

LEIBNİZ'İN MONADLAR TEORİSİNİN TARİHİ ÖNEMİ

Uluğ Nutku

Bir felsefî görüşün tarihî önemi nedir sorusu iki bakımdan cevaplandırılabilir. Birincisi, o görüşün geçmişten gelen düşüncelerin birikim aşaması olarak ve kendi tarihî şartları içinde ele alınarak değerlendirilmesi; ikincisi de etkisinin ne yönlerde geliştiğinin, hangi yanlarının bugün de işlenebilir olduğunun gösterilmesidir. Leibniz'in monadlar teorisine çağımız bilim düzeyinden geri bakıldığında benimsenemeyecek pek çok yan görülür. Çağımızda atomun yapısının psişik olduğunu, bir *psychologia universalis* tezini savunacak fizikçi yoktur. Bölünemezlik niteliğini taşıyan son öge, atom bölündükten sonra eskilerin hiç düşünmediği bir olgu, zincirleme reaksiyon ve enerji dönüşümü ortaya çıkmıştır. Bu olgu son öğelerin, temel yapıların birbirini etkilemediğini savunan Leibniz teziyle çelişmiştir. Leibniz'in teorisini taçlandıran «önceden kurulmuş uyum»a, düzene ilişkin teleolojik bir kavram da bugünkü bilimde yoktur. Ama biz gene de onun felsefesini en değerli düşünce miraslarından birisi olarak benimsiyoruz. Bu yalnız kendi tarihî şartları içinde tüm insan bilgisinin bir sentezcisi olması bakımından değil, zamanını aşarak geleceğin bilim ve felsefesine katkıları bakımındandır.

Matematikte sonsuz küçüklükler ve büyüklükler kalkülünün kurucularından biridir ve buluşlarıyla kümeler teorisine yol açmıştır. Ünlü π sayısının sonsuz serisi Leibniz serisi olarak bilinir ve bunun transendensi yaklaşık ikiyüz yıl sonra, 1882 de yine bir Hannover'li olan Ferdinand Lindemann tarafından kanıtlanmıştır. Işığın en kısa yolu seçtiği varsayımından optik yasalar türeterek

teorik fizikteki minimal ilkelerin öncüsü olmuştur. Entegral hesabilim geliştirmesinden on yıl sonra, «canlı kuvvet» (*vis viva*, mv^2) tartışmasında Descartes'ı eleştirisi yeni bir kapı açmış ve yüzyıl sonra Robert Mayer'in kinetik enerji kavramını oluşturmasına, termodinamiğin kuruluşuna yol göstermiştir*.

Leibniz maddedeki *vis viva*'nın ruhtaki karşılığını monadla bulmuş, teorisini bunun üzerine kurmuş, maddeyi de monadla temellendirmiştir. Bu metafizik sıçramaya rağmen Leibniz'in Newtoncu mutlak mekân kavramına itirazı ve hareketin göreliliğini savunması, modern fiziğin bir yandan relativite teorisine diğer yandan kuantlar teorisine ışık tutmuştur.

Zamanının biyologlarından Leeuwenhoek, Swammerdam ve Malpighi ilk mikroskoplarla hareketsiz, cansız sanılan organik yapılarda mikro-hayati gözlemlemişler ve «yaşayan sonsuzluk» düşüncesine varmışlardı. Bundan hareket eden Leibniz'in organizmin çekirdek halindeyken «önceden şekillendiği» ve tüm gelişim imkânlarını içinde taşıdığı teziyle günümüz genetik biliminin verileri arasındaki bağıntı görülebilir. Ayrıca, günümüzde canlılığın bir bütünlük olarak kavranışının öntezleri Leibniz'de vardır.

Algı (*perceptio*) ve kendini algılama (tamalgı, *apperceptio*) ayrımı ile psikolojinin bilinçsizlik-bilinçlilik ayrımı arasında da bir benzerlik kurulabilir. Matematiği örnek alarak bir işaretler dili kurma çabası onun mantık çalışmalarının en önemli parçasıdır; bunun yanı sıra hesap makinesini (*calculator*) geliştirmesi sibernetiğin habercisi sayılır. Leibniz'in monad kavramı zamanının bilimlerini özümleyen felsefi bir kavramdır. O bir yandan matematiğin tüm imkânlarının taşıyıcısı, bir yandan fizikte kuvvet miktarının sabit kalışının kavramı, bir yandan da biyolojinin temel birimi idi.

Felsefe bilimlerin verilerini, başarılarını izler; onlardan kendi hesabına sonuçlar çıkarır. Bilimle felsefe arasındaki alışveriş bir tartışma ortamı doğurur. Bu işi ayrı kimseler yaparlar ve bilimci, felsefeci adlarını alırlar. Günümüzde bu ayrım belirginleşmiştir.

* Leibniz'in değindiğimiz uğraşları yanı sıra değinmediğimiz strateji, politika, hukuk, eğitim, ekonomi, mühendislik, sanayi vb. konularındaki uğraşlarından söz etmek monografilerin klasik «giriş»i olmuştur.

Leibniz her iki işi uğraşısında birleştirmişti, hem de bir bilim dalında yahut felsefe disiplininde kalmayıp bütün bilgi alanlarının derinine inerek. Böyle bir girişimin bir varlık teorisi olarak ortaya çıktığı yerde taze bilgilerin yanısıra aşırı atılımların ve yanlışların bulunması doğaldır.

Monadlar teorisi Leibniz'in ontolojisidir. Bilgi teorisinin ağırlık kazandığı bir çağda bir varlık teorisinin işlenmesi, Leibniz'in bilgi düzeniyle varlık düzenininin bağlarını bulmayı görev edinmesinin bir sonucuydu. Bu tavır onu felsefe tarihiyle de hesaplaşmaya götürmüştür. Hangi görüşlerle hesaplaştığını daha iyi anlamak için Monadoloji'deki düşüncelerin bir özetlenişi yararlı olacaktır.

Monad basit substanstır, yani parçaları yoktur. Biz bileşiklerin olduğunu bildiğimiz için basit substansların da olması gerektiğini çıkarıyoruz. Parça olmayınca, yer kaplama, şekil ve bölünebilirlik de olmaz. Tek, parçasız monad doğanın hakikî atomudur. (1-3)

Monad doğa sürecinde başlangıçsızdır ve yok olmaz. Doğa sürecinde başlangıcı olsaydı birleşmeyle meydana gelecekti. Bileşik olan, parçalarıyla başlar ve sona erer. Monadlar ise ancak birdenbire başlayıp birdenbire sona ererler, yani tanrı tarafından yaratılıp yokedilebilirler. (4-6)

Hiçbir monad başka bir yaratık tarafından içten bir değişikliğe uğratılamaz; çünkü içten bir değişiklik, bir hareket için içteki birşeyin yer değiştirmesi gerekir. Monad dıştan etkilenmez ve dışı etkilemez, penceresiz bir yapı gibidir. Dış etkiyle değişikliğe uğrama basitlerde değil bileşiklerde olur. Monadın bağımlılık ilintileri (*accidentia*) kendisinden ayrı tutulamaz. (7)

Monadlar arasında nicelik bakımından fark yoktur; hepsi *bir* dir; fark nitelik bakımındandır. Her monad içte sürekli değişir, bu içsel ilkedir. Değişim ilkesi ayrışma ilkesiyle biraradadır ve bu her monadın bir başka monaddan nitel farklılığını ve monadlar çeşitliliğinde her monadın tekliğini sağlar. Bu aynı zamanda birlikte çokluk anlamındadır; yani monadın iç değişkenlikleri basitin içindeki ayrışmalardır. Böylece monad, parçasız olduğu halde birçok izlenim ve ilişki taşır. Her doğal değişim dereceli olduğundan, de-

ğişim sırasında değişmeyen birşey kalır : izlenimler ve ilişkiler çokluğu içindeki basitin birliği. (8, 11-13)

Algı bir geçiş durumudur ve birlikte çokluğu yansıtır. Cartesien'ler yalnız ben'i düşünmeyi (*cogitatio*) konu edindiler; böyle olmayan algı derecelerini hesaba katmadılar. Onlara göre yalnız akıl monad idi. Bu yüzden hayvanları makine sandılar. Bir algıdan diğereğine geçişi sağlayan içsel ilkenin edimine *appetitus* adı verilebilir. Bu açılma arzusu yöneldiği algının tümüne her zaman ulaşmayabilir ama bir kısmına ulaşır ve yeni algılara varır. Algı ve ona dayanan şeyler mekanik olarak, yani şekillerle ve hareketlerle açıklanamaz. (14, 15, 17).

Monadlara *entelechia* adı da verilebilir, çünkü kendi içlerinde yetkindirler ve kendilerine yeterlikleri vardır. İçsel eylemlerinin kaynağı gene kendileri olduklarından onlara cisimsiz otomatlar da denebilir. (18).

Monadın her durumu bir önceki durumunun doğal sonucudur ve her durum gelecekle doludur; doğal süreçte bir algı ancak başka bir algıdan doğabilir; hareket de böyledir. (22-23).

İnsanların çoğu eylemlerinin çoğunda empiristtir; örneği, güneşin yarın doğacağını tecrübeye dayanarak biliriz ama astronom bunu akılla bilir. Zorunlu hakikatlerin bilgisi insanı hayvandan ayırır. Düşüncemizin dayanakları gelişme ve yeterli sebep ilkeleridir. (28, 29, 31, 32).

İki çeşit hakikat vardır : akıl hakikatleri, olgu hakikatleri. Birinciler zorunludur, karşıtları imkânsızdır; ikinciler rastlantısaldır, karşıtları olabilir. Zorunlu bir hakikatin sebebi, matematikte yapıldığı gibi tahlille, basite indirgemekle bulunabilir. (33).

Doğada ayrışma sonsuzdur ama ayrışmanın kendisi varolmanın yeterli sebebini vermez. Ayrışmanın kaynağı, varolanların son sebebi tanrıdır. Tanrı yeterli sebeptir. (38).

Seçik alguları olan monad aktiftir; bulanık alguları olan monad pasiftir. Yetkin bir yaratık yetkin olmayanda ne olup bittiğini apriori açıklar; bu yüzden onun üzerinde etkiye geçer. Bir monadın diğereğine etkisi sadece idealdir, tanrı müdahalesiyedir. Yaratıklar arasında hareket ve duyguların karşılıklı olmasının sebebi budur.

Tüm yaratıkların birbiriyle bağıntısı ya da uyuşması, her monadın diğerlerini ifade eden ilintilere sahip olması, her birinin evrenin daimi, yaşayan bir aynası olması demektir. Evren her monadın bakış açısına göre değişiktir, bir şehre değişik yönlerden bakış gibi. Bir monadın bakış açısı diğer monadları yansıtır; bu yansıtma tüm evrenin ayrıntıları bakımından bulanıktır ama bir kısım varlıkların açıklanması bakımından seçiktir. Eğer her yansıtma seçik olsaydı her monad tanrı olurdu. (49-52, 56-57, 60).

Bir *plenum*'daki (dolu mekânda) tüm madde bağıntılıdır ve hareket iletişimi sonsuza süregider. Evrende her cisim diğerlerine duyarlıdır. Her monad kendisince özellikle etkilenen cismi daha seçik yansıtır. Ruh kendine ait cismi yansıtmakla tüm evreni de, algı derecesine göre, yansıtır. (61, 62).

Bir çarkın dişlisinin kısımları artık makine değildir; ama organik nesnelere her kısmın kendisi de bir makinedir. Maddenin en küçük kısmında bile *enteleheia* vardır. Maddenin her kısmı bitkilerle dolu bir bahçe, balıklarla dolu bir havuz olarak düşünülebilir; ama her bitkinin her dalı, her hayvanın her uzvu ve sıvı bölümlerinin her damlası da benzer bir bahçe ya da havuzdur. Bahçedeki hava bitki değildir ama bitkiyi içerir; balığın içinde yüzdüğü su balık değildir ama balığı içerir; bu olaylar bizce algılanmaz. Bütün cisimler ırmaklar gibi sürekli akarlar ve onların kısımları kendilerinin içinden geçip giderler. (64, 65, 67, 68, 71).

Canlılarda metamorfoz olur ama metempsikoz olmaz; apayrı ruhlar, insanüstü cisimsiz ruhlar yoktur. Kozanın kelebek oluşu gibi doğada önceden biçimlenme vardır. Ruh yok olmadığı gibi canlılık da yokolmaz; ancak canlı makinenin parçası yokolabilir. Bu ilkeler ruh-beden birliğini, daha doğrusu uygunluğunu gösterir. Tüm substanslar önceden kurulu düzene uyarlar, çünkü herbiri aynı evrenin yansıtıcısıdır. Ruhlar son sebepler yasasına uygunca *appetitus* ile, amaçlarla ve araçlarla harekete gelirler; cisimler ise etkin sebepler yasasına göre hareket ederler. *Causa efficiens* ve *causa finalis* uyumludur. (72-74, 79).

Descartes ruhların cisimlere kuvvet iletemeyeceğini anlamıştı, çünkü maddede her zaman aynı miktarda kuvvet vardır. Ama o ruhun cisimlerin yönünü değiştirebileceğine inanıyordu. Bunun nedeni onun zamanında maddedeki aynı total yönün [kuvvetin] sak-

lanması yasaının bilinmeyiydi. Buna dikkat etseydi benim Önceden Kurulu Uyum sistemime ayağı takılırdı. Bu sisteme göre cisimler sanki ruhlar yokmuş gibi hareket ederler; ruhlar da sanki cisimler yokmuş gibi hareket ederler; ve ikisi de sanki birbirini etkiliyormuş gibi hareket ederler. (80, 81).

Ruhlar, yaratıklar evreninin canlı aynalarıdır yahut imajlarıdır; zihinler de tanrılığın imajlarıdır, evren sistemini bilebilirler ve evrendeki bir şeyi arkitektonik biçimlerle taklit ederler; bu bakımdan herbiri küçük bir tanrıdır. Zihinler tanrıyla bir topluluk ilişkisine girerler. Bu topluluk tanrı sehrini oluşturur; tanrı sehri doğal dünyadaki ahlâkî dünyadır. (83-86).

İki doğal ülke, etkin sebep ve son sebep ülkeleri arasındaki uyum gibi doğanın fiziksel ülkesiyle lütfun ahlâkî ülkesi arasında da uyum vardır. (87).

Monadoloji 18-20 sayfaya sığdırılabilen 90 paragraflık küçük bir kitap olmasına rağmen metafizik bir ontolojinin ulaşabileceği son sınırlara ulaşmıştır. Sorunların geniş kapsamı, çok yanlılığı, çözüm yolunda kullanılan terimlerin anlamlarını belirsizleştirmiyor; tersine, hepsi tek bir terimin, monadın açıklanışı etrafında toplanıyor. Belirgin anlatım, düşüncenin taşıdığı, varlıktan taşıdığı çelişkileri daha da açık bir şekilde ortaya koyuyor. Sistemci felsefe çelişkilerden kaçınır; çelişkileri birleştirmek, birlik olarak ele almak sistem kurmada tutarsızlık olarak anlaşılır. Oysa Leibniz sistemini kurarken çelişkilerden kaçınmamaktadır ve onların birliğini kurabildikçe tutarsızlığa düşmediğinin bilincindedir. Bu nedenle onun düşünce-sine diyalektik bir bakışla girmek gerekir. Kendisinden öncekilerle hesaplaşmasında her filozoftan olumlu yanlar alarak ve eklektisizme düşmeden karşıt görüşlerin bir sentezini yapmayı amaç edinmiş olması onun düşüncesine girişin anahtarıdır.

Monadolojiye felsefe tarihiyle birlikte giriş bizi Demokritosçu atom kavramıyla işe başlamaya götürür. Atom evrende bölünebilen —ve nicel olduğu için gerçekten bölünen— herşeyin artık bölünemeyen, basit, en küçük ve en son parçacığdır; yapı maddidir. Leibniz için hem maddî olmak hem de bölünebilirliğin sonuna gelip artık bölünemez olmak tasavvur edilemeyecek bir şeydir; çünkü maddî bir yapı, her cisim, bölmeyle ne kadar küçültülürse küçül-

tülsün daha da bölünebilir ve onun daha küçüleceğini düşünmeden edemeyiz; yani, cismin sonsuzca bölünebilirliği düşünülebilir, artık bölünemeyecek bir parçaya ulaşıldığı düşünülemez. Nicelikte bunun böyle olmasına rağmen bölünebilirliğin son durağı olarak bir nitelik birimi tasavvur edilebilir.

Madde kavramının cisim kavramıyla eşanlamda kullanılarak daraltılmasından (bu kavrama organik cisimler dahil edilse bile) doğan bu çelişki, ideel bölünebilirlik ile real bölünmüşlüğü de uzlaşmaz kılar. Böyle bir düşünce tarzının ideel bölünebilirliğin ideel son durağını maddede aramaması, substansı maddenin olmadığı bir yerde araması doğaldır. Bu nedenle Leibniz'in atomları psişik birimler oluyor. Doğal nesnelere ve süreçler, cisimler dünyası bu nitel birimlerin bileşik, niceliğe dönüşmüş yapıları oluyorlar. Leibniz'in düşünce zincirinde önce regressiv sonra progressiv bir tahlil göze çarpıyor. Monad kavramına varmak için bileşiklerin varlığından hareket ettiği, nicelikten niteliğe geri gidisi; ve bileşiklerin varoluşunun yeterli sebepleri olarak monadlardan yola çıkış da nitelikten niceliğe ileri gidisi olarak değerlendirilebilir. Böylece Leibniz maddî atom kavramındaki «mantıksızlığı» aştığını düşünmüştü. Leibnizçi açıklamanın yankıları bugün de dinmiş değildir; örneği, Heisenberg maddenin son parçacığının artık maddî olmadığını, Demokritos'un atomunu değil de Platon'un idea'sını andırıldığını söylemiştir. Buradaki temel yanlış maddenin sonsuz dönüşüm ve biçimlenişlerinin «idea» kavramına dayandırılıp (bunun ideel, zihinsel değil objektif olduğu söylenebile) madde-dışı, «maddeden başka şey» olarak anlaşılmasıdır. Gerçi Platon'un idea'sı ve Leibniz'in monadı maddî olmama özellikleri bakımından benzerdirler, ama buna rağmen aralarındaki fark önemlidir : idea'nın substansiel değişmezliğine ve baştan beri yetkinliğine karşı monad sürekli değişim içinde kendini yetkinleştirmeyi amaçlayan substansdır. Burada geleneksel substans kavramını aşan bir anlayışla karşılaşırız : gelişen substans. Geleneksel substans tanımı karşısında bu çelişik görünür; çünkü substans, bütün değişmelerin (ve gelişmelerin) temelinde duran, onları taşıyan ama kendisi değişmeyen şeydir. Bu tanım, değişmenin ancak değişmeyen bir şey sayesinde hem var olabileceğini hem de bilinebileceğini önşart sayar.

Bu anlayışın tek yanlılığına şimdiye dek dikkat çekilmemiş olması ilginçtir. Değişen değişmeyen sayesinde varsa ve biliniyorsa,

değişmeyen de değişen sayesinde vardır ve bilinir. Bu açıdan bakıldığında değişenin de değişmeyi temellendirdiği söylenebilir. Ayrıca her nesne aynı ölçüde ve hızda değişikliğe uğramaz. Değişikliğe uğrayan nesnelere arasında daha yavaş değişenlerle daha hızlı değişenler birbirlerinin zaman ve değişme hızı ölçüsüdürler. Bu düşünceyi monad teorisinde ararsak, daha çok gelişme imkânı taşıyan monadların evreni daha seçik yansıtmalarına işaret edebiliriz. Onların *appetitus* ve *perceptio*'ları kendilerinden aşağı basamakları monadların, basamaklanmada aşağıya inildikçe bulanıklaşan algılamalarını da açıklar. Leibniz bundan, üst basamakları yaratıkların substansialitesinin daha fazla olduğu sonucunu çıkarmıyor. Her basamakları monad, substans olma bakımından başka hiçbir monada bağımlı değildir; sadece onun içten gelişmesinin derecesi sınırlıdır. İnsanda algının sınırı aşarak kendini algılamaya geçilmiştir. Bu nedenle insan kendi altındaki varlık basamakları düzenini en iyi açıklayandır.

Monadların birbirlerinden hem etkilenmeyişleri, hem de aralarında bir yansıtma ilintisinin bulunması salt mantıksal açıdan çelişik görülebilir. Bugün biz gelişimin iç dinamiği ile dış dinamiğini birbirinden kopuk, apayrı olgular olarak ele almıyoruz; iç ve dış etkileri bir ve aynı oluş içinde düşünüyoruz. Dış etkilerin, nesnenin kendi teklığının, karakterinin temel biçimlendiricisi olduklarını düşünmüyoruz. Autonomi - Leibniz'in deyişiyse autarhe - birliktelik kavramıyla çelişmiyor, tersine iç-dış birliğini tamamlıyor. Leibniz'in çoklukta birlik düşüncesini işlerken, çok çeşitli varlıkların tekliklerini, karakteristik özelliklerini homojen birliktede eritmeme kaygısı, onu haklı olarak, algılanamayacak farklılıkların özdeşliği ilkesini (*principium identitatis indiscernibilium*) desteğine almaya götürmüş ve böylece varlıkta real bir diyalektiğin araştırılmasına ışık yakmıştır. Bununla beraber, teklığın her türlü dış etkiden arınmış olması gerektiği yanlış düşüncesi, teklik ilkesini (*principium individuationis*) formal özdeşlik ilkesine indirgemesine, *principium identitatis indiscernibilium* ilkesinin aslında bir çelişki ilkesi olduğunu görmemesine sebep olmuştur. Bilim tarihi açısından bakıldığında, monadlar arasında her türlü real etkileşimi reddedip, bunu bileşiklerle, doğal süreçte nesneleşmiş şeylerle sınırlaması, ama monadlar arasında ideel bir yansıtma ilişkisi de kurması, enerji kavramına doğru ilk ama yarım atılmış bir adımdır. Her monadın ba-

ğimsız bir enerji ve hareket birimi olması ilk adım; enerjinin, hareket biçimlerinin birbirine dönüşmesi düşüncesinin eksik kalmış olması da yarım adımdır. Bunun için daha yüzyıl geçmesi, ısının dönüşümlerinin açıklanarak mekanik evren tasavvurunun aşılması gerekiyordu.

Leibniz'in sistemini gerçeğeleyen (ama sistemin tümünün indirgenemeyeceği) kavram «önceden kurulmuş uyum» dur. *Monas monadum*, birlerin biri tanrı, bu psişik otomatların mekanik evrenini bir kez işletmiş, en yetkin tarzda başlatmış ve bırakmıştır. Tüm uyum önceden kurulduğundan, sonradan müdahale gerekmemektedir. Occasionalistlerin her algılamayı hep yeniden sağlayan, ruhun cismi algılamasını her defasında müdahale ile mümkün kılan tanrısı, Leibniz'e göre yetkin olmayan, eksik bıraktığı işini tamamlamaya çalışan bir tanrıdır.

Önceden kurulmuş uyuma ve monadların yoktan varedilmesine sırf metafizik bir tezmiş, bir kavramlar kurgusuymuş gibi bakmak, sorunlara pek uzaktan bakmaktır. Tarihi tahlilde yanlış ve doğru metafizik sistemler diye bir ayırım yapılamayacağından, ama sistem içinde doğru ve yanlış görüşler diye bir ayırım yapılabileceğinden, her metafiziği bilim tarihi ile birlikte ele alarak değerlendirmek, olumlu yanlarını bulmak gerekir.

II.

Felsefe tarihi çalışmalarında Leibniz'in düşünce sistemine onun uğraş alanlarından birisi yahut bir alanda ortaya atarak işlediği kavramlardan birisi (ve buna yakın birkaçı) öne alınarak girilebilir ve bu yapılmıştır. Böyle bir çalışma onun düşüncesinin bütünlüğüne girmeyi amaçlıyorsa ve seçilen hareket noktası aynı zamanda bitiş noktası olarak görülüyorsa aydınlatıcı olabilir. Ama böyle bir çalışmanın tek yanlı kalma sakıncası da vardır. Leibniz'in uzlaşmaz, birarada bulunamaz görünen ve çoğu kez de gerçekten böyle olan kavramları, hatta felsefi akımları biraraya getirip uzlaştırma ve yeni bir sentez yapma girişiminin güçlüğü, araştırmacıları bir çilingir kavram aramaya ve onun tüm görüşlerini bu kavrama oturtmaya yöneltmiştir. Metafiziği esas almıyorsa «monadların önceden

kurulmuş uyumu», mantığı esas almıyorsa *ars combinatoria*, etiği esas almıyorsa bu evrenin «olabilecek evrenlerin en iyisi» olduğu, matematiği esas almıyorsa *calculus infinitesimalis* ön plana çıkar. Bu durumda yapılacak iş sistemin diğer öğelerini ön plana çıkarılan bu kavram(lar) dan türetmek olur.

Bu tür çalışmalar bir filozofun düşüncesinin belli bir yanını aydınlatma bakımından yararlıdır ve bunları bir indirgemecilikle hemen suçlamak gerekmez. Leibniz felsefesi üzerine tartışmalarda bakış açılarının çokluğu ve belli bakış açılara göre belli kavramların ağırlık kazanması bir parçalama değil, bir bütünleme işlevi görebilir. Tıpkı bir nesneye çeşitli yönlerden bakmanın nesneyi çoğaltmaması, bir ve aynı nesnenin çeşitli yönlerini tanıtmaya gibi, bir filozofun düşüncesine çeşitli yönlerden bakış da onun bütünlüğünü daha iyi tanımak içindir. Araştırmacının yorumculuğa saplanmasındaki, yani araştırılan şeyin kendisini unutup belli bir yorumu ona yüklemesindeki yanılma, bilimsel süreç içinde hem kaçınılmaz hem de aşılması gereken, aşıldıkça da bilgiyi ilerleten bir öğedir. Bilim tarihinde büyük yanlımlar olmasaydı basit doğrulara varılamazdı.

Bütün bunlarla beraber bir filozofun düşünce yapısı sabit bir yapı olarak da görülemez. Kaynaşan bir bilimsel ortamda gelişen Leibniz'in düşüncesi için bu vurgulanmalıdır. Kendisi de bunun bilincindedir ve şöyle anlatmaktadır :

«Düşüncelerimin çoğu yirmi yıllık bir düşünüp taşınmadan sonra [1660-1680] yerine oturdu, çünkü pek erken yaşta düşünceye daldım ve Aristoteles ile Demokritos arasında karar vermek için bir korulukta günlerce bir aşağı bir yukarı dolduğumda henüz onbeş yaşında değildim. Gene de, yeni ışıklar geldikçe tekrar tekrar değiştim ve ancak yirmi yıl öncesine kadar [1685] kendimi tatmin olmuş saymadım.» (C.J. Gerhardt, *Philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Berlin 1875-90, III, 205).

Bu da bir son değildi. Kendini tatmin olmuş, yani düşünce bütünlüğünü kurmuş saymasından sonra daha otuz yıl yaşadı, eserler verdi.

Descartes'ın açtığı kapıdan felsefî düşünceye tüm gücüyle giren aklın doğal ışığı (*lumen naturale*), doğal olmayan, aklın kendi gücüyle yaratmadığı herşeyi sorguya çekiyordu. Rasyonalizmin in-

san aklına güveni tanrıyı bile inanç konusu olmaktan çıkarıyor, hesap konusu yapıyordu. Etik sorunlarda bu tavrı elden bırakmayan Leibniz «hesaplayalım» (*calculamus*) diyordu. Bilimsel yenilikler geleneksel dünya görüşünün dışına taşarken felsefenin bu yenilikleri kucaklayan, düzenleyen bir işlevi olmaya başlamıştı. Hızla gelişen bilimler karşısında «evrenin düzeni nedir?» sorusunu ancak felsefe sorabilirdi ve filozof buna cevap vermekle yükümlüydü.

Bilimlerin evren düzeni mekanistti ama mekanizm teleolojiyi dışarda bırakıyordu. Ereksiz, amaçsız ama düzenli bir evren hem Leibniz'in hem o dönemdeki insanın tasavvur gücüne sığmazdı. Doğa düzeni son bir ereğe bağlı olmalıydı. Öyleyse mekanizmle teleolojinin birleştiği, birbirini tamamladığı noktalar bulunmalıydı. Evrende bir yanda teklikten yoksun matematiksel yapı, diğer yanda özdeş kılınamaz teklerin gerçekliği vardı. Bunların birliği de gösterilmeliydi. Grek felsefesi - Leibniz'in aralarında bir seçim yapma zorunluluğunu duyduğu, mekanist düşüncenin öncüsü Demokritos ile teleolojik düşünce sistemcisi Aristoteles dahil - tüm çekişmeler içinde ortak bir zemin üzerinde ilerlemişti : kosmos ile anthropos'un birliği. Yeni mekanizmin bu birliği parçalamasına yahut canlılığı cansızın temel taşlarına tekdüzelikle indirgemesine karşı durulmalıydı; insan-doğa birliği yeniden kurulmalıydı. Öyleyse «penceresiz» ve kapısız ama içi ışık ve ışığı her yöne yansıtan aynalarla dolu temel yapı, monad, bütün diğer yapılarla uyum içinde olmalı, onları algılamalı, dile getirmeli ve bunu yaparken tekliğinden, özgünlüğünden, içten gelişmesinden hiçbirşey yitirmemeli; böylece, genel ile özelin aynı süreçte varolduğu gösterilmeli.

Felsefenin sürekli sorunlarından birisi olan teklik sorununu, Leibniz ile aramıza 300 yıl koyarak insan felsefesi açısından ele alırsak, kişilik ve özgürlük kavramları karşımıza çıkar. İnsanın özgürleşmesi kişiliğinin gelişmesi ve olgunlaşmasıyla bir ve aynı süreçtir. Doğa-insan ilişkisi bakımından özgürleşme aynı zamanda bilginlenme, bilinçlenme sorunudur; insanın doğa karşısında özgürleşmesi doğal yasallıkları doğru kavrayışıyla birliktedir. Bu kavrayışta her kişi —her monad gibi— bir bakış açısına sahiptir, bir bakış açısını temsil eder. Bunların hiçbiri birbiriyle mutlak özdeş olmamakla beraber, doğru bilginlenme yönünde birbiriyle örtüşürler. O zaman her bakış açısı diğerini içerir ve yansıtır. İntersübjektif yargılar

inanç düzeyinde kalmayıp —bulanık kalmayıp— bilgi düzeyine yükseldiklerinde, bilinebilen evreni objektif yansıtırlar.

Soruna başka yerden girersek : bütün insanlar, insanlık çoklukta birliktir (birlerden oluşan birdir : *monas monadum*). Kişilik farklarıyla beraber herkes temel insanî olgularda özdeştir; insan türüne özgü niteliklerin taşıyıcısı olmaları bakımından bireyler arasındaki fark erir, ayırdedilemez olanın özdeşliğine varılır. Örneği, üretim temel bir olgudur ve üretme niteliğinden yoksun bir insan, insan kavramının dışına çıkar, tasavvur edilmez. Ama üretim çok farklı, hatta çelişik biçimler alır. Biçimlerin çok çeşitliliği yukarıda sözü edilen kategorinin karşıtını, ayırdedilebilir olanın özdeşliğini verir. Böylece Leibniz'in bir yanını ele aldığı karşıtılığın birliği kurulmuş olur. Aynı şekilde, Leibniz'in vurguladığı süreklilik kavramıyla kaçınmaya çalıştığı kesinti kavramının diyalektik birliği doğada ve tarihte (Leibniz ikincisini sorun edinmez) olgulara dayanarak gösterilebilir, gösterilmiştir. Çağında yeterli veriler olmadığı için Leibniz doğada sürekliliğin kesintileri, geri dönüşleri ve ileri sıçramaları içerdiği düşüncesinden uzakta duruyor.

Leibniz'e dönelim. Real dünyada herşeyin herşeye bağımlılığını belirten sebeplilik kategorisinin dışsallığı ile (bu kategoriyi «dışsal» anlamakla mekanizmi yeterince aşamaması bir yana) bir kez verilmiş olan canlılık çekirdeğinin iç dinamizmi ve kendine yeterliği gelişmemeli. Bireyin içinden geçtiği ve rastlantısal görünen olaylar, sebeplerini tümüyle bilseydik olabileceklerini de tümüyle önceden söyleyebileceğimiz olaylardır. Sezar'ın Rubicon'u geçeceği onun Sezar olmasında zaten vardır. Matematikte rastlantısal sonuçlara varılmaması gibi doğada da yepyeni birşey ortaya çıkmaz, sıçrama olmaz (*natura non facit saltus*). Gerçeklikte rastlantı yoktur ve bir öznenin yüklemi, her olay, öznedeki imkân olarak önceden vardır (*praedicatum inest subjecto*). Öyleyse gerçekleşen birşey mükemmel uzandığında kendisinde iyiyi taşımalı. «Her imkânın özelliği varolmaya doğru bir çabadır ve varolmak onun kaderidir denebilir». (Gerhardt, *ibid.*, VII, 305).

Dünyanın varoluşu varolmayışıyla mantıkî bir çelişki içermez; iki kere ikinin beş olduğu düşünülemez ama dünyanın, realitenin, varolmayışı düşünülebilir. Fakat bu dünya yerine başka bir dünya olsaydı ya tam kötü ya da tam iyi olurdu; o zaman ikisinde de ahlâki

durum olmayacaktı. Bu dünyanın tüm ahlakî çatışmalara rağmen varolmuşluğu ve varolması bir lütuf olarak görülmeli.

Bu düşünce zinciri, yazının başında belirttiğimiz gibi birçok yerinden kırılabilir. Örneği, doğada sebeplilik olduğu ama bunun bir amaca yönelmediği, erek koyma, anlam verme ve gerçekleştirmenin yalnız insan hayatında sözkonusu olabileceği bizim için kesin bilgilerdir. «Dünyayı kurma» da ancak insanlı dünyayı, yani toplum düzenini yeniden kurma olarak anlaşılabilir. Ama bugün bunlar bir bilgi birikimi sonucunda söyleniyorsa, bu birikimin kavramları geçmişten kopuk da değildir. «Eski» kavramlar bugün aynı anlam içerikleriyle kullanılamazlar; oysa, «eski» kavramın gelişim yönü bugüne çevrilebilirse, anlam değişkenliğine rağmen insanın kavrayış sürecinin birliği —düşünce tarihinin bütünlüğü— görülebilir; ve o zaman bir kavramın tarihî öneminden sözedilebilir.

Monad kavramı Leibniz'in bir icadı değildir. Grekçe «bir» anlamındadır. Felsefe kavramı olarak ilkin Pythagorasçılar tarafından *dyas* (iki) ile beraber evrenin temel ilkesi olarak kabul edilmiştir (tek-çift ilkesi). Evrenin matematiksel yapıda olduğunu ilk ileri süren bu okulun varlığı böyle kavrayışı yalnız Leibniz'in değil Yeniçağ felsefesinin devraldığı miraslardan biridir; ama rasyonalizm elbette Pythagorasçılık çizgisine oturtulamaz. Aristoteles monas'ı «konumu olmayan substans» diye tanımlar ve onu noktadan, «konumu olan substans»dan (*stigma*) açıkça ayırır (*Analytica Posteriora* I, 87 a). Bu tanım, hemen anlaşılacağı gibi, Leibniz'in monadı tanımlayışına yakındır; fakat Aristoteles'in ontolojik temel ayrımı olan form-madde ayrımı Leibniz'in ontolojisinde yoktur, çünkü maddenin kendisi formdur, psşik gerçekliğin formudur. Bu açıdan bakıldığında Leibniz'in monadı Platon'un «idea» sına yakındır. Platon sayıların idealitesinden kalkarak varlık türlerinin idealitesini aramıştı; bu yüzden dünyayı aslı ve kopyası diye ikileştirmişti. Leibniz, çağında başka bir biçimde tekrarlanan bu ikiliği (Descartes'in *extensio-cogitatio* ayrımı) yeniden «bir»leştirmeye çalıştı. Cisimle (bedenle) ruh birbirinden ayırdı ama uyum olması için apayrılık olmamalıydı. İki alan arasındaki uçurumu kapatmak için girişimi metafizikti; ancak, kendi içine kapalı olmayan, matematikle kaynaşmış bir metafizik. «Benim metafiziğimin hepsi, sözgelimi, matema-tiktir yahut böyle olabilir». (Gerhardt, *Leibnizens mathematische Schriften*, II, 258).

Leibniz'in matematik anlayışı günümüzün uzman matematikçisinin anlayışından farklıydı. Matematik herşeyden önce metafiziğe temel taşları vermeli, metafizik de yapıyı kurmalı; sonunda yapının akla uygunluğu görülmeli. Bunu da mantık göstermeli, çünkü mantık tüm bilginin uyumluluğuyla ilgilidir. Bu görevi başaracak olan mantık *mathesis universalis* niteliğini kazanacaktır ve evrensel bir dil olacaktır : *characteristica universalis*. Bu dilin sembolleri, monadlar gibi, dünyanın yapısını yansıtmalı. Mantık geliştikçe geleceğin taşıdığı imkânları bize daha açık ve seçik söyleyecek, tıpkı monadların geliştikçe tüm evreni daha belirgin yansıtmaları gibi. Demekki dünyanın mantıkî yapısı real yapısıyla uyumludur.

Mantıkla ontoloji arasında geçitler bularak köprüler kurmak her rasyonalizmin özelliğidir. Bu girişimi sağlayan sebeplilik ve yeterli sebep ilkeleri insan düşüncesinin iki temel taşıdır. Fakat bu ilkeler bizi dünyanın akla uygun bir plana göre işlediği ve böyle olduğundan da «iyi» olduğu sonucuna zorunlulukla götürmez. Özellikle canlı alanda «doğanın en iyiyi bildiği», «en üstün mantığın doğada olduğu» yargıları bugün için artık önyargıdırlar. 19. yüzyılda da hakim olan bu önyargılar biyolojide son zamanlara kadar süregeldi. Oysa bu konuda doğabilimciler bugün başka türlü konuşuyor. Bir örnek : «19. yüzyılda yalnız bir avuç aklıbaşında bioloğun idrak ettiği ve hemen hemen hiçbir filozofun idrak edemediği derin bir hakikat doğanın en iyinin ne olduğunu bilmediğidir. Genetik evrimin —eğer biz buna ahmakça şaka karışık değil de gözü açık bakarsak— bir müsrifçe harcama, rastgele değiştirme, uzlaştırma ve hata yapma hikâyesi olduğu derin bir gerçektir. Örneği : omurgalı hayvanlar memelilerin gelişinden epey önce bağışıklık kazanmaya doğru evrimleştiler. Memeliler yavrulayıcıdır; yavru bir süre ana karnında beslenir; ve bazı bakımlardan bu pek beğenilebilecek mekanizma evrimde ilk defa bir annenin doğmamış çocuklarına karşı bağışıklık tepkisi gösterme, onlara yabancı cisimlermiş yahut aşılarmış gibi davranma imkânını ortaya çıkardı. Her yeni doğan 150 çocuktan birinde bulunan hemolitik hastalık işte tam bu çeşit bir karar hatasıdır; gerçekte bu, doğmamış çocuğun annesi tarafından immunolojik reddedilişidir». (P.B. Medawar, *The Future of Man*, London 1960, s. 100).

Doğada olan bitene sanki üstün bir gücün işiymiş gibi duyulan hayranlığın bilgisizlikten doğan teolojik ve teleolojik bir tavırdan

başka birşey olmadığının anlaşılması ve içi boş hayranlık yargılarının zorlamalı rasyonel çekirdeğinin parçalanıp atılması bugün evrim teorisine yeni perspektifler kazandırmaktadır. Bu gerçek Leibniz'in *Theodiceé*'sine elbette sığmazdı, ama onun çağında işlenmeye başlayan pre-formasyon teorisi genetik evrimin kavranışına doğru bir adımdı da. Önceden şekillenmiş ve gelişmesi belli genin yapısı, önceden şekillenmiş ve gelişmesi belli monadın yapısıyla aynı anlam çerçevesi içindedir; şu farkla ki genetik evrimde Leibniz'in aradığı «harmoni» yoktur. Evrimde bir düzen vardır ama olumsuzluklar, yanlışlar, sapmalar içeren bir düzen. Eğer hayranlık duyulacaksa, evrimin bunlara rağmen ve hiçbir son hedef gütmeksizin varolduğuna duyulmalı; fakat bu hayranlık «lütuf» kavramına bağlanarak ahlâkî bir doyum için kötüye kullanılmamalıdır.

Leibniz'e göre —ve felsefeyi safsataya dönüştürmek istemeyen herkes bunu kabul etmek zorundadır— bilimlerin hedefi çelişkilerden arınarak kalıcı bilgiler ortaya koymaktır. Öyleyse, çelişkileri birarada tutmakla, hatta bunu bir sistemin temeli yapmakla yukardaki ilke reddedilmiş olmuyor mu? Onun felsefesini inceleyen herkes ergeç bu soruya takılacaktır; takılanların çoğu da sonuçta Leibniz'i başarısız, tutarsız sayacaklardır ve nitekim böyle olmuştur. Felsefe tarihi incelemelerinde birbirine bağlı iki önemli nokta gözden kaçırılırsa, değerlendirmenin olumsuz sonuçlara varmasından da kaçınılamaz. Birincisi, görüşlerin formal bakımdan mı yoksa diyalektik bakımdan mı çelişik olduğunu, yani tam ayrımın mı yoksa içiçe geçen karşıtların mı sözkonusu olduğunu saptamaktır. Eğer ikincisi sözkonusu ise, bu durum bir sentezi mümkün kıldıkça bilimlerin hedefi olan çelişkilerden arınma ilkesiyle bağdaşır, çünkü sentez çelişkileri aşarak kurulur. Eğer birincisi sözkonusu ise senteze varamayacak görüşlerden birisinin elenmesi gerekir. Araştırmalarda heriki çelişki anlayışının uygulanacağı yerler vardır ve hangisinin uygulanacağı baştan değil bilgilenme süreci içinde belli olur.

Örneği, yukarda Medawar'm «doğada müsrifçe harcama vardır» sözü Kant'm «Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Evrensel Bir Tarih İçin Düşünceler» yazısındaki «doğa gereksiz olan hiçbirşey yapmaz ve amaçları için kullandığı araçlarda müsrif değildir» sözü ile tam (formal) çelişiktir. Eğer yukardaki şıklardan yalnız birisi mümkün ve bilgi bakımından doğruysa diğerinin elenmesi gerekir. Fa-

kat eğer doğada hem israf hem tutumluluk varsa (bu örnekte insan davranışlarına özgü olguların kullanılması bir anthropomorfizm olarak anlaşılmalı; ama daha belirgin olmak için zorunluluk-rastlantı karşıtlıkları kullanılabilir) bu heriki olgunun nasıl ve nelerde görünüşe çıktığı, hangisinin daha ağır bastığı, daha genel ve tipik olduğu, genel ve tipik olanın bir yasa olarak kabul edilip edilemeyeceği tartışılır. Doğanın tutumluluğu genel, israfı istisna olsa bile formal çelişkide değişiklik olmaz; ama bu çelişki anlayışla burada bir uygulama ve bilgi bakımından doğru sonuç çıkarma yapılamayacağı da belli olur. Aynı örnekten gidersek, canlının kendisine yabancı ve zararlı olan şeylere karşı türsel bir savunma geliştirerek bağışıklık kazanması, doğanın, türün devamı için tutumluluğu, ekonomisi olarak da anlaşılabilir. Canlıda böyle bir mekanizma olmasaydı belki de halen varolan türlerin çoğu tükenmiş olacaktı. Bu mekanizmanın zaman zaman ve doğaya atfedilen bilgelikle bağdaşmazcasına hataya düşmesi, yolundan sapması, hatta körleşmesi, doğanın her işinde mükemmel olduğu boş inancını yıkmakla beraber, rastgeleliği belirleyici etken, kategori olarak öne sürmemize sebep olmaz. Burada tahlil «ya şu ya bu» mutlak ayrımı yerine «hem şu hem bu» görelî, kısmî birleşimine yönelebilir, diyalektik olabilir.

Tekrarlayayım. Leibniz felsefesi maddî süreçleri psişik süreçlere bağımlı kıldığından idealisttir; fakat sorunlara bakış diyalektiktir. Felsefe tarihî çalışmaları bakımından değinmek istediğim ikinci önemli nokta —Nicolai Hartmann'ın usanmadan vurguladığı ama bir filozofu hepten ve alelacele bir sisteme tıkıştırma kolaylığını iş edinenlere anlatamadığı— burada ortaya çıkıyor : bir filozofun sistem düşüncesi ile problem düşüncesi arasındaki fark. Bir sistem olarak monadlar teorisi geçersizdir. Bilim tarihi bize anorganik ve organik varlığın psişik varlıktan önce geldiğini, yukarıdan aşağı bir determinizmin yanlış, en azından tek yanlı olduğunu, maddenin ruh ile temellendirilemeyeceğini göstermiştir. Bu ancak bir metafizikle tersine çevrilebilir, çünkü monad bilime karşı konmuş bir kavram olmamakla beraber bilimin verilerini aşan, hiçbir bilimin sonuna kadar içine girip keşfedemeyeceği bir yapıya sahiptir. Mekân-zaman dışında, niceliksiz ve sebeplilikten bağımsız bir yapı ancak metafizik tasavvurun ürünü olabilir. Fakat metafizik tasavvur bir hayal değildir, çünkü ona yolaçan bilim düşmanı bir tavır

değil, tersine, bilimin henüz doyurucu cevaplar veremediği sorular, çözüm bekleyen sorunlardır. Ve hiçbir metafizik baştanışağı olumsuz değildir. Çağdaş bilim metafiziğı, teolojiye yaptığı gibi, felsefeden dışarı çıkarmış, gereksiz kılmıştır; ama bu düzeye ulaşmış olmak pozitivist saplantıya, metafizik tarihine hiçbirsey borçlu olmadığımız olumsuzlamasına yol açmamalıdır. Böyle bir tavır tarihsizlik olur.

Leibniz monadlar dünyasına metafizik kavrayışla, real objeler dünyasına da bilimsel kavrayışla girileceğini belirtirken metafiziğın dünyasını aslolan öte-dünya, bilimin dünyasını da görünüşteki fâni dünya olarak anlamıyor. Bilimin maddî dünyası, bağlantıları gerçek ve sağlam olan «iyi temellenmiş» bir olgular dünyasıdır (*phaenomenon bene fundatum*). Örnek olarak verdiği gökkuşuğı bir hayal değil, bir gerçektir ve gerçeğe uygun düşüncenin temeli sarsılmaz. Sarsılabilseydi, gökkuşuğı renklerinin dalga uzunlukları bugün bilinemezdi.

Bir filozofun düşüncesinin problem yanı, çözüm girişimleri ne kadar yanlışlara sapsa da, asıl önem taşıyan yandır. Sonraki kuşakların öncekilere hem saygısı hem de onları eleştirisi, onlardan devraldıkları sorunların canlı tutulmasına bağlıdır; ve böyle bir tavır bir filozofu «tarih» olarak değil, tarihî olarak anlamamızın yolunu aydınlatır.