



Makale Geliş | Received: 22.06.2021
Makale Kabul | Accepted: 12.08.2021
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2021
DOI: 10.20981/kaygi.956274

Eylem YENİSOY ŞAHİN

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Bursa Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, TR
Bursa Uludağ University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, Bursa, TR
ORCID: 0000-0001-8362-7682
eylemsahin@uludag.edu.tr

Leibniz Metafiziğinin Mirası: “Bir-Çokluk” Gerilimi

Öz: Leibniz monad kavramı çerçevesinde ortaya koyduğu varlık anlayışının yanı sıra özgün kavram örgüsü ile hem Alman idealizmini (özellikle gelişen *substance* anlayışı ile) hem de çağdaş çokluk ontolojilerini önceler. Onun felsefesi tarif ettiği “monad” gibi “geleceğe gebe”dir. Bu makalede öncelikle Leibniz’in “Varlık”ı anlama çabası içinde dile getirdiği problemdeki, ardından cevap arayışındaki özgünlük işaretlenmeye çalışılacaktır. Sonsuz Bir olarak gördüğü Tanrı ve çokluk formundaki sonsuz-sonlu (her ikisi de) tekillikler yani monadlar arasında kurduğu ilişkinin açtığı ufuk değerlendirmeye çalışılacaktır. Leibniz bir yönüyle Bir’in filozofudur ama kanımızca asıl önemi tekillikleri çokluk formunda kavramasıdır. Ona göre töz (*substance*) Bir değildir sonsuz çokluktur ve “monadlar”dır. Monad dışarı ile ilişkisiz, başına gelecek her şeyi kendi kavramında içeren tekilliktir. Bu yönüyle çokluktur, sonsuzdur, kendisinin, kendi başına gelecek her şeyin nedenidir. Buraya kadar bir çokluk filozofu gibi izlediğimiz Leibniz, diğer taraftan Varlık’ı Tanrı’da “Bir”in zeminine yerleştirir. Ona göre bireylerin tekiliği tüm evreni temsillerindeki “fark” ile başka deyişle bakış açılarındaki ayrımla kurulur. Çokluk formundaki tekilliklerin kuruluşu bir temsil farkına indirgenir. Tekil çoklukların “Bir” dolayımı ile kurulduğu bu temsilde bir yandan “eşbiçimlilik” ya da “formal özdeşlik” sorunu belirir, diğer yandan “olay”ın olumsuzluğu tehlikeye düşmektedir. Bu makalede önce Leibniz metafiziği Bir-çokluk tartışması açısından yeter düzeyde analiz edilecek, sonra bir çokluk filozofu olan Badiou’nün eleştirileri gündeme alınacak ve son olarak özellikle yeni olanın açığa çıkışını işaretleyen “olay” kavramı bakımından Leibniz metafiziğinin konumu belirlenmeye çalışılacaktır. Netice olarak amacımız, geçerliliğini yitirmesine rağmen, Leibniz’in monad anlayışının çokluk filozoflarında açmış olduğu ufku ve miras bıraktığı sorunsalı belirgin kılmaktır.

Anahtar Kelimeler: Leibniz, Monad, Tekillik, Çokluk, Bir, Sonsuz, Olay.

The Legacy of Leibniz’s Metaphysics: The “One-Multiple” Tension

Abstract: Leibniz precedes both German idealism (especially with his developing *substance* understanding) and contemporary ontologies of multitude with his original concept weave as well as the understanding of being, which he puts forward within the framework of the concept of monad. His philosophy is “pregnant with the future” like the “monad”, which he describes. In this

article, it will be tried to mark the originality firstly in the problem that Leibniz expressed in an effort to understand "Being" and then in his search for an answer. The horizon opened by the relationship he established between God, who Leibniz sees as the Infinite One, and infinite-finite (both) singularities in the form of multiplicity, that is, monads, will be tried to be evaluated. Leibniz is in a way a philosopher of the One, but in our opinion his main importance is his understanding of the singularities in the form of multiplicity. According to him, the substance is not *One*, it is infinitely many and "monads". Monad is singularity that is unrelated to the outside and involves everything that will happen to it in its own concept. In this aspect, it is multiplicity, it is infinite, it is the cause of everything that will happen to itself. Leibniz, who we have followed up to now like a philosopher of multitude, on the other hand, places Being on the ground of "One" through God. According to him, the singularity of individuals is established by the "difference" in their representation of the whole universe in other words by the difference in their perspectives. The construction of singularities in the form of multiplicity is reduced to a difference of representation. In this representation in which the singular multiplicities established through a mediation of "One", on the one hand the problem of "isomorphism" or "formal identity" appears, on the other hand the contingency of the event is endangered. In this context, firstly Leibniz's metaphysics will be adequately analyzed in terms of the One-multiple discussion; then the criticisms of Badiou, a philosopher of multitude, will be discussed; finally, it will be tried to determine the position of Leibniz's metaphysics in terms of the concept of "event", which marks the emergence of the new. As a result, our aim is to clarify the horizon that Leibniz's understanding of monad has opened in the philosophers of the multitude, even though it has lost its validity, and the problematic it left to them.

Keywords: Leibniz, Monad, Singularity, Multitude, One, Infinite, Event.

Giriş

Macit Gökberk sistem filozofu ile problem filozofu arasında bir ayırım yapan Hartmann'ın Leibniz'i bir problem filozofu olarak gördüğünü aktardıktan sonra problem filozoflarında düşüncelerin "boyuna sistemin dışına taş"tığını ekler (Gökberk, 1963: 126). Leibniz metafiziğinde *bütünü* tüm halleri içinde kavrama çabasına hayranlık uyandırır biçimde böyle bir "taşma" eşlik eder. Uluğ Nutku ise Hartmann'ın filozoftaki sistem düşüncesi ile problem düşüncesi arasında fark olduğu görüşüne katılarak asıl önemli olanın filozofun "problem yanı" olduğunu dolayısıyla o filozofun söz konusu probleme dair çözüm girişimlerindeki yanlışların bir önem taşımadığını belirtir (Nutku 2014: 11). Bu bakımdan Leibniz'in monad öğretisi güncel bilimsel gelişmeler ışığında (enerjinin aktarılabilirliğinin ispatı, atomların parçalanabilir olduğunun ve bu parçalanmadan

çok yüksek düzeyde enerjinin açığa çıktığının keşfi vesaire) geçerliliğini yitirmiş olsa da problem yönü bakımından önemini korumaktadır.

Leibniz, metafiziğindeki “taşma”ların zenginliği sayesinde varlığa içkin çelişkileri birarada kavrayabilen bir sistem filozofudur. Deleuze’ün de işaret ettiği gibi ulaştığı sonuçları yeni kavramlarla tekrar tekrar sınyarak ve bu arada sorun alanını genişleterek hatta ters-yüz ederek çelişkileri birlik halinde sunabilme dehasını taşır.¹ Onun metafiziği adeta *birlikte mümkün ve anlaşılabilir* olan “çelişkiler” bütünüdür (Meydana getirilmemiş ama yaratılmış monad, dış dünyayla ilişkisiz ama tüm evreni içinde taşıyan monad, bu dünyanın olumsal ama aynı zamanda zorunlu oluşu gibi). Bu özelliği yani *karşıtlıkları ahenkle barındırması* nedeniyle sistemine giriş kavramı olarak seçilen kavram/lar üzerinden her tür anlayışın (tarihsel ve diyalektik materyalizmin de Müslüman ya da Hıristiyan teologların da) kendi teorisini yaslayabileceğini düşündüğü bir filozoftur.

Başka deyişle Leibniz metafiziği hem bilimlere hem de felsefeye yeni olanaklar açmış olan belki de felsefe tarihinin en “zengin” düşünce örneğidir (bkz. Nutku 2014: 1-2). Badiou ve Deleuze gibi çağdaş “çokluk” filozofları da bu zenginlikten payına düşeni almıştır. Leibniz hakkında ulaştıkları sonuçlar farklı olsa da onda kendi kavrayışlarındaki “çokluk”un ilk nüvelerini gördükleri belirtilmelidir.

“Yaşam”ı olumlayan ve bireyleşmeler olarak “fark” a vurgu yapan, “tekrar” ı da fark yaratan tekrar olarak konumlandırılan Deleuze, Leibniz’i bu çizginin uzağında görmez ve hayranlığını ifşa eden bir üslupla kavram yaratıcısı filozof örneği olarak

¹ Gökberk’in “taşma”, Deleuze’ün “çığlık” olarak nitelediği düşünme etkinliği şu örnekte izlenebilir: Leibniz, özdeşlik ilkesinin yalnızca karşılıklı önermeleri (üçgenin üç açısı vardır) değil aynı zamanda içermeye önermelerini de (üçgenin üç kenarı vardır) belirlediği tespitinden hareketle “bütün analitik önermeler doğrudur” ifadesini “bütün doğru önermeler analitiktir” biçiminde genişletir (Deleuze 2007: 23-25). Buradaki taşma öz ya da olma alanından varolma alanına, özdeşlik ilkesinden yeter-sebep ilkesine doğrudur. Deleuze’e göre bu kabulün geçerli olacağı dünya “acayip” bir dünyadır (Deleuze 2007: 27); bu dünya tam da Leibniz’in bildirdiği gibi “yeter neden ilkesi”nin geçerli olması ve “[b]ir özneye olacak her şeyin öznenin mefhumunda daha şimdiden içerilmiş olması” gereken bir dünyadır (Deleuze 2007: 28). Bu jestiyle Leibniz klasik mantığı ve genelleme olarak kavram anlayışını yerle bir eder: Kavram artık tekilin hatta öznenin kavramıdır.

Leibniz’e hakkını teslim eder (Deleuze 2007: 16). Onun “yeniden ve yeniden bir şeyler yaratmayı asla” bırakmayan “azgın, öfkeli filozoflar”dan olduğunu söyler (Deleuze 2007: 20). Leibniz’in özgünlüğünü bireyleşmenin temeli olan “fark”ı yeter-sebep ve ayırdedilemezlerin özdeşliği ilkeleri sayesinde bireysel tözde kavramasında işaretlerken, neticede bu ilişkiyi temsile indirgemiş olması nedeniyle eleştirir (Smith 2012: 72). Temel problemi Bir’in egemenliğini yıkmak olan Badiou ise bir yandan çokluk meselesine oldukça yaklaşmış olduğundan Leibniz’e övgüler dizerken, diğer yandan da onu Bir’in konumunu sürdürüyor olması nedeniyle eleştirir. Leibniz’in Bir’in gücünü hep aklında tuttuğunu ve nesnelerin sonsuzluğunu Bir’deki sonsuzun bir tekrarı olarak gördüğünü söyler (Badiou 2009: 329). Deleuze bu konuda aksi görüştedir. Ona göre Leibnizciler onun “istediğinden daha fazla” teoloji yapmaktadır, çünkü “sonsuz analizin Tanrının zihninde gerçekleştiğini söylemekle” yetinip insan zihninin sonsuz küçükler hesabı ve diferansiyel sayesinde sonsuz hesaba eşlik edebileceğini görmezden gelmektedirler (Deleuze 2007: 70, Smith 2012: 75). Deleuze’ün kendisi de varlığı tek anlamlı, tek sesli virtüel bir Bütün olarak gördüğü için ona göre Leibniz metafiziğindeki sorun “Bir”de değil, bu Bir’in *fazla teolojik* düşünülmesindedir. Oysa ona göre Leibniz tam da bu “Bir” dolayımı ile “çokluk”lardaki bireyleşmeyi *fark yaratan tekrar* olarak açıklayabilmiştir. Kısaca en nihayetinde Leibniz Deleuze’e göre “çokluk”un, Badiou’ye göre “Bir”in filozofudur.²

Leibniz metafiziği gerçekten emekleme aşamasında ya da doruklarda bir “çokluk felsefesi” midir yoksa ulaştığı nokta çokluğu “Bir” içinde eritmek midir? Başka bir açıdan, Leibniz metafiziğinin temeli sonsuz Bir midir ya da sistemini

² Aslında Deleuze ve Badiou’nün Leibniz hakkındaki yorum farklılığı onların “varlık”ı, “çokluk”u kavrama farkından kaynaklanır. Bu farkı Badiou şu sözlerle anlatır: “1992-1994 yılları arasında yazışarak gerçekleştirdiğimiz tartışmanın temel göndergesi “çokluk” kavramıydı, o [Deleuze] benim “çok” ile “sayı”yı birbirine karıştırdığımı savunuyordu, ben ise onun virtüel Bütünlüğü veya kendisinin “kaosmos” olarak adlandırdığı şeyi Stoacı bir tarzda sürdürmekle tutarsızlık ettiğini [savunuyordum], çünkü kümeler açısından bakıldığında ne evrensel bir küme ne Bütün ne de Bir vardır.” (Badiou 2019: 19).

geliştirirken karşılaştığı çelişkileri, güçlükleri aşmanın bir yolu olarak mı Bir unsurunu dışarıda bırakamaz? Tüm bu sorular sorulabilir ve belirli çerçevede cevaplanabilir. Ancak bu makalenin özel olarak bakmayı hedeflediği konu Leibniz’in “çokluk” tartışması bağlamında bıraktığı düşünce mirasıdır. Bize göre onun en önemli düşünce mirası Bir-Çokluk gerilimi ve bunlar arasındaki ilişkide “sonsuz”un yayılımıdır: O çokluktaki birliğin ve tekillerdeki (yerel bir’lerdeki) çokluğun neliğini problem edinir ve bireyselliğini yitirmeden aynı Bir’in *farklı tekrarı* olan çoklukların birarada mümkün oluşunun ontolojik zeminini araştırır. Bu nedenle onu hakıyla kavramak için dikkatleri çokluk-Bir meselesi ve bunlardaki sonsuzu kavrayışı üzerinde yoğunlaştırmak, ayrıca tartışmayı teolojik düzlemde ziyade ontolojik bir düzlemde yürütmek gerekir. Bu gereklilikle Leibniz’in Tanrısı yerine “Bir”, “yaratılmış monad”ı yerine de “bireysel töz” ifadelerini kullanacağız. Ayrıca tekler üzerinden baktığımızda bireysel tözler kendilerinin nedeni iken, “Bütün” üzerinden baktığımızda her şeyin yeter-sebebi Bir’dir. Bu ayrımı işaretlemenin bir yolu olarak “Bir” in varlık alanı olarak “global” ve *burada ve şimdi olan tekilin* varlık alanı olarak “yerel” ifadelerini tercih ettik.

Bu çerçeve içinde önce Leibniz metafiziği Bir-çokluk kavramları ve bunların sonsuzluğunun neliği bakımından analiz edilecek, sonra Varlık’ı Bir-Bütün olarak kavramayı kesin biçimde reddetmesi bakımından seçtiğimiz Badiou’nün Leibniz okuması irdelenecek ve son bölümde Leibniz’in Bir’i korumayı sürdüren çokluk teorisinin “olay” a ontolojik olarak zemin açıp açamayacağı sorgulanacaktır. Sonuç bölümünde tüm bu ayrıntılar ışığında Leibniz’in çokluk tartışmaları bakımından önemi değerlendirilecektir.

I. Leibniz Metafiziğinde Bireysel Töz’ün ve Bir’in Konumu ve Sonsuz’un Yayılımı

Leibniz bireysel tözün ve Bir’in neliğine ve ilişkisine dair görüşlerini yıllar süren düşünme pratiği neticesinde ortaya koymuştur. Ona göre *bireysel töz* bileşiklerin meydana geldiği en basit cevherdir, “parçasızdır”, “bölünemez”

(Leibniz 2011b: 1).³ Dünyada boşluğun olmadığını (Leibniz 2011b: 61) ve her yerin sonsuz sayıda bireysel töz ile dolu olduğunu söyleyen Leibniz’e göre bireysel tözler arasında nicelik değil nitelik farkı vardır (Leibniz 2011b: 8). Bireysel tözler içsel değişim ilkelerine sahiptir ki onlarda farkı açığa çıkaran, bireyleşmelerini sağlayan da bu içsel ilkedir (Leibniz 2011b: 9, 10, 11). Bu bakımdan, bireysel tözler nicelik bakımından “bir” olsa da aynı zamanda bir “münasebetler ve etkilenmeler çokluğu”dur (Leibniz 2011b: 13).

Bir’i anlamak için Leibniz’in temele koyduğu iki ilke önem taşır: Çelişme (Leibniz 2011b: 31) ve yeter sebep/zemin ilkesi (Leibniz 2011b: 32). Bizi “akli hakikatlere” götüren çelişme ilkesine göre çelişik önermeler bir arada mümkün değildir. Çelişik önermelerden ancak biri doğrudur. Bu önermelerin dünyası matematik-metafizik-özel hakikatler dünyasıdır ve bu hakikatlerin bilgisine sonlu bir analiz ile ulaşmak mümkündür (Leibniz 2011b: 33). İkinci ilke ise yeter sebep/zemin ilkesidir: Bu ilke olgu hakikatleri ile ilgilidir ve varolma ilkesidir (*ratio existendi*). Varolanlar dünyasının hakikatleri olumsal hakikatlerdir yani başka türlü de olabilen hakikatlerdir. Ancak bir şey olmuşsa zorunlulukla olmuştur ve olması için yeter zemine sahip olmalıdır. Buna göre olumsal hakikatlerin başka türlü olabileceken böyle olmasının bir sebebi olmalıdır. Varolanlar dünyasında bu sebebin bilgisine sonlu bir analizle ulaşmak imkansızdır çünkü olgular sonsuz dizi silsilesi halinde olagelmektedir. Bu nedenle “yeter sebep” bu dizinin “dışında” olmalıdır ve sonsuz dizinin sınır terimi olması bakımından ancak Bir olabilir (Leibniz 2011b: 36, 37, 1908a: 7, 8). Bir, hem varlığa gelmiş hem de olanaklı olan *her şeyin* yeter sebebidir. Yani, *Bir’in “çokluk”u kaplam alanının sonsuzluğuna dayanır.*

Görüleceği üzere bu iki temel terim (bireysel töz ve Bir) bağlamında Leibniz açısından “çokluk” iki yönlüdür: Bir’in her şey ile olan bağı, kaplamı bakımından “çokluk”u ve bireysel tözlerin niteliksel “çokluk”u. “Çokluğa birlik verme

³ Leibniz’in *Monadoloji*’sine ve *The Philosophical Works of Leibnitz*’deki yazılarına yapılan atıflarda paragraf numarası verilmiştir.

problemi”ne getirdiği çözüm de paralel biçimde iki yönlüdür. Öncelikle, bireysel çokluklar kombinasyonu olan her bir çokluk (cisimler, canlılar vs.) *yerelde* kendi özünde taşıdığı biricik bir bireysel töz, *globalde* Bir sayesinde birlik kazanır. Bir varlığın her parçası sonsuz bireysel tözden oluşur ve ona birliğini veren şey bu tözlerden biridir (*entelekheia* – kendinde yetkinlik taşıyan yalın ya da basit töz). Kendi ifadesiyle “her diri cisim baskın bir *entelekheia*’ya sahiptir” (Leibniz 2011b: 70). Bu kurucu bireysel töz cismin ya da canlı varlığın maddi bir parçası değil ama özüdür.⁴ Biz, bu *kurucu* bireysel töze, *tekil olan bireysel töz* diyeceğiz. Çünkü Leibniz için önemli bir diğer ilke olan süreklilik ilkesi gereğince (oluşun yasası – *ratio fiendi*), dünyayı kuran tüm bireysel tözler ardışık ve süreklidir. Bu sürekliliğin kırıldığı, farkın açığa çıktığı nokta ise tekil olarak görülür. Yani bir tekilin sınırının bittiği yerde diğer bir tekil açığa çıkar. Tekil bireysel töz bu sonsuz bireysel töz çokluğunda sürekli dizinin kırılıp farkın oluştuğu noktadır. Çok küçük, sonsuzca küçük fark olarak da karşımıza çıkan bu tekil kavramı, işte bu kurucu ve tekil bireysel tözü işaretlemektedir. Kısaca *bir yandan bireysel tözlerin her biri niteliksel bir çokluk ve aynı zamanda yalın birlik’tir, diğer yandan bireysel töz yığınlarından inşa edilen varolanların her biri bir çokluktur ve yerelde tekil bireysel tözü sayesinde birlik haline gelir.*

İkinci olarak, sonsuz bireysel tözler çokluğuna *globalde* birlik veren şey “Bir”dir. Bir, ilk faal bireysel tözdür. İlk tekil noktadır, basittir. Aslında mükemmel

⁴ Leibniz “monad öğretisi”ni oluşturma sürecinde önce Aristoteles sonra Demokritos ile hesaplaşmıştır. Doğadaki çokluğun ancak *sürekliliği* kuran “gerçek birlikler”den (*real unity*) kaynaklanabileceği sonucuna ulaşırken aklında Aristoteles’in form kategorisinin olduğunu açık. Zira *Monadoloji*’den daha erken dönemde yazdığı (1695) “A New System of the Nature and of the Interaction of Substances, as well as of the Union Which Exists Between the Soul and the Body” (Ruh ve Beden Arasında Varolan Birliğin yanı sıra Tözlerin Etkileşiminin ve Doğanın Yeni Sistemi) başlıklı yazısında şöyle yazmıştır: “Aristoteles onlara [tözsel formlar] ilk *entelekheia*’lar diyor. Ben onlara, belki daha anlaşılır bir şekilde, kendilerinde yalnızca edimselliği ...ya da olanağın tamamlayıcısını değil, aynı zamanda orijinal bir etkinliği de içeren ilksel güçler diyorum.” [Aristotle calls them [*substantial forms*] the first entelechies. I call them, perhaps more intelligibly, primitive forces which contain in themselves not only actuality ...or complement of possibility, but also an original activity.] (Leibniz 1908b: 3). Yazımız bakımından tartışma konusu edilmese de tözün [*substance*] Leibniz için Aristotelesçi anlamda şeylere edimselliğini veren form’a benzerliği, psişik olduğu, güç merkezi olduğu akılda tutulmalıdır. Fakat Nutku’nun da tespit ettiği gibi “Aristoteles’in ontolojik ayrımı olan form-madde ayrımı Leibniz’in ontolojisinde yoktur.” (Nutku 2014: 9).

zihindir ya da mükemmel kavramdır (Leibniz 2011b: 48). Sonsuz bireysel tözler çokluğunun sınır terimidir; bu sonsuzluğa son veren, anlam veren, birlik veren “sınırdan azade”, “sınırların olmadığı” mükemmel kavramdır (2011b: 40-41). Dolayısıyla Bir’in sonsuzluğu diğer bireysel tözlerinkinden farklıdır. Hem olanaklı dünyaların sonsuzca çok kombinasyonunu hem de gerçeklik dünyasının tam ve kesin bilgisini taşıyan zihin ya da bireysel töz anlamındadır. Yani, Bir, gerçekleşmiş ya da gerçekleşmemiş tüm bireysel töz kombinasyonlarını taşıyan zihinsel güç alanıdır. Bu, bu dünyada karşılığı olan ve olmayan her bir kavrama açık bir biçimde sahip olmak demektir.

Bu bağlamda dikkatleri çekmek istediğimiz nokta, Leibniz’in iki farklı sonsuzluk anlayışına sahip olduğudur: Bireysel tözlerin sonsuzluğu ile Bir’in sonsuzluğu. Bir’in sonsuzluğu bir yandan kendisinin basit olmasına rağmen kaplamının sonsuz olması ile diğer yandan sınırlı olmayışı, sınırdan azade oluşu ile ilgilidir. Bireysel tözlerin sonsuzluğu ise, kendi yeter sebebini içermek anlamındadır. Bu yeter sebep *yerde* bu bireysel tözün kendi kavramı olsa da, *globalde* Bir’dir. Leibniz’in kendi verdiği örnekle Sezar’ın Rubicon’u geçeceği, Sezar kavramında içerilir, ancak Sezar’ın, Adem’in günah işlediği dünyada Rubicon’u geçmesi Bir dolayımı iledir, çünkü “bir cevherin sergilediği fenomenleri diğerlerinininkilerle örtüştüren ve uyumlu kılan da O’dur” (Leibniz 2011c: 88). Yani bireysel tözlerin sonsuzluğu sınırlı bir sonsuzlukken, Bir’in sonsuzluğu sınırsızdır. Başka deyişle, bireysel tözlerin sonsuzluğu, Bir’in sonsuzluğunun daha az mükemmel olan kopyası gibidir. Bunu söylememize olanak sağlayan şey, Leibniz’in bireysel tözlerin bir açıdan tüm evrenin, diğer açıdan Bir’in aynası ya da temsili olduğunu söylemesidir.⁵ Bu nedenle iki farklı sonsuzluk arasında kurduğumuz bu ilişkiyi daha iyi anlamak için Leibniz’de bakmamız gereken bir diğer kavram bireysel tözler için kullandığı “ifade ya da temsil etme” kavramıdır. Bu kavram,

⁵ Leibniz *Metafizik Üzerine Konuşma*’da, her cevherin yani bireysel tözün, gücü “yetebildiği kadar Tanrı’yı taklit” ettiğini, bakış açılarındaki farklara rağmen, “kendi tarzında” Tanrı’yı “dışa vurduğu”nu, ona “ayna” tuttuğunu söyler (Leibniz 2011b: 57, 2011c: 47).

Bir’in sonsuzluğu ile bireysel tözlerin sonsuzluğu arasındaki ilişkinin neliğini netleştirmemize imkan verecektir. Böylece, sonsuz tekil çoklukların birliğe dönüşmesinin anlamını biraz daha açmış olacağız.

“İfade etme” de ikili bir yapıya sahiptir. Birincisi, tekil bireysel töz sayesinde birliğe dönüşmüş bir bireysel tözler çokluğu kombinasyonunun değişim ilkeleri olan “algı” (*perceptio*) ve “tamalgı” (*apperceptio*) sayesinde tüm evreni temsil etme meselesidir (Leibniz 1908a: 2, 2011b: 14, 15, 17, 56, 62). İkincisi ise insanların yani zihinlerin yalnızca evrenin değil Bir’in mükemmel olmayan bir ifade edilişi olması meselesidir (Leibniz 1908a:14, 2011b: 83).

İlk olarak, Leibniz, bireysel tözlerin değişiminin *perceptio* ve *apperceptio*’dan kaynaklandığını söyler. Çıplak monadlar diyeceği cansız olanların baygınlık halini andırır biçimde algıları seçik değilken; hayvanların yalnızca *perceptio* ve *apperceptio*’dan oluşan ruhları vardır. Bununla birlikte, evrende boşluk olmadığından bireysel bir tözü etkileyen herhangi bir cisim, olgu ya da durum başka bir nedenin etkisidir ve bu sonsuzca uzar gider (nedensellik ilkesi). Bu silsile nedeniyle şeyin kendi bedenine dair seçik bir algısı yani bir tamalgı (*apperceptio*), bulanık algıları da beraberinde taşır. Bireysel töz bu sonsuz dizi nedeniyle evrenin tamamını algılar ancak bir kısmını tamalgı bir kısmını da bulanık ya da belirsiz bir biçimde algılar (Leibniz 2011b: 60-63).⁶ Bu ilişkide Bir’e ihtiyaç yok gibi gözükse de tekillikler arası ilişkinin yani algının ancak Bir dolayımı ile mümkün olması nedeniyle, evrenin bireysel tözlerce ifade edilişi süreci Bir olmadan imkansızdır (Leibniz 2011b: 51, 2011c 88). Bu seviyede, bireysel tözlerdeki sonsuzluğun ilk biçimi evreni Bir dolayımı ile de olsa ifade/temsil etmeleriyle ilgilidir. Buna göre, her bireysel töz, aynı zamanda evrenin tamamını algılamak anlamında sonsuzdur, ancak bu sonsuzluk bulanık algılar da düşünüldüğünde evrenin sonsuzluğunun daha az mükemmel bir kopyası durumundadır. Her bir bireysel töz mükemmel

⁶ Bu noktada evrenin Bir ile aynı şeye gönderme yapmadığının altı çizilmelidir. Evren olanaklı dünyalar arasında en mükemmel olması nedeniyle gerçekliğe dönmüş olanıdır.

sonsuzun tam olmayan ve “perspektif” farkına dayanan *farklı bir tekrarı* gibidir (Leibniz 2011b: 57).

İkincisi ise, zihnin etkinliğidir. Leibniz, ruh ve zihin ayrımı yapar. Şöyle ki; zihne sahip insanı ayıran şey onun “farkındalık”ı, ben bilgisi ve zorunlu hakikatlerin bilgisine ulaşabilmesi ve bu refleksif edim aracılığıyla Tanrı’nın bilgisine varabilmesidir (2011b: 29, 30 ve 2011c: 91). Yani, insanlar düzeyinde, bireysel tözün sonsuzluğu, eksik bir kopyası olduğu Bir’in sonsuzluğunun tekrarıdır.

Leibniz bu doğrultuda varlıkları algı/bilme etkinliği düzeyine göre sınıflamıştır: Bir piramidin en tepesindedir, sonra da mükemmellik derecelerindeki azalmaya göre sırasıyla insan, hayvan ve cansız varlıklar gelmektedir. Bir dışında her şey sonsuz bireysel töz çokluğu kombinasyonudur. Her bir çokluk kombinasyonuna birliğini veren *yerde* her çokluğun kendi tekil bireysel tözü ya da tekil kavramıdır. İşte, tekilliklerin sonsuzluğunu temele alan bu çokluk görüşü, çağdaşların Leibniz’de önemli gördükleri noktadır. Ancak, bu tekil biricikliklere rağmen ortaya bir eşbiçimlilik sorunu çıkar. Bu eşbiçimlilik, bireysel tözlerin aynı Sonsuz’u temsil etmelerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü çokluk kombinasyonlarına birliği veren ikinci ve en önemli kavram evrensel yeter-sebeup olması bağlamında *globalde* Bir’dir. “Bir”, çokluk kombinasyonlarının niteliksel olarak görelî farklarına rağmen, eş biçimli olmalarının, olduklarından başka türlü olamamalarının yeter zeminidir aslında. Olanaklı dünyalar Bir dolayımı neticesinde bu dünyadan koparılmıştır ve aslında olgular dünyasında zorunlulukla olup biten şeylerin rastlantısallığının ya da olumsal oluşunun *mantıksal* zeminini kurar. Öyle ki insan zihninin Bir’in temsili olması bir bireyin eylediğinden başka türlü eylemesine imkan vermez. Çokluk kombinasyonları olanaklı dünyalar ve önceden kurulmuş uyum mantığı ile başka türlü imkânsız hale gelmiş olgular dizisine hapsolmuş olur. Yeni olanın, belirlenmemiş olanın, en başından belirli olmayanın belirmesinin imkânı ortadan kalkmış olur.

Ancak Leibniz metafiziğinin çözmeyi hedeflediği sorun, yeni bilimsel ve matematiksel bulguların da ışığında çokluk filozofları için bir alan oluşturmuştur. Badiou'nün Leibniz okuması özellikle kendi ontolojisinde Bir'in konumuna getirdiği özgün yaklaşım nedeniyle önemlidir.

II. Bir Çokluk Filozofu Olarak Badiou'nün Leibniz Okuması

Alain Badiou, *Dünyaların Mantiği (Logics of Worlds)* adlı kitabında, Leibniz üzerine yazdığı bölümde onun monadlarını kendi çokluklarına benzetir (Badiou 2009: 326-327). Aralarındaki fark, Leibniz'de monadın nitelikçe farklı ve belirlenmiş olmasına rağmen, Badiou'nün “varlık-olarak-varlık”ının niteliklerinden arındırılmış, saf “tutarsız çokluklar” olmasıdır (Badiou 2005: 24, 25). Badiou çoklukların sonsuzluğunu bu anlamıyla belirlenimsiz olmalarına dayandırır. Bunu Cantor'un Russell paradoksunu aşmak için, kendi küme kuramı aracılığıyla oluşturduğu “sonsuz” tanımından hareketle yapabilmiştir.

Russell, kendisinin üyesi olmayan kümelerin kümesini düşündüğümüzde, bir paradoksun ortaya çıktığını ileri sürer. Sonsuzun karşılığı olarak evrensel küme düşünüldüğünde bu kümenin kendisini de içermesi gerekir. Sonrasında oluşan yeni toplamın daha büyük bir evrensel kümede yeniden içerilmesi ve bunun sonsuzca devam etmesi gerekir ki böylece sonsuzun aslında bir toplam olmadığı ve sınırının olamayacağı görülmüş olur. Cantor buradan yola çıkarak “sonsuz”un birlik olarak kavranmaya çalışıldığında çelişkiye düşmekten kaçamayacağımız şey olduğunu bildirir (Badiou 2005: 41). Tutarsız ya da adlandırılmamış ya da belirlenimsiz çoklukların sonsuzluğu, bu bağlamda bir birlik yoksunluğudur ya da Badiou'nün terminolojisiyle *bir olarak sayılmamış* olmaları anlamındadır.

Badiou görüngüler dünyası bağlamında ise Leibniz'in “tanrısal hesap” olarak “önceden kurulmuş uyum”unu, ya da “yeter sebep” ilkesi olarak Bir'in rolünü kendi *transendental*'inin işleyişine benzetir. Her ikisi de görüngü alanını açıklayan süreçlerdir. Badiou'nün *transendental*'i, görüngünün anonim yasallığıdır,

mantığıdır. Belirlenimsiz olma anlamında sonsuz olan çokluğun görünür hale gelmesi, belirlenim kazanması ya da gözden yitmesinin dayanağı, nedeni olan mantık aygıtıdır. “Belirli bir dünyadaki benzerlikler ve farklılıkların az ya da çokluğuna anlam veren benzerlik ve fark derecesi hesabıdır” (Badiou 2009: 118). Bu yasalılık her bir dünya için ayrıdır,⁷ yani her dünyanın kendi *transcendental*’i vardır. Her varlık belirli bir dünyada ancak o dünyanın *transcendental*’ince bir dizine yerleştirildiği müddetçe görüngüye gelebilir. Bu, Leibniz metafiziğindeki Bir’in, çoklukların nasıl iseler öyle olmasını önceden belirlemiş olmasına ve her tekilin sürekli bir dizinin içinde konumlanmasını belirlemiş olmasına benzer. Ancak bu formel ya da mantıksal araç benzerliği vurgusunun ardından Badiou şöyle der:

Leibniz sonunda bizi hayal kırıklığına uğratar. Bence bu hayal kırıklığının doğru içeriği Bir’in gücünün sıkıca korunmasıdır. Leibniz’in dehası bu dünyanın her anlayışının, kendisi *transcendental* işlemlere bağlı olan, nesnelere sonsuzluğuna dayandığını kavramış olmasındadır. Fakat onun sınırı Bir’deki sonsuzun bir tekrarı olan dizilerin bir bileşimini sürekli arzuluyor oluşuna dayanır. (Badiou 2009: s. 329. Çeviri bana ait).

Ve şunu ekler, Leibniz’in dünyaların sonsuz yayılımı ve onların *transcendental* organizasyonu hakkındaki iki temel dayanağından biri “içe kapalı birey”, dolayısıyla bireyler arası ilişkisizlik⁸ ve “Aşkın Bir” kavramıdır. Leibniz’e göre hiçbir dış nesne doğrudan ruhumuzu uyaramaz, aslında “dışımızda bulunan dolaysız tek objemiz Tanrı’dır” (Leibniz 2011c: 80). Daha önce de belirtildiği gibi, böylece şeyler arasındaki ilişkiselliği reddetmiş olur. Bu ilişki, ancak Bir tarafından, yani en basit töz dolayımı ile sağlanır. Bize göre, sadece bu ilişkisizlik ve Bir dolayımı meselesi bile, Badiou’nün, Leibniz’de bireyin içe kapalı olduğunu ve Bir’in

⁷ Buradaki “dünya” terimi ile Badiou içinde yaşadığımız dünyayı ya da evreni kastetmez. Dünyaların da “çok” olduğunu, “her bir dünyanın çoklu-varlıklar temelinde”, bunlar arasındaki yine çoklu “ilişkiler aracılığıyla” “inşa” edildiğini söyler (Badiou 2009: 305). Örnek vermek gerekirse Fransız Devrimi, Paris Komünü, Arap Baharı ve Gezi Direnişi birer dünyadır.

⁸ Nutku da bu ilişkisizlik nedeniyle, Leibniz metafiziğinde “formal özdeşlik” sorunu ile karşılaştığımız görüşündedir. O, “tekliğin her türlü dış etkiden arınmış olması gerektiği yanlış düşüncesi”nin Leibniz’in “teklik ilkesini (*principium individuationis*) formal özdeşlik ilkesine indirgemesine, *principium identitatis indiscernibilium* ilkesinin aslında bir çelişki ilkesi olduğunu görmemesine neden” olduğunu tespit eder (Nutku 2014: 6).

biricik görüngü yasası olması nedeniyle aşkın (*transcendent*) olduğunu iddia etmesi için yeterlidir.

Badiou'nün dile getirmiş olduğu “Bir'in aşkınlığı” ve “mükemmel tamlığı” meselesi,⁹ Leibniz'in olanaklı dünyaların sonsuzluğunu dile getirmesine olanak vermiş, ancak bu sonsuzluğu gerçek dünyadan, onun sonsuz olanaklı dünyalardan yalnızca en mükemmel olanı olması anlamında, koparmıştır. Yani gerçekleşmiş ve gerçekleşebilecek yalnız bir olanaklı dünya vardır, o da en mükemmel, en sürekli olanıdır. Badiou “görünüm yasasının çokluğu” anlayışı sayesinde olanaklı dünyaların sonsuzca çokluğu yerine, dünyaların çokluğundan bahsedebilmiştir. Bunun nedeni, Badiou'nün Bir'i tamamen sisteminin dışına atması değildir. Badiou, Bir'in yalnızca aşkınlığını ve de biricikliğini reddeder. Onun ontolojisinde *bir*, nitelikçe belirlenmiş olmak anlamında, sayılma işlemi olarak çıkar karşımıza.

Badiou'nün varlık anlayışında, Leibniz'in problemi olarak gördüğümüz çokluk olana birlik verme meselesi ya da birlikleri tekil çokluklar olarak kavrama meselesi Bir'in konumunun nihai kurucu olmaması nedeniyle, yeni bir anlam kazanmıştır. Badiou ontolojisine zemin teşkil eden kavram Bir değil, Bir ile ilişkisizliği yani belirlenmemiş olması ya da niteliksiz olması nedeniyle “hiç”tir (Badiou 2005: 57). Varlık-olarak-varlık, bizi bu hiçliğe gönderir biçimde, “tutarsız çokluklardır” (Badiou 2005: 25). Birlik olan çokluklar ise “bir-olarak-sayılmış olan”, yani adlandırılmış olan, nitelikleri belirlenmiş olan, “tutarlı çokluklar”dır (Badiou 2005: 24). Bu adlandırma nihai neden olarak Bir'in yokluğu nedeniyle rastlantıya/şansa dayalıdır. Tutarsız bir çokluk pekâlâ hiç bir nedene dayanmadan *şans eseri* böyle değil de şöyle görüngüye gelebilir. Nedensiz olması dolayısıyla “öngörülemez”, “hesap edilemez” olan ve mevcut görüngülere rastlantı sonucu katılan bu ek “olay”dır (Badiou 1998: 62). Badiou ontolojisinin bu düzlemde

⁹ Badiou Leibniz'in mantıksal adcı olduğunu, Bir'inin ise mükemmel tamlığında bir dil olduğunu ileri sürer. *Being and Event*'de Leibniz'in bireysel tözlerinin “nitelik birlikleri” olması nedeniyle “saf isimler” olduğunu (s. 322) Bir'in ise tüm bu isimlere haiz olma anlamında mükemmel dil olduğunu iddia eder (s. 317). Badiou'ye göre, Leibniz varlık düzenini böyle tanımladığında adlandırılmayana yani “hiç”e ve dolayısıyla yeni olana yani olay'a yer bırakmamış olur.

ulaştığı en önemli fark ise çokluklara *hem olgusal hem de mantıksal zeminde* yeniye açık bir alan tarif ediyor olmasıdır. Badiou’ya göre, Leibniz, tekillerdeki çokluğu ve sonsuzluğu görmüş ama bu sonsuzluğu biricik Bir’deki sonsuzluğun bir temsiline indirgeyerek yeni olanın, belirlenmemiş olanın belirmesini imkansız hale getirmiştir.

III. Leibniz’de “Olay”ın İmkansızlığı

Nutku, Leibniz’in felsefe tarihi bakımından önemini onun “gelişen substance” kavramında görür. Benzer biçimde Türkyılmaz, Leibniz’in “tek olanı ...bir güç, değişim ve gelişim çerçevesi” içinde kavramasının izlerini daha sonra “Kant’ın ve Fichte’nin tarihsel ilerleyişe dair tezlerinde, Schelling’in doğa tasarımı, Hegel’in kavramın gerçekleşme hareketinde ve Marx’ın tarihsel materyalizminde” gördüğümüzü bildirir (Türkyılmaz 2015: 62). Ona göre Leibniz’de tekillik “güç” ve “gelişme” odağıdır ve bu nedenle çokluk filozoflarındaki “olay” düşüncesinin *izini* taşır. Hatta Türkyılmaz şu belirleme ile yazısına son verir:

Leibniz her yerde sonsuz küçüklükler hesabı çerçevesinde tekillikler, bu tekilliklerin olaya dayalı ilişkilerini, her birinin bir diğerine ve bütüne bağlantılarını, kıvrımları, kıvrılmaları, kıvrımların açılması ve kapanmasını görüyor; hatta yaşamı ve ölümü bile böylesi bir açılış ve kapanış şeklinde düşünüyor ama aynı zamanda bunu bir *güç* ve *gelişim düşüncesi* içine de yerleştiriyor, böylelikle de felsefede tüm tarihsel perspektifi ve *tarihsel kendini gerçekleştirme fikrini* de olanaklı kılacak hareketi yapıyor. Deleuze’ün deyimiyle “iğrenç” olan Leibniz’in önemi de buradan gelmektedir. (Türkyılmaz 2015: 62, vurgular bize ait).

Bu noktada Nutku ve Türkyılmaz, Leibniz’in tarihsel önemini “tarihsel ve içkin gelişme” kavrayışında olduğu konusunda hemfikirdir. Badiou buraya bir şerh düşecektir: Leibniz “yeni olan”a işaret eden “olay”a izin vermez, çünkü Leibniz Aristoteles’in değişimin temel dayanağının potansiyel-aktüel (*dynamis-energeia*) arasındaki gerilim olduğu düşüncesine sadıktır. “Tekil” ki bu Leibniz’de bir özneye/öznelliğe gönderme yapar, başına gelecek her olay’ı kendi kavramında taşır. Yani etkinliğe dönüşen “yeni” şey daha önce o özneye potansiyel olarak mevcuttur.

Badiou, değişimde “yeni”yi kavramanın potansiyel-aktüel ayrımını reddetmeden mümkün olmadığı kanısındadır, aksi takdirde “yeni” ancak potansiyelliğin sınırları dahilinde açığa çıkabilen şey olmak durumunda kalır.¹⁰ Ona göre Platon’a sadık kalarak, potansiyel-aktüel varoluş tarzı ayrımı ve potansiyel olanın etkinleşmesi anlayışı reddedilmelidir. Tek bir varlık vardır: Çokluk. O da sadece *etkinlik* halindedir. Platon için İdea da, İdea’yla ilişkisinde varolan/bilinen duyulur dünya fenomenleri de varoluş tarzı bakımından *etkindir*. (Badiou 2007: 97). Badiou’ye göre olan-biten her şey ancak bir çokluk’un “yerelleşmesi” (*localization*) olabilir (Badiou 2007: 98).

Bununla birlikte çokluk filozoflarının 1960’ları takip eden bir politik tıkanıklığı aşma arayışında olduğu ortadadır. Aradıkları ne doğuştan ne tarihsel olarak belirlenmemiş ve belirlenemeyecek ama rastlantısal bir olay dahilinde beliriveren çokluklar olan politik öznellikler ve bunların ontolojik zeminidir. Kalaycı “Siyasetin ‘Yeni’ Aktörü Olarak “Çokluk”” başlıklı yazısında siyasetin yeni öznesi olarak Negri ve Hardt’da izini sürdüğü “Çokluk”un “yurttaş yerine otonom teklik’lere, evrensellik yerine yerelliğe” dayandığını bildirir (Kalaycı 2015: 5). Ayrıca bu öznellik formunun ontolojik dayanaklarının Leibniz’in monad anlayışında bulunabileceğini iddia ederek, Negri ve Hardt’ın çokluk anlayışı ile Leibniz’in monad kavramı arasında benzerliği *Monadoloji (M)* ve *Çokluk’tan (Ç)* yaptığı şu alıntılarla ortaya koyar:

Her biri birer *individuum* olan ve “etkin kuvvet” olarak tanımlanan monadlar basit, yalın, parçasız ve sonsuz sayıdadır (M); Bir’e indirgenemeyen Çokluk sonsuz-tekliklerden oluşur (Ç).

Her bir monad sahip olduğu olanağı etkin hale getirme yönünde sürekli bir eğilime sahiptir (M); Çokluğu ifade eden *posse* devamlı mümkün olana ve farklılığa açık, hiç kapanmayan bir varolma halidir; çokluğun eti saf potansiyel ya da biçimlenmemiş yaşam gücüdür (Ç).

¹⁰ Deleuze de bu konuda onunla hemfikirdir. O, potansiyel-aktüel ayrımı yerine her ikisi de mevcut gerçekliğe işaret eden virtüel-aktüel kavram çiftini getirir. Ona göre virtüel de reel’dir, gerçekleşmek üzere bir yerlerde beklemede olan gizil bir şey değildir, sonsuz olay-tekilliklerinin alanıdır.

Monadların pencereleri yoktur, dolayısıyla birbirlerini etkileyemezler (M); dış manüplasyona kapalı olan Çokluk sadece içkin bir kuvvet uyarınca devinir (Ç).

Her bir monad aynı şeyi tasarlar, tasarımın konusu evrendir (M); Çokluk ortak payda temelinde hareket eder, ortak payda yeni küresel düzendir (Ç).

Her bir monadın hep aynı şeyi tasarlaması aralarında bir bağlantı olduğunu düşündürür (M); Merkezden bağımsız olmakla birlikte tek bir ruhla hareket ediyor gibi görünen çokluğun ortak paydada buluşması, onlar arasında bir ilişki olduğunu düşündürür (Ç). (Kalaycı 2015: 7).

Art arda sıralandığında sanki aynı zihnin ürünü gibi görünen bu savlar arasındaki benzerliğe şaşmamak mümkün değil. Ortaya çıkan çoğul öznellikler sonsuz-tekilliklerdir, sonsuz potansiyelliklerdir, devindiricisi kendine içkindir, ortak bir dünyayı paylaşıyor olmak bakımından otonomisini yitirmeyen bir paydaşlığa sahiptir. Ancak bu potansiyellerin sonsuzluğu edimselleşmesi bakımından Leibniz'deki gibi "Tanrı" dolayımıyla mantıksal bir zorunluluğa bağlandığı sürece, yani olanaklı dünyalar mantığına hapsoldüğü sürece bu öznelliklerin zemini sınırlandırılmış olur.

Deleuze de bunun ayrımında olarak düşünsel bir atılım yapar: Tanrı/Bir ona göre "en zengin uyuma sahip dünyayı seçen bir Varlık değil, bütün virtüellerin varoluşa geçmelerini sağlayan, sonsuz bir ıraksak ve yakınsak seriler ağı oluşturan saf bir Süreçtir." (Smith: 83, vurgu yazara ait). O, Leibniz'in olanaklı dünyalar görüşüyle açıkladığı olumsal "olay"ların kaynağını böylece virtüel alana, bireylerin zaman zaman giyip çıkaracağı elbiseler gibi her daim mevcut "meçhul ve göçebe, kişisiz ve birey-öncesi", reel "tekillikler" in yayıldığı içkin bir alana yerleştirir (Deleuze, 2020: 124-125). Buna göre Sezar "Rubicon'u geçme", "günah işleme", "inkar etme" tekilliklerinden ilkinin üzerine giyer onu aktüele taşır bireyselleşir ve bu bireyleşme yakınsak başka tekilliklerle birlikte. Deleuze Leibniz gibi varolanlarda bir süreklilik kovalar ama aynı zamanda tekilleşmelerin ve dolayısıyla "olay"ın olduğu, Adem'in baştan çıkarılmaya karşı koyduğu nokta gibi bir süreksizliğin de peşindedir. Böyle bir Dünya artık uyumlu değil kaotik tasarlanmaktadır ve birey "belli sayıda birey-öncesi tekilliğin birikimi veya

rastlantısı”dır (Smith 2014:83). Böylece Deleuze’de “Bir” vardır ama *transendental* değil içkin bir olay-tekillikleri alanını işaretler.

Sonuç

Çağımız düşünce hattının en başat felsefi sorunlarından olan “Bir-çokluk” meselesinin Leibniz metafiziğindeki izdüşümlerine “tekillik”, “sonsuz” ve “olay” kavramları üzerinden işaret etmeye çalıştık. Çokluk kavramı “evrensel” ya da “mutlak” Bir’e karşı “bireysel”i, “tekil”i koruma çabasının bir ürünüdür, arka planında yaşamsal ve politik kaygılar vardır. Olay da bu çoklukların eyleme, belirme alanıdır. Çağdaş çokluk filozofları farklı açılardan da olsa bu kavramların peşindedir. Leibniz bu tartışmayı “gelişen töz” ve “güç” anlayışı ama en çok “*bireysel olanı* bir yanıyla da olsa *mutlaktan bağımsız* bir biçimde *sonsuz ve çokluk olarak* kavramasıyla önceler.

Öncelikle Leibniz Varlık’ı tek bir töze indirgemez. Ona göre töz sonsuz çoklukta olan bireysel tözlerdir. Bu tözler “temsil” edimlerindeki farka bağlı olarak niteliksel çokluklardır ama aynı zamanda dıştan etkilenimsiz ve kendi nedeni olmak bakımından birliklerdir. Tanrı/Bir de aslında yalın bir bireysel tözdür, birliktir. Öte yandan mükemmel zihin misali reel ve olanaklı her şeyi kavradığı için sınırsız/sonsuz bir çokluktur. Ayrıca bir birey, bir çiçek ya da bir kaya parçası da çokluk formundaki bireysel töz kombinasyonudur. Bunlar da tekil bireysel tözleri/*entelekheia*’ları sayesinde birliğe kavuşur. Leibniz bu şekilde Varlık’ı birlik-çokluk gerilimi üzerinden kavrar. Onun metafiziğinde her bir varolan hem bir çokluk hem bir birliktir. Bu noktada Leibniz yalnızca tözün sonsuz bir çokluk olarak kavranması bakımından değil varolanların hem bir birlik hem bir çokluk olarak kavranması bakımından da çokluk filozofları açısından başlı başına ufuk açıcı ve önemlidir.

Bununla birlikte Leibniz’in Bir-çokluk gerilimi üzerinden ortaya koyduğu iki farklı sonsuzluk anlayışı ayrı bir önem taşır. Ona göre yalın bir bireysel töz olan

Bir/Tanrı öncelikle kaplamının sonsuzluğu ardından sınırdan yoksun olması anlamında sonsuzdur. Diğer bireysel tözler ise hem sonsuz evreni/Bir'i bakış açılarındaki farka bağlı olsa da temsil ettiği için hem de kendi nedenini kendinde/kavramında taşıdığı için yani dışardan onu belirleyen bir sınır olmadığı için sonsuzdur. Bu açıdan Bir'i reddeden ontolojisi ile *varlık-olarak-varlık*'ı tutarsız/belirlenimsiz çokluk olarak belirleyen Badiou, Leibniz'in “Bir'i korumasına rağmen” *sonsuz* ve *çokluk* formundaki bireysel tözler anlayışı ile kendini öncelediğini teslim eder. Kendisi özellikle çokluk anlayışlarındaki benzerlik üzerinde dursa da bize göre altı çizilmesi gereken benzerlik sonsuz anlayışlarındadır. Öyle ki Badiou Leibniz'in Bir için tasarladığı sonsuzluk anlayışını *varlık-olarak-varlık*'a yükleyecektir. Leibniz Bir'in sonsuzluğunun nedeni olarak “sınırdan azade” oluşunu ileri sürerken, Badiou *varlık-olarak-varlık*'ın sonsuzluğunu benzer biçimde sınırının olmamasına, “belirlenimsiz olma”sına dayandıracaktır.

Buna karşın, Badiou Leibniz'in Bir'ini çokluk ontolojisine bütünüyle uzlaşmaz bulur. Leibniz metafiziğinde bireysel tözler evreni/Bir'i kendi biricik perspektiflerinden temsil etmektedir. Aynı “Bir” farklı seçiklik derecesinde ve farklı perspektiflerden temsil edilmektedir. Bu “Bir” dolayısıyla, oldukları gibidirler, algılayabilirler, varolurlar ve nasıl iseler zorunlulukla öyle olurlar. Böylece çokluk formundaki bireyselliklerin/tekilliklerin olumsuzluğu “Bir” dolayısıyla mantıksal bir zorunluluk düzlemine hapsolür. Evet, Sezar'ın Rubicon'u geçmediği ya da Leibniz'in ikiyüzlülükle, Spinoza ile görüşüyse de onu uyarmak için görüşüğünü söylemediği bir dünya olanaklıdır, ama onların bu eylemleri yapması bu dünyada zorunludur çünkü hem en mükemmel hem en sürekli dünya olması nedeniyle mükemmel uyumun olduğu bu dünya baştan “Bir” tarafından seçilmiştir.

Bu “Bir” belki de varolanları/Varlık'ı anlama çabasında olan her metafizikte olduğu gibi Leibniz metafiziğinden de eksiltilemez. Bunun nedeni evrensel-bireysel karşıtlığının “engellenemez, ebedi, nesnenin doğasında yatan bir antinomi” olması

da olabilir (Hartmann 2021: 79), insan düşüncesinin zorunlulukla bu antinomi eşliğinde ilerliyor olması ya da buna koşullanmış olması da. Bu konuda kesin yargıya varmak metafizik tortulardan azade mümkün görülmemektedir.

Bu çıkmazdan bir çıkış arayan Badiou “Bir”i Bir-Bütün-Evrensel olarak değil “bir” olarak yani yalnızca bir sayma edimi olarak, bir belirme, nitelik kazanma işlemi olarak kavramamızı önerir. Ayrıca potansiyel-aktüel ayrımını reddetmesi ile rastlantısal olan, ansızın gelen “olay” a hem mantıksal hem de olgusal düzeyde ontolojik bir zemin açabilmiş olduğu iddiasındadır. Deleuze ise Leibniz’in tam da bu Bir’in temsili dolayımı sayesinde bireyleşmedeki farkı bir tekrar olarak kavramış olduğunu söyleyerek Bir’i önemli bir revizyonla sisteminde korumaya devam eder. Bir’i öncelikle aşkın ve teolojik konumundan arındırmayı önerir. O’nu *birey-öncesi* virtüel olay-tekilliklerinin saçılmış olduğu *içkin* bir alan ve bir Süreç olarak kavramayı önerir. Böylece Leibniz’in olanaklı dünyalarındaki olay’larını reel dünyaya içkin kılmış olduğu iddiasındadır. Badiou’nun mu yoksa Deleuze’ün mü “hakikat”i kavramış olduğu bu yazı açısından önemsizdir. Önemli olan Leibniz’in bireyi/tekilliği hem bir birlik hem de sonsuz bir çokluk olarak düşünebilme yolunun taşlarını özenle dizmiş olduğudur.

The Legacy of Leibniz’s Metaphysics: The “One-Multiple” Tension

Summary

Eylem YENİSOY ŞAHİN

Assist. Prof. Dr.

Bursa Uludağ University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, Bursa, TR

ORCID: 0000-0001-8362-7682

eylemsahin@uludag.edu.tr

Introduction

Leibniz is a system philosopher, who can grasp together the contradictions in being in his metaphysics. His metaphysics is almost a series of contradictions that are only possible and understandable together (monads unrelated to the outside world but carrying the whole universe within it, being of the world not only contingent but also necessary). Due to this wealthy, his metaphysics is perhaps the richest example of thought in the history of philosophy, which has opened up new possibilities for both the sciences and philosophy (Nutku 2014: 1-2). Contemporary philosophers of multiple such as Badiou and Deleuze also had their share of this richness. Although the conclusions they reached about Leibniz were different, it should be noted that they saw in him the first kernels of their own understanding of “multiple”.

Deleuze, who affirms “the life” and emphasizes on “difference” for individuations, sees “repetition” as a thing in which “difference” appear. He sees Leibniz not far from this line and gives Leibniz credit for as an example of the concept creator philosopher (Deleuze 2007: 16). While marking Leibniz’s originality in his conceiving of “difference”, which is the basis of individuation, in individual substance through the principles of sufficient reason and identity of indiscernibles, Deleuze criticizes Leibniz for reducing this relationship to representation (Smith 2012: 72). Badiou, whose main problem is to overthrow the sovereignty of the One, on the one hand praises Leibniz for being very close to the issue of multiplicity, on the other hand criticizes him for maintaining the position of the One. He says that Leibniz always kept the power of the One in mind and saw the infinity of objects as a repetition of the infinity in the One (Badiou 2009: 329). However, the problem with Leibniz’s metaphysics, according to Deleuze, is not in the “One” but in the *over-theological* consideration of this One (Deleuze 2007: 70, Smith 2012: 75). For him, Leibniz precisely by the mediation of this “One” was able to explain the individuation of “multiplicities” as repetition that makes a difference. Ultimately, Leibniz is the

philosopher of "multiple" according to Deleuze and that of the "One" according to Badiou.¹¹

The issue that this article aims to look specifically at is the thought legacy of Leibniz left in the context of the "multitude" debate. In our opinion, his most important legacy of thought is the tension of One-Multiple and the dissemination of "infinite" in the relationship between them: He takes the problem of unity in multiple and the multiplicity in singularity (local one's) and explores the ontological ground of the coexistence of multiples, which are different repetitions of the same One, without losing their individuality. Therefore, in order to grasp him properly, it is necessary to concentrate on the One-multiple issue in his metaphysics and his understanding of the infinite in them, and to conduct this discussion on an ontological rather than theological level. With this requirement, we will use the expression "One" instead of Leibniz's God, and "individual substance" instead of his "created monad". Also, when we focus on the singularities, we see that the individual substances are the cause of themselves, while when we concentrate on the "Whole", we observe that the sufficient-cause of everything is One. As a way of marking this distinction, we have preferred the terms "*global*" as the domain of the "One" and "*local*" as the domain of the singular "here and now".

Within this framework, firstly, Leibniz metaphysics will be analyzed in terms of duality of One-multiple and their infinities, then having been chosen for his unambivalently refusal to grasp Being as a Whole, Badiou's reading of Leibniz will be examined and in the last part it will be questioned whether Leibniz's theory of multiplicity, which maintains the One, can ontologically pave the way for the "event". In the conclusion part, in the light of all these details, the importance of Leibniz in terms of the discussions of multiple will be evaluated.

I. The Positions of the Individual Substance and the One in Leibniz's Metaphysics and the Dissemination of Infinite

According to Leibniz, *individual substance* is the simplest substance from which compounds are formed, and it is "partless" and "indivisible" (Leibniz 2011b: 1).¹² Individual substances have principles of internal change, and it is this internal principle that reveals their difference and ensures their individuation (Leibniz 2011b: 9, 10, 11). In this respect, although individual substances are quantitatively "one", they are also a "multiplicity of relations and influences" (Leibniz 2011b: 13). On the other hand, the One is the sufficient cause of *everything* that have come into existence and is

¹¹ In fact, Deleuze's and Badiou's interpretation difference regarding Leibniz stems from the difference in their understanding of "being" and "multiplicity". According to Badiou's report, while Deleuze argues that Badiou confuses "many" with "number", Badiou argues that Deleuze was inconsistent with maintaining the virtual Totality in a Stoic discourse, for there is neither a universal set, nor the Whole, nor the One (Badiou 2019: 19).

¹² In references to Leibniz's *Monadology* and his writings in *The Philosophical Works of Leibniz*, the relevant paragraph numbers are given.

possible (Leibniz 2011b: 36, 37, 1908a: 7, 8). Therefore, the “multiplicity” of the One is based on the infinity of its extension.

As can be seen, for Leibniz in the context of individual substance and One, “multiplicity” is twofold: the “multitude” of the One in terms of its relation to everything, and the qualitative “multiplicity” of individual substances. The solution he brought to the problem of giving unity to the multitude is also two-sided in parallel. First of all, each multiplicity (bodies, living things, etc.), which is a combination of individual multiplicities, gains unity *locally* thanks to a unique individual substance that it carries in its essence, and *globally* thanks to One. Every part of a being is made up of infinite individual substance, and it is one of these substances that gives it its unity (*entelekheia* - simple substance that is perfect in itself) (Leibniz 2011b: 70). We shall call this constitutive individual substance the singular individual substance. Since for Leibniz in accordance with the principle of continuity (the law of becoming - *ratio fiendi*), all the individual substances that make up the world are successive and continuous. The singular individual substance is the point in this infinite multitude of individual substances where the continuous sequence is broken and difference occurs. In short, *on the one hand, each of the individual substances is not only a qualitative multiplicity but also a simple unity, on the other hand, each of the entities constructed from the individual substances is a multiplicity and locally becomes unity through its individual substance.*

As stated previously, it is the “One” that gives unity to the infinite multitude of individual substances in the *global*. One is the first active individual substance. One is the first singular point and simple. It is the limit term of the infinite multitude of individual substances. The One is actually the perfect mind and concept which is “nolimits” that puts an end to this infinity, gives meaning and unity it (2011b: 40-41). Thus the infinity of the One is different from that of other individual substances. One is the intellectual force field that bears all individual combinations of substance, realized or unrealized.

In this context, the point we want to draw attention to is that Leibniz has two different understandings of infinity: The infinity of individual substances and the infinity of the One. The infinity of the One, on the one hand, is related to the fact that although it is simple, its extension is infinite, and on the other hand, it is free from the limit. The infinity of individual substances means containing their own sufficient cause. While this sufficient reason is *locally* the own concept of this individual substance, it is the One *globally*. With Leibniz’s own example, it is included in the concept of Caesar that Caesar will cross the Rubicon, but it is through the mediation of One that Caesar crosses the Rubicon in the world where Adam sinned. Since, for Leibniz, it is One who makes the phenomena exhibited by a substance overlap and harmonize with those of others (Leibniz 2011c: 88).

In order to better understand this relationship having established between two different infinities, another concept we should look at in Leibniz’s metaphysics is the concept of “expression or representation” that he uses for individual substances. “Expression” also has a dual nature. Firstly, it is a matter of representing of a

combination of individual substances transformed into unity by its singular individual substance the whole universe thanks to *perceptio* and *apperceptio*, which are in fact the principles of qualitative change in them (Leibniz 1908a: 2, 2011b: 14, 15, 17, 56, 62). Each individual substance is like a different repetition of the perfect infinite, based on the difference of "perspective". Secondly, human being or mind is an imperfect expression of the One not just the universe (Leibniz 1908a:14, 2011b: 83). The distinctive feature of human being is his/her "awareness", his/her knowledge of self and his/her ability to reach the knowledge of necessary truths and to reach the knowledge of God through this reflexive act (2011b: 29, 30 ve 2011c: 91). That is, at the level of human being, the infinity of individual substance is the repetition of the infinity of the One, of which s/he is an incomplete copy.

To sum up, it is that is which gives its unity to each combination of individual substances is *locally* the singular individual substance or singular concept of each multiplicity. This view of the multiplicity, which is based on the infinity of singularities, is the point that contemporaries consider important in Leibniz. However, the second and most important concept that gives unity to each combination of individual substances is One *globally* in terms of being universal sufficient-reason. Possible worlds are detached from this world as a result of this mediation of God and in fact establish the logical ground of the randomness or contingency of what necessarily happens in the world of facts. As a result, there is a problem of isomorphism in Leibniz's metaphysics arising from the representation of the same Infinite by individual substances, but more importantly, there is no ontological ground for the new. However, the problem that Leibniz's metaphysics aims to solve has created an area for philosophers of multiple.

II. Leibniz Reading by Badiou, a Philosopher of the Multitude

Alain Badiou, in *Logic of Worlds*, in chapter on Leibniz, likens Leibniz's monads to his own multiplicity. The difference is that Leibniz's monad is qualitatively distinct and determined, whereas Badiou's being-as-being are pure, undetermined and "inconsistent multiplicities" (Badiou 2005: 24, 25). Badiou grounds his understanding of infinity on the concept of infinity developed by Cantor on the basis of Russell's paradox of universal sets (Badiou 2005: 41). The infinity of inconsistent or indeterminate multiplicities is in this context a lack of unity, or means that they are not counted as one in Badiou's terminology.

In addition, in the context of the phenomenal world, Badiou likens Leibniz "pre-established harmony" or the role of One as the principle of sufficient reason to the operation of his own *transcendental*. Badiou's transcendental is the anonymous logic of the phenomena and a scale of the degree of identities and differences only in a world (Badiou 2009: 118). It is not outside the world, which it pertains to. It signifies only the inner logical structure or the intelligibility of the world to which it belongs. There are also as many transcendental as there are worlds (Badiou 2009: 305). Also, every world has its own transcendental.

However, after this emphasis on the similarity of logical means, Badiou says that Leibniz firmly holds the power of the One (Badiou 2009: s. 329). According to him one of Leibniz's two main pillars on the infinite extension of the worlds and their transcendental organization is the concept of the "introverted individual", hence the interpersonal non-relationship and the "Transcendent One". In fact for Leibniz the only direct object outside of us is only God (Leibniz 2011c: 80), thus rejecting the relationality between things. In our opinion, this matter of nonrelation and the mediation of the One alone is sufficient for Badiou to argue that in Leibniz's metaphysics the individual is introverted and the One is transcendent because of its being unique phenomenal law. In addition, the transcendency of the One allowed Leibniz to articulate the infinity of possible worlds, but he hereby separated this infinity from the real world in the sense that this world was only the most perfect amongst the infinitely possible worlds. Thanks to the understanding of the multiplicity of the laws of appearance, Badiou was able to speak of the multiplicity of worlds instead of the infinite multiplicity of the possible worlds.

In Badiou's understanding of being, the issue of grasping the unities as singular multiplicities, which we see as Leibniz's problem, has acquired a new meaning since the position of the One is not the ultimate constitutive. The concept underlying Badiou's ontology is not One, but "nothing" because it is being undetermined or unqualified (Badiou 2005: 57). Being-as-being are the "inconsistent multiplicities" that send us to this nothingness (Badiou 2005: 25). A multiplicity coming into view is the "consistent multiplicities" that are "counted-as-one", whose qualities are determined (Badiou 2005: 24). This coming into phenomenon is based on chance due to the absence of the One. This addition joining to the existing phenomena by chance that is "unpredictable" because of its being without a determinate cause is called "event" (Badiou 1998: 62). Thus, Badiou was able to describe a space open to the "new" for multiplicities on both factual and logical grounds. On the other hand, Leibniz saw multiplicity and infinity in singulars, but by reducing this infinity to a representation of infinity in the unique One, made it impossible for the new to appear.

III. The Impossibility of the "Event" in Leibniz

Nutku and Türkyılmaz makes an extremely important finding that Leibniz's historical significance lies in his understanding of "historical and immanent development" (cf. Nutku 2014 and Türkyılmaz 2015). In fact, Leibniz is faithful to Aristotle's idea that the change depends on the relation between *dynamis-energeia*. Badiou thinks precisely for this reason that Leibniz leaves no room for the "event" that refers to the "new". A "singular" in Leibniz metaphysics carries every event that will happen to it in its own concept. That is, the "new" thing that turns into an activity is potentially present in that subject before. Whereas, according to Badiou, the potential-actual distinction and the understanding of the activation of the potential must be

rejected in order to make room for the event. There is only one being: Multitude. And it is only active (Badiou 2007: 97, 98).¹³

Also, Kalaycı argues that the ontological underpinnings of the plural form of subjectivity, at least of the "Multitude" of Negri and Hardt, can be found in Leibniz's understanding of the monad (cf. Kalaycı 2015). Multiple subjectivities are infinite-potentialities and infinite-singularities. In our opinion, however, as long as the infinity of these potentials is tied to a logical necessity through "God", as in Leibniz, in terms of its actualization, in other saying as long as it is imprisoned in the logic of possible worlds, these subjectivities is limited.

Deleuze also makes an intellectual breakthrough as he is aware of this difficulty: For him, God/One is "not a Being who chooses the world with the richest harmony, but a pure Process that creates an endless web of divergent and convergent series, enabling all virtuals to come into existence." (Smith: 83, translation belongs to me). He thus places the source of contingent "events", which Leibniz explains with his view of possible worlds, in the virtual space throughout where the ever-present "unknown and nomadic, impersonal and pre-individual" and real "singularities" spread (Deleuze, 2020: 124-125).

Conclusion

Leibniz precedes the discussion carried out by the philosophers of multiple most importantly with his understanding of the "individual" as infinite and multiplicity independently of the absolute, albeit with one side. First of all, Leibniz does not reduce Being to a single substance. Substances are qualitative multiplicities due to their differences in their representation acts, but they are also unities in being unaffected externally and self-caused. God/One is in fact a simple individual substance, unity. On the other hand, it is an unlimited/infinite multiplicity, as it grasps everything real and possible, like the perfect mind. Also, an individual, a flower, or a rock is a combination of individual substances in the form of multiplicity. These, too, attain unity through their singular individual substance/*entelekheia*. In this way, Leibniz grasps Being through the unity-multiplicity tension. So, Leibniz is seminal and important for the philosophers of multiple, not only in terms of his comprehending substance as an infinite multiplicity, but also in his understanding of beings as both a unity and a multiplicity.

However, Leibniz's two different understanding of infinity, which he put forward through the tension of One-multiplicity, is of particular importance. One/God is infinite, for him, first in the sense that its extension is infinity, then in the sense that he is devoid of limit. Other individual substances, on the other hand, are infinite both because they represent the infinite universe/One even though they differ in their

¹³ Deleuze also agrees with Badiou on this point: Instead of the potential-actual distinction, he introduces the virtual-actual concepts, both of which point to the present reality. According to him, the virtual is also real, not a latent thing waiting somewhere to happen, but the field of infinite event-singularities.

perspectives, and because they carry their own cause in themselves, that is, there is no external limit determining them.

Badiou acknowledges that Leibniz prioritizes the philosophers of multiple with his understanding of substance in the form of *infinite* and *multiple*, although he preserves the One. Although Badiou especially focuses on the similarity in their understanding of multiplicity, in our opinion, the similarity between them that should be underlined is in the understanding of infinity. Badiou will attribute the concept of infinity designed by Leibniz for the One to being-as-being. While Leibniz sees the "limitlessness" of the One as the cause of its infinity, Badiou similarly bases the infinity of Being-as-Being on its having no limit and being "indeterminate".

This "One" may not be subtracted from Leibniz's metaphysics, as it is in every metaphysics that tries to understand beings/Being. The reason for this may be that the universal-individual antagonism is an "eternal, inherent antinomy of the object" (Hartmann 2021: 79), or that human thought necessarily proceeds with this antinomy. It is not possible to reach a definitive judgment on this matter free from metaphysical residues. Looking for a way out of this impasse, Badiou suggests that we grasp "One" not as One-Whole-Universal, but as "one", that is, only as an act of counting, as a process of achieving appearance and qualification. In addition, he claims that he was able to open an ontological ground, both logically and factually, for the accidental "event" with his rejection of the potential-actual distinction. Deleuze, on the other hand, continues to preserve the One in his system with an important revision, saying that Leibniz has grasped the difference in individuation as a repetition precisely through the mediation of this One's representation. He proposes to overthrow the One from its transcendental and theological throne. He proposes to grasp it as an immanent field and process where pre-individual virtual event-singularities are scattered. Whether Badiou or Deleuze grasp the "truth" is irrelevant for this article. The important thing is that Leibniz had paid the way for thinking about the singularity as both a unity and an infinite multiplicity.

KAYNAKÇA | REFERENCES

Badiou, A. (1998). *Infinite Thought and the Return to Philosophy* (çev. O. Feltham & J. Clemens). Londra ve New York: Continuum.

Badiou, A. (2005). *Being and Event* (çev. O. Feltham). Londra ve New York: Continuum.

Badiou, A. (2006). *Briefing on Existence: A Short Treatise on Transitory Ontology* (çev. N. Madarasz). Albany: State University of New York Press.

Badiou, A. (2009). *Logics of Worlds: Being and Event 2* (çev. A. Toscano). Londra ve New York: Continuum.

Badiou, A. (2019). *Deleuze: Varlığın Uğultusu* (çev. M. Erşen). İstanbul: MonoKL Yayınları.

Deleuze, G. (2007). *Leibniz Üzerine Beş Ders* (çev. U. Baker). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

Deleuze, G. (2020). *Anlamın Mantiği* (çev. H. Yücefer). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

Hartmann, N. (2021). *Aristoteles ve Hegel* (çev. S. Günenç). Ankara: Fol Kitap.

Leibniz, G. W. (1908a). The Principles of Nature and Grace. *The Philosophical Works of Leibniz* (der. G. M. Duncan). New Haven: Morehouse & Taylor Company.

Leibniz, G. W. (1908b). A New System of the Nature and of the Interaction of Substances, as well as of the Union which Exists Between the Soul and the Body. *The Philosophical Works of Leibniz* (G. M. Duncan). New Haven: Morehouse & Taylor Company.

Leibniz, G. W. (2011a). İlgili Mektuplar. *Monadoloji* (çev. D. Çetinkasap). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Leibniz, G. W. (2011b). *Monadoloji* (çev. A. Altınörs). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Leibniz, G. W. (2011c). *Metafizik Üzerine Konuşma* (çev. A. Altınörs). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Gökberk, M. (1963). Felsefe Tarihi Üzerine Düşünceler 1: Nicolai Hartmann'ın Problemler Tarihi Görüşü. *Felsefe Arkivi*, (14), 123-137.

Kalaycı, N. (2015). Siyasetin Yeni Aktörü Olarak "Çokluk." *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Araştırmalar E-Dergisi*: 1-13.

Nutku, U. (2014). Leibniz'in Monadlar Teorisinin Tarihsel Önemi. *Kilikya Felsefe Dergisi / Cilicia Journal of Philosophy*, (1), 1-14.

Smith, D. W. (2012). G. W. F. Leibniz. *Deleuze'ün Felsefi Mirası* (der. G. Jones ve J. Roffe, çev. Ö. Karakaş). İstanbul: Otonom Yayınları.

Türkyılmaz, Ç. (2015). Teki Hesaba Katmak: Leibniz'de Bireysellik, Olay ve Güç. *ViraVerita*, (1), 61-70.