



İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ 15:2 (2010), SS.215-225

DESCARTES'İN CEVHER VE RUH ANLAYIŞINA LEIBNİZ'İN ELEŞTİRİSİ

Leibniz's Criticism to Descartes's Understanding of Substance and Soul

Dr. Haydar DÖLEK
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
e-posta: hdolek@firat.edu.tr

Özet: İnsanın tek bir cevherden mi? yoksa farklı cevherlerden mi? meydana geldiği meselesi asırlardır felsefi düşüncenin en temel problemlerinden birini teşkil etmektedir. On yedinci yüzyıl filozoflarından Descartes bu konuda dualist bir anlayışa sahiptir. Kendisinin takipçisi durumunda olan Leibniz'de Descartes'in bu görüşüne karşı çıkarak, onu bazı noktalarda eleştirmiştir. Bu makalede biz, cevher ve ruh-beden ilişkisi konusunda Leibniz'in Descartes'e yönelttiği eleştirileri incelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Descartes, Leibniz, Cevher, Ruh, Beden, Monad, Dualizm.

Abstract: It has been one of the most discussed problems of the philosophical idea for centuries whether human being comes from only one substance or different substances. Descartes who is from the philosophers of the 17 th century has got a dualist understanding about this subject. Leibniz who is a follower of Descartes is against his idea and criticises him on some points. In this subject we are going to try to study the critiques that Leibniz asked Descartes connecting the relationship of substance and soul-body.

Key Words: Descartes, Leibniz, Substance, Soul, Body, Monad, Dualism.

Giriş

Leibniz (1646–1716), 17.yüzyıl Rasyonalist akımının Descartes (1596–1650) ve Spinoza (1632–1677) ile birlikte önde gelen büyük filozoflarından birisi olarak kabul edilmektedir. O, geçmiş felsefeyle yaşadığı dönemdeki yeni felsefe düşüncesini uzlaştırma gayesini güderek, kendine ait özgün bir düşünce sistemi ortaya koymuştur.

Leibniz, modern felsefenin önde gelen düşünürleri gibi deney, tümevarım ve matematik-mekanik doğa bilimlerinden, özellikle de fizik biliminden hareketle felsefi düşüncesini geliştirmiştir. Tabiatın sonsuz küçüklükteki unsurlardan meydana geldiği öğretisini benimseyerek, cisimlerin karşılıklı eylem ve düzenli etkileşimlerini açıklayabilmek için, varsayılması gereken bir şey olarak, kuvvet düşüncesine ulaşan Leibniz, bu kuvveti, maddi olmayan bir şey olarak tasarlamış ve onu aynı zamanda düşünen, algılayan bir gerçeklik olarak tanımlamıştır.¹ Böylece O, mekanik bir görüşten, dinamik bir düşünce tarzına geçiş yapmıştır. Tanımlamış olduğu basit, bölünemeyen bu cevhere *monad* adını vermiş ve monadın faaliyetlerinin, ideler ve algılar olarak ortaya çıktığını iddia etmiştir. O halde, ona göre âlem, gerçekte yan yana gelen sonsuz sayıda monadlar topluluğundan meydana gelmektedir.²

Gelişmiş bir metafizik sistem oluşturmaya çalışan Descartes ise, felsefesinde mekanik doğa anlayışından hareket etmiştir. Onun düşüncesi, yalnızca doğal dünyanın gerçek yönlerini değil, aynı zamanda fiziki dünyanın, gerçekliğin diğer yönleriyle yani, zihin ve Tanrı'yla nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu gösterme çabası olarak da ifade edilebilir. Geçmiş dönemden özellikler taşıyan Kartezyen teorisi, Descartes tarafından ortaya konmuş modern felsefenin ilk büyük metafizik teorisidir. Bu sistem, daha sonra ortaya konan birçok metafizik teoriler için kaynaklık etmiştir.³

Biz bu çalışmamızda, fikirlerini inceleyeceğimiz, Descartes ve Leibniz felsefesinin ayrıldıkları temel noktaları belirterek, Leibniz'in, Descartes felsefesine yönelttiği eleştirileri cevher ve ruh–beden ilişkisi bağlamında incelemeye çalışacağız.

Cevher

Descartes'a göre, gerçekte özleri bakımından birbirinden ayrı olan üç cevher vardır. Bunlar; Tanrı, ruh ve maddedir. Bu üç cevherden Tanrı sonsuz, ruh ve madde ise, sonlu cevherlerdir. Descartes, sonsuz bir cevher olan Tanrı'yı “en yetkin” veya daha açık bir ifadeyle kendisinde bütün gerçeğin toplandığı bir varlık olarak tanımlar. Sonlu cevherler olan ruh ve

¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2000, s. 596.

² G.W. Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Afşar Timuçin, 1999, Madde 9, s. 82–83.

³ Ahmet Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, İstanbul, 2001, s. 163.

madde, birbirlerinden bilinç bakımından ayrılırlar. Buradan hareketle diyebiliriz ki ruh, bilinç içerikli bir şekilde bize doğrudan doğruya, dolaysız olarak verilmiştir. Bunun aksine madde, doğrudan doğruya değil, dolaylı bir şekilde, bilincin dışında bulunur.⁴

Tanrı, ruh ve maddî âlem şu şekilde açıklanabilir: Tanrı, her şeyin kendisine tabi olduğu ve kendisi hiçbir şeye tabi olmayan sonsuz cevherdir.⁵ Ruh, düşünen bir cevherdir. Madde ise, yer kaplayan bir cevherdir. O halde, ruhun özü düşünce, maddenin özü de yer kaplamadır.⁶

Tanrı, ruh ve madde cevher olarak kabul edildiğine göre, cevherin ne olduğunu ortaya koymamız gerekir. Varolmak için başka bir şeye ihtiyacı olmayan, kendi kendine varolan şey cevher olarak tanımlanmaktadır.⁷ Bu durumda, gerçek anlamda sadece Tanrı cevher olarak kabul edilebilir. O halde diğer şeyler, gerçek anlamda Tanrı'ya göre düşünüldüğünde cevher değil, birbirlerine göre cevher olarak tanımlanırlar.⁸

Ruh, her bakımdan maddenin karşıtıdır, yani öz itibarıyla aktif ve özgürdür. Maddede yer kaplamayan hiçbir şey bulunmadığı gibi, ruhta da düşünce olmayan, yer kaplayan ve maddi olan hiçbir şey yoktur.⁹ Daha açık bir ifadeyle madde, ruhun olmadığı her şeydir. Ruh ise, maddede bulunan şeyin reddedilmesidir. Böylece madde, mutlak olarak ruhsuz, ruh da, mutlak olarak maddi olmayan olarak tanımlanır. O halde, ruh ile madde arasında tam anlamıyla bir zıtlık mevcuttur diyebiliriz.

Madde öz itibarıyla, Descartes düşüncesinde yer kaplamadan ibaret olarak tanımlandığında, evrende boş bir mekân, yani maddesi olmayan bir yer kaplama veya yer kaplamayan bir madde bulunamaz. Maddî âlem, sınırsız olmalıdır, çünkü sınırları olan yer kaplama düşünülemez. Böylece, yer kaplama, bölünebilme, şekil alabilme ve hareket edebilme özellikleri, hareket olarak ifade edilebilir.¹⁰

Yukarıdaki ifadelerden hareketle, Descartes'ın, maddenin özünün yer kaplama olduğu düşüncesinin bir sonucu olarak, maddî âlem, tam anlamıyla mekanik bir yapı arz etmektedir. Bu âlem, bütünüyle basınç ve çarpma yasalarına göre faaliyet gösteren bir makine olarak kabul edilir.¹¹ Bir cisim, hareket durumunu, ancak başka bir cisimle temas etmek sonucunda değiştirebilir. Böylece yer kaplama ve hareket en temel nokta olmaktadır. Âlemdaki bütün diğer olaylar bundan meydana gelirler. Dolayısıyla maddenin kendisinde bir kuvvet olmadığından, âlemden olup biten her şey

⁴ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul 1997, s. 59-60; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul 1998, s. 218.

⁵ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul 1967, s. 161.

⁶ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 60-61.

⁷ S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler sözlüğü*, Ankara 1996, s. 60.

⁸ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.59.

⁹ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara 1994, s. 83.

¹⁰ Weber, *a.g.e.* s. 219.

¹¹ Dagobert Runes, *Dictionary of Philosophy*, s. 45-46, H.Ömer Özden, *İbn-i Sina Descartes*, İstanbul 1996, s. 167'den naklen.

zorunlu bir şekilde harici bir nedenin etkisiyle olur.¹² Kısaca ifade etmek gerekirse, Descartes'e göre âlemde tamamen nedensellik hâkimdir, rastlantı ve doğaüstü kuvvetler bulunmaz. Madde âlemi, kaynağı Tanrı'da olan hareketten ibaret sınırsız bir zincir, bir makine olarak tasavvur edilmektedir.

Descartes'ın mekanist doğa anlayışı, yalnızca cansız dünyada kalmayıp canlı dünyayı da içine almaktadır. Canlı varlıklar da aynı yasalara göre işlerler, fakat canlılar diğerlerine göre daha karmaşık bir makinedir. Dolayısıyla, onlar da aynı nedensellik prensibiyle açıklanabilirler. Bununla birlikte, doğrudan ruhun etkisiyle meydana gelen insan davranışları, yani şuurlu hareketler bunun dışında tutulur.¹³

Leibniz'in cevher görüşü ise şu şekilde özetlenebilir. Descartes'ın dualist cevher anlayışına karşılık Leibniz, sonsuz sayıda cevher kabul eder. O, cevheri monad olarak adlandırır. Monadlar, sayıca sonsuz çokluktan ibarettir. Sayıca sonsuz olan monadların her biri, bölünemez olan bir birliktir.¹⁴ Burada sözü edilen monad, bileşiklere katılan basit, yani parçaları olmayan bir cevherden başka bir şey değildir. Bileşikler varolduğuna göre, basit cevherlerin de bulunması gerekir. Bileşik, basitlerin bir yığından başka bir şey değildir. O halde, parçaların olmadığı yerde ne yer kaplama, ne biçim, ne de bölünebilme mümkün olur.¹⁵

Monadlar, kendi içlerine kapalı olduklarından dolayı birbirlerini etkileyemezler.¹⁶ Ancak her monad, kendine göre, evrenin bütününi kendisinde taşır. Her monad, evrenin bir aynasıdır. Bundan dolayı, monadla âlem arasında bir bağlantı bulunur. Her monadın özünde öteki monadların her biri temsil edilmektedir. O halde, özü bakımından her monad, çokluk içinde bir birliktir. Çokluğun birlik haline gelmesini sağlayan da tasarımdır. Monadlar tasarımılayan kuvvetler ve tasarımlarının konusu da evrendir. Monadlar, aralarında yalnız tasarımlarının açık ve seçik olması bakımından sıralanırlar. Bu sıralamanın bir ucunda tasarımları açık seçik olmayan, diğer ucunda tasarımları açık ve seçik olan monadlar bulunur.¹⁷ Monadların sıra düzeninde en aşağıda bulunanı karışık tasarımlı ve pasif olan maddedir, en yukarıda bulunanı da Tanrı'dır. En yüksek monadın bütün tasarımları tam bir açık ve seçikliktedir. Bundan dolayı Tanrı, mutlak etkinliğin kendisidir. En yüksek monad, bir tanedir, buna karşılık karışık tasarımlar sonsuz dereceler olduğundan, Tanrı'nın altında sıralanan monadların sayısı da sonsuzdur.¹⁸

Leibniz'e göre, monadların birbiri üzerine doğrudan bir etkileri olmadığına göre, o halde onların tabii değişikliği bir iç ilkedden kaynaklanmaktadır.¹⁹ Çünkü monadların pencereleri yoktur ve birbirlerinden

¹² Weber, *a.g.e.*, s. 219-220.

¹³ H.Ömer Özden, *İbn-i Sina Descartes*, İstanbul 1996, s. 174.

¹⁴ G. W. Leibniz, *Monadoloji*, çev. Suut Kemal Yetkin, İstanbul 1997, Önerme 1-3, s. 1.

¹⁵ Leibniz, *Monadoloji*, Önerme 1-3, s. 1.

¹⁶ Leibniz, *Monadoloji*, Önerme 7, s. 2.

¹⁷ Leibniz, *Monadoloji*, Önerme 62-67, s. 14-15.

¹⁸ Weber, *a.g.e.*, s. 241-246.

¹⁹ Leibniz, *Monadoloji*, Önerme 11, s. 3.

bir şey alıp veremezler. Her monad kendi içinde yaşar, fakat bütün monadlarda karşılığını bulur. Böylece, monadlar birbirlerine etkide bulunuyorlarmış gibi görünürler. Monadlar arasındaki bu bağlantı, Leibniz tarafından “ezeli ahenk prensibi” üzerine temellendirilir.²⁰

Leibniz felsefesinde monadlar, tam bir bağımsızlığa eriştikten sonra, tam anlamıyla etkin olurlar. Ona göre monad, etkin kuvvetten başka bir şey değildir. Maddenin özü kuvvettir, ancak bu kuvvet maddi değildir. Dolayısıyla, yer kaplama monadın öz niteliği olamaz. Ancak onun etkinliğinin bir sonucu olabilir. Monad etkin bir kuvvettir ve yer kaplaması da bu kuvvetin kendisini göstermesinin bir biçimidir.²¹

Leibniz’e göre, varlığın kökeninde monad denen cevherler bulunur. Monad basit bir tözdür, yaratılmıştır ve bütün monadlar birbirinden ayırdırılar. Monadları birbirinden ayıran şey ise, algılarıdır. Algı, monadın kendi dışına açılımıdır. Yani diğer monadlara yönelişidir. Ancak, maddesiz olan monadların pencereleri yoktur. Bu yüzden onlara bir şey giremez ve çıkamaz. Her monad, öbür monadın algısına kendi içinde varır. Evrenle ilgili bu algı, açık ve seçik değildir. O halde açık ve seçik hale getirmek, algı ve tam algı ile mümkün olabilmektedir. Çünkü algı, bilinçsiz olabilir, fakat tam algı bilinçlidir. Böylece bu durum, her monadda içsel bir şekilde gerçekleşir. Bu durumda her monad evrenin canlı bir parçası olur.²² O halde her monad, evrenin geçmişi, şimdisi ve geleceği üzerine bir bakış açıdır, yani her monad, bütün bir dünya gibidir. Tanrı’nın ya da tüm evrenin aynası gibidir.²³

Her iki filozofun cevher hakkındaki düşüncelerini ana hatlarıyla ortaya koyduktan sonra Leibniz’in, Descartes’in cevher anlayışına yönelttiği eleştirileri ele alabiliriz.

Genel olarak ifade etmek gerekirse, Descartes’ın yer kaplama anlayışının, Leibniz’in düşünce dünyasına ters düştüğü görülmektedir. Descartes’in öğretilerinde yer kaplama, maddenin özüdür. O, yer kaplamayı içsel yer diye tanımlamaktadır. Descartes, “Yer kaplamada içerilmiş maddenin yer kaplamadan ayrılığı, yalnızca düşüncemizden ileri geliyor” diye düşünüyordu. Ona göre yer kaplamayı oluşturan şey, cisimi de oluşturan şeydir.²⁴

Leibniz ise, bu düşünceye itiraz ederek, yer kaplamanın cisimlerin özü olamayacağını, cisimde daha üst düzeyde bir şeyin bulunması gerektiğini vurgular. Yer kaplamadan bağımsız olan bu şey ise, Leibniz’e göre cevherdir.²⁵ Böylece Leibniz bu yaklaşımıyla, yeni bilimsel düşünceden uzaklaşmaksızın eski felsefenin töz anlayışına bağlanır. Ruhsal olanla, maddi olanın varlığını ayrı ayrı belirleyen Leibniz, bu iki şey arasına bir

²⁰ Weber, *a.g.e.*, s. 244.

²¹ Weber, *a.g.e.*, s. 245.

²² Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, Madde 9, s. 82.

²³ Leibniz, *Monadoloji*, Önerme 22, s. 5.

²⁴ Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, (çevirenin önsözü), s. 22–23.

²⁵ Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, Madde 12, s. 86–87, (çevirenin önsözü), s. 22.

geçiş yeri koymuştur. Ona göre, zaman nasıl arka arkaya gelişin düzenini veriyorsa, yer kaplama da, yan yana gelişin düzenini vermektedir.²⁶ Descartes ise yer kaplamayı maddenin özü durumuna getirmiştir. Çünkü onun açıklamaları matematiğe dayanmaktadır. Bunun aksine atomcular, maddeyi aralarında boşluklar bırakan çok küçük ve bölünmez parçalara ayırarak açıklamalarını mekaniğe dayandırmaktadırlar. Bu durumda Descartes'a göre, madde sürekli, atomcular da ise, kesintili bir şekilde tanımlanmaktadır.²⁷

Bütün bunlara karşı bir itiraz olarak, Leibniz'e göre cisimlerin özünü oluşturan, yer kaplama değil, kuvvettir. Yer kaplama, yer kaplayan maddenin dışında her hangi bir şey değildir. Yer kaplama, yan yana gelen şeylerin ortaya koyduğu düzenden başka bir şey değildir. Hareket etmeyen bir cisimde de bir direnme yatınlığı veya bir kuvvet vardır. O halde, evrende, varlığını değişmeden sürdüren şey hareketin niceliği değil, kuvvetin niceliği olabilir. Bu düşüncesiyle Leibniz, fizik dünyadan metafizik düzeye bir geçiş yapmaktadır. Böylece o, maddenin temelinde, maddesiz cevherlerin olduğu düşüncesini, temel hareket noktası olarak kabul etmektedir.²⁸

Leibniz ve Descartes'in cevher anlayışlarına bağlı olarak bu noktada ortaya çıkan hareket prensibine değinmemiz yerinde olacaktır. Leibniz, hareketin niceliğinin korunması konusunda Descartes'a itiraz eder. Çünkü Descartes, âleme dağılmış hareket miktarının yani, kütle ile hızın çarpımının sabit olduğunu kabul etmekteydi. Leibniz, bunun yanlış olduğunu ispat ederek, değişmeyip sabit kalanın hareket değil canlı kuvvet olduğunu ortaya koymuştur. Başka bir deyişle, kütle ile hızın karesinin çarpımı şeklinde değiştirmiştir.²⁹

Leibniz, bu konuyu izah ederken *Metafizik Üzerine Konuşma* adlı eserinde şöyle bir örnek üzerinde durur. "Bizim yeni filozoflarımız şu ünlü kuralı kullanmayı alışkanlık edinmişlerdir. Tanrı dünyada her zaman aynı hareket niceliğini korumaktadır. Bu kural gerçekten de akla uygun görünüyor. Önceleri ben de bundan şüphe etmezdim. Fakat yanlışın nerede olduğunu anladım. Descartes ve diğer matematikçiler şuna inanmaktaydılar: Hareketin niceliği, yani kütle ile hızın çarpımı kuvvet ile doğru orantılıdır. Bu durumda evrende her zaman aynı hızın korunması akla uygundur. Bu yüzden olayları göz önünde tutarsak görürüz ki sürekli mekanik hareket yoktur. Şayet olsaydı, bir makinenin sürtünmeyle durmadan azalan ve az sonra bitecek olan gücü, yeniden kendini gösterir, nihayet dışardan yeni bir etki söz konusu olmaksızın kendiliğinden artardı. Ayrıca, bir cismin kuvveti, cisim gücünü bazı bitişik cisimlere ya da aynı hareket durumunda olan kendi parçalarına verdiği oranda azalmaktadır."³⁰

²⁶ Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, (çevirenin önsözü) s. 23.

²⁷ Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, (çevirenin önsözü) s. 41.

²⁸ Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, (çevirenin önsözü) s. 43-44.

²⁹ Andre Cresson, *Filozofik Sistemler*, çev. Dr. S. J. Becarano, İstanbul 1962, s. 48.

³⁰ Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, Madde 17, s. 97-98.

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere güçle ilgili olarak söylenebilenler, hareketin niceliği için de söylenebilir. Ama aradaki ayrılığı göstermek için Leibniz, belli bir yükseklikten düşen bir cismin her hangi bir engelle karşılaşmadığında, tekrar aynı yere dönme gücüne sahip olacağını iddia eder. Mesela Leibniz, bir sarkacın, sürtünmenin olmadığı bir ortamda geldiği yüksekliğe çıkabileceğini söyler.³¹

“Şimdi bir A cismini dört metrelik yüksekliğe çıkarmak için ne kadar güç gerekiyorsa, A cisminin dört katı ağırlığa sahip olan B cismini bir metrelik yüksekliğe çıkarmak için o kadar güç gerekmektedir. O halde, bu iki cismin kuvveti birbirine eşittir.”³² Leibniz’in bu ifadesinden hareketle bunu izah etmek mümkündür. Şöyle ki:

Hareketin niceliğini inceleyecek olursak, aynı olmadığını kesin bir şekilde göreceğiz. Çünkü dört metrelik yükseklikten düşen A cisminin kazandığı hız, bir metrelik yükseklikten düşen B cisminin hızının iki katı olmaktadır. Öyleyse, A cisminin hızını 2 olarak kabul ettiğimizde hareket niceliği de 2 olacaktır. B cisminin hızını 1 olarak belirlediğimizde, hareket niceliği 4 olacaktır. Böylece A cisminin hareket niceliği, B cisminin hareket niceliğinin yarısı olduğu görülmekle birlikte güçleri eşit olmaktadır. Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere Leibniz, hareketin niceliği ile kuvvet arasında bir ayrım olduğunu göstermeye çalışır. Kısaca ifade etmek gerekirse, kuvvet, ortaya çıkarabileceği etkinin niceliği ile belirlenmelidir, bu da ona verilebilecek hızdan ayrı bir şeydir. Bu cisme, iki kat hız verebilmek için, iki katından çok güç vermek gerekmektedir.

Leibniz, bunun çok basit bir kanıt olduğunu, Descartes’ın bu noktada yanılgıya düşmesinin, düşüncelerinin yeterince olgunlaşmadığı halde onlara çok fazla bel bağlanmasından kaynaklandığını ifade eder. Fakat en çok da, Descartes’çı düşünceyi benimseyenlerin bu hatayı görmemiş olmalarına şaşırıldığını söyler.³³

Ruh – Beden İlişkisi

Descartes düşüncesine Leibniz tarafından yöneltilen diğer bir temel itiraz noktası da ruh-beden ilişkisi problemidir. Descartes, şuur ve yer kaplama veya ruh ve bedenden oluşan iki cevher kabul ettiğinden dolayı, dualist bir yapı ortaya çıkmaktadır. Bu dualist yapının çözmekte en çok sıkıntı çektiği nokta, ruhla bedenin arasındaki ilişki problemidir. İnsan, ruhla bedenden müteşekkil bir varlık olduğu için, bu konuda insan ve eylemleri, merkezi bir öneme sahiptir.

Spinoza, bilindiği gibi, Descartes’ın çözmekte sıkıntı çektiği bu konuyu, tek cevher anlayışı ile ruh-beden münasebetini tamamen ortadan

³¹ Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, Madde 17, s. 98.

³² Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, Madde 17, s. 98.

³³ Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, Madde 17, s. 98–100.

kaldırarak çözmeye çalışmıştır. Âlem, tek bir cevherin görünümüleri olarak kabul edildiği için, insan da, bu görünümlerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece Spinoza, Descartes'ın karşılaştığı güçlüğü aşmaya çalışmaktadır.

Descartes'ın bu konuda karşılaştığı güçlüğüün sebebi, ruh ve bedenın ayrı ayrı iki cevher olması ve bu iki cevherin birbirlerinden kesin bir zıtlıkla ayrılmasından kaynaklanmaktadır. Fakat bununla birlikte insan, bu iki cevherden yani, ruh ile bedenden meydana gelmiştir. Bu durumda, iki cevherin aralarında nasıl ve hangi noktada bir ilişki içinde olduğu çözülmesi gereken en önemli problem olarak görünmektedir.

Descartes, bu meseleyi şu şekilde çözmeye çalışır: “Ruh duyulur fikirleri, onlara karşılık olan duyular münasebeti ile kendi kendinden almaktadır. Beden ise, ruhun iradeleri vasıtasıyla hareket eden bir makinedir.³⁴ Bedenin kendine özgü, ruhun da kendine özgü kanunları vardır. Beden zorunluluğa tabidir, ruh ise, özgürdür.”³⁵ Böylece yöneten ruh ile yönetilen beden arasındaki bağlantı, bilindiği gibi, beynin alt tarafında bulunan koyalaksı bezde³⁶ gerçekleştiği şeklindeki iddia, Descartes'ın en bilinen tezidir. “Ruh bir şey istediği zaman sıkıca birleşik olduğu bezi harekete geçirir, bu harekette, bu iradeye bağlı olan eylemi doğurur.”³⁷ Bununla birlikte ruh, her ne kadar bedenın içinde olsa da, bedenın yok olmasından, yani, ölümünden sonra da yaşamaya devam eder. Daha açık bir ifadeyle, ruh ölümsüzdür.³⁸ Ancak, her ne kadar Descartes, ruh ile beden arasındaki bağlantıyı koyalaksı bezle ilişkilendirmiş olsa da, insan varlığını oluşturan bu iki yarım birbirine o kadar zıttır ki “prensip olarak tamamen ruhla beden arasında bir birleşmeden söz etmek oldukça güçtür.”³⁹

Leibniz, Descartes'ın bu anlayışına itiraz ederek, meseleyi şu şekilde çözmeye çalışır: Bedenin ruha yapacağı gerçek ve doğrudan doğruya bir etkiden söz edilemez, bu etki ancak görünüştedir. Bizim algılamamızda ruh, bedenın etkisi altında gibi görünüyor. Öte yandan, bedenın kısımları, hareketlerinde ruhun iradeleri tarafından belirleniyorlarmış gibi hareket ediyorlar. Gerçekte, bunların arasında birbirlerine karşı hiçbir müdahalesi yoktur. Ruhta olan şeylerin hiç biri, ya da iradesi, bedeni oluşturan monadlara giremez. Çünkü daha öncede ifade edildiği gibi, monadların pencereleri yoktur. Bu durumda ruhun, beden üzerinde doğrudan bir etkisinin bulunmadığı söylenebilir. Dolayısıyla Descartes'da olduğu gibi, duyular yoluyla ruha ulaşan hiçbir izlenim bulunmaz. Fakat bir monaddaki algı diğer bütün monadlarda karşılığını bulur, çünkü her monad tabiatın bir aynası gibidir. Ruh ve bedenın birbirlerini görünüşte etkiliyor gibi

³⁴ Descartes, *Ruhun İhtirasları* çev. Mehmet Karasan, İstanbul 1997, Madde 34, s. 31–32.

³⁵ Weber, *a.g.e.*, s. 220.

³⁶ Descartes, *a.g.e.*, Madde 31–32, s. 28–29.

³⁷ Descartes, *Ruhun İhtirasları*, Madde 41 s. 36; Leibniz, *Monadoloji*, Önerme 80, s. 18.

³⁸ Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul 1992, s. 48–48.

³⁹ Weber, *a.g.e.*, s. 220.

görünmeleri, Leibniz tarafından, ezeli ahenk prensibi⁴⁰ üzerine temellendirilir.

Leibniz, Descartes'ın çözmekte sıkıntı çektiğini düşündüğü, ruh-beden ilişkisi problemini ezeli ahenk olarak isimlendirdiği bu prensip üzerine temellendirmek suretiyle izah eder. Böylece, en yetkin monad olan Tanrı, monadlar arasındaki uyumu sağlayan en temel öge olmaktadır. Dolayısıyla ona göre, ezeli ahenk prensibi, Tanrı'nın varlığı için de, bir kanıt oluşturmaktadır. Çünkü birbirini etkileyemeyen monadlar arasında bir uyum sağlanmalıdır. Bunu sağlayan bir prensibin olması zorunlu olmaktadır, bu da, sadece Tanrı olabilir. Aksi takdirde, âlemde bir düzen kurulması mümkün olamayacaktır.⁴¹

Leibniz, ruh beden ilişkisi konusunda Descartes'ın düşüncesiyle kendi düşüncesi arasındaki farklılığı, şöyle bir örnekle göstermeye çalışır. "Birbirlerine tam olarak uyan iki saat düşünün. Bu uyum üç biçimde gerçekleşebilir: Birincisi, bir saatin diğer saat üzerindeki etkisiyle olur. İkincisi, onlara bakan bir adamın özeniyle olur. Üçüncüsü ise, onların tam bir uygunluğu ile olur." Bu çerçevede birinci durum, Descartes felsefesindeki ruh ve beden ilişkisini, ikincisi, Malebranche'ın anlayışını, üçüncüsü de, Leibniz'in ezeli ahenk prensibini açıklar.⁴²

Leibniz'in üzerinde durduğu diğer bir önemli konu da, Descartes'ın dualist yapısındaki varlıkların içerisinde sadece insanın şuurlu olması, bunun dışındaki bütün varlıkların bir makine gibi çalışması yüzünden ortaya çıkan mekanik âlem düşüncesidir. Bilindiği gibi, ona göre, insan dışındaki varlıkların algıları bulunmamaktadır. Leibniz, bu görüşe itiraz ederek bütün monadların en üst dereceden, en alt dereceye kadar algıları bulunduğunu ifade eder. O, algıyı, iç etki ya da duygulanım olarak izah eder. Buna mukabil Descartes algıyı, hareket ve biçimle izah etmektedir. Böylece Leibniz, algıları olan her şeye, ruh diyebileceksek her monadın bir ruh olduğunu söyleyebileceğimizi ifade eder.⁴³

Bütün bunlardan da anlaşılacağı üzere, monadların her basamağında algı bulunduğu için, Descartes'ın düşüncesinden farklı olarak, bütün monadlar Leibniz'e göre canlı birer organizma olmaktadır. Tabii ki en aşağı monaddan yukarı doğru çıkıldıkça bilinç kazanılmaktadır. Daha açık bir ifade ile bitki, hayvan ve insan, bilinç bakımından derecelendirilmişlerdir. Hayvan, bitkiye göre, insanda hayvana göre daha açık ve seçik algılara sahiptir. Böylece Leibniz, Descartes'ın mekanik âlem düşüncesinden, dinamik âlem düşüncesine geçmektedir. Antik Yunan da Herakleitos'a dayanan bu düşünce 17. yüzyılda Leibniz tarafından yeniden

⁴⁰ G. W. Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma* (Teodise Denemeleri), çev. Hüseyin Batu, İstanbul 1946, s. 17.

⁴¹ Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, Madde 14, s. 92-93.

⁴² Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, (çevirenin önsözü) s. 51-52.

⁴³ Leibniz, *Monadoloji*, Önerme 19, s. 4.

ele alındığını ve 19. yüzyılda da A. N. Whitehead tarafından daha ileri bir noktaya taşındığını söylemek mümkündür.

Değerlendirme

Genel olarak bakıldığında Descartes düşüncesi ile Leibniz'in düşüncesinin belli noktalarda farklılık arz ettiği söylenebilir. Bunlar; cevher anlayışı ve buna bağlı olarak cisimlerin hareketi konusu, ruh-beden ilişkisi, mekanik doğa anlayışı. Dolayısıyla, Leibniz'in, Descartes'a yönelttiği eleştirilerde bu noktalarda yoğunlaşmaktadır.

Descartes, felsefesinde âlemle ilgili iki cevher kabul ettiği için dualist bir âlem görüşüne sahiptir. O, cevheri varolmak için kendi dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymayacak şekilde varolan şey olarak tanımlar. Bundan hareketle, âlemde iki cevher kabul eder, biri maddi, diğeri ise maddi olmayan cevherdir. Bu iki cevherin özü ise “düşünce” ve “yer kaplama”dır. Düşünce, yalnızca diğer bütün varlıklardan ayrı olarak sadece insanda bulunur. Yer kaplama ise, bütün maddi cevherlerin özünü oluşturmaktadır. O halde, âlemde hiçbir boşluk bulunmamaktadır.

Leibniz, Descartes'ın aksine, âlemde iki değil sonsuz sayıda cevherin bulunduğunu ve bunların maddi cevherler olmadığını iddia ederek, Descartes'ın cevher anlayışına itiraz eder. Bunun sonucu olarak yer kaplamanın, cevherin özü olamayacağını iddia eder. Çünkü ona göre, madde bölünebilir olma özelliğine sahiptir. Oysaki cevherin özelliği, basit, yani bölünemez olmalıdır. O halde, cevher, maddi olmamalıdır.

İkinci bir nokta, özü yer kaplamak olan maddenin, tek özelliğinin hareket olması meselesidir. Descartes'a göre, âlemdeki bütün maddeler dışardan bir etki suretiyle çarpma ve basınç yasalarına göre hareket etmekte ve yer değiştirmektedirler. Dolayısıyla maddedeki hareket, sadece dış bir algıyla gerçekleşebilmektedir. Bu durum, bize mekanist bir doğa görüşünü işaret eder. Âlemde tam bir zorunluluk hakimdir.

Leibniz, Descartes'a bu konuda da itiraz ederek, mekanist dünya görüşünün yanlışlığını göstermeye çalışır. Ona göre, her monad iç bir etkiye ya da algıya sahiptir. Dolayısıyla hareket, dış bir tesirden değil, monadın sahip olduğu bir iç etkiden kaynaklanmaktadır. O halde, maddenin özelliği hareket değil kuvvettir. Böylece âlem, Descartes'ın aksine, mekanik değil, dinamik olmaktadır. Çünkü her monad, sahip olduğu iç etkiyle canlı bir organizmaya dönüşmektedir. Böylece Descartes'ın, sadece insana verdiği ve diğer canlıları mahrum bıraktığı bilinç, farklı düzeylerde de olsa, Leibniz tarafından bütün monadlara verilmiştir.

Bilindiği gibi, Descartes felsefesinin dualist yapısının bir sonucu olarak çözmekte en çok sıkıntı çektiği konu, ruh-beden ilişkisi problemidir. Çünkü o, ruhu, maddi olmayan, cismi de yer kaplayan olarak tanımlamıştı. Buradaki zorluk, birbirine zıt bu iki cevherin nasıl ve hangi noktada bir

ilişkiye sahip olduğu meselesidir. Descartes, bu ilişkinin beynin alt tabakasında bulunan kozalaklı bir bez vasıtasıyla gerçekleştiğini ve bu yolla algılara ulaşan ruhun, yine aynı şekilde bu bez vasıtasıyla bedene hükmettiğini iddia eder. Leibniz, buna karşılık monadların pencerelerinin kapalı olduğunu ve birbirlerini etkilemeyeceklerini söyleyerek, birbirlerini etkiledikleri zannının bir görünüşten ibaret olduğunu iddia eder. Ona göre, her bir monad bütün âlemi içinde taşıyan ve âlemdeki her bir duruma karşılık gelen bir algıyı içinde taşır. Böylece, her bir monad, evrenin bir aynası olur. Görünüşte birbirlerini etkiliyorlar gibi görünen monadlar, birbirlerini etkileyemezler, fakat farklı basamaklarda bulunsalar dahi, birbirleriyle uyumlu hareket ederler.

O halde, geriye çözülmesi gereken bir tek problem kalmaktadır, o da, “monadlar arasındaki bu uyumu sağlayan nedir?” sorusudur. Leibniz, buna “ezeli ahenk” prensibiyle cevap verir. Tanrı, önceden, tıpkı iki saat örneğinde olduğu gibi monadları düzenlemiştir. Böylece ruh ve beden, aynı anda programlanmış iki saat gibi hareket etmektedir.