

FELSEFE DÜNYASI

2023 YAZ/SUMMER Sayı/Issue: 77-Ek

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, süreli ve hakemli bir dergidir.

ISSN 1301-0875

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm Öğretim üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Dr. Öğr. Üyesi) Felsefe Dünyası'nın Danışma Kurulu/Hakem Heyetinin doğal üyesidir.

Felsefe Dünyası, her yıl Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's Index ve TÜBITAK ULAKBIM/TR DİZİN tarafından dizinlenmektedir.

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is published biannually. It is indexed by Philosopher's Index and TUBITAK ULAKBIM/TR DİZİN since 2004.

Editör/Editor

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Levent Bayraktar (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Muhammet Enes Kala (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Arş. Gör. Buğra Kocamusaoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Alan Editörleri/Section Editors

Prof. Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu (Trakya Üniversitesi)

Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Ata Az (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Sebile Başok Dış (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. Nihat Durmaz (Selçuk Üniversitesi)

Dr. Mehtap Doğan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Muhammet Çelik (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Dr. Kenan Tekin (Yalova Üniversitesi)

Dr. Nazan Yeşilkaya (Şirnak Üniversitesi)

Yazım ve Dil Editörleri/Spelling and Language Editors

Zehra Eroğlu (Ankara Üniversitesi)

Abdussamet Şimşek (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Ahmet Hamdi İşcan (Ankara Üniversitesi)

Hatice İpek KESKİN (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Fiyatı/Price: 150,00 TL | **Basım Tarihi :** Ekim 2023, 300 Adet

Adres/Address

Necatibey Caddesi No: 8/122 Çankaya/ANKARA

Tel: 0 (312) 231 54 40

<https://dergipark.org.tr/pub/felsefedunyasi>

Hesap No / Account No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi

IBAN: TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi / Design: Emre Turku

Kapak Tasarımı / Cover: Mesut Koçak

Baskı / Printed: Rebrobir Matbaa
1514. Sokak, No: 23, 06378 İvedik OSB
Yenimahalle / Ankara

Tel: 0(312) 395 20 29 | **Sertifika No:** 47381

LEIBNİZ'İN ÖZGÜRLÜK LABİRENTİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 77-Ek, 2023, ss. 152-172.

Geliş Tarihi: 02.10.2022 | Kabul Tarihi: 25.04.2023

DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1183356

Araştırma Makalesi

Eda HAYRİOĞULLARI*

Yavuz KILIÇ**

Giriş

Gottfried Wilhelm Leibniz 17. yüzyılda yaşamış felsefenin ve bilimin birçok alanına katkı sunmuş ama tanınırlığını büyük ölçüde keşfettiği sonsuz küçükler hesabına borçlu olan bir düşünürdür. Sonsuzluğun Leibniz'in en fazla uğraştığı sorunlardan biri olduğu doğrudur fakat sonsuzlukla bağlantılı olduğunu düşündüğü ve kendisini en az sonsuzluk meselesi kadar zorlamış iki temel sorun daha vardır. Leibniz 1689 yılında özgürlüğü ele aldığı bir erken dönem yazısında bu iki sorundan şöyle bahseder: "Biri sürekliliğin yapısıyla, diğeri özgürlüğün doğasıyla ilgili olmak üzere, insan zihninin kendini içinde bulduğu iki tür labirent vardır, bu labirentler aynı kaynaktan; sonsuzluktan çıkarlar" (Leibniz, 1989: 95).

Leibniz daha ilk gençlik yıllarından itibaren özgürlük problemini merkeze almış, onun birçok boyutuyla ilgilenmiştir (Seidler, 1985: 17). Leibniz'e göre özgürlükten iki anlamda söz etmek mümkündür. Leibniz erken dönemde her şeyin mutlak anlamda zorunlu olduğunu, özgürlük için sadece sınırlanmadan bağımsız olmanın yeterli olduğunu düşünenlerin görüşlerine yakın olduğunu; fakat daha sonra, olasılık kavramı üzerine düşünmenin onu bu görüşten uzaklaştırdığını, kesinlik ve zorunluluk arasındaki ayrımın farkına varmasını sağladığını söyler (Leibniz, 1989: 94). Buna paralel olarak

* Arş. Gör., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-6923-2577, e-mail: eda.hayriogullari@adu.edu.tr

** Prof. Dr., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0002-2948-9810, e-mail: ykilig@adu.edu.tr

Théodicee Denemeleri'nde ilahi özgürlük meselesini tartışırken, tanrının yalnızca sınırlanmadan değil, mutlak zorunluluktan da muaf olduğunu iddia edecektir (Leibniz, 1985: 134-135). Öyleyse Leibniz için özgürlük hem zorunluluğun hem de sınırlamanın yokluğu anlamına gelir. Özgürlüğü bu şekilde tanımladıktan sonra, Leibniz özgürlüğün koşullarını belirlemeye girişir.

Özgürlüğün ilahiyat okullarının şart koştuğu tanımına göre düşünülen nesnenin açık bir bilgisini içeren akılda, kendi kendimizi belirlememiz anlamında, kendiliğindenlikte ve mantıki ve metafizik zorunluluğu dışarda bırakan olumsuzlukta yattığını gösterdim. Akıl özgürlüğün ruhudur, geri kalanı da bedeni ve temelidir. Özgür töz, aklın ona sunduğu iyiye, onu gerektirmeden yönelen, kendi kendini belirleyen tözdür (Leibniz, 1989: 151).

Leibniz'e göre özgürlüğün üç koşulu vardır. Bunlar özgürlüğün bedeni dediği olumsuzluk ve kendiliğindenlik ile özgürlüğün ruhu dediği akıldır. Leibniz ilk iki koşulu Aristoteles'ten aldığını, akıl koşulunu ise skolastiklere atfettiği özgürlük koşulu olan kayıtsızlığın yerine kendisinin ortaya koyduğunu belirtir (Leibniz, 1989: 155). Leibniz'in özgürlük kuramını inceleyen literatür ağırlıklı, bu üç koşulun özgür olan eylemle özgür olmayan eylemi ayırt edip edemeyeceği sorusu üzerine odaklanır. Forman (2008), Jolley (2005), Phemister (1991), Leibniz'in özgürlük koşullarını detaylı bir çözümlemeye tabi tutarak, olumsuzluk ve kendiliğindenliğin özgür olanla özgür olmayı ayırt etme gücünün sınırlı olduğuna dikkat çekmişlerdir. Leibniz'in varlık kuramı incelenirse, bu tespitin haklı gerekçeleri olduğu görülecektir. Onun temel varlık birimi olan monadlar ya da basit tözler, varlık hiyerarşisi içinde hangi konumda olurlarsa olsunlar mükemmel bir kendiliğindenliğe sahiptirler. Dolayısıyla özgür olan tinsel monad ile özgürlüğün en azından ahlaki bir nitelik olarak yüklenemeyeceği basit monad arasında sadece kendiliğindenlik barındırıp barındırmadıklarına bakarak bir ayrıma gitmek mümkün değildir. Öte yandan, olumsuzluk için de benzer bir durum söz konusudur. Leibniz sisteminde olumsuzluk evrenseldir. Yeter sebep ilkesine dayanan evrendeki tüm olaylar serisi; ister cisimlerin hareketiyle oluşmuş olsun ister insanların eylemlerini içersin, olumsuzdur. Bu durumda sadece olumsuzluğa bakarak bir karar vermek de mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla buradaki tek ayırt edici ölçüt, ancak akıl olabilir sonucuna gidilmiştir. Gerçekten de yalnızca akıl ölçütü ile birlikte özgürlük teorik bir sorun olmanın ötesine giderek pratik alanla ilgili bir mesele haline gelir. Leibniz'in kendisi de, yukarıda alıntılıdığımız özgürlüğün ruhu- bedeni metaforundan da anlaşılacağı gibi, özgürlüğün tüm koşullarını eş değerde görmemektedir. Olumsuzluk ve kendiliğindenlik özgürlüğün gerekli koşullardır,

sadece akıl ilkesiyle birleştiklerinde özgürlüğün yeter koşulları haline gelirler. Eleştirilerin ortaya çıkardığı asıl soru özgürlüğün taşıyıcısının ne veya kim olduğu sorusudur. Leibniz düşünce özgürlüğünden, irade ve eylem özgürlüğünden bahseder. Özgürlük bir yetidir ve asıl anlamıyla yalnızca bilinçli aktörler olan kişiler bu yetiye sahip olabilir (Leibniz, 1997: 176, 180). Bu aktörler de tinsel monadlar dediği tanrı ve insanlardır.

Bu çalışmanın amacı Leibniz'in özgürlük koşulları olarak belirlediği ölçütlerin ayırt etme gücünü değerlendirmekten öte, bu ölçütlerin Leibniz'in iki özgürlük anlayışıyla ilişkisini serimlemektir. Başka bir deyişle, bu yazı sınırlanmanın olmaması ve mutlak zorunluluğun yokluğu olarak ele alınan anlamlarda özgürlüğün, onun belirlediği hangi özgürlük koşullarıyla sağlanabileceğini sorgulama girişimidir.

Çalışmanın amacına uygun olarak öncelikle özgürlüğün üç koşuluna, yani kendiliğindenlik, olumsuzluk ve akıl üzerine söylenenlere bakılacaktır.

Sınırlamaya Karşı Kendiliğindenlik

Kendiliğindenlik ilkesinin kökeni Leibniz'de ahlak felsefesi değil ontolojidir. Daha doğrusu kendiliğindenlik hem en derin tözsel bir ontolojik yapı olan monadolojide hem de bileşik varlıklar olarak kişilerin eylemde bulunduğu ve deneyimlediği fenomenal düzlemde etkin ve belirleyicidir. Leibniz kendiliğindenliğin hem kişilerde hem de basit tözler olan monadlarda ortak bir nitelik olduğunun vurgulanması gerektiğini söyler (Leibniz, 1985: 152). Hal böyleyken kendiliğindenliğe özgürlüğün ontolojik koşuludur demek yanlış olmaz. Leibniz kendiliğindenlik anlayışının Aristoteles'ten aldığını belirtir. "... Bir eylemin ilkesi eylemi gerçekleştirendeyse, eylem kendiliğindedir. 'Spontaneum est, cujus principium est in agente.'" (Leibniz, 1985: 155). Bu hem tinsel hem de basit tözler açısından böyledir. Basit tözlerdeki tüm etkinliğin kökeni yine tözün kendisidir. Leibniz'e göre dışsal etmenlerin monadlar üzerinde hiçbir etkisi olamaz. Bu durumu daha iyi kavramak için basit tözlerin diğer ontolojik belirlenimlerini de ele almak gerekmektedir.

Leibniz geç dönem metafiziğine geçiş niteliği taşıyan, 1695 tarihli *Tözlerin Doğası ve Tözler Arası İletişimin ve Ruh ve Beden Arasındaki Birliğin Yeni Sistemi* başlıklı denemesinde tözü aktif bir kuvvet ve gerçek bir birlik olarak alır. Maddede böyle bir birlik bulmak olanaksızdır çünkü madde sadece parçaların kümelenmesinden ibarettir. Evrendeki çokluğun temeli olabilecek bir birlik bulmak için Leibniz tözsel formlar kavramına döner. Bunlar bir çeşit formel atomlardır. Aristoteles tözsel formlara *entelekheialar* adını verir. İlkel kuvvetler olarak *entelekheialar*, yetkinliği hedefleyen bir etkinlik

olmakla birlikte, bu etkinliğin kökeni olan kuvveti kendi içlerinde bulundurlar (Leibniz, 1998: 145-146). Leibniz'in aktif bir kuvvet olarak aldığı tözü, skolastiklerin aktif gücünden ayıran işte tam da bu; kendi eyleminin ilkesini kendinde barındırmak anlamına gelen kendiliğindenliğe sahip olmasıdır. Aktif kuvvet olarak ele alındığında töz, Spinoza'nın *conatus* kavramıyla işaret ettiği gibi olması gerekene doğru bir çaba gösterir. Eylemini gerçekleştirmek için dışsal bir gücün yardımına ihtiyaç duymayan töz, kendi kendine yeterlidir. Skolastiklerin aktif gücü ise eylemde bulunma olanağı olarak, dışsal bir uyarı gereksinmektedir (Rutherford, 1995: 127). Leibniz daha geç dönem eseri olan *Metafizik Üzerine Konuşma* (1714) başlıklı çalışmasında yine Aristoteles'e gönderimde bulunarak, birçok yüklem taşıyıcısı olan ve kendisi bir yüklem olarak başka hiçbir şeye atfedilemeyeni, töz olarak tanımlar (Leibniz, 2014: 73). Yüklem taşıyıcısı olan töz yine bir birlik olmak zorundadır. Nitekim Leibniz *Monadoloji*'de bu töze tam da Yunanca birlik anlamına gelen monad adını verecektir (Leibniz, 1998: 259). Leibniz'in ontolojik sisteminin temelinde yer alan monad; bileşik şeyleri oluşturan, parçaları olmayan basit tözdür. Bileşik şeyler varsa, onları oluşturan basit tözler de olmak zorundadır. Bileşik tözler basit tözlerin bir araya gelmeleriyle oluşur. Monadlar doğanın atomlarıdır ama bu atomlar maddi bir yapıda olamazlar çünkü hiçbir parçanın olmadığı durumda; yer kaplama, şekil, bölünebilme gibi maddeye has nitelikler de söz konusu olamaz (Leibniz, 2009: 7). Bu noktada Leibniz'in, Descartes'in öz niteliği yer kaplama olan maddi töz kavramına karşı çıktığı açıktır. Yer kaplayan bir bütün değil, parçaların kümelenmesidir. Maddi yapıda olmayan bir tözün ne yok oluşu ne de oluşumu doğal olmayacaktır. Çünkü doğada yok oluş bir tür çözümlenmeyle parçalara ayrılmadan ibarettir. Yine böyle bir tözün doğal yollarla; yani parçaların bir araya gelmesiyle de oluşması mümkün görünmemektedir (Leibniz, 2009: 7). Leibniz'e göre, monadlar sadece yaratma ile var olup ancak birden yok etmeyle yani; bir çeşit kıyametle son bulabilirler (Leibniz, 2009: 8). Böylece, yaratıcı bir güç ve en üst düzey monad olan tanrı sistemin temelini yerleştirilir ve hiyerarşik bir varlık modeli ortaya çıkar. Tanrı diğer monadların üzerinde, onları yaratan ve belirleyen bir güçtür. Olumsuzluk koşulunu tartışırken tanrının belirleyici bir güç olarak diğer monadlarla olan ilişkisine değinilecektir. Şu aşamada ve kendiliğindenlik ilkesi bağlamında öncelik, içkin düzlemdeki monadik belirlenim ilişkilerinin doğasına değinmektedir.

Leibniz sisteminde tözler arasında hiçbir etkileşim mümkün değildir. Her şey tözün kendi içinde ve kendiliğinden gerçekleşmektedir. Bu özellik sistemde dışsal sınırlanmanın olmaması anlamındaki özgürlüğü maksimumda olanaklı kılan özelliktir. Kendi etkinliğinin ilkelerini kendilerinde

taşıyan monadlar birbirleriyle nedensel belirlenim ilişkilerine giremezler. Monadlarda değişim, dış bir etkiden kaynaklanamaz, içten gelir. Monad kendi kendini belirlemek anlamında özerk, kendini sürdüren yalın bir birlik-tir. Leibniz monadların kapalı birer birlik oluşlarını şöyle ifade eder:

Monadın içyapısında herhangi bir değişiklik yapılamayacağı gibi, parçaları arasında değişim olanların bileşiklerde olduğu gibi uyarılabilen, yönetile-bilen, arttırılabilen ya da azaltılabilen türden herhangi bir iç hareketi de yoktur. Monadların içlerine herhangi bir şeyin girip çıkabileceği pencere-leri yoktur. Bir zamanlar skolastik filozofların duyulur türler için yaptıkları gibi, ilinekler ne tözlerden ayrılabilir ne de tözlerin dışında var olabilirler. Bu nedenle, bir monada dışarıdan ne bir töz ne de ilinek girebilir” (2009: 8).

Monadın dışsal etkiye kapalı bir yapı olması yine Leibniz’in töz anlayışın-dan çıkarılabilir. Töz daha önce de belirtildiği üzere, niteliklerin taşıyıcısı olan bir dayanaktır. Niteliklerin tözden ayrılabilmesi, başka bir töze eklenmesi, tözün parçalanabileceği anlamına gelir ki bu da tözün gerçek bir birlik olması ilkesine aykırıdır. Yalın tözler böyle olmak zorundadır, hiçbir yalın töze bir şey eklenemez, ya da hiçbir töz başka bir töze bir şey vererek eksilemez, eğer böyle olsaydı yalın töz değil, parçaların kümelenildiği bir bileşik olurdu. Açık-tır ki, tözler arasında hiçbir etkileşimin olmadığı bir durumda, nedensel belir-lenimden, bir tözün bir tözü sınırlandırabileceğinden bahsetmek olanaksızdır. Töz, mükemmel bir kendiliğindenliğe sahiptir. Bu kendiliğindenlik monadik hiyerarşinin üst basamaklarında yer alan akıllı tözde yani insanda, akılla bir-leşerek özgürlük olacaktır. Tözde meydana gelen her değişim, onun ideasının ve varlığının bir uzantısıdır ve tanrı hariç hiçbir şeyin onu sınırlandırması, belirlemesi mümkün değildir (Leibniz, 2014: 120). Bu ilke her tözün kendi kendini belirleyen özerk varlıklar olmalarını mümkün kılsa da önemli bir so-ruyu beraberinde getirir. Sonsuz çokluktaki monadlar arasında eğer hiçbir ko-şulda etkileşim yoksa fenomenal düzeyde algıladığımız değişim ve çokluk ile bunların görece düzenliliği ve sürekliliğin kaynağı nedir? Leibniz’in bu soruya cevabı “önceden kurulmuş uyum” olacaktır. Monadlar arasındaki dü-zenli ilişkiler, dışsal etkileşimler sonucu olmadığına göre, bu düzen tanrıdan kaynaklanıyor olmalıdır. Leibniz 1698 tarihli doğa hakkında incelemelerini içeren bir makalesinde önceden kurulmuş uyumdan şöyle bahseder:

Tözler ya da monadlar arasındaki etkileşim, tözler arası bir akıştan kaynaklanmaz, fakat ilahi kaynaklı önceden oluşturulmuş düzenin sonucu olan bir uyumdan çıkar. Her töz kendi içsel kuvvetine ve kendi doğasının yasalarına uyarak diğer tözlerle uyumlu olacak şekilde düzenlenmiştir. Beden ruh bir-liğinin de kaynağı budur (Leibniz, 1998: 216).

Monadların kendiliğindenliği önceden kurulmuş uyum ilkesinin zorunlu bir sonucudur (Leibniz, 2005: 77). Bu ilke aslında kartezyen kökenli zihin beden etkileşimi problemi için Leibniz tarafından önerilen çözümdür. Leibniz'e göre Descartes'in zihnin bedeni fiziksel olarak etkileyebileceği tezi anlaşılmalıdır. Ruhun tüm eylemlerinin belirleyicisi yine kendisidir. Önceden kurulmuş uyum sistemine göre; ruhta olan her şey sadece ruha dayanır, ruhun gelecek durumu şu anki durumundan çıkarılabilir. Leibniz için bu, ruha verilebilecek en büyük özgürlüktür. Leibniz kartezyenlerin önceden kurulmuş uyum ilkesini keşfedemedikleri için özgürlük labirentinden çıkmadıklarını söyler. Kartezyenler tüm eylemlerimizin, duyuların sağladığı izlenimle dışarıdan belirlendiğini ve her şeyin tanrının inayetinin kontrolü altında olduğunu düşünürler. Öte yandan da tüm bu belirlenim içinde dahi kendi iç deneyimimizden özgür olduğumuzu hissedebileceğimizi iddia ederler. Fakat Leibniz'e göre, bu belirlenim ve özgürlüğün nasıl uzlaştırılabileceği konusunda geçerli bir çözümleri yoktur (Leibniz, 1985: 77, 152).

Monad düzeyinde, tözler arası mekanik ilişkilerden doğmayan, tözlerin hep var olan niteliklerinde meydana gelen değişimler söz konusudur. Monadlar nicelik olarak sonsuz çokluktadırlar. Bu niceliksel çokluğun temelinde niteliksel farklar olmalıdır. Aksi takdirde, doğada birbirinin aynı iki şey olamayacağı savına dayanan ayırt edilmezlerin özdeşliği ilkesine göre niceliksel anlamda monadın çokluğundan bahsedilemez. Leibniz yaratılmış her varlık gibi monadın da sürekli değişim içinde olduğunu varsaydığını söyler. Bu değişim içten gelir, çünkü açıktır ki dıştan bir neden monadın iç yapısına etki edemez. Monadın değişimi içsel gelişim ilkesinin kendini açması aracılığıyla gerçekleşir. Leibniz basit tözün, bir ilgiler ve etkilenimler çokluğu içermesi gerektiğini düşünür (Leibniz, 2009: 9-10). Leibniz'in basit tözde meydana gelen değişimi ve çokluğu açıklarken başvuracağı kavram algı olacaktır. Monadın tek bir etkinliği vardır: bu etkinlik algılamaktır. Çokluğun kökeni de monadın algıdaki değişimleridir. Leibniz algıyı "birlikte çokluğu içeren ve onu temsil eden geçici hal" olarak tanımlar (Leibniz, 2009: 10). Bir algı durumundan başka bir algı durumuna geçmeyi sağlayan ilkeye istek duyma (appetite) denir (Leibniz, 2009 :11). Bu süreçte belirleyici olan iyi-kötü ereksel nedenleridir (Leibniz, 1998: 259). İstek duyma monadın etkinliğinin iradi kısmına denk gelir. Bir algı durumundan başka bir algı durumuna geçerken görünürde iyi olana dair bir yönelim söz konusudur. tanrı için bu yönelim her zaman gerçek iyiye doğrudur. Çünkü tanrı için görünürde iyi olanla gerçekte iyi olan her durumda çakışır. Monad hiyerarşisinde, algıları her zaman seçik olmadığından daha düşük bir pozisyonda konumlanmış

insan içinse görünürde iyi olanla gerçekte iyi olan arasında sapmanın olması mümkündür (Jolley, 2005: 68).

Leibniz'in kendi etkinlik ilkelerini kendinde barındıran, iyiye yönelmiş basit tözleri olan monadlar; diğer basit tözlerin belirleniminden, etkilerinden, sınırlamalarından muaf olmakla, mekanik belirlenimin işlemediği, otonom bir varlık alanı tanımlarlar. Fakat bu yine de Leibniz sisteminde hiçbir şekilde belirlenim yoktur anlamına gelmez. Bu alan önceden kurulmuş uyum ilkesi sayesinde; düzenden yoksun, şansın hâkim olduğu bir alan olmaktan da tamamen uzaktır. Leibniz *Monadoloji*'de, basit tözün var olan her halinin doğal olarak bir önceki halinin devamı olduğunu, var olan her ruh halinden bir sonraki ruh halinin çıkabileceğini söyler (Leibniz, 2009: 14). Monadın algısal etkinliğinde bir düzen vardır, monadın içinde bulunduğu algısal durum her zaman bir önceki algısal durum tarafından belirlenmiştir. Leibniz'in monadlardan ruhsal otomatlar olarak bahsetmesinin gerekçesi de budur.¹ Monadın algılar dizisinin geçmişten geleceğe yönelik zamansal bir ardışıklık oluşturması, Leibniz'in süreklilik ilkesinin bir neticesidir. Süreklilik ilkesi en basit ifadesiyle, doğada boşluk olamayacağını söyler (Browns & Fox, 2006: 55). Monadın algısının zamansal dizisinde de boşluk yoktur. Her algı tüm evreni içeren sonsuz küçük bulanık algıdan oluşur. Her monadın o anki algısal durumu bir önceki algısal durumunun sonucu olmakla birlikte, bütüne ve sonsuza dair kodlanmış bilgiyi de içerir. Şimdi, geleceğe gebedir. Gelecek geçmişten okunabilir. Fakat bu bilgi sadece anı için seçiktir, çünkü bütünün kaynağı bizzat kendisidir. Diğer monadların bütüne dair algısı kapalı ve bulanıktır (Leibniz, 1998: 211). Monadlar, bulanık bir biçimde de olsa bütün evreni farklı perspektiflerden yansıtan aynalar gibidirler. Böylece evren, sonsuz çokluktaki monadların perspektifleri aracılığıyla temsil edilerek, çoğalır.

Toparlayacak olursak, Leibniz'in ontolojik sistemi tözler arası etkileşime kapalı olduğundan, tözler birbirini sınırlandıramazlar. Tözler kendi kendilerini belirleyen özerk varlık birimleridir. Burada istisna sadece en yüksek düzeydeki monad olan tanrıdır. Tanrının diğer tözler üzerinde etkide bulunması mümkündür. Bu etkiyi, Leibniz tanrının önceden bilmesi ve insanın özgürlüğünün olanaklılığı çerçevesinde ele alacaktır.

1 Leibniz ve Kant'ın kendiliğindenlik hususunda ayrıldıkları nokta tam da budur. Kant için kendiliğindenlik, ister dışsal-fiziksel, ister içsel-zihinsel olsun her türlü belirlenimi dışlar. Leibniz için Kant'tan farklı olarak, kendiliğindenlik; belirlenimin mutlak surette yokluğu anlamına gelmez. Leibniz sisteminde her töz diğer tözden, nedensel anlamda tecrit halinde de olsa, her tözün anlık algısal durumu bir önceki algısal durumunun sonucudur, dolayısıyla belirlenmiştir. Bkz. Rutherford, D. (2005). "Leibniz on Spontaneity", Leibniz Nature and Freedom, Rutherford D. & Cove J. A. (ed.), ss. 156-189, New York: Oxford University Press.

Mutlak Zorunluluğa Karşı Olumsuzluk

Ortaçağ boyunca tanrının önceden bilmesiyle insan özgürlüğünün uzlaştırılıp uzlaştırılamayacağı birçok Hristiyan düşünürün ilgi alanına girmiştir. Leibniz bu problemi kendi çağdaşlarından çok daha fazla kendine mesele edinmiş, özgürlük problemini teolojik bir zemine çekerek, ortaçağ düşünürlerinin belirlediği çerçevede ve onların yöntemiyle ele almıştır (Jolley, 2005: 127). Bu doğrultuda, onun için tek problem sadece insan özgürlüğü değil, aynı zamanda günümüz okuyucusunun yabancılaşma çekmesi olası olan ilahi özgürlük de olacaktır. Leibniz, tanrının önceden bilmesiyle beşerî özgürlüğün bir arada bulunabileceğini göstermek üzere temel kavram olarak olumsuzluğa başvuracaktır. Özgürlüğün ikinci koşulu olan olumsuzluk koşulu ağırlıklı olarak Leibniz'in doğruluk kuramına dayandığı için bu koşula özgürlüğün epistemolojik koşulu demek aydınlatıcı olabilir.

Leibniz'in en eski eleştirmenlerinden olan çağdaşı Arnauld'dan beri Leibniz'in özgürlük sorununa önerdiği çözüm ciddi şüphelerle karşılanmış, bu sistemin ancak mutlak bir kadercilikte son bulacağı iddia edilmiştir (Borst, 1992: 49). Arnauld'un eleştirisinin hedefinde Leibniz'in tözün bireysel kavramı anlayışı ve bu kavrayışın ilahi özgürlük açısından yaratacağı sorunlar vardır. Leibniz her bir kişinin bireysel bir kavrama sahip olduğunu ve bu bireysel kavramın, ona zaman içinde olmuş ve olacak olan her şeyi içerdiğini iddia eder (Leibniz, 2014: 80). Arnauld için böyle bir töz anlayışı oldukça problemlidir. Bu durumda tanrının özgürlüğünden bahsedilemez. Evrende olmuş olan ve olacak her şey mutlak bir zorunluluğa tabi olur. İlk insan olarak Adem'in bireysel kavramı ele alındığında, Adem'in bireysel kavramında birçok çocuğu olacağı ve bu çocukların da bireysel kavramlarında sahip olacakları evlatlar, yapacakları her şey vs. içeriliyor. Arnauld'a göre böyle bir durumda ancak tanrının Adem'i yaratma kararı, yani zihninde bulunduğu olası sonsuz Ademler içinden bu Adem'i seçmesi özgür bir karar olarak değerlendirilebilir. Tanrı bir kez bu seçimi yaptığında Adem'in bireysel kavramı ona olmuş olabilecek ve onun soyu olan insanlığın tüm tarihsel durumları zorunlu olarak içerdiğinden, tanrının böyle bir zorunluluk karşısında yapabileceği pek bir şey yok gibi görünmektedir. Leibniz bu tanrının özgürlüğünün tehlikede olduğuna işaret eden itiraza, tanrının aldığı kararların ardışık değil eş anlı olduklarını söyleyerek karşılık verir. Tanrı Adem'le ilgili bir karar alırken aynı zamanda onunla ilgili olan her şeyle ilgili de bir karar almış olur. Adem'le ilgili bir kararın belirlenimi sonucu değil, eşzamanlı olarak alınan her şeyi gözetken bir karar sonucu tanrı insanlığın başından geçecek olayları belirlemiştir. Leibniz'e göre bu şartlar altında

ne mutlak bir zorunluluk ne de tanrının özgürlüğüne uymayan herhangi bir durum söz konusudur. Sadece tanrının kararını yerine getirmesine olanak sağlayan hipotetik bir zorunluluk vardır. Leibniz'e göre Arnauld, ki Arnauld bu eleştiriyi asla kabul etmeyecektir, hipotetik zorunlulukla mutlak zorunluluğu karıştırmaktadır (Leibniz, 1998: 98, 100, 105-106).

Leibniz kendi tanrısının edimlerinin özgür olduğunu vurgulamak için onu Spinoza'nın tanrısıyla karşılaştırır ve Spinoza'nın tanrısını akıl ve iradeye sahip olmadığı ve doğasının kör bir zorunlulukla belirlendiğini vurgulayarak, eleştirir. Spinoza'da iyilik ve mükemmellik insana ilişkin kavramlardır. Tanrının iyiliği ve yetkinliği söz konusu olamaz. Spinoza'nın tanrısını belirleyen doğası kör bir zorunluluk içerir.² Diğer uçta ise, tanrının her türlü belirlenim ve zorunluktan bağımsız olduğunu tanrının tamamen keyfi hareket ettiğini düşünenler vardır. Leibniz'e göre bu düşünce de bir kurgudan öteye gitmez (Leibniz, 1985: 117-118). Tanrının yaratma eyleminde olası dünyalar arasından yaptığı seçim kesindir ama zorunlu değildir. Tanrı bu dünyadaki olgular serisi yerine, pekâlâ başka bir seri seçebilirdi. Dolayısıyla tanrının yaratmak için bu olaylar serisini seçmesi zorunlu değildir ama yine de tanrının olası dünyalar içinde neden başka bir dünyayı değil de bu dünyayı seçtiğinin yeter bir sebebi olmalıdır. Leibniz için, beşerî ya da ilahi, iradeyi belirleyen bir sebep her zaman vardır. "İradenin özgürlüğünün korunması için bu sebebin zorunluluk içermeden yönlendirici olması yeterlidir." Tanrının en iyiyi seçmesi mümkün değildir. Fakat bu tanrının sınırlandırıldığı anlamına gelmez. Buradaki zorunluluk Spinoza'da olduğu gibi metafizik değil, tanrının sonsuz bilgeliği ve adaletinden kaynaklı, ahlaki bir zorunluluktur. Tanrının seçiminin nesnesi kendi içinde bir zorunluluk içermez. Şeylerin başka bir serisi de eşit biçimde olanaklıdır. Bu yüzden seçim özgürdür denilebilir çünkü birçok olasılık içinden yapılmış ve irade sadece nesnenin iyiliğiyle belirlenmiştir. Bunun tam tersi, yani iradenin hiçbir biçimde belirlenmemesi Leibniz için anlamsız olurdu. Tanrının istenci onun aklından ve bilgeliğinden bağımsız olamaz (Leibniz, 1985: 74, 114, 123).

1686 yılı boyunca süren Leibniz - Arnauld mektuplaşmalarındaki özgürlük tartışması daha çok tanrının özgürlüğü problemi eksenindedir. Fakat Leibniz'in antropolojik bir problem olarak özgürlüğe yaklaşımıyla ilahi özgürlük yaklaşımı arasında önemli bir fark olmadığı vurgulanmalıdır. Leibniz hem insana hem de tanrıya uygun olacak bir özgürlük anlayışı ge-

2 Leibniz, Spinoza'ya karşı çıksa da ona birçok noktada yaklaşır. Özgürlük çözümlenmeleri farklı da olsa, ikisi de Tanrı ve insan için özgürlüğü aynı anlamda kullanır. İkisi de özgürlüğün bir derece sorunu olduğunu ve özgürlükle belirlenimin bir arada bulunabileceğini düşünür. Bkz. Jolley, N. (ed.) (2005). Leibniz, New York: Routledge, s. 129.

liştirmeyi hedefler (Jolley, 2005: 125). Tözün bireysel kavramının içerdiği zorunluluğa insan perspektifinden bakıldığında da Leibniz bu zorunluluğun mutlak değil hipotetik olduğunu söyleyecek; hipotetik zorunluluğun da olumsal doğruların bir özelliği olduğunu vurgulayacaktır.

Leibniz'e göre tüm doğru önermeler analitiktir yani yüklem özneyi her zaman içerir³. Leibniz Özgürlük Üzerine başlıklı makalesinde "Her doğru olumlu önermede, tümel ya da tikel, zorunlu ya da olumsal yüklem bir şekilde öznedeki içerilmiştir" der (Leibniz, 1989: 95). Her şeyin bilgisine apriori olarak sahip olan varlık, yani tanrı için bu aynı zamanda yanılmazlığın da kaynağıdır. Bir doğru ya temeldir ya da türetilmiştir. Temel doğrular gerekçelendirilemeyen apaçık, dolaysız doğruluklar ya da diğer bir ifadeyle özdeşliklerdir. Bu tür doğrular bir şeyin kendisiyle aynı olduğunu evetler ya da bir çelişkiyi değiller. Türetilmiş doğrular kendilerini oluşturan temel doğrulara doğru çözümlenebilir. Bu çözümleme, basamakları sonsuz olan bir seriyi ortaya çıkartır. Temel doğrular zorunlu, türetilmiş doğrular ise olumsal doğrular olarak adlandırılırlar. Olumsal doğrularda da yüklem öznedeki içerilir fakat bu hiçbir zaman gösterilemez. Bu türden önermeler bir eşitliğe ya da bir özdeşliğe indirgenemez, çözümleme sonsuza kadar sürer gider. Sadece tanrı böyle bir serinin tamamını görebilir. Olumsal doğruları tanrı ispatla değil, görüşüyle (*visio*) bilir (Leibniz, 1989: 95-97). Sözelimi, Sezar'ın diktatör olacağı ve Romalıların özgürlüklerini ellerinden alacağı gibi etkinlikler, Sezar öznesinde içerilmiştir. Fakat tanrı hariç hiç kimse, Sezar öznesi ve bu yüklem arasındaki bağı ispat edebilecek, bu çözümlemeyi sonuna kadar götürebilecek bir yetiye sahip değildir (Leibniz, 2014: 81-82).

Her doğru önermenin analitik olması, yani bir özneye yüklenebilecek tüm yüklemelerin o öznenin bireysel kavramında aslında içeriliyor olması, o öznenin yaşayacağı her şeyi bir bakıma zorunlu kılar. Aksi takdirde o öznenin bireysel kavramının bilgisine önceden sahip olan tanrı yanılıyor olurdu. Oysa bu durum tanrının mükemmelliğiyle çelişir. Fakat Leibniz'e göre durum hiç de böyle değildir. Ona göre, olumsal doğrular karşıtı olanaklı olan doğrular oldukları için zorunluluk içermezler. Mutlak zorunlu olan; karşıtı olanaksız olan, çelişki içerendir (Leibniz, 1985: 71). Temel doğrular ya da akıl doğruları bu türden doğrulardır. Bu doğrular çelişmezlik ilkesine dayanırlar. Bu ilkeye göre çelişki içerene yanlış, yanlışla çelişik olana da doğru denir. Akıl

3 Leibniz öncesi, felsefede (ve genel olarak her zaman) tüm analitik önermeler doğru kabul edilir. Leibniz eğer tüm analitik önermeler doğruysa, tüm doğru önermeler de analitik olmalıdır, der. Bu durumda duyu verilerine dayanan doğru önermeler de analitik olmalı, yani yüklem öznedeki bir şekilde içerilmelidir. Deleuze'a göre bu, Leibniz'in felsefede gerçekleştirdiği dâhice bir çıkıştır. Bkz. Deleuze, G. (2006). *Leibniz Üzerine Beş Ders* (Çev. U. Baker). İstanbul, Kambalçı Yayınevi, s. 24- 25.

doğruları zorunlu doğrulardır, olası hiçbir evrende karşıtları olanaklı değildir. Öte yandan, türetilmiş doğrular olan olumsal doğrular zorunlu değildir yani karşıtları olanaklıdır. Bu türden doğrular yeter sebep ilkesine dayanırlar. Bu ilkeye göre bir şeyin neden başka türlü değil de böyle olduğuna ilişkin bir dayanak olmadan hiçbir şey doğru kabul edilemez (Leibniz, 2009: 17-18). Zorunlu doğrular tanrının istencine değil, anlama yetisine bağlıdır. Tanrının varlığı, dik açının birbirine eşit olması gibi doğrular zorunlu doğrulardır. İnsanın varlığı, dik açığa sahip cisimlerin doğada var olması ise olumsal doğrulara örnektir. Olumsal doğrular zorunlu değildir çünkü tüm evren başka türlü de olabilirdi. Evrendeki olaylar serisinden başka türlü bir seri düşünmek bizi çelişkiye düşürmez ama yine de evrende olayların neden başka türlü değil de böyle olduğuna dair yeter bir sebep olmalıdır (Leibniz, 1989: 193). Leibniz, yeter sebep ilkesine dayanan olumsal doğruların zorunlu değil de kesin olduklarını söyler. Ona göre kesinlik ve zorunluluk aynı anlama gelmez. Kesinlik, doğrunun doğasından gelir ve özgürlüğe engel teşkil etmez. Önceden bilinen kesindir; engellenemez fakat bu onun zorunlu olduğu anlamına gelmez. Bir eylemin mutlak anlamda zorunlu olduğunu söylemek için özgür bir seçimin sonucu olmadığını söylemek gerekir. Tanrının önceden görmesindeki belirlenim hipotetik bir zorunluluktur. Bir doğrunun önceden bilinmesi onu daha belirlenmiş kılmaz. Tanrı zaten onu, doğruluğu gereği kesin olduğu için önceden görür. Nesnel kesinlik belirlenmiş doğrunun zorunluluğunu gerektirmez (Leibniz, 1985: 71-73). Olumsal doğruların karşıtının olanaklı olduğu en az bir olası evren vardır. Fakat sonuç odur ki tanrı o olası evreni yaratmamıştır. Tanrının, bireysel kavramlarının bilgisine önceden sahip olduğu insanların yaşamları olumsal eylemler serisinden ibaret olsa da kesindir ve belirlenmiştir.

Pratik boyutta değerlendirildiğinde bu durumun özgürlüğe pek de yer bırakmadığı, özgürlüğü en iyi ifadeyle minimuma indirdiğini düşünmek gayet yerindedir. Sözelimi tüm eylemleri bireysel kavramında içerilen kişiye, bu eylemler zincirinin oluşturduğu serinin yaratılmamış, olası başka bir dünyada başka türlü olabileceğini söylemek, pek de bir şey ifade etmeyecektir. Leibniz sistemindeki bu katılığı aşmaya çalışan bazı yorumlar ortaya atılmıştır. Örneğin başka bir bireyin benzer bir durumda farklı davranması olanaklıysa, bir eylemin mutlak olarak zorunlu olmadığı söylenebilir (Phe-mister, 1991: 26). Bu, bireysel düzeyde kişi özgürlüğü için pek anlamlı olmasa da en azından genel olarak insanları aynı durumda aynı tepkileri veren mekanik varlıklar olmaktan kurtaran, özgürlük olanağını arttıran bir okumadır. Ya da herhangi bir durumun olumsal olması, yani hipotetik zorunluluk taşıması, kişinin olası bir gelecekte benzer bir durumla karşılaştığın-

da farklı bir seçim yapabilmesinin mümkün olduğu anlamına da gelebilir. Fakat olası evrenleri, farklı bireylerin hayatları ya da olası gelecek olarak okumak için Leibniz'de yeterli metinsel dayanak yoktur (Burms & Dijn, 1992: 127). Kaldı ki, Leibniz'in kendisi de bizim tam olarak özgür olmadığını bir noktada kabul etmiş görünmektedir. Leibniz, İnsan Özgürlüğü ve Kötülüğün Kökeni Üzerine (1695) başlıklı diyalog şeklindeki yazısında, insanın tamamen özgür olamayacağını, mutlak anlamda bir tek tanrının özgür olduğunu söyler. Metinde diyalogun taraflarından olan Baron Dobrzensky; tanrı benim birini öldürüp öldürmeyeceğimi, bir suç ya da başka bir günah işleyip işlemeyeceğimi önceden bilir, der. Tanrının öngörüsü yanılmazdır, öyleyse benim günah işlemem zorunludur, bundan kaçınmak benim gücüm dâhilinde olmadığına göre özgür değilimdir, sonucuna varır. Leibniz'in bu çıkarıma yanıtı şöyledir:

Kabul edilmelidir ki efendim, biz tamamen özgür değiliz. Sadece tanrı tamamen özgürdür, çünkü sadece tanrı tamamen bağımsızdır. Bizim özgürlüğümüz birçok açıdan sınırlandırılmıştır. Ben bir kartal gibi uçamam ya da bir yunus gibi yüzemem çünkü bedenim bunlar için gerekli donanımdan yoksundur. Benzer şeyler zihnimiz için de söylenebilir. Bazen özgür bir akla sahip olmadığımızı kabul ederiz... Fakat bu, hayvanların sahip olmadığı belirli bir derecedeki özgürlüğe sahip olmamızı engellemez, akıl yürütme kapasitemiz ve şeylerin bize görüldüğü biçimine uygun seçim yapmak gibi. Tanrının önceden bilmesine gelirse, tanrı şeyleri olduğu gibi görür ve onların doğalarını değiştirmez. Olaylar tanrının önceden görmesine rağmen, kendinde olumsal kalmaya devam ederler. Sonuç olarak onlar kesindirler ama zorunlu degillerdir" (Leibniz, 1989: 112).

Leibniz'e göre özgürlük derecelendirilebilir bir kavramdır. Tüm eylemlerimiz olumsaldır ama bu belirlenim içermedikleri anlamına gelmez. Bizi özgür kılacak olan şey, aklımıza uygun davranmak olacaktır. Aklın bize sunacağı gerçek iyinin bilgisidir. Bu bilgiye göre yaşadığımızda da zaten seçimlerimiz, gerçek iyinin tam bilgisine sahip tanrı tarafından belirlenen kaderimizle uyum içinde olacaktır. Leibniz'in sisteminde kapılar kapalıdır. Ama zaten akla uygun davranan hiç kimse de kapıları açıp dışarı çıkmak istemeyecektir.

Hükmeden Akla Karşı Uyumlu Akıl

Leibniz'in tam anlamıyla kopamadığı skolastik gelenek varlığı belirli bir hiyerarşi içerisinde anlar. Leibniz bu geleneği takip ederek varlığın aşamalı tasnifine gider. Monadlar algılayan ve istek duyan basit tözler olmak bakı-

mından birbirine benzeseler de, algılarının açık seçiklik derecelerine göre birbirilerinden farklılaşırlar. Algı ve isteğe sahip olan her şeye ruh denilebilir. Ruhun bu geniş anlamında, tüm monadların ruh olarak kabul edilmesinde bir sorun yoktur. Duyguya sahip olmak basit bir algıya sahip olmaktan daha fazla bir şey ifade ettiğinden, Leibniz basit tözlere *enteleghkheia*, algısı daha seçil olan, bir de belleğe sahip olan tözleriye ruh olarak adlandırmayı tercih edecektir (Leibniz, 2009: 13). Basit monadın algılama etkinliği bilinçsizdir, belleği ve farkındalığı yoktur. Algı seçik ve bellekle birlikteyse bu bilinçtir (Rescher, 1991: 92). Hayvanlar bu türden varlıklardır. Algıları, basit monadlara göre daha az bulanık ve belleğe sahip olmaları dolayısıyla ardışıklık düzeninde önce-sonra sıralanışlarıyla daha seçiktir. Dışsal şeylerin monadın içsel durumlarında temsil edilmesi anlamına gelen algıyla bilinci, Leibniz ayırır. Bilinç ya da tamalgı monadın içsel durumlarının farkındalığının düşünsel yansımasıdır. Leibniz'e göre kartezyenlerin hatası tam da bu noktada yatmaktadır. Kartezyenler bilinçli algıyla bilinçsiz algıyı ayırmadıklarından sadece zihinlerin monad olduğunu, hayvanlarda ruh olmadığını iddia etmişlerdir (Leibniz, 1989: 208).

Hayvanların algıları arasında kurdukları bağ ile akıl arasında bir benzerlik vardır. Fakat hayvanların algıları arasında bir bağ kurmaları sadece belleğe dayanır, sebep-sonuç ilgisini içermez. Örneğin, bir köpek sopa gördüğünde, sopayla dayak arasında nedensel bir bağ kuramaz. Bu aklın işidir, sopa köpeğe sadece daha önce duyduğu acıyı hatırlatır. Çoğu insanın da olgular ve olaylar arası kurdukları bağ, hayvanlarınkı gibi belleğe dayalı, ampirik düzeyde bir bilgidir. Bellek ve akıl birbirinden farklı zihinsel fonksiyonlardır. Akıl, olaylar arasında belleğin yaptığı gibi ardışıklık ilgisi kurmak yerine, daha temel olan nedensel bağların bilgisini verir. Akıl basit tanımıyla bir hakikatler zinciridir (Leibniz, 1986: 4). Leibniz'e göre doğru akıl yürütme geometrinin ve mantığın ortaya koyduğu gibi, ideler arası kesin bağlantılar kurmakta, güvenilir sonuçlar elde etmede kendini gösteren bir yetidir. Akıl zorunlu, öncesiz sonsuz doğruları keşfederek bilgimizi bilimsellik seviyesine yükseltebilir (Leibniz, 1989: 208-209). Bilimsel bilginin yanı sıra, akıl bize tanrının bilgisine ulaşmanın yolunu da açar. Böyle bir yetiye, yani akla sahip olan ruha Leibniz tin (*esprit*) diyecektir. Ruh, akıl seviyesine yükselip algıları berraklaştığında, daha yüce bir hal alır. Sadece insan, algısının yüksek düzeyde seçikliğiyle tin seviyesine ulaşmış varlıktır. İnsan, sadece daha berrak algılara sahip olarak değil aynı zamanda öz-bilinç sahibi bir varlık olarak da diğer ruhlardan ayrılır. Rasyonel ruhlar ya da tin "Ben" deme ve bu ben üzerinde düşünme kapasitesine sahiplerdir (Leibniz, 2009: 16-17). Ancak yine de tin her zaman aynı düzeyde seçik algıya sahip

olamaz. "Öz-bilinç tüm ruhlara verilmemiştir, verilenlere de her zaman için verilmemiştir" (Leibniz, 1998: 260). Baygınlık geçirdiğimiz ya da uykuya daldığımız zamanlarda ruh sadece bulanık algıları sahip basit monadlar düzeyine düşer (Leibniz, 2009: 13-14). Sadece tanrının her şeye dair ve her zaman seçik bir algısı olabilir. Bununla birlikte;

Rasyonel ruhlarda basit ruhlardan daha fazla bir şey vardır. Rasyonel ruh sadece evrenin aynası değil, aynı zamanda tanrının da bir suretidir. Akıl sadece tanrının eserlerinin algısına sahip değildir. Daha küçük bir ölçekte de olsa tanrınıninkine benzer bir şeyler üretebilir. Ruhlarımız iradi eylemlerde, tanrının düzeniyle uyumlu bilimleri keşfedisinde, hep yaratıcıdır. Tanrının büyük resimde yaptığını, ruhun kendi küçük alanında taklit etmesine izin verilmiştir (Leibniz, 1998: 264).

Leibniz'e göre, bilimsel çalışmalarımız aracılığıyla sadece tanrının mükemmelliğini keşfetmeyiz, aynı zamanda evrendeki düzeni yansıtan bilimsel teorileri keşfetme faaliyetinde yaratıcılığını gösteren aklın da farkına varırız. Erdemin ve mükemmelliğin kaynağı olan akıl, bizi tanrıya yakınlaştırır. Erdem zekânın ve istencin yetkinleştirilmesinde yatar. Akıl zekâyı bilimsel teoriler aracılığıyla fenomenlere düzen vererek yetkinleştirir. İstenç tutkunun yönetimini ve denetimini sağlayan akıl sayesinde mükemmelleşir (Brown, 1995: 428).

İstenç aklımızın iyi olarak tanımladığı şeye yönelmektir (Leibniz, 2007: 88). Leibniz'e göre, eğer seçimlerimizi şeylerin bize görüldüğü biçimine göre yapıyorsak, akıl bize şeylerin daha net bir görüntüsüne sunarak, daha bilinçli seçimler yapmamızı sağlayabilir. Bu durumda özgürlük seviyemiz de yükselecektir (Phemister, 1991: 27). Özgürlük en iyinin yeterli ve tam bilgisine sahip olmakla, yani bilgelikte ortaya çıkar. Leibniz burada bir tek bilgenin özgür olduğunu söyleyen stoacılar yaklaşır. Kişi zihni tutkular tarafından ele geçirildiği pasif durumda özgür olamaz. Çünkü o zaman, adamakıllı düşünüp iradesini kullanamaz. Böyle bakıldığında, tam manasıyla özgür olan bir tek tanrı vardır. Öte yandan insanlar gerçekten neyin iyi olduğunu kavramalarını engelleyen tutkulardan kurtularak, erdeme yöneldikleri sürece özgürlüğe yaklaşabilirler (Forman, 2008: 208, 210). Aklı öz farkındalıkla da ilişkilendiren Leibniz düşüncesi için, tıpkı psikoterapideki uygulanan yöntem gibi, tutkuların farkına vararak, onları kontrol altına almak olanaklıdır (Bennett, 2005: 152). Tutkuların ruhu içine soktuğu pasif durumun kökeni bulanık algılardır. Leibniz'e göre ruhta sadece onun egemenliğinin kaynağı olan seçik algılar serisi yoktur, onu köleliğe götüren karışık algılar serisi ya da tutkular da vardır. Zaten sadece seçik algılar se-

risine sahip olsaydı ruh tanrı olurdu. Fakat Leibniz, ruhun karmaşık algılar üzerinde bir hâkimiyeti dolaylı olarak da olsa, vardır demektedir (Leibniz, 1985: 77-78) Öyleyse ruh daha seçik algılara sahip oldukça erdeme yönelmesi de kolaylaşacaktır, denilebilir. Aynı şekilde, aklın iradeyi yönlendirdiği “iyi” ile gerçek iyi arasında sapma ihtimali de azalacaktır. Leibniz’de özgürlük bir tür kendi kendini belirleme anlamına da geldiğinden, aklın iradeyi belirlemesi, özgürlük için sınırlandırıcı bir belirlenim olarak alınmaz. Aklın iradeyi belirlemesi zaten mutlak bir zorunluluk da içermez. Akla direnmek kendini unutkanlığa bırakmak da mümkündür (Leibniz, 1989: 19-20). Leibniz’e göre kayıtsız; hiçbir belirlenim olmayan irade mümkün olmadığı gibi, özgürlüğün böyle bir iradeyi gerektirdiği söylenemez. Zaten hiçbir belirlenimi olmayan irade, yeter sebep ilkesine de aykırıdır. Biri A’yı B’ye tercih ediyorsa, bu tercihi yapması için yeter bir sebep olmalıdır. Burada akıl devreye girer ve iradeyi yönlendirecek sebepleri sağlar. Bu sebepler doğrultusunda hareket etmek mümkündür ama zorunlu değildir. İnsan tutkularına yenilip basit töz durumuna geçmeyi, pasif olmayı da seçebilir.

Özgür eylemelerimiz olumsaldır fakat olumsal olmaları hiç belirlenmedikleri, tamamen rastlantısal oldukları anlamına gelmez. Zaten rastlantısal eylemin özgürlük olduğu da iddia edilemez. Leibniz zorunlu eylemin karşısına, rastlantısal eylemi değil, akıl tarafından belirlenmiş olumsal eylemi koyar. Özgürlük probleminin çerçevesini böyle belirler. Tam bu aşamada temel bir sorun, Leibniz’in özgürlük anlayışında çözümü en zor olan sorun yine karşımıza çıkacaktır. Şöyle ki: yeter sebep ilkesiyle birbirine bağlanmış olumsal olaylar serisi olarak hayatımız, bireysel tözümüzün kavramında zaten içerilir. Bu tözün bilgisi tanrının zihnindedir ve dolayısıyla doğrudur. Öyleyse soru, bu belirlenmişlik halinde, aklımızın eylemlerimizi ne kadar etkileyebileceğidir. Aklımız doğrultusunda eylemde bulunup bireysel tözümüzün kavramında içerilmeyen başka bir hayat yaşamak, başka bir seri yaratmak ya da hali hazırdaki seriyi değiştirmek Leibniz’in bize çizdiği bu kuramsal çerçevede mümkün görünmemektedir. Öte yandan Leibniz yine de eğer aklımıza uygun davranırsak özgür olacağımız hususunda diretir. Gerçekte aklın belirleniminde olan kişi tanrının yarattığı dünyanın en iyisi olduğunu bilir. Çünkü tanrı en üst monad olarak en seçik algılara ve dolayısıyla en yüksek akla sahiptir. Bu durumda akıl tanrının düzeyine yaklaştıkça kendi istediği ile tanrının istediği arasında hiçbir fark olmadığını görecektir. İnsan kendi aklı tarafından belirlenerek, kaderini yaşar. Özgür yaşam, akla dayalı bir yaşamdır. Aklın bize göstereceği ise bireysel kavramımızda içerilen kaderimizin tüm olasılıklar içinde en doğrusu ve en mutlusu olacaktır. Leibniz’in kendi ifadeleriyle tekrarlamak gerekirse, “Eğer onu (Tanrıyı) anlayabilecek olsaydık (gerek mutlak

manasında gerekse kendi hesabımıza) onun yaptıklarından daha iyi bir şey istememize imkân olmadığını görürdük" (Leibniz, 1986: XII).

Leibniz tanrının önceden bilmesi ve her olayın zincirleme sebepler dolaşısıyla kesinlikle olacak olması karşısında alınabilecek olası tavırları *Theodiceé Denemeleri'nin* önsözünde inceler. *Fatum Mahometanum* diye adlandırdığı ve Türklere atfettiği kadercilik bu tutumlardan biridir. Türklerin veba salgını olan yerlerde hiç çekinmeden bulduklarından bahseder. Burada olacak olan mutlaka olacağından, iyiye ulaşmaya dair hiçbir çaba ya da tehlikeden kaçınmak için bir uğraş yoktur. Leibniz buradaki tavra tembel akıl diyerek onu çaba sarf etmenin zahmetinden kaçındığı için eleştirir. Buna karşın, *Fatum Stoikum* olaylardaki zorunluluğu kabul etse de yine de çaba sarf etmekten geri durmayan bir tavidir. Fakat Stoacı tavır her ne kadar çaba sarf etmeyi değerli görerek *Fatum Christianum'a* yaklaşırsa da Leibniz'e göre tam olarak gerçeğe dayanan bir tutum değildir. Stoacı tavır, zorunluluk ve kader karşısında bize zoraki olacak bir sabrı öğütler. Öte yandan Leibniz'e göre İsa'nın öğretisi bize mutlu olmanın yollarını da açar. Gerçek erdem ancak tanrıyı sevmekle ve ona güvenmekle mümkündür. Ancak bu sevgi ışığını akıldan almalıdır. Tanrıyı sevmek için tanrıyı bilmek gereklidir. O zaman der Leibniz:

Bu sevgiyle dolu olduğumuz zaman, her şeyin kaynağı olarak tanrıyı görüp, adeta insan tabiatımızın tanrısallaştığını hissederiz. Gerçekten insan, kendine düşen ödevi yapmak ve aklın dediklerinden dışarı çıkmamak suretiyle, en üstün aklın emirlerini yerine getirmiş ve daima topluluğun iyiliği için çalışmış olur. Böylece bir an gelir ki insan topluluğun menfaatine hizmet etmekten daha büyük kişisel bir menfaat olamayacağını anlar... (Leibniz, 1986: VII).

Akıl sahibi ruhlar, evrende işleyen düzenin bilgisine hâkim olmakla ve kısmen de bu düzeni taklit etme kuvvetini kendinde bulundurmakla kendi alanlarında küçük bir ilah gibidirler. Bu sebepten, tüm akıllı ruhlar, tanrı-şehrinin vatandaşlarıdır. Tanrı şehri, doğal dünya içinde ahlaki bir dünya gibidir. Etkin nedenlerin hâkim olduğu doğanın fiziksel alanı ve ereksel nedensellikte belirlenmiş tanrının inayetinin ahlaki alanı arasında mükemmel bir uyum vardır. Bu uyumun bir tezahürü aynı zamanda bir makine gibi işleyen evrenin mimarı olarak tanrıyla, akıllı ruhlar toplumunun hükümdarı olarak tanrı arasında da görülebilir (Leibniz, 2014: 60-61). Tüm bu ahenk doğaya rahatsızlık vermeden, aklın bedenine tabi olduğu fiziksel dünyanın yasalarına müdahale etmesini gerektirmeden, tanrının inayetinin krallığı ve doğa arasında önceden kurulmuş uyumla sağlanmıştır. Bu iki dünya tıpkı önceden kurulmuş, iyi işleyen iki saat gibi her koşulda aynı

zamanı gösteriler. Bunun için saati yapanın müdahalesi ya da saatler arası bir etkileşim gerekmez (Leibniz, 1998: 192). İşte tüm bunlardan anlaşılacağı üzere, akıl ölçütüyle ancak özgürlük metafiziğin ötesine geçer ve ahlaki bir olgu haline alır. Hal böyleyken akla, özgürlüğün ahlaki koşulu demek bir sorun teşkil etmeyecektir.

Sonuç

Buraya kadar, Leibniz'in üç özgürlük koşulunu analiz etmeye çalıştık. Kendiliğindenlik koşuluna özgürlüğün metafizik, olumsuz epistemolojik, akla da ahlaki koşulu demeyi uygun bulduk. Bu koşullardan kendiliğindenliğin, dışsal sınırlandırmanın yokluğu anlamında özgürlüğü sağlamak için gerekli bir koşul olduğunu gördük ve özgürlük yalnızca sınırlamanın yokluğu olarak alınırsa Leibniz'in dizgesinin maksimum seviyede özgürlük içereceğini dile getirdik. Leibniz'in basit tözleri, kendi etkinlik ilkelerini kendilerinde barındırmaları anlamında, kendiliğindenliğe sahiplerdir. Leibniz'in varlık öğretisinde basit tözler arasında hiçbir etkileşim yoktur. Bu da hiçbir tözün başka bir töz için sınırlandırıcı ya da belirleyici olamayacağı anlamına gelir. Burada tek istisna, tanrıdır. Tanrı en üst düzey monad olarak, diğer tözleri etkileyebilme gücüne sahiptir. Kendiliğindenlik tek başına özgür olanla özgür olmayı ayırt etmede yetersizdir, çünkü tinsel ya da basit tüm monadların edimleri kendiliğindedir. Leibniz bu durumun farkında olmalı ki, ancak kendiliğindenlik ilkesinin akıl ile birleşimi sayesinde eylemlerimiz üzerinde bir hâkimiyetimiz olabileceğini iddia eder (Leibniz, 1985: 155).

İkinci olarak, Leibniz'in mutlak zorunluluğu aşmak için başvurduğu, olumsuz kavramını inceledik. Olumsuzluk koşulunun, Leibniz'in özgürlük kuramının en zayıf unsuru olduğunu, özgürlüğü minimum seviyeye düşürdüğünü dile getirdik. Leibniz için olumsuz olan, karşıtı çelişki barındırmayandır. Tanrı bu dünyayı yaratırken olası dünyalar arasında en iyi olanı, içinde en fazla uyum barındıranı seçmiştir. Bu seçimde işleyen rasyonel ilke, en az kuralla en çok çeşitliliği sağlamaktır (Leibniz, 2014: 68). Tanrının bu dünyayı yaratmayı seçmesi Leibniz'e göre olumsaldır, çünkü tanrı bu dünyayı değil de başka türden bir dünya yaratmayı seçseydi de bu bizi çelişkiye götürmeyecekti. Bununla birlikte, tanrının bu seçimi keyfi değildir. Tanrının bu dünyayı yaratırken mümkün olan dünyalar içinde en iyisi olmasını gözetmesi, ahlaki bir zorunluluktur. Tanrının istenci onun aklından ve bilgeliğinden bağımsız, keyfi bir istenç olamaz. Tanrının istencinin belirlenmiş olması, onun özgürlüğüyle çelişmez (Leibniz, 1985: 114). Hiçbir belirlenimi olmayan istenç bir tür kayıtsızlıktır ve Leibniz'e göre bu imkânsız olduğu gibi, övgüye değer de değildir. Keyfi istencin yaratacağı

dünya da ancak gerçek özgürlüğün mümkün olmadığı bir tür kaos olur ki, Leibniz için bu ancak despotik bir gücün yaratımı olabilir (Leibniz, 1986: IX). Bununla birlikte, tanrı bir kez seçimini yaptı mı, o seçimin sebep olduğu tüm sonuçlar zorunlu olarak olacak demektir. Bu da Leibniz'in hipotetik zorunlulukla kastettiği durumdur. Tanrı zihninde benim bireysel kavramımı bulup, dünyadaki diğer şeylerle uyumlu olacağını düşünerek beni yaratmayı seçerse, bu benim bireysel kavramımda içerilen olaylar serisi olarak hayatımın da bir tür kader gibi zorunlu bir yol izleyeceği, yani belirlenmiş olduğu anlamına gelir. Bu Leibniz felsefesinde insanın özgürlüğünün ancak sınırlı olarak mümkün olduğunu gösteren en belirgin argümanlardandır. Öyleyse akla uygun bir yaşamın ne gibi bir anlamı olabilir? Leibniz akla uygun bir yaşam sürerek, ilahi aklın seçtiği düzenin, bizim için olabilecek en mükemmel yaşam olduğunun farkına varacağımızı söyler. Bu farkındalık, bizim tutkularımıza hükmetmemizi kolaylaştırır. Algularımızı seçikleştirip, hayatımıza kör şansın ve rastlantının değil de düzenin hâkim olduğunu fark etmek, bizi belirlenemezliğin getirdiği kaygılardan ve anlamsızlıktan kurtaracağından, böyle bir ilahi akla dayalı belirlenimin bizi özgürleştireceği şeklinde bir yorum da mümkün görünmektedir. Özgürlük ve belirlenimin bir arada bulunabileceğini savunmasıyla, Leibniz'in özgürlük öğretisinin uyumculuk (*compatibilism*) görüşüne yakınlığı ortadadır.

Son olarak, Leibniz'in akıllı tözü, daha seçik algılara sahip olmasıyla diğer monadlardan ayrıldığını söyledik. Akıl iradeye seçik algılar sunarak onu tutkuların düşürdüğü pasif halden kurtarabilir. Ayrıca, akıllı töz olarak insan; sadece evreni değil, tanrıyı da yansıtır. Bu onu Leibniz'e göre ahlaki bir aktör kılarak tanrının inayetinin cumhuriyetinin bir vatandaşı haline getirecektir. Leibniz bu cumhuriyeti doğaya paralel ve onla uyum içinde olan ahlaki bir dünya olarak tanımlar. Leibniz düşüncesinde doğa ve akıl iki ayrı özerk, kendi kuralları olan fakat ahenkli alanlar olarak alınırlar. Akıl doğaya tahakküm eden, onu kullanan değil, doğayla uyum içinde olup, ona zarar vermeyendir. Aklın bu baskıcı olmayan belirleniminin özgürlüğe engel olmak şöyle dursun onu gerçek manada bir erdem seviyesine yükselteceği önermesi, Leibniz düşüncesini, özgürlüğü otonomiyle eş tutan pozitif özgürlük anlayışlarına paralel bir konuma yerleştirmenin olanağını da ortaya çıkarmaktadır.

Öz

Leibniz'in Özgürlük Labirenti

Leibniz'e göre özgürlüğün iki anlamı ve üç koşulu vardır. Özgürlük hem sınırlamanın hem de zorunluluğun yokluğu anlamlarına gelir. Kendiliğindenlik, olumsuzluk ve akıl ilkeleri ise özgürlüğün gerekli koşullardır. Literatürde ağırlıklı olarak bu üç koşulun ayırt etme gücü tartışılmış, özgürlüğün koşulları ve anlamları arasındaki ilişkinin doğası sorunuysa aynı düzeyde ilgi görmemiştir. Bu çalışmada öncelikle özgürlüğün üç koşulu incelenecek ve bu koşulların özgürlüğün iki anlamıyla bağlantıları ortaya konulmaya çalışılacaktır. İkinci olarak, Leibniz kendi dizgesinde özgürlüğün her iki anlamıyla da yeri olduğunu gösterdiğine inanır. Öncelikle özgürlük sınırlamanın yokluğu olarak ele alındığında, önceden kurulmuş uyum ilkesi gereği dizgede tözler arasında hiçbir etkileşime, dolayısıyla belirlenime izin olmadığından özgürlüğün maksimum düzeye çıktığını söylemek yanlış olmayacaktır. Fakat özgürlüğü ikinci anlamıyla, zorunluluğun yokluğu olarak düşündüğümüzde ise neredeyse tam tersi; minimum seviyede özgürlük durumu ortaya çıkar. Leibniz'in ontolojisinde tanrının en iyi ilkesine göre olası dünyalar arasından seçip; yeter sebep ilkesiyle birbirine bağladığı olaylar serisi olarak yarattığı dünyada katı bir zorunluluk hâkim görünmektedir. Leibniz bu sorunu, zorunluluk ve kesinlik arasındaki ayrımı vurgulayıp, farklı zorunluluk türleri tanımlamak gibi pek de kabul görmemiş girişimlerle aşmaya çalışır.

Anahtar Kelimeler: Leibniz, özgürlük, belirlenimcilik, kendiliğindenlik, olumsuzluk, akıl

Abstract

Leibniz's Labyrinth of Freedom

According to Leibniz, there are two meanings and three conditions of freedom. Freedom means absence of both constraint and necessity. Spontaneity, contingency and reason on the other hand, are the necessary conditions of freedom. In the literature, the demarcating power of these three conditions has been mostly discussed, but the problem of the relation between these three conditions and two senses of freedom did not get equal attention. Firstly in this study, the three conditions of freedom will be analyzed and the connection of these with the two senses of freedom will be attempted to be depicted. Secondly, Leibniz believes that he has shown that there is room for freedom in both senses in his system. If freedom is taken primarily as the absence of constraint and restraint, depending on the principle of pre-established harmony which does not allow any interaction between substances, it would not be wrong to argue that freedom in his system is included at maximum level. However if we take freedom in the second sense; as the absence of necessity, almost an opposite picture of things - freedom at minimum- emerges. A strict necessity prevails in the world that god have chosen to create according to principle of best among others, as a series of events connected by the principle of sufficient reason. Leibniz tries to overcome this difficulty by attempts that are not widely accepted like; emphasizing the difference between necessity and certainty or differentiating different kinds of necessities.

Keywords: Leibniz, freedom, determinism, spontaneity, contingency, reason

Kaynakça

- Bennett, J. (2005). "Leibniz's Two Realms", *Leibniz Nature and Freedom*, Rutherford D. & Cove J. A. (ed.), ss. 135-155, New York: Oxford University Press.
- Brown S. & Fox N. J. (2006). *Historical Dictionary of Leibniz's Philosophy*, Maryland: The Scarecrow Press, Inc.
- Brown, G. (1995). "Leibniz's Moral Philosophy", *The Cambridge Companion to Leibniz*, Jolley N. (ed.), ss. 124-175, Cambridge: Cambridge University Press.
- Borst, C. (1992). "Leibniz and the Compatibilist Account of Free Will", *Studia Leibnitiana*, 24(1), 49-58.
- Burms A. & Dijn H. D. (1979). "Freedom and Logical Contingency in Leibniz", *Studia Leibnitiana*, 11(1), 124-133.
- Deleuze, G. (2006). *Leibniz Üzerine Beş Ders*, çev. Ulus Baker, İstanbul, Kabalcı Yayınevi.
- Forman, D. (2008). "Free Will and the Freedom of the Sage in Leibniz and the Stoics", *History of Philosophy Quarterly*, 25 (3), 203-219.
- Jolley, N. (ed.) (2005). *Leibniz*, New York: Routledge.
- Leibniz, G. W. (1985). *Theodicy Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, çev. E. M. Huggard, Illinois: Project Gutenberg. <https://www.gutenberg.net> (24.11. 2005).
- Leibniz, G. W. (1989). *Philosophical Essays*, çev. R. Ariew & D. Garber, Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Leibniz, G. W. (1989). *Philosophical Papers and Letters*, çev. L. E. Loemker, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Leibniz, G. W. (1997). *New Essays on Human Understanding*, çev. P. Remnant & J. Bennett, Cambridge: Cambridge University Press.
- Leibniz, G. W. (1998). *Philosophical Texts*, çev. R. S. Woolhouse & R. Francks, New York: Oxford University Press.
- Leibniz, G. W. (2009). *Monadoloji*, çev. Oğün Ürek, Bursa: Biblos Kitabevi.
- Leibniz, G. W. (2009). *Theodicee Ya Da Tanrının Haklı Kılınması*, çev. Levent Özşar, Bursa: Biblos Kitabevi
- Leibniz, G. W. (2014). *Monadoloji, Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Bilge Yayıncılık.
- Phemister, P. (1991). "Leibniz, Freedom of Will and Rationality", *Studia Leibnitiana*, 23(1), ss. 25-39.
- Rescher, N. (1991). *G. W. Leibniz's Monadology an Edition for Students*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Rutherford, D. (2005). "Leibniz on Spontaneity", *Leibniz Nature and Freedom*, Rutherford D. & Cove J. A. (ed.), ss. 156-189, New York: Oxford University Press.

Seidler, M. J. (1985). "Freedom and Moral Therapy in Leibniz", *Studia Leibnitiana*, 17(1), 15-35.