir.
- ▶ **G. VII. 199.** Gösterimde iki ilke kullanırım: biri çelişki içeren şeyin yanlış olduğu, diğeri ise her hakikat için (özdeş veya dolaysız olmayan) bir sebep verilebileceğidir; yani yüklem kavramının her zaman açıkça veya örtülü olarak öznenin kavramında içerildiği ve bunun içsel adlandırmalarda olduğu kadar dışsallarda da, zorunlu hakikatlerde olduğu kadar olumsal hakikatlerde de geçerli olduğudur.

III. § 15 *Çelişki yasasıyla ilişkisi*

- ▶ **G. VII. 364 (D. 244).** Söylediklerimden, aksiyomumun iyi anlaşılmadığı ve yazarın [Clarke] onu reddettiği, ancak kabul ediyor gibi görüldüğü anlaşılıyor. 'Hiçbir şeyin yeter sebebi olmadan var olmadığı doğrudur,' diyor... ancak ekliyor: 'bu yeter sebep çoğu zaman Tanrı'nın basit veya salt iradesidir!... Ancak bu açıkça, Tanrı'nın iradesi için hiçbir yeter sebep olmaksızın bir şeyi irade ettiğini söylemektir: bu, aksiyoma veya olan her şeyin genel kuralına aykırıdır. Bu, genişçe çürüttüğüm ve yaratıklarda bile tamamen hayali olduğunu ve Tanrı'nın hikmetine aykırı olduğunu gösterdiğim gevşek kayıtsızlığa (indifference) geri dönmektir; sanki Tanrı akılla hareket etmeden iş görebilirmiş gibi.

- ▶ **G. II. 56 (1686).** Salt mümkünleri kesinlikle reddetseydik, olumsuzluğu ve özgürlüğü yok ederdik; çünkü eğer Tanrı'nın fiilen yarattıkları dışında mümkün hiçbir Şey olmasaydı, Tanrı'nın yarattıkları zorunlu olurdu ve Tanrı bir Şey yaratmak istese, yalnızca onu yaratabilirdi, seçme özgürlüğü olmadan.
- ▶ **G. II. 423.** Bir kimse bir Şekilde seçim yaptığında, başka türlü seçmiş olması bir çelişki iermezdi, çünkü belirleyici sebepler (eylemi) zorunlu kılmaz.
- ▶ **G. II. 181.** Sanırım her mümkün Şeyin var olmadığını kabul edeceksiniz... Ancak bu kabul edildiğinde, bazı mümkünlerin varlık kazanmasının mutlak zorunluluktan değil, başka bir sebepten (iyilik, düzen, mükemmellik gibi) kaynaklandığı sonucu çıkar.
- ▶ **G. II. 49 (1686).** Bireysel tözlerin kavramları, tamdır ve öznelerini tamamen ayırt edebilir ve dolayısıyla olumsal hakikatleri veya olgu hakikatlerini ve zaman, mekân gibi bireysel koşulları içerir; aynı zamanda, mümkün olarak alındığında, kavramlarında Tanrı'nın zgr buyruklarını da (aynı Şekilde mümkün olarak alınmiş) içermelidir, çünkü bu zgr buyruklar var olanların veya olguların temel kaynaklarıdır; oysa zler (essences), iradenin düşünülmesinden önce Tanrısal anlayıştır.
- ▶ **G. IV. 344.** Geometri ve ahlakın sonsuz hakikatlerinin ve dolayısıyla adalet, iyilik ve güzellik kurallarının, Tanrı'nın iradesinin zgr veya keyfi bir seçiminin sonucu olduğunu savunmak, Tanrı'nın hikmetinden ve adaletinden, hatta daha doğrusu anlayışından ve iradesinden yoksun bırakıldığı

anlamına geliyor gibi görünür; geriye yalnızca her şeyin kaynağı olan ölçüsüz bir güç kalır ki bu da Tanrı'dan çok doğa adını hak eder; çünkü anlayışı (nesnesi, özündeki fikirlerin hakikatleri olan) nasıl iradesine bağlı olabilir? Ve nasıl iyilik fikrini nesnesi olarak değil de etkisi olarak taşıyan bir iradeye sahip olabilir?

- ▶ **G. II. 424.** Bence, eğer en iyi mümkün dizi olmasaydı, Tanrı kesinlikle hiçbir şey yaratmazdı, çünkü sebepsiz hareket edemez veya daha az mükemmeli daha mükemmele tercih edemez.

IV. § 16 *Töz üzerine Descartesçi ve Spinozacı görüşler*

- ▶ **G. VI. 581.** [Philarète (Leibniz) ve Ariste (Malebranche) arasındaki diyalog.] Ariste. Tek başına, başka hiçbir şey düşünmeden kavranabilen veya onun fikrimizin başka bir şeyi temsil etmediği veya başka hiçbir şeyden bağımsız olarak var olduğu düşünülebilen şey, tözdür...
- ▶ **G. VI. 582.** Philarète. Bu töz tanımı güçlüklerden uzak değildir. Esasında, başka şeylerden bağımsız olarak kavranabilecek tek şey Tanrı'dır. O halde, fazlasıyla tanınan bir yenilikçiyle birlikte, Tanrı'nın tek töz olduğunu ve yaratıkların onun salt değişimleri (modifications) olduğunu mu söyleyeceğiz? Tanımınızı, tözün her başka yaratıktan bağımsız olarak kavranabilecek şey olduğunu ekleyerek kısıtlarsanız, belki de töz olmamakla birlikte uzam (extension) kadar bağımsızlığa sahip şeyler buluruz. Örneğin, eylem gücü, yaşam, antitypia (karşı koyma gücü), aynı anda hem temel hem de ilksel olan

bir şeydir ve onları soyutlamalar yoluyla diğer kavramlardan, hatta kendi öznelerinden bağımsız olarak kavrayabiliriz. Tersine, özneler böyle nitelikler aracılığıyla kavranır.... Ariste... Diyelim ki tanım yalnızca somutlar için anlaşılmalıdır; böylece töz, her diğer yaratılmış somuttan bağımsız bir somut olacaktır.

IV. § 17 *Leibniz'de tözün anlamı*

- **G. II. 37 (1686).** Bay Arnaud, benim savunduğum gibi görünen, yani Tanrı'nın Adem'i yaratmayı seçtiği tek varsayımdan tüm insani olayların varsayımsal zorunlulukla (hypothetical necessity) izlediği fikrini tuhaf buluyor; buna iki yanıtım var: birincisi, benim varsayımım yalnızca Tanrı'nın belirsiz ve eksik bir kavrama sahip bir Adem yaratmayı seçtiği değil, Tanrı'nın birey olacak şekilde yeterince belirlenmiş böyle bir Adem'i yaratmayı seçtiğidir. Ve bu bireysel tam kavram, bana göre, tüm şeyler dizisiyle ilişkileri içerir.... Diğer yanıt ise, olayların hipotezden çıktığı sonucun kesinlikle her zaman kesin olduğu, ancak Bay Arnaud'un örneğinde bulunduğu gibi (Tanrı'nın beni yaratmaya karar verirken, düşünce yeteneğine sahip bir doğa yaratmaktan kaçınamayacağı) metafizik bir zorunlulukla her zaman gerekli olmadığıdır; fakat çoğu zaman sonuç yalnızca fizikseldir ve hareket yasalarına veya her ruhun kendisine en iyi görüneni takip edeceği şeklindeki bu ahlak ilkesine bağlı sonuçlar gibi, Tanrı'nın belirli özgür buyruklarını önceden varsayar.

► **G. IV. 432 (1686).** Tanrı'nın fiillerini yaratıkların fiillerinden ayırt etmek oldukça zordur; çünkü bazıları Tanrı'nın her şeyi yaptığına inanırken, diğerleri yalnızca yaratıklara verdiği kuvveti muhafaza ettiğini hayal eder: devamı her ikisinin de nasıl söylenebileceğini gösterecektir. Şimdi, fiiller ve tutkular (*actiones sunt suppositorum*) aslında bireysel tözlere ait olduğundan, böyle bir tözün ne olduğunu açıklamak gerekir. Doğrusu, birçok yüklem aynı özneye atfedilebildiği ve bu öznenin artık başka hiçbir şeye atfedilemediği durumda, ona bireysel bir töz deriz; ancak bu yeterli değildir ve böyle bir açıklama yalnızca nominaldir. Bu nedenle, bir şeyin gerçekten belirli bir özneye atfedilmesinin ne anlama geldiğini düşünmeliyiz. Şimdi, her gerçek yüklemlemenin (*predication*) doğadaki bir temeli olduğu ve bir önerme özdeş olmadığına, yani yüklem özneye açıkça dahil edilmediğinde, özneye sanal olarak dahil edilmesi gerektiği kesindir; işte filozofların *in-esse* dediği ve yüklem öznedeki olduğunu söyleyerek ifade ettiği şey budur. Böylece, özne terimi her zaman yüklem terimini içermelidir, öyle ki öznenin kavramını mükemmel şekilde anlayan biri, yüklem de ona ait olduğunu yargılar. Bu durumda, bireysel bir tözün veya tam bir varlığın doğasının, bu kavramın atfedildiği öznenin tüm yüklemelerini kavramaya ve ondan çıkarılabilir kılmaya yetecek kadar tamamlanmış bir kavrama sahip olmak olduğunu söyleyebiliriz. Böylece, öznenin soyutlanmış olarak Büyük İskender'e ait olan kral niteliği, bir birey için yeterince belirlenmiş değildir ve aynı öznenin diğer niteliklerini veya bu Prens'in kavramının içerdiği her şeyi kapsamaz; oysa Tanrı, İskender'in bireysel kavramını veya *haecceity*'sini

gördüğünde, onda aynı zamanda ona gerçekten atfedilebilecek tüm yüklemelerin temelini ve nedenini görür, örneğin Darius ve Porus'u yenip yenmeyeceğini, hatta deneyimle değil de önsel (a priori) olarak doğal bir ölümle mi yoksa zehirlenerek mi öldüğünü bile bilir; ki bunu biz ancak tarih yoluyla bilebiliriz.

- ▶ **G. II. 54 (1686).** Birden fazla İskender ayrık olarak mümkün olurdu... geri kalanın tümünü belirleyemeyen sonlu sayıda yüklemi ne alırsak alalım, ancak belirli bir İskender'i belirleyen şey mutlaka tüm yüklemelerini içermelidir ve genel olanı bireysel olana (rationem generalitatis ad individuum) dönüştüren bu tam kavramdır.
- ▶ **G. V. 96 (N. E. 105).** Kanaatimce, töz fikrini kendimizde bulmak için yansıma (reflection) yeterlidir, çünkü bizler tözleriz.
- ▶ **G. V. 137 (N. E. 154).** Töz üzerine düşünmenin felsefedeki en önemli ve verimli noktalardan biri olduğuna inanıyorum.
- ▶ **G. V. 274 (N. E. 316).** Bu konuda [gerçek ve nominal tanımlar açısından] töz fikirleri ile yüklem fikirleri arasında bir fark olduğu görüşünde değilim, sanki yüklemelerin tanımları... her zaman aynı anda hem gerçek hem nominalmiş gibi, oysa tözlerin tanımları yalnızca nominalmiş... Gerçek tözlere veya birimlere (Tanrı ve ruh gibi) ilişkin bilgimiz, çoğu modusa (mode) ilişkin bilgimiz kadar içtendir. Üstelik, bedenlerin yapısı kadar az bilinen yüklemeler de vardır.
- ▶ **G. IV. 364 (D. 55).** Tözün, varlığı için yalnızca Tanrı'nın işbirliğine ihtiyaç duyan şey olarak tanımlanmasının,

alışılmadık bir anlamda yorumlanmadıkça, bizim bildiğimiz herhangi bir yaratılmış töze uygun olup olmadığını bilmiyorum. Çünkü yalnızca diğer tözlere değil, çok daha fazlasına, kazalarımıza (accident) da ihtiyacımız var. Bu nedenle, töz ve kaza birbirini karşılıklı olarak gerektirdiğinden, tözü kazadan ayırt etmek için başka ölçütlere ihtiyaç olacaktır; bunlardan biri şu olabilir: bir töz, bir kazaya ihtiyaç duysa da, genellikle belirli bir kazaya ihtiyaç duymaz, bu kaza ortadan kaldırıldığında, bir başkasının ikamesiyle yetinir; oysa bir kaza, yalnızca genel olarak bir töze değil, aynı zamanda bir kez içkin olduğu kendi tözüne de ihtiyaç duyar, böylece onu değiştirmez. Bununla birlikte, tözün doğası hakkında başka yerlerde söylenecek, daha önemli ve daha derin bir tartışma gerektiren başka şeyler kalmaktadır.

- ▶ **G. VI. 493 (D. 151).** Diğer varlıkların da \ (ben \) deme hakkına sahip olduğunu veya bunun onlar adına söylenebileceğini düşündüğüm için, töz denilen şeyi genel olarak bu şekilde kavrarım.
- ▶ **G. VI. 350.** Hareket etmeyen şey, töz adını hak etmez.
- ▶ **G. II. 45 (1686).** Bireysel bir töz kavramını yargılamak için, kendimde olanı danışmak iyidir, tıpkı bir kürenin özelliklerini yargılamak için onun özgül kavramına danışmamız gerektiği gibi.
- ▶ **G. III. 247.** Bence, töze ilişkin açık (clear) ama belirgin (distinct) olmayan bir fikrimiz vardır; bu, kanaatimce, kendimizde (bizler tözler olduğumuz için) onun içsel hissine sahip olmamızdan kaynaklanır.

► **G. II. 43 (1686).** ABC, belirli bir zamanı temsil eden bir çizgi olsun. Ve bu süre boyunca süren veya var olan, örneğin benim gibi, belirli bir bireysel töz olsun. Öyleyse önce AB zamanında var olan beni, sonra da BC zamanında var olan beni alalım. O halde, dayananın aynı bireysel töz olduğunu veya AB zamanında var olan ve o zaman Paris'te olan benimle, BC zamanında var olan ve o zaman Almanya'da olan benim aynı olduğunu varsaydıgımıza göre, dayandıgımızı söylemenin doğru olmasını sağlayan mutlaka bir neden olmalıdır, *yani* Paris'te bulunmuş olan benim şimdi Almanya'da olmamı. Çünkü eğer hiçbir neden olmasaydı, bunun başka biri olduğunu söylemekte de aynı hakka sahip olurduk. İçsel deneyimin beni bu özdeşlik konusunda *deneyimsel* (*a posteriori*) olarak ikna ettiği doğrudur, ancak aynı zamanda önsel (*a priori*) bir neden de olmalıdır. Şimdi, erken zaman ve durumdaki niteliklerimin yanı sıra, sonraki zaman ve durumdaki niteliklerimin de aynı öznenin yüklemeleri olduğu (insunt eidem subjecto) dışında başka hiçbir neden bulmak mümkün değildir. Ancak yüklem öznedede olduğunu söylemekle ne kastedilir, eğer yüklem kavramının bir şekilde öznenin kavramında bulunduğu kastedilmiyorsa? Ve ben var olmaya başladığım andan itibaren, bana şu veya bunun olacağını doğru olarak söylenebilmesinden dolayı, bu yüklemelerin öznedede veya beni oluşturan, tüm farklı durumlarımın bağlantısının temeli olan ve Tanrı'nın ezeli-ebedi olarak mükemmel şekilde bildiği tam kavramımda (ben denilen şey) bulunan yasalar olduğunu kabul etmeliyiz. Bundan sonra, sanırım tüm şüpheler ortadan kalkmalıdır, çünkü İskender'in bireysel kavramının ona hiç olacak her şeyi

içerdiğini söylerken, tüm filozofların *yüklem*in doğru bir önermenin öznesinde olduğunu söylediklerinden başka bir şeyi kastetmiyorum.

- ▶ **G. II. 76 (1686).** Tözel birlik, kavramı ona hiç olacak her şeyi içerdiğinden, tam, bölünemez ve doğal olarak yok edilemez bir varlık talep eder.
- ▶ **G. II. 457.** Bir kazanın (accident) doğası için, onun bir töze bağımlı olması yeterli değildir, çünkü bileşik töz de basit tözlere veya Monadlara bağımlıdır; ancak buna eklenmelidir ki, töze bir özne olarak bağımlıdır ve dahası, nihai öznesi olarak; çünkü bir kaza başka bir kazanın etkisi olabilir, *örneğin* büyüklük [bir etki olabilir] ısının veya hamlenin (impetus), öyle ki hamle özne olur ve onun büyüklüğü, hamlenin büyük veya çok büyük olduğu söylendiğinde, bir yüklem soyutu olarak ona içkin olur. Ancak ısı veya hamle, öznesi olarak bir bedendedir; ve nihai özne her zaman bir tözdür.
- ▶ **G. II. 458.** Soyutu somuttan veya içinde bulunduğu öznenen nasıl ayırt edebileceğimizi veya içkin olanın (inherent) öznenin bir modu veya durumu olarak düşünmeden, özneye ait olmanın veya onda içkin olmanın ne anlama geldiğini anlaşılır bir şekilde nasıl açıklayabileceğimizi göremiyorum.

IV. § 18 *Etkinliğin anlamı*

- ▶ **G. V. 46 (N. E. 47; L. 369).** Doğal olarak, bir tözün eylemsiz olmasının mümkün olmadığını ve gerçekten de hiçbir zaman hareketsiz bir beden olmadığını savunuyorum.

- ▶ **G. V. 200 (N. E. 224).** Eğer g¼ç (power) eylemin kaynağı olarak alınır, bir yetenek veya kolaylıktan daha fazlasını ifade eder... ç¼nk¼ aynı zamanda eğilimi de içerir... Bu nedenle, bu anlamda, ona alışkanlıkla ya ilkel (primitive) olan ve soyut bir şey olarak alınan ruha karşılık gelen, ya da türevsel (derivative) olan ve çabada (conation), kuvvette ve hamlecilikte tasavvur edilen enteleki (entelechy) terimini uygulardım.
- ▶ **G. IV. 469 (D. 69).** Güç veya kudret kavramı..., açıklaması için özel bir konu olarak Dinamiği tasarladığım, tözün gerçek kavramının anlaşılması için çok fazla ışık getirir.
- ▶ **G. IV. 479 (D. 73; L. 302).** Gerçek bir birlik sahibi olan tüm basit tözler yalnızca mucizeyle bir başlangıç ve sona sahip olabileceğinden, yalnızca yaratılışla var olabilecekleri ve yalnızca yok edilerek sona erebilecekleri sonucu çıkar. Böylece (Tanrı'nın özel olarak yaratmayı tasarladığı ruhlar dışında) tözlerin kurucu formlarının dünyayla birlikte yaratılmış ve her zaman var olmuş olması gerektiğini kabul etmek zorunda kaldım.
- ▶ **G. II. 264.** "Değişikliklerin meydana geldiğini" diyorsunuz, "deneyim öğretir; ancak biz deneyimin ne öğrettiğini değil, şeylerin doğasından ne çıktığını soruşturuyoruz." Peki o zaman, değişiklikler varsayılmadan, doğada herhangi bir şeyi kanıtlayabileceğimi veya arzuladığımı mı sanıyorsunuz?
- ▶ **G. IV. 507 (D. 115).** Bu geçmiş kararname [Tanrı'nın dünyayı yarattığı] şu anda mevcut olmadığından, şimdi hiçbir şey üretmez, ancak ardında süregelen bir etki bırakmışsa, ki bu etki hâlâ devam edip işliyordur. Aksi düşünen biri, eğer doğru

yargılıyorsam, tüm belirgin açıklamalardan vazgeçer ve uzayda veya zamanda yok olan bir şeyin aracısız olarak burada ve şimdi işleyebileceğini varsayarsa, herhangi bir şeyin herhangi bir şeyin sonucu olduğunu söyleme hakkına eşit derecede sahip olur. . . . Ancak, tam tersine, Tanrı tarafından [yaratılıştta] buyrulan yasa, şeyler üzerinde kendinden izlenmiş bir iz bıraktıysa; şeyler, yasa koyucunun iradesini yerine getirmek üzere uygun hale getirilecek şekilde buyrukla oluşturulduysa, o zaman kabul edilmelidir ki, belirli bir etkililik, form veya kuvvet, . . . şeylere nakşedilmiştir, ki buradan da, ilk buyruğun hükmüne göre, olgular dizisi ilerlemiştir. Bu içkin kuvvet, gerçi açıkça kavranabilir, ancak imgelerle (imaginabiliter) açıklanamaz; zaten öyle açıklanamamalıdır da, tıpkı ruhun doğası gibi, çünkü kuvvet, hayal gücüyle değil, ancak akılla kavranabilecek şeylerden biridir. . . .

- ▶ **G. IV. 508 (D. 117).** Şeylerin gerçek tözü, eylem ve tutkunun kuvvetinden oluşur; buradan şu çıkar ki, dayanıklı şeyler bile, ilahi güç tarafından üzerlerine süreklilik taşıyan bir kuvvet nakşedilemediği sürece, hiç üretilemezdi. Bu durumda, hiçbir yaratılmış tözün, hiçbir ruhun, sayısal olarak aynı kalmayacağı; hiçbir şeyin Tanrı tarafından korunmayacağı ve sonuç olarak tüm şeylerin, adeta, tek bir kalıcı ilahi tözün belli geçici ve kayboluveren değişimleri ve görünümleri olacağı sonucu çıkardı.
- ▶ **G. IV. 509 (D. II7).** Bir diğer soru, yaratıkların doğru ve gerçekten eyleyip eylemediklerini söylememiz gerekip gerekmediğidir. Bu soru, bir kez onlara verilen doğanın, eylem

ve tutkunun kuvvetinden farklı olmadığını anlarsak, birinci sorunun içine dahildir.

IV. § 19 *Etkinlik ve yeter sebep arasındaki bağlantı*

- ▶ **G. II. 263.** Tümellerden sonsuz şeyler, tekil şeylerden de zamansal şeyler çıkar, tabii zamansal şeylerin bir nedeni olmadığını düşünmüyorsanız. "Ne de görürüm," diyorsunuz [De Volder], "bir şeyin kendi başına düşünülen doğasından herhangi bir ardışıklığın nasıl çıkabileceğini." Tekil olmayan bir doğa varsayarsak, çıkamaz da. Ancak tüm tekil şeyler ardışıktır veya ardışıklığa tabidir. . . . Benim için, onlarda, sürekli ardışıklık içeren ve tekil şeylerde evrenin bütünündekilerle uyumlu olan yasanın kendisi dışında kalıcı hiçbir şey yoktur.

IV. § 22 *Zamanın Leibniz'in töz kavramıyla ilişkisi*

- ▶ **G. IV. 582.** Özsel olan ile doğal olan her zaman ayırt edilir. . . . Özellikler özsel ve ebedidir, ancak değişimler, değişken olsalar da doğal olabilir.
- ▶ **G. II. 258.** Sürekli olan özellikler ile geçici olan değişimleri birbirinden ayırıyorum. Bir şeyin doğasından çıkan şey sürekli olarak veya bir süre için çıkabilir. . . . Belirli bir doğru çizgide, belirli bir hızla hareket eden bir cismin doğasından, eğer dışsal bir şey varsayılmazsa, belirli bir süre geçtikten sonra doğru çizgideki belirli bir noktaya ulaşacağı çıkar.

Ancak bu, onun bu noktaya her zaman ve sürekli olarak ulaşacağı anlamına mı gelir?

V. § 23 *Ayırt edilemezlerin özdeşliğinin anlamı*

- ▶ **G. VII. 393 (D. 258).** O ilkedan [yeter sebep ilkesinden], diğerk sonuçların yanı sıra, doğada birbirinden ayırt edilemeyen iki gerçek, mutlak varlık olmadığı sonucunu çıkarırım; çünkü eğer olsaydı, Tanrı ve doğa, birini diğerkinden farklı düzenleyerek nedensiz hareket ederlerdi.
- ▶ **G. VII. 407 (D. 273).** Tanrı... asla ayırt edilemezler arasında seçim yapmaz.
- ▶ **G. V. 213 (N. E. 238).** Zaman ve yer farkının yanı sıra, her zaman içsel bir ayırt etme ilkesi olması gerekir ve aynı türden birkaç şey olsa bile, hiçbirinin mükemmel benzer olmadığı yine de doğrudur: böylece, zaman ve yer (yani dışsal olanla ilişki) kendi başlarına iyi ayırt edemediğimiz şeyleri ayırt etmemize yardımcı olsa da, şeyler yine de kendi içlerinde ayırt edilebilir. Böylece özdeşlik ve çeşitliliğin özü (le précis) zaman ve yerde değildir, gerçi şeylerin çeşitliliğinin zaman ve yer çeşitliliğiyle birlikte olduğu doğrudur, çünkü onlar şey üzerinde farklı izlenimler getirirler.
- ▶ **G. II. 131.** Her şeyin (ister cins, ister tür veya birey olsun), her şeyi mükemmelen kavrayan Tanrı tarafından kavranan -yani o şey hakkında söylenebilecek her şeyi içeren veya kapsayan- eksiksiz bir kavramı olduğu inkar edilebilir mi? Ve Tanrı'nın, bu öznenin tüm niteliklerini, duygulanımlarını, ilineklerini ve genel olarak tüm yüklemelerini kapsayan, Âdem veya İskender

gibi böyle bir bireysel kavramı oluşturamayacağı inkar edilebilir mi?

- **G. II. 249.** Farklı olan şeyler bir bakımdan farklı olmalı veya kendilerinde belirlenebilir bir çeşitlilik taşımalıdır; ve bu en açık aksiyomun, insanlar tarafından diğer birçoklarıyla birlikte kullanılmamış olması şaşırtıcıdır.

V. § 25 Leibniz'in ilke için ispatı geçerli mi?

- **G. V. 202 (N. E. 225).** Biliriz ki, soyutlamalar, onları incelemek istediğimizde, en büyük zorluklara yol açar, ki bunların en dikenlileri, soyut varlıkları kovmaya ve yalnızca somutlardan bahsetmeye karar verir, bilimin gösterimlerinde tözsel özneleri temsil edenler dışında başka terimler kabul etmezsek, anında düşer. . . . Bir tözde iki şeyi, yani nitelikleri veya yüklemeleri ile bu yüklemelerin ortak öznesini ayırdığımızda, bu özneye dair hiçbir özel şeyin kavranamamasına şaşmamak gerekir. Bu gereklidir, çünkü zaten bazı ayrıntıları kavrayabileceğimiz tüm nitelikleri ayırmışızdır. Dolayısıyla, bu saf özneye genel olarak, onun aynı şey olduğunu kavramak için gerekenden (örneğin anlayan ve irade eden, hayal eden ve akıl yürüten) ötesinde bir şey talep etmek, imkansız talep etmek ve özneyi ve niteliklerini veya ilineklerini soyutlayıp ayrı ayrı kavradığımızda yaptığımız kendi varsayımımıza aykırı davranmaktır.

V. § 26 *Her tözün sonsuz sayıda yüklemi vardır. Bunun rastlantısallık ve ayırt edilemeyenlerin özdeşliğiyle bağlantısı*

- ▶ **G. III. 582.** Zorunlu olanın analizi ile zorunlu olmayanın analizi arasında bir fark vardır: zorunlu olanın analizi, yani özlerin analizi, doğa gereği sonrakiden doğa gereği öncekine giderek ilkel kavramlarda sona erer ve sayıların birimlere çözüldüğü gibi olur. Ancak zorunlu olmayanlarda veya var olanlarda, doğa gereği sonrakiden doğa gereği öncekine giden bu analiz sonsuza kadar gider ve ilkel ögelere indirgenmesi asla mümkün olmaz.
- ▶ **G. V. 268 (N. E. 309).** Görüldüğü kadar paradoksal olsa da, bireyler hakkında bilgi sahibi olmamız ve herhangi bir şeyin bireyselliğini tam olarak belirlemenin yollarını bulmamız imkansızdır, ta ki o şeyin kendisini tutmadıkça; çünkü tüm koşullar tekrar ortaya çıkabilir; en küçük farklılıklar bize duyu yoluyla algılanamaz; yer ve zaman, şeyleri kendi başlarına belirlemekten uzak olup, içerdikleri şeyler tarafından belirlenmeye muhtaçtır. Bu konuda en dikkat çekici olan şey, bireyselliğin sonsuzluğu içermesidir ve yalnızca onu [sonsuzluğu] anlama yeteneğine sahip olan, şu veya bu şeyin bireyleşme ilkesi hakkında bilgi sahibi olabilir; ki bu, evrendeki tüm şeylerin birbirine olan (doğru anlaşılan) etkisinden kaynaklanır. Doğrusu, eğer Demokritos'un atomları olsaydı durum farklı olurdu; ama o zaman da aynı şekil ve büyüklükteki iki farklı birey arasında hiçbir fark olmazdı.

- ▶ **F. de C. 24 (D. 175).** Bireyler açıkça kavranamaz. Dolayısıyla Tanrı ile zorunlu bir bağı yoktur, ancak özgürce üretilirler.
- ▶ **G. VII. 309.** Zorunlu veya ebedi hakikatler ile zorunlu olmayan hakikatler veya olgu hakikatleri arasında ayırım yapmak esastır; ve bunlar birbirinden, neredeyse rasyonel sayılar ile irrasyonel sayılar kadar farklıdır. Çünkü zorunlu hakikatler, ölçülebilir büyüklüklerin ortak bir ölçüye getirilebileceği gibi, özdeş olanlara çözülebilir; ancak zorunlu olmayan hakikatlerde, tıpkı irrasyonel sayılarda olduğu gibi, çözümlenme asla sona ermeden sonsuza kadar ilerler. Ve böylece, zorunlu olmayan hakikatlerin kesinliği ve mükemmel nedeni, yalnızca sonsuzluğu tek bir sezgiyle kucaklayan Tanrı tarafından bilinir. Ve bu sır bilindiğinde, tüm şeylerin mutlak zorunluluğu konusundaki zorluk ortadan kalkar ve yanılmaz ile zorunlu arasındaki farkın ne olduğu ortaya çıkar.
- ▶ **G. VII. 200.** Analize tabi tutulamayan ve nedenlerinden kanıtlanamayan, ancak nihai nedenini ve kesinliğini yalnızca ilahi akıldan alan herhangi bir hakikat zorunlu değildir. İşte benim olgu hakikatleri dediğim tüm bunlardır ve bu, şimdiye kadar kimsenin, bildiğim kadarıyla, açıklamadığı zorunlu olmamanın kaynağıdır.

V. § 27 Süreklilik Yasası: Leibniz'in savunduğu üç süreklilik biçimi

- ▶ **G. V. 49 (N. E. 50; L. 376).** Hiçbir şey bir anda olmaz ve doğanın asla sıçramalar yapmadığı, Süreklilik Yasası dediğim, en

eksiksiz doğrulanmış olanlardan biri olan büyük ilkelerimden biridir. . . . Ayrıca şunu da belirttim: algılanamaz çeşitlilikler sayesinde, iki bireysel şey mkemmelenen benzer olamaz ve her zaman sayısal olandan daha fazla farklılık göstermelidir.

- ▶ **G. V. 455 (N. E. 552).** Doğada her şey derece derece ilerler, hiçbir şey sıçramayla olmaz ve değişimlere ilişkin bu kural, benim süreklilik yasamın bir parçasıdır. Ancak doğanın güzelliği, belirgin algıları arzuladığı için, sıçramaların görünümünü talep eder.
- ▶ **G. III. 52 (D. 33).** Farkına vardığım genel bir düzen ilkesi... akıl yürütmede büyük fayda sağlar.... Kökenini sonsuzluktan alır, Geometride kesinlikle gereklidir, ancak Fizikte de başarılıdır, çünkü tüm şeylerin kaynağı olan yüce bilgelik, hiçbir şey eklenemeyen bir uyumu takip ederek mkemmelenen bir geometri uzmanı gibi hareket eder.... Bu [ilke] şu şekilde ifade edilebilir: "İki durum arasındaki fark, verilerde veya varsayılanlarda herhangi bir verilen büyüklüğün altına indirilebiliyorsa, arananlarda veya sonuçlarda da onu herhangi bir verilen büyüklüğün altına indirmek mümkün olmalıdır," veya daha tanıdık bir dille, "Durumlar (veya verilenler) sürekli birbirine yaklaşıp sonunda birleştiğinde, sonuçlar veya olaylar (veya arananlar) da öyle yapmalıdır." Bu da yine daha genel bir ilkeye dayanır, şöyle ki: "Veriler bir dizi oluşturduğunda, sonuçlar da öyle oluşturur" (datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinata).
- ▶ **G. II. 168.** Hiçbir geçiş bir sıçramayla olmaz... Bu, bence, yalnızca yerden yere geçişler için değil, aynı zamanda biçimden biçime veya durumdan duruma olan geçişler için de

geçerlidir. Çünkü deneyim tüm ani değişimleri çürütmekle kalmaz, aynı zamanda yerden yere bir sıçramaya karşı, durumdan duruma bir sıçramaya da karşı çıkmayacak hiçbir önsel (a priori) neden verilebileceğini düşünmüyorum.

- ▶ **G. II. 182.** Her şeyin her zaman Tanrı tarafından yaratıldığını varsayarsak, düzen yasalarından ayrıldığımız takdirde, bir cismin bir anda bir yerden başka bir yere sıçrayarak transyaratılmasını (transccreated) ve sonra birdenbire bir süre hareketsiz kalmasını hiçbir şey engellemez. Bir sıçrama, bir kesinti, bir boşluk ve hareketsizlik, aynı yasa tarafından mahkum edilir.
- ▶ **G. II. 193.** Sıçramalar hipotezi, ancak düzen ilkesinin yardımıyla, her şeyi en mükemmel şekilde yapan yüce akıl tarafından çürütülebilir.
- ▶ **G. V. 473 (N. E. 575).** Bilinmeyen veya karışık bilinen şeyleri, yalnızca açıkça bildiklerimizin tarzına göre kavrarım; bu da felsefeyi çok kolaylaştırır ve hatta bunu yapmamız gerektiğine inanırım... Bu yüzden, ne kadar yüce olursa olsun, kendisinin üzerinde sonsuz başkaları olmayan hiçbir dehanın olmadığına inanıyorum.

V. § 29 *Olanaklılık ve Birlikte Olanaklılık* (*Compossibility*)

- ▶ **G. V. 286 (N. E. 334).** Evren ne kadar büyük olursa olsun, tüm olası türlerin birlikte mümkün (compossible) olmadığına inanmam için nedenlerim var ve bu, yalnızca aynı anda birlikte var olan şeylere ilişkin değil, aynı zamanda tüm şeyler

dizisiyle ilişkili olarak da geçerlidir. Yani, Tanrı'nın seçtiği o yaratıklar dizisiyle uyumlu olmadıkları için, hiç var olmamış ve asla var olmayacak türlerin zorunlu olarak var olduğuna inanıyorum... Süreklilik yasası, Doğanın izlediği düzende hiçbir boşluk bırakmadığını belirtir; ancak her biçim veya tür her düzene ait değildir.

- ▶ **G. III. 573.** Evren, yalnızca belirli bir türden birlikte mümkün olanların (compossibles) toplamıdır; ve gerçek Evren, var olan tüm mümkünlerin, yani en zengin bileşimi oluşturanların toplamıdır. Ve mümkünlerin farklı kombinasyonları olduğundan, bazıları diğerlerinden daha iyi olduğundan, her birlikte mümkün olanlar topluluğunun bir tanesini oluşturduğu birçok olası Evren vardır.

V. § 31 Üç tür zorunluluk

- ▶ **G. III. 400 (D. 170).** Tüm evren farklı yapılmış olabilirdi; zaman, uzay ve madde hareketlere ve şekillere kesinlikle kayıtsız kalırken; Tanrı sonsuz sayıdaki mümkünler arasından en uygun olduğunu yargıladığını seçmiştir. Ancak seçimini yapar yapmaz, her şeyin onun seçiminde yer aldığını ve bir kez ve herkes için her şeyi öngördüğü ve düzenlediği için hiçbir şeyin değiştirilemeyeceğini kabul etmek gerekir... Gelecekteki şeylere şimdi atfedilebilecek olan bu zorunluluktur, ki varsayımsal (hypothetical) veya sonuçsal (consequential) olarak adlandırılır... Ancak evrendeki tüm olgular Tanrı'ya göre şimdi kesin olsa da,... bunların bağlantısının her zaman gerçekten zorunlu olduğu, yani bir

olgunun diğzerinden çıktığını bildiren hakikatin zorunlu olduğu sonucu çıkmaz.

- ▶ **G. VII. 389 (D. 255).** Mutlak bir zorunluluk ile varsayımsal bir zorunluluk arasında ayırım yapmalıyız. Ayrıca, karşıtının bir çelişki içerdiği için gerçekleşen bir zorunluluk (ki bu zorunluluğa mantıksal, metafizik veya matematiksel denir) ile, bilge bir varlığın en iyisini seçtiği ve her zihninin en güçlü eğilimi takip ettiği ahlaki (moral) bir zorunluluk arasında da ayırım yapmalıyız.

VI. § 33 *Dışsal dünyanın varlığı yalnızca "ahlaki kesinlik"e sahiptir*

- ▶ **G. I. 372 (ca. 1676).** Bu düşünce çeşitliliği, düşünen şeyden gelemez, çünkü bir şey kendi değişimlerinin nedeni olamaz.... Bu nedenle düşüncelerimizin çeşitliliğinin nedeni dışımızdadır. Ve bu çeşitliliğin bazı alt nedenleri olduğunu kabul ettiğimize göre, ki bunların kendileri de nedenlere ihtiyaç duyar, biz de bazı eylemler tanıdığımız özel varlıklar veya tözler tesis ettik, *yani* kendilerindeki değişimin bizde bir değişim izlediğini tasavvur ettiğimiz şeyler. Ve madde ve beden dediğimiz şeyin inşasına doğru büyük adımlarla ilerliyoruz. Ancak tam bu noktada siz [Foucher] bizi biraz oyalamakta ve eski Akademi'nin şikayetlerini yenilemekte haklısınız. Çünkü tüm deneyimlerimiz, özünde, bize yalnızca iki şeyi garanti eder: görünüşlerimiz arasında, gelecekteki görünüşleri başarıyla tahmin etmemizi sağlayan bir bağlantı olduğunu ve bu bağlantının sabit bir nedeni olması

gerektiğini. Ancak tüm bunlardan, sıkı bir şekilde konuşursak, maddenin veya cisimlerin var olduğu sonucu çıkmaz, yalnızca bize iyi düzenlenmiş görünüşler sunan bir şeyin var olduğu sonucu çıkar. Çünkü görünmez bir güç, önceki hayatımızla iyi bağlantılı ve birbirleriyle uyumlu rüyaları bize göstermekten zevk alsaydı, uyanana kadar onları gerçeklerden ayırt edebilir miydik? Ya da tüm hayatımızın akışının, bir anda hayal kırıklığına uğrayabileceğimiz büyük, düzenli bir rüya olmasını ne engeller? Ve bu Gücün bu nedenle kusurlu olacağını, M. Des Cartes'in iddia ettiği gibi, görmüyorum; üstelik onun kusurluluğu soruna dahil değildir.

- ▶ **G. V. 275 (N. E. 318).** Tanrı, bu fikirlerin nesnelere yaratmadan önce (tözlere ilişkin) fikirlere sahiptir ve bu tür fikirleri akıllı yaratıklara da iletmesini hiçbir şey engellemez: duyularımızın ve duyularımızın bize sunduğu basit fikirlerin nesnelere dışımızda olduğunu kanıtlayan kesin bir gösterim bile yoktur.
- ▶ **G. V. 355 (N. E. 422).** Duyusal nesnelere ilişkin olarak, gerçek ölçütün görüngülerin (phenomena) bağlantısı olduğuna inanıyorum, yani farklı zamanlarda ve mekanlarda olan bitenlerin ve farklı insanların deneyimindeki bağlantı, ki onlar da bu bakımdan birbirleri için çok önemli görüngülerdir... Ancak tüm bu kesinliğin en yüksek derecede olmadığını itiraf etmek gerekir... Çünkü metafizik olarak konuşursak, bir insan hayatı kadar bağlantılı ve sürekli bir rüyanın olması imkansız değildir; ancak bu, bir matbaa harflerini gelişigüzel atarak tesadüfen üretilmiş bir kitap kurgusu kadar akla aykırı bir şeydir.

- ▶ **G. VII. 320 (N. E. 719).** Cisimlerin var olduğunu, herhangi bir argümanla kesin olarak kanıtlamak mümkün değildir ve zihnimize sunulacak, bizim tarafımızdan doğru olarak yargılanacak bazı iyi düzenlenmiş rüyaların olmasını hiçbir şey engellemez... Sıkça ileri sürülen, böylece Tanrı'nın bir aldatıcı olacağı argümanı da ağırlıklı değildir; şüphesiz kimse, dikkatli bir araştırma olmaksızın bir şeyi iddia ettiğimizde, Tanrı tarafından değil, kendi yargımız tarafından aldatılacağımız için, bunun metafizik kesinlik veren bir gösterimden ne kadar uzak olduğunu gözden kaçırmaz.
- ▶ **G. V. 205 (N. E. 229).** Ruhun varlığının, duyulur nesnelerekinden daha kesin olduğu çok doğrudur.

VII. § 35 *Madde ve bedenin çeşitli anlamları*

- ▶ **G. VII. 501 (N. E. 722).** Madde, Antitypi'den oluşan veya nüfuz etmeye direnen şeydir; böylece çıplak madde salt edilgendir. Ancak cisim, maddeye ek olarak aktif kuvvete de sahiptir. Şimdi cisim ya bedensel tözdür ya da bedensel tözlerden oluşan bir küttür. Bedensel töz dediğim şey, basit bir tözden veya monaddan (yani bir ruhtan veya ruha benzer bir şeyden) ve onunla birleşmiş organik bir bedenden oluşur. Kütle ise bedensel tözlerin toplamıdır, tıpkı peynirin bazen bir solucanlar topluluğundan oluşması gibi.
- ▶ **G. II. 252.** Şunları ayırt ederim: (1) ilkel enteleki veya ruh, (2) birincil madde veya ilkel edilgin güç, (3) bu ikisiyle tamamlanan monad, (4) kütle veya ikincil madde veya sayısız alt monadın katkıda bulunduğu organik makine, (5) hayvan

veya bedensel töz, ki egemen monad tarafından tek bir makine haline getirilir.

VII. § 36 *Leibnizçi ve Descartesçi Dinamik arasındaki ilişki*

- **G. IV. 497 (D. 88).** M. Des Kartes'in cisimlerde aynı hareket miktarının korunduğuna inandığını biliyorsunuz. Bunun yanlış olduğu gösterilmiştir; ancak ben, hareket ettirici kuvvetin her zaman korunduğunu, ki o bunu hareket miktarı olarak almıştı, göstermiş bulunuyorum. Ne var ki, ruhun değişimleri sonucunda cisimlerde meydana gelen değişiklikler onu zora soktu, çünkü bu yasayı ihlal ediyor gibi görünüyordular. Bu nedenle, hareket ile yön arasında ayırım yapmamız gerektiğini söyleyerek kesinlikle dahice bir çözüm bulunduğuna inandı; ruhun hareket ettirici kuvveti artıramayacağını veya azaltamayacağını, ancak hayvani ruhların akışının yönünü veya belirlenimini değiştirdiğini ve iradi hareketlerin bu yolla gerçekleştiğini... Ancak bilinmelidir ki, M. Des Kartes'in bilmediği, keşfettiğim ve kanıtladığı başka bir doğa yasası daha vardır: bu, yalnızca hareket ettirici kuvvetin miktarının değil, aynı zamanda dünyanın hangi kısmında olursa olsun aynı yönlülük [momentum] miktarının da korunmasıdır... Bu yasa, diğeri kadar güzel ve genel olduğundan, ihlal edilmemeyi hak etmekteydi: ve işte benim sistemim, ruhun değişimleri sonucunda cisimlerde meydana gelen değişikliklere rağmen, kuvveti ve yönü, kısacası cisimlerin tüm doğal yasalarını koruyarak bunu sağlar.

- ▶ **G. VI. 540 (D. 164).** İnsanlar, M. Des Kartes zamanında, birbirleriyle bağlantılı cisimlerin yalnızca toplam kuvvetinin değil aynı zamanda toplam yönlerinin de korunduğunu iddia eden ve benim kanıtladığım o yeni doğa yasasını bilmiş olsalardı, görünüşe göre Önceden Kurulmuş Uyum Sistemime gelmiş olurdu.
- ▶ **G. IV. 286 (D. 5) (1680).** M. Des Kartes'in Fiziği büyük bir kusura sahiptir; bu da, temel olması amaçlanan hareket kurallarının veya doğa yasalarının çoğunlukla yanlış olmasıdır. Bunun kanıtı vardır: ve dünyada aynı hareket miktarının korunduğu şeklindeki büyük ilkesi bir hatadır. Burada söylediklerim, Fransa ve İngiltere'deki en yetenekli kişilerce kabul edilmektedir.

VII. § 37 *Maddenin özü uzam değildir*

- ▶ **G. I. 58 (ca. 1672).** Doğa felsefesinde belki de vakum olduğunu tam olarak kanıtlayan ilk kişi benim. [Buradan maddenin özünün uzamlık olmadığı sonucu çıkar.]
- ▶ **G. III. 97.** Direncin, uzamlığın bir modifikasyonu olması gerektiğini kavrayamayız.
- ▶ **G. III. 453.** Nüfuz edilemezlik, uzamlığın bir sonucu değildir; daha fazla bir şeyi varsayar. Yer uzamlıdır, ancak nüfuz edilemez değildir.
- ▶ **G. II. 169.** Uzamlığın tek başına bir töz oluşturabileceğini düşünmüyorum, çünkü uzamlık kavramı eksiktir; ve uzamlığın kendi başına kavranamayacağını, çözülebilir ve

görelî bir kavram olduğunu savunuyorum; çünkü çokluk, süreklilik ve eşzamanlılık veya parçaların aynı anda varoluşuna çözümlenir. Çokluk sayıda da bulunur, süreklilik de zaman ve harekette, oysa eşzamanlılık yalnızca uzamlığa eklenir.

VII. § 38 *Leibniz'in Dinamiğinde Materia Prima'nın Anlamı*

- ▶ **G. II. 171.** Maddenin direnci iki şey içerir: nüfuz edilemezlik veya antitypi ve direnç veya eylemsizlik; ve bunlar, bir cisimde her yerde eşit olduklarından veya uzamlığıyla orantılı olduklarından, edilgin ilkenin veya maddenin doğasını bunlara yerleştiririm; aktif kuvvette ise, hareketlerde çeşitli şekillerde kendini gösteren ilkel entelekiyi veya tabiri caizse ruha benzer bir şeyi tanırım, ki onun doğası, kesintisiz olarak tanımladığı değişim serisinin sürekli bir yarasında yatar.
- ▶ **G. II. 170.** M. Des Kartes'in mektuplarında, Kepler'in örneğini izleyerek, maddenin her yerinde eylemsizliği tanıdığını gözlemledim. Bunu siz [de Volder], herhangi bir şeyin mevcut durumunu koruma kuvvetinden çıkarıyorsunuz, ki bu kuvvet onun kendi doğasından farklı değildir. Böylece, uzamlığın basit kavramının bu olgu için bile yeterli olduğuna hükmediyorsunuz... Ancak, onu değiştiren bir şey olana kadar mevcut durumu korumak bir şeydir, ki bu kendisi her ikisine karşı kayıtsız olan şey tarafından bile yapılır; oysa bir şeyin kayıtsız olmaması, bir kuvvete ve sanki bir eğilime sahip olması, durumunu koruması ve değişim nedenine direnmesi

gerektiği çok daha başka ve fazla bir şeydir... Ve en azından mümkün olan, hareketsiz maddenin hiçbir direnç göstermeden bir hareket nedenine itaat edeceği bir dünya hayal edilebilir; ancak böyle bir dünya sadece bir kaos olurdu.

- ▶ **G. V. 206 (N. E. 231).** Mükemmel akışkanlığın yalnızca materia prima'ya, yani soyutlama içinde ve dinlenme gibi orijinal bir nitelik olarak ait olduğuna inanıyorum; ancak türev niteliklerle donanmış olarak fiilen ortaya çıkan materia secunda'ya değil.
- ▶ **G. V. 325 (N. E. 383).** Genel Fizikte materia prima hakkında akıl yürütmenin, sanıldığı kadar yararsız olmadığını ve onun doğasını, her zaman tekdüze olup olmadığını, nüfuz edilemezliğin yanı sıra başka bir özelliği olup olmadığını (Kepler'den sonra benim de gösterdiğim gibi, eylemsizlik denen şeye de sahip olduğuna) vb. bilmek için belirlemenin... hiçbir zaman tamamen çıplak olarak ortaya çıkmamasına rağmen.
- ▶ **G. IV. 393 (N. E. 699).** Uzamlığın yanı sıra cisimde edilgin bir şey vardır, yani bir cismin nüfuz etmeye direndiği şey.
- ▶ **G. VII. 328.** Maddenin uzay içinde olmasını sağlayan niteliğe antitypi diyorum... Antitypi'nin modifikasyonu veya çeşitliliği, yerin çeşitliliğinden oluşur.

VII. § 39 *Materia Secunda*

- ▶ **G. M. VI. 235 (N. E. 671).** Cismani şeylerde uzamlığın yanı sıra, hatta ondan önce, yani Yaratıcısı tarafından her yere

yerleştirilmiş doğanın ta kendisi olan kuvvet vardır; bu, okulların yetinmiş görüldüğü basit yetiden ibaret değildir, ayrıca karşıt bir eğilim tarafından engellenmediği sürece tam etkisini gösterecek bir çaba veya eğilimle donatılmıştır.

- ▶ **G. IV. 470 (D. 70).** Bedensel töz, tıpkı ruhsal töz gibi, eylem etmeyi asla bırakmaz.
- ▶ **G. M. VI. 237 (N. E. 673).** Biçim nedeniyle her cisim daima eyler; madde nedeniyle her cisim daima dayanır ve direnir.
- ▶ **G. IV. 513 (D. 122).** Bir cisim, hareketinin mevcut anında yalnızca kendisine uygun bir yerde değildir, aynı zamanda yerini değiştirmek için bir çaba veya eğilime de sahiptir, böylece sonraki durum mevcut durumdan doğanın kuvvetiyle kendiliğinden izler; aksi takdirde şu anda ve ayrıca herhangi bir anda, hareket halindeki bir A cismi, duran bir B cisiminden hiçbir şekilde farklı olmazdı.
- ▶ **G. III. 60.** Dünyada her zaman aynı miktarda hareket ettirici eylem korunur, yani doğru anlaşıldığında, evrende bir saatte ne kadar hareket ettirici eylem varsa, herhangi bir başka saatte de o kadar vardır. Ancak anların kendisinde korunan aynı miktardaki kuvvettir. Ve aslında eylem, kuvvetin uygulanmasından başka bir şey değildir ve kuvvet ile zamanın çarpımına eşittir.
- ▶ **G. IV. 510 (D. 119).** Lichamen van nature inert zijn, is waar als het goed begrepen wordt, namelijk in die zin dat wat om de een of andere reden eenmaal als in rust verondersteld is, zichzelf niet in beweging kan brengen, en zich niet zonder weerstand door een ander lichaam in beweging laat brengen;

evenmin als het zelf de snelheid of de richting die het eenmaal heeft, kan veranderen, of het gemakkelijk en zonder weerstand door een ander lichaam kan laten veranderen. En ook moet worden toegegeven dat uitgebreidheid, of wat geometrisch is in een lichaam, als het eenvoudigweg genomen wordt, niets bevat dat aanleiding kan geven tot actie en beweging; integendeel, materie verzet zich eerder tegen beweging door een zekere natuurlijke traagheid, zoals Kepler dat goed heeft genoemd, zodat het niet onverschillig staat tegenover beweging en rust, zoals algemeen wordt verondersteld, maar om te bewegen een actieve kracht nodig heeft die evenredig is aan zijn grootte. Daarom laat ik het begrip van materia prima, of van massa, dat in een lichaam altijd hetzelfde is en evenredig met zijn grootte, bestaan uit deze passieve weerstandskracht (die zowel ondoordringbaarheid als iets meer omvat); en hieruit toon ik aan dat geheel andere bewegingswetten volgen dan wanneer er in lichaam en materie zelf alleen ondoordringbaarheid samen met uitgebreidheid zou zijn; en dat, zoals er in materie een natuurlijke traagheid is die tegen beweging ingaat, er in lichaam, en meer nog in elke substantie, een natuurlijke standvastigheid is die tegen verandering ingaat. Maar deze leer verdedigt niet, maar bestrijdt juist degenen die actie aan dingen ontzeggen; want even zeker als het is dat materie uit zichzelf geen beweging begint, even zeker is het (zoals uit uitstekende experimenten met de beweging die door een bewegend lichaam wordt overgebracht, blijkt) dat een lichaam de impetus die het eenmaal heeft verkregen, vanzelf behoudt, en dat het stabiel is in zijn lichtheid, of een poging doet om vol

te houden in die reeks veranderingen waarop het is ingegaan. Omdat deze activiteiten en entelechieën geen modificaties kunnen zijn van primaire materie of massa, een wezenlijk passief ding, ... kan hieruit worden afgeleid dat er in de lichamelijke substantie een eerste entelechie of $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \delta\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ voor activiteit moet worden gevonden; dat wil zeggen een primitieve beweegkracht die, verbonden met uitgebreidheid (of wat puur geometrisch is) en met massa (of wat puur materieel is), inderdaad altijd handelt, maar desondanks, als gevolg van de ontmoeting van lichamen, op verschillende manieren wordt gewijzigd door inspanningen en impetus. En het is ditzelfde substantiële principe dat ziel wordt genoemd in levende wezens en substantiële vorm in andere.

VII. § 41 *Kuvvet ve mutlak hareket*

- ▶ **G. IV. 400 (N. E. 706).** Als krachten worden weggenomen, blijft er in beweging zelf niets reëls over, want uit de loutere variatie van positie kunnen we niet zeggen waar de ware beweging of oorzaak van variatie is.
- ▶ **G. II. 137 (D. 39).** Wat de natuurkunde betreft, moeten we de aard van kracht begrijpen, iets dat heel anders is dan beweging, wat iets relatiefers is.
- ▶ **G. IV. 369 (D. 60).** Als beweging niets anders is dan verandering van contact of onmiddellijke nabijheid, volgt daaruit dat we nooit kunnen bepalen welk ding beweegt. ... Dus als er in beweging niets anders is dan deze relatieve verandering, volgt daaruit dat er in de natuur geen reden is

om beweging aan het ene ding toe te schrijven in plaats van aan andere. Het gevolg daarvan zal zijn dat er geen echte beweging is. Dus om te zeggen dat iets beweegt, vereisen we niet alleen dat het zijn situatie ten opzichte van andere dingen verandert, maar ook dat het de oorzaak van verandering bevat, de kracht of actie.

- ▶ **G. VII. 403 (D. 269).** Beweging hangt niet af van waarneming, maar wel van de mogelijkheid om waargenomen te worden. ... Wanneer er geen verandering kan worden waargenomen, is er helemaal geen verandering. ... Ik vind niets in de achtste definitie van de Wiskundige Beginselen van de Natuur, noch in het daarbij behorende scholium, dat de realiteit van de ruimte op zichzelf bewijst of kan bewijzen. Echter, ik geef toe dat er een verschil is tussen een absolute ware beweging van een lichaam en een louter relatieve verandering van zijn situatie ten opzichte van een ander lichaam. Want wanneer de onmiddellijke oorzaak van de beweging in het lichaam ligt, is dat lichaam werkelijk in beweging.
- ▶ **G. M. II. 184.** Wat het verschil tussen absolute en relatieve beweging betreft, ik geloof dat als beweging, of liever de bewegende kracht van lichamen, iets reëls is, zoals we moeten erkennen, het noodzakelijk is dat het een subject heeft. ... U [Huygens] zult, denk ik, niet ontkennen dat elk [lichaam bij een botsing] werkelijk een zekere mate van beweging heeft, of zo u wilt, van kracht, ondanks de equivalentie van hypothesen. Het is waar, ik leid hieruit de consequentie af dat er in lichamen iets anders is dan wat de meetkunde erin kan bepalen. En dit is niet de minste onder

verschillende redenen die ik gebruik om te bewijzen dat, naast uitgebreidheid en zijn variaties (die iets puur meetkundigs zijn), we iets superieurs moeten erkennen, namelijk kracht. Meneer Newton erkent de equivalentie van hypothesen in het geval van rechtlijnige bewegingen; maar wat cirkelvormige bewegingen betreft, gelooft hij dat de inspanning die draaiende lichamen maken om zich van het centrum of de as van revolutie te verwijderen, hun absolute beweging bekendmaakt. Maar ik heb redenen die mij doen geloven dat niets de algemene wet van equivalentie doorbreekt.

- ▶ **G. II. 91 (1687).** Wat reëel is in de toestand die beweging wordt genoemd, komt net zo goed voort uit lichamelijke substantie als gedachten en wil voortkomen uit de geest.
- ▶ **G. II. 115 (1687).** Een lichamelijke substantie geeft zichzelf zijn eigen beweging, of liever wat reëel is in de beweging op elk moment, d.w.z. de afgeleide kracht, waarvan het een gevolg is; want elke huidige toestand van een substantie is een gevolg van zijn voorgaande toestand.... Als God ooit een lichaam tot volmaakte rust brengt, wat alleen door een wonder kon gebeuren, zal een nieuw wonder nodig zijn om enige beweging erin te herstellen.
- ▶ **G. IV. 486 (D. 80; L. 318).** Wat absolute beweging betreft, niets kan het wiskundig bepalen, aangezien alles eindigt in relaties, met als gevolg dat er altijd een volmaakte equivalentie van hypothesen is, zoals in de astronomie.... Toch is het redelijk om lichamen werkelijke bewegingen toe te schrijven, volgens de veronderstelling die de verschijnselen op de meest

begrijpelijke manier verklaart, want deze benaming is in harmonie met het begrip activiteit.

- ▶ **G. V. 370 (N. E. 440).** De infinitesimaalanalyse heeft ons de middelen gegeven om Meetkunde met Natuurkunde te verbinden.
- ▶ **G. M. VI. 247 (N. E. 684).** Het moet bekend zijn, om te beginnen, dat kracht inderdaad iets werkelijk reëls is, zelfs in geschapen substanties; maar ruimte, tijd en beweging zijn van de aard van rationele entiteiten, en zijn waar en reëel, niet op zichzelf, maar voor zover ze goddelijke attributen omvatten—onmetelijkheid, eeuwigheid, werking—of de kracht van geschapen substanties. Hieruit volgt onmiddellijk dat er geen vacuüm is in ruimte of tijd; dat beweging, bovendien, los van kracht, ... in waarheid niets anders is dan een verandering van situatie, en dus beweging, voor zover het verschijnselen betreft, bestaat in een loutere relatie. ... Hieruit volgt ook, uit de relatieve aard van beweging, dat de werking van lichamen op elkaar, of impact, hetzelfde is, mits ze elkaar met dezelfde snelheid naderen. ... Intussen spreken we zoals de zaak vereist, voor een geschiktere en eenvoudigere verklaring van de verschijnselen, precies zoals ... in de theorie van de planeten we de Copernicaanse hypothese moeten gebruiken. ... Want hoewel kracht iets reëls en absoluats is, behoort beweging toch tot de klasse van relatieve verschijnselen, en wordt de waarheid niet zozeer in verschijnselen gezocht als wel in oorzaken.

VII. § 42 *Kuvvet varsayımı için metafiziksel gerekçeler*

- ▶ **G. III. 45.** Er bestaat altijd een volmaakte gelijkheid tussen de volledige oorzaak en het gehele gevolg... Hoewel dit axioma geheel metafysisch is, is het niettemin een van de nuttigste die in de Natuurkunde kan worden toegepast.
- ▶ **G. III. 48.** Ik heb aangetoond dat kracht niet geschat moet worden door de combinatie van snelheid en omvang, maar door het toekomstige effect. Toch lijkt kracht of vermogen iets reeds werkelijks, terwijl het toekomstige effect dat niet is. Waaruit volgt dat we in lichamen iets anders dan omvang en snelheid moeten toelaten, tenzij we bereid zijn lichamen elk vermogen tot handelen te ontzeggen.
- ▶ **G. M. VI. 252 (N. E. 689).** Aangezien alleen kracht en de inspanning die daaruit voortkomt op enig moment bestaat (want beweging bestaat nooit werkelijk...), en elke inspanning in een rechte lijn neigt, volgt hieruit dat alle beweging rechtlijnig is, of samengesteld uit rechtlijnige bewegingen.
- ▶ **G. VII. 305 (D. 103; L. 344).** Metafysische wetten van oorzaak, vermogen en activiteit zijn op wonderbaarlijke wijze in de gehele natuur aanwezig en overtreffen zelfs de puur meetkundige wetten van materie.
- ▶ **G. IV. 523.** Wat beweging betreft, wat er werkelijk in zit is kracht of vermogen, d.w.z. wat er in de huidige staat is dat een verandering voor de toekomst met zich meebrengt. De rest is slechts verschijnselen en relaties.

VII. § 43 *Nedensel serilerin çokluğu için dinamik argüman*

- ▶ **G. V. 158 (N. E. 176).** Hoewel het niet waar is dat een lichaam [bij een botsing] evenveel beweging verliest als het geeft, is het altijd waar dat het enige beweging verliest, en dat het evenveel kracht verliest als het geeft.
- ▶ **G. M. VI. 251 (N. E. 688).** De passie van elk lichaam is spontaan, of ontstaat uit een innerlijke kracht, hoewel naar aanleiding van iets externs.
- ▶ **G. M. VI. 252 (N. E. 689) (1695).** De actie van lichamen is nooit zonder reactie, en beide zijn aan elkaar gelijk en rechtstreeks tegengesteld.
- ▶ **G. M. VI. 230.** Deze vermindering van de totale kracht [in een onvolkomen elastische botsing]... tast de onschendbare waarheid van het behoud van dezelfde kracht in de wereld niet aan. Want wat door de kleine delen wordt opgenomen, gaat niet absoluut verloren voor het universum, hoewel het verloren gaat voor de totale kracht van de botsende lichamen.

VII. § 45 *Genişletilmiş atomlara karşı gerekçeleri*

- ▶ **G. M. II. 136.** Ik geef toe dat ik moeite heb de reden van zulke onbreekbaarheid [als die van atomen] te begrijpen, en ik geloof dat we voor dit effect een beroep zouden moeten doen op een soort voortdurend wonder.
- ▶ **G. M. II. 145.** Het is niet absurd om verschillende lichamen verschillende graden van stijfheid toe te kennen; anders zouden we met dezelfde reden kunnen bewijzen dat lichamen een snelheid van nul of oneindig moeten hebben.... Er zijn

andere ongemakken bij atomen. Bijvoorbeeld, ze zouden niet vatbaar kunnen zijn voor de bewegingswetten, en de kracht van twee gelijke atomen die direct met gelijke snelheden botsten, zou verloren moeten gaan; want het lijkt erop dat alleen veerkracht lichamen doet terugveren.

- ▶ **G. M. II. 156.** Materie, volgens mijn hypothese, zou overal deelbaar zijn en min of meer gemakkelijk met een variatie die onmerkbaar zou zijn bij het overgaan van de ene plaats naar een naburige plaats; terwijl we volgens de atomen een sprong maken van het ene uiterste naar het andere, en van een perfecte samenhangloosheid, die op de contactplaats is, overgaan naar een oneindige hardheid op alle andere plaatsen. En deze sprongen zijn zonder voorbeeld in de natuur.
- ▶ **G. M. II. 157.** Er is geen laatste klein lichaam, en ik stel me voor dat een deeltje materie, hoe klein ook, is als een hele wereld, vol met een oneindigheid van nog kleinere wezens.

VII. § 46 *Boşluğa karşı*

- ▶ **G. V. 52 (N. E. 53; L. 385).** [Locke ve ben] madde konusunda da farklı görünüyoruz, çünkü yazar, maddenin küçük parçalarının katı olduğuna inandığı için, hareket için içinde bir boşluk olması gerektiğini düşünüyor. Madde böyle parçalardan oluşsaydı, dolu uzayda hareketin imkânsız olacağını kabul ediyorum. . . . Ancak bu varsayım hiçbir şekilde kabul edilmiş değildir. . . . Uzay, nihayetinde akışkan bir maddeyle dolu, tüm bölünmelere açık ve hatta fiilen sonsuza dek bölünmeye ve alt bölümlere ayrılmaya tabi olarak

kavranmalıdır. . . . Sonuç olarak madde, her yerde bir miktar katılığın yanı sıra akışkanlığa da sahiptir.

- ▶ **G. IV. 395 (N. E. 701).** Bazı cisimler diğerlerinden daha yoğun görünse de, bu durum onların gözeneklerinin cisme ait maddeyle daha fazla dolu olmasından kaynaklanırken, daha seyrek cisimler bir sünger niteliğindedir; öyle ki, başka daha ince bir madde gözeneklerinden akar, bu madde cisimle birlikte sayılmaz ve ne onun hareketini izler ne de bekler.
- ▶ **G. IV. 368 (D. 59).** Boşluğu savunanların azımsanmayacak bir kısmı, uzayı bir töz olarak kabul eder ve bunlar Kartezyen argümanlarla çürütülemez; bu tartışmayı sona erdirmek için başka ilkelere ihtiyaç vardır.
- ▶ **G. VII. 356 (D. 240).** Ne kadar madde varsa, Tanrı'nın bilgeliğini ve gücünü kullanması için o kadar çok fırsat vardır. Bu da, diğer nedenlerin yanı sıra, hiç boşluk olmadığını savunmanın sebeplerinden biridir.
- ▶ **G. VII. 372 (D. 248).** Dünya dışı uzayın hayali olduğunu gösteren aynı mantık, tüm boş uzayın da hayali bir şey olduğunu kanıtlar; çünkü bunlar sadece büyüklük ve küçüklük olarak farklılık gösterir. Uzay bir özellik veya nitelikse, bir tözün özelliği olmalıdır. Peki, savunucularının [Clarke ve Newton] iki cisim arasında varsaydığı o sınırlı boş uzay, hangi tözün bir uygulanımı veya özelliği olacaktır? . . . Uzamlılık, uzamlı bir şeyin uygulanımı olmalıdır. Ama o uzay boşsa, öznesi olmayan bir nitelik, uzamlı hiçbir şey olmayan bir uzamlılık olacaktır.

- ▶ **G. VII. 377 (D. 253).** Boşluğu savunanların hepsi, akıldan çok hayal gücünden etkilenir. Genç bir adamken ben de boşluk ve atom fikrine kapılmıştım; ama akıl beni doğru yola getirdi. . . . Şunu bir ilke olarak ortaya koyuyorum: Tanrı'nın, diğer mükemmeliyetlerinden ödün vermeden şeylere bahşedebileceği her mükemmeliyet, fiilen onlara bahşedilmiştir. Şimdi tamamen boş bir uzay hayal edelim. Tanrı, diğer tüm şeylere hiçbir şekilde zarar vermeden içine biraz madde koyabilirdi: öyleyse fiilen o uzaya biraz madde koymuştur: öyleyse tamamen boş hiçbir uzay yoktur: öyleyse her şer doludur.
- ▶ **G. VII. 396 (D. 261).** Mutlak anlamda, Tanrı'nın maddi evreni uzamlılıkta sonlu yapabileceği görünüyor; ancak bunun tersi, onun bilgeliğine daha uygun görünüyor.

VII. § 47 *Uzaktan Etkiye Karşı*

- ▶ **G. III. 580.** Eskiden skolastikler gibi, makul olmayan nitelikler, yani ait olduğu öznenin doğasıyla açıklanamayan, doğal bir nedeni olmayan ilkel nitelikler varsayan [Newton ve takipçilerinin] yöntemini onaylamıyoruz. . . . [Çekimin] ancak açıklanabilir bir şekilde, yani daha ince cisimlerin itmesiyle gerçekleşebileceğini savunduğumuz için, çekimin madde için esas olan ilkel bir nitelik olduğunu kabul edemeyiz. . . . Bu yazarlara göre, tözler yalnızca bizim için tamamen bilinmez değildir, . . . aynı zamanda herhangi birinin onları bilmesi imkânsızdır; ve Tanrı bile, eğer doğaları söyledikleri gibiyse, onlardan hiçbir şey bilmez.

- ▶ **G. II. 407.** Bir cismin doğal uzaktan etkisini reddediyorum, ancak doğaüstü olanı reddetmiyorum.

VII. § 48 *Bireysellik kazandıran kuvvet*

- ▶ **G. II. 116.** Katı bir şekilde konuşursak, cisimler bir çarpışma olduğunda başkaları tarafından itilmezler, kendi hareketleriyle veya esneklikleriyle (ressort) hareket ederler ki bu da yine parçalarının bir hareketidir. Her bedensel kütle, büyük veya küçük, zaten içinde elde edebileceği tüm kuvvete sahiptir, ancak diğer cisimlerle karşılaşma sadece onun belirlenimini verir veya daha doğrusu bu belirlenim sadece karşılaşma süresince gerçekleşir.

VII. § 49 *İlkel ve türev kuvvet*

- ▶ **G. II. 262.** Türev kuvvet, sonraki duruma doğru eğilim gösteren veya onu önceden içeren fiili mevcut durumdur, tıpkı şimdiki her şeyin geleceği içinde taşınması gibi. Ancak kalıcı olan şey, başına gelebilecek her şeyi içerdiği ölçüde, ilkel kuvvete sahiptir; öyle ki ilkel kuvvet, bir nevi dizinin yasası iken, türev kuvvet dizinin belirli bir terimini belirleyen belirlenimdir.
- ▶ **G. M. VI. 238 (N. E. 674).** Kuvvet ikilidir: biri temel, ki buna aynı zamanda ölü de derim, çünkü içinde henüz hareket yoktur, sadece harekete bir çağrı vardır . . . ; diğeri ise, fiili hareketle birleşmiş sıradan kuvvettir, ki buna da canlı derim.

- ▶ **G. III. 457.** Bir cisimde iki tür kuvvet vardır: biri ilkel, ki ona özünde aittir ($\epsilon \nu \tau \lambda \epsilon \chi \epsilon \alpha \eta \pi \rho \omega \tau \eta$), diğeri ise türev kuvvetler, ki bunlar aynı zamanda diğeri cisimlere de bağlıdır. Şu dikkate alınmalıdır: Hareket halindeki cisimlere reddedilemeyen türev veya rastlantısal kuvvet, ilkel kuvvetin bir modifikasyonu olmalıdır, tıpkı şeklin uzamlılığın bir modifikasyonu olması gibi. Rastlantısal kuvvetler, esas kuvvet olmadan bir tözde ortaya çıkamaz, çünkü rastlantılar sadece modifikasyonlar veya sınırlamalardır ve tözden daha fazla mükemmeliyet veya gerçeklik içeremezler.
- ▶ **G. IV. 396 (N. E. 702).** Türev kuvvet, bazılarının impetus dediği, bir çaba veya eğilimdir, tabiri caizse, ilkel kuvvetin veya eylem ilkesinin modifiye edildiği belirli bir harekete yönelik. Bunun aynı cisimde sabit olarak korunmadığını, ancak yine de, ne kadar çok arasında dağıtılsa dağıtılsın, toplamının sabit kaldığını ve miktarı korunmayan hareketten farklı olduğunu göstermişimdir.
- ▶ **G. II. 92 (1687).** Hareketler varlıklardan ziyade gerçek fenomenler olduğundan, bir hareket fenomen olarak zihnimde başka bir fenomenin doğrudan sonucu veya etkisidir, başkalarının zihninde de benzer şekildedir, ancak bir tözün durumu başka bir özel tözün durumunun doğrudan sonucu değildir.
- ▶ **G. III. 623.** Hareket yasaları, basit tözlerin algılarına dayandığından, ereksel nedenlerden veya uygunluktan kaynaklanan nedenlerden gelir; bunlar maddi olmayandır ve her monadda bulunur.

- ▶ **G. V. 196 (N. E. 219).** Hareket söz konusu olduğunda, bu sadece gerçek bir fenomendir, çünkü hareketin ait olduğu madde ve kütle, katı anlamda bir töz değildir. Bununla birlikte, hareketin içinde, tıpkı kütlede tözün bir imgesi olduğu gibi, eylemin bir imgesi vardır; ve bu bağlamda, değişiminde kendiliğindenlik olduğunda bir cismin eylemde bulunduğunu, başka biri tarafından itildiğinde veya engellendiğinde ise etkilendiğini söyleyebiliriz.

VII. § 50 *Dinamik nedenselliğin antinomisi*

- ▶ **G. II. 233.** İki eşit ağırlık aynı anda bir cismi çektiğinde, ortak bir etkilerinin olmadığını, her birinin ayrı ayrı toplam etkinin yarısına sahip olduğunu söyleyebilir miyiz bilmiyorum. Çünkü çektikleri cismin bir yarısını her bir ağırlığa atayamayız, ama sanki bölünmemiş gibi hareket ederler.
- ▶ **G. VI. 598 (D. 209; L. 406).** Bir töz, eylemde bulunabilen bir varlıktır. Basit veya bileşik olabilir. Basit töz, parçaları olmayandır. Bileşik töz, basit tözlerin veya monadların bir topluluğudur. . . . Bileşikler veya cisimler çokluklardır; basit tözler, yaşamlar, ruhlar, tinler ise birliklerdir. Ve her yerde basit tözler olmalıdır, çünkü basit tözler olmadan bileşik tözler de olmazdı; ve sonuç olarak tüm doğa yaşamla doludur.

VIII. § 52 *Uzam, Uzaydan Ayrı Olarak Leibniz'in Başlangıç Noktasıdır*

- ▶ **G. VII. 399 (D. 265).** Sonsuz uzay, Tanrı'nın sonsuzluğu değildir; sonlu uzay, cisimlerin uzamlılığı değildir: tıpkı zamanın onların süresi olmaması gibi. Şeyler kendi uzamlılıklarını korurlar, ama her zaman kendi uzaylarını korumazlar. Her şeyin kendi uzamlılığı, kendi süresi vardır; ama kendi zamanı yoktur ve kendi uzayını korumaz.
- ▶ **G. V. 115 (N. E. 127).** İki tür uzamlılık olduğu, biri uzayın soyutu, diğeri cismin somutu, somutun ise sadece soyut aracılığıyla olduğu gibi olduğu varsayılmamalıdır.
- ▶ **G. VI. 585.** Uzayın niteliği olduğunda uzamlılık, durumun veya yerelliğin devamı veya yayılımıdır, tıpkı cismin uzamlılığının antitypia'nın veya maddiliğin yayılımı olması gibi.

VIII. § 53 *Uzam tekrar anlamına gelir*

- ▶ **E. de C. 28 (D. 176).** Uzam veya, tercih ederseniz, birincil madde, şeylerin birbirlerine benzediği veya ayırt edilemez olduğu ölçüde, sadece belirli bir belirsiz tekrarıdır. Ancak tıpkı sayının sayılan şeyleri varsayması gibi, uzam da tekrarlanan şeyleri varsayar; bu şeylerin ortak özelliklerine ek olarak kendine özgü başka özellikleri de vardır. Her birine özgü bu rastlantısal özellikler, boyut ve şeklin yalnızca mümkün olan sınırlarını gerçek kılar.
- ▶ **G. V. 94 (N. E. 102).** Uzam fikrinin, bütün ve parça fikrinden sonra geldiğine inanıyorum.
- ▶ **G. II. 510.** Monadlar kaldırılsaydı uzamın kalacağı görüşünün, şeyler kaldırılsaydı sayıların kalacağı görüşünden daha doğru

olduğunu kabul etmiyorum.

VIII. § 54 *Bu nedenle bir tözün özü uzam olamaz, çünkü bir töz gerçek bir birlik olmalıdır*

- ▶ **G. V. 359 (N. E. 428).** Şu gözlemlenmelidir ki, tam bir varlık olarak alınan madde (yani birincil maddenin aksine, salt edilgen ve dolayısıyla tamamlanmamış olan ikincil madde) yalnızca bir yığın (amas) veya ondan çıkan şeydir ve her gerçek yığın, basit tözleri veya gerçek birlikleri varsayar; bu gerçek birliklerin doğasına, yani algı ve sonuçlarına daha yakından baktığımızda, adeta başka bir dünyaya, yani tözlerin anlaşılır/kavranılır dünyasına aktarılırız, oysa öncesinde yalnızca duyuların fenomenleri arasındaydık.
- ▶ **G. II. 269.** Uzam kavramı görelidir veya uzam bir şeyin uzamıdır, tıpkı çokluğun veya sürenin, bir şeyin çokluğu veya süresi olduğunu söylediğimiz gibi. Ancak yayılmış, tekrarlanmış, sürdürülmüş olarak varsayılan doğa, fiziksel bedeni oluşturan şeydir ve bize fenomenler tarafından başka hiçbir şey önerilmediğinden, yalnızca eylem ve edilginlik (action and passion) ilkesinde bulunabilir.
- ▶ **G. II. 135 (D. 38).** Beden, tözlerin bir toplamıdır ve gerçek anlamda bir töz değildir. Sonuç olarak, beden her yerinde, doğuştan olmayan ve bozulmayan, ruha karşılık gelen bir şeye sahip bölünemez tözler olması gerekir.

VIII. § 55 *Üç tür nokta. Tözler maddi değildir*

- ▶ **G. IV. 478 (D. 72; L. 300).** İlk başta, Aristoteles'in boyunduruğundan kurtulduğumda, boşluğa ve atomlara y6neldim, 6ünkü bu hayal g6c6n6 6n 6ok tatmin eden g6r6řt6r. Ancak bunu aştıktan sonra, uzun d6ř6nmelerin ardından, madde tek başına veya yalnızca edilgin olan şeyde ger6ek bir birliğin ilkelerini bulmanın imkansız olduğunu fark ettim, 6ünkü i6indeki her şey sonsuza kadar par6aların bir toplamı veya yığınından başka bir şey değildir. Bir 6okluk, ger6ekliğini yalnızca başka yerlerden gelen ve uzamın yalnızca u6ları olan matematiksel noktalardan tamamen farklı olan, ger6ek birimlerden t6retebilir; ki bu noktaların değişimlerinden bir s6rekli liğin oluşamayacağı kesindir. Buna g6re, bu ger6ek birimleri bulmak i6in, adeta ger6ek ve canlı bir noktaya veya, onu tam bir varlık kılmak i6in bir t6r bi6im veya etkin ilke i6ermesi gereken bir t6z atomuna başvurmak zorunda kaldım. O zaman, g6n6m6zde 6ok k6t6lenen ama anlaşılır kılan ve kullanılması gereken yerle 6ektiği istismarı birbirinden ayıran bir şekilde, t6zsel formları hatırlamak ve adeta yeniden itibar kazandırmak gerekiyordu. O zaman t6zsel formların doğasının g66te yattığını ve bundan duygu ve iştaha benzer bir şeyin 6ıktığını keşfettim; ve b6ylece bunların, ruhlara dair sahip olduğumuz kavrayış tarzına g6re tasavvur edilmesi gerektiğini.
- ▶ **G. III. 69.** D6ř6nce, bir şeyin kendi 6zerine yaptığı bir eylem olduğundan, bi6imler ve hareketlerde ger6ekleşmez; 6ünkü bunlar ger6ekten i6sel bir eylemin ilkesini g6steremezler.
- ▶ **G. II. 96.** Yalnızca birleşimle var olan varlıkların bulunduğu yerde, ger6ek varlıkların bile olmayacağına inanıyorum;

çünkü birleşimle var olan her varlık, gerçek bir birlikle donatılmış varlıkları varsayar; çünkü gerçekliğini yalnızca kendisini oluşturanların gerçekliğinden türetir, öyle ki eğer kendisini oluşturan her varlık yine bir birleşimle var olan bir varlıksa, hiç gerçekliği olmayacaktır. . . . Tüm cismi doğada yalnızca makinelerin (ki çoğu zaman canlıdırlar) bulunduğu konusunda hemfikirim, ancak yalnızca tözlerin toplamlarının bulunduğu konusunda hemfikir değilim; eğer tözlerin toplamları varsa, tüm bu toplamların kaynaklandığı gerçek tözler olmalıdır.

- ▶ **G. II. 97.** Gerçekten tek bir varlık (un être) olmayan şey, aynı zamanda gerçek bir varlık (un être) da değildir.
- ▶ **G. II. 267.** Birkaç şeye (zaten fiilen var olan) bölünebilen bir şey, birkaç şeyin bir toplamıdır ve . . . zihnen hariç bir değildir ve kurucularından ödünç alınandan veya onlara ait olandan başka hiçbir gerçekliği yoktur. Buradan, şeylerde bölünemez birlikler olması gerektiği sonucunu çıkardım; çünkü aksi takdirde şeylerde ne gerçek birlik ne de ödünç alınmamış bir gerçeklik olacaktır. Bu ise saçmadır. Çünkü gerçek birliğin olmadığı yerde gerçek çokluk da yoktur. Ve ödünç alınmamış gerçekliğin olmadığı yerde, bu nihayetinde bir özneye ait olması gerektiğinden, asla hiçbir gerçeklik olmayacaktır. . . . Ancak siz [de Volder] . . . bundan çıkan doğru sonucun, cisimler kütesinde hiçbir bölünemez birliğin atfedilemeyeceği olduğunu savunuyorsunuz. Oysa bence bunun tam tersi sonuçlandırılmalıdır, yani bedensel kütlede veya cismi şeyleri oluştururken, asıl bileşenler olarak bölünemez birliklere geri dönmemiz gerekir. Tabii şu sonucun

doğru olduğunu savunmuyorsanız: bedensel kütlelerin kendileri bölünemez birlikler değildir – ki buna katılırim – ama sorun bu değildir. Çünkü cisimler her zaman bölünebilir ve hatta fiilen alt bölümlere ayrılır, ama onları oluşturanlar öyle değildir. . . .

► **G. II. 268.** Matematiksel bedenin ilk bileşenlerine çözülememesinden yola çıkarak, bunun gerçek olmadığını, yalnızca parçaların olasılığını gösteren ve fiili hiçbir şeyi değil, zihinsel bir şey olduğunu kesinlikle çıkarabiliriz. . . . Ve tıpkı sayılan şeyler olmadan bir sayma sayısının töz olmaması gibi, etkin ve edilgen olan veya hareket olmadan matematiksel beden veya uzam da töz olamaz. Ancak gerçek şeylerde, yani cisimlerde, parçalar belirsiz değildir (uzay gibi zihinsel bir şeyde olduğu gibi), ancak belirli bir şekilde fiilen atanmışlardır; çünkü doğa, hareketlerin çeşitliliğine göre fiili bölümler ve alt bölümler tesis eder; ve bu bölümler sonsuza kadar ilerlese bile, yine de her şey belirli ilk bileşenlerden veya gerçek birliklerden çıkar, ancak sayıca sonsuzdur. Ama dar anlamda, madde kurucu birliklerden oluşmaz, onlardan doğar; çünkü madde veya uzamış kütle, gökkuşadı veya parhelyon gibi şeylerde temellenen bir fenomenden başka bir şey değildir ve tüm gerçeklik yalnızca birliklere aittir. Dolayısıyla fenomenler her zaman daha küçük fenomenlere bölünebilir; bu, daha ince hayvanlara görünebilir ve asla en küçük fenomenlere ulaşamaz. Aslında tözsel birlikler, fenomenlerin parçaları değil, temelleridir.

► **G. II. 275.** Ben bedeni kaldırmam, sadece onun ne olduğuna geri dönerim, çünkü basit tözlerden başka bir şeye sahip

olduğu varsayılan cismi kütlenin töz değil, yalnızca birliğe ve mutlak gerçeqliğe sahip olan basit tözlerden kaynaklanan bir fenomen olduğunu gösteririm.

IX. § 57 *Noktalar hakkındaki zorluklar*

- ▶ **G. II. 98.** Uzam, cisimlerin tözünü oluşturuyor olarak kabul edildiği sürece, sürekliliğin bileşimiyle ilgili zorluklar asla çözülmeyecektir.
- ▶ **G. II. 77 (1686).** Parçalarının fiili alt bölünmesi nedeniyle cisimlerde kesin ve hassas bir şekil yoktur. Öyle ki, içlerinde madde ve onun değişimlerinden başka hiçbir şey olmasaydı, cisimler şüphesiz sadece hayali ve görünüşte bir şey olurdu.

IX. § 58 *Gerçek sonsuzun savunusu ve sonsuz sayının reddi*

- ▶ **G. I. 403.** Tüm büyüklükler sonsuza dek bölünebildiğinden, içinde sonsuz bölünmenin, asla tükenmeyecek şekilde tasavvur edebileceğimiz kadar küçük bir büyüklük yoktur. Ancak bundan ne zarar geldiğini veya bunları tüketme ihtiyacı olduğunu görmüyorum.
- ▶ **G. V. 144 (N. E. 161).** Doğru anlamıyla, sonsuz sayıda şey olduğu doğrudur, yani her zaman atanabileceğinden daha fazlası vardır. Ancak bunlar gerçek bütünler olarak anlaşılırsa, sonsuz bir sayı, çizgi veya başka herhangi bir sonsuz nicelik yoktur; bunu kanıtlamak kolaydır. . . . Gerçek sonsuz, katı

anlamda yalnızca Mutlak'ta vardır; bu, tüm bileşimin öncesinde olup parçaların eklenmesiyle oluşmaz.

- ▶ **G. V. 145 (N. E. 163).** Siz [Locke], parçalardan oluşan sonsuz bir bütün olan mutlak bir uzay hayal etmek istemekle hata ediyorsunuz; böyle bir şey yoktur, bu bir çelişki içeren bir kavramdır ve bu sonsuz bütünler, karşıt sonsuz küçükleriyle birlikte, sadece geometri hesaplamalarında, tıpkı cebirdeki sanal kökler gibi yer alır.
- ▶ **G. VI. 629.** Sonsuz Küçükler Hesabıma rağmen, gerçek bir sonsuz sayı kabul etmem, ancak şunu itiraf ederim ki şeylerin çokluğu her sonlu sayıyı, hatta her sayıyı aşar.
- ▶ **G. I. 338.** Mösyö Descartes, ikinci itirazlara verdiği yanıtın ikinci maddesinde, en mükemmel Varlık ile en büyük sayı arasındaki benzetmeyi kabul eder ve bu sayının bir çelişki içerdiğini reddeder. Ancak bunu kanıtlamak kolaydır. Çünkü en büyük sayı, tüm birimlerin sayısıdır. Ama tüm birimlerin sayısı, tüm sayıların sayısıdır (çünkü öncekilere eklenen her birim her zaman yeni bir sayı oluşturur). Fakat tüm sayıların sayısı bir çelişki içerir, bunu şöyle gösteririm: Herhangi bir sayıya, onun iki katına eşit bir karşılık gelen sayı vardır. Bu nedenle tüm sayıların sayısı, çift sayıların sayısından daha büyük değildir, yani bütün, parçasından daha büyük değildir.
- ▶ **G. V. 209 (N. E. 234).** Sonsuzluk fikri, sonlu fikirlerin genişletilmesiyle oluşmaz.
- ▶ **G. II. 315.** Dağıtıcı bir bütün biçiminde, toplayıcı bir bütün biçiminde olmayan, gerçek bir sonsuz vardır. Böylece tüm

sayılar hakkında bir şey söylenebilir, ama toplu olarak değil. Örneğin her çift sayının bir tek sayı karşılığı vardır ve bunun tersi de geçerlidir denebilir; ancak bundan dolayı tek ve çift sayıların çokluklarının eşit olduğu kesin olarak söylenemez.

- ▶ **G. M. IV. 91.** Matematiksel analizi metafizik tartışmalara bağlamak veya doğada kesinlikle sonsuz küçük çizgiler olduğundan emin olmak gerekmez... Bu nedenle, bu inceliklerden kaçınmak için, akıl yürütmeyi herkes için anlaşılır kılmak için, sonsuzu karşılaştırılmazlıkla açıklamanın yeterli olduğunu düşündüm, yani bizimkilerden karşılaştırılmayacak kadar büyük veya küçük nicelikler tasavvur etmek.
- ▶ **G. M. IV. 92.** Bir muhalif bizim ifademize karşı çıkmak isteseydi, hesabımıza göre hatanın, onun atayabileceği herhangi bir hatadan daha küçük olacağı sonucu çıkardı.
- ▶ **G. M. IV. 93.** Sonlu olanın kurallarının sonsuzda da başarılı olduğu görülmüştür.

IX. § 59 *Leibniz tarafından bir anlamda sürekliliğin reddi*

- ▶ **G. IV. 394 (N. E. 700).** Tüm tekrarlar... ya ayrıktır (discrete), tıpkı bir bütünün parçalarının ayırt edildiği numaralandırılmış şeylerde olduğu gibi; ya da süreklidir (continuous), parçaların belirsiz olduğu ve sonsuz yollarla varsayılabildiği durumlarda.

- ▶ **G. II. 379.** Uzay, tıpkı zaman gibi, bir çeşit düzendir... sadece gerçek olanları değil, aynı zamanda mümkün olanları da kucaklar. Dolayısıyla, parçaları gerçek değil de keyfi olarak alınabilen, tıpkı birliğin parçaları veya kesirler gibi, her süreklilik gibi belirsiz bir şeydir... Uzay sürekli ama ideal bir şeydir, kütle ise ayrıktır, yani gerçek bir çokluk veya birleşimle var olan, ancak sonsuz sayıda birimden oluşan. Gerçeklerde, tekil terimler bütünlükten önceliklidir; ideal olanlarda ise bütün parçadan önceliklidir. Bu düşüncenin ihmal edilmesi, süreklilik labirentini ortaya çıkarmıştır.
- ▶ **G. II. 475.** Matematiksel süreklilik, sayılar gibi, sadece olasılıktan ibarettir; dolayısıyla sonsuzluk kendi kavramından dolayı ona gereklidir.
- ▶ **G. II. 278.** Madde sürekli değil ayrıktır ve aslında sonsuzca bölünmüştür, ancak uzayın hiçbir atanabilir parçası maddeden yoksun değildir. Fakat uzay, zaman gibi, tözsel olmayan, ideal bir şeydir ve olasılıklarda veya bir şekilde mümkün olan eşzamanlıların düzeninde bulunur. Böylece içinde zihnin yaptığı türden bölümlenmeler dışında bölümlenmeler yoktur ve parça bütünden sonradır. Gerçek şeylerde ise, tam tersine, birimler çokluktan önceliklidir ve çokluklar sadece birimler aracılığıyla var olur. (Aynı şey, gerçekten sürekli olmayan değişimler için de geçerlidir.)
- ▶ **G. II. 282.** Gerçeklerde ayrık nicelikten başka bir şey yoktur, yani monadların veya basit tözlerin çokluğu, duyulabilir veya fenomenlere karşılık gelen herhangi bir bütünde herhangi bir sayıdan daha büyüktür. Ancak sürekli nicelik ideal bir şeydir, mümkün olanlara aittir ve mümkün olanlar olarak düşünülen

gerçeklere aittir. Çünkü süreklilik belirsiz parçalar içerirken, gerçeklerde hiçbir şey belirsiz değildir – hatta onlarda mümkün olan tüm bölümlenmeler gerçektir... Ancak sürekliliklerin bilimi, yani mümkün olanların bilimi, ebedi gerçekleri içerir; bu gerçekler, fark her zaman atanabilir herhangi bir verilen farktan daha küçük olduğu için, asla gerçek fenomenler tarafından ihlal edilmez.

- ▶ **G. III. 583.** Birlik bölünebilir, ama çözümlenemez; çünkü birliğin parçaları olan kesirler daha az basit kavramlara sahiptir, çünkü tamsayılar (birlikten daha az basit) her zaman kesirlerin kavramlarına girer. Matematikte nokta ve birlik hakkında felsefe yapan birçok kişi, kavramlara çözümlenme ile parçalara bölmeyi ayırt etmedikleri için kafaları karışmıştır. Parçalar her zaman bütünden daha basit değildir, ancak her zaman bütünden daha azdır.
- ▶ **G. IV. 491.** Soyut olarak, $\left(\frac{1}{2}\right)$ sayısı, tam olarak konuşursak, sadece bir orandır, başka kesirlerin bileşimiyle oluşmuş değildir; ancak numaralandırılmış şeylerde iki çeyrekle bir yarım arasında eşitlik bulunur. Aynı şeyi soyut çizgi için de söyleyebiliriz; bileşim sadece somutlarda veya bu soyut çizgilerin ilişkilerini işaret ettiği kütlelerdedir. Matematiksel noktalar da böyle ortaya çıkar, onlar da sadece modalitelere, yani uç noktalardır. Ve soyut çizgide her şey belirsiz olduğu için, içinde tüm mümkün olanları, tıpkı bir sayının kesirlerinde olduğu gibi, bu noktaları farklı bir şekilde belirleyen fiilen yapılmış bölümlenmeler konusunda kendimizi üzmeden fark ederiz. Fakat tözsel gerçek şeylerde, bütün basit tözlerin bir sonucu veya birleşimidir veya gerçek birimlerin

çokluğudur. İdeal ile gerçeğin karıştırılması her şeyi karmakarışık etmiş ve sürekliliğin bileşimi konusundaki labirenti ortaya çıkarmıştır. Bir çizgiyi noktalardan oluşturanlar, ilk ögeleri ideal şeylerde veya ilişkilerde (*rappports*) aramışlardır ki bu uygun değildir; ve sayı gibi ilişkilerin veya uzayın (mümkün eşzamanlı şeylerin düzenini veya ilişkisini kavrayan) noktaların bir birleşimiyle oluşturulamayacağını görenler, çoğunlukla, tözsel gerçekliklerin ilk ögelerini, sanki hiç ilkel birimleri yokmuş veya hiç basit töz yokmuş gibi reddetmekte yanılmışlardır.

- ▶ **G. V. 142 (N. E. 160).** Sayının birimlerin çokluğu olduğu şeklindeki bu tanım sadece tam sayılar için geçerlidir. Uzama dair fikirlerin kesin ayrımı büyüklüğe bağlı değildir: çünkü büyüklüğü açıkça tanımak için, tam sayılara veya tam sayılar aracılığıyla bilinen diğer sayılara başvurmak gerekir, bu nedenle büyüklüğün açık bir bilgisine sahip olmak için sürekli nicelikten ayırık niceliğe geri dönmek gerekir.

IX. § 60 *Sayıda, uzayda ve zamanda bütün parçadan önceliklidir*

- ▶ **G. I. 416 (D. 64).** Bölünemezler söz konusu olduğunda, bunlarla bir zamanın veya çizginin sadece uç noktaları kastediliyorsa, onlarda yeni uç noktalar veya fiili veya potansiyel parçalar tasavvur edemeyiz. Böylece noktalar ne büyük ne de küçüktür ve onları geçmek için bir sıçrama gerekmez. Ancak süreklilik, her yerde bu tür bölünemezlerle sahip olsa da, onlardan oluşmaz.

- ▶ **G. III. 591.** Bir an ile birlik arasındaki karşılaştırmaya gelince, şunu eklerim: birlik, birden büyük herhangi bir sayının parçasıdır, ancak bir an, tam olarak zamanın bir parçası değildir.
- ▶ **G. II. 279.** Bir çizginin uç noktaları ile maddenin birimleri çakışmaz. Aynı düz çizgi üzerinde üç sürekli nokta tasavvur edilemez. Ancak iki tanesi tasavvur edilebilir: [yani] bir düz çizginin uç noktası ile başka bir düz çizginin uç noktası, bunlardan bir bütün oluşur. Tıpkı zamanda, hayatın son anı ile ölümün ilk anı gibi. Bir birim diğerine dokunmaz, ancak harekette sürekli bir dönüşüm vardır, şu şekilde: bir şey, değişimlerini belirli bir süre boyunca sürdürdüğünde, bir sonraki anda iç içe geçme olması gerekecek durumdaysa, her nokta, iç içe geçmeden kaçınma ve değişimlerin düzeni gerektirdiği gibi farklı bir yerde olacaktır.
- ▶ **G. M. VII. 18.** Her iki düzende de (uzay veya zaman) [noktalar], aralarındaki kavrayış düzeni için daha fazla veya daha az sayıda gerektiğine göre, daha yakın veya daha uzak olarak kabul edilir.
- ▶ **G. II. 515.** Noktaların, herhangi ikisi arasında bir ara nokta bulunmayacak şekilde konumlandığı varsayıldığında, sürekli bir uzam (extension) vardır.
- ▶ **G. II. 300.** Size [Des Bosses] katılıyorum, varlık (being) ve bir (one) birbirine dönüştürülebilir terimlerdir; ve birliğin (unity) sayıların başlangıcı olduğu da doğrudur, eğer oranları (rationes) veya doğa önceliğini düşünüyorsanız; ancak büyüklüğü (magnitude) düşünüyorsanız değil, çünkü sonsuza kadar birliğin altında olan kesirlerimiz vardır. Süreklilik

(Continuum) sonsuza kadar bölünebilir. Ve bu, düz bir çizgide, sırf onun parçasının bütüne benzer olmasından açıkça görülür. Böylece bütün bölünebildiğinde, parça da bölünebilir, ve benzer şekilde parçanın herhangi bir parçası da. Noktalar sürekliliğin parçaları değil, uçlarıdır; ve bir çizginin en küçük bir parçası olmadığı gibi, birliğin de en küçük bir kesri yoktur.

- ▶ **G. VII. 404 (D. 270).** [Clarke'ın] uzay ve zamanın nicelikler (quantities) olduğu, veya daha doğrusu nicelikle donatılmış şeyler olduğu, oysa durum (situation) ve düzenin (order) böyle olmadığı yönündeki itirazına gelince: Cevabım şudur, düzenin de kendi niceliği vardır; içinde önce gelen ve sonra gelen vardır; mesafe veya aralık vardır. Göreli şeyler de, mutlak olanlar gibi, kendi niceliklerine sahiptir. Örneğin, matematikteki oranlar veya orantıların bir niceliği vardır ve logaritmalarla ölçülürler; halbuki bunlar ilişkilerdir (relations). Ve bu nedenle, zaman ve uzay ilişkilerden oluşsa bile, kendi nicelikleri vardır.

IX. § 62 *Süreklilikten monadlara argümanın özeti*

- ▶ **G. VII. 552.** Akli kullanarak ruhun maddi mi yoksa gayri maddi mi olduğunu yargılamak için, ruhun ve maddenin ne olduğunu kavramamız gerekir. Herkes maddenin parçaları olduğu ve dolayısıyla bir koyun sürüsü gibi çok sayıda tözden (substances) oluşan bir çokluk (multiplicity) olduğu konusunda hemfikirdir. Ancak her çokluk gerçek birlikleri (true unities) önvarsaydığı için, bu birliklerin madde olamayacağı açıktır; aksi takdirde onlar da sırayla çokluklar

olur ve bir çokluğu oluşturmak için nihayetinde gerekli olan gerçek ve saf birlikler olmazlardı. Dolayısıyla birlikler, aslında ayrı tözlerdir, bölünemezler ve bu nedenle de yok olmazlar. Çünkü bölünebilir olan her şeyin, daha ayrılmadan önce bile ayırt edilebilen parçaları vardır. Bununla birlikte, tözsel birliklerle ilgilendiğimiz için, bu birliklerin kendilerinde kuvvet (force) ve algı (perception) bulunmalıdır, aksi takdirde onlardan oluşan her şeyde ne kuvvet ne de algı olurdu.

IX. § 63 Toplamlar görüngüsel olduğundan, gerçekte bir monad sayısı yoktur

- ▶ **G. II. 261.** Çokluktan oluşan şeyler, zihin için olmadıkça bir değildirler ve onları oluşturan şeylere ait olan veya onlardan ödünç alınandan başka hiçbir gerçekliğe (reality) sahip değildirler.

X. § 66 Leibniz'in Uzayın Gerçekliğine Karşı Argümanları

- ▶ **G. V. 100 (N. E. 110).** Tekdüze olan ve hiçbir çeşitlilik içermeyen şeyler, zaman, uzay ve saf matematiğin diğer varlıkları gibi, soyutlamalardan (abstractions) başka bir şey değildir.
- ▶ **G. VII. 363 (D. 243).** Bu beyefendiler [Newton ve Clarke] ... uzayın gerçek mutlak bir varlık (absolute being) olduğunu savunuyorlar. Ancak bu onları büyük güçlülere sokuyor; çünkü böyle bir varlık zorunlu olarak ebedi ve sonsuz olmalıdır. Bu nedenle bazıları bunun Tanrı'nın kendisi veya

onun sıfatlarından biri, yani enginliği (immensity) olduğuna inanmıştır. Ancak uzay parçalardan olduğu için, Tanrı'ya ait olamayacak bir şeydir. Kendi görüşüme gelince, uzayın, tıpkı zaman gibi, sadece görelili (relative) bir şey olduğunu defalarca söyledim. ... Çünkü uzay, olasılık terimleriyle, aynı anda var olan şeylerin, birlikte var oldukları düşünülerek, özel varoluş biçimleri sorgulanmaksızın bir düzenini (order) ifade eder. Ve birçok şey bir arada görüldüğünde, kişi onlar arasındaki o düzeni algılar. ... Eğer uzay mutlak bir varlık olsaydı, bunun için yeterli bir sebebin bulunmasının imkansız olacağı bir şey meydana gelirdi. Bu da benim Aksiyomum'a (yeter sebep ilkesi) aykırıdır. Ve bunu şu şekilde kanıtlıyorum: Uzay mutlak olarak tekdüze bir şeydir; ve içine yerleştirilmiş şeyler olmadan, uzayın bir noktası, hiçbir bakımdan mutlak olarak başka bir noktasından farklı değildir. Bundan şu sonuç çıkar (uzayın, cisimlerin kendi aralarındaki düzeninden başka, kendi başına bir şey olduğunu varsayarsak): Tanrı'nın, cisimlerin kendi aralarındaki aynı durumunu korurken, onları uzayda belirli bir şekilde yerleştirmesinin ve başka türlü değil de neden bu şekilde yerleştirdiğinin; örneğin doğuyu batıya çevirerek her şeyin tam tersi şekilde neden yerleştirilmediğinin bir sebebinin bulunması imkansızdır. Ancak eğer uzay o düzenden veya ilişkiden başka bir şey değilse; ve cisimler olmadan hiçbir şey değilse, sadece onları yerleştirme olasılığıysa; o zaman bu iki durum, biri şimdiki gibi, diğerini tam tersi olduğu varsayılan, birbirinden hiç farklı olmazdı. Bu nedenle, onların farkı, sadece uzayın kendi içindeki gerçekliğine dair hayali (chimerical) varsayımımızda bulunabilir. Ama gerçekte biri diğerinin tamamen aynısı

olurdu, çünkü mutlak olarak ayırt edilemezlerdi; ve sonuç olarak birinin diğerine tercih edilmesinin bir sebebini araştırmaya yer yoktur. Zaman açısından da durum aynıdır... Aynı argüman, şeyler olmadan düşünülen anların (instants) hiçbir şey olmadığını; ve sadece şeylerin ardışık düzeninden (successive order) oluştuklarını kanıtlar.

- ▶ **G. VII. 372 (D. 247).** İki şeyin ayırt edilemez olduğunu varsaymak, iki isim altında aynı şeyi varsaymaktır. Ve bu nedenle, evrenin başlangıçta, fiilen sahip olduğu zamansal ve mekansal konumdan farklı bir konuma sahip olabileceğini; ve yine de evrenin tüm parçalarının, fiilen sahip oldukları gibi, kendi aralarında aynı duruma sahip olmaları gerektiğini varsaymak; böyle bir varsayım, diyorum ki, imkansız bir kurgudur (fiction).

X. § 67 *Leibniz'in konum teorisi*

- ▶ **G. II. 277.** Tekillerin (singulars) temel düzeni veya zamana ve mekana ilişkisi, onların, hem yakın hem uzak, zaman ve uzayda bulunan şeylerle olan ilişkileri olarak anlaşılmalıdır; bu ilişkiler herhangi bir tekil tarafından ifade edilmelidir, öyle ki, eğer okuyucu sonsuz bir kavrayışa sahip olsaydı, onun içinde evren okunabilirdi.
- ▶ **G. V. 115 (N. E. 128).** Zaman ve mekan sadece düzen türleridir.
- ▶ **G. II. 347.** Konum (Position), şüphesiz, öncelik (priority) veya sonralık (posteriority) gibi, bir şeyin sadece bir kipidir (mode). Matematiksel bir nokta bile kendisi bir kipten başka bir şey değildir, yani bir uçtur (extremity). Ve böylece iki cismin, iki

matematiksel nokta birleşecek şekilde birbirine değdiği düşünülduğünde, iki uç birleşimi bir uçtan daha büyük olmadığı gibi (tıpkı iki mükemmel karanlığın bir tanesinden daha karanlık olmaması gibi), daha büyük olacak yeni bir konum veya bütün oluşturmazlar.

- ▶ **G. V. 140 (N. E. 157).** Zamanda tasavvur edilebilen bu boşluk (vacuum), uzayda olduğu gibi, zamanın ve uzayın hem var olanlara (existents) hem de mümkün olanlara (possibles) uzandığını gösterir.
- ▶ **G. V. 142 (N. E. 159).** Eğer uzayda bir boşluk olsaydı (örneğin, eğer bir küre içi boş olsaydı) onun büyüklüğü belirlenebilirdi; ancak eğer zamanda bir boşluk olsaydı, yani değişiklikler olmadan bir süre (duration), onun uzunluğunu belirlemek imkansız olurdu. Bundan şu sonuç çıkar ki, aralarında boşluk bulunan iki cismin birbirine değdiğini söyleyen bir adamı çürütebiliriz... ama biri diğerinden sonra gelen iki dünyanın, süre bakımından birbirine değdiğini, yani birinin diğeri durduğunda zorunlu olarak başladığını söyleyen bir adamı çürütemeyiz.... Eğer uzay sadece bir çizgi olsaydı ve cisim hareketsiz olsaydı, iki cisim arasındaki boşluğun uzunluğunu belirlemek de mümkün olmazdı.
- ▶ **G. VII. 400 (D. 265).** Burada insanların kendileri için uzay kavramını nasıl oluşturduklarını göstereceğim. Birçok şeyin aynı anda var olduğunu düşünürler ve bunlarda, bir şeyin diğerine olan ilişkisinin daha az veya çok basit olduğu belirli bir birlikte var olma düzeni gözlemlerler. Bu düzen, onların durumu veya mesafesidir. Birlikte var olan bu şeylerden birinin, kendi aralarındaki ilişkilerini değiştirmeyen birçok

başkasıyla olan ilişkisini değiştirdiği; ve yeni gelen başka bir şeyin, eskisinin sahip olduğuyla aynı ilişkiyi diğerleriyle edindiği durumlarda; o zaman onun eskisinin yerine geçtiğini söyleriz; ve bu değişime, değişimin doğrudan nedeni olan o bedendeki bir hareket deriz. Ve birçok, hatta tüm birlikte var olan şeyler, belirli bilinen yön ve hız kurallarına göre değişse bile; yine de her birlikte var olanın, her diğer birlikte var olana göre edindiği durum ilişkisini her zaman belirleyebiliriz; hatta bu, değişmemiş olsaydı veya başka türlü değişmiş olsaydı, herhangi bir diğer birlikte var olanın buna, veya bunun herhangi bir diğerine sahip olacağı o ilişkiyi bile. Ve bu birlikte var olanlar arasında hiçbir değişikliğe uğramamış yeterli sayıda olanlar olduğunu varsayarak veya farz ederek; o zaman, sabit bu birlikte var olanlarla, başkalarının eskiden onlara sahip olduğu gibi bir ilişkisi olanların, şimdi o başkalarının sahip olduğu aynı yere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ve tüm bu yerleri kapsayana da uzay denir. Bu gösterir ki, yer ve dolayısıyla uzay fikrine sahip olmak için, bu ilişkileri ve değişimlerinin kurallarını düşünmek yeterlidir; durumunu düşündüğümüz şeylerin dışında mutlak bir gerçeklik hayal etmeye gerek yoktur; ve bir tür tanım vermek için: yer, B'nin C, E, F, G, vb. ile birlikte var olma ilişkisi, A'nın aynı C, E, F, G, vb. ile sahip olduğu birlikte var olma ilişkisiyle tam olarak örtüştüğünde, A ve B için aynı dediğimiz şeydir; C, E, F, G, vb.'de değişim nedeni olmadığını varsayarak. Ayrıca, daha fazla ayrıntıya girmeden, yerin, belirli diğer var olanlarla birlikte var olma ilişkileri, bu anlardan birinden diğerine sabit kaldığı varsayılan bu var olanlarla, tamamen birlikte örtüştüğünde, farklı anlarda farklı var olan şeyler için aynı

olan şey olduğu da söylenebilir. Ve sabit var olanlar, başkalarıyla birlikte var olma düzenlerinde herhangi bir değişiklik nedeni olmayanlardır; veya (ki bu aynı şeydir) içinde hiç hareket olmamış olanlardır. Son olarak *uzay*, birlikte alınan yerlerden oluşan şeydir. Ve burada, yer ile, yeri dolduran bedendeki durum ilişkisi arasındaki farkı düşünmek yararlı olabilir. Çünkü A ve B'nin *yeri aynıdır*; oysa A'nın sabit bedenlerle olan ilişkisi, B'nin (onun yerine gelen) aynı sabit bedenlerle sahip olacağı ilişkiyle tam olarak ve bire bir aynı değildir; ancak bu ilişkiler sadece örtüşür. Çünkü A ve B gibi iki farklı özne, tam olarak *aynı* bireysel duygulanıma sahip olamaz; aynı bireysel arazın (accident) iki öznedeki olması veya bir öznenin diğerine geçmesi imkansızdır. Fakat zihin, bir örtüşmeyle yetinmeyip, bir özdeşlik, gerçekten aynı olması gereken bir şey arar; ve bunu bu öznelerin dışında olarak kavrar: ve işte bu, burada yer ve uzay dediğimiz şeydir. Ama bu sadece ideal bir şey olabilir; zihnin ilişkilerin uygulanmasını kavradığı belirli bir düzeni içerir.

- ▶ **G. II. 271.** Yanılmıyorsam, tekil şeylerin düzeni, uzay ve zamanın belirli kısımları için esastır, ve bu [tekiller]den tümeller zihin tarafından soyutlanır.

X. § 68 *Monadların uzayla ilişkisi monadizmin temel bir zorluğudur*

- ▶ **G. II. 305.** Monad içermeyen hiçbir madde parçası yoktur.
- ▶ **G. II. 112 (1687).** Bedenimiz, diğerlerindeki değişikliklerden bir şekilde etkilenmelidir. Şimdi bedenimizin tüm hareketlerine,

ruhumuzun daha az veya çok karışık belirli algıları veya düşünceleri karşılık gelir; dolayısıyla ruh da evrendeki tüm hareketler hakkında bir düşünceye sahip olacaktır.

- ▶ **G. II. 438.** Bedenlerin bize görünüşü ile Tanrı'ya görünüşü arasındaki fark, bir scenograf (görünüş çizimi) ile bir iknograf (plan çizimi) arasındaki farkla aynı türdendir. Çünkü scenograflar izleyicinin konumuna göre farklılık gösterirken, iknograf veya geometrik temsil tektir.
- ▶ **G. VI. 608 (D. 218; L. 220).** Eğer basit tözler niteliklerinde farklılık göstermeseydi, şeylerdeki herhangi bir değişimi algılamanın hiçbir yolu olmazdı. ... Tamlık (plenum) varsayılarak, her yer, herhangi bir harekette, sadece daha önce sahip olduğunun dengini alırdı ve şeylerin bir hali diğerinden ayırt edilemez olurdu.
- ▶ **G. V. 24 (N. E. 25).** En küçük izlenim her bedene ulaşır ve dolayısıyla hareketleri ruhun eylemlerine karşılık gelen o bedene ulaşır.

X. § 69 Leibniz'in bu konudaki erken görüşleri

- ▶ **G. I. 52 (1671).** Benim [ölümsüzlük, Tanrı ve zihnin doğası hakkındaki] kanıtlarım, nokta, an, bölünemezler ve conation (isteme, çaba) gibi zor öğretilere dayanır; çünkü tıpkı beden eylemlerinin hareketten oluşması gibi, zihnin eylemleri de conation'dan, veya tabiri caizse hareketin minimumu veya noktasından oluşur; zihin ise kendisi aslında sadece uzayda bir noktadan ibarettir, oysa bir beden bir yer işgal eder. Bunu - sadece popüler bir şekilde konuşmak için- açıkça şuradan

kanıtlarım: zihin, duyu nesnelere tarafından bize uygulanan tüm hareketlerin birleştiği yerde olmalıdır; çünkü bana sunulan bir bedenin altın olduğu sonucuna varmak için, onun parlaklığını, sesini ve ağırlığını birlikte algılar ve oradan altın olduğu sonucuna varırım; öyle ki zihin, tüm bu görme, işitme ve dokunma çizgilerinin buluştuğu bir konumda olmalıdır ve dolayısıyla bir noktada. Eğer zihne bir noktadan daha büyük bir yer verirsek, o zaten bir bedendir ve birbirinin dışında parçalara sahiptir; bu nedenle kendine içkin olarak mevcut değildir ve buna göre tüm parçaları ve eylemleri üzerinde düşünemez. ... Fakat zihnin gerçekten bir noktadan oluştuğunu varsayarsak, bölünemez ve yok edilemezdir. ... Neredeyse her bedenin (Leib), ister insan ister hayvan, bitki veya mineral olsun, ölü kısımdan (caput mortuum) ayırt edilen bir töz çekirdeği olduğunu düşünüyorum. ...

- ▶ **G. I. 54.** Eğer şimdi bu töz çekirdeği, (matematiksel bir noktada kurulmuş olan ruhun yakın aracı ve adeta taşıyıcısı olan) fiziksel bir noktada oluşuyorsa ve her zaman kalıyorsa, tüm kaba maddenin ... geride kalıp kalmaması önemli değildir.

X. § 70 *Orta dönem görüşleri*

- ▶ **G. IV. 482 (D. 76; L. 311) (1695).** Sadece töz atomları, yani parçalardan kesinlikle yoksun gerçek birimler, eylemlerin kaynaklarıdır ve şeylerin bileşiminin mutlak ilk ilkeleridir ve adeta tözsel şeylerin analizindeki nihai unsurlardır. Bunlara metafiziksel noktalar denebilir; yaşamın doğasından bir

şeyler taşırlar ve bir tür algıya sahiptirler, matematiksel noktalar ise evreni ifade etmek için onların bakış açılarıdır. Fakat bedensel tözler söz konusu olduğunda, tüm organları birlikte bizim için sadece bir fiziksel nokta oluşturur. Böylece fiziksel noktalar sadece görünüşte bölünemezdir. Matematiksel noktalar kesindir, ama sadece modalitelendir. Sadece metafiziksel veya tözsel noktalar (formlardan veya ruhlardan oluşanlar) kesin ve gerçektir.

- ▶ **G. IV. 484 (D. 78; L. 314) (1695).** Ruhun bakış açısının bulunduğu organize kütle, ruh tarafından daha yakından ifade edilir.
- ▶ **G. IV. 512 (D. 122) (1698).** Ruhların, veya en azından ruhlara benzer şeylerin her yerde olmasını hiçbir şey engellemez, ancak insanlarınki gibi baskın ve dolayısıyla akıllı ruhlar her yerde olamaz.

X. § 71 *Sonraki görüşleri*

- ▶ **G. IV. 574 (ca. 1700).** Ruhların (spirits) doğrudan işledikleri yerde olduklarını söylemenin ... hiçbir yerde olmadıklarını söylemekten daha kesin olduğu görülüyor.
- ▶ **G. II. 450 (1712).** Tüm fenomenleri, bedensel tözü bir kenara bırakarak, sadece monadların karşılıklı anlaşan algılarıyla açıklamanın, şeylerin temel incelemesi için yararlı olduğunu düşünüyorum. Ve bu açıklama tarzında, uzay, art arda gelenlerin zamanı olduğu gibi, birlikte var olan fenomenlerin düzeni haline gelir; ve monadların uzaysal veya mutlak mesafesi veya yakınlığı yoktur: onların bir noktada

toplandığını veya uzaya dağıldığını söylemek, sadece kavranabilen şeyleri hayal etmekten hoşlandığımız için, ruhumuzun belirli kurgularını kullanmaktır. Şeylere bu şekilde bakıldığında, sürekliliğin (continuum) ne uzantısı ne de bileşimi vardır ve noktalarla ilgili tüm zorluklar ortadan kalkar.

- **G. V. 205 (N. E. 230) (1704).** Okulların üç tür ubiyeti (yerleşim) veya bir yerde var olma şekli vardır. Birincisine circumscriptive (sınırlayıcı) denir, bunu uzayda bulunan, orada noktasal olarak (punctatim) bulunan, dolayısıyla konumlanmış şeye, uzayın noktalarına karşılık gelecek şekilde noktalar atanabildiği ölçüde ölçülen bedenlere atfederiz. İkincisi definitif (belirleyici)'dir, burada konumlanmış şeyin belirli bir uzayda olduğunu tanımlayabilir, yani belirleyebiliriz, ancak orada bulunana ait kesin noktaları veya özel yerleri münhasıran atayamayız. İnsanlar ruhun bedende olduğunu bu şekilde yargırlar, ruhun veya ruhun bir şeyinin, aynı zamanda başka bir noktada olmaksızın bulunduğu tam bir nokta atamanın mümkün olduğuna inanmazlar. ... Üçüncü tür ubiyet repletive (doldurucu)'dir, bu Tanrı'ya atfedilir, o tüm evreni ruhların bedenlerde olduğundan daha üstün bir şekilde doldurur, çünkü o tüm yaratıkları sürekli üreterek doğrudan işler, oysa sonlu ruhlar hiçbir doğrudan etki veya işlem uygulayamaz. Okulların bu öğretisinin alaya alınmayı hak edip etmediğini bilmiyorum, insanların öyle yapmaya çalıştığı görülüyor. Ancak biz her zaman ruhlara, en azından birleşik oldukları

bedenlerle ilişkili olarak veya algılama tarzlarına göre bir tür hareket atfedebiliriz.

- ▶ **G. VI. 598 (D. 209; L. 408) (1714).** Her yerde, aslında (effectivement) kendi eylemleriyle birbirinden ayrılmış basit tözler vardır; bu eylemler sürekli olarak ilişkilerini değiştirir.
- ▶ **G. III. 623 (1714).** Uzantıyı (extension), noktalarla serpilmiş gerçek sürekli bir uzay olarak kavramamalıyız. Bunlar hayal gücünü tatmin etmek için uygun kurgulardır, ancak akıl bunlarda gerekeni bulmaz. Ayrıca Monadları, gerçek bir uzaydaki noktalar gibi, hareket eden, iten veya birbirine dokunan olarak kavramamalıyız; fenomenlerin öyle görünmesi yeterlidir ve bu görünüş, bu fenomenler temellendirildiği sürece, yani birbirleriyle uyumlu olduğu sürece, hakikatin bir parçasıdır.
- ▶ **G. II. 339 (1707).** Basit bir töz, kendinde hiçbir uzantıya sahip olmasa bile, konuma sahiptir; bu uzantının temelidir, çünkü uzantı, konumun eş zamanlı sürekli tekrarıdır.
- ▶ **G. II. 370 (1709).** Ruhları noktalarda olarak düşünmenin uygun olduğunu sanmıyorum. Belki biri, onların sadece işlem yoluyla bir yerde olduklarını söyleyebilir... veya daha doğrusu... onların yazışma (correspondence) yoluyla bir yerde olduklarını ve böylece canlandırdıkları tüm organik bedende olduklarını söyleyebilir. Bu arada, ruh ile organik beden arasında belirli bir gerçek metafizik bir birlik olduğunu inkâr etmem... buna göre ruhun gerçekten bedende olduğu söylenebilir.

- ▶ **G. II. 378 (1709).** Monadların yerleri, uzay parçalarının modifikasyonları veya sonlanmalarıyla belirlenmiş olsa da, monadların kendileri sürekli bir şeyin modifikasyonları değildir. Kütle ve onun yayılması monadlardan kaynaklanır, ama uzay değil. Çünkü uzay ... sadece aktüelleri değil, mümkünleri de kucaklayan belirli bir düzendir.
- ▶ **G. II. 436 (1712).** Monadlar hakkında, noktalar ve ruhlar hakkında olduğu gibi, onların bedenlerin parçaları olduğunu, birbirine dokunduklarını veya bedenleri oluşturduklarını söylememeliyiz.
- ▶ **G. II. 438 (1712).** Tanrı, sadece tek tek monadları ve her monadın modifikasyonlarını değil, aynı zamanda onların ilişkilerini de görür; ve ilişkilerin ve hakikatlerin gerçekliği de buradadır.
- ▶ **G. II. 444 (1712).** Monadların kendileri, fenomenler düzeninin ötesine uzanan herhangi bir görelî duruma—yani gerçek bir duruma—sahip değildir.
- ▶ **G. II. 253 (1703).** Monadlar, her ne kadar uzamlı olmasalar da, uzamdaki konumun doğasına dair bir şey taşırlar; yani, hükmettikleri makine (cui praesunt) aracılığıyla diğer şeylerle belirli bir düzenli birlikte var olma ilişkisine sahiptirler. Ve hiçbir sonlu tözün herhangi bir bedenden ayrı var olduğunu, dolayısıyla evrende birlikte var olan diğer şeylere göre konumsuz veya düzensiz olduğunu düşünmüyorum. Uzamlı şeyler kendi içlerinde konuma sahip birçok şeyi barındırır, ancak basit olan şeyler, uzamları olmasa bile, yine de uzamda konuma sahip olmalıdır, her ne kadar bunu noktasal olarak, eksik fenomenlerde olduğu gibi, belirlemek imkansız olsa da.

- **G. II. 277 (1704–5).** Benim birimlerim veya basit tözler dağılmış değildir... ne de homojen bir bütün oluştururlar, çünkü maddenin homojenliği, yalnızca pasif ve dolayısıyla eksik olan şeyleri düşündüğümüzde, zihinsel bir soyutlama yoluyla elde edilir.

X. § 72 *Zaman ve değişim*

- **G. VII. 373 (D. 249).** Tanrı'nın dünyayı birkaç milyon yıl önce yaratmış olabileceğini hayal etmek de benzer, yani imkansız, bir kurgudur. Bu tür kurguları kabul edenler, dünyanın ebediliğini savunacak olanlara cevap veremeyeceklerdir. Çünkü Tanrı hiçbir şeyi sebepsiz yapmadığından ve onu neden daha önce yaratmamış olması gerektiğine dair hiçbir sebep gösterilemediğinden, ya hiçbir şey yaratmamış olduğu ya da dünyayı her tayin edilebilir zamandan önce meydana getirdiği, *yani* dünyanın ebedi olduğu sonucu çıkacaktır. Ancak başlangıcın, ne olursa olsun (*quel qu'il soit*), her zaman aynı şey olduğu gösterildiğinde, neden başka türlü olmadığı sorusu sona erer.
- **G. VII. 402 (D. 268).** Belirli bir *sürenin* ebedi olduğu söylenemez; ancak sürekli devam eden şeyler, sürekli yeni uzam kazanarak ebedidir. Zamanın ve sürenin var olan her şeyi, ardışık olduğu için, sürekli yok olur; ve (tam olarak söylemek gerekirse) hiçbir zaman var olmayan bir şey nasıl ebediyen var olabilir? Çünkü hiçbir parçası asla var olmayan bir şey nasıl var olabilir? Zamanın hiçbir şeyi asla var olmaz,

yalnızca anlar vardır; ve bir an, zamanın bir parçası bile değildir.

- ▶ **G. VII. 408 (D. 274).** Uzamdan süreye geçiş, *geçerli bir çıkarım değildir (non valet consequentia)*. Maddenin uzamı sınırsız olsa bile, bunun süresinin de sınırsız olacağı sonucu çıkmaz; hatta, *a parte ante* (geçmişe doğru), hiç başlangıcı olmadığı sonucu da çıkmaz. Eğer bütün içindeki şeylerin doğası düzgün bir şekilde yetkinlikte büyümekse, yaratıklar evreninin bir başlangıcı olmalıdır... Ayrıca, dünyanın bir başlangıca sahip olması, *a parte post* (geleceğe doğru) süresinin sonsuzluğuna hanel getirmez; ancak evrenin sınırları, uzamının sonsuzluğuna hanel getirirdi.
- ▶ **G. III. 581.** Ardışıklık konusuna gelince, Sayın [Bourguet], birin sayıların temeli olduğu ve noktanın da uzamın temeli olduğu gibi, ilk temel bir an tasavvur etmek gerektiğini düşünüyor gibi görünüyorsunuz: buna şöyle cevap verebilirdim ki, an zamanın da temelidir, ancak doğada diğer tüm noktalara göre temel olan ve adeta Tanrı'nın tahtı olan bir nokta olmadığı gibi, temel bir an tasavvur etmenin gerekli olduğunu da görmüyorum. Bununla birlikte, anlar ile noktalar arasında şu farkın olduğunu kabul ediyorum: evrenin bir noktası, diğerine göre doğa önceliği avantajına sahip değildir, oysa önceki an, sonraki an üzerinde yalnızca zaman değil, aynı zamanda doğa bakımından da öncelik avantajına sahiptir. Ancak bu yüzden bir ilk anın olması gerekmez. Bu konuda, zorunlu şeylerin analizi ile olumsal şeylerin analizi arasında bir fark vardır... Dolayısıyla, sayılardan anlara yapılan benzeşim burada geçerli değildir. Doğrudur ki, sayı kavramı sonunda artık

çözümlemeyen ve ilkel sayı olarak kabul edilebilecek birlik kavramına çözümlenir. Ancak bu, çeşitli anların kavramlarının sonunda ilkel bir ana çözümleneceği anlamına gelmez. Yine de, bir ilk an olduğunu inkar etmeye cesaret edemem. İki hipotez oluşturulabilir: ya doğa her zaman eşit derecede yetkindir, ya da sürekli yetkinleşmektedir... [İlk durumda] başlangıcın olmaması daha olasıdır. [İkinci durumda] ... mesele hala iki şekilde açıklanabilir, yani bir hiperbolün ordinatlarıyla veya bir üçgeninkilerle. Hiperbol hipotezine göre, bir başlangıç olmazdı... ancak üçgen hipotezine göre bir başlangıç olmuş olurdu... Hangi seçeneğin seçilmesi gerektiğini saf akılla gösterici bir şekilde göstermenin hiçbir yolunu göremiyorum.

- ▶ **G. II. 183.** Zaman, akıl varlığı (ens rationis) olma bakımından uzamdan ne daha fazla ne de daha azdır. Birlikte var olmak ve önceden veya sonradan var olmak, gerçek bir şeydir; bunların, madde ve tözün sıradan görüşüne göre böyle olmayacağını kabul ediyorum.

X. § 74 *Leibniz uzay ve zamanın nesnel bir karşılığına karışık bir şekilde tutundu*

- ▶ **G. VII. 329.** Her ilkel enteleşi algıya sahip olmalıdır. Çünkü her bir ilk enteleşi, dış eylemlerinin de değiştiği içsel bir değişime sahiptir. Ancak algı, dışsal olanın içsel değişimle temsil edilmesinden başka bir şey değildir. Bu nedenle, ilkel enteleşiler maddenin her yerine dağılmıştır—ki bu, hareket ilkelerinin madde boyunca dağılmış olduğu gerçeğinden

kolayca gösterilebilir—sonuç olarak, ruhlar da maddenin her yerine dağılmıştır.

- ▶ **G. VI. 405.** Tanrı'nın var olduğunu kabul eder etmez, onun zorunlu olarak var olduğunu da kabul etmeliyiz. Şimdi bu ayrıcalık, bahsettiğimiz üç şeye [hareket, madde ve uzay] ait değildir.
- ▶ **G. VII. 375 (D. 251).** Tanrı şeyleri kendisinde algılar. Uzay, şeylerin yeridir, Tanrı'nın fikirlerinin yeri değildir.

XI. § 75 *Algı*

- ▶ **G. VI. 599 (D. 209; L. 409).** Monaddaki algılar, iştahların yasalarına veya iyi ile kötünün nihai nedenlerine göre birbirinden üretilir; bunlar gözlemlenebilir, düzenli veya düzensiz algılardan oluşur.
- ▶ **G. I. 383 (1686).** Dışımızdaki şeyleri kavrayışımızın onlara tam olarak benzemesi gerekmez, ancak onları ifade etmesi gerekir; tıpkı bir elipsin eğik olarak görülen bir daireyi ifade etmesi gibi, öyle ki dairenin her noktasına elipsin bir noktası karşılık gelir ve bunun tersi de geçerlidir, belirli bir ilişki yasasına göre. Çünkü... her bireysel töz evreni kendi tarzında ifade eder, tıpkı aynı şehrin farklı bakış açılarına göre farklı şekilde ifade edilmesi gibi.
- ▶ **G. V. 101 (N. E. III).** Ruhta düşüncenin olmadığı bir durum ve bedende mutlak bir dinlenme, bana doğaya eşit derecede aykırı görünüyor ve dünyada örneği yok. Bir kez eylemde olan

bir töz, her zaman öyle olacaktır, çünkü tüm izlenimler kalır ve yalnızca diğer yenileriyle karışır.

- ▶ **G. VI. 576 (D. 187).** Bay Locke, fikirlerin çeşitliliğinin Tanrı'nın basitliğiyle nasıl bağdaştığını anlamadığını beyan ettiğinde, bundan Peder Malebranche'ye bir itiraz türetmemesi gerektiğini düşünüyorum; çünkü böyle bir şeyi anlaşılır kılacak hiçbir sistem yoktur.
- ▶ **G. VI. 577 (D. 188).** Bay Locke, bölünemez ve uzamsız bir tözün aynı anda hem farklı hem de tutarsız nesnelere atıfta bulunan değişimlere (modifications) sahip olup olamayacağını sorar. Ben bunun mümkün olduğunu söylüyorum. Aynı nesnede tutarsız olan şey, aynı anda kavranan farklı nesnelere temsilinde tutarsız değildir. Bunun için ruhta farklı parçaların olması gerekmediği gibi, farklı açıların birleştiği noktada da farklı parçaların olması gerekmez.
- ▶ **G. VI. 608 (D. 219; L. 222).** Her yaratılan varlığın ve dolayısıyla yaratılmış Monad'ın değişime tabi olduğunu ve ayrıca bu değişimin her birinde sürekli olduğunu kabul edilmiş varsayıyorum. Az önce söylenenden çıkan sonuç, Monad'ların doğal değişimlerinin içsel bir ilkedен geldiğidir, çünkü dışsal bir neden onların içsel varlıkları üzerinde etki yapamaz. Ancak değişimin ilkesinin yanı sıra, soğuk söylemek gerekirse, basit cevherlerin özgül doğasını ve çeşitliliğini oluşturan belirli bir değişimler dizisi [un détail de ce qui change] olmalıdır. Bu özel değişimler dizisi, birimde veya basit olanda bir çokluğu içermelidir. Zira her doğal değişim kademeli olarak gerçekleştiğinde, bir şey değişirken bir şey değişmeden kalır; ve sonuç olarak, basit bir cevher parçaları

olmamasına rağmen, birçok şekilde etkilenmeli ve çeşitli ilişkiler içinde olmalıdır.

- ▶ **G. VI. 609 (D. 220; L. 226).** Bilinçli olduğumuz en küçük bir düşüncenin bile nesnesinde çeşitlilik içerdiğini fark ettiğimizde, basit bir cevherdeki çokluk deneyimini kendimizde yaşıyoruz. Böylece ruhun basit bir cevher olduğunu kabul eden herkes, Monad'daki bu çokluğu da kabul etmelidir.
- ▶ **G. VI. 327.** Aynı şey farklı şekilde temsil edilebilir; ancak temsil ile şey arasında, ve dolayısıyla aynı şeyin farklı temsilleri arasında her zaman tam bir ilişki olmalıdır.
- ▶ **G. VII. 410 (D. 275).** Yazar [Clarke], benim görüşüme göre ruhun nasıl bir temsil ilkesi olduğunu anlamıyormuş gibi konuşuyor. Sanki önceden kurulmuş uyumumdan hiç haberi yokmuş gibi. Şeylerin imgelerinin duyu organları aracılığıyla ruha iletildiği o sıradan düşüncelere katılmıyorum. Çünkü bu imgelerin organdan ruya hangi geçit veya iletim yoluyla taşınabileceği kavranabilir değildir. Felsefedeki bu sıradan düşünce, yeni Kartezyenlerin yeterince gösterdiği gibi anlaşılır değildir. Maddesel olmayan cevherin maddeden nasıl etkilendiği açıklanamaz: ve bunun üzerine anlaşılır bir düşünce sürdürmek, organlardan ruya geçen, açıklanamaz şu maksatlı türlerin [species intentionales] skolastik hayal ürünü kavramına başvurmadır. O Kartezyenler zorluğu gördüler, ama açıklayamadılar... Ancak bence bu bilmeceye gerçek çözümü verdim.
- ▶ **G. II. 71 (1686).** Ruhun doğası, bedenlerde olanları ifade etmektir; öyle yaratılmıştır ki düşünceler dizisi hareketler

dizisiyle uyumludur.

- ▶ **G. II. 74 (1686).** Her cevherin doğası, tüm evrenin genel bir ifadesini içerir; ruhun doğası ise özellikle şimdi kendi bedeniyle ilişkili olarak olup bitenlerin daha belirgin bir ifadesini içerir.
- ▶ **G. III. 575.** Algı benim için basit olanda bir çokluğun temsilidir; iştah [appetite] ise bir algıdan diğerine yönelme eğilimidir: bu iki şey tüm Monad'lardadır, aksi halde bir monad'ın diğer şeylerle hiçbir ilişkisi olmazdı. Efendim, bundan nasıl herhangi bir Spinozacılık çıkarabildiğinizi [Bourguet] bilmiyorum; bu biraz fazla aceleci bir sonuç çıkarmaktır. Aksine, Spinozacılık tam da bu monad'lar sayesinde yıkılır, çünkü Spinoza'ya göre tek bir cevher varken, monad'lar kadar çok sayıda gerçek cevher ve, soğuk söylemek gerekirse, hep var olan evrenin canlı aynaları veya yoğunlaşmış evrenler vardır. Monad'lar olmasaydı haklı olurdu; o zaman Tanrı dışındaki her şey geçici olurdu ve sadece arazlar ve değişimler haline gelirdi, çünkü şeylerde monad'ların varlığından oluşan cevherlerin temeli olmazdı.
- ▶ **E. de C. 62 (D. 182).** [Spinoza], onaylama veya reddetmenin irade olduğunu düşünerek yanılıyor, çünkü irade aynı zamanda iyinin nedenini de içerir.
- ▶ **G. II. 256.** Kendi başına etkin olan monad'ları tanıyorum ve onlarda, kendi içinde eylemi barındıran algıdan başka hiçbir şey kavranamaz.

XI. § 77 *Algı, algılananın algılayan üzerindeki etkisinden kaynaklanmaz*

- ▶ **G. IV. 495 (D. 86).** Ruhun bedenleri bilmediğini kabul etmemeye dikkat ederim, ancak bu bilgi birinin diğeri üzerindeki etkisi olmadan ortaya çıkar.
- ▶ **G. IV. 484 (D. 77; L. 313).** Tanrı başlangıçta ruhu ya da başka herhangi bir gerçek birliği öyle yarattı ki, her şey kendi içsel doğasından doğmalı, kendisi açısından mükemmel bir kendiliğindenlikle ama dışındaki şeylere mükemmel bir uyum içinde... Ve buna göre, bu cevherlerin her biri tüm evreni kendi tarzında ve belirli bir bakış açısından doğru bir şekilde temsil ettiğinden ve dışsal şeylerin algıları veya ifadeleri, kendi yasaları uyarınca, uygun zamanlarında, kendi başına bir dünyadaymışçasına ve sanki Tanrı ile ruhtan başka hiçbir şey yokmuş gibi ruha geldiğinden... tüm bu cevherler arasında, sıradan filozofların çoğunun varsaydığı gibi bir tür veya nitelik aktarımıyla birbirleriyle iletişimde bulunmuş olsalar da aynı sonuca varacak mükemmel bir uyum olacaktır.
- ▶ **G. VI. 607 (D. 218; L. 219).** Bir Monad'ın niteliğinin veya içsel olarak herhangi bir başka yaratılmış şey tarafından nasıl değiştirilebileceğini açıklamanın bir yolu yoktur; çünkü içinde herhangi bir şeyin yerini değiştirmek veya içinde üretilebilecek, yönlendirilebilecek, artırılabilir veya azaltılabilir herhangi bir içsel hareketi tasavvur etmek imkansızdır; oysa tüm bunlar parçalar arasında değişimlerin olduğu bileşikler söz konusu olduğunda mümkündür. Monad'ların pencereleri yoktur, içeri bir şey girebilir veya

dışarı çıkabilsin diye. Arazlar kendilerini cevherlerden ayıramaz veya onların dışına çıkamaz, tıpkı skolastiklerin "duyulur türlerinin" [sensible species] eskiden yaptığı gibi. Böylece ne cevher ne de araz dışarıdan bir monad'ın içine gelemez.

- ▶ **G. II. 12 (1686).** Her tekil cevher, tüm evreni kendi tarzında ifade eder ve kavramında tüm olayları bütün koşullarıyla ve dışsal şeylerin tüm dizisi yer alır.
- ▶ **G. II. 503.** Monad'ların birbirleri üzerinde eyleyebildiği bir sistemin mümkün olduğuna inanmıyorum, çünkü böyle bir eylemin açıklanmasının olası bir yolu görünmüyor. Şunu da eklerim ki, böyle bir etki gereksizdir, çünkü bir monad neden zaten sahip olduğu şeyi bir başka monad'a versin? Çünkü cevherin doğası tam da budur: şimdisi geleceği içinde taşır ve Tanrı mucizevi bir şekilde müdahale etmedikçe, tüm şeyler biri aracılığıyla anlaşılabilir.
- ▶ **G. II. 119.** Sadece bölünmez cevherler ve onların farklı durumları mutlak olarak gerçektir.

XI. § 79 *Önceden kurulmuş uyum*

- ▶ **G. I. 382 (1686).** Her bireysel cevherin tüm evreni kendi tarzında ifade ettiğine ve sonraki durumunun, önceki durumunun bir sonucu (sıklıkla özgürce olsa da) olduğuna, sanki dünyada Tanrı ve kendisinden başka hiçbir şey yokmuş gibi inanıyorum; ancak tüm cevherler egemen Varlığın sürekli bir üretimi olduğundan ve aynı evreni veya aynı fenomenleri ifade ettiklerinden, birbirleriyle tam olarak uyuşurlar.

- ▶ **G. VII. 311.** Her cevher, kendi nedenini, yani Tanrı'yı içerdiği ölçüde sonsuzdan bir şeye sahiptir; yani bir tür külli şuur ve kudret izi taşır; çünkü her bireysel cevherin mükemmel kavramında hem zorunlu hem de mümkün tüm yüklemeleri, geçmiş, şimdi ve gelecek dahil yer alır; hatta her cevher, diğer şeylerin kendisine olan ilişkisine göre, durumu ve bakış açısıyla tüm evreni ifade eder; ve bu nedenle, bazı algılarımızın açık olsalar bile, renk, sıcaklık vb. algılarımızda olduğu gibi sonsuz olan şeyleri içerdiklerinden, kaçınılmaz olarak karışık olmaları gerekir.
- ▶ **G. II. 68 (1686).** Beraberlik hipotezi, benim cevhere dair kavrayışımın bir sonucudur. Bana göre bir cevherin bireysel kavramı, başına gelecek her şeyi içerir.
- ▶ **G. II. 136 (D. 38).** Her cevher tüm evreni ifade eder, ancak bazıları diğerlerinden daha belirgin olarak, özellikle her biri belirli şeylere ve kendi bakış açısına göre. Ruh ve beden birliği ve hatta bir cevherin diğeri üzerindeki işlemi, sadece ilk yaratılış düzeni tarafından kasten kurulan bu mükemmel karşılıklı uyuşmadan ibarettir; sayesinde her cevher kendi yasalarını izleyerek diğerlerinin talep ettiği şeyle örtüşür ve böylece birinin işlemleri diğerinin işlemi veya değişimini izler veya ona eşlik eder.
- ▶ **G. II. 226.** Şüphesiz, bana göre, yaratıklar evreninde, onun mükemmel kavramı için, şeyler evrenindeki her diğer şeyin kavramına ihtiyaç duymayan hiçbir şey yoktur, çünkü her şey birbirini etkiler; böylece eğer bir şey ortadan kaldırılsaydı veya farklı varsayılsaydı, dünyadaki tüm şeyler şimdikilerden farklı olurdu.

- ▶ **G. III. 143.** Önceden kurulmuş Uyum sistemimde mucize vardır ve Tanrı olağanüstü bir şekilde müdahale eder, ancak bu sadece işlerin başlangıcındadır, ondan sonra her şey ruhların ve bedenlerin yasalarına göre doğa olgularında kendi yolunda gider.
- ▶ **G. III. 144.** Bana öyle geliyor ki, hipotezimin (önceden kurulmuş uyum hakkında) temelsiz olmadığını söyleyebilirim, çünkü yalnızca üç olası hipotez olduğunu [influxus physicus, vesilecilik ve önceden kurulmuş uyum] ortaya koyduğuma inanıyorum ve bunlardan yalnızca benimkinin hem anlaşılır hem de doğal olduğunu; hatta bunun a priori olarak kanıtlanabileceğini düşünüyorum.

XII. § 83 *Üç monad sınıfı*

- ▶ **G. VI. 600 (D. 211; L. 411).** Dış şeyleri temsil eden Monad'ın iç durumu olan algı ile, bu iç durumun bilinci veya yansıtıcı bilgisi olan kavrayış arasında bir ayırım yapmak iyidir. Kavrayış tüm ruhlara verilmez, aynı ruha da her zaman verilmez. Bu ayırımın eksikliği yüzünden Descartesçılar, bilincinde olmadığımız algıları göz ardı etme hatasına düşmüşlerdir. . . . Gerçek akıl yürütme, mantığın, sayıların, geometrinin zorunlu veya ebedi hakikatlerine bağlıdır; bunlar fikirler arasında kuşku götürmez bağlantılar ve yanılmaz çıkarımlar üretir. Bu çıkarımların görünmediği hayvanlara hayvanlar (brutes) denir; ancak bu zorunlu hakikatleri bilenler, hakiki anlamda akıllı hayvanlar (rational animals) olarak adlandırılır ve ruhlarına ruhlar [esprits] denir. Bu

ruhlar, yansıma eylemleri gerçekleştirme ve ego, töz, ruh, tin gibi, tek kelimeyle, maddi olmayan şeyleri ve hakikatleri düşünme gücüne sahiptir.

- ▶ **G. VI. 604 (D. 215; L. 420).** Akıllı ruh veya tine gelince, onda monadlarda veya sadece ruhlarda bulunmayan bir şey daha vardır. O, yalnızca yaratılmış varlıklar evreninin bir aynası değil, aynı zamanda Tanrı'nın bir imgesidir. . . . Bu nedenle, ister insan ister cin olsun, tüm tinler, akıl ve ebedi hakikatler sayesinde Tanrı ile bir tür ortaklığa girerek Tanrı Şehri'nin, yani en mükemmel devletin, en büyük ve en iyi Hükümdar tarafından kurulan ve yönetilen devletin üyeleridir.
- ▶ **G. VI. 610 (D. 220; L. 230).** Eğer ruh adını, az önce açıkladığım genel anlamda algıları ve iştahları olan her şeye vereceksek, o zaman tüm basit tözler veya yaratılmış Monadlar ruh olarak adlandırılabilir; ancak his, çıplak bir algıdan daha fazlası olduğu için, yalnızca algıya sahip basit tözler için Monadlar veya Entelejiler genel adının yeterli olacağını ve Ruh adının yalnızca algısı daha belirgin ve hafıza eşliğinde olanlara verilmesi gerektiğini düşünüyorum.
- ▶ **G. IV. 479 (D. 73; L. 303).** Maddeye gömülü bu biçimlerle—ki bence her yerde bulunurlar—diğer biçimleri veya ruhları, daha yüksek bir düzene ait olan ve bunlarla karşılaştırıldığında küçük tanrılar gibi görünen, Tanrı'nın suretinde yaratılmış ve içlerinde İlahi ışığın bir parıltısını taşıyan Tinleri veya akıllı ruhu karıştırmamalı veya kayıtsızca birleştirmemeliyiz. Bu nedenle, Tanrı tinleri bir prensin tebaasını yönettiği gibi, hatta bir babanın çocuklarına baktığı gibi yönetir; öte yandan, diğer tözlerle bir mühendisin makineleriyle çalıştığı gibi

ilgilenir. Böylece tinler, Tanrı'nın oraya yerleştirdiği düzen sayesinde onları maddenin devinimlerinin üzerine çıkaran özel yasalara sahiptir; ve her şeyin yalnızca onlar için yapıldığı, bu devinimlerin kendisinin de iyilerin mutluluğu ve kötülerin cezalandırılması için düzenlendiği söylenebilir.

- ▶ **G. V. 218 (N. E. 245).** Benlik bilinci veya Benlik duygusu, ahlaki veya kişisel bir kimliği kanıtlar. Ve hayvan ruhunun sürekliliğini insan ruhunun ölümsüzlüğünden ben bununla ayırırım: her ikisi de fiziksel ve gerçek kimliği korur, ancak insan söz konusu olduğunda, ruhun aynı zamanda kendimize açık olan ahlaki bir kimliği de koruması, böylece cezaları ve ödülleri hissedebilecek aynı kişiyi oluşturması İlahi Takdirin kurallarına uygundur.
- ▶ **G. V. 219 (N. E. 247).** Benlik söz konusu olduğunda, onu Benliğin görünümünden ve bilinçten ayırmak iyi olacaktır. Benlik gerçek ve fiziksel kimliği oluşturur; Benliğin görünümü ise, hakikat eşliğinde, kişisel kimliği ona ekler.
- ▶ **G. III. 622.** [Tüm monadlar] algıya ... ve iştaha ... sahiptir, ki buna hayvanlarda tutku, algının bir anlama olduğu yerde ise irade denir.
- ▶ **G. V. 284 (N. E. 331).** Tözler için eylemde bulunmak, yaratılmış tözler için acı çekmek, tinler için düşünmek, bedenler için ise uzam ve harekete sahip olmak esastır. Yani, bir bireyin bir kez ait olduktan sonra (en azından doğal olarak) ait olmaktan çıkamayacağı türler veya çeşitler vardır.
- ▶ **G. V. 290 (N. E. 338).** [İnsanda] akıl, her bireye ait, sabit bir niteliktir ve asla kaybolmaz, her ne kadar onu her zaman

algılayamasak da.

- **G. VII. 529 (D. 190).** Sonra, ruhun tanımımı soruyorsunuz. Yanıt olarak, ruhun geniş ve dar anlamda kullanılabileceğini söylüyorum. Geniş anlamda, ruh, yaşam veya yaşamsal ilke ile aynı olacaktır, yani basit şeyde veya monadda var olan ve dış eyleme karşılık gelen iç eylemin ilkesi. Ve iç ve dışın bu karşılıklılığı veya dışın içte, bileşiğin basitte, çokluğun birlik içindeki temsili, gerçekte algıyı oluşturur. Ancak bu anlamda ruh, yalnızca hayvanlara değil, aynı zamanda algılayan diğer tüm varlıklara atfedilir. Dar anlamda ise, ruh, daha soylu bir yaşam türü veya duyarlı yaşam olarak kullanılır; burada yalnızca algılama yetisi değil, aynı zamanda hissetme yetisi de vardır, çünkü algıya dikkat ve hafıza eklenmiştir. Tıpkı, sırayla, zihnin daha soylu bir ruh türü olması gibi, yani zihin akıllı ruhtur; burada hisse, hakikatlerin evrenselliğinden akıl yürütme veya muhakeme eklenir. Dolayısıyla, zihin akıllı ruh olduğu gibi, ruh da duyarlı yaşamdır ve yaşam da algılayıcı ilkedir.

XII. § 84 *Etkinlik ve edilgenlik*

- **G. IV. 486 (D. 79; L. 317).** [Benim sistemimde] alışlagelmiş konuşma tarzları hâlâ oldukça iyi korunabilir. Çünkü, düzenini anlaşılır bir şekilde bir değişimi açıklayan tözün (öyle ki, diğerlerinin başlangıçtan itibaren Tanrı'nın buyruklarının düzenine göre bu noktada ona uyarlanmış olduğunu varsayabiliriz), bu değişiklik açısından diğerleri

üzerinde etkili olan olarak kavramamız gereken töz olduğunu söyleyebiliriz.

- ▶ **G. VI. 615 (D. 225; L. 245).** Bir yaratığın, mükemmelliğe sahip olduğu ölçüde dışa doğru eylemde bulunduğu, başka birine göre kusurlu olduğu ölçüde de acı çektiği söylenir. Böylece, bir Monad'a, belirgin algıları olduğu ölçüde eylem, algıları karışık olduğu ölçüde de tutku atfedilir. Ve bir yaratık diğerinden daha mükemmeldir, çünkü daha mükemmel olanda diğerinde olup biteni a priori olarak açıklamaya yarayan şey bulunur ve bu nedenle birincisinin ikincisi üzerinde etkili olduğu söylenir. Ancak basit tözlerde bir Monad'ın diğeri üzerindeki etkisi yalnızca ideal düzeydedir ve etkisini yalnızca Tanrı'nın aracılığıyla, Tanrı'nın fikirlerinde bir Monad'ın, başlangıçtan itibaren diğerlerini düzenlerken ona saygı göstermesi gerektiğini haklı olarak talep ettiği ölçüde gösterebilir. . . . Ve böylece, yaratıklar arasında etkinlikler ve edilginlikler karşılıklıdır. Çünkü Tanrı, iki basit tözü karşılaştırdığında, her birinde diğerini ona uyarlamasını gerektiren nedenler bulur ve sonuç olarak belirli açılardan etkin olan, başka bir bakış açısından edilgindir; bizim onda açıkça bildiklerimizin diğerinde olup biteni açıklamak için bir neden sağladığı ölçüde etkin, onda olup bitenin nedeninin diğerinde açıkça bilinen şeyde bulunduğu ölçüde edilgin.
- ▶ **G. IV. 441 (1686).** Bir değişiklik meydana geldiğinde ve birkaç töz etkilendiğinde (aslında her değişiklik hepsini etkiler), bence şunu söyleyebiliriz: bu değişiklikle hemen daha büyük bir mükemmellik derecesine veya daha mükemmel bir ifadeye geçen töz gücünü kullanır ve eylemde bulunur; daha az bir

dereceye geçen ise zayıflığını gösterir ve acı çeker. Ayrıca, algıya sahip bir tözün her eyleminin bir miktar sevinç, her tutkunun da bir miktar acı içerdiğini düşünüyorum.

- ▶ **G. II. 13 (1686).** Bir sonlu tözün diğeri üzerindeki etkisi, yalnızca onun ifadesinin derecesindeki artışın, diğerrinin ifadesinin derecesindeki azalışa bağlanmasından ibarettir; çünkü Tanrı onları önceden, birbirleriyle uyum içinde olmaları için şekillendirmiştir.
- ▶ **G. V. 201 (N. E. 224).** Aynı varlığa, failde eylem, edilgende ise tutku denip denemeyeceğini ve böylece bir ilişki gibi aynı anda iki öznde bulunup bulunamayacağını veya bunun yerine, biri failde diğeri edilgende olmak üzere iki varlık olduğunu söylemenin daha iyi olup olmayacağını bilmiyorum.

XII. § 86 *Materia prima'nın her monadda bir unsur olarak rolü*

- ▶ **G. VII. 322 (N. E. 720).** Tözler, metafizik maddeye veya edilgin güce, karışık bir şekilde ifade ettikleri ölçüde sahiptir; etkin güce ise açıkça ifade ettikleri ölçüde sahiptir.
- ▶ **G. III. 636.** Monadlar (ilkel olan hariç) tutkulara tabi olduklarından, saf güçler değildir; yalnızca eylemlerin değil, aynı zamanda dirençlerin veya edilginliklerin de temelidirler ve tutkuları karışık algılardadır. Maddeyi veya sayısal sonsuzluğu içeren işte budur.
- ▶ **G. II. 306.** *Materia prima* ... [şudur] ilkel edilgin güç veya direnç ilkesi; bu, uzamdan değil, uzamın gereksinim duyduğu şeyden

oluşur ve enteleşiyi veya ilkel etkin gücü tamamlayarak tam tözü veya Monad'ı üretir. ... Böyle bir maddenin, yani tutkunun ilkesinin, süreklilik gösterdiğine ve kendi Enteleşisine bağlı kaldığına inanıyoruz.

- ▶ **G. II 325.** Tanrı, mutlak gücüyle yaratılmış bir tözü *materia secundadan* mahrum bırakabilse de, onu *materia primadan* mahrum bırakamaz; çünkü bu onu *Actus purus* (saf edim) yapardı ki bu yalnızca kendisine mahsustur.
- ▶ **G. II 368.** [Bir Monad'ın *materia priması*] kütleyi veya Monadlardan kaynaklanan fenomeni, bir noktanın bir çizgiyi artırmasından daha fazla artırmaz.

XII. § 87 **Materia prima** sonluluğun, çokluğun ve maddenin kaynağı

- ▶ **G. VI. 546 (D. 169).** Yalnızca Tanrı tüm maddenin üzerindedir, çünkü onun Yaratıcısı'dır; ancak maddeden özgür veya kurtulmuş yaratıklar, aynı zamanda evrensel bağlantıdan kopmuş ve genel düzenden kaçak durumda olurlar.
- ▶ **G. II. 324.** Bu [Zekâları] bedenlerden ve mekândan uzaklaştırmak, onları zaman ve mekân ilişkileriyle kurulan evrensel bağlantı ve dünya düzeninden uzaklaştırmaktır.
- ▶ **G. II 412.** Önceden kurulmuş Uyumunu kabul eden herkes, maddenin fiilen sonsuz parçalara bölünmesi doktrinini de kabul etmek zorundadır.
- ▶ **G. II. 460.** [Des Bosses] Dahası, neden fiilen sonsuz sayıda monad olması gerektiğini soruyorsunuz? Cevabım şudur:

Bunların mümkün olması yeterlidir, çünkü Tanrı'nın eserlerinin mümkün olduğunca muhteşem olması daha iyidir; ancak aynı şey, şeylerin düzeni tarafından da gereklidir, aksi takdirde fenomenler tüm atanabilir algılayıcılara karşılık gelmez. Gerçekten de algılarımızda, ne kadar açık olursa olsun, her küçüklük derecesinde karışık olanların içerildiğini kavrarız; böylece monadlar bunlara, daha büyük ve daha belirgin olanlara olduğu gibi karşılık gelecektir.

- ▶ **G. II. 248.** [de Volder] Madde (veya direnç) ile etkin kuvvet arasında zorunlu bir bağlantı arzuluyorsunuz, böylece onları keyfi bir şekilde birleştirmemek için. Ancak bağlantının nedeni, her tözün etkin ve her sonlu tözün edilgin olmasıdır, direnç ise tutkuyla bağlantılıdır. Bu nedenle böyle bir birleşim, şeylerin doğası tarafından talep edilir.

XII. § 90 *Ruh ve Beden Üzerine Birinci Teori*

- ▶ **G. VI. 539 (D. 163).** Bana bu [yaşam ilkeleri] tözsel formlar mıdır diye sorulduğunda, bir ayrımla cevap veririm: çünkü eğer bu terim, M. Des Cartes'in kullandığı gibi alınırsa... akıllı ruhun insanın tözsel formu olduğunu savunurken, evet derim. Ancak, eğer biri bu terimi, bir taş parçasının veya başka bir organik olmayan bedenın tözsel bir formu olduğunu hayal edenler gibi anlarsa, hayır derim; çünkü yaşam ilkeleri yalnızca organik bedenlere aittir. Doğrudur ki... maddede sayısız organik ve canlı bedenın bulunmadığı hiçbir kısım yoktur... Ancak bütün bunlara rağmen, her madde kısmının

canlı olduğu söylenemez, tıpkı balık dolu bir havuzun canlı bir beden olduğunu söylemediğimiz gibi, oysa bir balık öyledir.

- ▶ **G., VII. 530 (D. 191).** Her ilkel enteleşiye veya her yaşamsal ilkeye, sürekli olarak organik beden adı altında bize gelen belirli bir doğal makine eşlik eder: bu makine, genel olarak formunu korusa da, bir akış halindedir ve Theseus'un gemisi gibi sürekli onarılır. Doğduğumuzda aldığımız en küçük parçacığın bedenimizde kaldığından emin olamayız... Her zaman bir hayvan kalır, ancak hiçbir özel hayvan ebedi olarak adlandırılmamalıdır.
- ▶ **G. V. 214 (N. E. 240).** Organizasyon veya yapılandırma, Monad adını verdiğim sürekli bir yaşam ilkesi olmaksızın, idem numero'nun veya aynı bireyin devamlılığı için yeterli olmaz; çünkü yapılandırma tür olarak kalabilir ama birey olarak kalmaz... Organize bedenler de diğerleri gibi, yalnızca görünüşte aynı kalır... Ancak içlerinde gerçek ve hakiki tözsel birlik bulunan Tözlere gelince... ve belirli bölünmez bir ruhla canlandırılan tözsel varlıklar için... bu ruh veya tin aracılığıyla, düşünenlerde Ego'yu oluşturarak, mükemmel bir şekilde aynı birey olarak kaldıklarını söylemek doğrudur.
- ▶ **G. III. 356.** Mutlak olarak değil, ama egemen bir bilgelik tarafından düzenlenmiş madde için organizmanın gerekli olduğunu söylemiştim.
- ▶ **G. II. 100.** Ruhsuz, bedenin kendisinin yalnızca bir toplanma birliğine sahip olduğunu kabul ediyorum, ancak ona kalan gerçeklik, onu oluşturan parçalardan gelir ve bu parçalar, içlerine sarılmış sayısız canlı beden nedeniyle tözsel birliklerini korurlar. Bununla birlikte, bir ruhun ayrı ruhlar

tarafından canlandırılan parçalardan oluşan bir bedene sahip olması mümkün olsa da, bütünün ruhu veya formu, bu nedenle parçaların ruhlarından veya formlarından oluşmaz.

- ▶ **G. VI. 619 (D. 229; L. 258).** ... Her ruhun kendisine özel veya sonsuza kadar bağlı bir miktar veya madde parçası olduğu ve bu nedenle diğer alt canlılara sahip olduğu hayal edilmemelidir... Çünkü tüm bedenler, nehirler gibi sürekli bir akış içindedir... Hayvanlarda sıklıkla metamorfoz vardır, ama asla metempsikoz veya ruh göçü yoktur; ne de tamamen ayrı veya bedensiz ruhlar vardır. Yalnızca Tanrı tamamen bedensizdir.
- ▶ **G. II. 58 (1686).** Her biri [ruh ve beden] kendi yasalarını izler, biri özgürce hareket eder, diğeri seçimsiz, aynı fenomenlerde buluşur (se rencontre). Ancak ruh, yine de kendi bedeninin formudur, çünkü diğer tüm bedenlerin fenomenlerini kendi bedeniyle ilişkilerine göre ifade eder.
- ▶ **G. VI. 595.** Cartesianlara, Tanrı'nın ruh ve beden arasında doğrudan sağladığı anlaşmanın gerçek bir birlik oluşturmadığını söyleyerek itiraz etmiş olsaydım çok yanılmış olurum, çünkü şüphesiz benim önceden kurulmuş Uyumum da bunu yapamaz... Bununla birlikte, bu nitelikte bir şey olduğunu inkar etmiyorum; ve bu, bedensiz şeylere uygulandığında kavramı henüz yeterince açıklanmamış olan varlığa benzer olacaktır.
- ▶ **G. VI. 598 (D. 209; L. 408).** Bileşik bir tözün (örneğin bir hayvanın) merkezini ve birliğinin ilkesini oluşturan her özel basit töz veya Monad, bu merkezi Monad'ın özel bedenini oluşturan sonsuz sayıda başka Monaddan oluşan bir kütleyle

çevrilidir... Bu beden, yalnızca bir bütün olarak değil, aynı zamanda gözlemlenebilir en küçük parçalarında da bir makine olduğunda, yani bir tür otomat veya doğal makine oluşturduğunda organiktir.

- ▶ **G. II. 306.** Her enteleşiye sonsuz küçük bir madde parçası atanacağı düşünülmemelidir; böyle bir parça yoktur.
- ▶ **G. II. 378.** Her organik bedenin canlandırılması için mutlak bir gereklilik olmasa da, Tanrı'nın bilgeliği mümkün olduğunca çok mükemmellik ürettiğinden, bir ruh için fırsatı kaçırmadığına hükmetmeliyiz.
- ▶ **G. III. 363.** Basit töz... içinde uzam bulunduramaz, çünkü tüm uzam bileşiktir.
- ▶ **G. VII. 468.** Bizim tözsel maddemizin yalnızca potansiyel parçaları vardır, ancak insan bedeni bir yığındır.

XII. § 91 *Ruh ve Beden Üzerine İkinci Teori*

- ▶ **G. III. 657 (D. 234).** Gerçek bir töz (bir hayvan gibi), maddi olmayan bir ruhtan ve organik bir bedenden oluşur ve kendinde bir (unum per se) olarak adlandırılan, bu ikisinin bileşimidir.
- ▶ **G. V. 309 (N. E. 362).** Mükemmel birlik, canlandırılmış veya ilkel enteleşilerle donatılmış bedenlere ayrılmalıdır.
- ▶ **G. II. 75 (1686).** Ruhumuzdan ayrı olarak bedenimiz... ancak bir makine veya bir taş yığını gibi, uygun olmayan bir şekilde bir töz olarak adlandırılabilir.

- ▶ **G. II 77 (1686).** Özellikle, bana güneş, dünya küresi, ay, ağaçlar ve benzeri cisimler hatta hayvanlar hakkında ne söylediğim sorulursa, bunların canlı olduklarını veya en azından tözler olduklarını ya da sadece birer makine veya birkaç tözün bir araya gelmesiyle oluşan kümeler mi olduklarını kesin olarak iddia edemem. Ancak en azından şunu söyleyebilirim: Eğer benim istediğim türden cisimsel tözler yoksa, cisimlerin sadece gökkuşağı gibi gerçek görüngüler olacağı sonucu çıkar... "Gerçekten var olan bir varlık" diyebileceğimiz bir şeye ancak, ruhlarının veya tözsel formlarının dışsal temas birliğinden bağımsız bir tözsel birlik verdiği canlı makineler bulduğumuzda ulaşırız. Eğer bunlardan hiçbiri yoksa, görünür dünyada insandan başka tözsel hiçbir şeyin olmayacağı sonucu çıkar.
- ▶ **G. II. 371.** Ruh ile organik beden arasında, ruhun gerçekten bedende bulunduğu söylenebileceği belirli bir gerçek metafizik birliği... olduğunu inkar etmiyorum... Ancak görüyorsunuz ki ben, Enteleşi veya aktif ilke ile materia prima veya pasif gücün birliğinden değil, ruhun veya Monad'ın kendisinin (her iki ilkeden doğan) kütle veya diğer monadlarla birliğinden söz ediyorum.
- ▶ **G. VII. 502.** Her yaratılmış monad, bir organik bedenle donatılmıştır... Her kütle sayısız monad içerir, çünkü doğadaki her organik bedenin kendisine karşılık gelen bir monadı olsa da, bu beden parçalarında, kendi organik bedenleriyle donatılmış ve birincil organik bedene hizmet eden başka monadlar da bulunur.

- ▶ **G. IV. 511 (D. 120).** Maddeyle birleşmesi [tözsel form] aracılığıyla gerçekten bir töz veya kendi başına bir bütün olan bir şey oluşturduğu sürece, benim monad dediğim şeyi oluşturur.
- ▶ **G. II. 118.** Sayın [Arnauld], sizin yaptığınız diğer güçlüğe, yani maddeyle birleşen ruhun gerçekten bir varlık oluşturmadığına, çünkü maddenin kendi başına gerçekten bir bütün olmadığına ve ruhun, sizin yargınıza göre, ona sadece dışsal bir adlandırma verdiği gelince; şu cevabı veririm: Gerçekten bir varlık olan, bu maddenin ait olduğu canlı tözdür ve sadece kütle olarak alınan madde, saf bir görüngü veya iyi temellendirilmiş bir görünüşten ibarettir.
- ▶ **G. II. 120.** Gerçek bir birliğe sahip bir bütün, sıkı söylemek gerekirse, parçalar kazansa veya kaybetse bile aynı birey olarak kalabilir; bunu kendimizde de deneyimleriz.
- ▶ **G. II. 368.** Kütlenin yeni bir parçası yaratılmamış olsa bile yeni bir enteleşi yaratılabilir; çünkü kütle her yerde zaten birimlere sahip olsa da, her zaman, birçoğuna hükmedecek yeni birimlere sahip olmaya her zaman açıktır; sanki Tanrı'nın, bir bütün olarak organik olmayan bir kütleden, örneğin bir taş parçasından, organik bir beden yapmasını ve onun üzerine ruhunu yerleştirmesini hayal ettiğiniz gibi; çünkü organik bedenler olduğu kadar enteleşi de vardır.
- ▶ **G. II. 370.** Organik bir beden her parçası başka enteleşiler içerir.
- ▶ **G. II. 304.** Bir hayvanın bir kısmı veya yarısı, kendi başına bir Varlık değildir, çünkü bu sadece hayvanın bedeni için

anlaşılabilir; o beden ise kendi başına bir varlık değil, bir kümedir ve aritmetik bir birliğe sahiptir ama metafizik bir birliğe sahip değildir.

- ▶ **G. II. 251.** Bir ilkel enteleşi asla doğal olarak ortaya çıkamaz veya söndürülemez ve asla organik bir beden olmadan var olamaz.

XII. § 92 *Vinculum substantiale* (Tözsel Bağ)

- ▶ **G. II. 399.** Ekmek gerçekte bir töz olmadığından, sayısız monaddan belirli bir eklenmiş birlik yoluyla ortaya çıkan bir kümelenme varlığı veya bir substantiatum olduğundan; onun tözselliği bu birlikten oluşur; bu nedenle, siz [Katolikler]e göre Tanrı'nın o monadları ortadan kaldırması veya değiştirmesi gerekmez, sadece onların yeni bir varlık üretmelerini sağlayan şeyi, yani bu birliği ortadan kaldırması yeterlidir; böylece ondan oluşan tözsellik sona erecek, ancak görüngü kalacaktır; artık o monadlardan değil, o monadların birliğinin yerine geçen bir tür ilahi eşdeğerden kaynaklanan bir görüngü olarak. Böylece gerçekte tözsel bir özne mevcut olmayacaktır. Ancak transsubstansiyonu reddeden bizlerin böyle teorilere ihtiyacı yoktur. [Bu pasaj, vinculum substantiale kavramının ilk önerisinden önce gelir.]
- ▶ **G. II. 435.** İki şeyden birini söylemeliyiz: Ya cisimler sadece görüngülerdir ve böylece uzam da sadece bir görüngüdür, sadece monadlar gerçektir ve birlik, algılayan ruhun görüngüdeki işlemiyle sağlanır; ya da, eğer inanç bizi cisimsel tözlere yönlendiriyorsa, bu töz, birleştirilecek monadlara

mutlak (ve dolayısıyla tözsel) bir şey ekleyen, ancak geçici olan birliğin gerçekliğinden oluşacaktır... Eğer bu tözsel monad bağı yoksa, tüm cisimler tüm nitelikleriyle birlikte sadece iyi temellendirilmiş görüngüler olur.

- ▶ **G. II. 461.** Doğaüstü meseleler felsefeye aykırı olduğundan, monadlardan ve onların içsel değişimlerinden başka hiçbir şeye ihtiyacımız yoktur.
- ▶ **G. II. 481.** Fikrimi değiştirdim, öyle ki vinculum substantiale'yi de... doğuştan ve bozulmaz kabul etmemiz durumunda hiçbir saçmalık ortaya çıkmayacağını düşünüyorum; çünkü gerçekten de, organik bir beden ve ona hükmeden bir monadın bulunmadığı hiçbir cisimsel tözün kabul edilmemesi gerektiğini düşünüyorum.... Bu nedenle, ben... sadece ruhun değil, aynı zamanda hayvanın da yok olabileceğini inkar ettiğim için, vinculum substantiale'nin de... doğal olarak ortaya çıkamayacağını veya sona eremeyeceğini söyleyeceğim.
- ▶ **G. II. 516.** Bu vinculum substantiale doğal olarak, ancak özünde bir bağ değildir. Çünkü monadları gerektirir, ancak özünde onları içermez, çünkü monadlar olmadan da var olabilir ve monadlar da onun olmadan var olabilir.
- ▶ **G. II. 517.** Eğer sadece monadlar töz olsaydı, ya cisimlerin sadece görüngüler olması ya da sürekliliğin noktalardan doğması gerekirdi ki bu kesinlikle saçmadır. Gerçek süreklilik, vinculum substantiale'den başka hiçbir şeyden doğamaz.
- ▶ **G. II. 520.** Monadlar tek başına sürekliliği oluşturamaz, çünkü kendi başlarına tüm bağlantıdan yoksundurlar ve her monad

ayrı bir dünya gibidir. Ancak materia prima'da (çünkü materia secunda bir kümedir) veya bileşik bir tözün pasif unsurunda, sürekliliğin temeli yatar; buradan gerçek süreklilik, yan yana dizilmiş bileşik tözlerden doğar... Ve bu anlamda, belki de uzamın materia prima'nın veya formel olarak uzamı olmayan bir şeyin bir modifikasyonu olduğunu söylemiş olabilirim.

XII. § 94 *Önoluşum*

- ▶ **G. VII. 531 (D. 192).** Şuna inanıyorum: Şeylerin başlangıcından beri tohum hayvancıklarında (seminal animalcules) gizli olan ruhlar, hamilelik yoluyla insan yaşamına adanana kadar akılcı değildir; ancak bir kez akılcı hale getirilip bilinç ve Tanrı'yla topluluk kurabilme yeteneği kazandıklarında, Tanrı Cumhuriyeti'nin vatandaşları olma niteliklerini asla bir kenara bırakmadıklarını düşünüyorum... Ölüm... algıları karıştırabilir, ancak onları hafızadan tamamen silemez; hafızanın kullanımını geri döndüğünde, ödüller ve cezalar gerçekleşir.
- ▶ **G. VI. 152.** Ruhların ve genel olarak basit tözlerin ancak yaratılışla başlayabileceğine ve yok edilerek sona erebileceğine inanıyorum: ve canlı organik bedenlerin oluşumu, önceden organik bir prefigürasyon olduğunu varsaymadıkça, doğa düzeninde açıklanabilir görünmediğinden, bundan şu sonucu çıkardım: Bir hayvanın üremesi dediğimiz şey sadece bir dönüşüm ve büyümedir: çünkü aynı beden zaten organize edilmişti, zaten canlandırıldığına ve aynı ruha sahip olduğuna inanmak

gerekir... Bir gün insan olacak ruhların, diğer türlerin ruhları gibi, tohumlarda ve Adem'e kadar olan atalarda bulunduğu ve dolayısıyla şeylerin başlangıcından beri, her zaman bir tür organize beden içinde var olduklarına inanmalıyım.... Ancak, birkaç nedenden dolayı, o zamanlar sadece duyarlı veya hayvansal ruhlar olarak var olmalarının uygun olduğu görünüyor... ve o ruhlar, kendilerine ait olacak insanın üreme zamanına kadar o durumda kaldılar, ancak o zaman, ister duyarlı bir ruhu akılcı bir ruhun derecesine yükseltmenin doğal bir yolu olsun (ki bunu hayal etmekte zorlanıyorum), ister Tanrı'nın bu ruha özel bir işlemle veya (isterseniz) bir tür yeniden yaratmayla (transcreation) akıl vermiş olması, akıl kazandılar.

- ▶ **G. VI. 352.** Diğer hayvanlarda olduğu gibi, insanın üremesinde de mucizeden kaçınmayı tercih ederdim; ve bu, tohumdaki çok sayıda Ruh ve Hayvan veya en azından organik canlı bedenler arasında, bir gün insan doğasına ulaşmaya yazgılı olan ruhların tek başına, bir gün kendilerinde ortaya çıkacak olan akli içerdiğini düşünerek açıklanabilir.
- ▶ **G. III. 565.** Dönüşümün temelini veya prefigüre edilmiş canlılığın, yumurtalıkta... mı yoksa spermde... mi olduğu sorusu hep kalır. Çünkü, ister bitki ister hayvan olsun, dönüşümün temelini oluşturan her zaman prefigüre edilmiş bir canlılığın olması gerektiğine ve bunun aynı baskın monadı içermesi gerektiğine inanıyorum.
- ▶ **G. VI. 543 (D. 167).** Bay Cudworth'un... henüz hiçbir şeyin organize olmadığı yerde, mekanizma yasalarının tek başına bir hayvan oluşturamayacağı görüşündeyim.

XIII. § 96 *Bilinçdışı zihinsel durumlar*

- ▶ **G. V. 107 (N. E. 118).** Dikkat çekici olan şey, kendisi öyle olmayan parçalardan oluşmalıdır... Tüm düşüncelerimizi açıkça düşünmemiz imkânsızdır; aksi takdirde, zihin her bir yansıma üzerinde sonsuza dek düşünür ve asla yeni bir düşünceye geçemez.
- ▶ **G. V. 109 (N. E. 120).** Bu duyu-ideleri [sıcaklık, yumuşaklık, soğukluk] görünüşte basittir, çünkü karışık olduklarından zihne içeriklerini ayırt etme imkânı vermezler.
- ▶ **G. V. 48 (N. E. 49; L. 373).** Bu fark edilmeyen idraklar aynı bireyi işaretler ve oluştururlar; bu birey, kendinden önceki durumların izlerini veya ifadelerini saklayan özelliklerle karakterize edilir... Aynı zamanda, ruh ve beden ve hatta tüm monadların o hayranlık uyandıran önceden kurulmuş Uyumu'nu bu fark edilmeyen idraklarla açıklarız.
- ▶ **G. V. 49 (N. E. 51; L. 377).** Ayrıca fark edilmeyen değişimler sayesinde, iki bireysel şeyin tamamen benzer olamayacağını ve her zaman sayısal olandan daha fazla farklılık göstermeleri gerektiğini fark ettim.
- ▶ **G. V. 148 (N. E. 166).** Onları idrak etmeksizin daima sonsuz sayıda küçük algımız vardır. Hiçbir zaman algılardan yoksun değilizdir, ancak dikkat çeken [ayırt edilen] algılar olmadığında, yani üssedamdan (apperception) sıklıkla yoksun olmamız gerekir.
- ▶ **G. V. 97 (N. E. 105).** Bilginin, idelerin veya hakikatlerin zihnimizde olması için, onları hiç gerçekten düşünmüş

olmamız gerekmez; bunlar yalnızca doğal alışkanlıklardır, yani aktif ve pasif eğilimler ve tavırlardır ve bir tabula rasa'dan fazlasıdır.

XIV. § 99 *Doğuştan gelen fikirler ve doğrular*

- ▶ **G. V. 70 (N. E. 75).** Doğuştan ideler ve hakikatleri, ya kaynaklarına dikkat ederek ya da deneyim yoluyla doğrularak öğrendiğimizi kabul ediyorum. Dolayısıyla, sizin [Locke] varsaydığınız gibi, bahsettiğiniz durumda hiçbir yeni şey öğrenmediğimiz varsayımını yapmıyorum. Ve şu önermeyi kabul edemem: Öğrendiğimiz her şey doğuştan değildir.
- ▶ **G. V. 71 (N. E. 76).** Ph.: Kullandığımız terimler veya kelimelerin yanı sıra, idelerin de dışarıdan bize gelmesi mümkün değil midir? Th.: O halde kendimizin kendimizin dışında olmamız gerekirdi, çünkü entelektüel ideler veya yansıma ideleri zihnimizden çıkarılır: Ve bizatihi Varlıklar olmasaydık ve böylece varlığı kendimizde bulmasaydık, varlık ideasına nasıl sahip olabileceğimizi çok merak ediyorum.
- ▶ **G. V. 76 (N. E. 80).** Eğer [zihnin] yalnızca bilgiyi kabul etme kabiliyeti olsaydı... gerekli hakikatlerin kaynağı olmazdı, oysa bunun böyle olduğunu az önce gösterdim; çünkü zorunluluklarını göstermek için duyuların yeterli olmadığı tartışılmazdır.
- ▶ **G. V. 79 (N. E. 84).** Tatlı olanın acı olmadığı önermesi, doğuştan hakikat terimine verdiğimiz anlamda doğuştan değildir. Çünkü tatlı ve acı duyuları dış duyulardan gelir...

Fakat kare bir daire değildir önermesine gelince, bunun doğuştan olduğunu söyleyebiliriz, çünkü onu düşünürken, anlama yetisinin kendisinin sağladığı şeye çelişmezlik ilkesinin bir alt veya uygulamasını yaparız.

- ▶ **G. V. 100 (N. E. III).** Filozoflar arasında kabul gören şu aksiyomla karşı çıkılacağı: Duyulardan gelmeyen hiçbir şey ruhta yoktur. Ancak ruhun kendisini ve duygularını bunun dışında tutmalıyız. Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus (Anlıkta duyularda olmayan hiçbir şey yoktur, istisnası: anlık ta kendisi). Şimdi ruh, varlığı, tözü, birliği, özdeşliği, nedeni, algıyı, akıl yürütmeyi ve duyuların veremeyeceği daha birçok kavramı içerir.
- ▶ **G. V. 139 (N. E. 156).** Algıların birbirini izlemesi, içimizde süre ideasını uyandırır, ama onu yaratmaz.
- ▶ **G. V. 279 (N. E. 325).** [İdeler] yalnızca olanakları ifade eder; böylece, eğer hiç baba katli olmasaydı... baba katli olası bir suç olurdu ve onun ideası gerçek olurdu.
- ▶ **G. V. 324 (N. E. 380).** Aristotelesçi kategorilerin (predicaments) amacı çok yararlıdır ve onları reddetmektense düzeltmeyi düşünmeliyiz. Tözler, nicelikler, nitelikler, edimler veya edilmeler ve ilişkiler... bileşimleriyle oluşanlarla birlikte yeterli olabilir.
- ▶ **G. V. 338 (N. E. 400).** Hakikatin her zaman idelerin uyumu veya uyumsuzluğuna dayandığı oldukça doğrudur, ancak hakikat bilginin genellikle bu uyum veya uyumsuzluğun bir algısı olduğu doğru değildir.

- ▶ **G. V. 347 (N. E. 410).** İlkel olgusal hakikatlere gelince, bunlar ani duyguların dolaysız içsel deneyimleridir. Ve işte bu noktada Kartezyenlerin veya Aziz Augustinus'un ilk hakikati ortaya çıkar: Düşünüyorum, öyleyse varım, yani ben düşünen bir şeyim. Fakat... sadece düşündüğümün bana dolaysızca açık olduğu değil, aynı şekilde farklı düşüncelerim olduğu da bana açıktır... Böylece Kartezyen ilkesi sağlamdır, ancak kendi türündeki tek ilke değildir.
- ▶ **G. V. 391 (N. E. 469).** Ben varım önermesinin en yüksek açıklığa sahip olduğunu, başka hiçbir şeyle kanıtlanamayan veya dolaysız bir hakikat olduğunu her zaman söyleyebiliriz. Ve "düşünüyorum, öyleyse varım" demek, aslında varlığı düşünceyle kanıtlamak değildir, çünkü düşünmek ve düşünüyor olmak aynı şeydir; "düşünüyorum" demek zaten "varım" demektir. Bununla birlikte, bir dereceye kadar haklı olarak, bu önermeyi Aksiyomlar arasından çıkarabilirsiniz, çünkü bu, dolaysız bir deneyime dayanan olgusal bir önermedir; fikirlerin dolaysız uyumunda (convenance) açıkça görülen zorunluluğa sahip bir önerme değildir. Tam tersine, sadece Tanrı bu iki terimin, Ben ve Varoluş'un, nasıl bağlı olduğunu, yani neden var olduğumu görür.
- ▶ **G. V. 415 (N. E. 499).** Varlığımızın ve düşüncelerimizin dolaysız üssedamı (apperception), bize ilk a posteriori hakikatleri veya olgusal hakikatleri, yani ilk deneyimleri sağlar; tıpkı özdeşlik önermelerinin ilk a priori hakikatleri veya akli hakikatleri içermesi gibi... Her ikisi de kanıtlanamaz ve dolaysız olarak adlandırılabilir; ilki, anlama yetisi ve nesnesi arasında

dolaysızlık olduğu için; ikincisi, özne ve yüklem arasında dolaysızlık olduğu için.

- ▶ **G. VII. 263 (N. E. 716).** İdea kelimesiyle zihnimizde olan bir şeyi anlıyoruz; bu nedenle beyne basılan izler ideler değildir... Fakat zihnimizde birçok şey vardır — örneğin düşünceler, algılar, duygular — bunların ideler olmadığını biliriz, ancak bunlar ideler olmadan ortaya çıkamazlar. Çünkü bir idea bizim için herhangi bir düşünce eyleminden oluşmaz, bir yetiden oluşur... Yine de bunda belli bir zorluk vardır; çünkü, belki de idelerinden yoksun olduğumuz şeyler de dahil olmak üzere tüm şeyler hakkında düşünmek için uzaktan bir yeteneğimiz vardır, çünkü onları alma yeteneğine sahibiz; bu nedenle bir idea, bir şey hakkında düşünmek için yakın bir yetenek veya kolaylık gerektirir. Fakat bu bile yeterli değildir... Bu nedenle, bende yalnızca şeye götüren değil, aynı zamanda onu ifade eden bir şey olması gerekir. [Bkz. XI. § 75.]
- ▶ **G. IV. 357 (D. 48).** Akli hakikatlerin ilki çelişmezlik ilkesidir... Olgusal hakikatlerin ilki ise dolaysız algılar kadar çoktur.
- ▶ **G. V. 15 (D. 95; N. E. 15).** Bizimle birlikte doğan ideler ve hakikatler olup olmadığı sorusuna gelince, bunu karara bağlamanın başlangıçlar için de, düşünme sanatının uygulanması için de kesinlikle gerekli olduğunu düşünmüyorum... İdelerimizin ve ilkelerimizin kökeni sorusu felsefede öncelikli değildir; ve bunu iyi çözebilmek için büyük ilerleme kaydetmiş olmalıyız.
- ▶ **G. VI. 505 (D. 155).** Duyular ve tümevarımlar bize asla mükemmel evrensel hakikatleri veya kesinlikle zorunlu olanı öğretmediğinden, sadece olanı ve belirli örneklerde bulunanı

öğrettiğinden, ve buna rağmen biz zorunlu ve evrensel hakikatleri bildiğimize göre... bu hakikatleri kısmen içimizden gelen şeyden türettiğimiz sonucu çıkar.

- ▶ **G. II. 121.** Düşüncenin sahip olduğumuz ideasının açık olduğunu kabul ediyorum, ama her açık olan şey belirgin (distinct) değildir... Karışık ideleri, ne kadar açık olurlarsa olsunlar, bir şeyin olamayacağını kanıtlamak için kullanmak istemek bir kötüye kullanmadır.
- ▶ **G. III. 479.** Ruh, tabir caizse, kendine doğuştandır (innate), ve dolayısıyla varlık, töz, birlik, aynılık, çeşitlilik, vb. de öyledir.
- ▶ **G. V. 156 (N. E. 175).** Ph.: Bedenler, duyular aracılığıyla bize, zihnimizin işlemleri üzerine yaptığımız yansımalarla elde ettiğimiz kadar açık ve belirgin bir etkin güç ideası sağlamaz... Th.: Bu düşünceler çok iyidir.
- ▶ **G. V. 340 (N. E. 402).** Tüm inanç, geçmiş yaşamın, kanıtların veya nedenlerin hafızasından oluştuğundan, inanmak veya inanmamak bizim gücümüzde veya özgür irademizde değildir, çünkü hafıza irademize bağlı bir şey değildir.
- ▶ **G. V. 66 (N. E. 70).** Tanrı'nın doğuştan fikri lehine her zaman olduğum gibi hâlâ öyleyim... ve dolayısıyla duyulardan bize gelemeyecek diğer doğuştan fikirler lehine. Şimdi yeni sisteme uygun olarak daha da ileri gidiyorum ve hatta ruhumuzun tüm düşünce ve eylemlerinin kendi doğasından geldiğini, duyular tarafından ona verilmesinin imkânsız olduğunu düşünüyorum... Fakat şimdilik bu araştırmayı bir kenara bırakıp, kabul görmüş ifadelerle uyum sağlayarak... bana göre, olağan sistemde bile (ruh üzerindeki cisimlerin

etkisinden bahsederken, tıpkı Kopernikçilerin diğer insanlar gibi, haklı olarak güneşin hareketinden bahsetmesi gibi) duyulardan gelmeyen, onları oluşturmadan içimizde bulduğumuz, ancak duyuların bize fark ettirme vesilesi olduğu fikir ve ilkelerin nasıl söylenmesi gerektiğini inceleyeceğim.

- ▶ **G. III. 659.** [Fikirleri] dışımızda bir şey olarak almamız gerektiği görülüyor. Fikirleri, yani ruhumuzun değişimleri olarak, kavramlar olarak düşünmek yeterlidir.

XIV. § 102 *Duyu ve akıl arasındaki ayrım*

- ▶ **G. IV. 436 (1686).** Büyüklük, şekil ve hareket kavramının sanıldığı kadar belirgin olmadığı ve algılarımıza göreli ve hayali bir şey içerdiği, tıpkı (çok daha fazla olmakla birlikte) renk, ısı ve bizim dışımızdaki şeylerin doğasında gerçekten bulunup bulunmadığından şüphe edebileceğimiz diğer benzer nitelikler gibi, hatta kanıtlanabilir.
- ▶ **G. V. 77 (N. E. 82).** Gerekli hakikatlerin kaynağı olan entelektüel fikirler duyudan gelmez... Duyulardan gelen fikirler karmaşıktır ve bunlara bağlı hakikatler de en azından kısmen öyledir; oysa entelektüel fikirler ve bunlara bağlı hakikatler belirgindir ve hiçbirini kökenini duyularda bulmaz, ancak duyular olmadan asla düşünemeyeceğimiz de doğrudur.
- ▶ **G. V. 108 (N. E. 119).** Fikirler ve düşünceler arasında ayrım yapıyorum; çünkü tüm saf veya belirgin fikirlere her zaman duyulardan bağımsız olarak sahibizdir; ancak düşünceler daima bir tür duyuma karşılık gelir.

- ▶ **G. V. 117 (N. E. 130).** Görünüşe göre duyular, aklın yardımı olmadan bizi duyulur şeylerin varlığına ikna edemez. Bu nedenle, varlık düşüncesinin yansımadan geldiğini savunmalıyım.
- ▶ **G. V. 197 (N. E. 220).** Duyular bize yansımalar için malzeme sağlar ve başka bir şeyi, yani duyuların sağladığı özgüllükleri düşünmeseydik, düşünceyi bile asla düşünmezdik.
- ▶ **G. V. 220 (N. E. 248).** Şimdiki veya ani bellek, yani az önce olanların hatırlanması, yani iç eyleme eşlik eden bilinç veya yansıma, doğal olarak aldatamaz; aksi takdirde böyle bir şeyi düşündüğümüzden bile emin olamazdık... Ani içsel deneyimler kesin değilse, emin olabileceğimiz hiçbir olgusal hakikat olmayacaktır.
- ▶ **G. V. 363 (N. E. 432).** Duyusal niteliklerin fikirleri karmaşıktır ve onları üretmesi gereken güçler de dolayısıyla yalnızca içinde bir karışıklık unsuru bulunan fikirler sağlar; bu nedenle, bunların bağlantılarını, örneğin gökkuşağı ve prizmaların renkleri konusunda yapıldığı gibi, onlara eşlik eden belirgin fikirlere indirgenmedikçe, yalnızca deneyim yoluyla bilebiliriz.
- ▶ **G. V. 373 (N. E. 445).** Basit fikirler için duyulardan gelenler dışında başka bir temeli olmasaydı, kesinliğimiz az, hatta hiç olurdu... Fikirler aslen zihnimizdedir ve hatta düşüncelerimiz diğer yaratıkların ruha doğrudan etki edememesiyle birlikte kendi doğamızdan doğar. Dahası, evrensel ve ebedi hakikatler konusundaki kesinliğimizin temeli, tıpkı saf ve anlaşılabilir fikirlerin duyulardan bağımsız olması gibi, fikirlerin kendisindedir... Fakat duyusal niteliklerin fikirleri... (ki aslında

yalnızca hayaletlerdir) bize duyulardan, *yani* karmaşık algılarımızdan gelir. Tesadüfi ve özel şeylerin hakikatinin temeli ise başarıdadır; bu da duyusal olguların, anlaşılabilir hakikatlerin gerektirdiği gibi doğru şekilde bağlantılı olduğunu gösterir.

- ▶ **G. VI. 499 (D. 149).** Duyusal niteliklerin aslında gizli (occult) nitelikler olduğunu ve onları açıklanabilir kılacak daha belirgin başkalarının mutlaka var olması gerektiğini söyleyebiliriz. Üstelik, yalnızca duyulur şeyleri anladığımız düşüncesinden uzak olarak, onlar tam da en az anladığımız şeylerdir.
- ▶ **G. VI. 500 (D. 150).** Ancak, duyulara şu adaleti göstermeliyiz: Bu gizli niteliklerin yanı sıra, bize daha belirgin kavramlar sağlayan başka, daha açık nitelikleri de tanıtır. Bunlar, herhangi bir dış duyuya özel olarak bağlı ve has olmadıkları için *sağduyuya* atfedilenlerdir... Sayı fikri böyledir... Şekilleri de böyle algılarız... Gerçek şu ki, sayıları ve şekilleri kendiliklerinde belirgin bir şekilde kavramak için... duyuların sağlayamayacağı, aklın duyulara eklediği şeylere gelmemiz gerekir.
- ▶ **G. VI. 502 (D. 152).** Bu nedenle üç tür kavram vardır: *yalnızca duyusal* olanlar, her özel duyuya özgü nesnelere; *aynı anda hem duyusal hem de anlaşılabilir* olanlar, sağduyuya aittir; ve *yalnızca anlaşılabilir* olanlar ise akla özgüdür.
- ▶ **G. I. 352.** Bana göre, kusurlu bilginin işareti, konunun henüz kanıtını veremediğimiz özelliklere sahip olmasıdır. Böylece, doğru çizginin, kabul edilmiş olarak aldıkları özelliklerini

henüz kanıtlayamamış olan geometri uzmanları, onun hakkında henüz yeterince belirgin bir fikre sahip değillerdir.

- ▶ **G. II. 412.** Keşke anlaşılmazlık yalnızca Tanrı'ya ait bir nitelik olsaydı! O zaman doğayı anlama konusunda daha iyi umutlarımız olurdu. Ama ne yazık ki, doğanın hiçbir parçasını tam olarak anlayamayacağımız çok doğrudur... Hiçbir yaratık, ne kadar soylu olursa olsun, bir seferde bir sonsuzluğu belirgin olarak algılayamaz veya kavrayamaz; daha da fazlası, tek bir madde parçasını anlayan, tüm evreni anlayacaktır.

XIV. § 103 *Fikirlerin niteliği*

- ▶ **G. V. 243 (N. E. 273).** Onun [bir bingenin] bu fikrine [belirgin bir fikre] sahibim, ama bingenin imgesine sahip olamam.
- ▶ **G. II. 265.** Zihnin eylem biçimlerinin daha karanlık olduğunu söylüyorsunuz. En açık olanların onlar olduğunu ve neredeyse tek başlarına açık ve belirgin olduklarını düşünürdüm.
- ▶ **G. V. 472 (N. E. 574).** Yalnızca Tanrı, yalnızca sezgisel bilgiye sahip olma avantajına sahiptir.

XIV. § 104 *Tanım*

- ▶ **G. V. 248 (N. E. 279).** Yalnızca eksik bir fikir olduğunda, aynı konu birbirinden bağımsız birkaç tanıma açıktır, böylece birini diğerinden her zaman türetemeyiz... ve o zaman yalnızca deneyim bize hepsinin birlikte ona ait olduğunu öğretir.

- ▶ **G. V. 274 (N. E. 317).** Gerçek [tanım], tanımlanan şeyin olasılığını gösterir, adlandırmalı tanım ise bunu yapmaz.
- ▶ **G. V. 275 (N. E. 319).** Basit terimler adlandırmalı bir tanıma sahip olamaz: ama... yalnızca bize göre basit olduklarında (çünkü onları oluşturan temel algılarına ulaşmak için analiz etme araçlarına sahip değiliz), sıcak, soğuk, sarı, yeşil gibi, onların nedenini açıklayacak gerçek bir tanım alabilirler.
- ▶ **G. V. 300 (N. E. 353).** Konu kurgular ve şeylerin olasılığı olduğunda, türler arasındaki geçişler algılanamaz olabilir... İlgili yaratıkların içini mükemmel bir şekilde bilsek bile bu belirsizlik doğru olurdu. Ama bunun şeylerin akıldan bağımsız olarak gerçek özlere sahip olmasını veya bizim onları bilmemizi engelleyeceğini görmüyorum.
- ▶ **G. IV. 424 (D. 30) (1684).** Adlandırmalı tanımlar, yalnızca şeyin diğerlerinden ayırt edilmesini sağlayan işaretleri içerir; gerçek tanımlar ise şeyin mümkün olduğunu gösterir; böylece Hobbes, hakikatlerin adlandırmalı tanımlara bağlı olduğu için keyfi olduğunu savunurken, tanımın gerçekliğinin keyfi olmadığını ve herhangi bir kavramın birleştirilemeyeceğini düşünmediği için cevaplanmış olur.
- ▶ **G. IV. 450 (1686).** [Tanım], olasılığı önsel bir kanıt gerektiren hiçbir şeyi varsaymaksızın, ilkel kavramlara ulaşana kadar analizi ilerlettiğinde, tanım mükemmel veya özseldir.

XIV. § 105 *Characteristica Universalis*

- ▶ **G. V. 460 (N. E. 559).** Kıyas biçiminin icadının, insan zihninin yaptığı en güzellerinden biri, hatta en önemlilerinden biri olduğuna inanıyorum. Önemi yeterince bilinmeyen bir tür evrensel matematiktir.
- ▶ **G. V. 461 (N. E. 560).** Ayrıca, iyi kıyas dışı sonuçların var olduğu bilinmelidir... örneğin: İsa Mesih Tanrı'dır, bu nedenle İsa Mesih'in annesi Tanrı'nın annesidir... Davut Süleyman'ın babasıysa, hiç şüphesiz Süleyman Davut'un oğludur. Ve bu sonuçlar, sıradan kıyasların kendilerinin dayandığı hakikatlerle kanıtlanabilir olmaktan geri kalmaz.
- ▶ **G. I. 57 (ca. 1672).** Felsefede, Descartes ve diğerlerinin Aritmetik ve Geometri'de Cebir ve Analiz ile başardıklarını tüm bilimlerde gerçekleştirmenin bir yolunu buldum: Ars Combinatoria... Bu sayede tüm dünyadaki bileşik kavramlar, bir Alfabe oluşturacak birkaç basit olana indirgenir; ve böyle bir alfabenin kombinasyonu, zamanla, düzenli bir yöntemle, tüm şeyleri onlara ilişkin teoremleri ve araştırılması mümkün olan her şeyi bulmanın bir yolu açılır.
- ▶ **G. III. 216.** Bu konuyu... on dokuz yaşında bir delikanlıyken, küçük kitabım de Arte Combinatoria'da ele almıştım ve görüşüm şudur ki, gerçekten hakiki ve felsefi karakterler, düşüncelerin analizine karşılık gelmelidir. Doğrusu, bu karakterler gerçek felsefeyi önvarsayar ve onların inşasını ancak şimdi üstlenmeye cesaret edebilirim.
- ▶ **G. M. II. 104.** Yeni hesabımın [sonsuz küçükler hesabı] en iyi ve en kullanışlı yanı şudur ki, hakikatleri bir tür analiz yoluyla ve genellikle yalnızca şans eseri başarılı olan hayal gücü çabası olmaksızın sunar; böylece bize Arşimet karşısında,

Vieta ve Descartes'ın Apollonius karşısında bize sağladığı tüm avantajları sağlar.

- ▶ **G. VII. 185.** [Çocukça bir spekülasyon anlatımında Leibniz şöyle der:] Şu dikkate değer düşünceye rastladım: İnsan düşüncelerinin belirli bir Alfabeti icat edilebilir ve bu alfabenin harflerinin kombinasyonundan ve onlardan oluşan kelimelerin analizinden, her şey hem keşfedilebilir hem de sınanabilirdi... O zamanlar meselenin büyüklüğünü yeterince kavrayamadım. Ama sonra, şeylerin bilgisinde ne kadar ilerlediysen, bu büyük meseleyi takip etme kararım da o kadar pekişti.
- ▶ **G. VII. 20.** Cebir, Geometri'nin gerçek karakteristiği değildir; tamamen farklı bir karakteristik bulunmalıdır ki, mekanik bilimlerde Geometri kullanımını için Cebir'den daha kullanışlı olacağından eminim. Ve bunun şimdiye kadar kimse tarafından fark edilmemiş olmasına şaşırıyorum. Çünkü neredeyse tüm insanlar, keşfin gerçek matematiksel sanatının Cebir olduğunu düşünür ve bu önyargı altında çabaladıkları sürece, diğer bilimlerin gerçek karakterlerini asla bulamayacaklardır.
- ▶ **G. VII. 198.** Rasyonel keşif sanatının ilerlemesi, büyük ölçüde karakteristik sanatına (ars characteristicia) bağlıdır. İnsanların genellikle ispatları yalnızca sayılarda, çizgilerde ve bunlarla temsil edilen şeylerde aramasının nedeni, sayıların dışında, kavramlara karşılık gelen uygun karakterlerin bulunmamasından başka bir şey değildir.

► **G. VII. 302 (D. 100; L. 337).** Dünyanın veya sonlu şeylerin bütününün ötesinde, yalnızca ruhun bende hakim olduğu gibi değil, daha ziyade Ben'in kendi bedenimde hakim olduğu gibi, ama aynı zamanda çok daha yüksek bir anlamda hakim olan belirli bir birlik vardır. Çünkü evrenin bu hakim birliği yalnızca dünyayı yönetmekle kalmaz, onu inşa eder veya biçimlendirir. Dünyadan daha yüksektir ve adeta dünya ötesidir, ve gerçekten de şeylerin nihai nedenidir. Çünkü varlığın yeterli nedeni ne tek bir şeyde ne de bütün bütün ve şeyler dizisinde bulunabilir. Diyelim ki, Geometri'nin unsurlarına dair bir kitap ezeli zamandan beri var olsun ve art arda bir kopyası diğerinden yapılsın, şu açıktır: Mevcut kitabı, kendisinden kopyalandığı kitap aracılığıyla açıklayabilsek bile, geriye doğru istediğimiz kadar kitaba gidersek, onun için asla tam bir neden bulamayız, çünkü her zaman neden bu tür kitapların her zaman var olduğunu, yani neden kitapların var olduğunu ve neden bu şekilde yazıldığını sorabiliriz. Kitaplar için geçerli olan, dünyanın farklı durumları için de geçerlidir, çünkü belirli değişim yasalarına rağmen, sonraki durum bir bakıma kendisinden öncekini kopyasıdır. Bu nedenle, hangi önceki duruma dönerseniz dönün, şeylerin tam nedenini, yani neden herhangi bir dünyanın var olduğunu ve neden bu dünyanın başka birinden ziyade var olduğunu asla bulamazsınız. Gerçekten de dünyanın ezeli olduğunu varsayabilirsiniz; ancak yalnızca bir durumlar dizisi varsaydığınız ve bunların hiçbirinde yeterli nedeni bulamadığınız ve hatta bunlardan herhangi bir sayıda olmasının onları açıklamanıza en ufak bir yardımcı dokunmadığı için, nedenin başka yerde aranması gerektiği

açıktır. Çünkü ezeli şeylerde, bir neden olmasa bile, bir neden olmalıdır; kalıcı şeyler için bu, zorunluluk veya özün kendisidir; ancak değişen şeyler dizisi için, eğer bunların ezeli zamandan beri birbirini izlediği varsayılırsa, bu neden, birazdan göreceğimiz gibi, zorunlu kılan değil.. eğilimli kılan nedenlerden oluşan eğilimlerin üstün gelmesi olacaktır. Bundan şu açıktır ki, dünyanın ezeli olduğunu varsaymakla bile, şeylerin nihai dünya ötesi nedeninden, yani Tanrı'dan kaçamayız.... Çünkü her şeyin nihai kökü, metafizik zorunluluğa sahip bir şeyde olmalıdır ve herhangi bir var olan şeyin nedeni yalnızca var olan bir şeyde bulunabileceğinden, metafizik zorunluluğa sahip bir Varlığın, özü var olmak olan bir Varlığın var olması gerekir; ve böylece, kabul ettiğimiz ve gösterdiğimiz gibi metafizik zorunluluğa sahip olmayan, çoklu varlıklar olan dünyadan farklı bir şey var olmalıdır.

- **G. VI. 614 (D. 224; L. 241).** Tanrı, yalnızca varoluşların değil, aynı zamanda gerçek oldukları ölçüde özlerin de kaynağıdır, yani olasılıkta gerçek olanın kaynağıdır. Çünkü Tanrı'nın anlayışı, ebedi hakikatlerin veya onların dayandığı fikirlerin bölgesidir ve onsuz, olasılıklarda hiçbir gerçeklik olmazdı ve yalnızca var olan hiçbir şey olmazdı, hiçbir şey mümkün bile olmazdı. Çünkü eğer özlerde veya olasılıklarda ya da ebedi hakikatlerde bir gerçeklik varsa, bu gerçeklik mutlaka var olan ve fiili bir şeye dayanmalıdır ve dolayısıyla özü varoluşu içeren, veya mümkün olmanın fiili olmak için yeterli olduğu zorunlu Varlığın varlığına dayanmalıdır. Böylece yalnızca Tanrı (veya zorunlu Varlık), mümkünse zorunlu olarak var olması gerektiği bu ayrıcalığa sahiptir. Ve hiçbir sınır, hiçbir

olumsuzlama ve dolayısıyla hiçbir çelişki içermeyen bir şeyin olasılığına hiçbir şey engel olamayacağından, bu, kendi başına Tanrı'nın varlığını a priori olarak bildirmeye yeterlidir. Bunu ayrıca ebedi hakikatlerin gerçekliği yoluyla da kanıtladık... Ancak, bazılarının yaptığı gibi, ebedi hakikatlerin Tanrı'ya bağlı olduğu için keyfi olduğunu ve onun iradesine bağlı olduğunu hayal etmemeliyiz... Bu yalnızca, ilkesi uygunluk veya en iyinin seçimi olan mümkün hakikatler için geçerlidir; oysa zorunlu hakikatler yalnızca onun anlayışına bağlıdır ve onun içsel nesnesidir. Böylece Tanrı yalnızca, tüm yaratılmış veya türev Monadların ürünleri olduğu ve adeta Tanrılığın an be an sürekli parıltıları (fulgurations) yoluyla, özü sınırlara sahip olmak olan yaratılmış varlığın alıcılığıyla sınırlanmış olarak doğduğu birincil birlik veya orijinal basit tözdür. Tanrı'da, her şeyin kaynağı olan Güç, sonra içeriği fikirlerin çeşitliliği olan Bilgi ve nihayet en iyi ilkesine göre değişiklikler veya ürünler yapan İrade vardır. Bu özellikler, yaratılmış monadlarda özne veya temeli [Bkz. Bay Latta'nın notu, L. 245], Algı yeteneğini ve İstek (Appetition) yeteneğini oluşturan şeye karşılık gelir. Ancak Tanrı'da bu nitelikler mutlak olarak sonsuz veya mükemmeldir; ve yaratılmış Monadlarda... bu niteliklerin, Monad'ın mükemmellik derecesine göre yalnızca taklitleri vardır.

XV. § 107 *Ontolojik argüman*

- **G. V. 419 (N. E. 504).** [Ontolojik argüman] bir paralojizm değil, argümana matematiksel kanıt sağlamak için hala kanıtlanması gereken bir şeyi önvarsayan eksik bir ispattır;

yani, bu en büyük veya en mükemmel Varlık fikrinin mümkün olduğu ve hiçbir çelişki içermediği zımnen varsayılır. Ve bu açıklamayla, Tanrı'nın mümkün olduğu varsayılırsa, var olduğunun kanıtlanmış olması zaten bir şeydir ki bu yalnızca Tanrılığın ayrıcalığıdır... M. Des Cartes'in diğer argümanı—Tanrı'nın Varlığını, fikrinin ruhumuzda olduğu ve orijinalinden gelmiş olması gerektiği için kanıtlamaya kalkışan—daha da az kesindir.

- ▶ **G. V. 420 (N. E. 505).** Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullanılan hemen hemen tüm yöntemler iyidir ve mükemmelleştirilselerdi amaçlarına hizmet edebilirlerdi.
- ▶ **G. IV. 406 (D. 137).** Zorunlu Varlık mümkünse, var olur. Çünkü zorunlu Varlık ve özünden dolayı var olan Varlık aynı şeydir... Kendi kendine var olan Varlık imkânsızsa, başkaları aracılığıyla var olan tüm varlıklar da öyledir, çünkü onlar nihayetinde kendi kendine var olan Varlık aracılığıyla vardır; böylece hiçbir şey var olamazdı... Eğer zorunlu bir Varlık yoksa, mümkün hiçbir varlık da yoktur.
- ▶ **G. III. 572.** Mümkünler fikrinin, zorunlu olarak mümkünü üretebilecek bir varlığın varoluşu fikrini içerdiği konusunda hemfikirim. Ancak mümkünler fikri, bu varlığın fiili varoluşunu içermez, Sayın Efendim, sizin "Eğer böyle bir varlık olmasaydı, hiçbir şey mümkün olmazdı" diye eklediğinizde anladığınız gibi. Çünkü bir şeyin mümkün olması için, onu üretecek bir varlığın mümkün olması yeterlidir. Genel olarak konuşursak, bir varlığın mümkün olması için, onun etkin nedeninin mümkün olması yeterlidir; en yüce etkin neden hariç, ki o fiilen var olmalıdır. Ancak bu

başka bir sebeptendir, çünkü zorunlu Varlık olmasaydı hiçbir şey mümkün olmazdı.

XV. § 108 *Tanrı fikrinin mümkün olduğunun kanıtı*

- ▶ **G. VII. 261 (N. E. 714) (1676).** En mükemmel Varlık vardır. Mükemmellik derken, olumlu ve mutlak olan, ifade ettiği şeyi herhangi bir sınır olmadan ifade eden her basit niteliği kastediyorum. Böyle bir nitelik basit olduğundan, aynı zamanda çözülemez veya tanımlanamazdır, çünkü aksi takdirde ya tek bir basit nitelik değil, birkaçının bir araya gelmesi olurdu, ya da eğer tekse, sınırlarla çevrilmiş olurdu ve bu nedenle daha ileri bir ilerlemenin olumsuzlanmasıyla kavranırdı, ki bu da hipoteze aykırıdır, çünkü tamamen olumlu olduğu varsayılmıştır. Dolayısıyla, tüm mükemmelliklerin birbiriyle uyumlu olduğunu veya aynı özneye ait olabileceğini göstermek zor değildir. A ve B'nin uyumsuz olduğu gibi bir önerme olsun (A ve B ile iki basit form veya mükemmelliği kastediyorum—aynısı birkaçı birden varsayılırsa da geçerlidir), açıktır ki bu, A veya B terimlerinden birinin veya her ikisinin çözümlenmesi olmadan kanıtlanamaz; çünkü aksi takdirde doğaları akıl yürütmeye dahil olmazdı ve başka herhangi bir şeyin uyumsuzluğu da onlarınki kadar kolayca gösterilebilirdi. Ancak (hipoteze göre) onlar çözülemezdir. Bu nedenle bu önerme onlar hakkında kanıtlanamaz. Ancak bu önerme doğru olsaydı onlar hakkında kanıtlanabilirdi, çünkü kendiliğinden doğru değildir; ancak tüm zorunlu olarak doğru önermeler ya kanıtlanabilir ya da kendiliğinden bilinir. Bu nedenle bu

önerme zorunlu olarak doğru değildir. Başka bir deyişle, $\setminus(A)$ ve $\setminus(B)$ 'nin aynı öznedede olmaması gerekmediğinden, bu nedenle aynı öznedede olabilirler; ve akıl yürütme aynı türden diğer varsayılan nitelikler için de aynı olduğundan, bu nedenle tüm mükemmellikler uyumludur. Bu nedenle, tüm mükemmelliklerin bir öznesi vardır veya tasarlanabilir, yani en mükemmel Varlık. Bundan ayrıca onun var olduğu da çıkar, çünkü varoluş mükemmellikler arasındadır... Bu akıl yürütmeyi Lahey'deyken D. Spinoza'ya gösterdim ve sağlam olduğunu düşündü; çünkü önce itiraz etti, ben de yazıp bu metni ona okudum. SCHOLIUM (AÇIKLAMA) Descartes'ın en mükemmel Varlığın varoluşu hakkındaki akıl yürütmesi, en mükemmel Varlığın tasavvur edilebileceğini veya mümkün olduğunu ön varsaymıştır... Ancak böyle bir Varlığı hayal etmenin bizim gücümüz dahilinde olup olmadığı sorulur...

XV. § 109 *Kozmolojik kanıt*

- **G. V. 417 (N. E. 500).** [Locke, şimdi var olduğumuz için, dolayısıyla her zaman bir şeylerin var olduğunu savunur. Leibniz yanıtlar:] Eğer hiçbir zaman hiçbir şeyin var olmadığı bir zaman olmadığını kastediyorsa, [sizin argümanınızda] bir belirsizlik buluyorum. Buna katılıyorum ve aslında bu, önceki önermelerden tamamen matematiksel bir sonuçla çıkar. Çünkü eğer hiçlik hiç var olmuş olsaydı, her zaman hiçlik var olurdu, çünkü hiçlik bir Varlık üretmez; sonuçta bizler de var olamazdık, ki bu deneyimin ilk gerçeğine aykırıdır. Ancak sonuç, ilk bakışta, "bir şeyin ezelden beri var olduğunu" söylerken ebedi bir şeyi kastettiğinizi gösterir. Bununla

birlikte, Şimdiye kadar ileri sũrdũklerinizden dolayı, eğer her zaman bir Şey var olduysa, o zaman her zaman belirli bir Şeyin, yani ebedi bir Varlığın var olduğu sonucu çıkılmaz. ũnkũ bazı karŐıtlar, benim başka Şeyler tarafından ũretildięimi, ve bu Şeylerin de başkaları tarafından ũretildięini sŕyleyecektir.

- ▶ **G. IV. 359 (D. 51).** Zorunlu bir Şeyin var olduğu, rastlantısal Şeylerin var olduğu gerçeğinden açıkça gŕrũlũr.
- ▶ **G. IV. 360 (D. 51).** Şu anda var olduğumuz gerçeğinden, bir değişim nedeni olmadıkça, bundan sonra da var olacağımız sonucu çıkar. Öyle ki, Tanrı'nın lũtfu olmadan var bile olamayacağımız aksi belirlenmedikçe, varlığımızın devamından Tanrı'nın varlığı lehine hiçbir Şey kanıtlanamazdı.

XV. V

- ▶ **G. VII. 310.** Mũmkũnse zorunlu bir varlık vardır. Bu... ŕzlerden varoluŐlara, varsayımsal gerçeklerden mutlak gerçeklere, fikirlerden dũnyaya geçişi sağlar... Eğer ebedi bir tŕz olmasaydı, ebedi gerçekler de olmazdı; bŕylece Tanrı da buradan çıkarılır, o ki olasılığın kŕkũdũr, ũnkũ onun zihni bizzat fikirlerin veya gerçeklerin bŕlgesidir. Ancak ebedi gerçeklerin ve Şeylerin iyiliğinin ilahi iradeye bağlı olduğunu varsaymak çok yanlıştır, ũnkũ tũm irade, iyilik hakkındaki zihnin yargısını ŕn varsayar; tabii biri adlarını değiştirerek tũm yargıyı zihinden iradeye aktarmadıka, ki o zaman bile kimse iradenin gerçeklerin nedeni olduğunu sŕileyemez,

çünkü yargı da onların nedeni değildir. Gerçeklerin nedeni, şeylerin fikirlerinde yatar, ki bunlar ilahi özün kendisine dahildir. Ve kim Tanrı'nın varlığı gerçeğinin ilahi iradeye bağlı olduğunu söylemeye cesaret edebilir?

- ▶ **G. VI. 226.** Bazı Scotistler gibi, ebedi gerçeklerin, hiçbir anlama olmasa bile, hatta Tanrı'nın bile olmasa, ayakta kalacağını söylememeliyiz. Çünkü benim görüşüme göre, ebedi gerçeklerin gerçekliğini sağlayan ilahi anlayıştır: her ne kadar onun İradesinin bunda hiçbir payı olmasa da. Her gerçeklik, var olan bir şeye dayanmalıdır. Doğrudur, bir ateist bir geometri uzmanı olabilir. Ama eğer Tanrı olmasaydı, Geometrinin bir nesnesi de olmazdı. Ve Tanrı olmadan, sadece var olan hiçbir şey olmazdı değil, mümkün hiçbir şey de olmazdı.
- ▶ **G. VII. 190 (1677).** A. A. Bunun [Geometrinin belirli bir önermesinin] sizin tarafınızdan düşünülmemiş olsa bile doğru olduğuna mı inanıyorsunuz? B. Kesinlikle, ne geometri uzmanları bunu kanıtlamadan önce, ne de insanlar bunu gözlemlemeden önce. A. Öyleyse sizce doğruluk ve yanlışlık şeylerde değil, düşüncelerde midir? B. Kesinlikle. A. Bir şey yanlış mıdır? B. Sanırım şey değil, ama şey hakkındaki düşünce veya önerme. A. Böylece yanlışlık düşüncelere aittir, şeylere değil? B. Bunu söylemek zorundayım. A. O halde doğruluk da öyle değil midir? B. Öyle görünüyor, ancak sonucun geçerli olup olmadığından şüphe ediyorum. A. Soru sorulduğunda ve siz fikrinizden emin olmadan önce, bir şeyin doğru mu yanlış mı olduğundan şüphe etmiyor musunuz? B. Kesinlikle. A. Öyleyse aynı öznenin, sorunun doğasına göre

birinin veya diğèrinin sonuçlanması nedeniyle, hem doğruluđa hem yanlıřlıđa açık olduđunu kabul ediyorsunuz? B. Yanlıřlıđın dűřüncelere, řeylere deđil ait olduđunu kabul ediyor ve doğruluk için de aynısını onaylıyorum. A. Ama bu, yukarıda söylediđiniz, kimse dűřünmese bile bir řeyin doğru olduđu fikriyle çeliřiyor. B. Beni řařırttınız. A. Yine de bir uzlařma sađlamaya çalıřmalıyız. Sizce ortaya çıkabilecek tüm dűřünceler gerçekten oluřmuř mudur, ya da daha açık konuşmak gerekirse, tüm önermelerin dűřünüldüđüne mi inanıyorsunuz? B. Öyle dűřünmüyorum. A. O halde görüyorsunuz ki doğruluk, önermelerle veya dűřüncelerle ilgilidir, ama mümkün olanlarla; öyle ki řu en azından kesindir: eđer biri bir řekilde veya karřıt řekilde dűřünürse, onun dűřüncesi doğru veya yanlıř olacaktır. [Diyalođun geri kalanı Hobbes'un adcılıđını çürütmekle ilgilidir.]

XV. § 113 *Bilgi ve Hakikat İlişkisi*

- ▶ **G. VI. 230.** Bu sözde kader [ebedi gerçeklerin zorunluluğu], ilahiyatı bile yöneten, Tanrı'nın kendi doğasından, kendi anlayışından başka bir şey değildir; ki bu da onun bilgeliğine ve iyiliğine kurallar sağlar.
- ▶ **G. VI. 423.** Örneğin, bazı sayıların diğerlerinden daha fazla birkaç şekilde tam olarak bölünebilmesi, Tanrı'nın iradesiyle mi, yoksa daha ziyade sayıların doğasıyla mıdır?
- ▶ **G. II. 125.** Yaratılmış ruhların Tanrı'dan yalnızca azın çoktan, sonlunun sonsuzdan farklılığı gibi farklılık gösterdiğini söyleyebiliriz.

- ▶ **G. IV. 426 (D. 32) (1684).** Her şeyi Tanrı'da mı görürüz yoksa kendi fikirlerimiz mi vardır tartışmasına gelince... şunu anlamak gerekir ki, her şeyi Tanrı'da görsek bile, yine de kendi fikirlerimize sahip olmamız gerekir; yani belirli küçük imgeler değil, Tanrı'da göreceğimize karşılık gelen zihnimizin duygulanımları veya değişimleri.

XV. § 114 Önceden Kurulmuş Uyum Argümanı

- ▶ **G. V. 421 (N. E. 507).** Bu Varlıklar [Monadlar] hem etkin hem edilgin doğalarını... genel ve yüce bir nedenden almışlardır; çünkü aksi takdirde... birbirlerinden bağımsız olarak, doğada gözlemlenen o Düzen, Uyum ve Güzelliği asla üretemezlerdi. Ancak yalnızca ahlaki bir kesinliğe sahip gibi görünen bu kanıt, benim ortaya koyduğum yeni uyum türü olan önceden kurulmuş uyum sayesinde, tamamen metafizik bir zorunluluğa dönüştürülmüştür.
- ▶ **E. de C. 70 (D. 184).** Tanrı tözleri üretir, ancak yalnızca katkıda bulunduğu eylemlerini değil.
- ▶ **G. VII. 365 (D. 245).** Tanrı şeylere konum itibarıyla değil, özü itibarıyla hazırdır; varlığı, doğrudan faaliyetiyle açığa çıkar.
- ▶ **G. VI. 107.** Güç Varlık'la, bilgelik veya anlayış hakikatle, irade ise iyilikle ilgilidir.
- ▶ **G. VI. 167.** [Tanrı'nın] iyiliği, öncelikle O'nu tüm mümkün iyiliği yaratmaya ve üretmeye yöneltti; ancak bilgeliği bunu seçmeyi sağladı ve dolayısıyla en iyiyi seçmesinin nedeni oldu;

son olarak gücü, tasarladığı büyük planı fiilen uygulama imkanını verdi.

- ▶ **G. IV. 440 (1686).** Yalnızca Tanrı (tüm bireylerin sürekli kendisinden çıktığı ve evreni yalnızca onların gördüğü gibi değil, aynı zamanda hepsinden tamamen farklı bir şekilde gören), onların fenomenlerinin bu uyumunun nedenidir ve birine özel olanı herkese açık hale getirir; aksi takdirde hiçbir bağlantı olmazdı.
- ▶ **G. IV. 533.** Bir eylemin mucizevi *olmadığı* söylenebilmesi için, genel bir yasaya uygun olması yeterli değildir. Çünkü eğer bu yasa şeylerin doğasında temellenmemişse, onu uygulamak için sürekli mucizeler gerekirdi... Dolayısıyla Tanrı'nın bedene ruha itaat etmesini, ruhun da bedende olup bitenleri algılamasını emretmesi yeterli değildir; bunu yapmaları için onlara bir araç vermelidir ve ben bu aracı açıkladım.
- ▶ **G. VII. 390 (D. 255).** Tanrı, yüce akıyla hareket ederek, birçok mümkün şeyler veya dünyalar dizisi arasından, özgür yaratıkların -kendi katkısı olmaksızın değil- şu veya bu kararları alacağı diziyi seçmiş ve böylece her olayı bir kez ve tümüyle kesin ve belirlenmiş kılmıştır; bununla birlikte o yaratıkların özgürlüğünden hiçbir şey eksiltmemiştir: bu basit seçim kararı, onların özgür doğalarını hiç değiştirmez, yalnızca fikirlerinde gördüğü bu doğaları fiile geçirir (aktüelleştirir).
- ▶ **G. VII. 358 (D. 242).** Eğer Tanrı'nın zaman zaman doğanın seyrini düzeltmek zorunda kalması gerekiyorsa, bu ya doğaüstü ya da doğal yollarla yapılmalıdır. Doğaüstü yolla

yapılırsa, doğal şeyleri açıklamak için mucizelere başvurmak zorunda kalırız ki bu bir hipotezi *reductio ad absurdum*'a götürür; çünkü her şey mucizelerle kolayca açıklanabilir. Ancak doğal yolla yapılırsa, o zaman Tanrı *intelligentia supramundana* (dünya ötesi akıl) olmaz: şeylerin doğası altında kavranır olur; yani dünyanın ruhu olur.

XV. § 117 *Tanrı'nın iyiliği*

- ▶ **G. VII. 399 (D. 264).** Uzayın Tanrı'nın bir özelliği olduğu şeklindeki bu tuhaf hayale karşı başka nedenlerim de var. Eğer öyleyse, uzay Tanrı'nın özüne aittir. Ancak uzayın parçaları vardır: dolayısıyla Tanrı'nın özünde parçalar olurdu. *Spectatum admissi* (İzleyici kabul edildi - Kabul edilemez bir durum ortaya çıktı).
- ▶ **G. VII. 415 (D. 281).** Tanrı'nın sonsuzluğu ve ebediyeti, hiçbir yaratık olmasa bile var olurdu; ancak bu nitelikler ne zamanlara ne de mekanlara bağımlı olurdu... Bu nitelikler yalnızca Tanrı'nın, var olması gereken tüm şeylerle birlikte hazır ve var olacağını ifade eder.

XVI. § 118 *Özgürlük ve determinizm*

- ▶ **G. VI. 29.** Aklımızın çok sık sapıtığı ünlü iki labirent vardır; biri, özellikle kötülüğün üretimi ve kökeni bağlamında, özgürlük ve zorunluluk meselesiyle ilgilidir.
- ▶ **G. VI. 411.** Eğer irade, ne seçen kişide ne de seçilen nesnede seçime yol açabilecek hiçbir şey olmadan kendini belirliyorsa,

bu seçimde ne bir neden ne de bir gerekçe olacaktır: ve ahlaki kötülük kötü seçimden oluştuğuna göre, bu, ahlaki kötülüğün hiçbir kaynağı olmadığını kabul etmektir. Böylece iyi metafiziğin kurallarına göre, doğada hiçbir ahlaki kötülük olmamalıdır; ve aynı mantıkla, ahlaki iyilik de olmazdı ve tüm ahlak yok olurdu.

- ▶ **G. VI. 380 (D. 197).** Ahlaka aykırı olan, kaçınılması gereken ve cezayı haksız kılacak zorunluluk, aşılamaz bir zorunluluktur; bu, bütün karşı koymaları işe yaramaz hale getirir, zorunlu eylemden tüm kalbimizle kaçınmak istesek ve bunun için tüm çabayı gösterseydik bile. Şimdi, bunun gönüllü eylemlere uygulanamayacağı açıktır; çünkü onları istemedikçe yapmayız. Ayrıca onların önceden görülmesi ve belirlenmesi mutlak değildir, iradeyi önceden varsayar: onları yapacağımız kesinse, onları yapmayı *isteyeceğimiz* de aynı derecede kesindir.
- ▶ **G. II. 419.** Adem'de veya herhangi bir başkasında, ahlaki bir günah işleme zorunluluğu olduğunu söylemem; yalnızca şunu söylerim: onda günah işleme eğilimi galip gelmişti ve böylece belli bir ön belirlenme vardı, ancak bir zorunluluk yoktu. Tanrı'da en iyiyi yapma konusunda ahlaki bir zorunluluk olduğunu ve olgunlaşmış ruhlarda iyi davranma konusunda olduğunu kabul ediyorum. Ve genel olarak, kötü sonuç verebilecek bir şey olmasın diye, sözcükleri bu şekilde yorumlamayı tercih ederim.
- ▶ **G. V. 163 (N. E. 182).** Bana öyle geliyor ki, irade eylemleri ne kadar rastlantısal olsa da, zorunluluk iradeye değil, rastlantısallığa karşıt olmalıdır... ve zorunluluk, belirlenimle

karıştırılmamalıdır, çünkü düşüncelerde de hareketlerde olduğu kadar bağlantı veya belirlenim vardır... Ve yalnızca rastlantısal hakikatler zorunlu değildir, aynı zamanda onların bağlantıları da her zaman mutlak bir zorunluluk değildir...; fiziksel şeylerin bile Tanrı'yla ilişkisinde ahlaki ve iradi bir yanı vardır, çünkü hareket yasalarının, en iyinin gerektirdiğinden başka bir zorunluluğu yoktur.

- ▶ **G. V. 165 (N. E. 184).** [Özgür irade savunucuları] (en azından birkaçı) saçma ve imkansız olanı, yani mutlak hayali ve uygulanamaz olan bir denge özgürlüğü arzularak talep ederler. Bu özgürlük onların amacına hizmet etmezdi bile, eğer mümkün olsaydı; yani anlayıştan gelebilecek tüm izlenimlere karşı irade özgürlüğüne sahip olmalıydılar, ki bu gerçek özgürlüğü ve akli da yok ederdi.
- ▶ **G. V. 167 (N. E. 187).** İrade etmeyi *irade etmeyiz*, yapmayı *irade ederiz*; ve eğer irade etmeyi irade etseydik, irade etmeyi irade etmeyi irade ederdik ve bu sonsuza kadar giderdi.
- ▶ **G. IV. 362 (D. 54).** İrademizde özgürlük olup olmadığını sormak, irademizde irade olup olmadığını sormakla aynı şeydir. Özgür ve gönüllü aynı anlama gelir.
- ▶ **G. VII. 419 (D. 285).** Ruhların tüm doğal güçleri ahlak yasalarına tabidir.
- ▶ **G. VI. 130.** M. Des Cartes'in, özgür eylemlerimizin bağımsızlığını sözde canlı bir iç duyguyla kanıtlamak için ileri sürdüğü gerekçe hiçbir güce sahip değildir. Bağımsızlığımızı

düzgün bir şekilde hissedemeyiz ve kararımızın dayandığı çoğu zaman algılanamaz nedenleri her zaman fark etmeyiz.

- ▶ **G. VI. 421.** Yalnızca özgür yaratıklar değil, tüm diğer tözler ve tözlerden oluşan doğalar da etkindir. Hayvanlar özgür değildir, ancak yine de etkin ruhlara sahip olmaktan geri kalmazlar.
- ▶ **G. I. 331 (1679).** Ne yaparsa yapsın, yaptığı ölçüde özgürdür.
- ▶ **G. VI. 122.** Doğada binlerce eylemde rastlantısallık vardır; ancak eyleyende bir yargı yoksa, özgürlük de yoktur.

XVI. § 119 *İrade ve Haz Psikolojisi*

- ▶ **G. V. 149 (N. E. 167).** Ph.: İyi, bizde haz üretmeye ve artırmaya ya da bir acıyı azaltmaya ve kısaltmaya uygun olandır. Kötü, bizde acı üretmeye veya artırmaya ya da bir hazı azaltmaya uygun olandır. Th.: Ben de bu görüşteyim.
- ▶ **G. V. 171 (N. E. 190).** ...İradenin hissettiği en büyük iyiliği takip ettiği veya en büyük kötülükten kaçındığı şeklindeki o eski aksiyomları terk etmemiz gerektiğine inanılmasını istemem. Gerçek iyiye olan az uygulamanın kaynağı, büyük ölçüde, duyuların neredeyse hiç işlemediği işlerde ve durumlarda, çoğu düşüncemizin -tabiri caizse- sağır (sourdes) olmasından, yani algı ve duygudan yoksun ve yalnızca sembollerin kullanımından ibaret olmasından gelir... Böyle bir bilgi bizi harekete geçiremez; duygu hissetmek için canlı (vif) bir şeye ihtiyacımız var.

- ▶ **G. V. 173 (N. E. 193).** Bir kez ve herkes için kendimize Şu yasayı koymalıyız: Bundan böyle aklın sonuçlarını, bir kez anlaŐıldıktan sonra, genellikle ancak sonradan sağır dŐüncelerle algılanan ve duyusal çekicilikten yoksun olsa bile, beklemek ve izlemek.
- ▶ **G. V. 175 (N. E. 194).** Yaratıkların saadeti için huzursuzluk esastır; bu saadet asla tam bir sahiplikte değil (ki bu onları duyarsız ve aptal kılardı), sürekli ve kesintisiz bir Şekilde daha büyük iyilere doğru ilerlemede yatar.
- ▶ **G. VII. 73 (D. 130).** Haz veya hoŐnutluk, bir mükemmellik duygusudur, yani bir güce yardım eden veya destek olan bir Şeyin duygusudur.
- ▶ **G. V. 179 (N. E. 200).** ÇatıŐma anında, hile kullanmaya artık vakit kalmaz; o anda bize çarpan her Şey terazide ağırlığını koyar ve neredeyse Mekanikte olduğu gibi bileşik bir yön oluŐurmaya yardım eder.
- ▶ **G. VI. 385 (D. 202).** [En iyiyi seçmekten asla kaçınamayan kişinin özgür olmadığı önermesine yanıt:] Gerçek özgürlük, hatta en mükemmeli, kişinin özgür iradesini en iyi Şekilde kullanabilmesi ve bu gücü ne dış kuvvetler ne de iç tutkular tarafından saptırılmadan daima kullanabilmesidir.
- ▶ **G. V. 179 (N. E. 201).** En büyük hazzın mümkün olup olmadığını bilmiyorum; daha ziyade sonsuza kadar büyüyebileceğini düşünüyorum.
- ▶ **G. V. 180 (N. E. 201).** Haz, tıpkı ışık veya renk gibi, adlandırılmalı bir tanım alamaz; ancak onlar gibi nedensel bir tanım alabilir. İnanıyorum ki özünde, haz bir mükemmellik duygusu, acı ise

bir eksiklik duygusudur; tabii bizim onları algılayabileceğimiz kadar kayda değer olurlarsa.

- ▶ **G. VI. 266.** Doğruyu söylemek gerekirse, algı, yansıma eşlik etmedikçe, sefalete neden olmaya yetmez. Saadet için de aynı şey geçerlidir... Hayvanlarda acı olduğunu makul bir şekilde kuşku duyamayız; ancak onların hazları ve acıları insandaki kadar canlı değil gibi görünüyor, ne acıya eşlik eden keder (hüzün) ne de hazzı eşlik eden sevinç duygusuna yatkınlar.

XVI. § 120 *Günah*

- ▶ **G. IV. 300 (D. 9) (ca. 1680).** Hafızasız ölümsüzlük, ahlak için tamamen işe yaramazdır; çünkü tüm ödül ve cezayı yok eder.
- ▶ **G. VI. 118.** Ahlaki kötülük, ancak fiziksel kötülüklerin bir kaynağı olduğu için bu kadar büyük bir kötülüktür.
- ▶ **G. VI. 141.** Mutlak bir zorunluluktan hareket edenlere (eğer böyleleri varsa) uygulanamaz gibi görünen bir tür adalet ve belirli bir ödül-ceza türü vardır. Bu, amacı ıslah, örnek teşkil etme veya hatta kötülüğün telafisi olmayan adalet türüdür. Bu adalet yalnızca uygunlukta temellenir; kötü bir eylemin kefareti olarak belli bir tatmin talep eder.
- ▶ **G. IV. 454 (1686).** Görünüşlerin sürprizlerine karşı korunmak, belirli durumlarda, büyük ve olgun bir düşünme olmadan ne hareket etmemek ne de yargıda bulunmamak için sağlam bir yansıma yapma iradesine bağlıdır.
- ▶ **G. VII. 92.** Erdem, zihnin değişmez bir ilkesi ve aynı şeyin sürekli yenilenmesidir; bu sayede inandığımız iyiyi

gerçekleştirmeye adeta sürükleniriz... İrademiz, anlayışın onu iradeye iyi veya kötü bir şey olarak sunması dışında, hiçbir şeyi elde etmeye veya ondan kaçınmaya çekilmediğinden, daima doğru hareket etmemiz için daima doğru yargılamamız yeterli olacaktır.

- ▶ **G. VII. 99.** Hayatımızın temel kuralı, mümkün olduğunca, tutkuların değil, anlayışın en faydalı veya en zararlı olduğunu gösterdiği şeyi tam olarak yapmak veya yapmamak; ve bunu yaptığımızda, sonuç ne olursa olsun, kendimizi mutlu saymamızdır.

XVI. § 121 *İyi ve kötünün anlamı; her birinin üç türü*

- ▶ **G. VII. 74 (D. 130).** Evrenin mükemmelliği veya şeylerin uyumu, tüm zihinlerin eşit derecede mükemmel olmasına izin vermez. Tanrı'nın neden bir zihne diğerinden daha fazla mükemmellik verdiği sorusu, anlamsız sorular arasındadır.
- ▶ **G. VI. 376 (D. 194).** Bu dünyada Tanrı'nın yarattığı kötülük olduğunu ve kötülüksüz bir dünya yapmanın, hatta hiç dünya yaratmamanın mümkün olduğunu kabul etmek gerekir...; ancak... daha iyi olan, her zaman kötülükten kaçınmaya yönelen şey değildir, çünkü kötülük daha büyük bir iyilikle birlikte gelebilir.
- ▶ **G. IV. 427 (1686).** Bir mükemmelliğin ne olduğunu bilmeliyiz ve işte yeterince kesin bir işareti: Son dereceye ulaşamayan biçimler veya doğalar mükemmellik değildir, örneğin sayı veya şekil doğası gibi. Çünkü tüm sayıların en büyüğü (veya

tüm sayıların sayısı) ve tüm şekillerin en büyüğü bir çelişki içerir; ancak en büyük bilgi ve kudret imkansızlığı içermez.

- ▶ **G. VII. 303 (D. 101; L. 340).** Mükemmellik, özün niceliğinden başka bir şey değildir.
- ▶ **G. III. 33.** Kötülüğün nihai kökeni, ilahi iradede değil, yaratıkların orijinal kusurluluğunda aranmalıdır; bu kusurluluk, ilahi aklın içsel nesnesini oluşturan ebedi hakikatlerde ideal olarak bulunur, böylece kötülük mümkün olan en iyi şeyler sisteminden dışlanamazdı.
- ▶ **G. VII. 194 (ca. 1677?).** Mutlak olarak ilk hakikatler, akıl hakikatleri arasında özdeş olanlardır; olgu hakikatleri arasında ise tüm deneylerin a priori olarak kanıtlanabileceği şudur: Mümkün olan her şey var olmayı talep eder ve dolayısıyla, onu engelleyen, aynı zamanda var olmayı talep eden ve öncekiyle bağdaşmayan başka bir şey olmadıkça var olacaktır; ve dolayısıyla, mümkün olan en fazla sayıda şeyin var olduğu şeyler kombinasyonunun her zaman var olduğu sonucu çıkar. Örneğin, (A, B, C, D) 'nin öz bakımından eşit, yani eşit derecede mükemmel veya eşit derecede var olmayı talep ettiğini varsayarsak ve (D) 'nin (A) ve (B) ile bağdaşmaz olduğunu, (A) 'nin ise (D) dışında herhangi biriyle bağdaştığını, (B) ve (C) için de benzer şekilde varsayarsak; (D) hariç (ABC) kombinasyonunun var olacağı sonucu çıkar; çünkü eğer (D) 'nin var olmasını istersek, yalnızca (C) ile birlikte var olabilir ve dolayısıyla (CD) kombinasyonu var olur, ki bu (ABC) kombinasyonundan daha kusurludur. Ve böylece şeylerin en mükemmel şekilde var olduğu açıktır. Mümkün olan her şeyin

var olmayı talep ettiği bu önerme, bir şeyin var olduğu varsayılarak a posteriori olarak kanıtlanabilir; çünkü ya tüm şeyler var olur ve o zaman her mümkün olan var olmayı öyle talep eder ki fiilen var olur; ya da bazı şeyler var olmaz ve o zaman bazı şeylerin neden diğerlerinden ziyade var olduğuna dair bir neden verilmelidir. Ancak bu, mümkün olanın kendi doğasında var olmayı talep ettiği ve hatta kendi imkanıyla orantılı olarak veya kendi özünün derecesine göre var olmayı talep ettiği varsayılarak, öz veya imkanın genel bir nedeninden başka türlü verilemez. Özün doğasında var olmaya yönelik bir eğilim olmasaydı, hiçbir şey var olmazdı; çünkü bazı özlerin bu eğilime sahip olduğunu, diğerlerinin olmadığını söylemek, nedensiz bir şey söylemektir, çünkü varoluş genellikle her öze aynı şekilde atıfta bulunur gibi görünür. Ancak, farklı şeylerin imkansızlığının nereden kaynaklandığı veya tümüyle olumlu terimler birbirleriyle bağdaşır görünürken, farklı özlerin birbirine nasıl karşı çıkabildiği, insanlara henüz bilinmemektedir.

- **G. VII. 195 (ca. 1677?).** İyi, mükemmelliğe katkıda bulunan şeydir. Ancak mükemmellik, en fazla özü içeren şeydir.

XVI. § 122 *Metafizik kötülük, diğer iki türün kaynağıdır*

- **G. VI. 162.** Tanrı, hem ahlaki hem de fiziksel kötülükte, hem ahlaki hem de fiziksel bir şekilde işbirliği yapar; insan da hem ahlaki hem de fiziksel olarak özgür ve aktif bir şekilde işbirliği yapar, bu da onu kınanabilir ve cezalandırılabilir kılar. Leibniz

kenar notunda şöyle der: Varoluş, özün talep ettiğinden (essentiae exigentia) başka bir şey olsaydı, bunun kendisinin belli bir öze sahip olacağı veya şeylere yeni bir şey ekleyeceği, bununla ilgili olarak tekrar bu özün var olup olmadığının ve neden bu özün değil de başka bir özün olduğunun sorulabileceği sonucu çıkardı.

- ▶ **G. VI. 237.** Sonsuza kadar olan şeylerin tüm dizisinin mümkün olan en iyisi olabileceği, ancak evren boyunca zamanın her bölümünde var olanın en iyi olmadığı söylenebilir. Bu nedenle, şeylerin doğası en iyisine bir kerede ulaşmaya izin vermeyecek şekildeyse, evrenin her zaman daha iyiden daha iyiye gitmesi mümkün olurdu. Ancak bunlar, bizim için yargıda bulunmanın zor olduğu sorunlardır.
- ▶ **G. VI. 378 (D. 196).** Tanrı sonsuzdur ve Şeytan sınırlıdır; iyilik sonsuza kadar gidebilir ve gider, oysa kötülüğün sınırları vardır.
- ▶ **G. II. 317.** Kötülük, eylemde bulunma potansiyeli değil, eylemde bulunma potansiyeline bir engeldir.

XVI. § 123 Analitik Yargılar Doktriniyle Bağlantı

- ▶ **G. V. 242 (N. E. 272).** Herhangi biri Metafizik ve Ahlak'ta bir matematikçi gibi yazmak isterse, bunu titizlikle yapmasını hiçbir şey engelleyemez.
- ▶ **G. V. 18 (D. 98; N. E. 17).** Bay Locke'un ahlaki hakikatlerin kanıtlanabilirliği hakkındaki doktrinini şiddetle onaylıyorum.

- ▶ **G. II. 578 (D. 128).** Tanrı'nın saadeti, mutluluğumuzun bir parçasını değil, bütününü oluşturur.
- ▶ **G. II. 581 (D. 129).** Gerçekten ve çıkarsızca sevmek, nesnenin mükemmeliyetlerinde veya saadetine haz bulmaya yönelmekten başka bir şey değildir. ... Bu sevginin asıl nesnesi, saadete erişebilen cevherlerdir.



XVI. § 124 *Tabiat ve İnayet Krallıkları*

- ▶ **G. IV. 480 (D. 73; L. 304).** Ruhlar, Tanrı'nın yerleştirdiği düzen sayesinde onları maddenin devinimlerinin üzerine çıkaran özel yasalara sahiptir; ve diyebiliriz ki her şey yalnızca onlar için yaratılmıştır, zira bu devinimlerin kendisi iyilerin saadeti ve kötülerin cezalandırılması için düzenlenmiştir.
- ▶ **G. VI. 168.** Akıllı yaratıkların mutluluğunun Tanrı tasarılarının başlıca parçası olduğuna katılıyorum, çünkü O'na en çok benzemektedirler; ancak bunun O'nun tek amacı olduğunun nasıl kanıtlanabileceğini göremiyorum. Tabiat krallığının inayet krallığına yardımcı olması gerektiği doğrudur; fakat her şey Tanrı'nın büyük tasarımında birbirine bağlı olduğundan, inayet krallığının da bir şekilde tabiat krallığına uyum sağladığına, öyle ki bu en büyük düzeni ve güzelliği koruyarak her ikisinden oluşan bütünü mümkün olan en mükemmel hale getirdiğine inanmalıyız.
- ▶ **G. IV. 462 (1686).** Saadet kişiler için neyse, mükemmeliyet varlıklar için odur. Ve eğer fiziksel dünyanın varoluşunun ilk ilkesi, ona mümkün olduğunca çok mükemmeliyet bahşeden buyruksa, evrenin en asil parçası olan manevi dünyanın veya

Tanrı'nın Şehri'nin ilk tasarımı da, içinde mümkün olan en büyük saadeti dağıtmak olmalıdır.

- ▶ **G. IV. 391 (D. 63).** Tabiat, adeta bir imparatorluk içinde bir imparatorluğa, bir nevi akıl ile zorunluluğun veya formlarla madde parçacıklarının çifte krallığına sahiptir.
- ▶ **G. VI. 621 (D. 231; L. 266).** Sıradan ruhlar ile zihinler [esprits] arasındaki diğer farklardan biri de şudur: Ruhlar genel olarak yaratılmış şeyler evreninin canlı aynaları veya suretleridir, ancak zihinler aynı zamanda Tanrı'nın veya tabiatın Yaraticısı'nın kendisinin suretleridir, evren sistemini bilme ve bir ölçüde taklit etme yeteneğine sahiptirler. ... Zihinlerin bir tür ortaklık içinde Tanrı'ya girmesini sağlayan da budur; bu da O'nun onlarla ilişkisinde yalnızca bir mucidin makinesine karşı olduğu gibi (ki bu Tanrı'nın diğer yaratılmış şeylerle ilişkisidir) değil, aynı zamanda bir prensin tebaasına ve hatta bir babanın çocuklarına karşı olduğu gibi olmasını sağlar. Buradan, tüm zihinlerin bütünlüğünün, Tanrı'nın Şehri'ni, yani mümkün olan en mükemmel Hükümdar altındaki mümkün olan en mükemmel Devleti oluşturması gerektiği sonucuna varmak kolaydır. Bu Tanrı'nın Şehri, bu gerçekten evrensel monarşi, tabii dünyadaki manevi bir dünyadır ve Tanrı'nın eserleri arasında en yüce ve en ilahi olandır; ve Tanrı'nın yüceliğinin gerçekten onda bulunduğu içindir, çünkü O'nun büyüklüğü ve iyiliği zihinler tarafından bilinmeseydi ve hayranlık duyulmasaydı, hiçbir yüceliği olmazdı. Tanrı'nın asıl iyiliğe sahip olduğu da bu ilahi Şehir ile ilişkiyledir, oysa hikmeti ve kudreti her yerde tezahür eder. Yukarıda tabiattaki iki âlem (biri etkin, diğeri amaçsal

nedenlere ait) arasında mükemmel bir uyum olduğunu gösterdiğimiz gibi, burada da tabiatın fiziksel âlemi ile inayetin manevi âlemi, yani Evren Makinesi'nin Mimarı olarak kabul edilen Tanrı ile İlahi Ruhlar Şehri'nin Hükümdarı olarak kabul edilen Tanrı arasındaki başka bir uyumu fark etmeliyiz. Bu uyumun bir sonucu, şeylerin tabiatın yollarıyla inayete ulaşması ve örneğin bu kürenin, ruhların yönetiminin bazılarını cezalandırmak ve diğerlerini ödüllendirmek için bunu gerektirdiği tam anda, tabii yollarla yok edilmesi ve yenilenmesi gerektiğidir. Ayrıca Tanrı'nın Mimar olarak, Kanun Koyucu olarak Tanrı'ya her bakımdan uyduğu, böylece günahların tabiat düzeni ve hatta şeylerin mekanik yapısı gereği cezalarını yanlarında taşıması gerektiği; benzer şekilde soylu eylemlerin, bedenlerle ilişkili olarak mekanik olan yollarla ödülleri kavuşacağı söylenebilir, ancak bu her zaman derhal gerçekleşemez ve gerçekleşmemelidir.

Kitabın taranmış bir kopyasını internette erişilebilir kıldıkları için  Archive.org'a ve  The Bertrand Russell Society'e teşekkürlerimizle.

Bertrand Russell kütüphanesini ve bibliyografyasını bertrandrussellsocietylibrary.org (yedek (drew.edu üzerinde)) adresinde inceleyin.



CosmicPhilosophy.org

<https://tr.cosmicphilosophy.org/>

Yazdırılma tarihi: 3 Ocak 2026

Diğer projelerimiz:

- ▶ [GMODebate.org](https://tr.gmodebate.org/): Öjeni, bilimcilik, "felsefeden-bağımsız-bilim" hareketi, "bilim-karşıtı söylem" ve modern bilimsel engizisyon biçimlerinin felsefi temellerini araştıran bir proje.