

**V. Uluslararası Felsefe Kongresi**  
**V. International Philosophy Congress**

**SAVAŞ ve BARIŞ – *BİLDİRİ KİTABI***  
**WAR and PEACE – *PROCEEDINGS BOOK***



**EDİTÖRLER**  
Mehmet Fatih ELMAS  
Metin BECERMEN  
Ümit ÖZTÜRK

  
**SENTEZ**  
**YAYINCILIK**



**Sentez Yayıncılık 2018**

***V. Uluslararası Felsefe Kongresi – Bildiri Tam Metinleri Kitabı***

**Editörler**

Mehmet Fatih ELMAS

Metin BECERMEN

Ümit ÖZTÜRK

**SENTEZ YAYINCILIK**

**ISBN: 978-605-9922-84-5**

Basım Yılı ve Yeri: Aralık 2018, İSTANBUL

## MONADIN ŞİDDETE AÇILAN KAPISI: SÖMÜRGELEŞTİRME FİKRİNİN LEİBNİZ FELSEFESİNDEKİ METAFİZİK TEMELLERİ

Düşünce, tarihinden bağımsız olarak hayatiyetini sürdürebilir mi? Belki deneysel bilimler için tamamen olmasa bile kısmen böyle bir yargıda bulunabiliriz, fakat sosyal /kültürel/tinsel bilimler için böyle bir yargıda bulunmak pek kolay olmasa gerek. Hele bu düşünce, felsefe ise onun tarihinden bağımsız olarak ele alınabilmesi, en azından kıta felsefesi perspektifi açısından mümkün değildir. Özetle felsefe, tarihiyle ilişkilenecek suretiyle fiili durumlar üzerinde felsefi refleksiyon yaparak geleceğe yürür. Bildiriye böyle bir giriş yapmamızın sebebi, temalarından birinin “Savaş ve Felsefe” olan sempozyuma felsefenin tarihinden bir ismi tercih ederek, onun felsefi pozisyonu üzerinden katkıda bulunmayı istememizdir. Diğer bir ifadeyle bu sunumda felsefi düşüncenin üzerine düşünmesi gereken güncel ve hayati bir probleme kendi tarihinden hareketle bir refleksiyonda bulunmaya çalışacağız. Burada savaş ve felsefe bağlamında *case* olarak ele alacağımız isim Gottfried Wilhelm von Leibniz’dir. Kendisini tercih etmemizin sebeplerinden birisi, Leibniz’in matematik, mantık, metafizik, teoloji, hukuk, ekonomi gibi felsefenin teorik ve pratik alanları ile bilimin birçok alanında düşünce üreten bir filozof olmasının yanı sıra politik danışman olarak Alman prensliklerinde görev yapmış, bu sebeple de Avrupa’yı kat etmek suretiyle döneminde bazı diplomatik görevlerde bulunmuş olmasıdır. Diğer bir ifadeyle hem teorik felsefe hem de pratik felsefe alanında çalışmaları olan aynı zamanda eyleme pozisyonunda da bulunan bir filozofur Leibniz. Bu yönü itibarıyla felsefe tarihinde nadir isimlerden biridir. Leibniz’in felsefi ve politik pozisyonu etrafında yapacağımız sunumumuzun strüktürü şu sıralama ile ilerleyecektir: öncelikle Leibniz’in konumuzu ilgilendiren boyutlarıyla metafizik düşüncesine değinilecek, sonrasında dönemindeki bazı siyasi olaylardaki pozisyonu ele alınacak ve bununla birlikte metafizik düşüncesi ile politik tavrı arasında ilişki kurulacaktır. Nihayetinde bu karşılaştırmadan hareketle herhangi bir filozofun, aktüel problemlerle ilişkisindeki felsefi düşünüş tarzına yönelik bazı genel çıkarımlarda bulunulacaktır.

Bilindiği üzere Leibniz, içinde yaşadığımız bu dünyanın yaratılabilecek mümkün dünyaların “en iyisi/en mükemmel” olduğunu düşünür.<sup>1</sup> Bunun gerekçesi olarak onun en uyumlu, en düzenli ve aynı zamanda en fazla realiteyi içermiş olmasını gösterir. Diğer bir ifadeyle mükemmellik, “en büyük düzenlilikle en fazla çeşitliliği” içermektir.<sup>2</sup> Düzen ve çeşitlilik birbirinin karşıtı değil, en mükemmel mümkün dünyayı maksimize etmenin yoludur. Mükemmellik maksimizasyonu varlık maksimizasyonu, o da var olanların çeşitliliğinin maksimizasyonu olarak anlaşılır ve böylece fiili kılınmış dünya “en mükemmel” olması hasebiyle “en çok özü veya mümkünü varlığa getir”.<sup>3</sup> Var olanların çeşitliliğine, aralarındaki düzene ve hep birlikte oluşturdıkları mükemmelliğe vurgu yapan bu açıklamaların detayını göstermek, bize sunumumuza konu kıldığımız problematiğin kıvrımlarını açma imkânı sunacaktır.

Öncelikle şunu vurgulamamız gerekir ki Leibniz, Descartes gibi birbirinden ontolojik bakımdan tamamen farklı iki cevher veya Spinoza gibi tek bir cevher ve kipleri şeklinde temel var olan alanını değil sonsuz sayıda cevherin var olduğunu kabul eder. Bu sonsuz sayıda cevherlerin kendi aralarında, Tanrı’nın müdrikesinde oluşturduğu, sonsuz sayıda mümkün dünya vardır.<sup>4</sup> Bu mümkün dünyaların her biri farklı düzeyde uyum ve realiteyi imkân düzeyinde içermektedirler. Tanrı iradesi vasıtasıyla bunların içinden en uyumlu ve en fazla realiteyi içeren dünyayı tercih eder. Peki, neden böyle bir dünyayı da diğerlerinden bir tanesini değil? Bu soruya Leibniz’in cevabının merkezinde onun irade kavramına verdiği anlam yatmaktadır. Filozofumuza göre irade, içerdiği iyiliğe nispetle bir şeyi yapmaya eğilimli olmaktır.<sup>5</sup> Descartes’ın aksine, Leibniz’in Tanrı’sı nedensiz bir şey yapmaz. Yarattığı her şeyi bir neden üzerine yaratır ki bu Leibniz terminolojisinde “yeter neden ilkesi” veya “en iyi ilkesi” olarak bilinir.<sup>6</sup> Bu sebeptendir ki Tanrı en iyi, en mükemmel olanı tercih eder. İçinde yaşadığımız dünyanın mümkün hali diğerlerine göre uyum ve realite açısından en iyi pozisyonda bulunması hasebiyle Tanrı tarafından tercih edilmiştir. Bu tercih aslında Tanrı’nın, ahlaki açıdan zorunlu bir tercihi olarak da görülebilir. Mümkün dünyaların

\* İstanbul Şehir Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi.

<sup>1</sup> G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique et Monadologie* (Paris: Gallimard, 1995), M 53-54; DM 6.

DM: *Discours de Métaphysique*.

M: *Monadologie*.

<sup>2</sup> M 58; PNG 10.

G.W. Leibniz, “The Principles of Nature and of Grace, based on Reason”, çev. Leroy E. Loemker, *Philosophical Papers and Letters* içinde (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1989).

PNG: *The Principles of Nature and of Grace, based on Reason*.

<sup>3</sup> G. W. Leibniz, *Philosophical Essays*, çev. Roger Ariew ve Daniel Garber (Indianapolis & Cambridge: Hackett, 1989), s.150.

<sup>4</sup> M 53; DM 2.

<sup>5</sup> G.W. Leibniz, *Theodicy*, çev. E. M. Huggard (Illinois: Open Court Classics, 1993), § 33, s. 142.

T: *Theodicy*.

<sup>6</sup> M 53.

kendi içindeki uyumunun analizi bizim konumuz açısından kritik önem arz ediyor. Burada sormamız gereken soruyu şöyle formüle edebiliriz: kim kime veya ne neye uyum sağlıyor ve hangi sebeple? Bu soru bizi Leibniz'in cevher tanımına götürür.

Filozofumuza göre cevher, birleşik olmayan basit bir yapıya sahiptir.<sup>1</sup> Dolayısıyla bölünemez, doğal yollarla var olamaz veya yok olamaz. Onun varlığının da yokluğunun da kaynağı Tanrı'dır. Leibniz'e göre sonsuz sayıda cevherin var olduğundan bahsetmiştik, bu cevherler niceliksel olarak birbirinden farklı değildirler. Bu bakımdan onlar bir ve basittirler. Sonsuz sayıdaki cevherleri birbirinden farklı kılan onların niteliksel boyutlarıdır. Onların niteliksel yönlerini oluşturan ise Leibniz'e göre "algı" dır.<sup>2</sup> Cevherler algılarındaki dereceleri nispetinde birbirlerinden ayrılırlar. Onlarda algıdan ve algıdan algıya geçişi sağlayan değişimin ilkesi "iştaha"dan başka bir şey bulunmamaktadır.<sup>3</sup> Peki, bu algı, neyin algısıdır?

Algı, mümkün bir dünyayı oluşturan cevherlerin her birinin diğerlerinde olup bitecek her şeyi içermiş olmasıdır.<sup>4</sup> Diğer bir ifadeyle her bir cevherde meydana gelecek olan şey diğerlerinde bulunur. Dolayısıyla her mümkün dünyanın tamamında vuku bulacak her şey, her bir bileşeninde içermektedir. Mümkün dünyayı oluşturan cevherler farklı mükemmellik düzeyinde olduğu için algılar da çeşitlenmektedir.<sup>5</sup> Aslında uyum da cevherlerin farklı düzeyde mükemmellik veya algı derecesine sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Farklı derecelerde mükemmellik veya algı düzeyine sahip olan cevherler birbiriyle birleşerek en uygun mümkün dünyayı oluştururken diğerlerini dışlarlar.

Leibniz'e göre mümkün dünyalarının varlığının kaynağı Tanrı'nın müdrikesidir.<sup>6</sup> Tanrı bunları yaratmamıştır, onlar Tanrı'nın müdrikesinde hazır bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle cevherler arasındaki mükemmellik farklılıkları ve onların birbiriyle uyum dizileri oluşturmaları Tanrı'nın müdrikesinden kaynaklanmaktadır. Niçin bazılarının diğerlerinden daha mükemmel olduklarına yönelik Leibniz'in cevabı, her birinin algısındaki farklılık ve bu şekilde daha mükemmel bir uyumu oluşturmalarıdır.<sup>7</sup>

Tanrı en mükemmel uyumu sağlayan diziyi veya mümkün dünyayı fiili kılınca, her bir cevher içerdigi kıvrımlarını açar veya içerdigi algıyı ifade eder (*expression*), bu sebeple her bir cevher evrenin bir aynası olur.<sup>8</sup> Aslında fiili kılınma veya mümkün dünyanın aktüalize olması, onu oluşturan cevherlerin kendi veçhelerinden söz konusu mümkün dünyayı ifade etmeleridir. Şöyle ki filozofumuza göre her bir cevher diğerleriyle birlikte en mükemmel dünyayı oluşturmalarına rağmen aralarında herhangi fiili etkileşim yoktur.<sup>9</sup> Cevherler cisimsel değil, spiritüel olduklarından birbirleriyle fiziksel bir etkileşimleri söz konusu olamaz. Bunu ifade etmek için Leibniz, "monadların bir şeyin içeri girmesine ya da dışarı çıkmasına izin verecek pencereleri yoktur."<sup>10</sup> tarzında metaforik dil kullanır. Aralarında fiziksel herhangi bir etkileşim olmayan cevherlerin iletişimi "evvelce tesis edilmiş uyum" vasıtasıyla mümkündür.<sup>11</sup> Bu uyum vasıtasıyla her bir cevher, evvelce de ifade ettiğimiz gibi, mümkün dünyanın tamamında, geçmişte, şimdide ve gelecekte olanı içermekte ve bunu ifade etmektedir. Bu içsel gelişim diğerleri ile koordineli olduğu için aralarındaki iletişime imkân tanımaktadır.

Leibniz, bu iletişimi "aynı kasabanın farklı açılardan betimlenmesini" örnek göstermek suretiyle açıklamaktadır.<sup>12</sup> Başka bir deyişle, aynı mümkün dünya her bir cevher tarafından farklı şekilde ifade edilmektedir. Bu durum onlar arasında hem bir ortak noktayı hem de farklılığı oluşturur. Ortak nokta ifade edilenin aynı mümkün dünya olması, farklılık ise onların konumları gereği bakış açılarının farklı olması, dolayısıyla aynı olanın farklı ifade edilmesidir. Böylece çoğul dünya fenomeni ortaya çıkar. Bu fiili dünyada kaosun değil, harmoninin olması, ifade edilmiş dünya çoğulluğunun arasında da bir uyumun olmasını gerektirmektedir. Nasıl ki mümkün dünyada daha az mükemmel olan daha çok mükemmel olan ile birleşerek en iyi dünyayı imkân düzeyinde meydana getiriyorsa, fiili dünyada da uyum ancak farklı dünya fenomenlerinin birbirine uyumları veya eklemlenmesiyle mümkündür. Bu uygunluk metafiziksel olarak zaten evvelce tesis edilmiştir. Burası konumuz açısından kritik bir öneme sahiptir. Şöyle ki Leibniz'e göre, Tanrı mükemmel olan cevherleri düşünürken daha az mükemmel olanlar, Tanrı'nın kendilerini de dikkate almasını arzu ederler.<sup>13</sup> Nicholas Rescher'in de ifade ettiği gibi, Leibniz'e göre, dünyanın en küçük ve en büyük birimleri – bir taraftan onun bireysel cevherleri, diğer taraftan tüm evren – layıkıyla koordine

<sup>1</sup> M 1; T 10.

<sup>2</sup> M 14; PNG 4; NE s.41-42.

NE: G.W. Leibniz, *Nouveaux essais sur L'entendement humain* (Paris: Flammarion, 1990).

<sup>3</sup> M 14-15; PNG 2; NE s.148.

<sup>4</sup> M 56; DM 9.

<sup>5</sup> M 54.

<sup>6</sup> M 43, 46, 53.

<sup>7</sup> M 53-55.

<sup>8</sup> M 56; DM 9.

<sup>9</sup> M 51.

<sup>10</sup> M 7; NE s.88.

<sup>11</sup> M 78; PNG 3.

<sup>12</sup> M 57; DM 9.

<sup>13</sup> M 51, 54.

edilmiş ve ayarlanmıştır.<sup>1</sup> Bu, mükemmel olanın daha az mükemmel olan ile birleşmesi sonucu en mükemmel olanı oluşturması noktasında mümkün olmaktadır. Burada merkezde olan mükemmellik düzeyinde daha üst sırada olandır. Bunu onun cevher sınıflandırmasında da görmekteyiz.

Leibniz, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, algı dereceleri bakımından cevherler arasında bir sınıflandırma yapmaktadır. Öncelikle her cevher algıya sahiptir ve algısız cevher yoktur. Fakat salt algıya sahip olanlar, genellikle inorganik denilen fakat Leibniz açısından organik olarak görülen taş gibi var olanların monadlarıdır.<sup>2</sup> Daha seçik algıya sahip olanlar ve bu yönüyle bilinçlilik düzeyine ulaşanlar ve bunun yanı sıra hafızaya sahip olurlar ki Leibniz tarafından ruh olarak adlandırılır ve genelde hayvan adı verilenlerin monad türlerini oluşturur.<sup>3</sup> Seçik algıları daha fazla olanlar ise öz-bilince sahip akıllı ruhların monadlarıdır ki Leibniz tarafından zihin olarak adlandırılır ve hiyerarşinin zirvesinde bulunan monadlar topluluğunu oluşturur.<sup>4</sup> Sonuncular, Tanrı'nın sahip olduğu kabiliyetlere - ki bunlar müdrike, irade ve kudrettir-, kendi ölçülerinde hâkimdirler. Dolayısıyla Tanrı'ya en fazla benzeyenlerdir. Analizimizi bu akıllı ruhlar denilen monadlar bağlamında sürdürebiliriz.

Bu türden monadların da kendi aralarında özellikle farklı perspektiflere sahip olmaları bakımından bir farklılık söz konusudur. Benzer veya yakın noktalardan mümkün dünyayı ifade edenler birbirlerine daha fazla benzerken, oldukça farklı perspektiflerden dünyayı ifade edenlerle aralarındaki farklılık artar. Fakat nihayetinde aynı dünyayı ifade ettiklerinden birbirlerine aşinalıkları da vardır, aksi takdirde aralarında herhangi bir iletişimin imkânı olamazdı. Bu iletişim aralarındaki uyumun da imkânını sağlar. Daha mükemmel olanlar, az mükemmel olanların a priori nedenlerini içerdiği için onların üzerinde etkide bulunurlar. Bu da mükemmellik hiyerarşisine göre yukarıdan aşağıya doğru birbirinin üzerinde hak sahibi olmalarını sağlar. Mükemmellik durumunun sabit olmaması hiyerarşinin zamanla değişebileceğine işaret eder. Ama değişmeyen bir şey var ki o da daha mükemmel olanın az mükemmel olan üzerindeki etkisidir. Diğer bir ifadeyle Leibniz cevherlerin aktif veya pasif olmalarını ve birbiri üzerinde metafiziksel olarak ideal bir etkiye sahip oluşlarını, başlangıçta 'daha fazla' mükemmel veya 'daha az' mükemmel olmalarından hareketle açıklamaktadır.<sup>5</sup> Böyle bir etki ve uyum, dünyadaki düzeni tesis ederken kaosu ortadan kaldırmaktadır.

Bu metafizik felsefi boyuttan Leibniz'in diplomatik dünyasına doğru ilerlemeye çalışalım. Leibniz çok erken dönemde akademik kariyerinin zirvesine ulaşmış, pratik yaşamın kısırlıklarında yol almaya başlamış,<sup>6</sup> dönemin Almanya'sında, bazı prensliklerin bünyesinde diplomatik faaliyetlerde bulunmuştur. Burada konumuz açısından önemli bir husus, Leibniz'in Fransız kralı 14. Louis'e Mısır'ı işgal etmeye yönelik bir plan sunmuş olmasıdır. O dönemde Fransız Kralı 14. Louis'in Hollanda'yı ele geçirme planları Leibniz'i Avrupa'da çıkacak ve dönemin Almanya'sını da içine çekecek bir savaştan korkmasına ve Louis'in dikkatini başka bir noktaya yönlendirmek için bir plan hazırlamaya sevk etmiştir.<sup>7</sup> Napolyon Bonapart'ın Mısır seferinin teorik arka planını oluşturduğu da zaman zaman tartışma konusu olan bu planın özü, 14. Louis'i Mısır'ı ele geçirmeye teşvik etmektir. Bunun, ekonomik ve politik açıdan daha makul bir seçenek olduğunu ileri sürer. Bu yaklaşım, Franklin Perkins'in de ifade ettiği gibi, Batı Avrupa'yı merkeze alan, Edward Said'in "oryantalizm" olarak adlandırdığı perspektifin bariz tezahürüdür.<sup>8</sup> Avrupa'yı, özellikle Batı Avrupa'yı merkeze almak suretiyle diğerlerine bu noktadan hareketle değer biçmek; savaşın, yıkımın, acının o coğrafyadan uzak tutularak başka coğrafyalarda vuku bulmasını meşru görmek.

Mısır'a yönelik tutumu ile karşılaştırdığımız Leibniz'in Avrupa'yı Çin ile ilişkiye teşvik etme pozisyonu arasında kritik farklar vardır. Avrupa'nın özellikle teorik ahlak alanında, Çin'in ise ahlakın pratik alanında başarılı olduğu bu açılardan birbirinden faydalanabileceği ileri sürülmektedir.<sup>9</sup> Ayrıca Çin'in bilimsel pratiğinin çok uzun bir dönemi kapsaması hasebiyle onlardan öğrenilecek şeylerin olduğunu savunmaktadır. Mısır ile ilgili olarak daha şiddet içeren bir yol önerilirken, Çin ile ilişkide özellikle oradaki Cizvitlerin, misyonerlik faaliyetlerinde ilmin yolunu kullanarak Çinlileri Hristiyanlığa döndürmeleri teşvik edilmektedir. Mısır ve dolayısıyla İslam ülkeleriyle ilişkide ekonomik ve politik vurgu ön plandayken, Çin ile ilişkilerde ilmi ve kültürel ilişki ön plana çıkmaktadır. Franklin Perkins'in de ifade ettiği gibi İslam dünyasına yönelik tavrı, uzak doğuya özellikle Çin'e yönelik tavrına nispetle çok daha düşmancadır.<sup>10</sup> Bunun nedeni ne olabilir diye sorunca Franklin Perkins'in de belirttiği gibi, İslam dünyasının politik ve askeri bir tehdit olarak Avrupa'nın karşısında durması ama Çin'in böyle bir pozisyonda bulunmamasıdır.

<sup>1</sup> Nicholas Rescher, *G. W. Leibniz's Monadology: An Edition for Students* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1991), S.218.

<sup>2</sup> M 18.

<sup>3</sup> M 19.

<sup>4</sup> M 29, 82.

<sup>5</sup> M 49-52.

<sup>6</sup> Leibniz, 1668'de daha 21-22 yaşlarındayken Mainz şehrinden Almanya'nın en önemli siyasi figürlerinden Baron Johann Christian von Boineburghizmetine girdi.

<sup>7</sup> Franklin Perkins, *Leibniz and China* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), s. 109-110.

<sup>8</sup> Perkins, s. 109-110.

<sup>9</sup> Perkins, s. 148.

<sup>10</sup> Perkins, 54. Dipnot, s. 23.

Çin ile ilişkiyi belirleyen temel faktör, Leibniz'e göre, Çin'in gelişmiş bilimsel ve kültürel pratiğe sahip olmasıdır. Bu bakımdan Avrupalıların Çinlilerden ve Çinlilerin de Avrupalılardan öğrenecek şeylerinin olduğunu söyler. Kanaatimizce benzer bir yaklaşım Mısır özelinde İslam dünyası için de iddia edilebilirdi. Leibniz belki de herhangi bir sömürgeci düşünür gibi Mısır'ın sömürgeleştirilmesini savunmuş ve bu noktada Avrupa'nın selameti için ekonomik ve politik açıdan iyi sonuçların elde edileceğini iddia etmiştir. Bazı Leibniz uzmanları, filozofun bu iddialarını, onun gençliğindeki olgun olmayan fikri durumuna vurgu yaparak tolere etmekte ve olgun döneminde bu tarz yaklaşımlarda bulunmadığını iddia etmektedirler. Yaşamının geç döneminde Mısır'ı işgale teşvik eden önerisi tarzında keskin söylemleriyle karşılaşmayız ama onun farklı toplum ve kültürlerle ilişkiye dair genel perspektifini gösteren şu kritik ifadesiyle karşılaşırız:

“Ben, yalnızca bir ülkenin coşkun vatanseverlerinden biri değilim, insanlığın tamamının refahı için çalışıyorum, çünkü cenneti ülkem, *kültürlü insanları* da *vatanşamlarım* olarak düşünüyorum”.<sup>1</sup>

Bu ifadesinde Leibniz “kültürlü insanları” vatandaşı olarak görmesiyle aslında vatanını o insanların bulunduğu mekân ile sınırlandırmaktadır. Franklin Perkins'in de ifade ettiği gibi “İnsanlığın tümünün refahı, iyiliği” ile de aslında Batı Avrupa kültürü ve dinini yani Hristiyanlığı benimseyen insanları kastetmektedir.<sup>2</sup> Bu insanlığın refahı için çalışmak ile kastedilenin de bir yönüyle Cizvit misyonerlerin Çin'de yürüttüğü faaliyetler gibi Avrupa merkeziliğin ve onun kültür ve medeniyet kodlarının “barbarlara” empoze edilmesidir. Aslında bu yaklaşım yirmili yaşlardaki Leibniz'in, Mısır'ı Fransız sömürge alanının genişlemesi için en iyi seçenek olarak sunmasındaki yaklaşımla örtüşmektedir. Bu yorumumuzu haklılaştıran diğer önemli bir argüman 1700'de *Berlin Bilimler Topluluğu*'nun kuruluşunda söylemiş olduğu şu sözlerdir: “Barbar yerlere değil, fakat sivilize olmuş yerlere giden misyonerler arasında gerçek bilimler, Tanrı'nın yardımından sonra, en iyi vasıtalarlardır”.<sup>3</sup> Leibniz, bu konuşmasında “barbar” yerlerle nasıl ilgilenmek gerektiğine dair açık bir ifade kullanmamaktadır. Buradaki “barbar” yerler ve “sivilize olmuş” yerler tarzındaki kategorik ayrımı oryantalist yaklaşımın ifadesi ve sömürgeleştirme fikrinin meşrulaştırılmasıdır, çünkü bir önceki ifadesi de dikkate alınınca, merkeze alınan ve önem atfedilen “sivilize olmuş” mekânlar ve orada yaşayan insanların refahıdır. Bu ayrımı metafizik düşüncesiyle ilişkilendirerek biraz açmamız yerinde olacaktır.

Hatırlanacağı üzere monadların mümkün dünyanın farklı varyasyonları olduğunu ifade etmiştik. Fenomenal dünya her bir monadın kendi perspektifinden mümkün dünyayı ifade etmesi sonucunda oluşur ki bu o monadın bedenini olarak da görülebilir. Monadın mümkün dünyaya dair algısının aşikâr olduğu kısımlar, ifade edilmenin sonucunda onun yakın bedenini oluştururken, algısının bulanık olduğu kısımlar ise mümkün dünyanın fenomenal kılınmasıyla uzak bedenini oluşturmaktadır.<sup>4</sup> Bu beden metaforu ile kültürü birbirinin yerine kullanabiliriz. Diğer kültürler bana uzaklık veya yakınlıklarına göre gittikçe uzaklaşan veya gittikçe yakınlaşan bedenim oluyor. Bilincinde, ayırında olduğum kültür benim yakın bedenim veya benim kültürüm, farkındalığının azaldığı, yabancılaşmanın gittikçe arttığı durumdaki kültürler benim uzak bedenim ve diğer kültürler olmaktadır. Bu durum kültürlerarası bir hiyerarşi oluşturur. Benim bedenim olan kültürüm *sivilize* olmaya referans yaparken, uzak bedenim olan kültürler ise uzaklığı oranında *barbarlık* derecelerine referans yapar. Bu farklılıklar şüphesiz bir etkileşim ve iletişime de imkân tanır. Böyle bir çoğulcu ontoloji anlayışı kültürel farklılıkların zemini olduğu gibi kültürlerarasılığı da önemli kılar. Fakat bu ontolojik anlayışın daha mükemmel ve az mükemmel kategorileri üzerinden değerlendirilmesi ve az mükemmel olanın daha mükemmel olana uyum sağlaması gerekliliğinin vurgulanması ve düzenin de ancak böyle kurulabileceği iddiası sömürgecilik anlayışını meşrulaştıran bir fikri zemin doğurur.

Şüphesiz Leibniz'in metafizik açıklamalarının bazı yönleri günümüzde savunulamaz içerimlere sahiptir. Ama felsefi düşüncenin pratik ve teorik boyutunun nasıl birbiriyle etkileşim içerisinde olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Franklin Perkins'a göre, genel kabul Leibniz'in politik ilgilerinin epistemolojisinden, bunun da ontolojisinden türediği yönündedir ki yazara göre bu yanlıştır, doğru olan ise Leibniz'in ontolojisinin onun politik amaçlarının gerekçelendirmesi olarak görmektir.<sup>5</sup> Belirleme ve gerekçelendirme yönünün ontolojiden politikaya doğru değil de politikadan ontolojiye doğru olduğuna yönelik Franklin Perkins'ın yorumuna katılmamaktayız. Çünkü hangisinin hangisini belirlediğini kolayca tespit etmek pek mümkün değildir. Gözden kaçırılmaması gereken nokta şu ki Leibniz daha diplomatik görevlerle politik pozisyonlar almadan evvel belli bir kültür havzasının eğitiminin her aşamasından geçerek diplomatik görevler üstlenmiştir. Politik pozisyonlar alırken Leibniz, sıfır noktasından hareket etmemektedir. Bu belirleme yönünün hangisinden hangisine doğru olduğu tartışmasını bir kenara bırakarak, dikkatimizi metafizik yaklaşımı ile politik yaklaşımının iç içe geçmiş haline yöneltecek olursak, bu girift ilişkinin oranları ne olursa olsun nihayetinde Leibniz'de şöyle bir durumla karşılaşırız: Metafiziksel düzlemde, doğamız gereği, aramızda mükemmellik bakımından ayrımların var olması, daha az mükemmel olanın daha mükemmel olana bir şekilde uyum sağlamasını gerektiği kanaati oluşturur. Fiziksel düzlemde ise kültürler arasındaki kategorik ayrımı daha kültürlü, sivilize olanların, dünyada düzenin sağlanması adına “barbar” olanları

<sup>1</sup> G.W. Leibniz, *Leibniz Selections*, çev. Philip Wiener. (New York: Charles Scribner's Sons, 1951), s.596-97.

<sup>2</sup> Perkins, s. 200.

<sup>3</sup> Perkins, s.112.

<sup>4</sup> M 60-63.

<sup>5</sup> Perkins, s. Xi-Xii.

kendilerine eklemlenme açısından, onlar üzerinde haklarının bulunduğunu kabul etmelerine zemin oluşturur. Nihayetinde her iki düzlemde de, yani hem metafizik hem de fizik düzlemde, daha mükemmel olanlara daha az mükemmel olanlar üzerinde etkide bulunma hakkı verilmekte ve sömürgeleştirmeye meşru zemin oluşturulmaktadır.

Leibniz özelinde yaptığımız bu analizden hareketle şunları söyleyebiliriz: salt felsefi, metafiziksel açıklamalar salt felsefi içerimlere sahip değildir. Hegel'in "her birey zamanının çocuğudur" sözüyle dile getirdiği gerçek, Leibniz özelinde de gördüğümüz üzere, teorik ve pratik edimlerimizin tamamına dokunan bir realiteye işaret eder. Bu bize hem bir felsefi metni okurken hem de aktüel bir sorun özelinde düşünürken şu iki noktayı göz önünde bulundurmamız gerektiğini gösterir. İlki, incelememize konu kıldığımız filozofu ve felsefesini salt bir felsefi faaliyetin sonucu olarak görmek yerine filozofun belli bir dönemin sorunlarıyla iştigal ettiğini, o dönemden ve bulunduğu kültür havzasından hareketle felsefi refleksiyon geliştirmiş olduğunu dikkate almamız gerektiğidir. Bu yaklaşım, söz konusu felsefi metinlerde yazarının dile getirdiği şeylerin pür felsefi içerikleri barındırmadığını, onun bilinçli olarak kastettiği ama aynı zamanda kastetmediği içerikleri de barındırdığını görme ve böylece pratik ile teorik arasındaki diyalektiği çözme imkânı tanır. Leibniz örneğinde, salt rasyonelliğin arkasında toplumsal ve kişisel yaşamışlığın, tarihi hafızanın ve bunlara eşlik eden duygunun nasıl kendisini göstermiş olduğunu görmüş olduk.

İkinci nokta ise bizatihi kendi mekânsal, zamansal bulunuşluğumuz içinde yaşamakta olan pratiğe dair felsefi refleksiyonumuzda, birinci durumun barındırdığı haksızlık etme ihtimalinden kurtulabilme ile ilgili olacak. Kanaatimizce, Gadamer'in "ön yargı", Habermas'ın "ön kavrayış" dediği ve bir şeye dair konuşmamız ve tutumumuzda sıfır noktasında bulunmadığımızı, büyük oranda kendi pozisyonumuzu meşrulaştıracak bir zeminden hareket ettiğimiz bilincinde olmamız gerektir. Diğer bir ifadeyle, bizden farklı olanlarla iletişime girişin imkânını da sağlayan ön yargılarımızın farkına varmamız icap eder. Her muhatap bu farkındalığıyla aslında karşındakine haksızlık yapabileceğini de fark etmiş olacaktır. Bu, kendi pozisyonunu meşrulaştırmaya değil karşılıklı bir diyalogun imkânına kapı açacak ve ortak ama daha geniş bir önyargı veya ön kabul dairesi oluşturacak ve böylece önceki küçük halkanın çatışma alanını aşma imkânı sunacaktır.

Aslında Leibniz'in metafizik anlayışı çoğulcu bir ontolojiyi mümkün kıldığı için ve Descartes'ın ve Spinoza'nın aksine zorunlu hakikatlere sadece refleksiyon vasıtasıyla değil fakat tecrübe vasıtasıyla erişebileceğimize vurgu yaptığı ve zorunlu hakikatlerin tamamına ancak kültürlerarası etkileşimle vakıf olabileceğimizi belirttiği için, döneminin koşullarında oryantalist ve sömürgeci fikri aşma noktasında önemli bir tutamak noktasına sahipti. Bunun uygulamasını Avrupalının Çin ile ilişkisindeki tutumunun nasıl olması gerektiğine yönelik önerilerinde kısmen görebiliyoruz. Fakat toplumsal yaşamışlığın, tarihi hafızanın ve bunlara eşlik eden duygunun şiddeti, Leibniz'i İslam dünyasına yönelik tavrında içinde yaşadığı kültürün tepkiselliğine mahkûm etmiştir. 14. Louis'nin Hollanda'yı işgali ile oluşacak acının, yıkımın benzerinin Mısır coğrafyasında da vuku bulabileceğini bilmesine rağmen, yukarıdaki alıntıda kullandığı vatani olarak gördüğü cenneti, Mısır özelinde İslam dünyasını içermediği için, her ne kadar planı uygulamaya konulmasa da, bizatihi bu yıkıma ön ayak olmaya çalışmıştır. Dolayısıyla kendi pozisyonu ile ilgili "ön yargısı", "ön kabulü" karşındaki ile diyalogu değil, onu yok etmeyi meşrulaştıran bir zemin işlevi görmüştür.

### Kaynakça

- Leibniz, G.W. *Leibniz Selections*. çev. Philip Wiener. New York: Charles Scribner's Sons, 1951.  
Leibniz, G.W. *Theodicy*. çev. E. M. Huggard. Illinois: Open Court Classics, 1993.  
Leibniz, G.W. *Philosophical Essays*. çev. Roger Ariew ve Daniel Garber. Indianapolis & Cambridge: Hackett, 1989.  
Leibniz, G.W. *Discours de métaphysique et Monadologie*. Paris: Gallimard, 1995.  
Leibniz, G.W. *Philosophical Papers and Letters*. çev. Leroy E. Loemker. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1989.  
Leibniz, G.W. *Nouveaux essais sur L'entendement humain*. Paris: Flammarion, 1990.  
Perkins, Franklin. *Leibniz and China*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.  
Rescher, Nicholas. *G. W. Leibniz's Monadology: An Edition for Students*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1991.