

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

MÜMKÜN DÜNYALARIN EN İYİSİ



STEVEN NADLER

Mümkün Dünyaların En İyisi

© 2015, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

The Best of All Possible Worlds

© 2008, Steven Nadler

Kitabın Türkçe yayın hakları Akcalı Telif Ajansı aracılığıyla Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.'ne aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak

Genel Müdür Vedat Bayrak

Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu

Kitap Editörü Gökçe Çiçek Çetin

Kapak Tasarımı Füsün Turcan Elmasoğlu

Sayfa Tasarımı Zuhul Turan

ISBN 978-605-171-229-1

1. Basım: Mart 2016

Baskı ve Cilt

Melisa Matbaacılık

Çiftelhavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul

Tel: 0(212) 674 97 23 Faks: 0(212) 674 97 29

Sertifika no: 12088

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Alemdar Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34110 Fatih-İstanbul

Tel: 0(212) 511 53 03 (pbx) Faks: 0(212) 519 33 00

www.alfakitap.com - info@alfakitap.com

Sertifika no: 10905

MÜMKÜN DÜNYALARIN EN İYİSİ



Akıl Çağında
Felsefecilere, Tanrı'ya
ve Kötülüğe Dair
Bir Hikâye

STEVEN NADLER

Çeviren
ABDULLAH YILMAZ

Öğretmen ve Dost
Kızıl için...

İÇİNDEKİLER

Kısaltmalar, 7

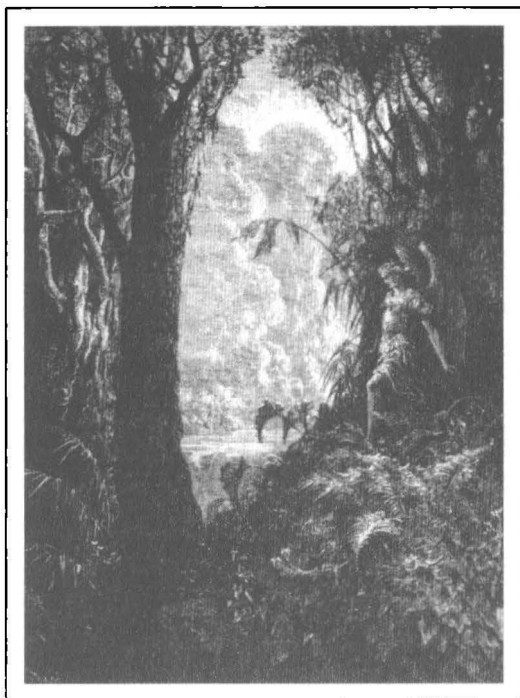
Önsöz, 11

1 LEIBNİZ PARİS'TE	17
2 SOL YAKA'DA FELSEFE.....	43
3 LE GRAND ARNAULD	81
4 TEODİSE	116
5 DOĞA VE İNAYET KRALLIKLARI	157
6 "DOKUN DAĞLARA, TÜTSÜNLER"	201
7 EBEDİ DOĞRULAR	259
8 SPİNOZA'NIN HAYALETİ	303
BİTİRİRKEN	335

Kaynakça, 349

Teşekkür, 357

Dizin, 359



KISALTMALAR

Leibniz'in Eserleri

- A *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften, 7 cilt (Darmstadt/Leipzig/Berlin: Akademie Verlag, 1923).
- AG *Philosophical Essays*, ed. ve çev. Roger Ariew ve Daniel Garber (Indianapolis: Hackett, 1989).
- Couturat *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, ed. Louis Couturat (Paris: Presses Universitaires de France, 1903; yeniden basım: Hildesheim: Georg Olms, 1961).
- DS *Deutsche Schriften*, 2 cilt, ed. G. E. Guhrauer (Berlin, 1838-40).
- FdC *Nouvelles lettres et opuscles inédits de Leibniz*, ed. Louis Alexandre Foucher de Careil (Paris: Ladrangé, 1854; yeniden basım: Hildesheim: Georg Olms, 1975).
- GM *Mathematische Schriften*, 7 cilt, ed. C. I. Gerhardt (Berlin: A. Asher; Halle: H. W. Schmidt, 1849-63).
- GP *Philosophische Schriften*, 7 cilt, ed. C. I. Gerhardt (Berlin: Weidmann, 1875-90; yeniden basım: Hildesheim: Georg Olms, 1978).

- Grua *Textes inédits d'après de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, 2 cilt, ed. Gaston Grua (Paris: Presses Universitaires de France, 1948).
- H *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, ed. Austin Farrar, çev. E. M. Huggard (La Salle, Ill.: Open Court, 1985).
- Klopp *Die Werke von Leibniz. Reihe 1: Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften*, 11 cilt, ed. Onno Klopp (Hanover: Klindworth, 1864-84).
- L *Philosophical Papers and Letters*, ed. ve çev. Leroy Loemker, 2. Basım: (Dordrecht: D. Reidel, 1969).
- M *Discourse on Metaphysics/Correspondence with Arnauld/Monadology*, ed. ve çev. George Montgomery (La Salle, Ill.: Open Court, 1980).
- RP *Political Writings*, ed. Patrick Riley (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).

Malebranche'in Eserleri

- JS *Dialogues on Metaphysics and on Religion*, ed. Nicholas Jolley, çev. David Scott (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
- LO *The Search After Truth*, çev. Thomas M. Lennon ve Paul J. Olscamp (Columbus: Ohio State University Press, 1980).
- OC *Oeuvres complètes de Malebranche*, 20 cilt, ed. André Robinet (Paris: J. Vrin, 1958-76).
- R *Treatise on Nature and Grace*, çev. Patrick Riley (Oxford: Oxford University Press, 1992).
- TNG *Traité de la nature et de la grace*.

Arnauld'nun Eserleri

- OA *Oeuvres de Messire Antoine Arnauld, docteur de la maison et société de Sorbonne*, 43 cilt, (Lausanne: Sigismond d'Arnay, 1775).
- TP *Textes philosophiques*, ed. Denis Moreau (Paris: Presses Universitaires de France, 2001).

Descartes'in Eserleri

- AT *Oeuvres de Descartes*, 12 cilt, ed. Charles Adam ve Paul Tannery (Paris: J. Vrin, 1974-83).
- CSM *The Philosophical Writings of Descartes*, 2 cilt, ed. ve çev. John Cottingham, Robert Stoothoff ve Dugald Murdoch (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- CSMK *The Philosophical Writings of Descartes*, 3 cilt (yazışmalar), ed. ve çev. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch ve Anthony Kenny (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
- C *The Collected Works of Spinoza*, c. 1, çev. Edwin Curley (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1985).

Diğer Eserler

- MLRP *Malebranche et Leibniz: Relations personnelles*, ed. André Robinet (Paris: J. Vrin, 1955).
- OD *Pierre Bayle, Oeuvres diverses* (Lahey, 1727-31; 6 cilt halinde yeniden basım: Hildesheim: Georg Olms, 1964-82).
- HCB *Pierre Bayle, Historical and Critical Dictionary*, ed. ve çev. Richard H. Popkin (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965).

ÖNSÖZ

Felsefe tarihinde dönüm noktası diyebileceğimiz çok önemli anlar vardır. Sokrates'in mahkemesi ve ölümü; Platon'un *Devlet*'te filozof-krallara taç giydirmesi; Augustinus'un *İtiraf*lar'da dokunaklı bir biçimde görülen, tinsel (ve cinsel) telaşı ve sonunda huzura erişiş; Aquinas'ın *Summa Theologiae*'da inancı ve akıllı ansiklopedik uzlaştırması; Descartes'ın *cogito ergo sum* argümanını dile getirişi ve Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde hakiki metafizik alanını nihai ve kesin olarak kurmaya yönelik büyük projesi -ona göre, astronomide Kopernik devrimi neyse felsefede de bu proje o olacaktı- felsefenin en önemli tarihsel uğraklarından bazılarıdır.

Bu kitap öyle belirgin bir olay hakkında değildir. Ne küresel bir paradigma değişimi ne de devrimci felsefi düşüncelerle ilgili bir hikâyeye anlatılıyor burada. Bu kitap dünyayı dönüştüren keşifler, medeniyeti kurtaran icatlar ve tarihin yönünü değiştiren karşılaşmalarla da ilgili değil. Burada anlatılan, 1670'ler Paris'inde, kısa bir süre arkadaşlık etmiş, ama ardından hemen kişisel ve felsefi olarak farklı yollara gitmiş üç filozof hakkında görece özel ve basit bir hikâyedir. Çoğu etkinlik, antik dönem Yunanistan'ının agora-

sının modern dönem başında Fransız toplumundaki karşılığı olan akademide ya da salonlarda değil, kitaplarda, makalelerde, eleştirilerde ve mektuplarda gerçekleşmiştir. Bazen fikir alışverişi doğrudan ve son derece açıktır; sıklıkla da özel yazılardan, kenar notlarından ve birilerinin kaydetmeyi uygun gördüğü için bize kadar ulaşmış şifahi yorumlardan hareketle mecburen yeniden kurgulanmış, sanal bir diyalog söz konusudur.

Anlatılan dönem, fikirler tarihinde, dünya, insan doğası, ahlak, özgürlük, akılcılık ve hepsinden önce Tanrı gibi, felsefenin kadim sorunlarıyla ilgili zengin ve ilginç bir dönemdir. Hikâyenin başlıca aktörleri içinde yalnızca parlak bir filozof, bilim insanı ve matematikçi olan Gottfried Wilhelm Leibniz günümüzün çoğu okuruna tanıdık gelecektir. Ama o günün dünyasında Katolik rahipler Antoine Arnauld ve Nicolas Malebranche tanınmış birinci sınıf entelektüellerdi. Zamanının en önemli felsefi ve teolojik düşünürüydü bu ikili ve onların görüşleri ve tartışmaları 17. yüzyılın eğitilmiş dünyasının büyük bir bölümü tarafından biliniyordu.

Bu üç düşünür, kişisel hikâyeleri bakımından olduğu kadar mizaçları bakımından da birbirinden çok farklıdır ve dolayısıyla ilişkileri de dramlarla örülmüştür. Yıllar içinde felsefi ayrılıkları daha bariz (ve daha uzlaşmaz) hale geldikçe, girdikleri –bu kitabın konusu olan– büyük tartışmanın da şiddeti artmış; hakaretler ve çarpıtmalar (ve arada bir dilenen bir özürle) hem coğrafi hem de dini büyük mesafeler boyunca havada uçmuşdur. Felsefeye tutkuyla bağlıdır insanlar; bunun başlıca nedeni de, o dönemde, felsefi fikir ayrılıklarının teolojik, ahlaki, politik ve hatta kurtuluşa dair içerimlerinden ayrı düşünülmesinin neredeyse imkânsız oluşudur. Bu filozoflar, savun-

dukları doğruların yalnızca bu dünya değil, öteki dünya için de anlamlı ve önemli olduğuna inanıyorlardı.

17. yüzyılda, kötülük sorunu önemliydi. Filozoflar ve teologlar, dünyanın günah ve acılarla dolu olduğu tartışma götürmez gerçeği ile onlar için hiçbir biçimde taviz verilemez olan, evrenin sonsuz iyi, bilge, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen Tanrı tarafından yaratıldığı inancını uzlaştırma sorunuyla boğuşuyordu. Ama kötülük sorunu çok daha büyük bir savaşın küçük bir muharebesiydi yalnızca. Bunun gerisinde, Tanrı kavrayışını yerli yerine oturtma gibi çok daha önemli ve büyük bir mesele yatıyordu: Tanrı nasıl eyleler? O hangi meziyetler ve kapasiteler kuşanmıştır? Onun davranışları, bizimki gibi, ne oranda akıl yoluyla idrak edilebilir? Onun yaptıkları açıklanabilir ve yargılanabilir mi? Bu hikâyede, yalnızca kötülük sorunu değil pratikte metafiziğin, doğa felsefesinin (doğa biliminin), epistemolojinin, etiğin ve politikanın bütün konuları, Tanrı'nın ve Onun failliğinin doğasının nasıl açıklanacağı temel sorunuyla kesişiyordu. Modern dönemin başlarında bir düşünürün Tanrı kavrayışının, o düşünürün evrenin başlangıcı ve doğası, insan bilgisinin imkânları, ahlaki ve estetik değerlerin nesnelliği ve adaletin ilkeleri üzerine görüşlerine etkileri çok büyüktü.

Geleneksel bir görüşü benimseyen Leibniz ve Malebranche, Tanrı'nın birçok bakımdan bize çok benzediğine inanıyordu: Tercihlerini akılcı bir muhakeme ışığında yapıyor ve O yaptığı şeyi (yanılmaz bir biçimde) iyi olduğuna inandığı için yapıyordu. Daha radikal bir tutum takınan Arnauld, felsefi akıl hocası Descartes'ın izinden giderek, ilahi failliğin tanımlanmasındaki böylesine bir insan-merkezciliğin doğru Hristiyan inanç açısından tehlikeli olduğunu savunuyordu. Tanrı, ona göre, akılcı bir "kişi" değil-

dir ve Tanrı'nın eyleyiş biçimi ile bizim eyleyiş biçimimiz arasında bir kıyaslama yapılamaz. Leibniz'in ve Malebranche'ın Tanrı'sı pratik akılla donanmıştır; Arnauld'nun Tanrı'sı ise akıl dediğimiz şeye bütünüyle aşkındır. Bir taraf evreni bilgeliğin ürünü ve ebedi, nesnel iyilik ve güzellik değerlerinin vücut bulmuş hali olarak görürken, öteki taraf her doğru ve her normatif değer de dahil bütün yaratılışı tamamen keyfi, her şeye muktedir bir iradenin ürünü olarak görür. Gerçekten de büyük meselelerdir bunlar.

17. yüzyılın son çeyreğinde gündemin başköşesine oturan bu felsefi tartışma, dinsel farkların, din adamları arasındaki rekabetin, politik gelişmelerin ve hatta kişisel hırsların altına sürekli odun attığı ateşli bir tartışmaydı. Leibniz, Arnauld ve Malebranche öleli çok oldu ve onların entelektüel dünyası, zemini oluşturan erken dönem modern toplumsal, dini ve politik atmosferle birlikte artık ortada yok. Ancak önlerine koydukları felsefi sorunlar –Hiçbir şeyin olmaması yerine neden bir şeyler vardır? Dünya, yalnızca fiziksel değil ahlaki olarak da, neden böyledir? İyi insanlara kötü şeyler neden oluyor? Sıklıkla insan aklının ötesinde görünen büyük acıları ve insanların yaptığı kötülükleri nasıl anlamlandırabiliriz?– bugün hâlâ bizi uğraştırıyor.

MÜMKÜN
DÜNYALARIN
EN İYİSİ

1

LEIBNİZ PARİS'TE

1672 baharının ilk günlerinde, bir Alman gizli bir görevle Paris'e gelir. Bir planı vardır; hamilerinin ve kendisinin yürekten inandığı bu plan, uluslararası barışı sağlayacak ve Protestan Reformu'yla kaybedilmiş dinsel birliği Avrupa'ya geri getirecek yolun başlangıcı olacaktır.

Vizyoner umutlara dayalı bir büyük projedir bu. Bu ziyaret Fransızlar tarafından kabul edilmiş, hatta cesaretlendirilmiş olmakla birlikte, temsilci ne tür bir kabul göreceğini bilmemektedir. Diplomatik oyunlarda yenidir ve görüşmeyi umduğu bakanları tanımamaktadır. Üstlerinin onu 17. yüzyılın istikrarsız politik ortamının tuzakları ve özellikle de Fransa gibi ne yapacağı kestirilemez ve fırsatçı bir partner hakkında uyarmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bir gün üzerinde anlaşmaya varılan bir konuya da kişi, ertesi gün yeni bir ittifakla birlikte kolaylıkla unutulmuş bir kurban haline gelebilirdi. Kendilerini bekleyen zorlu ve uzun bir müzakere sürecini öngörerek, şehirde uzun bir ikamet ayarlanmış ve görevli, Doğu Yakası'nda bir daireye yerleştirilmişti.

Ama bu arada büyük güçler bir kere daha savaşın eşiğine gelmiş olduklarından, temsilcinin görevi bir biçimde aciliyet kazanmıştı.

Seksen yıldır, Fransa'nın 16. yüzyılda içine düştüğü ve onlarca yıl süren iç kanışıklıklardan, 1618 ile 1648 arasında, Otuz Yıl Savaşları adı verilen süreçte, Alman şehir devletlerinin ayrılmasına kadar, kıta sonu gelmez çatışmalardan bitap düşmüştü. Düşmanlıkların nedenleri çok çeşitliydi: Ülke içi politik krizler; sınıf mücadelesi; sınır anlaşmazlıkları; (doğuda Polonya, batıda Fransa, kuzeyde Hollanda ve güneyde ise İtalya şehir devletlerine uzanan geniş bir coğrafyaya yayılmış) Kutsal Roma İmparatorluğu içindeki yerel bağımsız otoriteler ile merkezi devlet arasındaki çatışmalar; İmparatorluk'un alanına giren Fransa, İspanya, Danimarka, İsveç, İngiltere, Hollanda ve diğer devletlerin uzun süredir devam eden kan davaları. Paralı askerler sınırları boyunca ilerleyip karşılıklı verilen zarara pek aldırmaksızın savaşmayı sürdürürken, sivil halk perişan olmuş, ekinler harap olmuş, toplumsal ve ekonomik kargaşa hayatı tam anlamıyla çekilmez hale getirmişti. Birçok küçük krallıktan oluşan ortaçağ Batı dünyası, her ne kadar rekabete, şiddete dayalı istikrarsız bir yer olsa da, post-feodal toplumun belirsizliklerinin ve büyük ulus devletler içindeki ve arasındaki çok daha karmaşık ve tahripkâr düşmanlıkların önünü açmıştı.

Ayrıca, mezheplere ve sapmalara, hatta ara sıra ortaya çıkan inançsızlık tehdidine rağmen şiddet, salgın ve öteki belalarla boğuşan ortaçağ Avrupa'sının uzun süredir keyfini sürdüğü genel inanç bütünlüğü de kaybolmuştu. 16. yüzyıl sonları ile 17. yüzyıl başlarındaki savaşlar aynı zamanda, özellikle Fransa ve Almanya'da, Reform hareketinin kötü mirası olan

din savaşlarıydı. Fransa'da Katolik çoğunluk Calvinist Huguenotlarla savaşıyordu; bu, yalnızca Protestanlara dini ve politik haklar veren 1598 tarihli Nantes Fermanı'yla [Edict of Nantes] biraz olsun, o da geçici olarak, yatıştırılan kısır bir çatışmaydı. Kutsal Roma İmparatorluğu topraklarında, üç yüz üye devlet arasındaki pamuk ipliğine bağlı birlik Katolik, Lutherci ve Calvinist güçler arasındaki çatışmalar yüzünden dağılmıştı. Alman kaynaklı sorunlar dışarıdan müdahalelerle daha da içinden çıkılmaz bir hal alıyordu; ne zaman bir taraf hâkimiyet sağlamaya yaklaşacak olsa, başka bir yerden dost kuvvetler hemen yardıma koşuyordu. Böylece 1630'larda, tam Katolik Bavyera ve Karşı-Reformcu müttefikleri kuzeydeki Lutherci toprakları ele geçirmek üzereyken, Fransız, Danimarkalı ve İsveçli kuvvetler Protestanlardan yana savaşa müdahil oldular.

Nihayet, Avrupa topraklarının çoraklaşması ve savaşan tarafların kaynakları tüketmesinin ardından, 1648 yılında Westphalia Barış Anlaşması'nın imzalanmasıyla belli bir oranda düzen sağlanmış oldu. Bu geniş kapsamlı anlaşmalar dizisi güya savaşa son verecek ve kıtaya istikrar getirecekti. Anlaşma politik sınırları yeniden çizmiş ve yeni dini sınır çizgileri belirlemişti. Alman topraklarında artık tekil bağımsız devletler vardı ve her biri kendi resmi dinini kendisi belirleme hakkına sahipti. (Barış Anlaşması bu yüzden aynı zamanda Kutsal Roma İmparatorluğu'nun resmi çözülmesinin de işaretini veriyordu.)

Yine de bu soluklanma çok kısa sürmüştü ve yıllar boyunca hanedanlar arası husumet, yayılmacı arzular ve hepsinden önce, ekonomik rekabet özellikle Fransa, İspanya, İngiltere ve Hollanda arasında, görece kısa, ama son derece önemli sonuçlar doğuran bir dizi çatışmanın fitilini ateşlemişti. 1672 yılbaşıyla bir-

likte, Barış'ı¹ bitiren düşmanlıkların başlamasının yüzüncü yıldönümünde, Avrupa görüldüğü kadarıyla yeni bir savaş yüzyılına katlanmak zorunda kalacaktı.

1572'de olduğu gibi, herkesin gözü bir kere daha, Kuzey Denizinde kıyıları bulunan, stratejik olarak önemli ve son derece verimli toprak parçasına, yani (bugün Belçika, Lüksemburg ve Hollanda'nın yer aldığı) deniz seviyesinin altındaki coğrafi alan anlamında) Alt Ükelere dikilmişti. İlk keresinde, saldırı isyan eden eyaletleri hizaya sokmak isteyen İspanya'dan gelmişti. İspanya tahtında oturan Habsburglara bu topraklar 16. yüzyılın ortalarında, Burgonya'nın Fransız dukelerinden miras kalmıştı. Ancak uzaktaki Katolik yönetimin arası en kuzeydeki yedi eyalete hükmeden yerel Calvinist nüfusla pek iyi değildi ve 1570 başlarında isyan baş göstermişti. İspanya buna dikkate değer bir güç gösterisiyle karşılık vermiş ve savaş seksen yıl sürmüştü (Westphalia Barış Anlaşması şartlarından biri olarak, Münster Anlaşması ile sonlanmıştı bu savaş).

Bu defa ilk hamleyi yapan Fransa'ydı. Dönemin süper güçlerinden biri olarak Bourbon monarşisi, baş düşman İberli Habsburglara karşı etkili bir denge unsuruydu. Saldırgan ve her zaman yayılcı bir politika izleyen XIV. Louis çoktan beri Alt Ükeleri ve İspanya'ya sadık olan ve artık İspanya Hollandası olarak adlandırılan Katolik eyaletleri gözüne kestirmişti; onları yeniden Fransız hâkimiyeti altına almak istiyordu. Louis sonunda, 1667 yılında, Flanders'i ve öteki güney eyaletlerini işgal etti. Sonra da Köln'ün prens-rahibinin, Münster Elektörü'nün ve İngiltere

¹ Bu, İspanya'ya karşı Hollanda ayaklanmasının ve Seksen Yıl Savaşları'nın başladığı tarihi.

Elektör: Kutsal Roma İmparatorluğu hâkimiyetindeki devletlerde, imparatorun seçiminde oy hakkı bulunan prensler -çn.

tahtının da rızasını alan Fransız kral, gözünü bugünkü Hollanda topraklarındaki, İspanya'dan bağımsızlığını kazandıktan sonra o sıralar "Altın Çağ"ını yaşayan, kuzeydeki Protestan eyaletlere çevirmişti.

Fransa ile Birleşik Eyaletler arasında, ticaret, toprak ve ittifaklar yüzünden çıkan çatışmalar da dahil, uzun süreden beri ekonomik ve politik rahatsızlıklar vardı. Bu aynı zamanda eski ile yeni, Katolik ile Protestan ve kralcı mutlakiyet ile cumhuriyetçilik arasındaki klasik bir çekişmeydi de. 1665'teki İkinci Anglo-Dutch Savaşı'nda olduğu gibi, jeopolitik çıkarlar uygun düştüğünde yer yer Hollanda'dan yana taraf tutmaya hevesli olmakla birlikte, uzun bir geçmiş olan yerleşik Fransız monarşisinin yeni zengin Calvinist cumhuriyete pek tahammülü yoktu. Hatta monarşi aktif bir biçimde eşit ve bağımsız eyaletlerin yarı-demokratik federasyonunun altını oymaya ve yerine kral benzeri bir şahsiyet tarafından yönetilen ve karmakarışık bu politik dönemde güvenilir ve benzer şeyler düşünen bir müttefik olarak Fransa'ya hizmet edecek merkezi bir hükümet geçirmeye çalışıyordu. Tansiyon arttıkça artmış, iki güç arasındaki müzakerelerle bir çözüme erişme yönündeki birkaç girişim de sonuçsuz kalmıştı. Askeri çözüm elde bir seçenek olarak varken diplomatik çözümü bekleme-ye pek hevesli olmayan Louis, 1672 yılının Ocak ayında Hollanda'ya savaş ilan etti.

Alman temsilci, hamisi olan Mainz Elektörü Johann Philipp von Schönborn adına Mart ayının son günlerinde Paris'e hareket ettiğinde, Fransız ordusu Hollanda sınırını çoktan geçmişti. Toprakları Otuz Yıl Savaşları'nın yıkımından daha yeni yeni ayağa kalkmakta olan, Johann Philipp ve öteki Alman prensler Louis'nin bir sonraki adımının ne olacağından endişeliydiler. Elektör, devlet bakanı Baron Johann Christian

von Boineberg'in tavsiyesine kulak vererek, Güneş Kral'ın ilgisinin başka, muhtemelen daha heyecan verici projelere kayıp kaymayacağını öğrenmesi için, genç özel temsilcisini Fransa'ya göndermişti.

Nazik yurtdışı görevinde Elektör ve baronun güvendiği bu kişi sıradan bir diplomat değildi. Dış ilişkilerde deneyimsiz ve gerek fiziksel gerek sosyal olarak uygunsuz biri olsa da, birçok bakımdan çok maharetliydi. Fransa'nın başkentine doğru yola çıkan yirmi altı yaşındaki bu adam geleceği parlak bir filozof-bilimci-matematikçiydi ve kaderinde 17. yüzyıl Avrupa entelektüel hayatında büyük bir oyuncu olmak vardı. Aslında bu adam bütün zamanların en büyük dahilerinden biriydi.

Gottfried Wilhelm Leibniz 1 Temmuz 1646'da, Saksonya'ya bağlı Lutherci Leipzig kasabasında doğmuştu. Babası Friedrich felsefe fakültesinin başkan yardımcısıydı ve Leipzig Üniversitesinde ahlak felsefesi profesörüydü. Annesi Catharina Schmuck, Friedrich'in üçüncü karısıydı.²

Leibniz, Leipzig Üniversitesinde liberal sanatlar okumuş ve 1663 yılında, *A Metaphysical Disputation on the Principle of Individuation* başlıklı teziyle bu okuldan mezun olmuştur. Soyut felsefi düşüncedeki üstün yeteneğine rağmen, Leibniz hukuk alanında bir kariyer yapmaya karar verir. Bir yaz boyunca Jena Üniversitesinde matematik okuduktan sonra, hukuk alanın-

² Leibniz'in biyografisi için bkz. E. J. Aiton, *Leibniz: A Biography* (Bristol ve Boston: Adam Hilger, 1985) ve Maria Rosa Antognazza, *Leibniz: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

Ortaçağda özgür bir yurttaşın kamusal dünyadaki faaliyetlerini yürütmesi için öğrenmesi gereken gramer, mantık, retorik yanında müzik, aritmetik, geometri ve astronomi gibi alanların genel adı -çn.

da çalışmak için Leipzig'e döner. Üniversite mezunu olmasına rağmen üniversite Leibniz'e, üniversitenin fakültesine kabul edilmesi için gerekli olan doktora derecesini vermeyi reddeder. Sorun Leibniz'in ortaya koyduğu çalışmanın mahiyetinde değildi kesin olarak; bütün mesele mesleki rekabet ve muhtemelen ona karşı bazı kişisel husumetlerdi. Leipzig'deki akademi camiası son derece rekabetçi bir ortamdı ve bazı kıdemli doktora adayları Leibniz de dahil, daha genç, ama en az onlar kadar bunu hak eden adayları kenara itmek için gizli kapaklı işler çeviriyordu. Hukuk fakültesi dekanının karısının Leibniz'den hoşlanmadığına ve kocasını Leibniz'e karşı doldurduğuna inanmamız için haklı bazı nedenler vardır.³ Leibniz son derece sivri biriydi, ama aynı zamanda yerinde duramayan, enerjik biri de olduğundan, bu olayın üzerinde pek durmamıştı. Geleceğinin başka yerde olduğunu düşünmüş ve sadece tezini almış ve 1666 yılında hukuk doktorası aldığı Altdorf Üniversitesine geçmişti.

Bu süre zarfında Leibniz son tahlilde bir hukuk fakültesinde üniversite kariyeri yapmakla pek ilgisi olmadığını fark etmişti. Resmi akademi camiasının dışında kendi siyasi, hukuki ve bilimsel tasarılarını daha etkili bir biçimde yürütebileceğine inanıyordu. Bu yüzden Nuremberg Üniversitesinden gelen hocalık teklifini reddetmiş, çok geçmeden muhtemelen ikisinin de dahil olduğu bir simyacılar cemiyeti sayesinde tanıştıkları Baron von Boineberg'in yardımıyla, o zaman ve gelecekte hamisi olacak Mainz Elektörü Boineberg'in hizmetine girmişti. 1668'de, Leibniz, daha sarayda bir makamı yokken bile Mainz'ın ceza yasalarını gözden geçirmeye başlamıştı. 1670'de, Le-

³ Bkz. George MacDonald Ross, "Leibniz and the Nuremberg Alchemical Society," *Studia Leibnitiana* 6 (1974): 222-48 (s. 222).

ibniz ve Boineberg Mainz'a taşınır ve Leibniz orada güçlü Elektör'ün adalet özel temsilcisi olarak atanır ve devletin temyiz yüksek mahkemesinde çalışır. Bu zaman zarfında, baron adına çeşitli yasal, politik, diplomatik ve edebi projeler üstlenen Leibniz aynı zamanda Boineberg'in özel sekreteri, kütüphanecisi ve politik danışmanı da olmuştur. Bu görevler arasında, Boineberg'in kütüphanesinin katalogunu hazırlamak ve Kral Johann Casmir'in çekilmesinin ardından yakın zaman önce boşalmış, Polonya tahtına (Elektör ve müttefiklerinin çıkarına) kimin geçeceği sorununun çözümüne yardımcı olacak argümanlar oluşturmak da vardır.

Leibniz'in birçok ilgi alanı olduğunu söylemek yetmez. O her zaman pozisyonunun getirdiği resmi, hukuki ve siyasi görevlerin çok ötesinde düşünüyor ve davranıyordu; ve onun olağanüstü zekâsı pratikte sınır tanımıyordu. Terentius'un meşhur *humani nil a me alienum puto* ("insana ait olan hiçbir şey bana yabancı değildir") deyişi sanki Leibniz için söylenmişti. Leibniz gerçek anlamda çok yönlü bir insandı ve hayatının sonuna kadar felsefe (metafizik, mantık, etik ve epistemoloji dahil), hukuk, politika, matematik, doğa bilimleri, dilbilim, teoloji, tarih, İncil eleştirisi, hatta mühendislik ve teknoloji alanlarında önemli ve kalıcı katkılar yapmıştır. Kendi çapında hem başarılı bir akademisyen hem de son derece orijinal bir düşünür olarak Leibniz yeniye tutkun biriydi; ama eskiye de derin bir saygı duymaktan geri kalmıyordu. Örneğin Leibniz, çağdaşlarının (Galileo, Descartes ve Huygens gibi) ilerlemeci bilimsel fikirleri ile Platon ve Aristoteles'in antik metafizik görüşlerini uzlaştırmayı amaçlıyordu.

Mainz yıllarında Leibniz, kendisinin "evrensel öznelilikler" adını verdiği, "insan düşüncesinin alfabesi"

olarak bilinen şey üzerinde çalışmaya başlar. Bu, bütün fikirleri ve akıl yürütmeleri tek, açık bir sembolik sisteme indirgemeyi amaçlayan son derece iddialı bir tasarıdır. Hayatının ilerleyen aşamalarında, bu projesine, “akıl bütün doğrularının bir tür kalkülüse indirgeneceği ... evrensel sembolizm” adını verecektir.⁴ Bu her şeyi kapsayacak dil ve yöntem, bir sürü belirsizliği içinde barındıran gündelik dilden kaynaklandığına inandığı birçok kafa karışıklığı ve hatayı ortadan kaldıracaktır ve bize düşüncede en üst düzeyde bir kesinlik ve felsefi iletişimde verimlilik sağlayacaktır. Bu dönemde Leibniz fizik konusundaki fikirlerini de geliştirmeye başlar. 1671 yılında, *New Physical Hypothesis* kitabını yayımlar. Bu deneme, Paris'teki Bilimler Akademisi'ne [Académie des Sciences] adadığı, “Hareketin Soyut Teorisi” ve Londra'daki Royal Society'ye adadığı “Hareketin Somut Teorisi” olmak üzere iki makaleden oluşmaktadır. Bu ve diğer bilimsel ve metafizik yazılarında, Leibniz çok geniş bir yelpazeye yayılan konuları ele almaktadır: Maddenin, zihnin ve hareketin doğası; kütlelerin çarpışmasını yöneten temel ilkeler; ve bütün kariyeri boyunca meşgul olacağı bir konu olarak, süredurum sorunları ya da (noktalardan çizgiye, tekil hareketlerden sürekli bir devinime ve anlardan zamana) süreksiz birimlerden bir sürekli niceliğin doğması. Leibniz aynı zamanda hukuki ve dini konularda (ruhun ölümsüzlüğü ve bedenin yeniden canlanması dahil) ve politik meselelerde yazılar kaleme alır. Hatta XIV. Louis ve onun askeri hırsları hakkında *The Most Christian Mars* adıyla, kendi imzasını taşımayan bir kitap da yayımlar. Bu kitapta Leibniz, Fransız kralın Avrupalı komşularına karşı saldırgan tutumuna, Flaman, Hollandalı ve Alman toprakları

⁴ Nicolas Rémond'a mektup, 10 Ocak 1714, G III.605.

Fransa ile “Türkler” arasında uzandığından, Louis’nin doğudaki düşmana saldırmadan önce bu “yoksul Hristiyanların” topraklarından geçmek zorunda olduğu açıklaması getirerek alaycı bir şekilde “hak” verir.⁵

Leibniz bu dönemde en büyük ve en iddialı projesine, büyük bir önem atfedeceği ve hayatı boyunca çok fazla enerji harcayacağı projesine başlar: Kendi kendini atadığı bu görev, Batı Hristiyanlığının kalbindeki yarılmayı sağaltmaktır. Avrupa’da o zamanlar Katolikleri ve Protestanları bölen meselelerin, belli ortak noktalar bulunamayacak kadar aşılmaz olmadığına inanıyordu. “Roma’ya yapılabilecek itirazların çoğu, dogmalar yerine insanların pratiğini dikkate alıyor” diye yazıyordu 1682 yılında.⁶ İnananları tek bir kilisenin çatısı altında toplamak mümkün olabildi; yeter ki biri bütün Hristiyanları birleştiren esas inançları bulup, uygun şekilde yorumlasın ve onları dini örgütlenmelerin, seremoni kurallarının ve içinde katılışp kabuk bağladığı hizipçi anlayışların katmanları arasından damıtıp çıkarsın. Leibniz işe Alman topraklarındaki Katoliklerden ve Luthercilerden başlamayı düşünüyordu; ama umutları bütün Avrupa Hristiyanlığını yeniden uzlaştıırıp birleştirmeye kadar uzanıyordu.

Leibniz’in hamilerinin çoğunun Katolikliğe dönmüş eski Protestanlar (Johann Philipp, Baron von Boineberg, geçici Paris ziyareti sonrasında hizmetine girdiği Hanover dükü Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg, 1680’lerde Leibniz’in hayatında Paris-öncesi dönemde Boineberg’in oynadığı rolün özünde aynısını oynayan Ernst von Hessen-Rheinfels) oluşu tesadüf olmasa gerek. Leibniz’in kendisi ömrü boyunca (Luther’in dini inançlarını ne kadar

⁵ RP 121 vd.

⁶ A I.3.272.

derinden paylaştığı kuşkulu olmakla birlikte) bir Lutherci olarak kalmasına rağmen, bu otorite sahibi Katolik şahsiyetlerle yaptığı tartışmalar ve planlar onun bir büyük ekümenik projeye bağlılığını ateşlemiş ve canlı tutmuştur.

Leibniz, çok az bir zorlanmayla, Luthercilerin Katolik Kilisesinin Trent Konsili tarafından ilan edilmiş şeylerin çoğunu özünde kabul edebileceklerine inanıyordu. 1545 ile 1563 yılları arasında toplanan ve Protestan Reform Hareketi'nin getirdiği tehditlere yanıt vermek adına hareket eden bu ekümenik organ, Hıristiyanlığın özünü ve tartışılmaz ilkelerini oluşturan kurtuluş öğretilerini, dini gelenek teolojisini ve kilise hukukunu tayin etme sorumluluğunu üstlenmişti; bu organ ayrıca zaman içinde birçok değişim geçirmiş, eklemeler çıkarmalar yapılmış Latin Ayini [Aşai Rab-bani] uygulamalarını standartlaştırmak da istiyordu. İneyet, tövbe, mazeret ve diğer gizemli konular hakkında Konsilin müzakerelerinden doğan herhangi bir tartışmalı ya da ikircimli durum olması halinde, Leibniz'in ısrarla belirttiğine göre, bunlar hem Katolik öğretiyle hem de Lutherciler için inancın esaslarını kuran 1530 tarihli Augsburg İtikatnamesi [Augsburg Confession] ilkeleriyle tutarlı olacak şekilde yeniden yorumlanabilirdi.

Bu son derece iyimser, hatta ütopyacı bir bakış açıсыydı aslında. Roma Katolik Kilisesi ile Luthercilik arasındaki ayrılık birçok önemli nokta bakımından giderilebilir gibi görünmüyordu. Katolikler iyi işler yaparak selamete cevaz verirken, Lutherciler ısrarla, ancak inanç yoluyla insanın temize çıkabileceğini savunuyordu. Dahası, Lutherciler insanoğlunun inayetin etkisi altında tamamen edilgen olduğuna inanırken, Trent Konsili bu görüşü açıkça mahkûm etmişti. Ama Leibniz her şeyden önce iyimser biriy-

di. Bu yüzden, 1660'ların sonu ile 1670'lerin başında, hâlâ Mainz'da saraydayken ve Katolik Boineberg'in teşvikiyle, yalnızca ateistleri ve maddecileri çürütme-ye değil, aynı zamanda Katolikler ile Protestanlar arasında özünde öğretisel uyuşma olduğunu göstermeye vakfedilmiş bir dizi teolojik ve dini kitap yazmaya başlamıştı. Leibniz felsefi olarak derinlikli, ama çeşitli Hristiyan öğretileri, özellikle de Aşai Rabbani Ayini [Eucharist] konusundakiler, üzerine yaptığı (Roma'nın bakış açısından) alışılmışın biraz dışındaki yorumları için Papa'dan onay alacağını umuyordu. Daha sonra *Catholic Demonstrations* başlığı altında toplanan yazılarında, Leibniz Tanrı'nın varoluşunu ve ruhun maddesizliğini ve son tahlilde ölümsüzlüğünü savunmuştur. Leibniz daha sonra, şarap ve ekmeğin takdis töreni anında mucizevi bir biçimde İsa'nın kanı ve bedenine dönüşmesinin nasıl hem Protestanların kabul edebileceği (Protestanlar Aşai Rabbani Ayini sırasında, ekmeğin duyuşal görünüşünün olduğu gibi durmasına rağmen, ekmeğin maddesinin tahrip olduğu ya da ortadan kaybolup İsa'nın bedeninin maddesiyle yer değiştirdiği doğrultusundaki standart Katolik görüşü, yani dönüşümü reddeder) hem de Trent Konsilinin, kutsal ekmek konumunda İsa'nın "gerçek mevcudiyeti"nin olması talebiyle uyumlu olacak biçimde anlaşılabileceğini göstermiştir.⁷

Leibniz'in kariyeri boyunca, Tanrı, özgürlük, inayet ve kötülük –dünyamızın bütün mümkün dünyaların en iyisi olduğu iddiası da dahil– hakkında söylediklerinin çoğu bu büyük birleştirme projesiyle alakalıdır. Mektuplaştığı kişilerin seçimi, yazılarının içeriği ve akışı, hatta ikamet edeceği yerler ve yapacağı seyahatler hep başlatmak istediği inançlar arası

⁷ G IV.105-110; A VI.1.508-512.

diyalog ve sonunda başarmayı umut ettiği dinsel uzlaşma amacına hizmet ediyordu.

Mainz küçük bir kasabaydı. Elektör'ün sarayına ev sahipliği yapmasına rağmen, Leibniz gibi tutkulu bir adam için yeteri kadar kozmopolit bir yer değildi. O gözünü, zamanının birçok entelektüeli gibi, Avrupa'nın kültürel ve entelektüel başkenti Paris'e dikmişti.

Leibniz, Fransız entelektüel sahnesindeki olayları yakından izliyordu. Kendisini güncel olaylar, yeni yayınlar, felsefi ve bilimsel camiaların faaliyetleri hakkında aydınlatacak Parisli mektup arkadaşları arıyordu. Hepsinden çok da, Bilimler Akademisi'nde neler olup bittiğini öğrenmek için can atıyordu. Bir gün bu genç ve saygın kurumun bir üyesi olmayı koymuştu aklına ve "Hareketin Soyut Teorisi" tezini Akademi'ye ithaf etmesi hiç kuşkusuz bu çevrenin sempatisini kazanmak üzere atılmış bir yemdi. Leibniz'e göre, Paris "evrendeki en bilgi dolu ve güçlü" şehirdi.⁸ Bırakın ekümenik birlik düşünüyü hayata geçirmeyi, sadece bilimsel, matematiksel ve felsefi ilgi alanlarında ilerleme umudunu sürdürmek için bile oraya gitmenin bir yolunu bulmak zorundaydı.

Fransa'nın Hollanda'yı işgaliyle nihayet fırsat ayağına gelmişti. Hollanda Cumhuriyeti'ne saldırı öncesinde bile Leibniz Alman devletlerinin artan Fransız tehdidiyle nasıl baş edeceği üzerine kafa yoruyordu. En iyi savunma çaresinin XIV. Louis'nin ordusunu dolambaçlı bir yola sokmak olacağına inanıyordu. Bunun için, kralın, somut çıkarlarının Alman topraklarından ve bütünüyle Hristiyan coğrafyasından uzakta, başka yerlerde yattığına ikna edilmesi gerekiyordu.

⁸ A 1.7.638.

Leibniz'in kafasında inançsızlara karşı yeni bir Haçlı Seferi vardı. Ama bu kez hedef Kudüs değil, Mısır'dı. Bu antik toprakların fethi, Leibniz'e göre, yalnızca Fransa'nın değil, bütün Avrupa'nın çıkarına olacaktı. Bu beraberinde, Batılı güçlerin kendi içinde barışı sağlamasını ve doğudan, özellikle de Türklerden gelen her daim mevcut Müslüman tehdidi karşısındaki savunmanın güç kazanmasını getirecekti.

Boineberg, Leibniz'in *Consilium Aegyptiacum*'una [Mısır Planı] büyük hayranlık duyuyordu ve kısa bir süre sonra Elektör'ün bu çalışmayı desteklemesini sağlayacaktı. Boineberg, Leibniz'den, Fransa kralına sunulmak üzere bir mektup yazmasını istedi; bu mektupta, krala planın ana hatları sunuluyor ve hem Fransa için –açık bir savaştan çok daha etkili olacak başarılı bir Mısır seferi, Hollanda askeri ve ekonomik gücünü azaltacağı gibi Fransa'yı “denizlerin efendisi” yapacaktı– hem de daha önemlisi “bütün insanlığın refahı” için sağlayacağı avantajlar anlatılıyordu.⁹ Bu, fantastik bir projeydi –“Bir parça hayal ürünü” diyordu Boineberg, Fransa kralına yazdığı gizli mektupta– ama öte yandan Boineberg'e göre, Elektör'ün en büyük hayaliydi.

Fransa Dışişleri Bakanı Simon Arnauld de Pomponne başlangıçta öneriye sıcak bakıyordu; ama böyle bir projenin hayata geçirilmesi için ayrıntıların açıklığa kavuşturulması gerektiğini de düşünüyordu. Meseleyi kralla tartışmıştı bakan ve 1672 Şubatında bir mektup yazarak Boineberg'den Paris'e planı resmi olarak sunacak bir temsilci göndermesini istemişti.

Boineberg, bu misyonun gizli olduğunu, Hollandalıların bunu duymaması gerektiğini biliyordu. Boineberg, Pomponne'a, Fransızlarla müzakereleri yürüt-

⁹ Johann Christian von Boineberg'den Fransa kralına, 20 Ocak 1672, A I.1.249-54.

mek üzere bizzat bu projenin yazarının gelmesinin en iyisi olacağını söylemişti. Böylece 1672 yılının Mart ayında, Leibniz Paris'e doğru yola çıkmıştı ve çantasında "Yeni bir Kutsal Savaş Planı" vardı.

Leibniz'i karşılayan Paris, büyük bulvarlarıyla Baron von Hausmann'ın Paris'i değildi. Ama Paris, 16. yüzyıl boyunca görüldüğü şekliyle etrafı surlarla çevrili bir ortaçağ kenti de değildi. Aslında, Leibniz'in kısa Fransa ziyaretinden birkaç yıl önce, Kral ve güçlü Maliye Bakanı Jean-Baptiste Colbert şehri modern bir metropolis haline getirmeye karar vermişti. Bu ikili, bugün olduğu gibi o zaman da Seine Nehri tarafından Sol ve Sağ kıyılar olarak bölünmüş kentin kuzey ve güney bölgelerini saran ortaçağ surlarını yıkıp yerlerine üç şeritli caddeler yapmaya başlamıştı. Bu, kenti çepeçevre saran ikamet alanlarına, yani *faubourg*'lara engelsiz ulaşma imkân veriyordu. İkili aynı zamanda klasik tarzda anıtsal mimari eserler için bir seferberlik başlatmış ve büyük kamu binaları, zafer takları, anıt heykeller ve açık kamusal meydanlar yaptırmıştı. Günümüze kadar ayakta kalmış Collège des Quatre-Nations, Les Invalides, Observatoire ve Gobelins o dönemde yapılmış önemli eserler arasındadır.¹⁰ Her şeyden önce, Louis ve bakanı, her ne kadar kral şehirden çok kendi yeni ve sürekli genişleyen konutu Versailles'ı önemsiyor olsa da, çoğu Louvre ve bitişindeki Tuilleries için olmak üzere Paris mimarisi ve çevre düzenlemesi için yirmi milyon pounddan fazla harcama yapmıştı. (Kral Sağ Yaka'da nehre yakın kraliyet sarayı olan Louvre'u 1670 Şubatında terk etmiş ve sonrasında o sarayda tek bir gece bile geçirmemiş-

¹⁰ Paris tarihinin o dönemini anlatan bir çalışma için bkz. Colin Jones, *Paris: The Biography of a City* (New York: Viking, 2005), böl. 5.

ti; 1683 yılında, bütün saray Versailles'a taşınmıştı. Bu durum saraydan on milden daha uzak olan Paris'te iş yapanlar için büyük bir rahatsızlık kaynağı olmuştur.)

Paris'in, asıl olarak da geceleri şehri aydınlık tutan sokak lambalarının sayısındaki büyük artış yüzünden, Işıklar Şehri olarak tanınmaya başlaması bu dönemde olmuştur. Geniş caddeleri ve yenilenmiş köprüleriyle bu modern silüet, görece yakın bir tarihte taşımacılık sistemine katkı sağlayan atların çektiği yolcu arabalarından binlercesinin şehre girişini de daha güvenli hale getiriyordu. Bu lüks araçlar, cazip sahiplerini kentin kültürel zenginliklerine, örneğin Moliere'in en son komedisini ya da Racine'in trajedisini izleyebileceğiniz, Palais Royale'deki tiyatroya ya da kralın resmi *compositeur de la musique instrumentale*'i olan Jean-Baptiste Lully'nin yeni bir eserinin prömiyerini dinleyebileceğiniz, yakın tarihte inşa edilmiş opera binasına taşıyordu. Colbert'in Paris'i zarif, teknolojik olarak ilerici, kozmopolit ve aristokratik bir yerdi. Aynı zamanda da, o tarihte o büyüklükteki her şehir gibi, yoksul, kirli, pis kokulu ve genellikle tehlikeli bir yerdi de Paris.

Kraliyet idaresi yalnızca şehre yeni bir çehre kazandırmakla ilgilenmiyordu. Daha önceki yönetimlerin, özellikle de Kardinal Richelieu'nün modelini izleyen Colbert ve ekibi, şehrin ruhunu yenileme, yaratıcı ve entelektüel hayatını canlandırma peşindeydi de. Nasıl Richelieu 1635'te Académie Française'i ve genç XIV. Louis (resmi saray ressamı Charles Le Brun'ün teşvikiyle) 1648'de Académie Royale de Peinture et de Sculpture'ü kurmuşsa, Colbert de kralın manevi ve maddi desteğini resmi olarak 1666'da kurulan Bilimler Akademisi'nin yanı sıra, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1663) ve Académie Royale d'Architecture'e de (1671) vermesini sağlamıştı. Bu

kurumlarla birlikte Paris hızla herkes için bir sanat, edebiyat ve bilim merkezi haline gelmişti.

Leibniz 31 Mart 1672 tarihinde işte bu yeni mamül Paris'e, Avrupa'nın tartışmasız kültür, fikir ve zevk merkezi şehre ayak basmıştı. Elinde Boineberg'in Arnauld de Pomponne'a yazdığı bir takdim mektubu vardı. Boineberg mektupta Leibniz'in "güzel nitelikleri"ni övmüş ve onu "her ne kadar göstermese de vaat ettiklerini pekâlâ hayata geçirebilecek biri" olarak tasvir etmişti.¹¹ Boineberg hamisi olduğu adama hayrandı –daha sonraları Leibniz'den, "sağlıklı bir aklın kavrayıp hükmedebileceği en şahane bilimlerin hepsine ait bitmek tükenmek bilmez bir hazineye sahip biri"¹² olarak bahsedecektir– ama daha sonra itiraf edeceği gibi, Leibniz'in diplomata benzer bir yanı yoktu. Leibniz kısa ve çelimsiz biriydi; küçücük ağzını muazzam bir burun gölgede bırakıyordu. Koca kafası giydiği büyük boy bir peruk yüzünden olduğundan da büyük görünüyordu ve vakur bir yürüyüşü vardı. Resmi görgü kurallarıyla arası pek hoş değildi ve kibar çevrelerde gerekli görülen banalliklerden rahatsızlık duyuyordu. Huzura kabulde "pek iyi bir ilk izlenim bırakmamıştı." Bütün bunlara rağmen, iyi bir muhabbetten ve eğlenceden hoşlanan, gayet sosyal biriydi Leibniz; bu iş için görünüşü ne kadar uygunsuz olursa olsun, bir saray erbabı olarak başarısının nedeni bu özelliği olacaktı.

Pomponne'un huzuruna kabul edilip ilk resmi görevini yerine getirdikten sonra, Leibniz vaktini Fransız sarayından bir yanıt beklemekle boşa harcamadı. Nihayet Paris'teydi ve şehrin sunacağı bütün nimetlerden faydalanmaya kararlıydı. İlk gelişinde kaldığı yer hakkın-

¹¹ Klopp II.125. Bu mektup 18 Martta, yani Leibniz'in yola çıkışından bir gün önce yazılmıştı.

¹² Kasım 1672 tarihli mektup, Klopp II.140.

da elimizde bir bilgi bulunmuyor. Rue Ste.-Marguerite üzerinde, Alman sürgünler cemaatinin kaldığı Hotel des Romains'te kalmış olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak Mayıs 1673'te, Sol Yaka'da (günümüzdeki Altıncı Arrondissement) St.-Germain semtinde, Luxembourg Palace'ın karşısından St.-Sulpice Kilisesinin tam arkasına uzanan rue Garanciere üzerindeki pansiyonlardan birinde kalmıştır. Kaldığı yer tam ona göre idi. Kısa bir yürüyüşle üniversitelerin, yakınlardaki *college*'lerin ve Quartier Latin'in (eğitim dili Latince olduğundan bu bölgeye böyle deniyordu) akademik dünyasına katılabiliyordu ve Île de la Cité üzerindeki ve Louvre'daki Fransız yönetim ve diplomatik merkezine de uzak değildi. Kaldığı yöre aynı zamanda Paris'in kültürel nimetlerine de kolayca erişmesini sağlıyordu. Leibniz sık sık tiyatroya giderdi –bir keresinde Corneille'in eserlerinden birinin gösterimini bile yakalamıştı– ve aynı zamanda büyük bir opera hayranıydı.

Gelir gelmez Fransızca derslerine başlamıştı Leibniz. Mainz'da Elektör için çalıştığından, temel bir okuma bilgisi düzeyinde de olsa, Fransızcayla belli bir tanışıklığı olsa gerekti. Latinceyle birlikte uluslararası Republic of Letters'ın geçerli dili haline gelen Fransızcayla ana dili gibi akıcı bir biçimde okuyup yazmayı ve konuşmayı istiyordu. (Bu kalışının sonunda, Leibniz "Parisçe konuşmaya"¹³ başladığını söylemiş-

17. yüzyıl sonları ile 18. yüzyılda Avrupa'da ve Amerika'da faal olan ve dönemlerinin meşhur filozoflarını, bilim ve sanat erbabını bünyesinde toplayan, aralarında yazışmaya teşvik eden bir topluluk –çn.

¹³ Melchior Friedrich von Schönborn'a mektup, Ocak 1676, A I.1.397. Aslında Leibniz daha sonra Fransızcasının Latince-sinden daha iyi olduğunu söyleyecektir: "Latinceyi başkalarının yazdıklarını okuyacak kadar biliyorum; ama düşüncelerimi bu dilde ifade etmekte yeterince rahat değilim" (Molanus'a mektup, tahminen 1678 yılında, GP I.286).

ti.) Leibniz aynı zamanda, o tarihte veliaht prenze öğretmenlik yapan, daha sonra ise Arranches piskoposu ve Fransız felsefe ve teoloji camiasının önemli şahsiyetlerinden bir olan Pierre-Daniel Huet ile Yunanca da çalışıyordu.

Leibniz bu arada, Paris'in bilim ve felsefe camiasında dolaşüyor ve entelektüel planları için kendisine yardımcı olabilecek bilge kişileri arıyordu. "Paris öyle bir yer ki sivrilip kendini göstermen çok zor" diye yazıyordu. "Burada her tür bilim dalında, zamanımızın en uzman insanlarını bulabilirsin ve burada kendine bir isim yapmak için çok sıkı çalışman ve çok kararlı olman gerekir."¹⁴ Gelişinin hemen ardından arkadaşı Louis Ferrand'a yazdığı bir mektupta, bu şehir "çok fazla sayıda bilgili insan" kaynıyor diye yazıyordu; ve resmi işler için harcamak zorunda kaldığı zamana yazıyordu. "Çevremdeki bu kadar çok büyük insana rağmen, pratikte iki işçi dışında kimseyle konuşmayan gönüllü bir keşiş haline geldim burada."¹⁵ Yine de Paris'teki hayat Leibniz için bütünüyle sıkıcı diplomatik vazifelerden ibaret değildi; *mon affaire* dediği işlerle meşgul olmadığında, kralın kütüphanesinde Bilimler Akademisi'nin toplantılarına katılıyor ve aralarında, Jüpiter'in lekesini ve Satürn'ün halkaları arasındaki boşluğu keşfeden Giovanni Cassini, Leipzig Üniversitesinden meslektaşı öğretim üyesi Otto de Guericke, Danimarkalı astronom Olaus Roemer ve Fransız doktor ve fizikçi Claude Perrault'nun da bulunduğu uluslararası matematikçiler, fizikçiler ve astronomlar camiasına karışıyordu.

Kendi gelişimi açısından, Leibniz'in Paris'te tanıştığı en önemli şahsiyet Hollandalı bilimci ve ma-

¹⁴ Hanover dükü Johann Friedrich'e mektup, 21 Ocak 1675, A I.1.491-92.

¹⁵ A I.1.452

tematikçi Christiaan Huygens olmuştur. Huygens 1666'dan beri Paris'teydi ve buraya bizzat Colbert tarafından Bilimler Akademisi'ni kurması için getirilmişti. Leibniz'in olağanüstü doğal bir matematik dehası vardı; ama bu disiplinde hâlâ görece acemi sayılırdı. Bir süre başka ilgi alanlarını, özellikle de daha ileri matematik eğitimi gerektiren uğraşlarını bir kenara bırakıp, Huygens'le sıkı bir ilişki içinde çalıştı; bu derslere ek olarak Blaise Pascal'ın matematik tezlerini okudu ve kısa bir sürede bir matematikçi olarak sağlam bir şöhret kazandı. "Burada (Almanya'da beni büyük oranda meşgul eden) hukuk ve edebiyat çevrelerine katılmadığım gibi, tartışmalara da katılmıyorum; onun yerine, zamanımızın en yetkin matematikçilerinin yazdıklarından anlaşılacağı gibi, henüz bilmediğimiz bütün doğruları keşfetmemiz açısından iyi bir şans olarak gördüğüm matematiği anlamak için temel dersleri almaya başladım."¹⁶ Gerçekten iyi bir şanstı bu; Paris'te kaldığı dört yılın sonunda, Leibniz kalkülüsü bulmuştu.

Leibniz Paris'te bulunduğu süre içinde diğer felsefi ve bilimsel ilgi alanlarını da pek ihmal etmiyordu. O dönemdeki yazıları, birçoğu daha Mainz'dayken izlediği düşünce çizgisini sürdüren metafizikten fiziğe, mantıktan felsefi teolojiye kadar uzanıyordu. 1672 ile 1676 yılları arasındaki makalelerinde, özellikle süredurum sorunu başta olmak üzere çok çeşitli alanlara eğiliyor, aynı zamanda cisimlerin iç tutunumu, ruhun doğası, hareketin nedeni, zihin ile beden arasındaki ilişki ve "en mükemmel varlığın varoluşu" üzerine denemeler kaleme alıyordu. 1669'dan beri Leibniz yeni matematiksel doğa bilimi –fenomenlerin formülleriyle, niceliksel mekanik açıklaması– ile Antik dönemin

¹⁶ Hanover dükü Johann Friedrich'e mektup, 21 Ocak 1675, A I.1.492.

bazı metafizik ilkeleri, özellikle de Aristoteles'in felsefesinde, maddi olmayan kendiliklerin (zihin ya da ruh gibi) canlı varlıklar dünyasında oynadığı dinamik rolü arasında bir uyumluluk arayışı içindeydi.¹⁷ Ayrıca bu dönem, Leibniz için, kötülük sorunu ve içinde yaşadığımız dünyanın bütün mümkün dünyaların en iyisi olduğu fikri gibi hayatı boyunca uğraşacağı ilgi alanlarının olduğu dönemdir. Bununla birlikte, bu konu kadar bütün diğer konulara verdiği dikkat ve zaman açısından düşünecek olursak, o dönemde hepsi matematik eğitiminin arka planında kalıyordu; bu da bize Leibniz'in ne kadar muazzam bir entelektüel enerjisi olduğunu gösteriyor.

Paris'te kaldığı süre içinde, Leibniz 1673 yılı başlarında, İngiltere'ye de kısa bir gezi yapmıştı. Orada Royal Society'de toplantılara katılmış ve Henry Oldenburg, Robert Boyle ve huysuz Robert Hooke başta olmak üzere İngiltere'nin önde gelen bilim adamlarıyla tanışmıştı; ama özellikle biriyle, kısa bir süre sonra kalkülüs buluşunu kimin önce yaptığı konusunda bir tartışmaya gireceği Isaac Newton'la tanışma fırsatı olmamıştı. Society'nin yazışmalardan sorumlu sekreteri Oldenburg, Leibniz'in Paris'te üzerinde çalıştığı aritmetik hesap makinesine ilişkin bir sunum yapması için bir toplantı ayarlamıştı. Toplantıya başarılı demek mümkün değildi; çünkü Leibniz makineyi tam istediği gibi çalıştırma konusunda bazı sorunlar yaşamıştı; ama bu, Society'nin o yılın Nisan ayında onu oybirliğiyle üyeliğe seçmesine engel teşkil etmemişti.

Fransız bilim adamları camiasıyla şansı o kadar yaver gitmemişti Leibniz'in. Artan şöhretine ve meslektaşları arasında belirgin saygınlığına –“Hiçbir yabancı, marifet sahibi insanlardan böylesi bir iltifat

¹⁷ Bkz. Thomasius'a mektup, 30 Nisan 1669, A II.1.14-24.

görmemiştir" diye yazıyordu 1672'de¹⁸– rağmen, bu genç Almanı kralın resmi eğitimli beyefendiler topluluğuna kabulüne karşı sıkı bir direniş vardı. 1675 yılında, Leibniz'in Bilimler Akademisi'ne üyelik başvurusu reddedildi. Katolik olması da işe yaramamıştı. Ama Leibniz, milliyetinin, reddedilmesinin ana nedeni olduğuna inanıyordu. Bazı akademisyenlerin kuruluş içinde zaten yeteri kadar yabancı üye bulunduğu kanaatinde olduğu kuşkusu taşıyordu. Leipzig Üniversitesinde yaşadıklarından hayal kırıklığına uğradığından, bu konuda da kişisel husumetlerin rol oynadığını düşünüyordu. Bu defa yetenekleri ve başarılarının yarattığı kıskançlıktı sorun. 1700 yılına kadar üyelik onurunu yaşayamadı Leibniz.

Bu hafife alınmanın Leibniz'in kendine olan güvenini sarstığını söylemek güçtür. Toplumsal üstleri, özellikle de gözüne girmek istediği kişiler önünde (genellikle finansal kazanım maksadıyla) kendini daha aşağıda kabullenebilme yeteneği olmakla birlikte, yer yer kendi konumunu abarttığı da görülüyordu. 1675 yılında kaleme aldığı bir mektupta, kendi imzasını taşıyan parmakla sayılacak kadar az yayını olmasına rağmen, "Prenslerin saraylarında ve eğitimli, parlak şahsiyetlerin gözünde tanınmış biri olarak kabul gördüm" diye yazmıştı.¹⁹ Leibniz, doğuştan gelen yeteneklerinin gayet iyi farkındaydı ve eğer uygun desteği bulursa, insanlığın iyiliğine ne tür katkılar yapabileceğini çok iyi biliyordu. İşin iyi tarafı, Leibniz'in kendi hakkındaki bu övgü dolu değerlendirmesi doğru çıkacaktı.

Sonuçta, Mısır Planı hiçbir zaman ileriye götürülemedi. Fransa kralının bu konuda resmi bir oturum yapıp yapmadığı ise meçhuldür; Leibniz'in bizzat kendisi-

¹⁸ Klopp IV.452-54.

¹⁹ Christian von Mecklenburg'a mektup, Mart 1675, A I.1.476

nin, planı doğrudan Louis'ye sunma şansı kesinlikle olmadı ve zar zor bir buluşma ayarlayabildiği Dışişleri Bakanı Pomponne'u görüp görmediği de belli değildir. Üstelik, halihazırda Hollanda topraklarının büyük bir kısmını kontrolü altında tutan Fransa'nın durumu göz önüne alındığında, projenin önemli bir unsuru tartışmalı hale gelmişti (her ne kadar Leibniz güncel gelişmeler doğrultusunda projeyi gözden geçirmeyi sürdürmüştü olsa da). Dahası, başlangıçta projeye ilgi duymuş olsa bile Pomponne da fikrin tamamını komik ve yersiz bulmuştu. 1672 yılı başlarında, Pomponne, "Kutsal savaşların ... Saint Louis'den beri modası geçti"²⁰ diye ilan etmişti. (IX. Louis 1270 yılında ölmüştü.)

Leibniz feci bir hayal kırıklığı yaşıyordu. Paris'te daha fazla kalması için uygun bir bahane olması bir yana, Leibniz Mısır projesini ciddiye de alıyordu; üzerinde uzun zaman emek harcamıştı ve büyük umutlar besliyordu projeye ilişkin. Yine de uğraşacağı başka işler de yok değildi. Boineberg'in sekreterini Fransa'ya gönderme nedenlerinden biri de, sahip olduğu birçok mülkün geçmiş tarihli kiralarnı toplamak da dahil, Leibniz'in onun bu ülkedeki finansal çıkarlarını korumasıydı. Ve Kasım 1672'de, Boineberg'in oğlu Philipp Wilhelm, Leibniz'den ders almak için Paris'e geldi. Bu kolay bir iş değildi: Leibniz çok sıkı bir günlük program hazırlamıştı; ama genç adamın aklında kitap okumaktan başka şeyler vardı. Ve Leibniz çok geçmeden bu görevlerden affını isteyecekti.

Sonra, o yılın Aralık ayında, kahredici haber geldi. Baron von Boineberg geçirdiği kalp krizi sonucu ölmüştü. Leibniz bu kayıptan çok derin etkilenmişti. Boineberg için "Bu yüzyılın en büyük adamlarından biri" demişti ve onu yalnızca hamisi değil yakın bir

²⁰ FdC V.359.

dost olarak da görüyordu.²¹ Boineberg'in ölümünün üzerinden ancak birkaç ay geçmişti ki ikisine de kol kanat geren Johann Philipp'in ölüm haberi geldi. İki hamisini de kaybeden Leibniz kendi başının çaresine bakma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştı. Bu ölümler çok geçmeden Mainz'a dönmesi doğrultusunda daha az baskıya maruz kalacağı anlamına gelse de, aynı zamanda, Paris'te kalmasını sağlayan maddi ve manevi desteği kaybetme ihtimali anlamına da geliyordu. Şansına, yeni Elektör Lothar Friedrich von Metternich Fransa başkentinde bir temsilciye sahip olmanın avantajını gördüğünden, Leibniz'in bilimsel ve sanatsal konularda rapor gönderecek bir tür kültür ataşesi olarak görevini sürdürmesini kabul etti.²²

Leibniz Paris'i sevmişti. Bu şehre çok büyük beklentilerle gelmişti ve şehir bunların hepsini fazlasıyla karşılamıştı. Hem entelektüel hem de sosyal olarak son derece heyecan verici bir çevreydi ve orada yaşadıkları, felsefi gelişimi ve fikirler dünyasındaki şöhreti açısından hayati bir rol oynamıştı. Fransa'nın başkentinde keyfi de yerindeydi ve ayrılmaya hiç niyeti yoktu. Her zaman parasal durumunu iyileştirme peşinde koşan Leibniz, Paris'teyken, potansiyel olarak son derece bonkör bir dizi teklifi geri çevirmişti; bunlar arasında, Danimarka kralının baş yaverine sekreterlik ve Hanover dükü Johann Friedrich'e danışmanlık da vardı. Eylül 1674'te Boineberg ailesi tarafından Philipp Wilhelm'in hocalığından azledilmiş ve baronun ölümünün ardından aileyle ilişkileri yavaş yavaş bozulmuş olmakla birlikte, Leibniz'in Paris'teki ikametini bir yıl daha uzatacak kadar kaynağı

²¹ Christian von Mecklenburg'a mektup, Mart 1675, A I.1.476

²² Melchior Friedrich von Schönborn'a mektup, 10 Mart 1673, A I.1.316.

vardı. Ama sonunda ekonomik gerçeklerle yüzleşmek zorunda kalacaktı. Nihayet, 1675 sonlarında, garantili bir ücreti olan güvenli bir pozisyon ihtiyacıyla, Johann Friedrich'e danışmanlık ve Hanover'deki dük-lük kütüphanesinde müdürlük görevini kabul etti. Ocak 1676'da görevinin başında olması düşünülüyordu; ama Leibniz Paris'ten ayrılışını, dükün sabrını da sınayarak, aylarca geciktirdi. Nihayet, o yılın Kasım ayında, daha fazla geciktiremeyeceğini anlayarak Paris'e veda etti ve bir daha hiç dönmedi.

1680 sonlarındaki yazılarında görüldüğü biçimiyle, olgun Leibniz felsefesinin ne kadının Paris yıllarında gelişmiş olduğu belirsizdir.²³ Sonraki yıllardaki düşüncesinin birçok merkezi ögesinin –zihinler, bedenler ve doğa hakkındaki metafizik tezler; Tanrı hakkındaki teolojik tezler; mutluluk ve insan refahı hakkındaki ahlaki tezler– daha o zamandan yerine oturduğu kesin. Leibniz meşhur “monadoloji” ya da gizemli “önceden kurulmuş ahenk” tespitlerine henüz erişmemiş olabileceği gibi, dünya hakkındaki nihai metafizik hakikat arayışı ve gerek şeylerde gerek ilişkilerinde gerçekten gerçek olanın ne olduğu konusunda da belirsizliği hâlâ sürüyordu. Ama daha o zamandan, etrafımızda gördüğümüz kötülüğe ve günaha rağmen, karşılaştığımız acıların ve kusurların büyüklüğüne bakmaksızın, içinde yaşadığımız dünyanın, Tanrı'nın yaratabileceği bütün mümkün

²³ Örneğin 1671 yılında Leibniz'in “temel metafizik tespitleri”nin yerli yerinde olduğunu savunan Christia Mercer'in *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development* (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 2001) kitabı ile daha uzun dönemli bir gelişme döneminden bahsederek, Catherine Wilson'ın *Leibniz's Metaphysics: A Historical and Comparative Study* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1989) kitabını karşılaştırın.

dünyalar içinde, mutlak anlamda en iyisi olduğu ve Tanrı'nın bu dünyayı sırf bu nedenle yarattığı konusunda hiçbir kuşkusu yoktu. Leibniz yine Paris'te, ilk kez, felsefi donanımının bu köşe taşlarını sınamaya fırsatı bulabilmişti; çünkü burada, aynı konularla yakından ilgilenen bir dizi filozofla karşılaşmıştı. Bu filozoflardan bazıları Tanrı ve kötülük hakkında bu tür düşünce tarzına karşı çıkarken, bazıları fikirlerini daha kesin dile getirebilmesi için ona araçlar sağlamıştı.

2

SOL YAKA'DA FELSEFE

Boulevard St.-Germain üzerindeki Sorbonne'u geçip rue St.-Jacques kavşağından sola dönerek bu cadde boyunca yürürseniz yolunuz Seine Nehrine ulaşır ve orada karşınıza küçük bir köprü çıkar. Bu köprünün adı Petit Pont'tur ve Sol Yaka ile Île de la Cité'yi birbirine bağlar. Köprünün öbür yakasında gotik Nôtre Dame Katedrali ve onun geniş meydanı vardır.

Petit Pont, adanın daha dar olan batı ucunu boydan boya geçip Sol Yaka'ya uzanan görkemli Pont Neuf gibi, öyle süslü bir köprü değildir; ama muhtemelen Paris'in en eski köprüsüdür. Bu köprü başlangıçta, Romalıların Galya'yı işgali döneminde, ahşaptan yapılmış ve sonraları birkaç kez yeniden inşa edilmiştir. İlk kez 1186 yılında taş bir yapıya dönüştürülmüş ve son olarak da 1853 yılında yeni baştan yapılmıştır. Şehrin içinde, nehrin en dar kanalının üzerindeki köprünün boyu otuz metreyi ancak geçer.

Bu mütevazı görünüşüne rağmen Petit Pont'un Paris'in entelektüel tarihinde yüce bir yeri vardır. 1215'te, Paris Üniversitesi kurulmadan önce, college'ler henüz kabul ve destek görmeden, katedral

okulları gibi büyük öğrenim merkezleri haline gelmeden önce, felsefe ilk kez şehirde bir yuvayı bu köprü üzerinde bulmuştur. Peter Abelard ve Nôtre Dame okuluyla bağlantılı başka ustalar ve aynı zamanda gezgin mantıkçılar ve metafizikçiler öğrencilere ders vermek ve tartışmalar yürütmek için *en pleine air*'de [açık havada] bir araya geliyordu. Son derece açık, sıklıkla gürültülü deneyimler oluyordu bunlar ve isteyen dinlemekte ya da tartışmaya katılmakta özgürdü. Hatta Adam Parvipontanus ya da Adam du Petit Pont olarak da bilinen Balshamlı Adam adlı bir İngilizin öncülüğünde köprüyle birlikte anılan yarı-resmi bir felsefe okulu bile vardı.

Petit Pont Köprüsü Leibniz'in bu tarihten dört asır sonra ikamet ettiği St.-Sulpice Kilisesinin arkasındaki pansiyonlara on dakikalık yürüme mesafesindeydi. Leibniz amansız arayışında, Arnauld de Pomponne ve öteki vekillerle Mısır Planının nimetleri konusunda onları ikna etmek üzere buluşmak için bu köprüyü birçok kez geçmiş olsa gerek. Ancak 1672 yılına gelindiğinde, felsefe Paris'te çoktan beri, asıl olarak üniversitelerin güzel sanatlar ve teoloji fakülteleri yanında, adları sıklıkla (Cizvitler gibi) şu ya da bu dinsel tarikatla birlikte anılan üniversite hazırlık okulları olan *collèges de pleine exercise*'in liberal sanatlar müfredatına da girmiş, kapalı mekânlarda öğretilen bir faaliyet alanı haline gelmişti. Resmi eğitim öğretim kurumları ve onların kabul ettiği okullarda, felsefe özel olarak din adamlarına özgü bir işti; bu fakültelerin master ve doktora öğrencileri dini yemin etmek zorundaydı.

Felsefe yine çok büyük oranda Aristotelesci bir uğraştı. Hepsi de güzel sanatlar müfredatının bir parçası olarak görülen mantık, doğa felsefesi (fizik de dahil), ahlak felsefesi ve metafizik öğretimi Aristoteles düşüncesinin sonraki yorumcularının ve açıklayıcıları-

nın yazdığı ders kitaplarına dayanıyordu. Teoloji ve tıp gibi daha üstün fakültelerde bile müfredat Aristotelesci felsefe ilkelerine göre belirleniyordu. Aristoteles, doğanın dört tür nedensellik (maddi, etkili, biçimsel ve nihai) tarafından yönlendirildiğini ve çeşitli birleşimleri dört elementin (toprak, hava, ateş ve su) ortaya çıkışına imkân veren, dört asal niteliğe (ıslaklık, kuruluk, sıcak ve soğuk) dayandığını öğretmişti. Ona göre kozmos, her biri sabit yıldızlardan ya da en iç kürenin merkezinde yeryüzünün olduğu göksel bir organizmadan oluşan eşmerkezli bir küreler sistemidir. Bu akıl yürütme Aristoteles'in sisteminin tasımsal ve kipsel ilkelerini izliyordu: Buna göre, mutluluğu ya da insan refahını sağlamak, ortayı izleme ve uygun ahlaki ve entelektüel beceriler kazanma meselesidir.

Müfredatın genel Aristotelesci içeriği her ne kadar asırlardan beri entelektüel ve dini gelenekler –ve Thomas Aquinas gibi ortaçağın büyük Skolastik teologları ağırlıklı olarak Aristotelesciydi– tarafından tayin edilmiş olsa da, o tarihte, yani 17. yüzyıl Fransa'sında, bu müfredat yasaların da himayesindeydi. 1624 tarihinde, Paris Parlamentosu bir kararname yayımlayarak, üniversite öğretiminin yalnızca Aristoteles'in eserleri temelinde yürütülmesi gerektiğini belirtmişti. 1671 yılında, bu yönetmelik yenilenmiş ve kralın emriyle yürürlüğe giren ülke genelinde bir kanun maddesi haline getirilmişti. Buna dayanarak, Leibniz'in şehre gelişinden bir yıl önce, Paris başpiskoposu François de Harlay aşağıdaki duyuruyu yapmıştı:

Teoloji fakültesinin bir zamanlar sansür ettiği ve Parlamantonun öğretilmesini ve basılı yayımlanmasını yasakladığı belli görüşlerin, yalnızca üniversitede değil bu şehrin ve hatta krallığın başka yerlerinde yayılmakta olduğunu

öğrenen ... ve gizemlerimizin açıklanmasında belli bir kafa kanışıklığına neden olan bu fikirlerin ilerleyişine engel olmak isteyen Kral, olağan tanrı sevgisi ve görev aşkıyla beni niyetlerini size açıklamakla görevlendirmiştir. Kral size, efendiler, kanun maddeleriyle ve üniversitesi yönetmelikleriyle belirlenenler dışında başka bir öğretinin üniversitelerde öğretilmemesini ve tez konusu edilmemesini tavsiye ediyor ve bunun için zorunlu adımları atmayı sizin sağduyunuza ve aklınıza bırakıyor.¹

Başpiskopos, kral, üniversite rektörleri ve diğer birçokları, Aristotelesci bir çeşit felsefe yerine yeni mahsul bir felsefenin güzel sanatlar ve teoloji fakültelelerinin profesörleri arasında artan etkinliğinden özel olarak kaygı duyuyorlardı. Bu gelişmeyi kontrol etmek yalnızca akademi içinde disiplin uygulama meselesi değildi. Bu son yasak geldiğinde o düşünce okulunun kurucusunun ölümü üzerinden yirmi yıl geçmiş olmasına rağmen, fikirleri Paris'te ve ötesinde eğitilmiş kesimler arasında dinsel bir coşkuyla yayılıyordu.

24 Haziran 1667, cumartesi günü, Paris'in entelektüel camiası, birçok din adamı, aristokrat ve büyük bir meraklı kalabalığıyla birlikte, Ste. Geneviève du Mont Kilisesinde toplanmıştı. Toplantı nedeni, 1650 yılında ölmüş filozof ve bilim insanı René Descartes'ın kemiklerinin Fransa'ya getirilmesiydi. Descartes, son aylarını gönülsüzce Kraliçe Christina'ya felsefe dersleri vermek üzere gittiği İsveç'te geçirmiş olmasına rağmen, yetişkinlik döneminin büyük bir bölümü Hollanda'da geçmişti. Sert kışa hazır olmayan –"İs-

¹ Francisque Bouillier, *Histoire de la philosophie Cartésienne*, 2 cilt (Paris: Delagrave, 1868), II.469.

veç” diyor Descartes, “insanların düşüncelerinin su gibi donmuş olduğu bir memleket”– ve sabahın dördü gibi insafsız bir saatte kalkmak zorunda kalan elli üç yaşındaki Descartes buz gibi bir Şubat gününde zattürreeden ölmüştü. Şimdi, on yedi yıl sonra, kemikleri nihayet anavatanına geri dönüyordu. Descartes’ın dostları ve hayranları bu olayı, üniversiteye yakın ve Paris’in hamisi bir azizin adına dikilmiş, Fransa’nın en saygın mekânlarından birinde bir törenle kutlamak istiyordu. (Kilise 17. yüzyılda yıkıldı; yerinde bugün Panthéon dikilidir.)

Her şeyin en ince detayına kadar düşünüldüğü ve büyük bir görkeme sahne olması istenen tören bir ayinle başlayacak, ardından Descartes’ın en yakın arkadaşı Claude Clerselier’nin hazırladığı ve Paris Üniversitesi şansölyesi, Peder L’Allemant’ın okuyacağı bir konuşma yapılacaktı. Ancak başlaması üzerinden çok geçmemişti ki yetkililer gelip töreni yanda kesti. Filozofun böylesine yüceltilmesinin etkilerinden kaygılanan kral son dakikada Descartes’ın halkın huzurunda methedilmemesi gerektiği hükmünü vermişti. Defin töreninin geri kalan kısmı planlandığı gibi sürmüştü ancak Descartes’a övgüler o gün dillendirilememişti.²

Dört yıl sonra, Aristoteles’inki dışında herhangi bir felsefenin öğretilmesini yasaklayan kararnameyi yayımladığında da kralın aklında Descartes’ın felsefesi vardı. Yeni Kartezyen sistem, sarayın, Kilise’nin ve üniversite yetkililerinin gözünde, entelektüel yerleşik düzen için en büyük tehditti. Descartes’ın bilimsel programı ve bu programın metafizik ve epistemolojik temelleri yavaş yavaş, ama emin adımlarla profesör-

² Bu gelişmelerin anlatımı için bkz. Adrien Baillet, *La vie de Monsieur Descartes* (Paris: Daniel Horthemels, 1691; 2 cilt halinde yeni basımı, New York ve Londra: Garland, 1987), c. 2, s. 439-43.

ler arasında taraftar kazanıyordu. Aslında bu düşünce, eğitimli camiaya çoktan sızmıştı; özel toplantılarda ve kamuya açık konuşmalarda bu programın ilkeleri araştırılıyor, sınanıyor ve savunuluyordu zaten. Söz konusu olan bir “filozof” olarak Aristoteles’in statüsünden çok daha fazlasıydı. Kararnamede “gizemlerimiz” olarak zikredilmesinden de anlaşılacağı gibi, yetkililer, bulaşıcı Kartezyen hastalığının en başta Katolik inancın temel öğretilerini tehdit ettiğine inanıyordu.

Yöntem Üzerine Konuşma (1637), *Meditasyonlar* (1641) ve *Felsefenin İlkeleri* (1644) –bu sonuncu o tarihte okullarda okutulan Skolastik özetin yerine uygun düşecek bir ders kitabı olarak tasarlanmıştı– adlı eserlerinde Descartes, Aristotelesci felsefenin temel ilkelerini açık bir biçimde reddediyordu. Aristotelesci Skolastik, içindeki tekil şeylerin ya da tözlerin madde ve formlar tarafından oluşturulmuş bileşik kendilikler olduğu hilomorfik bir dünya resmediyordu. Madde bir şeyin sayısal tekiliğinden, onun somut “şey-lik”inden ya da uzay ve zamandaki yerinden sorumludur. İçinde şeyin maddesini barındıran formlar, o şeyin özsel özelliklerini oluşturan ve onu belli bir doğal türe ait kılan “tözsel” form ve aynı tür içindeki bireyleri farklılaştıran özsel olmayan özellikleri oluşturan “rastlantısal” formlar olmak üzere ikiye ayrılır. Dolayısıyla bir at ile bir inek arasındaki farklılık, iki madde kümesinin farklı tözsel formlar barındırıyor olması gerçeğinde yatar. Bir at ile başka bir at arasındaki farklılık, iki tekil atın ikisi de aynı tözsel forma (at formuna) sahipken farklı rastlantısal formlara (örneğin biri beyaz öbürü kahverengi formu) sahip oluşundan gelir. Bir insanda, bedenin onu (bir at bedeninden farklı olarak) insan bedeni kılan kendi tözsel formu vardır. Ama bir insan bedenini yaşayan, akıllı bir insan varlığına dönüştüren tözsel form olarak insan ruhu da vardır.

Tözsel ve rastlantısal biçimlerin metafiziği de Aristotelesçi doğa bilimlerinde önemli bir rol oynar. Ortaçağın ve erken modern çağın Skolastikçileri bazen “gerçek nitelikler” adını verdikleri bu formları, tekil tözlerin yaratılış, değişim ve çözülmesi ile bedenlerin dinamik davranışı da dahil, doğal fenomenleri açıklamak için kullanmıştır. Belli bir türün tekil bir şeyi varlık kazanır, değişir ve varlık olmaktan çıkar; çünkü maddesi ilgili formları alır ya da kaybeder. Ve kendi başına madde tamamen edilgen olduğundan, doğal şeylerin bütün eylemliliği, özellikle onların etkili nedensel güçleri, maddenin içinde bulunan formlardan ve niteliklerden gelir.

Bu açıklama modeli, erken modern bilim için özel önemi olan üç doğal fenomen örneğiyle gösterilebilir: renk, yerçekimi ve manyetik alan. Bir kuğu beyazdır çünkü beyazlık niteliği onun içinde mevcuttur. Şarap ve altının kendi görünen renkleri vardır; çünkü gerekli gerçek şarap ve altın nitelikleri onlarda mevcuttur. Gerçek renk o halde sadece görünüşteki renge benzemez, o ne ışığın bir vasfıdır ne de alıcının duyu organında ya da zihninde bir etkidir; tersine o, renkli olabilmesi için bir bedenın sahip olması gereken belli bir niteliktir. Yerçekimi örneğinde, ağır bedenler düşer ve hafif bedenler (örneğin ateş) doğal olarak yukarıya yükselir; bunun nedeni ağırlığın (*gravitas*) ve hafifliğin (*levitas*) mevcudiyetidir. Bu nitelikler bedenlerin dünyanın merkezine doğru ya da ondan uzağa devinimlerinin birincil etkenidir. Manyetik alana gelince, bir mıknatıs taşı demiri kendine çekme kapasitesine sahiptir; çünkü o, “çekici nitelik” ya da “manyetik meziyet” sahibidir. Skolastik düşünürler bunu açıkça esrarengiz nitelik olarak adlandırır.³

³ Bu açıklama tarzlarının etraflı bir şekilde tartışılması için bkz. D. Garber ve M. Ayers (der.), *The Cambridge History of*

17. yüzyılın ortalarından sonlarına kadar, Aristotelesci formlar ve nitelikler temelinde yapılan açıklamalar hem edebi hicvin hem de felsefi eleştirinin konusu haline gelmiştir. Molière *Hastalık Hastası*'nda [*Le Malade imaginaire* (1673)] teorinin boş iddialarıyla gayet başarılı bir biçimde alay eder. Mülakatta, afyonun bir insanı neden uyuttuğu sorusuyla karşılaşan oyundaki üniversite adayı kahraman, "Çünkü onun içinde, doğası duyulara yanıt vermeyen bir uyku vericilik marifeti var" yanıtını verir. Sınavı yapanlar büyük bir şevkle alkışlar ve onu zevkle "eğitimli bünyemiz"e kabul ederler.⁴

17. yüzyılın ilerici filozofları ve bilim insanları Aristotelesci doğa felsefesi yandaşlarını, fenomenler hakkında döngüsel sözde-açıklamalar yapmakla suçluyordu. Bilimsel Devrim elementler, örgütlenme ve kozmosun dinamik ilkeleri kavrayışında radikal bir değişiklik temelinde yükselmişti. Her şeyin merkezinin dünya değil güneş olduğu (her ne kadar uzun zamandır yalnızca bir "hipotez" ya da Descartes'ın terimiyle "masal" diyerek bu iddiaya kaçamak yanıt vermek ihtiyatlı davranışın gereği olsa da) ve gezegenlerin güneşin etrafında eliptik bir yörüngede döndüğü söyleniyordu. Madde, yersel ve göksel âlemlerin tamamında mevcut tekbiçimli yaygın bir tözdü; bu da ortaçağ düşünürlerinin göksel "beşinci öz"üne çok uzak bir anlayıştı. Göklerin fenomenleri demek ki öz olarak dünyada gözlerimizle gördüğümüz fenomenlerden farklı değildi: Newton'ın elmasının düşmesine neden olan şey neyse o şey gezegenlerin güneşin yörüngesinde kal-

Seventeenth-Century Philosophy, 2 cilt (Cambridge: Cambridge University Press, 1998) içindeki, Steven Nadler'in "Doctrines of Explanation in Late Scholasticism and in the Mechanical Philosophy" makalesi, II.513-52, özellikle s. 514-18.

⁴ Perde III, Üçüncü Bölüm, 58-66. satırlar.

masına da neden oluyordu. Ve cisimler üzerinde etken güçler, matematiksel terimlerle formüle edilebilen yasalara göre açıklanıyordu. Yüzyılın başlarında Galileo, düşen cisimlerin hızlanmasını irdelemiş ve katedilen yolun, havada geçen zamanın karesi oranında arttığını göstermiştir. Daha sonraları, Newton geometriyi kullanarak Kepler'in gezegensel hareket yasasından yerçekiminin ters karesi yasasını (iki cisim arasındaki çekim gücü, aralarındaki mesafenin karesiyle ters orantılıdır) çıkarmıştır.

Yeni bilim aynı zamanda yöntemsel bir yeniden yönelimi temsil ediyordu; bu, bilimsel açıklamanın kavramsal araçlarında bir reform demektir. Açıklamaları ve kestirimleri formüle etmekte ya da sınamakta, bilim insanının temel sorumluluğu belli bir eski filozofa ya da dinsel bir kesin inanca değil, eleştirel olarak denetlenmiş veriler toplamına ve hipotezlerin deneysel kanıtlanmasındadır: Kısaca, rasyonel ve ampirik doğru arayışındadır. Dahası, bu hipotezlerin formülasyonunda işlemsel ve tözsel sınırlılıklar vardı. Galileo, Descartes, İngiliz kimyacı Robert Boyle ve Fransız atomcu Pierre Gassendi, daha birçoklarıyla birlikte, kendilerini fenomenlerin şeffaf ve göreceli yalın olduğu temelinde açık, sonuç alıcı ve sınanabilir açıklamalar yapmaya adanmıştı. Bu türden açıklamaların şeylerin nasıl meydana geldiğini kesin bir biçimde açıklaması, göstermesi gerekiyordu. Aristotelesçilerin saydığı esrarengiz niteliklerin, bu düşünürlere göre, bu tür bir şeyle alakası yoktu. Descartes, bir meslektaşıyla paylaştığı bir duygusunu ifade ederken, "bazı filozofların şeylere içkin olduklarını sandıkları nitelik ya da biçimler"in, açıklanacak fenomenin nasıl ortaya çıkmış olduğuna dair hiçbir şey söylemediğini savunuyordu.

Hakkında kusursuz bilgi vermedikleri şeyler hakkında ilkeler ileri sürüyorlar. Örneğin bildiğim kadarıyla, hepsi istisnasız, yeryüzündeki cisimlerin bir ağırlığı olduğunu savunuyor. Ancak deneyler bize açıkça, “ağır” dediğimiz cisimlerin dünyanın merkezine doğru düştüğünü gösterdiği halde, hiçbirimiz yerçekimi denen şeyin doğası hakkında, yani cisimlerin bu şekilde düşme nedeni ya da ilkesi hakkında hiçbir şey bilmiyoruz.⁵

Bir cismin, “ağırlık” niteliğine ya da formuna sahip olduğu için, ağır olduğu ve dünyanın merkezine doğru düştüğünü iddia etmek doğru olabilir; ama kesinlikle hiçbir işimize yaramaz. Bir açıklama olarak sunulmuş ilkenin kendisi açıklanmaya muhtaçtır.

Descartes ve mekanik felsefe denen görüşün yandaşları, doğal fenomenlere ilişkin böylesi nüfuz edilmesi imkânsız anlatımların yerine, ikisi de gündelik deneyimin somut birer parçası olan iki unsura, yani madde ve harekete başvuran açıklamalar koymayı istiyordu. Renk, örneğin ışığı yansıtan bir cismin maddi dokusunun hareket halindeki ışık parçacıklarının yönünü ve hızını etkilemesi, karşılığında, o parçacıklarla ilişkiye giren duyu organını oluşturan küçük cisimleri etkilemesine göre açıklanıyordu. Yerçekimi basitçe, gözle görünür belli cisimlerin başka cisimlerin devinimi sonucunda aşağıya doğru fırlatılması, daha küçük ve daha az görünür cisimlerin ters yönde hareket ederek buna karşı koyması sonucu, yani cisimlerin birbirini itmesi sonucu ortaya çıkar.⁶

Bir Kartezyen bilim insanı için, bu mekanistik bilimsel açıklama modellerini mümkün kılan şey,

⁵ Felsefenin İlkeleri, Fransızca baskısına önsöz, AT IXb.8.

⁶ Bkz. Felsefenin İlkeleri, IV.20-23.

Descartes'ın metafiziğinin özünde bulunan temel düalist ilkedir.⁷ Zihin ve beden, Descartes'a göre, kökten ayrı ve karşılıklı olarak birbirini dışlayan şeylerdir. Bu iki tözün, ne temel özleri ne de "kipleri" ve vasıflar bakımından, kesinlikle ortak hiçbir yönü yoktur. Zihin ya da zihinsel töz, saf düşünceden, tek eylemliliği düşünmek olan maddesiz bir şeyden başka bir şey değildir; özellikleri yalnızca bireysel düşünceleri kapsar; yani ideaları (duyular, kavramlar ve zihinsel imgeler) ve istemli eylemleri. Cisim ya da maddesel töz yalnızca uzanımdır ya da üç boyutlu uzamdır. Bir Kartezyen için, bir cismin, hareketlilik ve geçirimsizlik özelliklerine ek olarak, yalnızca salt geometrik özellikleri –hacim, şekil ve bölünebilirlik– vardır.⁸ Cisimler, bu yüzden, rastlantısal dahi olsa, düşünceler ve duygular gibi zihne özgü özniteliklere sahip olmaz. Cisimler kesinlikle, bir cismi bir tür zihinsel eylemlilikle donatmak suretiyle belli fiziksel (doğal olarak bulunduğu yeri "aramak" gibi) davranışlara neden olan maddesiz, ruh-gibi biçimler ya da nitelikler ihtiva edemez. Yalnızca insan, doğada bir tek iki tözün birleşimi olan insan, hem bedene hem de zihne, yani ruha (*anima*) sahip anlamında canlı varlıktır [*animate*]. Bütün diğer cisimlerin –hatta insan-olmayan hayvanların– özellikleri ve davranışları, bir makinenin çalışmasını açıklayan bir mühendisin yaptığı gibi açıklanmalıdır. Bir şey, maddi parçalarının şeklinin,

⁷ Mekanik felsefenin bütün yandaşları, Kartezyen anlamda düalist değildi; Leibniz Kartezyen düalizmi açıkça reddederken, bilimde mekanistik açıklamalara bağlı kalan John Locke böylesi metafizik sorunlar karşısında kuşkucu bir tutum benimsiyordu.

⁸ Kartezyen geometrik cisimlerin temel bir özelliği olarak geçirimsizlik bir biçimde sorunlu bir kavramdır; bkz. Daniel Garber, *Descartes's Metaphysical Physics* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), s. 144-48.

hacminin, hareketinin ve geçirimsizliğinin bir fonksiyonuna indirgenemiyorsa, o şey bir cisme ait olamaz. Böylece fiziksel dünyadan tinsel olan her şeyi temizleyip, maddeyi Aristotelesci felsefenin büyüğü, fail-gibi biçimleri ve nitelikleri olarak gördüğü şeyden kurtaran Descartes, ne kadar karmaşık olursa olsun, fiziksel doğa fenomenlerinin katışıksız bir biçimde mekanik –ve son tahlilde matematiksel– açıklamalarının olduğunu kesin olarak belirlemiş oluyordu. Doğal dünyada her şey, öteki madde parçalarıyla çarpışan, onların etrafında dönen –ve onlara doğru hareket eden, onları bölen, onlara yapışan ve onlardan ayrılan– madde parçalarına indirgenebilirdi.

Katolik teologlar bu doğa metafiziğinin kendi sevgili dogmaları için ne anlama geldiğini çabucak fark ettiler. Descartes'ın ruhun ölümsüzlüğünü teminat altına almanın daha iyi bir yolunun olmadığı yönündeki ısrarına rağmen, bu teologlar zihin beden dualizminin ruhun ebedi kaderi için anlamı hakkında endişeye kapıldılar; ve ayrıca dünyadaki ilahi takdir açısından böyle bir maddeci doğa görüşünün ne anlama geldiği konusunda da endişeliydiler. Ne var ki, Descartes'ın teolojik karşıtlarını her şeyden çok endişelendiren şey onun fiziğinin Kutsal Komünyon mucizesi açısından muhtemel sonuçlarıydı. Onlar, Descartes'ın sisteminin, takdis anında İsa'nın ekmekteki gerçek mevcudiyetini nasıl açıklayabileceğini göremiyorlardı. Aslında, Descartes'ın cismani töz kavrayışının tözden-dönüşümü imkânsız kıldığına inanıyorlardı. Kilise tarafından çoktan beri benimsenen Aristotelesci anlayışa göre, ekmeğin, somut rastlantısal unsurları (rengi, şekli, tadı ve kokusu) mucizevi bir biçimde temeldeki doğal desteği (ekmeğin maddesi ve tözsel biçimi) olmaksın yerinde durduğu halde, ekmeğin tözü kelimenin gerçek anla-

mında İsa'nın bedeninin tözüyle yer değiştiriyordu. İsa'nın bedeninin tözü yerine geçen o kutsal ekmeğin, rahip onu kutsadıktan sonra bile ekmek gibi görünmeyi, tat vermeyi ve kokmayı sürdürmesi de bu yüzdendi. Ama Descartes böylesi gerçek rastlantılara yer vermiyordu. Herhangi bir cismin özellikleri onun uzanımının kiplikleriydi –şekli, hacmi ve bedensel dokusu– yalnızca ve bu yüzden o cisimden ayrılması mümkün değildi. Eğer ekmeğin tözünü (uzanımını) alırsanız, zorunlu olarak onun rastlantısal unsurlarını da alırsınız.

Teolojik tartışmalardan uzak duran Descartes ise metafiziğinin Katolik Aşai Rabbani öğretisiyle nasıl tutarlı olduğuna ilişkin tartışmalara zorunlu olmadıkça girmiyordu.⁹ Kendi cisim kavramının, en az Aristotelesçiler kadar, kutsayan konumunda İsa'nın ekmekteki somut mevcudiyetine cevaz verebildiğini savunuyordu. Ona göre, İsa'nın bedeni yerini aldığı ekmeğin aynı uzanım özelliklerini aldığından, duyu organlarını da aynı ekmek gibi etkileyecektir ve dolayısıyla ekmeğin bütün duyusal görünümünü kazanacaktır.¹⁰ Bununla birlikte Descartes akıllı bir biçimde temkinli davranıyordu ve eleştirmenlerine verdiği yanıtlarda başını ruhban sınıfından yetkililerle belaya sokacak hiçbir şey söylemiyordu. Descartes, kendi ricasıyla, çeşitli filozof ve teologlardan derlediği itirazları ve onun bu itirazlara verdiği karşılıkları da

⁹ Bkz. örneğin "Fourth Objections" ve "Fourth Replies" (*Meditasyonlar*'ın ekleri), AT VII.217-18, 248-56 ve "Sixth Replies," AT VII.433-34. Aşai Rabbani konusundaki sorular 17. yüzyıl boyunca Kartezyen felsefe etrafında dönen tartışmalara hâkimdi; bkz. Tad Schmaltz, *Radical Cartesianism: The French Reception of Descartes* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) ve Jean-Robert Armogathe, *Theologia Cartesiana* (Lahey: Martinus Nijhoff, 1977).

¹⁰ Bkz. "Fourth Replies," AT VII.248-56; CSM II.173-78.

içine alacak şekilde *Meditasyonlar*'ı yayıma hazırlamakla meşgul arkadaşı rahip Marin Mersenne'e şöyle yazıyordu: "M. Arnauld'ya yanıtlımın, benim ilkelerime göre tözel-dönüşümün [transsubstantiation] bir açıklamasını yaptığım son halini henüz sana yollaamadım; çünkü ilk önce bu konuda Konsilin ne dediğini okumak istiyorum."¹¹

Descartes kaygılarında haklı çıkmıştı. 1663 yılında, eserleri Catholic Church's Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith tarafından, *donec corrigantur*, yani "düzeltilinceye kadar" şerhi konularak, Index Liborum Prohibitorum listesine, yani Yasaklanmış Kitaplar Listesine kondu. Vatikan yetkilileri neyin düzeltileceğini açıkça belirtmemişti ve Descartes öleli on üç yıl olduğu düşünülürse, herhangi bir düzeltme şansı da görünmüyordu. Bununla birlikte, çoğu düşünüre göre, sansürcülerin en büyük günah olarak gördükleri şey, Descartes'ın Aşai Rabbani'yi matematiksel felsefesinin ilkelerine göre açıklamaya kalkışmasıydı.¹²

Yine de Fransa Roma'nın her işe burnunu sokmasına pek sıcak bakmıyordu. Fransa ruhban sınıfı dahi disiplin ve öğreti meselelerinde Roma'nın merkezi ve otoriter yaklaşımına içerliyordu. Sacred Congregation'un yasakları XIV. Louis'nin ülkesinde kanun hükmünde değildi ve Paris'in eğitimli elitinin neyi okuyup neyi okumayacağını pek etkilemiyordu.

1672'de Paris Kartezyen kaynıyordu. Aristokrasinin gösterişli salonlarında tartışmalara onlar hükmediyor, eğitim kurumlarında onların sesi çıkıyor ve özel

¹¹ AT III.340.

¹² Galileo'nun Roma tarafından lanetlenmesine neden olan şeyin de bu olduğu iddia edilmiştir; bkz. Pietro Redondi, *Galileo Heretic* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1989).

akademilerde deneyleri onlar yürütüyordu. Tıpkı en popüler tartışma konularından birinin Kartezyenizm ile Kutsal Komünyon tözel-dönüşümünün bağdaşırılığı olduğu, merhum Sablé Markizi'nin hotelinde toplanan çevre gibi, Madame de Sévigné'nin odalarında düzenli olarak yapılan toplantıları da Kartezyenler düzenliyordu. Ve bazı bağımsız *collège*'lerde ders veren Kartezyen fizikçiler ve metafizikçiler vardı.¹³ Felsefenin dinsel karşıtları için en kaygı verici şey, resmi ruhban kesimini barındıran katedrallerdeki ve manastırlardaki Kartezyenlerdi. Benediktinler, Oratoryanlar ve hatta Cizvitler bünyelerinde Kartezyen eğilimli bireyler barındırıyordu; ama Port-Royal de Paris'nin çileci Jansenistleri, gayet haklı olarak, "Hıristiyanlığa ne kadar tutkuyla bağlıysalar Kartezyenizme de aynı tutkuyla bağlı" olmakla ünlenmişti.¹⁴ Bununla birlikte, Kartezyenler üniversitelerin fakültelerinde hâlâ zulme uğrayan bir azınlık durumundaydı. Özellikle Paris Üniversitesi, Descartes'ın fikirlerine pek sıcak bakan bir çevre değildi. Ama bu durum, Descartes'ın akademi dışı çevreleri kalıcı bir biçimde etkisi altına almasını telafi etmekten uzaktı. 19. yüzyılın büyük Kartezyen tarihçilerinden Francisque Bouillier'in o döneme dair dediği gibi: "Yarım yüzyıldan daha uzun bir süre, Fransa'da, ister sistemine karşı olsun ister destek versin, Descartes'ı konu almayan tek bir felsefe kitabı yayımlanmamış, tek bir felsefi tartışma yapılmamıştı."¹⁵

¹³ Bouillier, *Histoire de la philosophie Cartésienne*, I.441.

¹⁴ Pierre Jurieu, *La Politique du clergé de France*, 2. b. (Cologne: Pierre Martean, 1681), s. 107. Jansenizm ile Kartezyenizm arasındaki tartışma için bkz. Steven Nadler, "Cartesianism and Port Royal," *The Monist* 71 (1988): 573-84.

¹⁵ Bouillier, *Histoire de la philosophie Cartésienne*, I.430.

Leibniz, şehirdeki bu Kartezyen faaliyetin gayet iyi farkındaydı ve Descartes'ın yandaşlarıyla tartışmaya tutuşabileceği uygun zeminlerin arayışı içindeydi. Ne yazık ki, o dönemin önde gelen Kartezyen fizikçilerinden Jacques Rohault'un evinde düzenlediği haftalık toplantılar için çok geç kalmıştı. Çarşamba günleri toplandıkları için bu adı almış olan bu Mercredis Grubu, 1671 yılında Rohault'un ölümü üzerine dağılmıştı ve Rohault'un öğrencilerinden ve yüzyılın son çeyreğinde önde gelen Kartezyenlerden biri olan Pierre Sylvain Régis'nin sahneye çıktığı 1680 yılına kadar da toparlanamamıştı. Ve Leibniz, Bilimler Akademisi üyeleri arasında bu yeni felsefeye dair çok şey duymuş olmakla birlikte, bunlardan çok azı olumluydu. Académie'nin kurucu üyelerinden biri, Descartes'ın baş düşmanlarından Gilles Personne de Roberval'dı –1675 yılında Roberval'ın ölümünün ardından Leibniz onun yerine geçme umuduna kapılmıştı– ve bu kraliyet kurumu 1670'lerde Kartezyen adayları üyeliğe kabul etmeyi hâlâ reddediyordu.

Öte yandan rue de Seine üzerinde, Leibniz'in de iyi bildiği lüks bir otel olan Duc de Liancourt, tıpkı 1671'den 1674'e kadar Hollandalı radikal Frans van den Enden'in örgütlediği, arada bir Leibniz'in de katıldığı edebi ve politik salon toplantılarına ev sahipliği yapan Hotel des Muses gibi, Kartezyen çevreye bir yuva işlevi görüyordu.¹⁶ Van den Enden 1650'lerin başında Amsterdam'da yaşarken genç Baruch Spinoza'ya Latince öğretmenliği yapmıştı ve genç filozofa Descartes'ın ve öteki ileri düşünürlerin gelecek felsefelerini tanıtmıştı. Ancak Paris'teki toplantı salonunun açılışı üzerinden yalnızca birkaç yıl geçmişti ki Van den Enden kralı devirmeyi ve Fransa'da cumhuriyetçi bir hükümet kurmayı amaçlayan bir komplo giri-

¹⁶ Bkz. *Theodicy*, §376.

şimine karıştı. Bir yabancı olduğundan ve daha önemlisi soylu bir aileden gelmediğinden, komploya katılan Fransız arkadaşları gibi kafası kesilme ayrıcalığından yoksun olan Enden işlediği suçtan dolayı asıldı.

Leibniz, Paris'te geçirdiği zamanın elverdiği ölçüde Descartes'ın yaşamı ve düşüncesi hakkında alabildiği bütün bilgileri almıştı. Clerselier'yi ziyaret ederek onun muhafaza ettiği, Descartes'ın mektuplarını ve el yazmalarını okuma fırsatı bulmuş ve hatırı sayılır bir kısmını kopya etmek (ve dolayısıyla gelecek için saklamak) için saatlerini harcamıştı. Ancak hayatının bu döneminde Leibniz son derece eklektikti ve doymak bilmez zihni çok sayıda felsefi yönelimi yutmaya hazırdı. Kartezyenizm onu da cezp etmiş olabilir; ama Leibniz aynı zamanda bu yeni felsefenin bir dizi muhalifini beğeniyordu. Yunanca öğretmeni Huet 1674'te Bilimler Akademisi'ne üye seçilmiş ve ilerleyen yıllarda Descartes'ın o tarihlerdeki en şiddetli felsefi eleştirilerinden biri olan *Censure of Cartesian Philosophy* kitabını derlemişti. Kendisi de bir kuşkucu olan Huet, Descartes'ı, hatalı *cogito ergo sum* akıl yürütmesiyle ve Tanrı'nın varlığına ilişkin "iflah olmaz bir biçimde döngüsel" kanıtıyla bütün Meditasyonlar projesini geçersiz kılan bir dogmacı olarak değerlendiriyordu. Genç bir adam olarak Huet'ün, Kartezyen felsefenin "ortaya koyduğu göz kamaştırıcı mucizeler"in büyük hayranı olmakla birlikte, sistemin büyüünden kurtulması, "yaş, uğraş ve düşünümün zihne olgunluk kazandırdığı," Leibniz'e ders verdiği zamana rastlıyordu.¹⁷ Kuşkusuz Huet ile öğrencisi arasındaki konuşmalar

¹⁷ Bu ifadeler Huet'ün anılarında geçer ve Pierre-Daniel Huet tarafından aktarılmıştır; bkz. *Against Cartesian Philosophy*, der. ve çev. Thomas M. Lennon (Amherst, N. Y.: Humanity Books, 2005), s. 23-24.

yer yer Atinalıların gramer kurallarının inceliklerinin çok ötesine taşıyordu.

Yine bu dönemde, Dijon'daki Sainte-Chapel'de din görevlisi olan, ama o tarihte Paris'te oturan Simon Foucher'yle de tanışmıştı Leibniz. Foucher, Rohault'un "Çarşamba" toplantılarının müdavimlerinden biri olsa da, 1675'te, Kartezyen zihin-beden ikiliğine metafizik ve epistemolojik bir saldırı niteliğindeki *Critique of the Search After Truth* adlı çalışmasını yayımlayarak, başka bir derinlikli, kuşkucu Kartezyenizm eleştirmeni olarak ortaya çıkmıştı.¹⁸ Foucher ve Leibniz Paris'te sık sık bir araya geliyordu ve onların sonraki yıllarda mektuplaşmalarla sürececek olan ilişkileri Leibniz'in felsefi gelişimi açısından önemliydi. Ancak 1690'larda, Foucher'nin eleştirel mahareti Leibniz'in kendi anti-Kartezyen sistemine yönelince, ilişkileri gerginleşti.

"Descartes'ın oldukça dar bir zihinsel çerçevesi var" diye yazıyordu Leibniz, Paris'ten ayrıldıktan birkaç yıl sonra. "Akıl yürütmeye bütün insanları yüceltiyor, ama hayatın duyularla ilgili kısmı için yararlı hiçbir yenilik getirmediği gibi, güzel sanatlar pratiğine ilişkin de işe yarar hiçbir şey söylemiyor. Düşünceleri, metafiziğinde ve geometrisinde olduğu gibi ya çok soyut ya da doğa felsefesi ilkelerinde olduğu gibi fazlasıyla hayal gücünün ürünüdür."¹⁹ Leibniz'in Kartezyen felsefeye dair öteki eleştirileri –ki birçok eleştirisi vardı–

¹⁸ Foucher'nin Kartezyen felsefeyle tanışması konusundaki bir çalışma için bkz. Richard A. Watson, *The Downfall of Cartesianism* (Lahey: Martinus Nijhoff, 1966). Leibniz ve Foucher için bkz. Paul Lodge (der.), *Leibniz and His Correspondents* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004) içindeki, Stuart Brown, "The Leibniz-Foucher Alliance and Its Philosophical Bases" makalesi.

¹⁹ Molanus'a mektup, tahmini yılı 1679, A II.1.500; AG 241.

ne olursa olsun, işe yarar yeni bir şey getirmediği ve “Descartes’ın ölümünden bu yana birçok güzel buluş yapılmış olmasına rağmen ... bunlardan bir tanesinin bile gerçek bir Kartezyen felsefeden gelmediği” yönündeki şikâyeti en çok üzerinde durduğu konuydu.²⁰ Leibniz, felsefenin en asil görevinin bilgiyi ilerletmek ve hayatımızı iyileştirmek olduğunu düşünüyordu.

Leibniz’in kendi felsefesinin büyük bir bölümü, özellikle de metafizik ve doğa felsefesi, en modern ve ilerici düşünürlerin bile antik düşünürlerin buluşlarından yararlanmakta tereddüt etmemesi gerektiğini gösterme doğrultusundaki hümanist arzuyla güdülenmiştir. Leibniz, fizikte –özgün “bilimciler şeyleri açıklamak için çerçeveye alır” hipotezinde– yeni mekanikçiliğin dikkate alınması gereken tek yaklaşım olduğunu düşünüyordu. Doğal fenomenlere ilişkin özgün bilimsel açıklamalar yalnızca maddeye ve hareket kanunlarına başvurmalıdır. Bununla birlikte Leibniz, Kartezyen mekanik felsefenin yetersiz bir madde kavrayışına dayandığını ve bu yüzden hiçbir zaman doğadaki olayları yöneten gerçek yasaların keşfine yol açmadığını da ısrarla belirtiyordu. Fizik biliminin metafizik temellerine ilişkin uygun –Leibnizci– bir anlayışı ancak cismani tözlerin ve aralarındaki ilişkilerin doğasına ilişkin doğru bir kavrayış sağlayabilirdi.

Leibniz, mekanistik zihniyetli düşünürlerin doğru bir madde ve tutarlı bir töz anlayışı için gerek duydukları şeyin Aristotelesçi felsefenin bazı unsurları olduğunu iddia ediyordu.

Doğanın bütün tikel fenomenleri onları anlayanlarca matematiksel ya da mekanik olarak açıklanabilir olmakla birlikte, bizatihi cismani doğanın ve mekaniğin genel ilkeleri geometrik

²⁰ Molanus’a mektup (?), A II.1.499; AG 240.

olmaktan çok metafiziktir ve cismani kütleye ya da uzanıma değil, görünüşlerin nedenleri olarak bazı bölünemez formlara ya da doğallara aittir. Bu, modernlerin mekanik felsefesiyle, belli bazı nedenlerle tanrısallığın aleyhine olacak şekilde maddesel olmayan şeylerin çok uzağına savrulduğumuz korkusu yaşayan bazı akıllı ve iyi niyetli insanların kaygılarını uzlaştıracak bir düşünce biçimidir.²¹

Leibniz hiçbir zaman bir Kartezyen olmamıştır. Paris ziyareti öncesinde, eski öğretmeni Jacob Thomasius'a yazdığı 1669 tarihli bir mektubunda, "Her şey olabilir; ama bir Kartezyen asla... Hiç tereddütsüz diyebilirim ki Aristoteles'in kitaplarına bakarak fizikte Descartes'ın düşünümlerine bakarak ispatladığımdan daha fazla şey ispatlayabilirim; bu yüzden Kartezyen olmam mümkün değil"²² demiştir. Paris'teyken bile ve Kartezyen çevrelere girip çıkmış, ilkeleri ve kişilikleri hakkında derin bilgi sahibi olduğu halde, "Kartezyen hizip"nin bir üyesi olmaya meylettiğini söylemek dahi mümkün değildir. Kariyerinin daha çok başlarında, daha sonraları söyleyeceği gibi, "Kendimi Aristoteles'in boyunduruğundan kurtardım"²³ diyebilecek konumda olmasına rağmen, Leibniz'in, Descartes'ın ileri sürdüğü, matematiksel olarak yedek cisim resminin onun "metafizik kendilikler" dediği şeyle tamamlanması gerektiğini fark etmesi çok uzun sürmemiştir. Aklındaki, Skolastiklerin ruhbenzeri formlarıydı.

Descartes'ın aksine, Leibniz'in, fiziksel cisimlerin salt geometrik varlıklar, sadece üç boyutlu

²¹ Discourse on Metaphysics, §18, GP IV.444; M 32-33.

²² A II.1.15.

²³ "A New System of Nature," GP IV.478.

uzamsal hacimler olamayacağını savunur. Bu görüşe daha Paris'teyken varmıştır. Aralık 1675'te, Henry Oldenburg'a, "Cisimde, uzanımın yanında zorunlu bir şey vardır" diye yazar. "Madde ile zihin ayrımını bu yüzden düşünce ile uzanım ayrımından hareketle anlamak mümkün değildir."²⁴ Eğer cisimler sadece yalın uzamsal hacimlerse, o zaman doğa fenomenleri ve onları yöneten yasalar aslında olduklarından çok farklıdır. Uzanım, salt edilgen –hareketteki, şekildeki ve hacimdeki kinetik olarak anlaşılabilen değişikliklere tabi– olduğundan, cisimlerin (elastiklik gibi) dinamik özelliklerinden hiçbirini temellendirme kabiliyetine sahip değildir. Kartezyen cisimlerde herhangi bir güce yer yoktur; çünkü böylesi güçlerin eylemliliği yayılıma ve değişime göre açıklanamaz.²⁵ Eğer Descartes haklı olsaydı, en küçük cisim, ne kadar büyük olursa olsun durağan haldeki bir başka cisme bir etkiye bulunduğunda, kendi hızında en ufak bir kayba uğramaksızın bu cismi hareket ettirirdi. Leibniz, Descartes'ın yanlış madde anlayışı yüzünden salt güç ile hareketin niceliği arasında bir ayrımın olduğunu ve gücün doğru ölçüsünün o cismin kütlesine ve hızına değil, kütlesiyle hızının karesine bağlı olduğunu göremediğini ortaya koymuştur.²⁶

Ayrıca eğer cisimler yalnızca kapladıkları uzanımdan ibaret olsalardı, onların herhangi bir tözünden ya da gerçekliğinden bahsedemezdik. Uzanım, doğası gereği sonsuza kadar bölünebilir; ne kadar kü-

²⁴ GM I.83.

²⁵ Descartes yine de cisimlerin eyleyecek ya da öteki cisimlere direnecek bir gücü olduğuna inanır ve bu gücü de, hızı oranında katlanan cismin kütlesine göre ölçer (*Felsefenin İlkeleri* II.43, 45).

²⁶ *Discourse on Metaphysics*, §§17-21. Ayrıca bkz. 1686 tarihli "A Brief Demonstration of a Notable Error of Descartes" makalesi, GM VI.117-19.

çük olursa olsun, her miktar uzanım her zaman daha fazla bölünebilir; uzayın doğası budur. Salt geometrik cisimler, öyleyse, sadece bölünebilir, uzanımlı parçaların rastlantısal bir toplaşmasıdır; ve her bir parça da bölünebilir, uzamdaki parçaların rastlantısal bir toplaşmasıdır vb. Böylesi cisimler hiçbir gerçek birliğe sahip olamaz; halbuki bu birlik, Leibniz'e göre, sahici bir töz olarak var olabilmenin vazgeçilmez koşuludur. "Biz her zaman bu şekilde (bölerək) devam edebileceğimiz için, işte gerçek bir varlık diyebileceğimiz bir şeye asla erişemeyiz."²⁷

Doğadaki cisimlerin, dinamik özellikleri de dahil, gerçek davranışını açıklamak ve maddi şeylerin tözel gerçekliğini parçalarının çokluğunu organik bir bütünde birleştiren bölünemez (çünkü maddi olmayan) bir etkin ilkede temellendirmek için Leibniz, cismani tözlerde uzanım yanında bir şey, sadece geometrik olmayan "metafizik" bir şey olması gerektiği konusunda ısrar eder. "Bu güç büyüklük, şekil ve hareketten farklı bir şeydir ve bu yüzden, modernlerimizin kendilerini ikna ettikleri gibi, cisim denince anlaşılan her şeyin yalnızca uzanım ve uzanımın değişkenleri olmadığı sonucuna varılabilir. Böylelikle bir kere daha onların sürgün ettiği bazı varlıkları ya da biçimleri yeniden kurma mecburiyetinde kalıyoruz."²⁸ Aristotelesçilerin aksine, Leibniz bu formların doğa bilimlerinin sınırları içinde sunulan fenomenlerin açıklanmasında bir rol oynamamaları gerektiğini özellikle belirtmekle birlikte, bu formlar, bu açıklamaların (ve özellikle onlarda olduğu görülen yasaların) neden böyle olduklarını anlamak için metafizik olarak zorunludur. "Tözün doğası üzerine düşünen herkesin ... cismin doğasının sadece uzanımdan, yani

²⁷ Arnauld'ya mektup, 28 Kasım/8 Aralık, 1686, GP II.77.

²⁸ Discourse on Metaphysics, §18, GP IV.444; M 33.

hacim, şekil ve hareketten ibaret olmadığını, cisimde zorunlu olarak ruhlarla ilgili bir şeyleri, genel olarak tözel form dediğimiz bir şeyleri kabul etmemiz gerektiğini anlayacağına inanıyorum.”²⁹

Bununla birlikte, tikel bir doğal fenomeni açıklamaya çalışırken, birlikten, nosyondan ya da tözel formdan söz etmek yararsızdır... Bu şeyler hâlâ önemlidir ve oldukları haliyle söz edilmeye değer şeylerdir. Cismin bütün fenomenleri mekanik olarak, yani ruhların olup olmadığı konusunu mesele etmeksizin ortaya atılan belli mekanik ilkeleri izleyerek parçacıklarla ilgilenen felsefe tarafından açıklanabilir. Ancak fiziğin ve hatta mekaniğin ilkelerinin son analizinde, bu ilkelerin tek başına uzanımın değişikliklerine göre açıklanamayacağını ve gücün doğasının başka bir şeye gerek duyduğunu anlarız.³⁰

Leibniz, hakkında kaba sözcükler kullanmış olsa da, Kartezyen felsefenin başarılarına büyük bir saygı duyuyordu. (“Tam anlamıyla Kartezyen olanların... Skolastiklerin Aristoteles konusunda yaptığı gibi, yalnızca yorumlama işi yaptıklarını ya da efendilerinin izinden gittiklerini gördüm.”³¹) Bununla birlikte Leibniz’in olgun metafiziği Kartezyen modele bilinçli bir karşıtlık üzerine inşa edilmişti. Biz, diyordu Leibniz, cismani tözler ve onların kümelenmeleriyle dolu bir dünyada yaşıyoruz. Her bir töz madde ve formdan oluşur; madde töze edilgen kapasitelerini sağlarken form aktif güçler katar. Biz kendimiz, insan ruhuna sahip böylesi

²⁹ Discourse on Metaphysics, §12, GP IV.436; M 18.

³⁰ Arnauld’ya mektup, 28 Kasım/8 Aralık, 1686, GP II.77-78.

³¹ Molanus’a mektup (?), tahminen 1679 tarihli, A II.1.499; AG 240.

tözleriz ve insan ruhu insan varlığına organik birlik, hayat ve akıl veren tözel form olarak işlev görür.

Tözel bir varlığın başka bir şeyde değil de kendi başına var olduğunu savunan, Aristoteles kaynaklı geleneksel felsefi töz anlayışını izleyen Leibniz, tözün temel özelliğinin ontolojik kendine yeterlilik ya da bağımsızlık olduğunu savunur. Leibniz, gerçek bir tözün var olmak için (Tanrı'nın onayı dışında) hiçbir şeye ihtiyaç duymadığını ve varlık durumları için kendi içkin aktif kaynakları –formu– dışında hiçbir şeye bağlı olmadığını savunarak, bu koşulu uç noktaya taşır. “Bu hipotez kesinlikle mümkündür. Çünkü neden Tanrı ta baştan töze, yaratılmış bir varlığın yardımı olmaksızın, kendi içinde ona olabilecek her şeyi, yani sahip olacağı bütün görünüşleri ya da ifadeleri üretebilecek bir doğa ya da içsel bir güç veremesin ki?”³²

Demek oluyor ki Leibniz, tözler arasında gerçek bir nedensel etkileşim olduğunu kabul etmez; çünkü bu, bir tözün durumlarının ya da özelliklerinin bir başka tözün durumlarına ve özelliklerine bağlı olduğu anlamına gelecektir. Leibniz'in dünyasını oluşturan tözel varlıklar mutlak anlamda bağımsız kendiliklerdir; her biri kendi içsel yasalarına göre kendi eylem dizgelerini yaratır. Bu tözler birbiriyle nedensel etkileşime giriyor gibi görünebilir, ama bunun nedeni onların kendi yarattıkları etkin ve edilgen durumların, tıpkı aynı başlangıç zamanına ayarlanmış ve kurulmuş, birbirinden bağımsız olarak ancak tam bir uyum içinde her saat başı çalan saatler gibi, birbiri arasında yasa gibi bir uyumluluk ya da “büyük birliktelik” sergilemesidir.³³ Örneğin bir insan varlığını oluşturan zihin ve beden iki farklı tözdür. Birisi kendi iradesiy-

³² “A New System of Nature,” GP IV.485; AG 144.

³³ Basnage de Beauval'a yazılan 1696 tarihli mektubun son notu, GP IV.498.

le kolunu kaldırmayı isterse kolu kalkar; irade kolunun kalkmasına neden olduğu için değil bedenindeki devinimler bedenin kendi yasalarından geldiği için kol kalkar, tıpkı zihinde zihnın yasalarına göre iradenin oluşması gibi. “Her şey kendi derinliklerinden [bir töz] olmak üzere, kendisine göre mükemmel bir kendiliğindenlik içinde ve ancak dışsal şeylerle mükemmel bir uyumla doğmalıdır.” Her töz “sanki ayrı bir dünyada” olacak, ama “bütün bu tözler arasında” normal nedensel ilişkiler yoluyla, “sanki iletişim halindeymişcesine aynı etkileri üreten mükemmel bir uyum” olacak.³⁴ Daha sonra Leibniz’in “önceden kurulmuş ahenk” adını vereceği bu “birlikte olma hipotezi” bu dünyayı yaratma seçimiyle Tanrı tarafından kurulmuştur.

Bu, Leibniz’in Paris’ten ayrılması üzerinden on yıl geçtikten sonra geliştirdiği felsefi doğa sistemidir. Sistemdeki bir dizi gerilim ve sallantı Leibniz’i sonunda, maddenin kendi başına yalnızca fenomen olduğu, gerçek olmadığı, evrenin aslında en temel düzeyde yalnızca tekil, maddi olmayan zihin benzeri atomlardan oluştuğu sonucuna götürecekti.³⁵ Bu tinsel “monadlar” bizim madde olarak algıladıklarımız da dahil bütün her şeyin temel metafizik yapıtaşlarıdır. Böylesine idealist bir resimde, kendisi bir monad olmayan

³⁴ “A New System of Nature,” GP IV.484; AG 143-44.

³⁵ Bu gelişme üzerine bir tartışma için bkz. Kathleen Okruhlik ve Gregory Brown’ın (der.), *The Natural Philosophy of Leibniz* içindeki Daniel Garber, “Leibniz and the Foundations of Physics: The Middle Years” makalesi, (Dordrecht: Reidel, 1985) s. 27-129. Leibniz’in Aristotelesçi model üzerine gerçek cismani tözler kattığı bir geçiş sürecinde mi olduğu; yoksa başından beri aklında monadolojik bir resim mi olduğu konusunda düşünürler arasında bir fikir birliği yoktur; ikinci yaklaşımın etraflı bir savunusu için bkz. Mercer, *Leibniz’s Metaphysics*. Ayrıca bkz. Robert M. Adams, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist* (Oxford: Oxford University Press, 1994).

her şey yalnızca monadlara bağlı idealar ya da algıların bir işlevidir. Bütün 17. yüzyıl sonu boyunca ve hatta 18. yüzyılın başlarında bile gündelik deneyimlerin şeylerin doğası hakkında bize anlattıklarına bu kadar yabancı bir felsefe geliştirmiş olan Leibniz, her şeye rağmen kendisini, Fransa'da uzun zamandan beri ve o tarihte egemen felsefi paradigma olan Kartezyenizm karşı konumlandırmayı sürdürmüştür.³⁶

17. yüzyılın ikinci yarısında, Kartezyen felsefenin en büyük temsilcisi, nehrin Leibniz'in Paris'te kaldığı apartman dairesinin karşı kıyısında yaşayan bir cencilmen ve aynı zamanda Oratoryan rahip olan Nicolas Malebranche'dan başkası değildi.

Nicolas Malebranche 6 Ağustos 1638'de Paris'te doğmuştur. Bir kraliyet sekreteri olan Nicolas Malebranche ve karısı Catherine de Lauzon'un birçok çocuğundan biridir. Hayatı kendisine zehir eden bir omurilik engeli yüzünden genç Nicolas eğitimini evinde almak zorunda kalmış ve on altı yaşına kadar, okula gidip liberal sanatlar çalışmalarına katılma fırsatı bulamamıştır. Okula başladığında ise Malebranche gördüğü Aristotelesçi eğitimden hiç hoşnut kalmaz. "Sözlü sorular, gereksiz ıvır zıvır, zavallı kabalıklar, sürekli kelime oyunları, ne bir ruh ne bir zevk ne de Hristiyanlık" diyecektir sonraları, şikâyetini belirtmek için.³⁷ Malebranche Sorbonne'da Skolastik tarzda teoloji çalışarak geçirdiği üç yılından da hoşnut kalmamıştır. Kendisine Paris, Nôtre Dame Katedralinde teklif edilen görevi de kabul etmez. Onun yerine, gö-

³⁶ Örneğin 1702 tarihli "On Body and Force, Against the Cartesians" makalesi. İngiltere'de ve başka yerlerde düşüşe geçmiş Kartezyenizm çok geçmeden Fransa'da bile gerileyerek yerini Newtonculuğa bırakacaktır.

³⁷ Yves Marie André, *La Vie de R. S. Malebranche* (Paris, 1886; yeni baskısı, Geneva: Slatkine, 1970), s. 5.

rece yeni bir dinsel topluluk olan Congregation of the Oratory'ye katılır ve orada 1664 yılında rahip unvanı alır.

Bu Oratory 1611 yılında Kardinal Pierre de Bérulle tarafından kurulmuştu. Ortaçağ sonlarında ve modern çağın başlarında kurulan birçokları gibi bu da, dini kurallara uygun yeni bir yaşama ve din adamlarının ruhsal arınmasına adanmış, öğretisel olmayan bir tarikattı. Bérulle'ün kendisi de St. Augustinus'a derin bir saygı duyuyordu ve tarikatın yol gösterici ilkeleri bu Hippo Rahibi'nin hayatı ve fikirleri temelinde belirlenmişti. Oratory, bir bütün olarak, büyük oranda da politik nedenlerle anti-Kartezyen olmakla birlikte, tarikat içinde bu yeni felsefeye gönülden bağlı üyeler de bulunuyordu.

Malebranche'ın kendisi aslında yemin edene kadar Descartes'ın hiçbir eserini okumamıştır. 1664 yılında, bir gün rue St.-Jacques'ta dolaşırken, Descartes'ın ölümünden sonra yayımlanan ve mekanistik fizyoloji üzerine bir çalışması olan *Treatise of Man*'in bir kopyasını bir kitap rafında tesadüfen görür. Bu, hayatını değiştirecek bir tesadüftür. Hikâyeyi Malebranche'ın kendi ağzından dinleyen, ilk biyograflarından Peder Yves André'ye göre, "böylesine yeni birçok buluşla karşılaşmış olmanın verdiği neşe kalbinin öylesine delice atmasına neden olmuştu ki hemen kitabı elinden bırakmış ve kendini toparlamak için okumayı yanda kesmişti."³⁸ Malebranche yaşamının on yılını, özellikle de Kartezyen türden, matematik ve felsefe çalışmalarına adanmıştı. Boğucu ve kısır bulduğu Aristotelesçi düşünceye Descartes'ın getirdiği eleştiriler özellikle çok hoşuna gitmişti.

Leibniz 1672 yılında ilk kez Paris banliyösüne yerleştiğinde, Malebranche'ın henüz adı sanı duyulma-

³⁸ A.g.e., s. 12.

mişti. Dolayısıyla Paris'in felsefi ve bilimsel kaymak tabakasının gözüne girmeyi isteyen hırslı bir Alman entelektüelinin, daha ortada yazılmış hiçbir eseri olmayan, adı sanı duyulmamış bir Oratoryanı arayıp bulması için hiçbir neden yoktu. Ama her şey Malebranche'ın felsefi şaheseri olacak *The Search After Truth* kitabının ilk cildini yayımladığı, 1674 bahnında –ikinci cilt bir yıl sonra yayımlandı– çarpıcı bir şekilde değişecekti. Bir gecede Malebranche, Fransız (ve çok geçmeden bütün Avrupa) felsefe dünyasında yeni bir heyecan dalgasına neden olmuştu.

Search, metafizik, bilgi kuramı, ahlak felsefesi, doğa felsefesi ve felsefi teolojinin neredeyse bütün konularını kapsayan anıtsal bir eserdir. Descartes'tan ya da Leibniz'den çok daha fazla dindar biri olan Malebranche, bu kitaptaki ve daha sonraki yazılarında, okurlarına, *Meditasyonlar*'ın merhum yazarının yakın tarihli "keşifleriyle" dönüşüme uğramış sofu bir Augustinusçuluk sunar. Onun bütün projesi, bütün âlemlerin yaratıklarının Tanrı'ya mutlak bağımlılığını göstermektir. Buna, her şeyin Tanrı'nın kadiri mutlak gücüyle var olduğu radikal ontolojik bağıllık ve bilen varlıklar olarak insanların Tanrı'nın aklı ve bilgeliğiyle var olduğu epistemolojik bağıllık da dahildir. Malebranche, Augustinus'un ilahi aydınlatma teorisini hatırlatırcasına, ebedi hakikatleri (matematisel, metafizik ya da ahlaki) anlayıp kavramamızı, ebedi dünyadaki şeyleri algılayıp tanımamızı sağlayan ve sıradan soyut akıl yürütmelerimizde kullandığımız fikirlerin ya da kavramların aslında bize ait olmadığını savunur. Bunlar Tanrı'nın fikirleridir, Onun ilahi Akıl'ında mevcuttur, ama bize kendi aydınlanmamız sayesinde açılarak görünür. Bizim zihinlerimiz yaratılmıştır, olumsaldır, sonludur ve Tanrı'nın imgesinde yaratılmış tikel tözlerdir; ama öz olarak

kendi kapasiteleri ve kaynaklarıyla sınırlıdır. Bizim zihinlerimiz, sonsuz, ebedi ve genel olan durumlara ya da niteliklere haiz değildir. Ancak akıl yürütmelerimizde kullandığımız ahlaki, metafizik ve matematiksel fikirler, Malebranche'a göre, sonsuz, ebedi, evrensel ve zorunludur. Bu tam da bizim bir sonsuz varlığı (Tanrı'nın Kendisini) kavrayabilme ve ebedi, evrensel ve zorunlu doğruları (örneğin bir dik üçgende hipotenüsün karesinin diğer iki kenarın karelerinin toplamına eşit olması gibi) bilebilme yetimizi sağlayan şeydir. Aynı zamanda, hepimizin kendisini aynı doğruları onaylama mecburiyetinde hissetmesini sağlayan da budur. "İki kere iki, bütün insanlar için, doğrudur. Herkes, kendisine yapılmasını istemediği bir şeyin başkalarına da yapılmaması gerektiği kuralının doğruluğunu anlar."³⁹ Bu fikirler, son derece bireysel zihinlerimizin tikel, gelip geçici durumları ya da özellikleri sonucu ortaya çıkmış olamaz; bu fikirlerin kaynağı, ilke olarak herkesin eşit oranda vakıf olabileceği sonsuz, değişmez ve ebedi bir âlem, yani ilahi müdrike olmalıdır. Biz bu fikirleri –salt uzanım oldukları oranda yaratılmış cisimlerin genel, duysal olmayan fikirleri kadar geometrik nesnelere ait kavramları da kapsayan fikirleri– kavrayabiliriz; "çünkü bunları bize göstermek" Tanrı'nın hoşuna gider. Ya da Malebranche'ın tekrarlamaktan büyük bir haz aldığı şu ifadedeki gibi: "Biz Tanrı'da her şeyi görürüz ... çünkü Tanrı, Onda o şeyleri temsil eden ne varsa bize ifşa edilmesini buyurur."⁴⁰

Malebranche, kendisinin Tanrı Vizyonu adını verdiği, sonlu zihinler ile sonsuz müdrike arasındaki bu

³⁹ *Dialogues on Metaphysics*, III.4, OC XII.65; JS 33

⁴⁰ *Search After Truth*, III.2.vi, OC I.439; LO 231. Malebranche'ın Tanrı Vizyonu teorisi için bkz. Steven Nadler, *Malebranche and Ideas* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

doğal ve algısal birliğin, “yaratılmış zihinleri, en eksiksiz olabilecekleri yer olan, Tanrı’ya tam bağımlı bir konuma yerleştirdiğini” savunur. Aynı şekilde, onun doğal dünyadaki neden sonuç ilişkilerine ilişkin anlamı da bütün yaratılmış varlıkları, yalnızca yaratılışları bakımından değil, varoluşlarını sürdürme ve hatta –yapmış göründükleri eylemler ve maruz kaldıkları değişimler de dahil– her tikel oluş durumları bakımından da, Tanrı’ya tam ve doğrudan bağımlı bir konuma yerleştirir. Malebranche’a göre, doğadaki zihinler ve bedenler bir şeye neden olma gücünden mutlak anlamda yoksundur. Tek gerçek nedensel fail Tanrı’dır. Bedenler başka bedenler ya da başka zihinler üzerinde bir etki doğurmaz ve zihinler de bedenler ya da kendileri üzerinde bir etkiye neden olmaz. Tanrı bütün fenomenlerin meydana gelmesinden doğrudan, dolaysız olarak ve tek başına sorumludur. Doğal olaylar etkilerin “ara-nedensel [occasional] ya da ikincil” sonuçlarından başka bir şey değildir. Bir iğne bir insanın derisine battığında, fiziksel olay Tanrı için yalnızca o birisinde ilgili zihinsel durumu (acıyı) hasıl etmesi için bir ara-nedendir [occasion]; birisinin kolunu kaldırmak üzere ruhunda bir iradenin belirmesi ya da bir şeyi düşünmesi Tanrı için yalnızca o kolun kalkmasının ya da o fikrin bilince taşınmasının bir ara-nedenidir; ve bir bilyardo topunun ötekine çarpıp onu hareket ettirmesi Tanrı için ikinci topu hareket ettirmenin ara-nedenidir. Bütün bu bağlamlarda, Tanrı’nın her yerde hazır ve nazır nedensel etkinliği doğanın genel yasalarına uygun olarak işler; bizim için meçhul olan yüksek düzen yasalarına karşılık düşen mucize hariç. Tanrı normalde yalnızca gerekli maddi ya da psişik koşullar hazır olduğunda bir etki yaratmak üzere eylemde bulunur; O bir bilyardo topunu başka bir şey o topa çarpmadan harekete geçirmez. Sonuç olarak bu

en azından bize doğadaki cisimler ile zihinler birbirini nedensel olarak etkiliyormuş gibi görünür ve bu yüzden doğa meydana getirdiği olaylar arasında yasa benzeri düzenlilik ve uyumluluk sergiler.⁴¹

Malebranche'ın, belli bazı ortaçağ düşünürlerinde de⁴² rastladığımız bu Ortodoks olmayan tezleri kısmen Kartezyen mirasına dayanır. Descartes'ın iddia ettiği gibi, bir cisim salt, edilgen bir uzanımdan başka bir şey değilse, özellikleri arasında herhangi etken bir gücün olması mümkün değildir. Dolayısıyla bir cisim başka bir cismin gerçek hareket nedeni olamaz. Uzanımlı cisimler yalnızca hareketi alabilirler; ne kendilerinde ne de başka cisimlerde hareket yaratamazlar. Görünüşlere rağmen, bir cisim herhangi bir zihinsel durumun –örneğin renk duyuları ya da acının– gerçek nedeni de olamaz; çünkü bu da tek başına uzanımın kapasitelerini aşan bir şeydir.

Ayrıca Malebranche, ta Aristoteles'e kadar uzanan yerleşik bir felsefi geleneğin izinden yürüyerek, nedensel bir ilişkinin bir tür zorunluluk içerdiğine inanır. Eğer iki şey ya da durum gerçek anlamda nedensel olarak ilişkiyise ve sadece olayların rastlantısal bir sonucu ortaya çıkmamışsa, o zaman aralarında zorunlu bir ilişki vardır; eğer biri olursa, ötekinin olması gerekir. “Benim anladığım anlamda gerçek bir neden, zihnin onunla onun etkisi arasında zorunlu bir ilişki algıladığı türden bir nedendir.”⁴³ Bununla birlikte, Malebranche nedenselliğin kalbindeki zorunlu-

⁴¹ Bkz. Steven Nadler (ed.), *The Cambridge Companion to Malebranche* içindeki Steven Nadler'in "Malebranche on Causation" makalesi (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2000), s. 112-38.

⁴² En başta da, Ebu Musa el-Eşari'nin takipçileri arasında; bkz. Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroës and Avicenna* (Londra: Allen and Unwin, 1958).

⁴³ *Search After Truth*, VI.2.iii, OC II.316; LO 450.

luğun salt mantıksal bir zorunluluk olduğuna da inanır. Eğer bir şey başka bir şeyin gerçek nedeniyse, biri olmaksızın ötekinin olması mantıksal bir çelişki olur; dolayısıyla bu kesinlikle anlaşılmaz bir şeydir. Ancak, ona göre, doğal olaylar arasında, zihinsel ya da fiziksel, herhangi bir mantıksal zorunluluk bulamayız. Kolunu kaldırma iradesi gösterdiği her keresinde kişinin kolu kalkıyor olsa da, kolunu kaldırmayı iradi olarak istemesine rağmen kolun kalkmaması mantıksal olarak anlaşılmaz bir şey değildir; böylesi durumlar sonlu (yani her şeye kadir olmayan) yaratıkların karşılaştığı ilke gereği sınırlardır. Ve yine mantıksal olarak, son derece istisnai bir durum olsa da, bir bilardo topunun başka bir topun çarpmasıyla beklendiği gibi hareket etmemesi de mantıksal olarak mümkündür. Ancak Tanrı söz konusu olduğunda, Onun olmasına hükmettiği bir şeyin olmaması kesinlikle aklın alacağı bir şey değildir; her şeye muktedir olmanın anlamı tam da budur. Eğer her şeye muktedir varlık X'e hükmetmişse, mantıksal bir zorunluluk olarak X'in olması gerekir. "Zihin yalnızca sonsuz bir mükemmel varlığın buyruğu ile o buyruğun etkileri arasındaki zorunlu bağlantıyı kavrar ... [Tanrı'nın] hükmetmesi ve Onun hükmettiği şeyin olmaması bir çelişkidir."⁴⁴ O halde hiçbir sonlu zihin ya da cisim bir olayın gerçek nedeni olamaz. Gerçek nedensellik için gerekli zorunluluk ancak Tanrı'nın iradesi ile Onun olmasını istediği şey arasında mevcuttur ve dolayısıyla herhangi bir olayın gerçek nedeni Tanrı'nın iradesidir.

Malebranche'ın en güçlü argümanı, Tanrı'nın yaratılışla ilişkisi hakkındaki geleneksel felsefi ve teolojik varsayımlarına dayanır. Uzun bir geçmişi bulunan ilkeye göre, Tanrı dünyayı yalnızca yaratıp sonra da herhangi bir ilahi edimden bağımsız bir biçimde

⁴⁴ A.g.y.

kendi haline bırakmaz. “Eğer dünya varlığını sürdürüyorsa, bunun nedeni Tanrı’nın onun varlığını sürdürmesini buyurmasıdır.” Bu genel olarak evren için doğru olduğu gibi, evrendeki her bir tekil parça için de doğrudur. “O halde yaratıkların muhafaza edilmesi, Tanrı nezdinde, onların süre giden yaratılışlarından başka bir şey değildir... Yaratılış bitmez çünkü yaratıkların muhafazası –Tanrı nezdinde– basitçe sürekli bir yaratılıştır.”⁴⁵ Ve Tanrı bir şeyi muhafaza ederken ya da yeniden yaratırken, bu edimin şu ya da bu biçimde somut bir biçimde olması gerekir. Örneğin bir cismi muhafaza ederken, Tanrı bunu soyut bir biçimde, başka cisimlerle olan bütün uzamsal ilişkilerin dışında yapmaz; aksine Tanrı o cismi belli bir biçimde ya da durumda muhafaza eder. Öte yandan eğer Tanrı o cismin belli bir zaman diliminde öteki cisimlere göre farklı, ama ardışık yerlerde bulunmasını hükmetmişse, o cisim hareket eder.

Tanrı bir cismin hiçbir yerde bulunmamasını hükmetmediği gibi, bunu kabul etmez de; aynı şekilde o cismin ötekilerle belli bir mesafe ilişkisi kurmamasına da hükmetmez. Dolayısıyla Tanrı’nın bir koltuğun hem var olmasını buyurması ve bu iradesiyle onu yaratması ya da muhafaza etmesi hem de o koltuğun burada, orada ya da başka bir yerde olmayacağına hükmetmesi düşünülemez... O halde bir cismin hareket gücü, onu sürekli olarak başka yerlerde muhafaza eden Tanrı’nın buyruğunun etkililiğinden başka bir şey değildir.⁴⁶

⁴⁵ *Dialogues on Metaphysics*, VII.7, OC XII.157; JS 112; VII.10, OC XII.160; JS 115.

⁴⁶ *Dialogues on Metaphysics*, VII.10-11, OC XII.160-62; JS 115-17.

Cisimlerin hareketi ve durağanlığı tamamen Tanrı'nın süregiden sonuç yaratıcı gücüne bağlıdır; yaratılmış cisimlerin kendilerini ya da başka cisimleri hareket ettirecek kendi sonuç yaratıcı etkililikleri yoktur. Aynı şey yaratılmış zihinler için de doğrudur; hepsinin düşünceleri, duyuları ve hatta istençleri Tanrı'dan gelir.

Bu öğretinin en yılmaz eleştirmenlerinden biri olan Leibniz'in "ara-nedensel sebepler sistemi" dediği düşünce biçimi (artık basitçe "okazyonalizm" olarak biliniyor) ona göre son derece saçmadır. Sistemin gelişmesi, sonunda Leibniz'in kendisinin de Skolastiklerin tözsel formlarına yeniden canlılık kazandırmasına neden olan, aynı bilimsel kaygılardan kaynaklanmıştır. İyi bir Kartezyen olan Malebranche cisimlerin uzanımdan başka bir şey olmadıklarına inanırken, tıpkı Leibniz gibi o da, tek başına edilgen uzanımın fiziksel şeylerin dinamik davranışını açıklayamayacağı gibi, hareket yasalarına da temel oluşturamayacağının farkındadır. O halde bazı metafizik unsurların işe karışması gerekir. Malebranche, Leibniz'in yaptığı gibi cisimlere etken, ruh benzeri bir form bahş etmez; o, geometrik madde kavramı yerine ilahi olanın eylemliliğini ikame etmeyi tercih eder. Güç, Malebranche'a göre, Leibniz'in savunduğu gibi, cisimlerde olan bir şey değildir; güç Tanrı'nın kendi etkililiğinin sonucudur.

Yaptığı kapsamlı fizik çalışmalarına rağmen -1699'da Bilimler Akademisi'ne seçilmiş, ağırlıklı olarak da cisimlerin çarpışmasında hareketin dağılımını düzenleyen yasalar üzerinde çalışmıştır; ancak Leibniz daha sonra kendisini bu tespitlerinin yanlış olduğu konusunda ikna edecektir- Malebranche'ın asıl motivasyonu bilimsel olmaktan çok dini inançların temellerine inmekti. Nihayetinde Malebranche bir rahipti ve öğretileri de bizi yaratılanlara hayran-

lık duymak yerine, iyi, hakiki ve gerçek olanın nihai kaynağı olarak Tanrı'ya yöneltmeyi amaçlıyordu. Güç ilahi bir şeydir ve "biz doğalarındaki güç yoluyla belli etkiler üretmeye muktedir biçimlerden, özelliklerden, niteliklerden, erdemlerden ya da gerçek varlıklardan bahsederken, etrafımızdaki bütün o cisimlerdeki ilahi şeyi kabul etmiş ve böylelikle ister istemez paganların görüşünü benimsemiş" oluruz.⁴⁷ Bu, Malebranche'a göre, putperestliktir. Biz Tanrı'yı yalnızca tek hakiki neden olarak severiz ve ona taparız. Bir kere yaratılanların etkin iyilik ve kötülük kaynağı olmadığını fark ettiğimizde, diye umut eder Malebranche, bu "eskilerin en tehlikeli felsefi yanlışı"ndan vazgeçer ve gelip geçici iyiler yerine ebedi hakiki nedene hürmet ederiz.

Search'ün yayımlanması Paris'in entelektüel çevrelerinde büyük bir heyecan yaratır. Leibniz'in arkadaşları olan ve Kartezyenlerin tutkulu bir yandaşı olmayan Foucher, Malebranche'ın eserinin ilk cildinde okuduklarından o kadar tahrik olmuştur ki esere bir saldırı başlatmak için ikinci cildin yayımlanmasını beklemeye bile tahammül edemez. (Daha sonra, elindeki çalışmanın iki parçalık bir sunumun yalnızca ilk parçası olduğunun bile farkında olmadığını söyler.) Foucher'nin *Search* eleştirisi, orijinal metnin ortaya çıkışından sadece altı ay sonra, Aralık 1674'te matbaaya teslim edilir. Malebranche eleştiriyi hiçbir zaman hoş karşılamayan, son derece duygusal biridir. Ama görüşlerini baştan sona yanlış anladığını iddia ettiği Foucher'den özellikle şikâyetçi olur: "Bana öyle geliyor ki, birisi bir kitabı eleştirdiğinde, öncelikle o kişinin o kitabı okuması gerekir" diyerek, ondan beklenmeyecek bir asabiyetle yanıt verir Foucher'nin eleştirisine.⁴⁸

⁴⁷ *Search After Truth*, VI.2.iii, OC II.309; LO 446.

⁴⁸ "Préface contre le livre de Foucher," OC II.496.

Leibniz kitabı okumuştur. Felsefe sahnesinde yeni ve dikkate değer şeylere duyduğu merakla, yayımlandığını duyar duymaz Malebranche'ın eserinin bir kopyasını alır. Bu iki adam o tarihte, ya yöredeki toplantı mekânlarından ve akademilerden ya da ortak tanıdıkları aracılığıyla birbirlerini tanıyor olabilir. Malebranche muhtemelen Leibniz'i hareket üzerine yazdıklarından biliyordu. Anlaşılan o ki *New Physical Hypothesis*'i oluşturan, Leibniz'in iki makalesi henüz Malebranche'ın eline geçmemişti; ama en azından 1671 yılında bu makaleler yayımlandığında onları okumuş olabilir. Veyahut en azından söz konusu çalışmanın içeriğini, ya çalışmanın bir kısmının Royal Society'ye sunulduğunu duymuş olan Oldenburg dahil İngiliz arkadaşlarından ya da öteki parçanın 1672'de Bilimler Akademisi'ne sunulması ardından çıkan tartışmalardan öğrenmiştir.⁴⁹ Eğer Malebranche ve Leibniz 1674 yazına kadar kişisel olarak tanışmamış olsaydı, Leibniz'in, çok yakından ilgilendiği birçok konuya değinen bu kitabı okuduktan sonra bu yeni yazarla tanışmak için bir buluşma arayışına girmesi gerekirdi. Belki de, Malebranche eleştirisini kaleme aldığı tarihte tanıdığı Foucher'den bir şeyler ayarlamasını istemiştir. Üç adam da Paris'teydi ve Malebranche ile Foucher'nin hâlâ birbirleriyle konuşuyor oldukları düşünüldüğünde, bir randevu ayarlamak zor olmasa gerekti.

Kesin olan bir şey varsa o da şu: 1675 ortasıyla 1676 ortası arasında bir tarihte, *Search*'ün ilk cildinin basımından sonraki bir yıl içinde, Leibniz ve Malebranche ciddi bir tartışma için bir araya geldi.⁵⁰ İkili

⁴⁹ Paris'te Malebranche-Leibniz ilişkisi için bkz. MLRP 23-40.

⁵⁰ Sonraki buluşma Akademie edisyonunun editörlerinin yaptığı toplantının hemen ardından gerçekleşen yazışmalarla sağlanır (A II.1.254-59). Öte yandan Robinet, daha erken tarihli bir buluşma ayarlar (MLRP 41-48). Robinet,

Malebranche'ın rue St.-Honoré üzerindeki Maison de l'Oratoire'daki odasında, Malebranche'ın kitaplarla ve bilimsel deneylerde kullandığı bazı alet edevatla tıka basa dolu kütüphanesinde bir araya gelmişti. İkinin ortak çok şeyi vardı. Leibniz gibi Malebranche da yetkin bir matematikçi ve hevesli bir fizikçiydi. Ancak bu toplantıdaki tartışmaları metafizik meselelerine odaklanmıştı. Hemen bu toplantının ardından Leibniz, Malebranche'a, "Eve döndükten sonra, konuştuklarımız üzerine çok düşündüm. İşaret ettiğin gibi, insan tartışmanın hararetiyle bütün bu şeyleri yeterince ifade edemiyor"⁵¹ diye yazıyordu. Bu mektupta Leibniz, Descartes'ın sadık bir yandaşı olan Malebranche'ın ısrarla salt uzanım olduğunu savunduğu maddenin doğası hakkındaki "abartılı" fikir ayrılıklarını toparlıyordu. Leibniz konuyu bu görüş, özellikle de Malebranche'ın Kartezyen sonuca uygun olarak savunduğu, bir boşluğun –ya da maddeden yoksun, boş uzamın– imkânsız olduğu (çünkü böylesi herhangi bir yerin kendine ait bir uzanımı olmak zorundaydı ve dolayısıyla tanım gereği o yerin kendisi de bir madde kümesi olurdu) argümanı çerçevesinde ele alıyordu.⁵²

Malebranche'la bu buluşma, muhtemelen Leibniz'in Paris'te bulunduğu süre içinde yapılan birçok buluşmadan biriydi. Buluşma, 17. yüzyılın iki büyük düşünürü arasındaki uzun, samimi, ama felsefi olarak çekişmeli bir ilişkinin başlangıcı anlamına geliyor. Başlangıçta madde, uzam ve hareket gibi dar bir alana odaklanan tartışma serpilip saçılarak evrenin

Malebranche'ın öğrencisi Jean Prestet'nin de buluşmada hazır bulunduğunu söyler (25-26).

⁵¹ A II.1.254.

⁵² Yine de Leibniz maddi dünyanın bir plenum ve boşluğun ise imkânsız olduğu görüşünü benimsiyordu.

doğası üzerine kırk yıl süren bir tartışma halini almıştır. Leibniz ve Malebranche, başkalarının katılımı ve bu katılımdan aldıkları cesaretle, doğanın yasaları, ilahi özgürlük ve insan özgürlüğünün doğru anlaşılması ve hepsinden önce bizim dünyamızın mümkün dünyaların en iyisi olup olmadığı konularını tartıştılar. Bu konulara yalnızca Leibniz ve Malebranche değil, üçüncü bir kişi daha büyük önem veriyor ve ilgi duyuyordu; bu buluşmaların bazılarında katıldığı neredeyse kesin olan bu kişi, kolay parlayan biri olarak bilinen, Jansenci bir rahipti.

3

LE GRAND ARNAULD

Eylül 1672'de, Paris'e gelişi üzerinden altı ay geçmiş olmasına rağmen, Leibniz hâlâ Simon Arnauld de Pomponne'u görmeyi başaramamıştı. Mısır Planının komik olduğuna ve dikkate değer bir yanının bulunmadığına çoktan ikna olmuş kralın dışişleri bakanının ilgilenmesi gereken çok daha önemli konular vardı. Ancak muhtemelen konuya ilişkin saraydaki hâkim görüşten habersiz olan Leibniz ısrarla kişisel bir buluşma ayarlamaya uğraşıyordu. En sonunda ortak bir tanıdıktan, bir takdim sözüyle yolu açacak birinden yardım almıştı. Paris'teki ilk yazının son günlerinde Leibniz, bakanlıktaki sayısız girişimlerinden birini daha gerçekleştirirken, yanında Pomponne'a yazılmış şöyle bir mektup taşıyordu:

Size bu paketi getiren şahıs, son derece etkileyici bir zekâya sahip ve bilimin her türünde çok başarılı bir Alman beyefendidir. Felsefe konuşmak için üç ya da dört kez beni ziyarete gelmişti. Benden sizinle Mainz Arşidükü'nün dışişleri bakanı ya da bir başka Alman prensinin –son

geldiğinde beni evde bulamayınca konuştuğu, adını hatırlayamadığım kişi- adına konuşma imkânı sağlayacak bir tavsiye mektubu yazmamı istedi.¹

Bu notun sahibi, Robert Arnauld d'Andilly'nin kardeşi ve dışişleri bakanının amcası Antoine Arnauld'ydu. Aynı zamanda "Le Grand Arnauld" [Büyük Arnauld] olarak tanınıyordu; belki bu parlak ve meşhur ailenin en parlak ve en meşhur ferdi olduğu için, belki de (aile içinden birinin ifadesine göre) ufak tefek oluşuna ironik bir yorum olarak bu lakap takılmıştı kendisine.

Birkaç yıl önce olsa Leibniz Arnauld'dan böyle bir mektup alamazdı. Aslında Arnauld'ya ulaşması bile mümkün olmazdı. Çünkü 1660'lar boyunca Arnauld, muhtemelen bu on yılın büyük bir bölümünde Paris'te olmasına rağmen, bazıları onun Bastille'de çürüdüğünü görmek için can atan çok sayıda ve güçlü düşmanından saklanıyordu.

Antoine Arnauld 1612 yılında saygın, varlıklı ve çok geniş bir ailede doğmuştu.² Kendisi Antoine Arnauld ve karısı Catherine Marion'un yirminci ve en küçük çocuğuydu (çocuklardan on tanesi bebekken ölmüştü). Bir zamanlar IV. Henri adına çalışan bir murakıp olan Baba Arnauld Parisli bir hukukçuydu ve sık sık Paris Parlamentosu huzurunda savunma yapıyordu. Ele aldığı davalar arasında Cizvitlerin Fransa'dan çıkarılması da vardı ve bu dava nedeniyle aile bu güçlü dini tarikatın ebedi düşmanlığını kazanmıştı. Arnauld, karısı ve çocukları; hepsi tartışmasız bir biçimde

¹ Klopp II.139.

² Arnauld'nun bir biyografisi için bkz. Emile Jacques, *Les Années d'exil d'Antoine Arnauld* (Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1976).

Katolik olmakla birlikte, ailenin geçmişinde Huguenot bir damar da yok değildi. Yine Antoine Arnauld adını taşıyan, Arnauld'nun büyükbabası bir tarihte Protestan olmuştu. 1572 yılında ise, bekleneceği gibi, Katolik yığınların binlerce Fransız Huguenotu doğradığı St. Bartholomew's Günü katliamı olarak bilinen, aylarca süren olağanüstü şiddet döneminin ardından Kilise'ye geri dönmüştü. Arnauld'nun halalarından ve amcalarından bazıları Protestan camia içinde kalmış olsa da, politik emeller ve ekonomik gerçeklik genellikle dinsel ilkeye ağır basıyordu ve geniş sülalenin çok büyük bir bölümü Katolikti.

Arnauld ailesi 17. yüzyıl boyunca bazı fertlerinin sergilediği aşırı –bazıları gösterişçi– dindarlıklarıyla tanındı. Arnauld'nun kız kardeşi Jeanne, Saint-Cyr'in başrahibesiydi ve diğer bir kız kardeşi, karizmatik Jacqueline 1602 yılında, daha on yaşındayken, Port-Royal'e rahibe olarak kabul edilmişti. Versailles'dan pek uzak olmayan Port-Royal manastırını Chevreuse Valley'ın eteklerinde kurulmuştu ve başlangıçta Cistercian tarikatının kurallarına göre yönetiliyordu. Artık on yedi yaşına basan ve Mère Angélique olarak bilinen Jacqueline, Port-Royal'in manevi danışmanı ve günah çıkartıcı papaz olarak görevlendirdiği, Saint-Cyran başrahibi Jean du Vergier de Haurranne'ın öncülüğünde cemaat içinde bir reform hareketi başlatmıştı. 1624'te Angélique, emrindeki rahibeleri Faubourg St.-Jacques semtindeki, kırsaldaki kuruluştan farkını belirtmek için Port-Royal de Paris adıyla anılmaya başlanan yerleşimlerine taşıdı. Port-Royal des Champs kentin dışında bir inziva yeri olarak kullanılmaya devam edilmişti ve Port-Royal des Granges olarak bilinen, bitişindeki yapılar ise herhangi bir resmi dinsel yemine bağlı olmaksızın manastırda kalan rahibelere maddi ve manevi desteklerini sunan ve

hayatlarını buna adayan bir erkek keşişler cemaatine ev sahipliği yapıyordu.³

Angélique'in akıl hocası Saint-Cyran, arkadaşı ve aynı zamanda Hollanda'nın güneyindeki Ypres'in rahibi olan ve Katolik Kilisesinde bir reformcu olarak tanınan Cornelius Jansen'in teolojik ilkelerine derinden bağlı biriydi. Arnauld sülalesi gibi Jansen de, inancı yozlaştırmakla ve inancın dini ve ahlaki temellerini zayıflatmakla suçladığı Cizvitlere karşıydı. Ölümünden sonra, 1640'ta yayımlanan anıtsal eseri Augustinus'ta, Jansen, St. Augustinus'u ve onun kefaretle ve selamete ilgili sıkı öğretilerini Kilise'deki layık olduğu saygın yerine yeniden kabul ettirmek için tezler ileri sürüyordu. Saint-Cyran'ın etkisiyle Angélique, Port-Royal cemaatini Jansen'in Augustinusculuktan esinlenen bir tarikata dönüştürmüştü; Aşai Rabbani Ayinine [kutsal ekmek ve şarap ayinine] ve diğer dinsel törenlere katı bir riayeti vaaz eden bu inanışa göre, Cennet'ten kovulduktan sonra insan doğası özsel olarak yozlaşmıştır ve insanın kendi doğal yetileriyle selamete erişmesi kesinlikle mümkün değildir.

Erken modern dönem Fransa'sında Jansenciler ile ana akım Katolikleri bölen mesele, her şeyden önce, ilahi inayetin etkililiği meselesiydi. Yüzlerce yıldan beri Hıristiyan teologlar inayetin bir kişinin selametine rolünün ne olduğu sorununu tartışmıştı: Bir kişi Tanrı'nın yardımı olmaksızın iyi işler yaparak

³ Port-Royal'in yetkin bir tarihi ve Jansenciler hakkındaki tartışmalar için bkz. Charles Augustin Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 7 cilt (Paris: La Connaissance, 1928). Ayrıca bkz. Alexander Sedgwick, *Jansenism in Seventeenth-Century France: Voices from the Wilderness* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1977) ve *The Travails of Conscience: The Arnauld Family and the Ancien Régime* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998).

selamete erişebilir miydi? 17. yüzyılda, Luis de Molina gibi geç dönem ortaçağ teologlarının savunduğu ve Cizvitler de dahil birçok resmi ve seküler din adamı tarafından kabul edilen standart Katolik tutum, belli bir oranda kişinin kendi selametini sağlayabilecek türden ve meziyete bağlı bazı küçük iyi şeylerin inayet olmaksızın da mümkün olduğu yönündeydi: Cennet'ten kovulduktan sonra insan doğası öylesine yozlaşmıştır ki kendi doğal yetileriyle belli düzeyde takdire şayan bir şey yaratabilmesi imkânsızdır. Dünyanın cezpl edici günahlarına karşı sabır göstermek ve nihai selameti başarmak gibi büyük iyi şeyler de inayet gerektirir. Dahası, meziyetlerine bakılmaksızın her insana aslında teologların "yeterli inayet" dedikleri şey, yani onları selamete kavuşturacak işleri yapabilmelerine yetecek kadar inayet bağışlanmıştır. Ancak kişinin bu inayeti uygun bir biçimde kullanacağını garanti yoktur; herkes Tanrı'nın ilahi yardımını kabul etmekte ya da ona direnmekte özgürdür. İnayet, başka bir ifadeyle, zorunlu olarak etki yaratacak bir şey değildir. İnayet ancak büyük iyiliklere imkân sağlar, kendi başına işleri gerçekleştirmez. Ve inayetle mümkün hale gelen bu işler meziyete dayalı performansla gerçekleştirilmeksizin, bir kişi selamete kavuşamaz.

Katolik Kilisesi bu şekilde, iki alternatif ile kabul edilmesi imkânsız görüşler arasında mesafeli bir öğretisel yol tutturmayı umuyordu. Protestan anlayışa göre, bir kişi, inayet sayesinde mümkün olanlar da dahil herhangi bir iyi işten bağımsız olarak, tek başına inanç ve inayetle selamete kavuşabilir. İnayet herkese değil, bireylerin meziyetlerinden bağımsız olarak Tanrı tarafından fiilen dağıtılarak önceden belirlenmiş –ya da takdir edilmiş– az sayıdaki seçilmiş kişiye bahş edilmiştir. Protestan anlayışında ina-

yetten önce ya da sonra bir liyakata yer yoktur; bir kişinin inayeti ya da selameti kazanmak için yapabileceği hiçbir şey yoktur ve kişi inayeti hakkıyla kullanabilecek meziyetlere haiz değildir. Yalnızca Tanrı, ulu inanç armağanını bazılarına vermeye ve diğerlerinin de lanetlenmesine hükmeder; bu, o insanların eylemleri hakkında Tanrı'nın bilgisinden bağımsız bir hükümdür. Öte yandan Katolik Kilisesi (en başta da St. Augustinus) tarafından sapkınlıkla suçlanan Pelagyanizm ve yarı-Pelagyanizmin genel yaklaşımına göre, Cennet'ten kovulmuş insanın doğası iyi şeyler yapabilmesine yetecek kadar özgürlüğe ve güce sahiptir ve bunlar sayesinde selamete kavuşabilir. Tanrı'nın inayeti takdire şayan eylemleri kolaylaştırırsa da, Cennet'e giden tek yol bu değildir; kişi kendi doğal yetileri ve gayretiyle kutsiyet kazanabilir. Başka bir ifadeyle, Pelagyanlar için, inayet yararlıdır, ama zorunlu değildir.

Jansen hem Molinacı görüşü hem de Pelagyan görüşü reddediyordu. Aşırı Augustinusçu ilkelere uygun olarak, Jansen'e göre, düşkün insan doğası öz olarak ve (Tanrı'nın müdahalesi dışında) iflah olmaz bir biçimde yozlaşmıştır; kendi sahip olduğumuz araçlara kalsa, biz iyi bir şey yapmaya yetkin değiliz. İneyetin yardımı olmaksızın iyi yaşamak, Pelagyanların dediği gibi, güç olmakla kalmaz imkânsızdır da. İlahi lütuf olmaksızın, insanlar yalnızca günah işler. "Augustinus, o günahıyla insanın günah işleme zorunluluğuna düştüğünü öğretir."⁴ Tanrı'nın doğaüstü yardımı

¹ Pelagyanizm: Britanyalı keşiş Pelagius'tan (354-420) kaynaklandığı söylenen bir Hıristiyan mezhep. Bu inanışa göre, ilk günah insan doğasını kirletmemiştir; insanlar ilahi bir destek olmaksızın hâlâ iyiyle kötüyü ayırt edebilir ve günahsız bir yaşamı tercih edebilir -çn.

⁴ Cornelius Jansen, Augustinus, IX.470. Jansen'in eserlerinin en iyi özeti için bkz. Nigel Abercrombie, *The Origins of Janse-*

olmaksızın, bir kişi şehvetin tuzağına düşmekten kurtulamaz ve takdire şayan işler yapamaz. Ve bu inayet, terimin doğru bir biçimde ima ettiği gibi, tamamen nedensiz bir biçimde verilmiştir. Kişi inayet kazanamaz ve Tanrı lütfuna mazhar ettiği bireylerde liyakat aramaz. Selamet Tanrı tarafından, Arnauld'nun daha sonra "bilim öncesinde takdir edilmiş" diyeceği bir biçimde hükmedilir; bu, Tanrı olmaksızın, ya bir kişinin meziyetlerini tanıyarak ya da inayet yardımıyla o kişinin yapacağı iyi şeyleri önceden bilerek yapılmış bir seçimdir. Katolik eleştirmenleri için çok daha büyük bir sorun olacak şekilde, Jansen ve yandaşları Tanrı'nın inayetinin mutlak etkililiğini savunuyordu: İnayet karşı konulamaz bir şeydir. Tanrı'nın verdiği bu armağanı layıkıyla kullanmama gibi bir seçeneğimiz yoktur. Standart Katolik görüşün aksine, Jansençiler için, bir birey eğer yeterli lütfu mazhar olmuşsa kaçınılmaz olarak iyi şeyler yapacaktır.

Etkili inayet öğretisi ve inatla bu öğretiye sahip çıkmaları nedeniyle, Jansenizmi bir tür Protestanlık (özellikle Kalvincilik) ve Port-Royal'i de dinsel sapkınlığın kalesi –Katolik Kilisesinin bir parçası gibi göründükleri için Huguenotlardan daha tehlikeli– olarak gören ana akım Fransız teologları ya da dini otoriteleri Jansencilere pek de iyi gözle bakmıyordu. İnsan zaaflarına ve inayetin zorunlu etkililiğine ilişkin belirlenimci açıklamalar sonuçta insan özgürlüğünün ve ahlaki yükümlülüğün bir inkârına yol açar gibi görünüyordu ve Tanrı'nın bağışlananları marifetlerinden bağımsız olarak keyfi bir biçimde seçmesi katı bir kadercilik anlamına geleceği gibi, Katolik ilahi adalet

nism (Oxford: Clarendon Press, 1936), s. 125-58. Daha derin bir analiz için bkz. Jean Laporte, *La Doctrine de Port-Royal*, c. 2, böl. I: "Les Vérités de la grace" (Paris: Presses Universitaires de France, 1923).

anlayışını da sekteye uğrattırdı. Kısa bir sürgünün ardından 1603 yılında Fransa'da yeniden itibarları iade edilen Cizvitler, Jansencilerin Kilise disiplinine ve özellikle de Cizvit ahlaki gevşekliğe şiddetli saldırısı karşısında daha da alevlenmişti. Saint-Cyran, Katolik rahiplerin aşırı sıklıkta Aşai Rabbani Ayini yaparak ve ruhlarının derinliklerindeki güdülerini yeterince incelemeksizin insanların günahlarını bağışlayarak kutsal ayinleri suiistimal ettiklerini savunuyordu. Jansenci bir yoldaş olan, matematikçi ve filozof Blaise Pascal, *Provincial Letters* adlı eserini Cizvit ahlak pratiklerine alaycı bir saldırı olarak kaleme almıştı. Bu eserin bir yerinde Cizvitler şöyle konuşur: "Büyüklerimiz, insanları, Tanrı'yı gerçekten sevme sıkıcı yükümlülüğünden muaf tutmuştu... Sıkıcı olan Tanrı'yı sevme yükümlülüğünden bu muafiyet Evangelist hukukun Musevi hukuk üzerinde ayrıcalığıdır." Pascal mükemmel bir soğukkanlılıkla, kutsal ayinlerin gerçek bir tövbenin yerine geçmek üzere düzenlendiği sonucuna varır.⁵ Jansenciler ısrarla, ancak ve ancak samimi ve yalın bir pişmanlıkla bir kişinin günahlarının bağışlanabileceğini iddia eder. Böylesi bir tövbe ilahi gazaptan duyulan bir korkunun değil yürekte hissedilen bir inancın ifadesi olmalıdır; yani benliğe duyulan değil Tanrı'ya duyulan bir aşktan gelmelidir.

Kısaca Jansenciler, ideallerine sonuna kadar bağlı kalan duyan ve büyük bir azimle hareket eden klasik reformculardı. Hem hayatlarında hem de öğretilerinde sıkı ve katı olan Jansenciler yalnızca kendilerinin Tanrı'nın gerçek yolunda olduklarına dair sarsılmaz inançlarından güç alırlardı. Böylesi başka davalarda da görüldüğü üzere, bu hareket de güçlü bir kişiliğin öncülüğünde hareket ediyordu. Koyu dindar rahibe-

⁵ X. Mektup, Blaise Pascal, *The Provincial Letters* (Harmondsworth: Penguin, 1967), s. 160-61.

lerin ve keşişlerin entelektüel esin kaynağı ve manevi rehberleri Saint-Cyran'dı; ancak manastıra ait binaları doldurup yandaş toplulukları kurarak ve zorunlu ahlaki ve finansal desteği sağlayarak Port-Royal'i o günkü haline getiren, Arnauld ailesiydi. En küçük erkek kardeşi kendi dinsel mezhebinin kurana kadar, Mère Angélique hareketin gerçek liderliğini üstlenmişti. 1640'larda Angélique annesini, kız kardeşlerini ve yeğenlerini ikna ederek dünyevi işlerden el etek çekmelerini ve yemin edip Port-Royal de Paris'de rahibe olmalarını sağlamıştı. Angélique dinine bağlı, cesur ve esinlendirici biriydi ve hayranları nezdinde dinsel erdemin bir timsali gibiydi. Angélique aynı zamanda buyurgan, talepkâr ve bağışlamayan biriydi; görünüşe bakılırsa huysuz ve geçimsizdi de. Bir yerde, kaba ve pervasız tavrına artık dayanamayan bir arkadaşı ona başkalarıyla ilişkilerinde "daha nazik" olmasını tavsiye etmişti.⁶

Belli ki bu haşın davranışlara sülaledeki herkes sahpti.

Arnauld genç bir delikanlıyken, onun toplumsal mevkisindeki birinin yaşayabileceği gibi iyi bir hayat sürmüştü. Zengin ve birbirine bağlı bir ailenin ferdi olmanın getirdiği, güzel elbiseler ve arabalar da dahil, her türlü maddi avantajdan yararlanmış ve cazip Paris sosyetesinde bulunmanın keyfini çıkarmıştı. Önceleri babasının izinden giderek hukuk alanında bir kariyer yapmayı kafasına koymuştu ve daha sonra gelip geçici dünyevi şeylerin peşinden gitmekten vazgeçip kendisini Jansenci davayı savunmaya adanmasına yol açan zorlu ve sade bir dindar hayatı tercih edeceğine dair bir işaret taşımıyordu.

⁶ Sedgwick, *Travails of Conscience*, s. 60.

Arnauld'nun dünyevi hayatı 1630'ların sonunda sona erdi. Arnauld annesinin ve kız kardeşlerinin giderek artan dinsel adanmışlıklarından etkilenmişti ve ara sıra kendisini bu kafırce yoldan döndürmeyi isteyen Saint-Cyran ile bir araya geliyordu. Nihayet 1639'da, gerçek amacının bu olduğuna ikna olan Arnaud keşişlerin saflarına katılmaya karar verdi. 1641 yılında teolojik çalışmalarını tamamlayıp o zaman Paris Üniversitesinin teoloji fakültesi olan Sorbonne'dan doktorasını aldı. Üniversitenin geleneklerine aykırı bir biçimde, o tarihte seçkin üniversite mezunlarına normal olarak layık görülen, Society of the Sorbonne'a üyelik hakkı ona tanınmadı. Arnauld'nun bir Cizvit olan tez hocası öğrencisinin Augustinusçu eğilimlerinden rahatsız olmuştu ve Arnauld bütün diğer profesörlerin oybirliğiyle desteğini almış olmasına rağmen, kendisi de Arnauld adını taşıyan herkese karşı önyargılı olan Kardinal Richelieu üzerinde etkisini kullanarak, yeni doktorunu layık olduğu statüden mahrum etmişti. Arnauld, başbakanın öldüğü 1643 yılına kadar bu şerefe nail olamamıştı.

Artık papaz olmaya hak kazanmış olan Arnauld, rahibelerin günah çıkarma rahibi olarak görev yapacağı Port-Royal de Paris'de ailenin öteki üyeleriyle bir araya gelmeye hazırdı. Sert mizaçlı ve çok gergin biri olan Arnauld, yarım yamalak iş yapmaktansa hiç yapmamayı tercih eden biriydi. Paris sosyetesinden elini eteğini çekerek kendisini tamamen dini duygularına bırakan Arnauld, şimdi kendi ruhsal durumuna odaklanmak ve içten gelen düşüncelerinin izini sürmek üzere sadece yalnız kalmayı istiyordu. 1641'de, kardeşine yazdığı bir mektupta, "Tek başıma kalmak üzere bu manastıra [Port-Royal de Paris] kapanmaya ve dolayısıyla dünya işlerinden el etek çekmeye kesin

olarak karar verdim”⁷ diye yazıyordu. Sorbonne’daki toplantılara katılmak için bile olsa, mutlak zorunluluk olmadıkça manastır dışına çıkmıyordu. Ayartıcı bir şey olarak gördüğü, papazların maaş ve imtiyazlarını küçümseyen Arnauld, ayinsel görevlerini başka birisine devredebilmenin özlemini çekiyordu. Arnauld’yu iyi tanıyan ve yüzyılın sonunda *Memoirs to Serve as the History of Port-Royal* kitabını yazan Nicolas Fontaine’e göre, Arnauld “tövbe dışında nefes almıyor, bir şey konuşmuyor ve yalnızca tövbeyi düşünüyordu.”⁸

Gün geldi gelişmeler Arnauld’nun kendi içinde iç huzuru arayışına izin vermedi. Fransız Kilisesi Jansenci reformculardan giderek daha fazla kaygı duymaya ve hayatı onlara zorlaştırmaya başlamıştı. Mère Angélique’in bir hayranı olan Paris Kardinali de aralarında olmak üzere, bir dönem bu harekete bir dereceye kadar koruma da sağlayan, iyi mevkilerde sempatican din adamları bulunmakla birlikte, Saint-Cyran’ın düşmanları güçlü ve çoktu ve onunla birlikte anılan cemaati, tümünden tasfiye edemeseler bile zayıflatacak etkin önlemler almışlardı.

Saint-Cyran, görüşlerini sapkın bulan Richelieu’nün –kardinal ona karşı kişisel husumet de besliyordu⁹– emriyle Mayıs 1638’de hapse atıldı. Bir ay sonra, Port-Royal de Paris bünyesinde bir manastırda kalan keşişler kuşkulu ahlaki tavırlar gerekçeyle kapı dışarı edildi; emir artık Cizvitlerin baskılarına kulak tıkayamayan kardinalden gelmişti. Bu arada, kırsaldaki Port-Royal des Champs’ta kalanlar da kra-

⁷ OA I.30-31.

⁸ Nicolas Fontaine, *Mémoires pour servir à l’histoire de Port-Royal*, 2 cilt (Utrecht, 1736); *Mémoires ou histoire des Solitaires de Port-Royal* adıyla yeniden basımı (Paris: Honoré Champion, 2001), s. 354.

⁹ Bkz. Abercrombie, *Origins of Jansenism*, s. 187-90.

lın resmi görevlilerinin tehditlerine maruz kalmıştı. 1640'tan sonra, Jansen'in Augustinus'unun yayımlanması ve ardından gelen suçlamalarla birlikte, durum daha da kötüye gitmişti. Polis, Mère Angélique'i sorguya çekmeye bile çalışmıştı; ama kardinal, polislerin çizmeyi aştıklarını düşünerek duruma müdahale etmişti.¹⁰

Richelieu'nün ölümüyle Saint-Cyran'ın serbest bırakılmasının ardından Arnauld, davayı savunmak üzere kalemi ele almanın, manevi danışmanı ve Jansen adına dinin temellerini açımlayan eserler yazmanın ve Port-Royal'ın duruşuna temel oluşturan teolojik ve etik öğretileri savunmanın vakti geldiğine karar vermişti. Çok sevdiği, ama kısa süren münzevi hayatından vazgeçmeye pek istekli değildi ve aldığı risklerin de gayet iyi farkındaydı. Arnauld, Saint-Cyran'a, "Tanrı, bana büyük zararlar verebilecek, hatta ölümüne bile neden olabilecek bir mücadeleye girmeye çağırıyor beni ve ben hakikatin savunulması için benden beklenen şeyi anlıyorum" diye yazacaktı.¹¹ Ailesinin, dostlarının ve meslektaşlarının kovuşturmaya uğraması karşısında başka bir seçeneğinin olmadığını düşünüyordu.

Arnauld kesinlikle bu iş için biçilmiş kaftandı. Port-Royal ve Jansencilik ondan başka bu kadar şevkle dolu ve yetkin bir savunucu bulamazdı. Arnauld zamanının en keskin zekâlarından biriydi ve güçlü bir entelektüeldi. Eğitimliydi, hazır cevaptı, analitik olarak özenliydi ve sabırlıydı. Herkesin malumu kavgacı bir kişiliğe sahip Arnauld tartışmadan kaçmamış ve entelektüel polemiklerde ustalaşmıştı. Arnauld aynı zamanda haşın, kaba, çabucak öfkelenen, tavizsiz ve

¹⁰ *Mémoires sur la destruction de l'abbaye de Port-Royal des Champs*, 2 cilt (Utrecht, 1759), I.16.

¹¹ Aktaran: Sedgwick, *Travails of Conscience*, s. 126.

hoşgörüsüz biriydi. Kendisinden daha yavaş çalışan zihinlere tahammül edemeyen ve kendisine karşı çıkma küstahlığı gösterenlere karşı acımasız olan Arnauld huysuz biriydi. Birçok parlak zekâ gibi Arnauld da konuşmada nezaket kurallarına dikkat etmez ve sıklıkla, kendisini dostları olarak görenleri itip uzaklaştırırdı. Her şeyden önce Arnauld olağanüstü tutkuların hırçın bir adamıydı. Fontaine'a göre o, "içindeki ateşin bütün gücüyle ve yakıcılığıyla şeylerin peşinden gidiyordu ... her zaman ataktı ve şevkle doluydu."¹² Başlangıçta kendisi için çizdiği sakın emeklilik hayatının onu tatmin edeceğini hayal etmek zor.

Jansencilere karşı savaş teolojik, felsefi ve politik olmak üzere birkaç cephede birden veriliyordu; çünkü dinsel karşıtları seküler otoriteleri hareketin yalnızca sıradan dindar kesim için değil kralın ülkesindeki barış için de bir tehdit oluşturduğuna ikna etmeyi başarmıştı.

1643'te en meşhur ve kışkırtıcı eseri olan *On Frequent Communion* kitabının basılmasıyla Arnauld da büyük şanı ve şöhretiyle kavgaya girmiş oldu. Saint-Cyran'ın ahlaki ilkelerini cesaretle savunan ve Cizvitleri pişmanlık etiğine düşkünlükle itham eden Arnauld, Cizvitlerin tavsiye ettiği haftalık, hatta günlük ekmek şarap ayini göz önünde bulundurulduğunda, kişinin kendi içinde gerçek anlamda samimi bir pişmanlık duyana kadar kendisini geçici bir süre kutsal ekmek şarap ayininden yoksun bırakmasının, Tanrı'ya samimi bir bağlılık göstermek ve günah çıkarmak için daha faydalı bir yol olduğunu savunuyordu. Kutsal ayin disiplini konusundaki bu katı Jansenci tutum, Arnauld'ya göre, tek geçerli Katolik tutumdu ve Protestanların ayinlerin değerini düşürmesi karşısındaki en iyi çözümdü.

¹² *Mémoires*, s. 522.

Arnauld takındığı tutumun doğuracağı tepkinin gayet iyi farkındaydı. Yazdığı kitabın önsözünde, “Hakikati yüzüstü bırakmaktansa sorun çıkarmak ve cemaati şaşırtmak çok daha iyidir” yazıyordu. Aslında kitap, bekleneceği gibi, yayımlanır yayımlanmaz Cizvitlerin ve diğer din adamlarının saldırısına maruz kalmıştı; ama XIII. Louis sarayından da bir saldırı gelmişti. Arnauld’nun savunduğu bu sadeliğin hayata geçirilmesinin, sıradan insanları –ve hatta kraliyet ailesinin bireylerini– kurtuluştan mahrum bırakacak kadar talepkâr ve zor bir şey olduğundan ve dolayısıyla insanların inançlarını terk etmesine yol açacağından korkuluyordu. Kızgınlık o denli büyüktü ki Arnauld gizlenmek zorunda kalmıştı.

Vakur bir biçimde olayların yatışmasını beklemek yerine Arnauld hemen daha tehlikeli bir inayet sorunu gündeme getirdi. 1644 yılında yayımlanan *Apology for M. Jansenius, Bishop of Ypres* kitabında Arnauld, Jansenci öğretinin inançlı bir Augustinusçuluktan başka bir şey olmadığını savunarak, karşıtlarını da özgürlük ve kurtuluş konusunda Pelagyan görüşleri savunmakla suçladı. İnayet konusundaki Jansenci öğretiler, Arnauld’ya göre, ahlaki zaafa yol açmak şöyle dursun, yalnızca yaratıcımıza tam bağımlılığı vurguluyor ve insanı sadece Tanrı’yı layıkıyla yüceltmeye teşvik ediyordu. Yine, Fransız din adamları şiddetle tepki göstererek, Augustinus’un bu konularda otorite ve söz sahibi tek Kilise babası olmadığını savundular.

Saint-Cyran’ın fikirleri ve Arnauld’nun yazdıkları etrafında patlayan entelektüel ve öğretisel tartışmalar bu yıllarda Jansencilerin başındaki sorunların kaynaklarından biriydi yalnızca. Port-Royal davası, 1648’den 1653 tarihine kadar süren ve Fronde olarak bilinen sıkıntılı dönem boyunca daha da zora girdi. Bu dönemde soylu kesimlerden kaynaklanan bir dizi

toplumsal ve politik isyan patlak vermiş ve soylular kralla birlikte ayrıcalıklar, finansman ve dış politika meselelerini çözmeye çalışmışlardı. Bu mücadele dönemi boyunca ülke nüfusu derinden ve sıklıkla şiddetli bir biçimde bölünmüştü ve XIV. Louis azınlık yönetimi süresince görevde olan Kardinal Mazarin sonunda düzeni sağlamış olsa da, tacın uzlaşma tanımaz tutumu Fransız toplumunun bütün tabakalarında kalıcı izler bırakmıştı. Açlık ve hastalıklar bir yana, İspanya'yla girilen savaş ve ekonomik krizler hükümetin her türden sapmaya ve serbest düşünceye karşı tahammülsüzlüğünü kamçılamıştı. Jansenciliğin hissedilen sapkınlığı ve Port-Royal'deki rahibelerin tuhaf davranışı onları hükümetin tepkisi için doğal bir hedef haline getirmişti.¹³

Jansenciler için en ciddi kriz, Roma'nın anlaşmazlığa müdahil olmaya karar verdiği 1653 yılında patlak verdi. Sorbonne'un ve Fransız mahkemesinin kışkırtmasıyla Papa X. Innocent papalığın Cum occasione kararnamesini yayımladı. Papa, Jansen meselesini belli bir kaygıyla izliyordu zaten; ama kısmen de Galiçya'nın dini meselelerine Roma'nın müdahalesine karşı Fransız öfkesini körüklemek istemediğinden olsa gerek, bu hareketi mahkûm etmekte tereddüt etti. Ancak Papa, Jansen'in Augustinus eserinde ileri sürülen beş önermeyi sapkınlık olarak mahkûm etmişti. Bu önermeler arasında, adil bir insanın bile Tanrı'nın buyruklarını inayet olmaksızın yerine getirmesinin mümkün olmadığı ve düşkün ya da yoz doğa durumundaki bir kişinin inayetin işleyişine karşı duramayacağı iddiaları vardı.

Arnauld ve yandaşı Jansenciler kararnamedeki yargıları kabul etmediler. Innocent'ın Papa olarak,

¹³ Fronde döneminde Jansencilik üzerine bir çalışma için bkz. Sedgwick, *Jansenism in Seventeenth-Century France*, böl. 3.

mesela belli önermelerin sapkın olup olmadığı benzeri bütün inanç meselelerini yanılığa meydan vermeyecek bir biçimde karara bağlamaya hakkı olduğunu (*questions de droit*) kabul ediyorlardı; ama Arnauld, üstüne basa basa, her akli başında insanın Tanrı'nın verdiği kendi yetileriyle, belli bir kitaptaki belli tezlerin tutarlı olup olmadığına kendi başına karar vermekte (*questions de fait*) özgür ve yetkin olduğunu savunuyordu. Arnauld, Papa'nın ele aldığı önermelerin gerçekten de sapkın olduğunu kabul ediyordu; ama bu önermelerin Jansen'in kitabında olmadığını savunuyordu. Şöyle yazıyordu Jansen:

Otorite hakikatle özdeş olmadıkça, kişinin inancı hakikatedir, otoriteye değil. Aksi halde, bütün dünyanın bildiği üzere olgusal meselelerde papaların ve papazların da hata yapabileceği düşünülerek, otorite yanılığa düştüğünde, otoriteye hürmeten kendini yanlışla inanma yükümlülüğü altında hissedecektir. Ve bundan dolayı, birçok nedene dayanarak, alt bir otoritenin hakikatin yanında durduğu, yüksek otoritenin ise durmadığı yargısına vardığımızda, ne Tanrı'nın emirlerine ne de aklımızın doğasına karşı gelmiş oluruz; çünkü ikisi de bize hakikatin yanında durmamızı söyler.¹⁴

Beş önerme üzerindeki inadı yüzünden Arnauld 1656 yılında Sorbonne'daki fakültesinden atıldı. Arnauld bunu izleyen dönemde Paris'in içinde ve dışında çeşitli yerlerde saklanarak, korunmaya çalıştı. O günlerden birinde Arnauld kendisini kralın kuzeni, ama Jansenci hareketten arkadaşı da olan Longueville

¹⁴ OA I.250.

Düşesi'nin otelinde sürgünde bulmuştu.¹⁵ 1660'da, Port-Royal Fransa Kilisesi, Fransa sarayı ve Vatikan olmak üzere, üç koldan saldırıya uğrarken işler iyice kızıışmıştı. 1661'de, resmi bir kararnameyle Fransa'daki bütün din adamlarından (keşişler gibi seküler öğretmenler ve rahibeler de dahil) Cum occasione şartlarını kabul ettiklerini ve Augustinus'u lanetlediklerini resmi olarak kabul ettiklerini ifade eden beyanname-leri imzalaması istendi. Bu, Jansenci çevrede ciddi bir vicdan krizine yol açtı. Mère Angélique'in rahibeleri ve keşişler, Kral'a ve Kilise'ye itaat ettiklerini göstererek, canı gönülden arzuladıkları huzura kavuşmak için bile olsa, böyle bir beyanı imzalamanın doğru olup olmadığını tartışıyor- du. Arnauld, Pascal ve Port-Royal'le bağlantılı "küçük okullarda" dersler veren diğer bazıları da dahil, birçoğu beyanı imzalamadı ve direnişlerinin bedelini ağır ödediler. Port-Royal de Paris'nin işbirliğine yanaşmayan rahibeleri inatçılıkları yüzünden tacize ve tehdide maruz kaldılar ve taassup bakımından seleflerini aratmayan yeni Paris piskopozu onları kutsal ayinlere ya da günah çıkarmalara kabul etmedi. Bazıları fiziksel olarak manastırdan başka yerlere sürüldüler. Beyannameyi imzalayanlar ve gerekli görüldüğü üzere kamuoyu önünde ayrılığını ilan edenler tahammül edilmesi en az öteki kadar zor manevi acıları tattılar.¹⁶

Beş önerme üzerine kopan tartışma Fransız Jansencileri için uzun süreli bir zulüm döneminin başlangıcı anlamına geliyordu. Bu tartışma yalnızca Jansenciler ile Jansenci olmayanlar arasında değil,

¹⁵ OA XLIII.174.

¹⁶ Rahibelerin çektikleri acılar, *Divers actes, lettres, et relations des religieuses de Port-Royal du Saint-Sacrament touchant au sujet de la signature du formulaire*, 3 cilt, (Utrecht, 1735) adlı çalışmada anlatılmıştır.

Fransa'nın dini yaşamında, hatta genel olarak Fransız toplumunda derin yaralar açmıştı; çünkü krallık içinde Port-Royal'le bağlantısı olmayan, ama yine de rahibelerin içine düşürüldükleri açmazı görüp onlara sempati duyan ve Roma'nın Fransa'nın dini işlerine karışmaya hakkı olmadığına inanan birçok insan vardı. 1669 yılında, Fransız Katolikliğinin istikrarından ve birliğinden korkan Papa IX. Clement ve XIV. Louis, daha sonra Kilise Barışı olarak bilinegelen koşullar üzerinde anlaşmaya vardılar. Bu ateşkesin şartlarına göre, resmi beyanı imzalamayı kabul etmeyenlere bundan böyle hiçbir disiplin cezası verilmeyecekti ve Port-Royal'in rahibelerinin bir kere daha yuvaya dönmelerine ve kutsal ayinlere katılmalarına imkân tanınacaktı. Arnauld ve diğer Jansenciler saklandıkları yerlerden çıkacak ya da Nicolas Fontaine ve Arnauld'nun yeğenlerinden biri olan Isaac-Louis Le Maistre de Sacy'nin durumunda olduğu gibi, Bastille'den salıverilecekti. Kısa sürse de iyi niyetli ifadeler ve güvenlik hissi Arnauld'nun bizzat kralın huzuruna çıkmasına imkân verecek kadar güçlüydü; onu Louis'ye yeğeni Simon Arnauld de Pomponne takdim etmişti.

Arnauld'yu böylesine güçlü bir teolojik polemikçi ve Jansencililiğin etkili savunucusu yapan bu aynı mantıksal kesinlik ve entelektüel sağlamlık, onu son derece iyi bir filozof da yapmıştı. Arnauld, Descartes, Malebranche ya da Leibniz gibi, orijinal ve sistematik bir düşünür değildi; ama özellikle teolojik uzantıları olan konular söz konusu olunca felsefi tartışmada onun üstüne yoktu. Jansencilerin muhalifleri onları düşkün insan doğasının özsel yozlaşması, günahın şaşmazlığı ve inayetin karşı konulmaz etkililiği gibi aşırı görüşlerle insan özgürlüğünü ve dolayısıyla in-

sanın ahlaki sorumluluğunu zayıflatmakla suçlarken, Arnauld bu suçlamalara dikkatli analizlerle karşılık vermişti. İyi bir filozoftan bekleneceği gibi, Arnauld ilk bağlılığının herhangi bir otoriteye değil hakikate olduğunu beyan ediyordu ve gerekirse özgürlüğe layık olduğu yeri veremeyeceklerini düşündüğü –insan varlıklarının inayet olmaksızın günah işlemekten ya da inayetle günah işlemekten tamamen aciz olduğunu iddia eden– Jansen ile Saint-Cyran'ın görüşlerini terk etmekte tereddüt etmezdi.

Arnauld, karşıtı kesinlikle mümkün olmayan bir şeyin zorunluluğu, dışsal kısıtlamalardan gelen zorunluluğu ve gerçekten tam anlamıyla içeriden gelen şaşmaz kararlılık olan zorunluluğu birbirinden ayırıyordu. Ona göre, ilk iki tür zorunluluk özgürlükle bağdaşmaz. Ama belirlenimli olan ve kişinin başka türlü davranmayacak oluşunu temin eden, birinin karakteri ve alışkanlıklarından dolayı yaptığı seçimlerin ve eylemlerin şaşmaz nedenselliği bir kişiyi hem özgür hem de eylemlerinden sorumlu kılar.¹⁷

Kötü alışkanlıkların ya da haince bir temayülün, acımasızca bir kötülük yapan ya da suç işleyen birinden intikam almak için duyulan arzu gibi, bir kişiyi şaşmaz bir biçimde sürüklediği belli günahların olduğunu kimse inkâr edemez. Eğer bir prence umutsuzca âşık olduğu ve aynı zamanda tensel arzularının tatmini için de büyük bir tutkuyla istediği güzel bir kadın sunulmuşsa, o prens şaşmaz bir şekilde arzularını tatmin edecektir... Kötü bir alışkanlık ya da sapkın bir tutku yüzünden şaşmaz bir

¹⁷ Jansen'e göre, özgürlüğün tek koşulu dışsal bir kısıtlamanın yokluğudur.

biçimde günah işlemeye kendini mecbur hissettiğinde bile o kişi özgürce hareket etmiştir. Tanrı'nın içimizde en etkili inayet yoluyla harekete geçirdiği, sayesinde içimizde Tanrı'nın bizi irademizi kullanmaya ve eylemeye sevk ettiği bu tür bir mecburiyet özgürlüğümüzü ortadan kaldırmaz.¹⁸

Molina'nın müritlerinin inandıklarının aksine, irade özgürlüğü, Arnauld'ya göre, bir kişinin inayete mazhar olması öncesinde ya da sonrasında var olmayan, mutlak bir aldırmaçlık ya da tümünden bir iradi kararlılık noksanlığı gerektirmez. Aksine gereken şey bütünüyle, kişinin fiilen yapmayı seçtiği şeyin tam aksini yapacak güce ya da kapasiteye sahip (Arnauld buna *potestas ad opposita* der) olmasıdır; ister şiddetli fiziksel cinsel arzular yüzünden ister inayet yüzünden olsun, o güç kullanılabilecekken şaşmaz bir biçimde kullanılmamış, kullanılması önlenmiştir. Ne günahkârların düşkün doğası ne de seçilenlerin mazhar olduğu inayet bu gücü ortadan kaldırır. Günahkâr günah işlememek kapasitesinden yoksun olduğu için, yani mutlak günah işlememe imkânsızlığı ya da "doğal zorunluluk" yüzünden değil, yozlaşmış doğasının gereği, günah işlememeyi istemediği için günah işler. Aynı şekilde, eğer o kişi inayete mazhar olursa, bu (şaşmaz bir biçimde) ona günah işlememe, iyi işler yapmayı tercih etme iradesi vermekle birlikte, kişinin başka türlü davranma ve dolayısıyla günah işleme kapasitesi olduğu gibi kalacaktır; kişi inayeti kabul ettiği sürece o kapasite kullanılmaksızın kalacaktır.¹⁹

¹⁸ *Humanae libertatis notio*, OA X.614-24; yine ayrıca bkz. TP 241.

¹⁹ Ayrıca bkz. OA III.662-63. Arnauld'nun özgürlük üzerine görüşlerinin daha derinlikli ve ayrıntılı bir analizi için bkz. Laporte, *La Doctrine de Port-Royal*, II.1; Elmar Kremer (der.),

Arnauld'nun, felsefenin kadim sorunlarını ele alma konusundaki becerisi kariyerinin ilk yıllarında da biliniyordu ve yüksek entelektüel çevrelerin dikkatini çekmişti. 1641'de, Descartes'ın dostu ve yazışmalarını yürüten yardımcısı Peder Marin Mersenne bu yeni Sorbonne doktorunu *Meditasyonlar*'ın el yazmaları üzerine yorum yapanların oluşturduğu gruba davet etmişti. Arnauld o zaman insan zihninin doğası, nedenselliğin işleyişi ve Descartes'ın Tanrı'nın varoluşuna getirdiği kanıtlar gibi metafizik meseleleri ele almıştı. Arnauld aynı zamanda Descartes'ın *Meditasyonlar*'daki epistemolojik projesinin kalbindeki bir mantıksal –ve potansiyel olarak ölümcül– sorun üzerine yorum yapan ilk kişiydi. Descartes, bu eseriyle, bilimlerin ve genel insan bilgisinin sağlam temellerini kurmak istiyordu. Bunu yapmak için de ilk önce insan aklının güvenilirliği hakkındaki tarihsel belli bazı kuşkuları gidermesi gerekiyordu. Descartes, her şeyden önce, aklımızla “açık seçik kavradığımız” şeye ağırlık vererek ve duyuların ya da hayal gücünün yanıltıcı tanıklığına dayanan aceleci hükümlerden kaçınarak, bilişsel gücümüzü doğru bir biçimde kullanırsak, doğru ve kesin bilgiye ulaşabileceğimizi göstermek istiyordu. O bunu Tanrı'nın var olduğunu, Tanrı'nın iyilikten ve doğruluktan yana olduğunu ve dolayısıyla aldatmadığını ve Tanrı'nın bizi akli melekelerimizle yarattığını göstererek yapacaktı; bu, söz konusu melekelerin içkin olarak güvenilir olduğunu ve onları dikkatli

The Great Arnauld and Some of His Philosophical Correspondents (Toronto: University of Toronto Press, 1994) içindeki, Elmar Kremer'in "Grace and Free Will in Arnauld" makalesi, s. 219-39 ve Elmar Kremer (der.), *Interpreting Arnauld* (Toronto: University of Toronto Press, 1996) içindeki, Robert C. Sleight Jr.'ın "Arnauld on Efficacious Grace and Free Choice" makalesi, s. 164-75.

bir biçimde kullandığımız sürece, bizi gerçek bilgiye götüreceğini kabul etmek demektir.

Arnauld'ya göre, Descartes Tanrı'ya aklına felsefi olarak güvenmek için ihtiyaç duyduğundan, Tanrı'nın var olduğunu ve iyi olduğunu göstermek için aklının kaynaklarını kullanamazdı; bu döngüsel bir akıl yürütmeye yol açardı.

Benim bir başka endişem de şu: Açık ve seçik olarak kavradığımız şeyin yalnızca Tanrı var olduğu için doğru olduğundan emin olduğunu söylediğinde bir yazarın bir döngüye düşmekten kaçması imkânsızdır. Ama bu durumda Tanrı'nın var olduğundan da yalnızca açık ve seçik olarak bunu kavradığımız için emin olabiliriz. Dolayısıyla Tanrı'nın var olduğuna emin olmadan önce, kavradığımız şeyin açık ve seçik olarak doğru olduğundan emin olmamız gerekir.²⁰

“Kartezyen döngü” sorunu kuşaklar boyu yorumcuların çileden çıkarmıştır.

Arnauld itirazlarında, çetrefilli bir sorun olan, Descartes'ın beden metafiziğinin Aşai Rabbani Ayinine ilişkin Katolik dogmayla bağdaşırılığı sorunu da dahil, “teologları zora sokabilecek noktalara” da değinir.²¹ Descartes çağdaşlarını övmekte hiç de cömert davranan ya da rakiplerinin görüşlerini kolayca kabul eden biri değildi; ama Arnauld'nun itirazlarına, esas olarak da “en derinlikli” olması nedeniyle, “içlerinde en iyisi” demekten geri durmamıştır.²² Descartes, Mersenne'e yazdığı bir mektupta, metninde yapmak

²⁰ AT VII.214; CSM II.150.

²¹ AT VII.196-218; CSM II.138-53.

²² AT III.331.

istediği değişikliklerin Arnauld'nun itirazlarına dayandığını söylemiştir: "Bilinmesini isterim ki, onun hükümlerine saygı duyuyorum."²³ Arnauld "zeki ve bilgili biri [ve] ona yenilmiş olmaktan ya da ondan bir şeyler öğrenmekten utanmayacağım."²⁴ Descartes, *Meditasyonlar*'la birlikte basılan, Arnauld'ya verdiği resmi yanıtında, "Kitabımla ilgili kuşkusuz bundan daha kavrayışlı ve daha seviyeli eleştiri bekleyemem"²⁵ diyordu. Ünlü filozoftan alınan bu açık övgü, pek tanınmayan Arnauld'nun ününe oldukça fazla katkıda bulunmuştur.

1640'larda Descartes'la onun "metafizik düşünceleri" üzerine uzun mektuplaşmalarının ve filozofun öteki felsefî, matematiksel ve bilimsel yazılarını yakından incelemesinin bir sonucu olarak, Arnauld çok geçmeden Dekartçılığa biat eden biri haline gelir. Descartes'ın kişisel olarak dindarlığına ilişkin bazı tereddütleri olmakla ve sisteminin her bakımdan Katolik inançla uyumlu olduğunu kesinlikle düşünmemekle birlikte, Arnauld yeni felsefenin 17. yüzyıldaki en güçlü savunucularından biri olmuştur.²⁶ Arnauld, Descartes'ın zihin-beden ikiliğinin, ruhu ölümlü bedenden ontolojik olarak ayrı, yalın bir töz kılarak, ruhun ölümsüzlüğü için en sağlam temeli sunduğuna ve onun mekanistik beden anlatısının bilimde büyük ilerlemelerin teminatı olduğuna inanıyordu. Arnauld özellikle Aşai Rabbani Ayinindeki dönüşümle ilgili kendisinin gündeme getirdiği sorunlara verdiği yanıt-

²³ AT III.334.

²⁴ AT V.192.

²⁵ AT VII.218; CSM II.154.

²⁶ Özellikle Aşai Rabbani konusunda, bir Descartes savunucusu olarak, Arnauld'nun bir tartışması için bkz. Steven Nadler, "Arnauld, Descartes and Transubstantiation: Reconciling Cartesian Metaphysics and Real Presence," *Journal of the History of Ideas* 49 (1988): 229-46.

tan etkilenmiş ve bu alanda Descartes'ı destekleyen birkaç makale kaleme almıştır. Descartes'ın eserleri 1663 yılında yasaklı kitaplar listesine eklendiğinde, Arnauld, fikirleriyle Katolik dininin gerçek ilkelerini başarıyla destekleyen bir düşünürü mahkûm ettiği için, sansüre karşı kapsamlı ve çok sert bir eleştiri yazmıştır.²⁷ Ve Kral 1671 tarihli kararnamesini yayımladığında, Arnould, "Descartes'ın Felsefesinin Sansür ya da Mahkûm Edilmesine Karşı Çıkılması İçin Birkaç Neden" isimli makalesini kaleme almış ve bu makalede, Descartes'ın Aşai Rabbani ve öteki meseleleri "kimseyi incitmeden doyurucu bir biçimde" ele aldığını savunmuştur.²⁸

Ne var ki, Arnauld'nun Descartes'a artan bağlılığı ve onu açıktan savunması Jansenci arkadaşlarıyla arasını açmıştır. Onlar, liderlerinin bu kuşkulu felsefeyle açık ittifakının olsa olsa dertlerine dert katacağından ve Port-Royal'in, düşmanları tarafından Kartezyenizmin bir kalesi olarak görüleceğinden korkuyorlardı.

Haksız da değillerdi.

Arnauld, Kasım 1671'de, Almanya'dan, ağdalı bir Latinceyle yazılmış, tutarsız ifadelerle dolu uzun bir mektup aldı. Mektubun yazarını şahsen tanımıyordu; artık meşhur olmuş, kırk dokuz yaşındaki Jan-

²⁷ *Difficultés proposes à M. Steyaert*, 94, OA IX.306.

²⁸ Bu parça Victor Cousin'in, "De la persécution du Cartésianisme en France" makalesinden; bkz. *Fragments Philosophiques, Oeuvres* (Brussels, 1841), II.181-91. Arnauld aynı zamanda Pierre Nicole'le birlikte, daha çok "Port-Royal Logic" olarak bilinen, meşhur *La Logique, ou l'art de penser* (1661) çalışmasına da imza atmıştı; bu, Kartezyen ilkelerin bütününde hâkim olan zihin, dil ve akıl yürütme biçimleri üzerine bir denemeydi. Arnauld ve Nicole, yine birlikte, Port-Royal okullarında bir ders kitabı olarak kullanılan "Port-Royal Grammar" çalışmasına da imza atmıştır.

senciye büyük hayranlık duyduğunu açıklayan ve büyük felsefi iddiaları olan bir gençti bu. Ama yazarın Arnauld'yu etkilemeye çalıştığı ve belki de konu üzerine bir mektuplaşma başlatmak istediği açıktı. Yazar, mektupta, kendisine referans verecek isimler arasında, Arnauld'yla tanıştığını bildiği, “şanlı Baron von Boineberg”in ismini saymıştı. Yazar mektubun devamında, uzun uzun kendi entelektüel projelerinden söz ediyordu. Bunlar arasında hareket fiziği ve cisimlerin türdeşliği yanında, esas olarak geometrideki matematiksel sorunlar, zihnin doğası ve yok edilemezliğine ilişkin metafizik sorunlar ve onun “ahlaki sorunlar ve ... adalet ve eşitliğin temelleri” adını verdiği sorunlar vardı.²⁹ Mektubun yazarı, Kartezyen cisim ile uzanımı özdeşliği meselesini ele alıyordu; düşüncenin, bir cismin hareketinin aksine, bir tür *conatus* ya da zihindeki çaba olduğunu savunuyor ve “bir cismin, hafızadan yoksun olsa da, bir tür anlık zihin olarak anlaşılabilirliği” yönünde, kışkırtıcı bir biçimde gizemli ifadeler kullanıyordu. Yazar, her şeyden önce, ruh ve beden dönüşümü sorununa felsefi bir açıklama getirme ve “Aşai Rabbani gizemlerinin olabilirliklerini gösterme ya da aynı anlamda, bu olabilirlikleri açıklayarak, kararlı ve eksiksiz bir analizi yoluyla, ilahi gücün ilk ilkelerinin bir bilgisine ulaşma”³⁰ çabalarını anlatıyordu.

Bu mektubun yazarı, elbette, Leibniz'den başkası değildi. Bu, onun bütün Avrupa'nın tanınmış düşünürlerine gönderdiği bir sürü mektuptan yalnızca biriydi. Bir yıl önce, İngiltere'deki Thomas Hobbes'a

²⁹ Mektup A II.1.169-81'dedir; çevrilmiş alıntı ise L 148-50'dedir.

³⁰ A II.1.175. Leibniz'in ruh ve beden dönüşümü üzerine erken dönem bir çalışması için bkz. Christia Mercer, *Leibniz's Metaphysics*, s. 82-89.

yazmıştı; ve Arnauld'ya yazdığı mektuptan tam bir ay önce, Kutsal Kitap'ın dünyevi kaynakları hakkındaki radikal tezleri ve yorumunun doğalcı anlatısı nedeniyle yaygın saldırıların hedefi haline gelen, skandal *Theological-Political Treatise*'ın yazarı Spinoza'ya da yazmıştı.³¹ Leibniz, Spinoza'ya yakın dönem çalışmalarından, optik konusundaki eserini tartışma bahanesiyle yazmıştı ve gönderdiği mektuba kendi "Note on Advanced Optics" makalesini de eklemeyi unutmamıştı.³² Ancak bu ve bütün diğer örneklerde, Leibniz'in gerçekten gözettiği kendi reklamıydı. Leibniz'in amacı dünyanın tanınmış bilim ve yazın insanları çevresine girmekti.

Leibniz'e Arnauld'ya yazması önerisi, Katolik dönme Boineberg'den gelmişti ve Boineberg mektubu arkadaşı Louis Ferrand'a iletme sorumluluğunu da üstlenmişti; o da daha sonra mektubu Arnauld'ya ulaştıracaktı.³³ Mektup tam zamanında Arnauld'nun eline geçmişti. Arnauld, Leibniz'in en azından Aşai Rabbani üzerine genel değerlendirmeleriyle neredeyse kesin olarak ilgilenmiş olmalıydı; çünkü Arnauld'nun kendisi de o sıralar, Descartes'ın felsefesini desteklemek için kaleme aldığı *Great Perpetuity of Faith on the Eucharist* kitabının ikinci cildinde hem dini hem de felsefi açıdan bu sorun üzerine kafa yoruyordu.

Leibniz için Arnauld'ya yaklaşmak son derece anlaşılır bir şeydi. Arnauld, Leibniz'in dediği gibi, "dünya çapında tanınan" biriydi; o ve Jansenci arkadaşlarının uğradığı kıyıma rağmen, Arnauld Yazın Cumhuriyeti'nin

³¹ Spinoza'nın eserinin kabulü konusunda bkz. Steven Nadler, *Spinoza: A Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), böl. 11.

³² A II.1.155.

³³ Bkz. Boineberg'in Leibniz'e yazdığı, Kasım 1671 tarihli mektup, A I.1.245.

yetkin bir şahsiyetiydi. Hatta Fransız sarayında bile –en azından Kilise Barışı hüküm sürdüğü müddetçe– Arnauld “le plus grand homme du Royaume”³⁴ olarak tanınıyordu. Eğer Leibniz Fransız entelektüel camiasına, özellikle de felsefi dünyasına, yanaşmak istiyorsa, Arnauld’dan daha iyi aday bulamazdı. Üstüne üstlük, Simon Arnauld de Pomponne’un amcası olarak, Arnauld Mısır projesini muhatabıyla konuşmayı kolaylaştırma konusunda da faydalı olabilirdi; zaten sonunda Leibniz, bir biçimde yeğenine kendisini takdim eden bir mektup almıştı Arnauld’dan.

Arnauld, her şeyden önemlisi, Katolik ve Protestan Kiliselerini yeniden birleştirme yönündeki ekümenik projelerinde Leibniz ve Boineberg için, potansiyel olarak değerli bir ortaktı. Fransa’da Katolik Kilisesinin önde gelen üyelerinden biriydi Arnauld ve belki de Jansenci inayet anlatımının yarı-Protestan havası Leibniz’i, Arnauld’yu herhangi bir uzlaşmada Protestanlığa adil olarak hakkını vermeye yatkın birisi olarak görmeye yüreklendiriyordu. Leibniz, Hristiyan birliğinin anahtarının dogma değil pratikte yapılacak reformlar olduğuna inandığı için, Arnauld’nun benzer duyguları paylaşması ona ayrıca cesaret veriyordu. Mart 1673’te, Hanover dükü Johann Friedrich’e yazdığı bir mektupta Arnauld hakkında şöyle diyordu:

... yalnızca dinin ışığıyla yürekleri aydınlatmayı amaçlamıyor, dahası, insani tutkularla karmış aklın alevini de canlandırıyor; sapkınları yola getirmekle kalmıyor, dahası, bugün en büyük sapkınlık içinde olan ateistleri ve sefih ruhları da ıslah ediyor; rakiplerini perişan etmekle kalmıyor, kendi yolunda olanları da geliştiriyor. Düşünceleri, bir bakıma, muhalifler

³⁴ OA XLIII.154.

arasında çok belirgin biçimde yaygın olan su-iistimaller konusunda yapılacak bir reformun, mümkün olduğunca, bölünme nedenini nasıl ortadan kaldıracağını araştırıyor.³⁵

Leibniz, birkaç yıl sonra geçmişteki çabalarına bakıp yazarken, merhum Boineberg'in nasıl bu konuda "[Arnauld'nun] görüşlerinin büyük ağırlık taşıyabileceğine" inandığını hatırlar.³⁶

Aslında Leibniz'in ve Boineberg'in, Arnauld'nun Katolik-Protestan bölünmesine son verme planına sıcak bakma potansiyeli hakkındaki düşünceleri son derece nahifti. Arnauld'nun ortodoks olmaktan uzak görüşleri ve Kilise içindeki, geçici olarak gerilimlerin gevşemesine rağmen, sıkışmış durumu onu Fransız Katolikliğinin zayıf ve pek de etkili olmayan bir temsilcisi kılıyordu. Dahası, Arnauld Trent Konsilinin Karşı-Reformcu ilkelerine derinden bağlıydı ve Protestanlığa yönelttiği saldırıları en az Cizvitleri eleştirirken olduğu kadar haşındı. Eğer Leibniz, din adamları arasındaki uzlaşma için barış yanlısı bir müttefik arıyorsa, Arnauld kesinlikle aradığı kişi değildi.

Ne yazık ki Arnauld, Leibniz'in başlangıç açılımına karşılık vermiş gibi görünmüyor. Ferrand, Leibniz'i teselli ederek, enerjik ve aşırı yoğun biri olan Arnauld'dan herhangi bir şey beklememesini söylemiştir. "Yazdığın notu Arnauld'ya ilettim; ama mektubuna herhangi bir karşılık alamadım. Bana kalırsa vermeyecek de; çünkü bu alim şahsiyet kitaplardan kafasını kaldırmıyor ve duydum ki hiçbir mektuba yanıt vermiyormuş."³⁷

³⁵ A I.1.487.

³⁶ Johann Friedrich'e mektup, Bahar 1679 (?), A II.1.488.

³⁷ A I.1.175.

Söz konusu mektubu gönderdikten birkaç ay sonra Leibniz Paris'teydi. Arnauld da tanışmayı kafasına koyduğu kişiler listesinin başında geliyordu ve Leibniz Büyük Arnauld'yu şahsen görme çabasına girip zaman kaybetmedi. Leibniz Nisan 1672'de Ferrand'a yazarak, hem Arnauld'nun hem de Jansenci yoldaşı Pierre Nicole'ün –Leibniz kuşkusuz bu ikilinin birlikte kaleme aldıkları “Port-Royal Logic”ten haberdardı– nerede yaşadığını sordu ve aldığı “Adreslerini istediğin bu iki kişi şu an Paris'te değil... Mösyö Nicole'ün Paris'ten iki fersah ötede bir kent olan St. Denis'te olduğunu ve Mösyö Arnauld'nun da daha verimli çalışmak için Chantilly'de inzivaya çekildiğini öğrendim” yanıtıyla hayal kırıklığına uğramış olsa gerek.³⁸

Arnauld'nun ne zaman Paris'e döndüğünü bilmiyoruz. Ancak Eylül ortasında o ve Leibniz'in “felsefe konuşmak için üç ya da dört kere” bir araya gelmiş olduğunu biliyoruz.³⁹ İlk buluşmada Leibniz, Boineberg'den aldığı bir takdim mektubu taşıyordu yanında. Muhtemelen Port-Royal de Paris'ye yakın, Faubourg St.-Jacques'ta, rue des Postes üzerindeki, Arnauld'nun konutunda buluştular. Arnauld, bir tür toplantı salonu işlevi gören apartman dairesinde sık sık entelektüel toplantılar düzenliyordu. Bu faaliyetler, Leibniz'in Almanya'ya dönüşünün hemen ardından, otoritelerin endişe kaynağı haline gelmişti. Bir noktada, Arnauld de Pomponne amcasını uyarak, sarayda “Arnauld'nun liderlik ettiği sapkınlar olduğu ... ve fitne ve fesat peşindeki bu doktor Arnauld'nun evinde devlete ve dine göre suç teşkil eden toplantılar düzenlediği” söylentileri dolaştığını bildirmişti. Pomponne, kraldan, Arnauld'ya bu

³⁸ A I.1.451.

³⁹ Klopp II.139.

tür toplantıların artık yasak olduğunun bildirilmesi talimatı almıştı.⁴⁰

Birbirleri hakkındaki yargılarını dile getiren bu ikili birbirinden çok etkilenmişti. Birkaç yıl sonra, Arnauld, 1670 yılında Paris'te tanıştığı ve şimdi Leibniz'in yeni hamisi olan Kont Ernst von Hessen-Rheinfels'e "Mösyö Leibnitz'i [sic] tanıyorum" diye yazacaktı. "Paris'te sık sık beni ziyaret ederdi. Parlak fikirleri var ve matematik bilgisi çok iyi."⁴¹ Arnauld hakkında ise Leibniz, Hanover dükü Johann Friedrich'e, "Arnauld hakiki bir filozofun sahip olabileceği, derin ve sağlam düşüncelerin adamı" diyordu.⁴² Arnauld "hakikat aşkıyla" yanan biriydi ona göre ve Leibniz "Onun erdemlerine sonsuz saygı duyuyorum" diyordu.⁴³

Arnauld ve Leibniz'in ortak çok şeyleri olduğu gibi, konuşacak da çok şeyleri vardı. Leibniz gibi Arnauld'nun da ilgi alanı felsefe, teoloji, matematik, bilim, dilbilim, politika ve pedagojiyi kapsıyordu ve Leibniz gibi Arnauld da dinsel polemikler yüzünden bütün bu alanlarla ilgilenmek için yeterli zaman bulamadığından yakınıyordu. "Sık sık bilim hakkında tartışıyoruz" diye yazıyordu Leibniz, "çünkü o [Arnauld] teolog olduğu kadar büyük bir geometrici de."⁴⁴ Ve Arnauld, Leibniz'in tartışmak için yanıp tutuştuğu arkadaşşı Pascal'ın matematik yazılarını da okumuş biriydi. Leibniz de buna karşılık "Port-Royal Logic"i'nin iki yazarından biri olan Arnauld'yla bütün akıl yürütme sorunlarını çözecek "evrensel öznitelik" hakkındaki fikirlerini paylaşıyor ve Arnauld'yu üzerinde çalıştığı kalkülüs konusundaki gelişmelerden haberdar edi-

⁴⁰ Jacques, *Les Années d'exil d'Antoine Arnauld*, s. 34.

⁴¹ OA II.255.

⁴² A II.1.231.

⁴³ A I.3.283-85.

⁴⁴ A I.3.285-86.

yordu. Onlar ayrıca, Arnauld'nun dediği gibi, "felsefe" konuşuyordu.

Konuşmaları her ne kadar çok geniş bir yelpazede olsa da, Leibniz 1685'te Ernst'e, "Biz dini konulara değinmedik"⁴⁵ diyecekti. Buna inanmak güç. Leibniz niyetlerini saklama konusunda uzman biriydi ve dini görüşleri ve projeleri konusunda Arnauld'ya karşı temkinli davrandığını kabul ediyordu. Boineberg'in ölümüyle büyük Hristiyan uzlaşması planını bir kenara bıraktığını iddia eden Leibniz böylelikle, Katolik taraftan Arnauld'dan yardım isteneceği fikrini de geçici olarak terk etmiş oluyordu. Projeye ilgili olarak Leibniz, "Kendimi Mösyö Arnauld'ya açmadım" diyecekti.⁴⁶ Ancak Leibniz'in 1679 yılında Malebranche'a dediklerinden anlıyoruz ki, özgür irade felsefi sorunu kesinlikle Arnauld'yla yapılan bir tartışmadan doğmuştu.⁴⁷ Felsefi sorunların kolaylıkla teolojik sorunlara yol açtığı ve *libertas*'ın doğası hakkında bir argüman ileri süren bir Jansencinin hiç kuşkusuz başka bir şeyle değil inayetin etkililiğiyle ilgilendiği 17. yüzyılda, din en azından *rue des Postes*'da geçen konuşmalarda değinmeden geçilemeyecek bir konu olsa gerekti.

Arnauld ve Leibniz, her şeyden önce, ikisi için de büyük önem taşıyan bir felsefik ve teolojik soruna – çözümü Leibniz'in felsefesinin temel meselesi olan ve yeni yeni üzerine fikirler geliştirmeye başladığı – kötülük sorununa girmemiş olamaz. Bu iki adam, pratikte dayanılmaz olan, bu potansiyel olarak sorunlu alana girmiş olmalı. Leibniz açısından, bütün kötülüklerine ve kusurlarına rağmen Tanrı'nın bu dünyayı yaratmayı seçtiği; çünkü bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu argümanını anlatmak

⁴⁵ A I.4.352.

⁴⁶ A II.1.488.

⁴⁷ A II.1.477-78.

için bu kavrayışlı Jansenci teologdan daha iyisini bulamayacağı kesindi. Ve kesinlikle başka, daha yakıcı meselelerle ilgili olan dindar Arnauld da bu yeni, parlak genç arkadaşın günah ve ilahi adalet hakkında söyleyeceklerini bilmek isteyecekti; Leibniz ona bu meselelere eğilen kısa ve yakın bir zamanda kaleme alınmış, "Confession of a Philosopher" makalesini verince kuşkusuz Arnauld'nun ilgisini çekmişti.

Arnauld ile Leibniz'in Paris'teki bu ilk buluşmalarında aralarında geçenler hakkında somut kanıt kıtlığına rağmen, daha sonra –Leibniz Almanya'ya döndüğü ve Arnauld'nun da Güney Hollanda'da sürgünde olduğu yıllarda– aralarındaki mektuplaşmanın odak noktası haline gelecek belli matematiksel, teolojik ve ahlaki meselelerin zamanlarının en azından belli bir kısmını aldığı ortada. Leibniz'in Arnauld'yla uzun, bazen çatışmalı, ama her zaman verimli ilişkisi, olgun felsefi görüşlerinin gelişmesi açısından muazzam önemdeydi. Özellikle 1680'lerde Leibniz, tözün doğası ve gerçeklik, özgürlük, hakikat, olumsuzluk ve insan doğası hakkında görüşlerine ve bunların teolojik ve dini içerimlerine ilişkin Arnauld'nun neler düşündüğünü merak ediyordu. Tarihteki felsefi olarak en verimli mektup alışverişlerinden biri olan bu mektuplaşma, 1672 yazında başlayan bir diyalogun devamı niteliğindeydi.

Başlangından birkaç yıl sonra, ama Leibniz'in Mısır Planından vazgeçmesinden epey sonra ve gerek Arnauld'nun gerek Port-Royal'in geçici bir süre baskılardan kurtulup soluklandığı süre içinde, bu diyalog üçlü bir konuşma haline gelmişti. Leibniz'in Paris kaçamağının ortalarında bir yerde Malebranche da partiye katılmıştı.

Leibniz önce Arnauld'yla tanıştı. Sonra, Malebranche'ın da tanışmaya değer biri olduğunu fark edin-

ce, Malebranche'la tanıştı. Leibniz sahneye çıkmadan önce Arnauld, Malebranche'ı tanıyordu; eğitim görmüş çoğu çağdaşı gibi bu Oratoryan, bu Jansencinin ününü duymuştu. Arnauld Paris'teki çok sayıda Kartezyen toplantısının birinde bu Sorbonlu meslektaşıyla karşılaşmış olabilirdi. Ama karşılıklı tanışmaları Leibniz'in bu ikiliyi resmi olarak birbirine takdim etmesiyle olmuştu. Malebranche 1687 yılında, hatırladığı kadıyla şunları aktarıyordu:

Bay Arnauld'yla ilk kez tanışma onurunu yaşamam, en iyi ve en eski arkadaşlarımdan birinin onunla aynı evde oturması vesilesiyle olmuştu. Bu arkadaş sık sık ziyaret ettiğimden ve Bay Arnauld kuşkusuz tanışmaya can attığım kişilerden biri olduğundan, karşılaşmamız ortak dostumuzun nezaketi sayesinde olsa da, gidip kendimi ona tanıtmak benim vazifemdi.⁴⁸

Bu ikilinin ne kadar samimi olduğu belirsizliğini koruyor. 1685'teki bir dizi mektupta Arnauld, Malebranche'dan "eski bir dost" diye bahseder.⁴⁹ Malebranche'ın "kendisine çok dostluk gösterdiği"ni ve "büyük bir samimiyetle ve açık kalplilikle yedi sekiz yıl, sık sık görüştük"lerini yazar.⁵⁰ Belki de rahatlıkla Arnauld'nun aradan geçen yıllar zarfında onun sistemine yaptığı haşin saldırıları yüzünden olduğunu söyleyebileceğimiz bir nedenden, Malebranche olayları biraz farklı hatırlamaktadır. "O tarihten beri, onunla aynı evde yaşayan arkadaşlarımla sık sık görmüş olmama rağmen, bu yıllar içinde onu iki ya da üç kereden fazla gördüğümü sanmıyorum. Dahası, ne

⁴⁸ OC VII.451.

⁴⁹ OA XXXIX.3.

⁵⁰ OA XXXIX.69.

zaman onunla birlikte olma şerefine nail olsam, her zaman ya da neredeyse her zaman yanımda başkaları da olurdu.” Arnauld’ya doğrudan bir mektup yazan Malebranche, onun ilişkilerini nitelendirme biçimine itiraz eder ve “birbirlerine büyük bir samimiyetle ve açık kalplilikle yaklaştıkları”nın doğru olmadığını öne sürer.⁵¹

1685’te Leibniz, Arnauld ve Malebranche “ben Paris’teyken gayet iyi arkadaşıldılar”⁵² diye hatırlar. Ve biz Leibniz’in Arnauld ve Malebranche’i şahsen tanıdığını biliyoruz bilmesine de aynı sosyal ve entelektüel çevrelerde dolaşan ve aynı felsefi sorunlara kafa yoran bu üçlünün Leibniz’in Paris’te bulunduğu süre boyunca en azından iki kez üçlü olarak bir araya gelmiş olması gerekir.⁵³ Leibniz’in Hanover’e dönmesi ve Arnauld’nun da Fransa’dan sürgüne gönderilmesinin ardından, Malebranche’ın Paris’te tek kalmasıyla, felsefi ilişkileri –ve bizim açımızdan daha önemli olacak şekilde, daha kalıcı olan– daha kamusal bir alana, mektuplar, değerlendirmeler ve makaleler alanına kaymıştır. Kâğıda döküldüklerinde, karşılıklı fikir alışverişi daha ateşli, fikirlerin ifadesi daha dayatmacı ve aralarındaki farklar daha şiddetli bir hale gelmiştir.

⁵¹ OC VII.451.

⁵² Tschirnhaus’a mektup, OC XVIII.345. Malebranche’i şahsen tanıyan Peder André, Arnauld’nun ve Leibniz’in, Arnauld ile Malebranche arasında sıcak bir ilişki olduğu kanaatini destekler; ona göre, bu ikili “fort bons amis”dir (*La Vie de R. P. Malebranche*, s. 78). Ayrıca bu konuda Robinet’nin notu için bkz. OC VI.ii–iii: “On peut donc estimer que les relations entre Malebranche et Arnauld furent d’abord amicales, allant même jusqu’à une certaine connivence philosophique.”

⁵³ Bu konu tamamen spekülatiftir. Leibniz, Arnauld ve Malebranche’in üçlü olarak buluştuklarına ilişkin hiçbir belge yoktur elimizde. Yine de ben, karşılıklı ilgi alanları ve kişisel bağlantıları düşündüğünde, böylesi felsefi toplantıların olmasının kuvvetle muhtemel olduğuna inanıyorum.

Leibniz, Arnauld ve Malebranche, 17. yüzyılın ikinci yarısındaki Kıta entelektüel hayatının Büyük Üçlüsü'nü oluşturur; belki onlarla bir tek İngiltere'deki Hobbes, Locke ve Newton üçlüsü boy ölçüşebilir. Ve onların birbirlerine ve birbirleri hakkında Tanrı ve kötülük sorunsalı üzerine söyledikleri –ki üçünün önce birbirlerinin yüzüne, sonra da yazılarında söyleyecek çok şeyleri vardı– o dönemde ve aslında bütün dönemlerde felsefenin ve dinin en önemli ve en tartışmalı sorunlarının bazıları üzerine olmuştur.

4

TEODİSE*

Journal des sçavans –Âlimler Dergisi– felsefi ve bilimsel meselelerin kamuoyunda açıkça tartışılması için kurulmuş, Avrupa’daki ilk periyodik dergiydi. İlk sayısı, Paris Parlamentosunda bir danışman ve Colbert çevresinde oluşmuş bir grubun üyesi olan Denis de Sallo editörlüğünde, Ocak 1665’te basılmıştı; kralın maliye bakanı derginin destekçilerinden biriydi. Bir anlamda modern akademik süreli yayınların bir atası olmakla birlikte, kitapçılardan 5 sou ödeyerek alınabilen haftalık *Journal des sçavans*, kitap eleştirileri, deneylerin, keşiflerin ve ilgi alanlarının anlatımları, bilimsel, felsefi, teolojik ve edebi makaleler ve ölüm ilanlarından oluşan eklektik bir karma dergi özelliği taşıyordu. Rakipleriyle birlikte bu dergi 17. yüzyıl boyunca kişisel mektuplaşmalar alanının ötesinde, meslekten kişilerin fikir alışverişinde bulunmasına yardım etmiş, haberleri ve fikirleri paylaşarak uluslararası bir entelektüeller topluluğu kurulmasına muazzam bir katkı sağlamıştır. Paris’te olduğu süre boyunca katkıda bulunduğu bu çok tanınmış ve prestijli yayın, Leibniz

* Tanrıbilim –çn.

için olgun metafizik düşüncelerini entelektüel camiaya duyurması için doğal bir mecraydı.

Leibniz'in "Yeni Doğa ve Tözlerin İletişimi Sistemi ve aynı zamanda Beden ve Ruh Birliği" makalesi 27 Haziran ve 4 Temmuz 1695 tarihinde bu dergide yayımlandı. Bu, Leibniz'in töz ve önceden kurulmuş ahenk konusundaki görüşlerini ilk kez sunuşuydu ve sonraki yıllarda fikirlerini Foucher ve diğerleriyle karşılıklı fikir alışverişi ışığında geliştirecekti. Leibniz bu kısa makalesine, "Bir süreden beri bu sisteme ikna oldum ve bilgisine güvendiğim insanlarla, özellikle de zamanımızın en büyük teologlarından ve filozoflarından biriyle bu konuda iletişime geçtim" diye başlar; burada sözü edilen kişi Arnauld'dur.¹ Bu girişi, Leibniz'i Kartezyen madde anlayışını reddetmesine ve Aristotelesçi tözsel biçimlerle cismani tözleri yeniden bir arada düşünmesine götüren çeşitli bilimsel ve felsefi dinamiklerin bir özeti, rasyonel ruhlarla aşağı tözleri oluşturan "formlar ya da ruhlar" arasındaki farklılıklar üzerine bir tartışma ve her şeyden önce, zorunlu olarak tözleri niteleyen "mükemmel kendiliğindenlik" üzerine bir açıklama izlemiştir. Leibniz, "Bedenin herhangi bir şeyin ruhta yer almasını nasıl sağladığını ya da tersini, bir tözün başka bir yaratılmış tözle nasıl iletişim kurduğunu açıklamanın bir yolunu bulamadım" diye yazıyordu. Şeylerin durumundaki yasa-benzeri eşgüdümün, *görünüş olarak*, gerçek nedensel etkileşime uygun olduğu tartışılmaz bir şeydir; ama bağımsız, yaratılmış tözler ve onların özellikleri, bütün o metafizik katılığı içinde, hiçbir şekilde nedensel olarak başka yaratılmış tözlere bağlı olamaz. Malebranche'ın ve öteki Kartezyenlerin "aranedensel sebepler sistemi," şeylerin düzenlenmiş bir düzenini sürekli olarak korumaya çalışan Tanrı'yla,

¹ GP IV.477; L 453.

belki bu ikilemden kurtulmanın bir yolunu sunabilir; ama Leibniz'e göre, Tanrı'nın böylesine sürekli bir nedensel eylemlilik içinde bulunması teorisi yeniden her şeye hızır gibi yetişen bir güç fikrine geri dönüşten, doğayı sürekli mucizeyle açıklamaktan başka bir şey değildir.

Leibniz, doğal fenomenlerin akılcı açıklamasının ancak kendi teorisi olan, tözlerin nedensel bağımsızlığı ve kendiliğindenliği ve bunların görünüşlerle karşılıklı ilişkisine tekabül eden, önceden kurulmuş ahenk teorisi olduğu sonucuna varır.² Leibniz'e göre, "Tanrı'nın ... her bir töze en başından, ona belli bir düzen içinde ... ona olabilecek her şeyi oldurmasını sağlayan, bir doğa ya da içsel güç verdiği hipotezinin" aynı zamanda, (Leibniz'in bir kurgu olarak değerlendirdiği) tümünden bir belirlenim yoksunluğu olarak anlaşılan değil de kendiliğindenlik ve özerklik, kendi doğası yoluyla bir varlığın kendini düzenlemesi olarak anlaşılan insan özgürlüğüne ilişkin sağlam bir anlatı sağlamak gibi bir üstünlüğü de vardır.

Leibniz'in getirdiği bu yeni yaklaşımlardan Leibniz'in kendisi kadar etkilenen kimse yoktu. Eleştirel tepki çok gecikmeden, hem de Leibniz'in bir geri besleme umduğu bir kaynaktan geldi.

Avrupa'nın ilk popüler edebi eleştiri dergilerinden biri olan *Nouvelles de la république des lettres*'in kurucusu ve editörü ve coşkuyla karşılanan (kara da çalınan) *Historical and Critical Dictionary* kitabının yazarı Pierre Bayle kıta Avrupası'nın ilk akla gelen entelektüel temsilcisiydi. 1647 yılında bir Huguenot ailede dünyaya gelen Bayle genç yaşına rağmen Katolikliğe geçmişti. Ama çok geçmeden de Calvinist saflara katılmıştı ve bu onu (Fransız yasalarına göre) "kötü yola sapmış biri" haline getiriyordu ve bu yüzden kovuşturmayla

² L 457.

uğrayacaktı. Bayle Fransa'yı terk ederek Cenova'ya geçmiş; ama sonra 1674'te gizlice tekrar geri dönerek, Pierre Jurieu tarafından yönetilen Sedan'daki Protestan akademisinde felsefe öğretmeye başlamıştı. Okul 1681'de kapanınca Bayle ve daha sonra Bayle'in can düşmanı haline gelen ve koyu bir Protestan olan Juri-eu daha güvenli ve daha hoşgörülü bir çevrenin olduğu Hollanda'ya taşındı. Bayle Rotterdam'a yerleşti ve mükemmel bir yazı adamı olarak kendini yazmaya ve editörlük çalışmalarına verdi. Bayle özel bir tutkuy-la hoşgörüyü, din ve ahlak konularına akılcı bir yak-laşımı savunmaya çabalıyordu. Kararlı bir Kalvinist olmakla birlikte, hiçbir zaman dogmatik bir düşünür olmamıştı. Bayle çok geçmeden *le philosophe de Rot-terdam* olarak bilinir oldu ve bütün Avrupa çapında felsefi ve dini akılcılığa yönelik eleştirileriyle ve zihin konusundaki kuşkucu yaklaşımıyla ün saldı. Görü-nüşte antik dönemden erken modern döneme kadar uzanan süreçteki çok çeşitli tarihsel ve kurgusal baş-lığa yer verdiği anıtsal eseri *Dictionary* aslında Bayle için geniş bir yelpazeye yayılan felsefi, edebi ve din-sel sorunlar hakkındaki, genellikle belli bir sistemden uzak, ama her zaman eleştirel düşüncelerini açık-lamak için bir fırsattı. *Diverse Thoughts on the Comet* kitabında ve başka birçok mektup ve değerlendirme yazısında Bayle, insan aklının genelde felsefenin ve teolojinin hayati sorunlarını çözmeye yetmediği tezi-ni ileri sürüyordu. Ona göre, felsefe sınırlı bir alanda mükemmel bir biçimde yeterli olmakla birlikte, inanç tek başına hem derin entelektüel tatmin hem de ruh-sal huzur kadar selamet için de ihtiyaç duyduğumuz kesin imanı sağlayabilirdi.³

³ Bayle'in hayatı ve düşüncesi hakkındaki genel çalışmalar için bkz. Elisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, 2 cilt (The Hague: Martinus Nijhoff, 1963-64); Paul Dibon (der.), *Pierre Bayle: Le*

Entelektüel bakımdan Leibniz ya da Malebranche'la taban tabana zıt biri varsa o da Bayle'di. İlk ikili ne denli büyük felsefi sistemlerin kurucularıysa, Bayle de her şeyden önce felsefenin böyle akılcı büyük yapılar kurma iddialarının şiddetli bir eleştirmeniydi.⁴ Bununla birlikte Bayle birçok bakımdan Malebranche'ın felsefesinin hayranıydı. Malebranche'ın Mayıs 1684'te basılan *Treatise on Nature and Grace* kitabı hakkında, *Nouvelles*'in ilk sayılarından birinde yayımlanan bir değerlendirme yazısında Bayle, "Bu kadar kısa bir zamanda böylesine sıkı bir sistem geliştirmek görülmüş bir şey değil ... onunki gibi geniş kavrayışlı, derinlikli ve sağlam bir zihin de gelmiş değil" diye yazıyordu.⁵ Bayle özellikle, Tanrı'nın her şeye gücü yettiğine ve yaratılanların ilahi kudrete bağlı olduğuna dair inanca saygının bir ifadesi olarak gördüğü ara-nedensel sebepler teorisinden etkilenmişti; ama insan zihnindeki olaylar da dahil, her olayda ve durumda Tanrı'nın her durumda doğrudan nedensel rolü ile ikna edici bir insan özgürlüğü anlayışının nasıl bağdaştırılabileceği konusunda kuşkuları vardı.

Bayle bu yüzden *Dictionary*'nin ilk baskısını (1697) Leibniz'in ara-nedencilik eleştirisine ayırmıştır.⁶ Leibniz'in iddiasının aksine, Malebranche'ın sistemi, Bayle'e göre, doğadaki her boşluğu mucizeyle doldurmamaktadır; çünkü Tanrı'nın her yerde birden nedensel eylemliliği her zaman doğa yasalarıyla uyum içindedir. Ama Bayle en kapsamlı yorumları-

Philosophe de Rotterdam (Amsterdam: Elsevier, 1959) ve Howard Robinson, *Bayle the Skeptic* (New York: Columbia University Press, 1931).

⁴ Bkz. Dibon, *Pierre Bayle: Le Philosophe de Rotterdam* içindeki, André Robinet'nin "L'aphilosophie de S. Bayle devant les philosophies de Malebranche et Leibniz" makalesi, s. 48-61.

⁵ OD 263.

⁶ "Rorarius," başlık H.

nı Malebranche'ın teorisini savunurken değil, özel olarak kendiliğindenlik ve önceden kurulmuş ahenk öğretisini eleştirirken yapar. Leibniz'in görüşlerinin "imkânsızlıklarla dolu" olduğunu söyler Bayle. Leibniz'in, eşgüdümlü görünümüne rağmen bağımsız tözlerden oluşan –"birbirine karşı gelmeyen iki töz arasında mükemmel ahenk" sergileyen– karmaşık dünyasında, "ilahî sanatın gücü ve zekâsı bizim kavrayışımızın" ötesindedir.⁷ Hatta Tanrı bile Bayle'e göre, Leibniz'in önerdiği şeyi yapamaz. Leibniz'e göre Tanrı öyle bir düzenleme yapacaktır ki, bir tözün (örneğin Julius Caesar'ın ruhunun) durumları, öteki tözlerin (örneğin Julius Caesar'ın bedeninin) durumlarını, bu tözler etkileşime girmeksizin ya da Tanrı'nın istediği değişiklikleri doğrudan yapmaksızın, yansıtacak şekilde dönüşüme uğrayacaktır. Böyle bir şey olabilir mi? Leibniz, ona göre, doğanın temel bir ilkesi olarak, "bir şey her zaman eğer onu değiştirecek bir şey olmamışsa olduğu durumda kalır" ilkesini kabul eder etmesine; ama şimdi de bir şeyin durumunu, başka bir şey sebep olmaksızın, kendiliğinden değiştireceğini söylüyor.

Bayle çapında biriyle tartışmaya tutuşmaktan, "Mösyö Bayle gibi hem adil hem de bilgili bir rakiple uğraşmak bir zevktir"⁸ diyecek kadar memnun olan Leibniz, ona, Malebranche'ın ara-nedenciliğine eleştirisini genişleterek ve önceden kurulmuş ahenk görüşünü daha ileri bir noktada savunarak, bir sonraki yıl *L'Histoire des ouvrages des sçavans* dergisinde yayımlanan bir "açıklama" ile yanıt vermiştir.

Ara-nedensel sebepler sisteminin aslında sürekli bir mucize anlamına gelip gelmediğini gö-

⁷ "Rorarius," başlık L, HCD 247.

⁸ GP IV.565; L 581.

relim. Burada [Bayle'ın makalesi] öyle olmadığı söyleniyor; çünkü Tanrı bu sisteme göre genel yasalar yoluyla eyleyecektir. Katılıyorum; ama bana göre bu, mucizeleri ortadan kaldırmaya yetmez. Tanrı bunu sürekli olarak yapmak durumunda olsa bile eğer mucizeyi nadir ve şahane bir şey olarak popüler anlamda değil de yaratılmış varlıkların gücünü aşan şey olarak felsefi anlamda alırsak, bunlar mucize olmaktan çıkmayacaktır.⁹

Bayle Dictionary'nin 1702 tarihli ikinci baskısına yaptığı¹⁰ eklerde Leibniz'e yanıt vermiş ve son sözü söylemeye en az Bayle kadar istekli olan Leibniz de ona, ilk önce Bayle'e yazdığı kişisel bir mektupla ve daha sonra da, bu mektubu *L'Histoire critique de la république des lettres* dergisinde yayımlayarak yanıt vermiştir.¹¹

Akılcılığın piri Alman ile sürgündeki kuşkucu Fransız arasındaki bu sert, ama bir o kadar da samimi fikir alışverişi Bayle'in 1706'daki ölümüne kadar sürmüştür. Ama diyaloglarının belli bir noktasında, tözün metafiziği ve nedensellik tartışması Tanrı, doğa ve inancın ve aklın görelî değerleri gibi öncelik arz eden meselelere kaymıştır. Daha da önemlisi, Leibniz ve Bayle, Tanrı ile Onun yarattıkları arasındaki ilişkiye ilişkin özellikle zorlu bir dizi ahlaki ve teolojik sorun üzerine bir tartışma başlatmıştır. Bu sorunların bazıları ortaçağ dini felsefesinde, hatta pagan antik çağda son derece ilgi gören sorunlar olmuştur. Ama onlar, Reform hareketi ve onların Katolik rakiplerinin

⁹ GP IV.520; L 494.

¹⁰ "Rorarius," başlık L.

¹¹ "Reply to the Thoughts on the System of Preestablished Harmony contained in the Second Edition of M. Bayle's Critical Dictionary, Article Rorarius," GP IV.554-71; L 574-85.

Hıristiyanlığın uygun öğretileri ve pratikleri üzerine sert kavgalara tutuştuğu, 16. ve 17. yüzyılın yeni ve acil sorunlarını ele almışlardır.

Kitab-ı Mukaddes, Eyüb'ün kusursuz, doğru bir adam (İbranicede *tam ve-yashar*) olduğunu, Tanrı'dan korktuğunu ve günden güne kaçtığını yazar. Ahirette azap günü geldiğinde, Eyüb inancında en ufak bir azalma olmaksızın her şeye katlanır ve Tanrı hakkında kötü konuşmaktan sakınır. "Tanrı'dan gelen iyiliği kabul edelim de kötülüğü kabul etmeyelim mi?" (Eyüb 2:10) Ailesini, malını mülkünü kaybeder ama sabrından ve tevazusundan bir şey kaybetmez. Ama en sonunda onun da sabrı taşar. Eyüb onun için değerli ne varsa elinden alındığında ve bedeni çibanlarla kaplandığında, nihayet görünüşte her şeyini kaybettiğinde acılarına yenik düşer, doğru bir adam olarak kendisine reva gördüğü muamele için Tanrı'ya yakınmak için sesini yükseltir. Eyüb, Tanrı'nın bilgeliğini ve gücünü tanımakla birlikte, Onun adaletini sorgular. "Tanrı beni kasırgayla eziyor sebepsiz... O suçluyu da suçsuzu da yok ediyor" diye diretir (Eyüb 9:17-22).

Sistematik bir felsefi çalışma olmamakla birlikte, Eyüb'ün Kitabı belki de kötülük sorununu ele alan bütün literatürün en kişisel ve en dolaylımsız sunumudur. Kötü şeylerin neden iyi insanların başına geldiğini ya da iyi şeylerin neden kötü insanlara olduğunu merak eden herkesin bildiği bir muammadır bu. Konuyu bu kadar basit bir biçimde ifade etmek, yani iyi insanların başına neden kötü şeyler geliyor sorusunu sormak, gerçek bir sorun ortaya koymaz. İyi ve kötü şeylerin erdemliler kadar kötülerin de başına gelmesi neden bir muamma olsun ki? Doğanın neden doğru bir insana Tanrı inayetiyle ayrı bir özen göstereceğini düşünelim ki? Kötülük sorununu sorabilmek için, bir

dizi kavramsal ve ampirik bileşen gerekiyor. Öncelikle, bir Tanrı'nın var olduğu ve bu Tanrı'nın dünyanın yaratıcısı olduğu iddiası vardır. İkincisi gündelik deneyimin desteklediği, Tanrı'nın yarattıklarında kötülüğün olduğu iddiası vardır. Konu olan şeyin küçük sıkıntılar, devasa düzensizlikler ya da etik kaymalar olup olmadığına bakmaksızın, bu dünyada, özellikle de insan ve onun refahı söz konusu olduğunda, tartışma götürmez bir kusurluluk hali vardır. Bazen bu kusur, ahlaki faillerin işlediği günahlardır. Başka zaman ise masumun acı çekmesi ve kötünün refaha ermesidir. Doğuştan gelen arazlar, doğal felaketler, insanların suç teşkil eden işler yapması ve haksız yere çekilen acılar, hepsi bu dünyanın belirgin özellikleridir.

Kendi başlarına, dünyaya dair bu olgular rahatsız edicidir; ama bunlar henüz, dünyanın Tanrı tarafından yaratıldığı öncülünü kabul etsek bile felsefi ya da teolojik olarak sorun teşkil etmez. Bunlar ancak ve ancak Tanrı'nın doğasına ilişkin bir dizi iddiayla birlikte ele alındığında kötülük sorununu oluşturan sorunları yaratır. Bu iddialardan ilki, Tanrı'nın her şeye gücünün yettiği fikridir: Tanrı yapmaya hükmettiği her şeyi yapabilir ve Tanrı buyruğu, belki ancak mantıksal çelişmezlik yasasıyla sınırlı, sonsuz bir âlemi kapsar. İkinci iddiaya göre, Tanrı her şeyi bilendir: Tanrı, olan biten her şeyi bilir, iyi ve adildir ve Tanrı yalnızca iyi olanı buyurur.¹²

Şimdi artık bir sorunumuz var. Kusurun, felaketin, kötünün ve haksız acının bu dünyadaki varlığı

¹² İlahi her şeyi bilirlik ilkesi bazen Tanrı'nın her şeyi bildiği değil de, Tanrı'nın ilke olarak bilinebilir her şeyi bildiği fikri olarak ifade edilir. Bu, Onun her şeyi bilirliğini zaafa uğratmadan Tanrı'nın bilmediği birçok şeyin olduğu (örneğin insanların özgür eylemleri) ihtimaline kapı aralayacaktır.

ğl dünyanın adil, bilge, iyi, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve özgür bir Tanrı tarafından yaratıldığı inancıyla nasıl uzlaştırılabilir? Tanrı'nın kötülükleri bildiği ve onlar hakkında bir şeyler yapmak isterse yapacağı, ama yapamadığı söylenemez; çünkü bu Onun her şeye gücünün yettiği inancıyla çelişir. Tanrı'nın eğer bilseydi (ama bilmiyor) bu kötülükler hakkında bir şeyler yapabileceği ve yapacağı iddia edilemez; çünkü bu da Tanrı'nın her şeyi bilen olmadığını söylemekle birdir. Nihayet, Tanrı'nın iyiliği, görüldüğü kadarıyla, Tanrı'nın kötülükleri bildiği ve onlar hakkında bir şeyler yapabilecekken yalnızca önemsemediği için yapmadığı ihtimalini de ortadan kaldırıyor.

Bu muammayı görmek için Yahudi-Hıristiyan tanrı kavramına inanmak da gerekmiyor. Antik Yunan filozofu Epicurus (MÖ 341-271) sorunu özellikle kısa ve öz olarak ortaya koyuyor:

Tanrı ya kötülükleri ortadan kaldırmak istiyor ama yapamıyor ya da yapabilir ama yapmayı istemiyor ya da ne yapmayı istiyor ne de buna gücü yetiyor ya da hem yapmayı istiyor hem de buna muktedir. Eğer o istiyor da yapamıyorsa, o zaman zayıftır ki bu tanrı kavramıyla uyuşmaz. Eğer ne istiyor ne de yapabiliyorsa, hem kıskanç hem de zayıftır ve bu yüzden ona tanrı denemez. Eğer hem yapmayı istiyor hem de yapabiliyorsa, ki bu tanrıya yakışan bir şeydir, o zaman bu kötülükler neden var ve neden bunları ortadan kaldırmıyor?¹³

¹³ Aktaran: 4. yüzyıl Kilise babası Lactantius, *De Ira Dei*, çev. M. F. McDonald (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1965), s. 92.

Daha sonraki, gerek Augustinus ve Thomas Aquinas gibi Batılı Latin gelenekten gelen filozoflar gerek Maimonides ve İbni Sina gibi Yahudi ve Arap filozoflar kötülük sorununu ele aldıklarında, genel olarak dünyadaki farklı “kötülük” türleri arasında belli bir ayrıma gitmişlerdir. Birincisi fiziksel dünyanın sel, kuraklık, deprem, tsunami gibi felaketleri ve sıradan bir biçimde bedenleri yoluyla insanları etkileyen acı, sakatlık ve hastalık gibi yetersizlikler ve uygunsuzluklar vardır. Dünya, özellikle insan ihtiyaçları, arzuları ve tutkuları açısından bakıldığında, fiziksel olarak mükemmel bir yer değildir. İkincisi akılcı failler arasında günah ve ahlaki yetersizlik vardır. Yalan söylerken, aldatırken, çalarken, öldürürken ve savaşırken, insanlar sürekli olarak Tanrı’nın emirlerini çiğnerler. Peki O bunları kolayca engelleyebilecekken, neden olmasına izin verir? (Günah meselesiyle ilgili sorun insan özgürlüğüdür. Tanrı’nın her şeye gücünün yetmesinden, bazı düşünürlere göre, Tanrı’nın, insanlar tarafından yapılan günahkâr eylemler de dahil, bütün olaylara aktif olarak müdahale ettiği ve sürekli olarak ve yakından dünyayla ilgilendiği anlamı çıkar. Bu, Tanrı’nın doğrudan bu günahların içinde olduğunu ima etmekle kalmaz; Tanrı’nın günahkârların eylemine karşı konulamaz bir güçle müdahil olması insan failerin özgürlüğünü de sekteye uğratar ve sonuç olarak onları eylemlerinin sorumluluğundan kurtarır.) Son olarak, Tanrı’nın yarattığı dünyanın pek de öyle adil bir dünya olmadığı gibi bir sorun vardır. Erdemli insanlar genellikle yoksulluk ve acı içinde yaşarken, kötüler, özellikle de (açgözlülükleri ve dürüst olmayışları gibi) kötülükleri sayesinde, sıklıkla refah içinde yaşar. Adil bir Tanrı böyle bir haksızlığa neden göz yumar?

Farklı dini geleneklerden düşünürlerin kabul ettiği bu sorunun genel özelliklerinin yanı sıra, güçlü inayet

öğretisiyle Hıristiyanlık soruna tümünden yeni bir boyut katmıştır. Tanrı, Hıristiyan Kutsal Kitaplara göre, bütün insanlardan bağışlanmayı dilemesini ister (1 Timoteos 2:3-4). Ama yine de herkes, ister (standart Roma Katolik versiyonuna göre) Tanrı tarafından kendilerine verilen inayeti doğru bir biçimde kullanmamış olsunlar ister (Reformcu öğretilerin bazılarına göre) inanç ve nihayetinde sonsuz mutluluk için zorunlu ve yeterli olan inayetin verileceği mukadder seçilmiş kişiler arasında olmadıkları için olsun, bağışlanıp selamete eremez. Öyleyse, nasıl oluyor da, kaynağı her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve iyilikten yana Tanrı olan inayet, kurtuluş için gerekli inayet herkese bahş edilmiyor ve her zaman istenen etki yaratılmıyor. Ve neden inayet bazen adil bir Tanrı tarafından layık olmayan insanlara ve bazen de onu, Tanrı'nın bilgisi dahilinde, doğru bir biçimde kullanmayacak insanlara veriliyor?

Kötülük sorununa önerilen çözümler birçok biçimde ortaya çıkmıştır. Önceleri Augustinus'a çekici gelen ama daha sonra sapkınlık olarak mahkûm ettiği erken dönemli bir yaklaşım, doğada aslında iki temel, etkin ilke bulunduğunda ısrar eder. Eski Pers peygamberi Mani'nin düşüncelerinden türeyen bir öğreti olan Maniciliğe göre, iyi ilke, Tanrı, kötü ilkenin, Şeytan'ın bağımsız, eşit oranda gerçek ve büyük gücüyle mücadele etmelidir. Bu karşıt güçlerden türeyen dinamik, iyi ve kötünün bir karışımı olması gereken yaratılmış şeylerle birlikte, bir bakıma Tanrı'yı onlara karşı sorumluluktan azat edecek şekilde dünyadaki özel kötülerin mevcudiyeti anlamına gelir.

Bütün Ortodoks Hıristiyan düşünürler gibi, Manici dualizmi reddeden Aquinas, ağırlıklı olarak, Onun bütün şeylere evrensel nedensel muvafakatından

dolayı, Tanrı'nın insani olaylarda fiziksel ve ahlaki müdahalesiyle ilgilenmiştir. Tanrı'nın gerçekten de günahın nedeni olup olmadığı sorusuna Aquinas, kendinden önce Augustinus'un verdiği gibi, kötülüğün gerçek ve olumlu bir şey olmak yerine, sadece iyiliğin yokluğu anlamına geldiğini çünkü Tanrı'nın en üst iyilik olduğunu, Onun ancak bir şeyin yokluğunun değil, olumlu özelliklerinin kaynağı olabileceğini söyleyerek yanıt vermiştir. "Tanrı kötülüğün yazarı değildir; çünkü O varlık-olmayanın nedeni değildir."¹⁴ Günah söz konusu olduğunda, Tanrı o edimde –bir edim olarak varlığında– eksik olan (ya da "bozuk olan") şeyden değil, gerçek olan şeyden sorumludur. "Tanrı, hiçbir biçimde edime eşlik eden kusurun nedeni olamayacak bir biçimde, edimin bir nedenidir ve bu yüzden O, günahın nedeni değildir."¹⁵

Kötülük konusundaki en popüler felsefi yaklaşım, bütün sorun, şeylere ilişkin çok dar bir bakışa sahip olmaktan kaynaklanır fikriyle başlar. Eğer kişi olaylara ve bütün olarak dünyaya bakış açısını genişletirse, ancak o zaman kötü olarak görünen şeyin aslında kötü olmadığını ya da kötünün gerçek olduğunu ama bir bütün olarak iyi olan daha büyük bir şeyin özsel ve bu yüzden zorunlu bir unsurunu oluşturduğunu görecektir.¹⁶

Bazen "bütünü düşün" yaklaşımı nicel bir biçim alır. Ne kadar geniş bir açıdan bakarsak, evrenin aslında bir bütün olarak kötü olmadığını o kadar iyi görürüz. Kötü şeylerin sayısı iyi şeylerin sayısı yanında çok küçük kalacaktır. 12. yüzyılın büyük hahamı ve filozofu Maimonides yer yer sorunu bu şekilde ele alır. Bazen insani alanlarda kötünün sayısı

¹⁴ *Summa Theologiae*, I. Bölüm, Q. 49, art. 2.

¹⁵ *Summa Theologiae*, I-II. Bölüm, Q. 79, art. 2.

¹⁶ Bkz. örneğin Augustinus, *Confessions*, VII.13-14.

iyiden fazla olmakla birlikte, bu alan bütün evrenin o kadar küçük ve önemsiz bir parçasını oluşturur ki, Tanrı'nın yarattıklarının bütün niteliği hakkında bir yargıya ulaşmak adına hiçbir anlam taşımaz. "Eğer insan var olanı düşünür ve gözünün önünde canlandırır ve bunun içinde kendi payına düşenin küçüklüğünün bilincine varırsa" der Maimonides, *Guide of the Perplexed* adlı kitabında, "hakikat açık ve net olarak gözlerinin önünde canlanacaktır. Dünyadaki kötülüklerin çokluğu hakkında insanların durmadan ileri geri konuştuğunu düşünürsek, aynı insanların iyiyi oluşturan melekler hakkında ya da [göksel] evrenler ve yıldızlar ya da onları oluşturan elementler, mineraller ve bitkiler hakkında ya da çeşitli hayvan türleri hakkında bu kadar konuşmadıklarını söyleyebiliriz... Bunu ancak şöyle düşünürsek doğru bir biçimde anlayabiliriz: İnsan türünün varolan bütün bireyleri ... mevcut olan ve varlığını sürdüren bütüne kıyasla hiçbir kıymet ifade etmez."¹⁷ Maimonides'in yine ısrarla belirttiğine göre, uzun bir tarih görüşü ve geniş bir dünyanın durumu görüşünüz varsa, göreceksinizdir ki insanlar âleminde bile kötülerin sayısı birçok insanın sandığı kadar büyük değildir ve iyi şeylerin sayısından çok daha azdır. "İnsanların başına gelen türden kötülüklerin çok az olduğunu ve nadiren gerçekleştiğini göreceksiniz. Binlerce yıldan beri ne bir sel ne de yangın felaketi yaşamış şehirler bulacaksınız. Yine binlerce insan tamamen sağlıklı bir şekilde doğarken, bir özürünün doğuşu anormal bir durum ya da en azından ... böyle kişiler çok nadir; çünkü onların oranı sağlıklı doğanlar içinde yüzde biri, hatta binde biri bile bulmuyor."¹⁸

¹⁷ *Guide of the Perplexed*, III.12, çev. Shlomo Pines, 2 cilt, (Chicago: University of Chicago Press, 1963), c. 2, s. 442.

¹⁸ *Guide of the Perplexed*, III.12, c. 2, s. 444.

Bununla birlikte, kötülük sorununa nicel çözüm pek de tatmin edici değildir ve gerek Maimonides gerek bu görüşten yana diğer düşünürler bunu kabul etmiştir. İyi şeylerin sayısının kötü şeylerin sayısından büyük olup olmadığına karar vermeye çalışmak, nasıl sayım yapılacağına ilişkin ampirik tartışmalar ve bir durumun nasıl değerlendirileceğine ilişkin normatif tartışmalarla birlikte, sonsuz bir sayılar oyununa yol açacaktır. Daha da önemlisi, nicel çözüm kötülük sorununun kalbinde yatan temel soruyu da yanıtsız bırakır: Tanrı'nın yarattıkları arasında hepsinden önce kötü bir şey niye olsun? Bu kadar çok kötülük neden var; bir nebze az olamaz mıydı? Eğer bütünü göz önüne almanın ya da şeylere daha geniş açıdan bakmanın, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve tamamen iyi bir Tanrı inancının, eserindeki kusurların ve günahların anlaşılmasında bize yardımcı olacağı düşünülüyorsa, demek ki dikkatimizi doğanın açık seçik olgularının ötesine, yalnızca metafizik irdelemenin ortaya çıkarabileceği bir şeye vermeliyiz.

Felsefi kariyeri boyunca Leibniz kötülük sorunuyla uğraşmış, hatta bu sorunu takıntı haline getirmiştir. Bu muammaya bulduğu meşhur çözümün unsurları Paris döneminin öncesinde ortaya çıkmıştır ve öldüğü yıl da bu konu üzerinde çalışmaktadır ve bulduğu çözümün temel yapısı neredeyse elli yıl özünde aynı kalmıştır. Gerçekten de Leibniz'in bütün felsefesi, Leibniz'in Tanrı'nın yaptıklarının akılcı muhakemesi ya da savunulması için ortaya attığı bir terimle, bir teodise (Yunanca *theos*, yani Tanrı ile *diké*, yani adaletten türetilmiş¹⁹) vücuda getirme etrafında yoğun-

¹⁹ Bu terim ilk kez tahminen 1697 yılındaki kısa bir Latince parçada kullanılmıştır (Grua I.370).

muştur.²⁰ Bununla birlikte Bayle'le yürütmüş olduğu uzun süreli diyalog, hayatı boyunca yayımladığı yegâne felsefe kitabı olan bir kitapta ona bu sorunu enine boyuna ele alma fırsatı vermiştir.

Bayle'in kuşkucu eğilimleri, alaycı tavrı ve genel olarak teolojik meselelerdeki donukluğu kendisine bazı çevrelerde bir serbest düşünür, bir sapkın, hatta bir ateist olarak ün kazandırmıştır. Bir yerde, pratikte kendisini eleştirenleri iğnelemek için, Bayle bir ateistler toplumunun sözde Hristiyanlar toplumundan daha ahlaklı olabileceğini öne sürer. Manicilere sempati duyan biri olarak algılanması da şöhreti için hayırlı olmamıştır. Bu hatalı bir izlenimdir ama temelsiz de değildir. Dictionary'nin ilk baskında, "Maniciler" başlığı altında Bayle, bu hizbin "herkesin yüreğine korku salması gereken şeyi ... Kutsal Kitap'ı kabul eden biri tarafından savunulması imkânsız olan ... sahte bir dogmayı öğrettiği"²¹ notunu düşmüştür. Bayle, bu sistemi çürütmenin ne kadar zor olduğunu açıklayarak sürdürür notunu ve bu yorumu nedeniyle hemen rakiplerinin saldırısına uğrar. Ama Bayle'in amacı burada Manicileri savunmak değil, tek başına akıl yürütmenin böylesi bir sapkınlığı zayıflatmak için yetersiz kaldığını göstermektir. "İnsan akli bunun için fazla zayıftır. Bu bir yıkım ilkesidir, öğretme değil. Sonsuz tartışmalar yürütmek için tek çare kuşku-yu yükseltmek ve şeyleri her yöne çevirmektir."²² Bu teoriyi yenilgiye uğratmanın tek yolu -Tanrı'nın niteliklerini hak ettiğince savunmak ve Tanrı'nın yaptıklarındaki adalete inanmak için tek yol- inançtan,

²⁰ Bu tez ikna edici bir biçimde Donald Rutherford'un *Leibniz and the Rational Order of Nature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) adlı kitabında savunulmuştur.

²¹ HCD 144.

²² HCD 151.

“vahyin ışığı”ndan geçer. Rasyonel bir teodise arayışı, Bayle’e göre, nafiledir.

İsterse yanıt vermeyebilirdi; ama Leibniz hiçbir zaman Bayle’in meydan okuyuşunu, özellikle uzun süreden beri kendisi için çok önemli olduğunu söylediği konularla ilgili olanları karşılıksız bırakmamıştır. Ama Leibniz, Bayle’e yanıt vermeye kendisini Prusya Kraliçesi’nin zorladığını iddia etmiştir. Johann Friedrich’in kardeşi ve Hanover dükünün vârisi, aynı zamanda Leibniz’in hamisi olan Ernst-Auguste’nün kız kardeşi ve Brandenburglu Frederick’in karısı olan Sophie Charlotte, Leibniz’in söylediğine göre, “derin düşüncelerden hoşlanıyordu.”²³ Hollanda’ya yaptığı ziyaret sırasında şahsen de tanıştığı Bayle’in yazılarını okumaktan hoşlanan Sophie Charlotte, 1702 yazında Berlin dışındaki malikânelerinde Leibniz’le birlikte, kuşkusuz felsefi konuşma zevki olan başkaları eşliğinde, kaldığı sırada babasının danışmanına, Rotterdamlı karizmatik kuşkucunun ortaya attığı çeşitli “zorluklara” nasıl yanıt vereceğini sormuştu.

Aynı yaz Leibniz, *L’Histoire critique de la république des lettres*’de yayımladığı, “M. Bayle’in *Critical Dictionary*’sinin İkinci Cildindeki ‘Rorarius’ Makalesinde Önceden Kurulmuş Ahenk Sistemi Üzerine Düşüncelerine Yanıt” adlı makalesini yazmıştır. Leibniz’e göre, Bayle’in “limana kendisi yanaşan, kaptansız bir gemi ya da akli olmadan insanın işlevlerini yerine getiren bir makine” diyerek alaycı konuşması, Tanrı’nın her töze kendiliğinden kendi varlık durumlarını meydana getirecek bir özellik ve iç güç verebileceği iddiasını çürütecek karşı örnekler sunmaktan uzaktır; çünkü insan yapımı makinelerin yapabileceği türden şeylerden görülebileceği gibi, böyle bir hüner sonlu ruhlar için bile başaranabilir bir şeydir. “Bir insanın belli bir

²³ Bkz. Des Bosses’ye 3 Eylül 1708 tarihli mektup, GP II.356.

süre bir şehirde yürüyecek ve belli caddelere gelince doğru bir biçimde köşeyi dönecek bir makine yapabileceği kuşku götürmez.”²⁴ Tözlerin kendiliğindenliği ve önceden kurulmuş ahenk konularında Bayle’in itirazlarına yeterli yanıt verdiğiğine inanmanın rahatlığıyla Leibniz, bu makalesinin sonunda, ilk okuduğundan beri kafasına takıldığı belli olan, Dictionary’nin öteki başlıklarındaki meselelere eğilir. Leibniz burada kötülük sorunundaki farklılıklarını özetler. Bu, görüşlerine ilişkin insanı kıvrandıracak kadar kısa bir özet; ama Leibniz açıkça, Tanrı ile kötülüğü uzlaştırma mücadelesinde ve özellikle “bütünü göz önünde bulundur” yaklaşımını teodiseye yedirmesinde aklı onayladığını ilan eder:

Sözünü ettiğim ve konuları [önceden kurulmuş ahenk] sorunuyla birçok yönden bağlantılı olan, M. Bayle’in makaleleri hakkında bir şey söyleyecek olursam, öyle görünüyor ki, kötülüğe izin verme nedeni ebedi olabilirliklerde yatmaktadır; buna göre, kötülüğe imkân veren ve ona fiili varoluş kazandıran türden evren, bütünü [en somme] göz önünden bulundurarak, bütün öteki mümkün evrenlerden daha mükemmeldir.²⁵

“Bütün mesele” diyor Leibniz, “adeta, ileri daha iyi sıçramak için bir adım geri çekilmektir.” Bu daha uzak bakış açısından, mümkün dünyaların en iyisini yaratırken Tanrı’nın kötülüğü kabul etmesi gerektiği anlaşılır.

Ertesi yıl Bayle, tamamlaması iki yıl süren, son derece uzun bir çalışma olan *Response to a Provincial’s Questions* kitabında, meydan okuyuşa karşılık verir.

²⁴ GP IV.555; L 575.

²⁵ GP IV.567; L 582.

Bu kitaptaki yazılar, İngiliz William King ve Fransız Jacques Bernard gibi bir dizi çağdaşının kötülüğün kaynağı meselesi üzerine yazdıklarına yöneliktir; ama açıktır ki Leibniz de hedeftedir. Bayle'in akılcı teolojiye genel itirazı, inanca epistemolojik bir boyun eğiş ve tek başına aklın keşfettiği doğrular ile vahiy yoluyla gelen doğrular çeliştiğinde aklın feda edilmesi gerektiğine duyulan bir inanç olan fideizminden kaynaklanır. Bayle'in özellikle Leibniz'in benimsediği teodiseci türden stratejiye eleştirileri, Leibniz'i görüşlerinin baştan sona sıkı bir savunmasını yapma zamanının geldiğine inandırmıştır.

Ne yazık ki 1706 yılında, Leibniz daha bu projeye başlamadan, Bayle vefat eder.²⁶ Leibniz ilk kez böyle bir açmazla karşı karşıya kalmıyordur. İki yıl önce, John Locke'un *Essay Concerning Human Understanding* kitabındaki her teze tek tek yanıt verdiği çalışmasını tam bitirmiştir ki Locke ölür. Leibniz, Locke'un anısına hürmeten, *New Essays on Human Understanding* çalışmasını bastırmaktan imtina eder. Ne var ki Bayle'in eleştirileri açık açık yanıt vermekten geri duramayacağı kadar önemliydi; çünkü bunlar yalnızca Leibniz'in felsefesinin ana unsurlarına değil, aynı zamanda Tanrı'nın niteliklerinin akılcı bir savunusu kavrayışının tamamına yöneltilmiş eleştirilerdi. Dahası, özel olarak Leibniz'e karşı hiçbir şey yazmamış olan Locke'la olan ilişkilerinin aksine, bu mesele, görüşlerinin basılı eleştirilerine yanıt verme meselesiydi. Leibniz ayrıca, kamuoyunu yakından ilgilendiren bir mesele olarak gördüğü şeyi bir sonuca bağlamaya can atıyordu: "[M. Bayle] bizi terk etti" der Leibniz.

²⁶ 1707'de, Bayle'in ölümünden kısa bir süre sonra, Leibniz "Theodicy, or Apology for the Justice of God Through the Idea of It That He Has Given Us" adlı kısa bir giriş yazısı ("des pensées") kaleme almıştır (ancak bu yazıyı yayımlamamıştır), Grua II.495-98.

“Ama sorun olduğu yerde duruyor ve akıllı bir adam sorunu ele almayı sürdürecektir; çünkü kamuoyunda böyle bir beklenti vardır.”²⁷ Bu yüzden Leibniz, Bayle’e uzun bir yanıt kaleme almıştır –daha geniş bir okur kitlesine ulaşması için de Fransızca yazmıştır– ve böylece aynı zamanda genel okura metafizik sisteminin bir özetini sunmuştur.

Essays of Theodicy, on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil (İngilizce baskısında yalnızca *Theodicy* kullanılmıştır) kitabı 1710 yılında Amsterdam’da yazar ismi belirtilmeksizin basılır.²⁸ Eserin “akılla inancın uygunluğu” üzerine olan “Sunuş” bölümü, Bayle’in, inancın kişinin mantıksal olarak tutarsız ya da akılla çelişen bir şeye inanmasını gerektirdiğine ilişkin görüşünü çürütmeye vakfedilmiştir. “Son tahlilde” diye yazar Leibniz, “bir doğru diğer doğruyla çelişemez ve aklın ışığı vahyin bir armağanı olduğu kadar Tanrı’nın da bir armağanıdır.”²⁹ Leibniz burada klasik akılcı amentüyü savunur: Yalnızca tek bir hakikat vardır ve bu hem metafizik hem de teolojik iddiaları içinde barındırır ve oradaki bütün önermeler akılla anlaşılabilir ya da en azından akılla tutarlılık gösterir. Her şeyden önce, Leibniz ilahi adalete hükmeden ve Tanrı’nın icra tarzını açıklayan ilkelerin, insan aklının nüfuz etmesine imkân verecek kadar bizim kendi adalet kavrayışımızla benzerlikler taşıması gerektiğini savunur. “Onun bilgeliği kadar Onun iyiliği ve Onun adaleti de ancak onlar sonsuza kadar daha mükemmel olduklarından bizimkinden farklıdır.”³⁰ Şimdi artık rasyonel bir adalet ve iyilik savunması yapmak için yol temizlenmiştir.

²⁷ Grua II.495.

²⁸ Leibniz’in ismi, hemen ölümünün ardından yayımlanan, 1716 tarihli Latince baskıya kadar kapakta yoktu.

²⁹ *Theodicy*, §29, GP VI.67; H 91.

³⁰ *Theodicy*, §4, GP VI.51; H 75.

Leibniz, kötülük sorununun muazzam zor bir sorun olduğunu kabul eder. Süredurum sorunlarıyla birlikte kötülük sorunu “aklın karıştırdığı iki meşhur labirent”ten biridir ve “hemen bütün insan soyunu şaşırtan”³¹ bir muammadır. Ona göre, “hep-iyi, hep-bilge ve hep-güçlü tek ilkenin nasıl oluyor da kötülüğü kabul ettiği ve özellikle günaha izin verdiği ve nasıl oluyor da haini sıklıkla mutlu ve iyiyi de mutsuz yapabildiği”³² doğal teolojinin bir sorunudur. Tanrı günahın doğrudan nedeni olmaktan çok –Tanrı görünüşte kötülüğün ortaya çıkmasında olumlu bir biçimde işbirliği yapmış olsa da– günahın ortaya çıkışına imkân verir. “Tanrı’nın kötücül eylemlerde işbirliği olmasa da, insan Onun şunu ve bunu önceden gördüğünü, her şeye gücü yeten olarak onları engelleyebileceğini ama Onun yine de bunlara izin verdiğini anlamakta güçlük çekecektir.”³³ En zorlu sorun da “Tanrı’nın insanların selametinden yana tasarrufu,” yani inayet konusunda ortaya çıkan sorundur. Öğretideki ilk günaha göre, bütün insanlar doğuştan düşkün ve kötülüğe meyyaldir; ancak inayet (en azından Leibniz gibi bir Lutherci için) insanın iyi işler yapmasına imkân verir. O halde neden bazıları bağışlanmışken bazıları lanetlenmiştir?

Az sayıda bağışlanmış ya da seçilmiş vardır; demek ki birçoğunun seçimi Tanrı’nın açık buyruğu değildir. Ve seçilmiş olanların ona geri kalanlardan daha fazla layık olmadığı ve temelde onların daha az kötü olmadıkları, onların sahip olduğu iyiliğin yalnızca Tanrı’nın bir armağanı olduğu kabul edildiğinde sorun çıkar. Burada

³¹ Theodicy, GP VI.29; H 53.

³² Theodicy, §43, GP VI.74-75; H 98.

³³ Theodicy, GP VI.34; H 58.

adalet nerededir (diye soracaktır insanlar) ya da en azından burada iyilik nerededir? Taraf tutmak ya da kişilere itibar etmek adaleti zedeler ve nedensiz yere iyiliğine sınır koyan kişi yeterli ölçüde iyiliğe sahip olamaz.³⁴

Bu sorunlar dizisinin çözümü, Leibniz için, Tanrı'nın akılcılığını, bilgeliğini ve iyiliğini düşünmekle bulunacaktır. Sonsuz sayıda başka mümkün dünyalar içinde O, barındırdığı kötülük ve günaha rağmen, bu fiili dünyayı yaratmayı seçmiştir; bunun tek nedeni de bu dünyanın bütün mümkün dünyaların en iyisi olmasıdır. Aslında bu dünyayı mümkün dünyalar içinde en iyi yapan şey kısmen onun içindeki mevcut şeylerin (kötülükler de dahil) adil miktarda ve nitelikte oluşudur. "Tanrı, günahı ortaya çıkaran olmaksızın ve hatta ona alet olan olmaksızın, ahlaki kötülükte, yani günahta ahlaki olarak işbirlikçidir. O bunu, ona adilce izin vererek ve onu bilgece iyiliğe yönlendirerek yapar."³⁵

Tanrı kendi sınırsızlığı ve sonsuz zekâsıyla, mümkün dünyalarının sonsuz olduğunu bilir. Her mümkün dünya mümkün tözlerin ve onların ilişkilerinin birbirine bağlanması, zaman içinde şeylerin ve olayların açılıp serpilişinin bir kavramsal temsilidir. Bu dünyaların bazıları ancak çok küçük ayrıntılarıyla, belki de tek bir özelliikle –tikel bir kişinin kahverengi değil de mavi gözlü oluşuyla örneğin– birbirinden ayrılır,³⁶ bazıları da birbiriyle taban tabana zıttır,

³⁴ Theodicy, GP VI.35-36; H 59-60.

³⁵ Theodicy, §§107-108, GP VI.162-63; H 182.

³⁶ Doğruyu söylemek gerekirse, Leibniz için iki dünyanın yalnızca küçük bir ayrıntıda birbirinden farklı olması mümkün değildir. İki dünya arasında bir şey farklıysa, bütün öteki tözler de farklı olmak durumundadır. Çünkü Leibniz'in fel-

bütünöyle farklı doğa yasalarına tabidir. (Örneğin Newton'ın iki cismin birbirini aralarındaki mesafenin karesiyle ters orantılı bir biçimde çekmesi yasası uyarınca birbirini çekmek yerine aynı formülle birbirini iten cisimlerden oluşan bir dünya düşünün.) Eşit oranda muhtemel öteki dünyalarla birlikte var olmak için gayret eden ama Tanrı'nın olumlu yaratıcı edimi olmaksızın sonsuza dek fiilileşmemiş bir kavram olarak kalacak olan her bir dünyanın ebedi özü Tanrı'nın müdrikesinde yalnızca bir fikir olarak, bir ihtimal olarak mevcuttur.

Müdrikesindeki bütün muhtemel dünyaları tarayarak ve her biri üzerinde düşünerek Tanrı onları birbiriyle kıyaslar. Böyle yaparken Tanrı onların yalnızca betimsel farklılıklarını değil normatif farklılıklarını da dikkate alır. Tanrı'nın bakış açısından, bazı dünyalar ötekilerden daha iyidir; dolayısıyla tercih edilir. Leibniz'e göre, nitel olarak bütün öteki dünyalardan daha üstün olan, hepsine kıyasla en iyisi olan tek bir dünya vardır. Çünkü Tanrı sonsuz akıllıdır, şaşmaz bir biçimde hangi dünyanın en iyisi olduğunu bilir ve Tanrı sonsuz iyi olduğundan, o dünyayı yaratır.

Mümkün bütün dünyaları kucaklamakla yetinmeyen Tanrı'nın bilgeliği onlara nüfuz eder, onları kıyaslar, birbirine göre tartar, onların mükemmellik ve kusur oranlarını, zaaflarını ve güçlü yanlarını, iyiliklerini ve kötülüklerini hesap eder. Bu süreç sınırlı birleşimlerin çok ötesine uzanarak onları bitimsizliklerin bir bi-

sefesinde, her bir dünyada "her şey birbiriyle bağlantılıdır" ve "salt dışsal birimler" yoktur; dolayısıyla o şeydeki fark bütün öteki tözlere yansiyacaktır. Aynı nedenle, iki farklı dünyada bir ve aynı şeylerden söz etmek anlamsızdır; çünkü her bir şey ait olduğu tikel dünyanın yansımasıdır ya da onu ifade eder.

timsizi, yani her biri yaratıkların bir sonsuzluğunu barındıran sonsuz bir mümkün evrenler silsilesi haline getirir. Bu yolla, ilahi Bilgelik her biri üzerinde ayrı ayrı düşündüğü bütün ihtimalleri farklı evrensel sistemlere bölüştürür ve sonra onları tekrar birbiriyle kıyaslar. Bütün bu kıyaslamaların ve irdelemelerin sonucu, bilgelğin iyiliği eksiksiz olarak tatmin etmek için düşündüğü bütün bu mümkün sistemler içinde en iyinin seçilmesidir ve böylesi bir seçim tam olarak olduğu haliyle evrenin planıdır.³⁷

Bütün mümkün dünyalar içinde bir en iyinin var olduğu fikri felsefi olarak tartışmasız değildir. Örneğin Aquinas böyle bir şeyin olmadığını ve olamayacağını iddia eder. Verili bir dünya ne kadar iyi olursa olsun, Tanrı için o dünyayı daha iyi yapmak her zaman mümkündür. Eğer gerçekten sonsuz çoklukta mümkün dünya varsa, Aquinas'a göre, onlar içinde en iyi olan bir dünya olamaz.³⁸

Bütün mümkün dünyalar içinde bir en iyi dünyanın olup olmadığını ve dahası fiili dünyanın en iyi dünya olup olmadığını soranlara Leibniz'in *a priori* akıl yürütmeye dayalı bir yanıtı vardır. Ona göre, sonsuz iyi ve mükemmel Tanrı'nın en iyiden daha az bir şeyi seçebilmesi anlaşılır bir şey değildir. "Sonsuzdan daha az olmayan bir iyilikle bütünleşmiş bu yüce bilgenin en iyiyi seçmemiş olması düşünülemez. Daha

³⁷ Theodicy, §225, H 267-68.

³⁸ *Summa Theologiae*, Part I, Q. 25, art. 6. Bu konunun, özellikle de Thomist düşünür Francisco Suárez'le ilgili olarak, bir tartışması için bkz. Emanuela Scribano, "False Enemies: Malebranche, Leibniz and the Best of All Possible Worlds," *Oxford Studies in Early Modern Philosophy* 1 (2003): 165-82 ve Robert M. Adams, "Must God Create the Best?", *The Philosophical Review* 81 (1972): 317-32.

az kötülük bir tür iyilik olduğundan, daha az iyilik de eğer daha çok iyiliğin önünde bir engel teşkil ediyorsa bir kötülük olacaktır; ve eğer daha iyisini yapmak mümkünse, Tanrı'nın edimlerinde düzeltilecek bir şeyler var demektir."³⁹ Bu, yalnızca eğer bir dünya yaratırsa Tanrı'nın en iyi olanı yaratmayı seçeceği değil, aynı zamanda en iyi olan bir dünya yoksa Tanrı'nın hiçbir dünya yaratmayacağı anlamına gelir. Eğer eşsiz bir biçimde en iyi olan bir dünya yoksa, o zaman Tanrı'nın bir dünya yaratmak için zorlayıcı bir nedeni de olmayacaktır ve böyle nedenler olmaksızın Tanrı da sadece yaratmayacaktır. "Eğer bütün mümkün dünyalar içinde en iyisi (*optimum*) yoksa, Tanrı da bir tane yaratmayacaktır... İçlerinden Tanrı'nın en iyisini seçmesi gereken sonsuz mümkün dünya vardır; çünkü O, yüce akılla uyum içinde eylemek dışında bir şey yapmaz."⁴⁰ Bu arada, Tanrı herhangi bir dünya yaratmadı: O bu mevcut dünyayı, fiili olarak varolan dünyayı yarattı. Bu yüzden, bütün mümkün dünyalar içinde en iyisi olan bir dünyanın olması gerekir ve o da fiilen varolan dünya olmalıdır.

1759 yılında yazdığı hiciv eseri *Candide*'de Voltaire, Leibniz'le kafa buluyordu. Hikâyenin kahramanı Candide akla gelebilecek her tür kötülüğü, günahı, ihaneti ve sapkınlığı görür. Çıktığı yolda yalanla, ihanetle, açgözlülükle, açlıkla, savaşla, salgın hastalıkla, depresyonla, tecavüzle, cinayetle, hırsızlıkla, kol bacak kesmeyle, işkenceyle ve hatta yamyamlıkla karşılaşır. Gelgelelim bu yaşadıkları genç adamın iyimser dünya görüşünü sarsmak bir yana, hocası Dr. Pangloss'tan öğrendiği derslerin doğrulanmasına hizmet edecektir. Hocası ona bütünü düşün demiştir. Ve o da köşe bu-

³⁹ Theodicy, §8, H 128.

⁴⁰ A.g.y.

cak her yeri dolaşırken, kelimenin gerçek anlamında, bunu yapar. Candide'in uşağı, kötülüğün her tarafta yaygın olarak görüldüğünü söyleyecektir. "Görüyorsun, dünyanın bu yarısı ötekinden daha iyi değil. Sözümü dinle, mümkün olan en kısa yoldan Avrupa'ya dön sen." Ancak Candide çektiği sıkıntılara rağmen bu dünyayı bütün dünyalar içinde en iyisi olarak görür; çünkü her şey, hemen o an için olmasa bile uzun dönemde, belli bir iyiliğe varacaktır. İlk başta bir öfke anında sevdiğinin erkek kardeşini öldürmekten pişmanlık duyan Candide, sonra gelişen olayları, özellikle de Yeni Dünya'da kendisinin bir Cizvit olmadığını fark etmeleri üzerine vahşi bir kabilenin elinden sağ salim kurtulmasını düşünür. "Bayan Cunégonde'un kardeşini güçlü bir kılıç darbesiyle yere serecek kadar şanslı biri olmasaydım, daha tek kelime etmeden vahşiler tarafından yenmiş olacaktım." Aslında hikâyenin sonunda, Pangloss'un kendisine söylediği gibi, her şey son tahlilde Candide için iyi olacaktır: Sevdiğiyle mutlu mesut evlenecek ve rahat, huzurlu bir hayat sürecektir. "Bütün bu olanlar, mümkün dünyaların en iyisinde bütün bir zincirin halkalarını oluşturur. Eğer Bayan Cunégonde'u sevdiğin için kıcına bir tekme yiyip güzel bir şatodan kovulmamış ve eğer Engizisyon tarafından kovuşturmaya uğramamış ve eğer Amerika'yı bir uçtan öbürüne yaya olarak katetmemiş ve eğer Baron'a kılıcınla esaslı bir darbe indirmemiş ve eğer güzel ülke Eldorado'da bütün koyunlarını kaybetmemiş olsaydın, burada şekerli kavunu ve fıstığı yiyor olmayacaktın."

Candide'in, Leibniz'in iyimserliğinin uzun bir *reductio ad absurdum*'u olduğu söylenir. Leibniz'in bu dünyanın en iyisi olduğu iddiasına, Voltaire sözünü hiç sakınmadan son derece alaycı bir şekilde, "Sahi mi?"

* Latince: Saçmalık derecesine indirgeme –çn.

diye yanıt verir. Voltaire'e göre, Leibniz'in kötülük sorununa *a priori* yanıtı –bu dünya bütün mümkün dünyalar içinde en iyisidir ve bu yüzden Tanrı'nın adaleti ve bilgeliğini yanlış çıkarmaz– bariz ampirik zorluklarla kafa kafaya çarpışır. Bu dünyaya aşına herkes, Pangloss gibi, şeylerin muhtemelen daha iyi olamayacağını düşünmeye devam etmek için, çok koyusundan pembe renkli gözlükler takmak durumunda kalacaktır. Eğer Leibniz teodiseci projesinde başarılı olmak istiyorsa, bu dünyanın nasıl oluyor da bütün mümkün dünyalar içinde en iyisi olduğunu ve gerek günahın gerek acıların kalıcılığının bu dünyanın en iyiliğiyle nasıl bağdaştığını açıklamak zorundadır. Aksi takdirde, kötülük sorunu karşısında bütün söyledikleri tartışmalıdır.

Leibniz bu dünyada kötülüğün, tamamen hâkimiyetinin değilse bile yaygınlığının elbette farkındaydı. "Ama kabul etmek gerekir ki, özellikle çeşit çeşit kötü insanın bolluğuna karşın birçok iyi insanın talihsizliğe uğramış görüldüğü bu hayatta düzensizlikler vardır."⁴¹ Leibniz, kötülüğün ontolojik anlamda hiçbir şekilde gerçek ve olumlu olmadığı, yalnızca bir olumsuzlama ya da bir iyilik yokluğu olduğu konusunda Aquinas'la aynı fikirdedir. Varolan her şey iyidir; ama her bir birey onun en iyi koşulu için yetersiz kalabilir. Bu anlamda, Leibniz için, hiçbir şey kendi başına gerçek anlamda kötü değildir. Ama Leibniz'in yine de bu yokluğun neden var olduğunu ve neden Tanrı'nın, doğrudan ona neden olmamış olsa da, onun olmasına ve neden olduğu sonuçların ortaya çıkmasına imkân tanıdığını açıklaması gerekir.

Leibniz kötülüğü üçe ayırır. Metafizik kötülük, zorunlu olarak her sonlu, yaratılmış varlığı karakterize eden sınırlılık ve kusurluluk anlamına gelir. Bu tür kö-

⁴¹ Theodicy, §16, H 131.

tülük şeylerin doğasının kaçınılmaz bir parçasıdır; çünkü Tanrı'nın yarattığı her şey, sırf yaratılmış olmaktan dolayı, mutlak olarak mükemmel olan yaratılmamış varlıktan daha az mükemmel olacaktır. Fiziksel kötülük ise aksine acı çekmektir ve ahlaki kötülük de günahdır. Fiziksel ve ahlaki kötülükler, birçok mümkün dünyanın özsel parçası olmakla birlikte, kendi başlarına yaratılışın zorunlu unsurları değildir. Fiilen mevcut dünyada onlar vardır; çünkü Tanrı, ona dair her şeyin tamamen farkında olduğu bu dünyayı yaratmayı tercih ederek, onlara izin verir. Soru şudur: Neden?

Leibniz'in aklında, Voltaire'in onun söylediğini iddia ettiği şey yoktur. Candide için, bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu söylemek, bu dünyadaki her şey önünde sonunda onun için ve muhtemelen her yaratık için en iyi neyse o olacak demektir. Bir insan acı çekebilir, talihsizliğe uğrayabilir; ama bunun tek nedeni başına gelen kötü şeylerin sonunda onu refaha erdirecek olmasıdır. Gelgelelim bu, Leibniz'in iddiası değildir. Leibniz'in anlatımına göre her şey özel olarak benim için ya da başkası için en iyi şekilde sonuçlanmayacağı gibi, öteki mümkün dünyaların da benim için ya da başkası için daha kötü olacağı söylenemez. Leibniz, daha çok, herhangi bir öteki dünyanın, oradaki herhangi bir tekil kişinin talihsizlikten bağımsız olarak, bu dünyadan *bütünüyle* daha kötü olduğunu iddia eder.⁴²

⁴² Yine, bir bireyin mümkün farklı dünyalarda nasıl olacağına ilişkin bir karşılaştırma yapılamaz; çünkü her tikel birey dünyaya bağlıdır, yani var olduğu dünyada biriciktir. Bu yüzden, o birey kavramı içinde yaşadığı bütün öteki tözlerle ilişkisi tarafından, yani bizatihi dünya tarafından belirlenmiştir. Dolayısıyla eğer sorun A dünyasındaki S bireyinin talihi sorunuysa, S'ye çok benzeyen (ama onunla özdeş olmayan) bir bireyin karşılaştırmalı olarak B dünyasında nasıl olduğu hakkında konuşmak gerekir.

Leibniz, bütün mümkün dünyaların en iyisinde, oraya giden yol taşlı olabilse de, her yaratığın son tahlilde mutluluğu ve refahı tadacağını düşünmez. Tam tersine, Leibniz'e göre, en iyi dünyada birçok insan acıdan başka bir şey görmeyecektir. "Bütünlüğü içinde en iyi olanın aynı zamanda her bakımdan mümkün olan en iyi olduğu"⁴³ görüşünü reddeder Leibniz. Her tikel kötülük ya da kötülükler dizisi önünde sonunda özel bir iyi sonuca yol açmayacaktır. Bazen sefil bir hayat sefalet içinde son bulacaktır. Ancak bu dünyanın barındırdığı özel kötülükler olmaksızın, birimizin ya da diğerimizin yaşadığı ve maruz kaldığı fiziksel acılar ve ahlaki günahlar olmaksızın, bu dünya olduğu haliyle dünya olmayacaktır. Ve eğer bu dünya olduğu haliyle dünya değilse, yalnızca bu nedenle, mümkün dünyalar içinde en iyisi olmaz ve Tanrı bunu yaratmayı seçmeyecektir.

Tanrı, dua edenleri, iyi ve kötü eylemleri ve geri kalan her şeyi önceden görmüş olarak, her şeyi ilk ve son olarak baştan düzenledi; ve her bir şey bir fikir olarak, varoluşundan önce, her şeyin varoluşunda varılmış olan karara katkıda bulunur; o kadar ki özü değişmediği ya da başka bir ifadeyle sayısal bireyselliği değişmediği sürece, (evren nasıl sayısal olarak değişmezse) evrende hiçbir şey değiştirilemez. Böylelikle, eğer bu dünyadan gelip geçen en küçük kötülük bile eksik olsa, o artık bu dünya olmaz; hiçbir şeyin eksik olmadığı ve yapılacak her şeyin yapıldığı bu dünya onu öyle yaratmayı seçmiş Yaradan tarafından en iyi olarak kurulmuştur.⁴⁴

⁴³ Theodicy, §212, GP VI.245; H 260.

⁴⁴ Theodicy, §9, GP VI.107-108; H 128-29.

Tanrı'nın bakış açısından dünyanın arzulanabilirliği muhtevasıyla belirlenmiştir. Bu muhtevada, ister bazı yaratıkların acı çekmesi nedeniyle ister Tanrı'nın emirlerine karşı gelmesi nedeniyle olsun, kötü olan birçok eylem ve olay vardır. Böyle şeylerin daha az olduğu sonsuz sayıda mümkün dünya vardır; başka nedenler yanında, tam da bu yüzden, bu dünyalarda mevcut dünyadan daha az acı ve günah olduğu için en iyi olamazlar ve bu yüzden Tanrı tarafından seçilmeye layık bulunmamışlardır.⁴⁵ "Doğrudur, insan günahın ve mutsuzluğun olmadığı dünyalar hayal edebilir ve bazı Ütopyacı ya da Sevarambci' romanslar yazabilir; ama bu aynı dünyalar da iyilik bakımından bizimkinden çok daha aşağılarda olacaktır."⁴⁶ Tanrı'nın, içinde bir tane bile daha az kötülüğün olduğu bir dünyayı seçmesi demek, bütün iyiliklerin daha az olduğu bir dünya yaratması demektir; çünkü her şey birbirine bağlıdır ve dünyanın her bir özelliği tek tek onun en iyi dünya oluşuna yapılmış birer katkıdır. Yine aynı şekilde Tanrı'nın bir insanın başına gelecek bir doğal felaketi (ya da altı milyon insanın ölümüne neden olan bir insani kötülüğü) engellemek için mucize kabilinden küçük bir hamle yapması demek, bu dünyanın doğa yasalarının bir ihlali ya da insan

⁴⁵ Elbette, fiili dünyadan daha az kötülüğün olması, en iyi dünyadan daha az olmanın yeterli bir koşuludur; zorunlu bir koşul değildir bu. Fiili dünyadakinden daha fazla kötülüğün olduğu birçok mümkün dünya vardır ve fiili dünyadakiyle aynı miktarda kötülüğün olduğu birçok dünya da vardır; bunların hepsi en iyi dünyadan daha kusurlu dünyalardır. Dünyalar birçok bakımdan birbirinden farklılık gösterir ve bazıları kötülüğün niteliği ve niceliğiyle hiçbir alakası olmayan birçok bakımdan en uygun dünyalar olmaktan uzaktır. 17. yüzyılda, Fransız Huguenot yazar ve düşünür Denis Vairasse d'Alais'in *Histoire de Sévarambes* kitabında anlattığı hayali bir halk –çn.

⁴⁶ *Theodicy*, §10, GP VI.108; H 129.

özgürlüğüne bir müdahale anlamına gelecektir; bu, dünyayı, ilkelerini ve sonuçlarını Tanrı'nın belirlediği bir dünyayı değiştirmek olacaktır. "Bundan dolayı sıkıntıya düşecek, alçakta bulunan araziler var diye Tanrı yağmur vermeyecek mi? Sonuçta kuruyup çöle dönecek yerler var diye güneş genel olarak dünyayı olabildiğince ısıtmayacak mı?"⁴⁷ Tanrı, kendi seçiminin bir sonucu olarak zaman içinde açılıp serpilecek her şeyi önceden görerek, bu dünyayı yaratmayı tercih etmiştir; çünkü o, bizim bakış açımızdan, bu kusurlu şeyleri içerir ama Onun ebedi ve her şeyi gören bakış açısından onu en iyi yapan bu kusurlu şeylerdir.

Bazen Leibniz kötü unsurların (kusursuzluğa daha az şeyler) iyiyi artırdığını ve belli bazı iyilerin serbest kalması için belli bazı kötülüklerin gerektiğini kasteder gibidir. Resimdeki ışık gölge kontrastına ya da müzikteki ses uyumsuzluğuna benzer şekilde, zıtlık iyilerin daha parlak ışıldamasını sağladığı gibi bütüne ilişkin duygumuzu da daha olumlu kılar. "Küçük bir kötülüğün iyiyi daha seçilebilir, yani daha büyük yaptığı durumlar hiç de az değildir."⁴⁸ 1697'de kaleme aldığı bir makalede Leibniz, "bütünü göz önüne getir" yaklaşımını zarif bir biçimde şöyle açıklıyordu:

Eğer çok güzel bir tabloya bakarken bütüne değil de küçücük bir noktaya yoğunlaşıp kalırsak, o küçük nokta giderek gözümüzde büyüyecek, biz yaklaştıkça daha da büyüyecektir; aslında daha, daha yakına geldikçe güzellikten ve sanattan uzak bir renk karmaşasıyla karşı karşıya buluruz kendimizi. Ama ne zaman ki o küçücük noktaya takılıp kalmayız ve tablo gözümüzde kendisine yakışır bir konumdan gö-

⁴⁷ Theodicy, §134, GP VI.187-88; H 206.

⁴⁸ Theodicy, §12, GP VI.109; H 130.

rünür hale gelir, işte o zaman tuvalin üzerinde düşüncesizce kondurulmuş bir leke olarak görünen şeyin aslında eserin yaratıcısı tarafından çok büyük bir maharetle yapılmış olduğunu anlarız. Ve gözün resimde deneyimlediği şeyi kulak da müzikte deneyimler. Büyük besteciler dinleyiciyi heyecanlandırmak ve dürtmek için çok sıklıkla armonik akorlarla uyumsuz sesleri birbirine karıştırır ve dinleyici, sonunda ne olacak diye merak etmeye başlar ve her şey yoluna girince de çok daha fazla mutlu olur. Aynı şekilde biz de bize verdiği güç ya da mutluluk duygusunu tattırdığı ya da tutkumuzun ortaya çıkmasını sağladığı için basit tehlikelerden ya da kötülükleri deneyimlemekten hoşlanabiliriz.⁴⁹

İyi algımızı yükselterek ve dünyanın bütün güzelliğini görmemizi sağlayarak kötünün bütününü değerlendirmemize yaptığı bu tür estetik katkı Leibniz'in düşüncesinde önemli bir rol oynar. Ama bu onun teodisesinin ana meselesi değildir. Ve bazı kereler "bütünü göz önünde bulundur" yaklaşımının bu nicelikçi türüne sıcak bakmakla birlikte, Leibniz'e göre bu dünyayı en iyi yapan şey iyinin kötünden sayıca fazla olması değildir.⁵⁰ Dünyanın en iyiliği, ışık ve gölgeleri takdir etmede olağanüstü başarılı ya da iyi şeylerin sayısını doğrudan kavrama gücüne sahip herkesin görebileceği doğrudan ampirik bir şey değildir. Aynı şekilde, son tahlilde, kötülükler de amacın araçları haklı çıkarması iddiasında olduğu gibi, olayların gelişim seyrinde

⁴⁹ "On the Radical Origination of Things," GP VII.306-307; L 488-89.

⁵⁰ Bkz. Theodicy, §13 ve §263: Burada Maimonides'in nicelikçi yanıtı tartışılır.

ortaya çıkabilecek iyi sonuçlarla haklı çıkarılamaz; çünkü bazen böyle iyi sonuçlar ortaya çıkmaz ve iyi bir insan günün sonunda yine üzgün ve acı içinde olabilir.⁵¹ Buna karşın, iyi gibi kötü de muhtevasının bir parçasını oluşturarak bu dünyanın bütünüyle en uygun oluşuna olumlu bir katkı yapar.⁵² Çok sayıda şahane, iyi şeyin oluşu mümkün dünyalar içinde en iyisi kavrayışına dahildir. Kararlı bir sayıda kötülüğün oluşu, belli insanların belli günahları işliyor oluşu da dahil, bu dünya dediğimiz şeye dahildir ve bunlar da bu dünyanın "onu seçen Yaratıcı'nın en iyi bulduğu" dünya olduğu gerçeğini destekler.⁵³ Tanrı Kendi iyiliği ve bilgeliğinden dolayı en iyiyi yaratmaya istidatlı olduğundan, Onun aynı zamanda bu günahların ortaya çıkmasına imkân vermesi gerekir. Leibniz'in "keyfi irade" dediği şeydir bu. "Tanrı, fiili olarak hükmünü vermeden önce özgürlüğünü kötüye kullanan ve kendi felaketini hazırlayan insanı mümkün şeyler arasında hazır bulunca, o insanı var etmekten geri durmaz;

⁵¹ Leibniz, Tanrı'nın bilgeliği ya da iyiliği açısından değil ancak adaleti açısından bu açılımamanın getirdiği sorunla baş başadır ve bu yüzden bazen son tahlilde bu hayatta erdemli insanların acı çekmesinin öbür dünyada telafi edileceğini ileri sürer; bkz. *Monadology*, §§87-90. Hatta §89'da, ilahi adaletin bu dünyada hükmü bulunmadığını iddia eder; çünkü "günahlar doğa düzeni yoluyla kendi cezalarını birlikte getirecektir ... ve aynı şekilde iyi eylemler mükafatlarını bulacaktır ... ama bu her zaman hemen olamaz, olmaması da gerekir zaten." Ve "On the Radical Origination of Things," makalesinde Leibniz, "ıstıraplara, özellikle de iyi insanların başına gelenlere gelince, bunların daha büyük iyiliklere yol açacağı kesindir" diyecektir (GP VI.307; L 490).

⁵² Çünkü kötülük kendi başına iyinin yokluğundan başka bir şey değildir; doğrusunu söylemek gerekirse dünyanın muhtevasına "olumlu" hiçbir şey katamaz. Aksine, bu katkıyı yapan, şeylerdeki (örneğin cehaleti ve hıyaneti temsil eden) daha az iyiliktir.

⁵³ *Theodicy*, §9, GP VI.108; H 129.

çünkü genel plan bunu gerektirir.”⁵⁴ “Tanrı, mümkün varlıklar içinde aklını kötüye kullanan rasyonel varlıklar bulunca, en iyi mümkün evren planına dahil ederek onları da var eder.”⁵⁵ Kısacası, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve her şeyin en iyisini isteyen bir Tanrı tarafından yaratılmış bir dünyada günah ve acı vardır; çünkü Tanrı mümkün dünyalar içinde en iyisini ancak onun barındırdığı günah ve acının var oluşuna imkân tanıyarak yaratacaktır. Leibniz’in belirttiği gibi, Tanrı bir anlamda son tahlilde kötülüğün fiziksel nedeni olabilir ama ahlaki nedeni değildir; günahkâr kendi günahlarının asli failidir.⁵⁶

Sonunda Leibniz bu meselelere ilişkin felsefi anlayışın gittiği kadar gidebileceğini fark eder. Eğer birisi kötünün varoluşu için en iyiyle nasıl bağlantılı olduğunu sorarak bir açıklama aramakta ısrar ederse, kötünün dünyadaki bütün iyiliğe tam olarak ne katkısı olduğuna ilişkin bir anlatı talep ederse, o kişi nafile bir uğraş içindedir. Bu derinlik insan kavrayışını aşar. Bayle’in “kötünün nasıl evren için en iyi mümkün tasarıyla bağlantılı olduğuna ilişkin ayrıntılı açıklama” talebine, Leibniz şöyle yanıt verir: “M. Bayle fazla şey istiyor ... mevcut durumumuzda bizim için imkânsız olan böyle bir şeyi yapma yükümlülüğümüz yoktur. Benim için, belli bir bireysel kötülüğün bütünlüğü içinde en iyi olan şeyle bağlantısına engel hiçbir şeyin olmadığını söylemek yeterlidir. Bir şeyleri keşfetmeyi gelecekteki hayatımıza bırakan bu eksikli açıklama, konunun tamamen aydınlığa kavuşmasını sağlamamış olsa da, itirazları yanıtlamak için kâfidir.”⁵⁷

⁵⁴ Theodicy, §265, GP VI.275; H 290.

⁵⁵ Theodicy, §119, GP VI.171; H 190.

⁵⁶ Confessio Philosophi, A VI.3.121.

⁵⁷ Theodicy, §145, GP VI.196; H 214. Ayrıca bkz. Discourse on Metaphysics, §5: “Onun her şeyin en iyisini yapacağı ve Onu se-

Yine de bu hayatta bile mümkün dünyalar içinde en iyisinin neye benzediğine ve onu en iyi yapan şeyin ne olduğuna dair bir şeyler söylenebilir. Leibniz bu dünyanın en iyisi olduğunu söylerken asıl olarak bunu estetik bir anlamda, doğru olabilecek olsa bile en hoş ya da en tatmin edici dünya olduğu anlamında söylemez. Etik anlamda anlaşılabilecek bir iddia da ortaya atmaz Leibniz; yani düşüncesindeki dünya için bu doğru olsa bile bu dünyanın herhangi bir başka dünyaya etik olarak tercih edilebilir olduğu iddiasında da bulunmaz.⁵⁸ Bu dünyayı hepsinin içinde en iyi yapan şey onun bütün mümkün dünyalara metafizik olarak üstünlüğüdür.⁵⁹ Fiili dünya, en üst seviyede yaratılmış varlık ya da gerçeklik gerçekleştirdiği oranda, en üst düzeyde mükemmellik barındırır. (Mükemmellik, 17. yüzyılda, genel olarak normatif bir terim değil, *pozitif gerçekliğe* denk düşen, betimsel ve ontolojik bir terim olarak kullanılıyordu; dolayısıyla bir şey ötekine göre daha fazla gerçekliğe sahipse daha mükemmel oluyordu. Dolayısıyla bir şeyin sadece bir

venleri hiçbir şeyin yaralayamayacağı konusunda Tanrı'ya güvenmek yeterlidir. Yine de özel olarak Onu bu evren düzenini seçmeye, günaha izin vermeye, inayetini belli bir şekilde dağıtmaya sevk eden akıllı bilmek ... bu, sonlu bir zihnin kapasitesini aşar, hele ki bu zihin Tanrı vizyonunun neşesine kavuşmuş değilse" (GP IV.430; M 8).

⁵⁸ Bkz. "On the Radical Origination of Things," GP VII.306; L 489: "Bu dünya yalnızca doğal olarak, hatta denebilir ki, metafizik olarak, yani fiili olarak en fazla miktarda gerçeklik sunan şeyler dizgesini barındıran bir dünya olarak en mükemmel değil, aynı zamanda ahlaki olarak da en mükemmeldir; çünkü ahlaki mükemmellik gerçek anlamda zihinlerin kendisinde doğaldır."

⁵⁹ Bu noktanın tartışması için bkz. George MacDonald Ross, "Leibniz and the Concept of Metaphysical Perfection," *Studia Leibnitiana*, Özel Baskı 21 (1992): 143-52 ve Rutherford, *Leibniz and the Rational Order of Nature*, s. 24-26.

vasfı, ait ve bağlı olduğu şeye göre, daha az gerçektir ve bu yüzden daha az mükemmeldir; bir atın rengi atın kendisinden daha az gerçektir. Ve sonsuz bir varlık sonlu bir varlığa göre daha mükemmeldir ve daha fazla gerçeklik barındırır.) Özün hem niceliği hem de çeşitliliği bakımından ölçüldüğünde, hiçbir dünya bu dünyadan daha çok pozitif gerçeklik barındırmaz. Mümkün en iyi dünya, kendi özsel doğası içinde, zaman içinde birbiriyle çelişkiye düşmeksizin bir dünyayı paylaşabilmeleri mümkün olan en fazla sayıda varlığı bünyesinde barındıran ve içinde en fazla tür çeşitliliğini bulunduran dünyadır.

Varlığın böylesine tamlığını ve zenginliğini mümkün kılan şeye Leibniz "düzen" der; bu düzen Tanrı tarafından dünya fenomenlerini yönetmek üzere kurulmuştur. Tanrı, ona göre, yaratılıştaki bir imalat sorunuyla karşılaşır. Eldeki araçlarla O mümkün olan en fazla sayıda mükemmellik ya da gerçeklik yaratmanın bir yolunu bulmalıdır. "Bina için ayrılmış mekânı ve kaynakları, hiçbir şeyi hayal kırıklığına uğratmadan ya da barındırdığı güzelliği sergilemesini engellemeden, en uygun biçimde kullanan bir mimar gibidir O."⁶⁰ Leibniz, Tanrı'nın yaratıcı meydan okuyuşunu bir mozaik bulmacaya benzetir; bulmacayı çözmek için şeyleri, en fazla sayıda varlık çeşidini içine alacak şekilde ayarlamamanın bir düzenini ve ilkesini keşfetmek gerekir. Ve Leibniz'e göre, en fazla sayıda gerçekliğin ve en zengin fenomenler çeşidinin en üretken olduğu düzen, en basit ve en evrensel doğa yasalarından oluşur. "Tanrı en mükemmeli [dünya], yani aynı zamanda hem hipotezler bakımından en basit hem fenomenler bakımından en zengin olanı seçmiştir."⁶¹ "Tanrı yapabileceği en fazla sayıda şeyi yapar ve

⁶⁰ Discourse on Metaphysics, §5, GP IV.430; M 8.

⁶¹ Discourse on Metaphysics, §6, GP IV.431; M 11.

Onu basit yasalar koymaya zorlayan şey tam da bir araya koyabileceği kadar çok şeye yer bulma zorunluluğudur; eğer başka yasalardan yararlanmışsa, bu bize bulundukları yerden daha fazla yer kaybettiren yuvarlak taşlardan bir bina yapmaya çalışması yüzünden olmuştur.”⁶² En iyi dünyayı niteleyen şey, en üst düzey yalınlıkta yasalar ve en fazla miktarda ve çeşitlilikte sonuçlardır; çünkü en üstün yasalar aynı zamanda en verimlidir.⁶³

Yasanın basitliği, varlığın en çoklaştırılması ve fenomenlerin çeşitliliği arasındaki bu mükemmel eşleşmeye Leibniz “ahenk” diyor. Kariyerinin başından beri Leibniz’in felsefesinin uzak ara en önemli unsuru olan ahenk “çeşitlilik içinde benzerlik”⁶⁴ olarak ya da belli yasalar ya da ilkeler etrafında bir araya getirilmiş ve sistematize edilmiş varlıkların büyük bir nitel ve nicel çokluğu olarak tanımlanır. “Ahenk birçok şey belli bir birliktelik içinde toplandığında olur. Çeşitliliğin olmadığı yerde, ahenk de yoktur... Öte yandan düzensiz, oransız bir çeşitliliğin olduğu yerde de

⁶² Malebranche’a mektup, 22 Haziran/2 Temmuz 1679, GP I.331; L 211.

⁶³ Burada ben iki değer, yani (yasalarda) yalınlık ve (gerçeklikte) çeşitlilik ve miktarın, gerilim içinde olduğu ve Tanrı’nın görelî maksimizasyon uğruna mutlak maksimizasyonu feda ettiği (dolayısıyla daha çok gerçeklik ancak daha az yalın yasalar barındıran dünyaların olabileceği) yorumu yerine, Leibniz’in Tanrı’sının iki büyük değeri de en üst düzeye çıkardığı yorumunu tercih ediyorum. Düşünürler bu konuda bölünmüştür. Rutherford, örneğin ikinci yorumu benimser (onun *Leibniz and the Rational Order of Nature* kitabının temel konusu budur); ancak Bertrand Russell (*A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 2.b. [Londra: George Allen and Unwin, 1937]), Nicholas Rescher (*Leibniz: An Introduction to His Philosophy* [Lanham, Md.: University Press of America, 1979]) ve Catherine Wilson (“Leibnizian Optimism,” *Journal of Philosophy* 80 (1983): 765-83) ilk yorumu benimser.

⁶⁴ *Confessio Philosophi*, A VI.3.116.

ahenk olmaz.”⁶⁵ Tanrı’nın bir dünya seçimi tek bir değerin en çoklaştırılmasıyla sonuçlanmış olsa bile durum değişmez. “Ahenk tam da şudur: çokluk içinde belli bir yalınlık. Bunun içinde güzellik ve hoşluk da vardır. Şeylerin var olması için geçerli olan neyse onların Tanrı tarafından en iyi, yani en ahenkli olarak anlaşılması için de aynı şey geçerlidir.”⁶⁶ Leibniz’in ahengi anlatmak için yaptığı en gözde çizimi, nereden bakarsanız bakın, rastgele ve nedensiz görünen ama aslında yapısı matematiksel bir denklemle kavranabilen ve düzene sokulabilen son derece karmaşık, sürekliliğini yitirmeyen bir eğridir.⁶⁷

Ahenk bu dünyanın görülebilir bir yönü değildir; Leibniz’in bu dünyayı en iyi yapan şeye dair iddiası herhangi bir ampirik kanıtın ötesine uzanır. Leibniz’e göre, görüntüler bazen şeyler hakkındaki metafizik hakikatle bile çelişik görünür. Bazen bu dünyanın “karmakarışık bir kaos”⁶⁸ arz ettiğini ifade etmekten çekinmeyen Leibniz’e göre, mümkün bütün dünyalar içinde en iyinin öz niteliği ahenge ancak metafizik akıl yürütmeye düşkün, “daha derin bakabilen” ve onları birleştiren görünmez düzeni kavramak için görüntüler karmaşasının ötesini görebilen insanlar vakıf olabilir. En iyi dünya bir varlık toplasıdır. Burada her bir töz kendiliğinden bir biçimde kendi durumlarını yaratan etkin, organik bir birliktelik sergiler; ama aynı zamanda bütün öteki tözlerde olup biten her şeyle mükemmel bir uyum içindedir. Başka bir ifadeyle, tam anlamıyla Leibnizci bir dünya nedensel olarak bağımsız tözlerle doludur ve önceden kurulmuş bir ahenk içindedir.

⁶⁵ Grua, I.12.

⁶⁶ “De Existentia,” A VI.3.588.

⁶⁷ Bkz. *Discourse on Metaphysics*, §6.

⁶⁸ “On the Radical Origination of Things,” GP VII.306.

İnsan mutluluğuna gelince, Leibniz'in mümkün bütün dünyaların en iyisinde bunun da en üst düzeye çıkarılmış olduğuna inanıp inanmadığı belli değildir. Yerine göre Leibniz, daha fazla insanın mutluluğu tattığı, hatta mutsuz hiçbir insana rastlanmayan öteki mümkün dünyaları düşünmenin kesinlikle mümkün olduğunu kabul eder.⁶⁹ Başka yerde ise Leibniz en ahenkli evrenin, böylesi bir ahengi tahayyül etmekle en büyük mutluluğu yaşayan rasyonel zihinlerin erdemi ve mutluluğu için nesnel koşulları en iyileştirdiğini ve dolayısıyla bu evrenin mümkün olan en büyük mutluluğu ihtiva ettiğini iddia eder.⁷⁰ Her iki durumda da kesin olan şey, deneyimin gösterdiği gibi, en iyi dünyada herkesin erdemli ve mutlu olmadığıdır; teodiseci bir bakış açısından daha sorunlu bir konu da, her erdemli kişinin de mutlu olmamasıdır (ancak yine de Leibniz'e göre, en azından bu hayatta erdemli kişilerin çektiği acılar bundan sonraki hayatta ebedi bir mükafatla telafi edilir: "Doğrudur, bir insan sıklıkla başkalarının kötü eylemleri yüzünden acı çeker; ama bir kişi eğer suça iştirak etmiyorsa, bu çektiği acılara kesinlikle, onu daha büyük bir ödüle hazırlayan bir şey olarak bakmalıdır"⁷¹).

Herkesin mutlu olmasını istemeyen Tanrı değildir. Tam tersine, kusursuz bir biçimde iyiliksever olan Tanrı nasıl herkesin bağışlanmasını istiyorsa, her akıllı

⁶⁹ Örneğin *Theodicy*, §10.

⁷⁰ Bkz. *Principles of Nature and Grace*, §10. Burada Leibniz açıkça, mümkün dünyalar içinde en iyisinin "yaratılmış şeylerde evrenin izin verebileceği en büyük mutluluk ve iyiliği" barındırdığını ileri sürer. En iyi dünyanın mutluluğu en çoklaştırdığı tezi için bkz. Rutherford, *Leibniz and the Rational Order of Nature*, böl. 3.

⁷¹ *Theodicy*, §241, GP VI.261; H 276. Bu durumda, "bütünü düşün" şöyle bir şeydir: Bu geçici varoluşun dar sınırlarının ötesine bak ve bir kişinin uzun erimli (yani ebedi) kaderini dikkate al.

varlığın mutlu olmasını da arzular. Ama O bunu ancak Leibniz'in "öncel irade" dediği anlamda, yani bir şey için son derece soyut bir irade, bütün mülahazalara o kadar "tarafsız" ki, tıpkı fiyatını ve sağlık üzerindeki etkilerini düşünmeden üç külah kaymaklı dondurma istemek gibi, arzu edilen şey dışında hiçbir şeyi hesaba katmayan bir irade anlamında arzular. Eşit koşullar altında Tanrı kötülükten arınmış bir dünya ister; herkes mutlu olsun ve bütün insanlar bağışlansın ister. Ama bütün koşullar eşit değildir ve Tanrı'nın gerçekleştirmeyi bekleyen başka öncel iradeleri vardır. Tanrı dünyanın, doğanın normal işleyişi erdemli bireylerin acı çekmesine neden olduğunda bile hiçbir istisna tanımayan basit, evrensel yasalarla yönetilmesini ister. Tanrı yine eylemlerinden ahlaki olarak sorumlu ve bu nedenle günah işlediklerinde cezasını da çekeceklerini bilerek hareket eden özgür bireylerle dolu bir dünya ister. Bütün bu öncel iradeler mutlak olarak Tanrı'da mevcuttur; ama bunlardan bazılarının ötekilerle uyumsuz olması nedeniyle, hepsinin beklenen normal sonuçları olmayacaktır. Hatta Tanrı dünyanın en basit yasalarla yönetilmesini ve herkesin mutlu olmasını sağlayamaz. Tavizler öyle bir verilmelidir ki, Tanrı başarmak istediği şeyi olabildiğince başarabilsin. Tanrı'nın öncel iradeleri arasındaki bu mücadelenin nihai sonucu, çeşitli öncel iradeleri en uygun olacak şekilde uzlaştıran bir tür en iyileştirme çözümüdür. Bu Tanrı'nın "sonul irade"sidir ve başkasını değil de bu dünyaya yaratma yönündeki istektir.

Bu irade tarafsız olduğunda öncel adını alır ve her bir iyiyi ayrı ayrı bir iyi kapasitesiyle ele alır. Bu anlamda, denebilir ki, Tanrı iyi olarak, bütün iyiye meyillidir ... ve öncel bir iradeyle. Tanrı ısrarla bütün insanları kutsamaya ve bağışlamaya,

günahı kovmaya ve azabı önlemeye yatkındır. Hatta denebilir ki, bu irade kendi başına sonuç almaya yeterlidir, yani bu öyle bir iradedir ki eğer engel teşkil eden belli bazı güçlü nedenler yoksa etkisi görülecektir: Bu irade son sınav yerine geçmez; öyle olsa bütün etkisini göstermekten asla geri durmazdı çünkü Tanrı her şeyin efendisidir. Bütün ve yanılmaz başarı ancak sonul irade dediğimiz iradeye aittir. Bu eksiksiz olandır; ve bu iradeye göre bu kural işler: Güce sahip olduğunda kişi iradesini koyduğu şeyi yapmaktan asla geri durmaz. Şimdi bu, nihai ve kesin, sonul irade, iyiye yönelmiş, hatta kötüyü itmiş olanların öncel iradelerinin tümünün çatışmasından meydana gelir; ve bütün bu tikel iradelerin bir araya gelişinden toplam irade çıkar.

Birçoğu her şeye yeten ilahi gücü güven altına almakla ilgilenen, Leibniz'in muhaliflerine göre, sanki Leibniz herkesi şaşkınlığa uğratırcasına Tanrı'nın başarmayı istediği her şeyi başaramayacağını ya da Tanrı'nın eldeki sınırlı imkânlarla işini yürütmesi gerektiğini söylüyor gibidir. Bu, Tanrı'yı önemli bir oranda, zannedildiği gibi sonsuz varlık değil de tıpkı insan gibi sonlu *faillere* benzetir. Bununla birlikte, ileri yaşlarda bile iyimser ve ekümenik bir yaklaşımı benimseyen Leibniz kendi konumunu özetlemenin karakteristik bir biçimde pozitif bir yolunu bulmuştur: "Tanrı öncel olarak iyiyi ve sonul olarak en iyiyi buyurur."⁷²

⁷² Theodicy, §§22-23, GP VI.115-16; H 137.

5

DOĞA VE İNAYET KRALLIKLARI

1676 güzünde Leibniz pek de mutlu bir adam değildi. Hamisi Dük Johann Friedrich of Brunswick gitgide sabırsızlanıyordu. Yeni danışmanını sarayda istiyordu. Leibniz Paris'ten ayrılışını artık daha fazla erteleyemezdi ve nihayet Kasım ayında on bin faninin yaşadığı bir Alman taşra kenti olan Hanover'e doğru yola çıktı. Leibniz felsefi projelerini ve yazın dünyasını terk etmek zorunda kalmayacağını umut ediyordu ve elinde Le Grand Arnauld'dan Katolik düke verilmek üzere aldığı, Leibniz'e çalışmalarını yürütmesi için özgürlük verilmesini tavsiye eden bir mektup vardı.¹

Leibniz Fransız arkadaşlarıyla irtibatı sürdürmeye kararlıydı. Daha sonraki 40 yıl boyunca Malebranche, Arnauld, Foucher, Huet ve diğerleriyle mektuplaştı, makale alışverişi yaptı ve Paris'in entelektüel ve bilimsel çevrelerindeki gelişmeleri yakından takip etti. Leibniz Malebranche'ın sıkı bir takipçisi olmaktan hayli uzak olsa da, önde gelen bir Kartzeyen filozof² olarak gittik-

¹ DS II.66-67.

² Robinet'ye göre, Paris'ten ayrılışının hemen sonrasında Leibniz'in keşfettiği şey Oratoryan'ın "orijinallığı"ydı (ora-

çe artan ününe yakından tanıklık etti ve Arnauld'nun kişisel dertleriyle ve Hollanda'ya zorla sürgüne gönderilmesiyle ilgilendi. Malebranche şahsen Leibniz'e, "Arnauld saklanıyor ... bazıları Roma'ya gittiğini söylüyor ama ben doğru olduğuna inanmıyorum"³ demişti.

Leibniz müthiş bir enerjisi ve sabrı olan biriydi. Malebranche ya da Arnauld'yla bir daha kesinlikle yüz yüze görüşmemiş olsalar da ve Leibniz zamanının çoğunu alan bir sürü projeye –bunlardan bir kısmı, yel değirmeni tasarımı da dahil, Hanover Hanedanı'nın uzun vadeli görevlendirmeleri idi– ilgilense de, sabık Parisli meslektaşlarını felsefi çevresinde tutmak için büyük çaba harcıyordu. Eğer fikirleri dönemin önde gelen düşünürlerinden eleştirel değerlendirmeler alacaksa, böyle davranması kaçınılmazdı.

Özellikle de Malebranche ve Leibniz, bir düzenlilik arz etmese de oldukça yakın bir ilişki içinde kaldı. 1675 ile 1712 yılları arasında yazılmış on iki mektup var bugüne kalan; bu rakam özellikle Leibniz gibi yılmaz bir mektupçu için fazla sayılmaz ama düzenli bir diyalogun sürdüğü kanısına varmak için yeterlidir.⁴ Leibniz, Malebranche'ın kitaplarını didik didik etmişti; genellikle onları çıkar çıkmaz alıyordu ve okurken uzun notlar tutuyordu. Leibniz Ocak 1679'da, "Senin tanıdığın olmanın avantajını yaşıyorum" demek ve aynı zamanda da Malebranche'ın daha yeni yayımlanmış *Christian Conversations*'ını⁵ aldığını

dayken Malebranche'ı doğrudan Kartezyen olarak görüyordu); bkz. MLRP 77-86.

³ MLRP 129. Malebranche haklıydı; Arnauld Hollanda'daydı.

⁴ Üçüncü tarafları da ilgilendiren çok sayıda mektup vardır; bu mektuplarda Leibniz ve Malebranche birbirlerinin faaliyetleriyle yakından ilgilenir.

⁵ MLRP 103. Kitap Leibniz'e Palatinate, şimdiki Herforder Manastırı, Prensesi Elizabeth'in bir armağanıydı; prenses 1640'larda Descartes'la felsefi konulardaki sert mektuplaşmalarıyla tanınır.

bildirmek için Malebranche'a bir mektup yazmıştı. *Search After Truth*'tan tam iki yıl sonra yayımlanan Malebranche'ın bu ikinci kitabı için tuttuğu notlarda Leibniz, "Bu kitap, kuşkusuz, yalnızca zeki bir adam olduğunu bildiğim yazarından dolayı değil, önemli bir konuyu büyük bir ustalıkla ve derinlemesine ele aldığı için de titizlikle okunmayı hak ediyor"⁶ diye yazıyordu. Aynı yıl Leibniz, Malebranche'ın "Mösyö Descartes hakkında söylemek istediği şeyleri" etrafıca yazması yönündeki teklifini yanıtlayarak, ona iki uzun mektup göndermiş ve bu mektuplarda, "lafını hiç sakınmadan" Malebranche'ın hâlâ bağlı olduğunu bildiği Descartes'ın felsefesinin eleştirel bir değerlendirmesini yapmıştı. Leibniz, Descartes'ın kendisine göre ahlaki olarak zaafı Tanrı kavramını ele alırken özellikle haşındır. "Descartes'ın Tanrı'sı ya da kusursuz Varlık hayal edildiği gibi bir Tanrı olmadığı gibi, arzu edildiği gibi adil ve bilge de değil."⁷ Kartezyen Tanrı, diye şikâyet eder Leibniz, hiçbir iyi sonuç için eylemde bulunmaz ve dolayısıyla Tanrı'nın inayeti ve takdiriyle değil de zorunluluk tarafından yönetilen bir evrende "bize herhangi bir teselli sunmaz."

Takip eden yıllarda bu ikili matematik, felsefe ve fizik konularında karşılıklı yazışmayı sürdürür ve bu yazışmalarda Leibniz çok sakınlı biri olan Malebranche'ı metafizik meselelere çekmek için büyük çaba harcar. Birbirleriyle ve Bayle gibi üçüncü kişilerle iletişimlerinde olduğu gibi, makale ve yazılarında da, ikili tözün doğasını ele almış, doğa yasalarının doğru kavrayışı üzerine fikir ayrılığına düşmüş ve ara-nedencilik ve önceden kurulmuş ahenk kav-

⁶ MLRP 89.

⁷ Mayıs ve Haziran [?], 1679, MLRP 116-17. Robinet bunun ihtimal dahilinde olduğunu ancak ikinci mektubun muhatabının Malebranche olup olmadığının belli olmadığını yazar.

rayışlarının karşılıklı üstünlüklerini tartışmışlardır. Örneğin Leibniz'in Malebranche'in öğretisinin doğaya sürekli mucize dahil ettiği suçlaması, bu yazılardan kaynaklanır; ama görüyoruz ki bu ikili aslında bir mucizeyi tam olarak mucize yapan şey konusunda fikir ayrılığı yaşamaktadır. Malebranche'a göre, bütün olaylar doğrudan Tanrı'nın iradesiyle olurken, Onun doğa yasalarını ihlal ederek meydana getirdiği mucize ise olağanüstü bir durumdur; Leibniz için ise bir olay eğer meydana gelişi yaratılmış tözlerin gücünü aşan bir şeye ancak mucizevi olur.

Ardından, 1711'de, Leibniz Malebranche'a *Theodicy* kitabının bir kopyasını gönderir. Leibniz, kitaba kamuoyunda gösterilen tepkiden genel olarak memnun olduğunu söyler. Mayıs 1715'te Christoph Joachim Nicolai von Greiffencranz'a gönderdiği bir mektupta, kitabının "üç dinin en iyi teologları" (Lutherciler, Kalvinistler ve Katolikler kastediliyor) arasında çok iyi karşılandığını yazmıştır.⁸ Hatta kitabını yeniden bastıran, Paris'teki Cizvitlerin bile onayını almıştır kitap. Belli ki artık Oratoryanların da kitaba onay vermesini, hatta dahası, onlarla kitabın içeriğiyle ilgili felsefi tartışmalara başlamayı bekliyordu.

Theodicy, Malebranche'in sisteminin merkezi unsurlarına güçlü itirazlar yöneltir. Bu kitap, Leibniz'in Malebranche'in *Dialogues on Metaphysics and on Religion* (1688) kitabının kendine has bir devamı gibi yazılmış "Conversation of Philarète and Ariste" çalışmasıyla aynı zamanda kaleme alınmıştır. Leibniz *Theodicy* için "Muhterem Peder Malebranche'in bazı görüşleri üzerine küçük bir diyalog" der ve kitapta Kartezyen madde kavramına ve Malebranche'in Tanrı Vizyonu öğretisine saldırısını sürdürür.

⁸ Aktaran Jacques Brunschwig (der.), *Essais de Théodicée* (Paris: Garnier-Flammarion, 1969), s. 16.

Malebranche hassas olmasına hassastı; ama yanı sıra zamanının en bağışlayıcı ve yardımsever düşünürlerinden biriydi. Lyon'dan meslektaş bir din adamı olan Vaugelade, Malebranche'a *Christian Conversations*'ın kendi önsözünü de ekleyerek ikinci baskısını yapmayı teklif edince, adamın yaptıklarından özellikle etkilenmiş olmamakla birlikte Malebranche izin verir kitabın yeni baskısına. Gelgelelim kitap Vaugelade'nin ismiyle çıkmış ve hiçbir yerde Malebranche'dan söz edilmemiştir. Vaugelade "hata"yı düzeltmek için hiçbir adım atmadığı gibi, anlatılanlara göre, kitap için tebrikleri de kabul etmiştir. Malebranche bu olay için yaygara koparmamaya karar verir. Çağdaşı biri, "İşin aslının hiç umursanmadığını ve kitabının, başka bir isim altında, onu her gün yeni fetihlere sürüklediğini görmesine rağmen, sessizliğini korudu. Yaptığı iyiliğin gereği olarak kardeşini utandıracak bir ifşaatta bulunmaması gerektiğine inanıyordu"⁹ diye yazacaktı. Bu, özellikle 17. yüzyılda, çarpıcı bir iyilikseverlik örneğidir ve Malebranche'ın iyi kalpliliğini ve sofu doğasını gösterir. Dünyevi şöhretine de akranları ve potansiyel hamileri üzerinde bıraktığı izlenime de düşkün biri olan Leibniz'in aynı şekilde tepki verdiğini hayal etmek zordur.

Theodicy ile Leibniz, ara-nedenciliğin ve diğer Malebranche öğretilerinin tekrar tekrar eleştirildiği bir kitabı Malebranche'a sunmuş oldu. 17. yüzyıl entelektüel dünyasında bir başkasına yönelik eleştirileri bu şekilde paylaşmak klasik bir saygı ifadesiydi. Kendisi nazik, anlayışlı bir mektup arkadaşı olan ve muhtemelen ileri yaşın vermiş olduğu bir yumuşaklığa sahip Malebranche, Alman arkadaşını bütünüyle hayal kırıklığına uğratmamıştı. Leibniz ne kadar hayıflanırsa

⁹ Bu hikâye Robinet tarafından nakledilir: MLRP 77-78.

hayıflansın, Malebranche aynı şekilde bir felsefi karşılık vermediği gibi, teodiseci strateji üzerine uzun bir muhabbetin kapısını da açmamıştı. Ve Malebranche, Leibniz'e yazdığı, zamanımıza ulaşan son mektubunda, Leibniz'e Katoliklikle ilgili kendi kitabı üzerine yazdığı bu güzel eser için Tanrı'nın onu ödüllendireceğini umduğunu söylüyordu. Bu, Leibniz'in pek de nazik bulmadığı bir dokundurmaydı. Ama Malebranche aynı zamanda Leibniz'e, "Siz, Mösyö, gayet iyi ispatlıyorsunuz ki Tanrı bilgeliğiyle mümkün bütün eserler içinde en iyisini seçecektir"¹⁰ diye yazacaktı.

Leibniz muhtemelen bunu bekliyordu. Kuşkusuz, Malebranche'ın aralarındaki küçük farklılıkları önemsemeyeceğine, bütüne bakacağına ve aralarındaki ortak zemini göreceğine inanıyordu. *Theodicy*'de Leibniz, "Peder Malebranche'ın sistemi ... benimkiyle sonuca varıyor"¹¹ diye yazıyordu. Bu ifadede bir parça samimiyetsizlik vardı ve son tahlilde Malebranche'ın kendisi de bu iddiaya katılmıyordu. Ama Leibniz biliyordu ki o ve Malebranche belli temel felsefi ve teolojik doğrular konusunda fikir birliği içindeydiler. Bir kere, kötülük sorununa benzer bir yaklaşım benimliyorlardı; ilahi inayetin etkililiği ve dağıtılması konusunda bağdaşabilir anlatıları vardı (17. yüzyılda bir Katolik ve bir Lutherci için bu hiç de azımsanacak bir şey değildi) ve hepsinden önce, Tanrı'nın doğası ve Onun *modus operandi*'si [icraat tarzı] hakkında aynı temel varsayımları paylaşıyorlardı. Malebranche'ın bu son noktada Leibniz'i yanıtlamak için daha fazla şey yazma gereği duymamasının nedeni belki de konu üzerine görüşlerini zaten uzun uzun yazmış olmasıydı.

¹⁰ MLRP 417.

¹¹ §208.

Mayıs 1684'te, Bayle'in çıkardığı *Nouvelles de la république des lettres* okurlarını, yazılalı dört yıl olmuş "şahane bir kitap" üzerine parlak bir değerlendirme sunarak ödüllendiriyordu.¹² "Bu kitap" diye yazıyordu Bayle, "öyle bir patırtı kopardı ki böyle bir kitabı okuyabilecek kapasitedeki herkes zaten okudu kitabı." Bununla birlikte, diyordu Bayle, "okuru tekrar kitaba geri döndürmek" ve ek birtakım açıklamalar yaparak bu yeni baskısı üzerine bir şeyler söylemek gerekiyor. Bayle kitabı özetliyor ve kitabın Tanrı'nın dünyaya içkin olarak nedensellik içinde müdahale edişini ve neden "bu kadar çok canavarca ve kural dışı şeylere" izin verdiğini başarıyla anlatmasına övgüler düzüyordu. "Şimdiye kadar kesinlikle ... teolojik bir mesele olarak inayetin gizemi üzerine bu kadar sağlam kurulmuş bir sistem görülmüş değildir ve bu sistemin kavrayışı kadar geniş, ayrıntılı, derinlikli ve isabetli başka bir deha ürünü sistemin olamayacağını kabul etmeden bu kitabın hakkını teslim etmiş olmazsınız."¹³

Bayle'in öve öve bitiremediği bu kitap Malebranche'in *Treatise on Nature and Grace*'ydi. Malebranche *Search After Truth* adlı eserinde teodiseyle ilgili meselelere ancak şöyle bir değinip geçmişti; ama 1678'de bu kitabın üçüncü basımına yaptığı bir ekte konuyu enine boyuna ele almıştı. Zaten bir yıl önce yayımladığı *Christian Conversations*'ta da bu konudaki düşüncelerini açıklıyordu. Ancak "doğanın düzensizliklerine rağmen Tanrı'nın bilgeliğini ve iyiliğini" kanıtlamaya adanmış, 1680 tarihli *Treatise*'da Malebranche ilk kez kötülük sorununa bütün dikkatini vermiş ve yalnızca bu soruna odaklanmıştı. Dediğine göre, bu kitabı halihazırda geçerli belli bazı Jansenci inançlara karşı

¹² Bu kitabın ilk baskısı, Bayle *Nouvelles*'e başlamadan yayımlanmıştır.

¹³ OC VIII-IX.1156.

yazmıştı. Port-Royalcilere atfedilen ama tartışmalı olan Beş Önerme'nin beşincisi şudur: "Mesih İsa öldü ya da O istisnasız bütün insanlar için kanını akıttı demek yan-Pelagyan bir görüştür." Jansencilere göre (en azından Kilise'deki düşmanlarının kafasındaki Jansencilere göre), Tanrı bütün insanları bağışlamayı buyurmaz ve aksini söylemek sapkınlıktır. Arnauld, aslında, Jansencilerden yana tavır almış ve İncil'deki "Tanrı bütün insanların kurtulmasını ister" ifadesinin *au pied de la lettre*, yani literal anlamda alınmaması gerektiğini, doğru anlaşılması için bunun mecazi olarak alınması gerektiğini iddia etmiştir. Arnauld'ya göre, bu kesinlikle Tanrı'nın olumlu anlamda istisnasız her insanın kurtuluşunu buyurduğu anlamına gelmez. Bu ifadedeki "bütün insanlar" her tür insan demektir ve böylelikle genel iddia şu anlama gelecektir: Tanrı yalnızca belli bireyleri kurtarmayı seçerken, bu insanlar "her koşuldan, yaştan, cinsiyetten ve milletten" seçilir; insanlığın geri kalanı "cehennem azabı çekecek alelade kitle"¹⁴ olarak kalacaktır.

Malebranche, Kutsal Kitap'ın bariz maksadına (aynı zamanda Tanrı'nın sonsuz merhametine) bu kadar aykırı bir görüşün bu densizliği karşısında şaşırılmıştır. *Treatise* ile Malebranche Tanrı'nın kurtarıcılığının gerçek evrenselliğini savunmayı amaçlar. Vicdanının sesini dinlemeyi bırakın, arkadaşlarının ricalarına rağmen, Malebranche başlangıçta potansiyel olarak kışkırtıcı böyle bir konu hakkında bir şey yayımlamaya pek hevesli değildi; çünkü biyografisini yazan Peder André'nin belirttiği gibi, o "birileriyle karşı karşıya gelmeye son derece karşı" biriydi ve "sahneye çıkıp da halkın önünde konuşmak zorunda kalmaktan" ölümüne korkuyordu.¹⁵ Ama onun gözünde,

¹⁴ *Première apologie pour M. Jansenius*, OA XV–XVI.184–85; 246.

¹⁵ OC V.xliv.

yalnızca önceden seçilmiş bir azınlığın Tanrı'nın inayetine mazhar olduğu iddiasıyla Katolik Fransa'da bir Protestan beşinci kol olan Jansenci saldırıdan canı yeteri kadar yanmıştı ve Tanrı'nın aslında bütün bireylerin kurtuluşunu arzu ettiğini ve aynı zamanda, geleneğin tanıklık ettiği gibi, fiiliyatta herkesin neden bağışlanmadığını göstermenin kendi dini görevi olduğunu hissediyordu.¹⁶ Gelgelelim Leibniz gibi Malebranche da bu konuyu ele almanın Tanrı'nın hem doğa hem de inayet alanlarındaki eyleme tarzlarına ilişkin çok daha genel bir araştırma gerektirdiğini fark etmişti; yaratılıştaki çok çeşitli kötülüklerin ya da kusurların (özel olarak önemli olmakla birlikte) sadece biri sayılan (kurtulmayı hak ettiği varsayılan erdemli bireyler de dahil) birçok insanın lanetlenmesi de ayrıca ele alınması gereken konulardan biriydi.

1688'de felsefesinin çeşitli yönlerini anlaşılabilir ve eğlenceli bir biçimde özet olarak kitleye sunmak üzere yayımlanan *Dialogues on Metaphysics and on Religion* adlı kitabında Malebranche kötülük sorununa incelikli ve özlü bir önerme sunar. Kahramanı Theodore şöyle haykırır: "Evren Tanrı'nın yaratabileceği en mükemmel şey mi? Ne? Bu kadar canavar, bu kadar felaket, bu kadar kâfir; hepsi bu evrenin mükemmelliğine katkıda mı bulunuyor?" Muhatabı Aristes, bu şekilde ya Tanrı'nın iradesinin etkililiğini ya da Tanrı'nın niyetlerinin iyiliğini sorgulamaya sevk edilir:

Kafamı karıştırıyorsun, Theodore. Tanrı mümkün olan en mükemmel eserini yaratmak istiyor. Eseri ne kadar kusursuz olursa, Onu o kadar onurlandıracak. Bu benim için çok açık. Ama ben açıkça bu eserin onu çirkinleştiren binlerce kere binlerce kusurdan ne kadar arın-

¹⁶ Bkz. a.g.y.'de bahsi geçen mektup.

mış olursa o kadar başarılı olduğunu düşünüyorum. Benim aklımın almadığı bir çelişki bu. Öyle görünüyor ki, Tanrı ya Kendi planını hayata geçirmede ya da Kendi vasıflarına en fazla layık planı benimsemedi.¹⁷

Özünde, Theodore'a göre, Aristes meseleyi yanlış anlamıştır. Tanrı en mükemmel eseri yapma yönünde bir irade ortaya koymaz. Ya da Leibniz'in anladığı anlamda bu dünya bütün mümkün dünyalar içinde en iyisi değildir.

Malebranche'ın teodisesini anlamak için önce onun genel olarak Tanrı'nın iradesi denildiğinde neyi anladığına bakmak gerekir ve ona göre, Tanrı için, bütün ayrıntılarıyla mükemmel, gınahtan ve kötülükten arınmış bir dünya yaratmak, Kendi vasıflarına en uygun olacak şekilde eylemde bulunmaktan sonra gelir. Bu onun hem (fiziksel ve ahlaki kötülükler söz konusu olduğunda) doğal âlemde hem de (nihai mutluluğu hak eden herkesin o mutluluğa erişmeyeceği) inayet alanında kötülük sorununa getirdiği çözümle de uyumludur.

Bu dünyayı yaratmadan önce, Leibniz'inki gibi Malebranche'ın Tanrı'sı da, ilahi müdrikesinde sonsuz sayıdaki mümkün dünyaları gözden geçirir. Ancak Malebranche'ın Tanrı'sı, yaratabileceği dünyalara ek olarak, bir dünyayı yaratmanın ve yaşatmanın mümkün bütün araçlarını da dikkate almak durumundadır; çünkü aynı dünya muhtemelen farklı biçimlerde meydana getirilebilir. "Tanrı'nın bilgeliği, Ona sonsuz bir farklı dünyalar fikri verdiği gibi planlarını gerçekleştirmenin bütün mümkün yollarını da gösterir."¹⁸ Malebranche'ın bunu yazarken aklında olan şey, bir

¹⁷ *Dialogues on Metaphysics*, IX.9, OC XII.211; JS 160-61.

¹⁸ TNG I.12, OC V.27; R 116.

evreni yöneten yasalardır. Tanrı'nın her yerde her zaman hazır nedensel eylemliliğinin rehberleri olarak bu yasalar kısmen o dünyadaki bütün fenomenlerin meydana gelmesinden ve şeylerin düzenli bir biçimde işleyişinin sürmesinden sorumludur.

Bu noktada, tek başına kötülük sorunundan ayrı ama yine de yanıtlanması gereken, önemli bir teodise sorusu ortaya çıkacaktır: Mükemmel, ilahi ve kendi kendine yeten bir Tanrı her şeyden önce neden herhangi bir şey yaratsın ki? Yarattığı hiçbir şey muhtemelen kusursuzlukta Onun dengi olamayacağı gibi, Onun iradesini de hakkıyla yerine getirmiş olmayacaktır; dünyanın sonlu iyiliği Tanrı'nın sınırsız iyiliğiyle boy ölçüşemez ve dolayısıyla Tanrı'ya onu yaratmayı seçme yönünde zorlayıcı bir neden de sağlayamaz. Malebranche'ın dediği gibi: "Tanrı'nın yarattıklarına ihtiyacı yoktur."¹⁹ Malebranche'a göre, sorun özellikle yakıcıdır; çünkü o, Tanrı'nın hiçbir zaman Kendisi dışında bir amacı olmadığına inanır. Tanrı yalnızca Kendi haşmeti için eylemde bulunur ve O bu haşmeti öncelikle Kendi vasıflarında bulur. Yine de Malebranche bu açmazdan bir çıkış yolu bulmuştur: tecessüm. Dünyayı onurlandıran şey budur ve bu dünyayı Tanrı'nın seçimi için yeterli mertebeye yükseltir. Tanrı'nın haşmeti yaratılıştaki en yüksek ifadesini Kendi Kilise'sini kurmada bulur; ve o Kilise'nin kurulmasını mümkün kılan şey bu dünyada İsa Mesih'in mevcudiyetidir. "Eğer onun Kilise'sinde ve kendi içinden çıktığı dünyanın geri kalanına ev sahipliği yapan Kilise'de İsa Mesih'e kavuşursanız o zaman Tanrı'nın haşmetine erişmiş olursunuz; öyle yüce, öyle muhteşem bir tapınaktır ki o, temellerinin bu kadar geç atılmış olmasına şaşıracaksınız."²⁰

¹⁹ TNG I.27, OC V.40; R 122.

²⁰ TNG I.3, OC V.15; R 113.

Ancak Tecessüm ve Kilise'nin kuruluşu bir sürü mümkün dünyada da gerçekleşebilirdi. Mevcut dünyayı Tanrı'nın lütfuna mazhar eden şey, bunun Tanrı'nın karakterine en yakın olan ve dolayısıyla Onun vasıflarını en çok sergileyen dünya olmasıdır. Bu, mevcut dünyanın kusurlarından arınmış bir dünya olduğu anlamına gelmiyor. Malebranche, bu dünyanın gerçek kusurlarla dolu olduğunu kabul eder; (Leibniz gibi, dünyanın kusurlarının yalnızca görünüşte olduğuna inanan) eleştirmenlerinden birçoğunu çileden çıkaran bir yaklaşımdır bu. "Gözümü açıp görünür dünyaya baktığımda, sanki orada birçok kusur buluyormuşum, gördüğüm ama birçok kez inkâr ettiğim bir şeye bir kere daha inanıyormuşum, bu dünya bir tasarımdan yoksunmuş, kör Doğanın eseriymiş gibi gelir."²¹ Aslında Malebranche'ın ısrarla belirttiğine göre, mevcut dünya herhangi bir mümkün başka bir dünyadan daha az kötülük barındırmaz hatta. Dolayısıyla mevcut dünyayı öncelikle Tanrı'nın gözünde en çok seçilmeye değer yapan şeyin kendi başına dünya fenomenleriyle hiçbir alakası yoktur. Neden, aksine, evreni ve onun fenomenlerini yöneten yasaların en üst düzeyde yalın olmasıdır.

Kusursuz bir usta eylemini eserine yansıttacaktır; basit şeyler yaparken çok karmaşık araçlar kullanarak eserini tamamlamaz, amaçsız eylemde bulunmaz ve asla nafîle çaba harcamaz. Bu açıdan bakıldığında, bilgeliğinin sonsuz hazinesinde sonsuz sayıda mümkün dünya (tayin ettiği hareket yasalarının zorunlu sonucu olarak) keşfedecek Tanrı'nın, üretilmesi ve korunması için zorunlu yolların basitliğine göre, en basit yasalarla üretilmiş ve korunmuş ve en ku-

²¹ *Méditations chrétiennes*, VII.2, OC X.69.

sursuz olacak dünyayı yaratma kararı verdiği sonucuna varmak durumundayız.²²

Malebranche'ın ara-nedencilik öğretisine göre, Tanrı doğadaki tek etkili nedendir. Dünya ilk yaratıldıktan sonra bile Tanrı, sürekli devam eden bir yaratma etkinliği yoluyla, bütün doğal fenomenlerin üretilmesinden sorumlu olmayı sürdürecektir. Dolayısıyla bir dünya tercih etmek ve yaratmakta Tanrı'nın birincil düşüncesi, o dünyada Onun eylem araçlarının, şeyleri var etme, koruma ve bütün değişiklikleri etkileme yönündeki Onun sıradan operasyonunun Onun vasıflarının yüceliğini zaafa uğratmamasıdır. Ve bu ancak şeyler hayal edilebilecek en yalın yasalarla yönetildiğinde temin edilebilir. Bunlar tek başına "Ona en layık tasarın" olacaktır. En yalın yasalara örnek olarak, Malebranche doğrusal hareketin sakınım yasası ile Descartes'ın cisimlerin çarpışması esnasında hareketin dağılımı kurallarından esinlenen bir etki ilkesini gösterir.

Dünyanın ve göklerdeki bütün yıldızların üretiminde ve korunmasında zorunlu olan hareket yasalarının iki yasaya indirgenebileceğini düşünüyorum: Birincisi, hareket halindeki cisimler hareketlerini doğru bir çizgi boyunca sürdürme eğilimindedir; ikincisi de, iki cisim çarpıştığında, ikisinin de hareketleri büyüklüklerine orantılı bir dağılım gösterecektir, öyle ki daha sonra eşit bir hıza erişebilsinler. Bu iki yasa, doğada hayran olduğumuz bu kadar çok çeşitli biçime neden olan bütün hareketlerin nedenidir.²³

²² TNG I.13, OC V.28; R 116.

²³ TNG I.15, OC V.30; R 117.

Ne var ki bu resim henüz tamam değildir; çünkü en yalın yasalar, basitlikleri ve genellikleri yüzünden, (Tecessüm ihtiva eden dünyalarla sınırlı olsalar da) çok çeşitli dünyaların ortaya çıkmasına imkân verebilir. Farklı ilk yaratım durumlarından, aynı temel yasalar dizgesiyle, farklı olaylar dizisi –farklı dünyalar– ortaya çıkacaktır. Malebranche, Tanrı'nın, “nedenlerin sonsuz olası kombinasyonuna ve bunların sonuçlarına” bakarak, “ahlaki ve fiziksel olanı en uyumlu şekilde bir araya getiren” bir dünya yaratacağını söyler.²⁴ Bu öyle bir dünyadır ki o dünyada, en yalın yasaların işlediğini düşünürsek, adalet hüküm sürecek ve mümkün olduğu kadar fazla sayıda insan layık olduğu neyse onu bulacaktır; çünkü ödüller ve cezalar (“fiziksel olan”) amelle (“ahlaki”) yakından ilişkilidir.²⁵ Böylelikle Tanrı, en basit yasaları yürürlüğe koyduktan sonra, bu yasaların sonucunda ortaya çıkacak en kusursuz dünyaya bakacaktır. Öyleyse, Tanrı evren için bir başlangıç durumu yaratır; çünkü O, o durumdan, o yasalara uygun olarak, istediğini alacağını bilir.

Bu, Malebranche'ın teodisesindeki ilk adıma yolu açan hamledir. Çünkü artık Tanrı tarafından yaratılan dünyanın neden mümkün olan bütün dünyalar içinde en iyisi olmadığı anlaşılmıştır. Mümkün olan en basit yasaları tayin etme ve izleme yönündeki ilahi gereklilik Tanrı'nın seçimi üzerinde bir kısıtlama ve dünyanın olabileceği iyilik oranına bir sınırlama anlamına gelir. Mutlak anlamda söylemek gerekirse mevcut dünya en mükemmel dünya değildir; onun yerine, bu dünyanın, en üst düzeydeki bu basit yasalara göre mümkün olan en mükemmel dünya olduğunu söylemek daha doğrudur.²⁶

²⁴ *Dialogues on Metaphysics*, XII.11, OC XII.293; JS 230.

²⁵ *Dialogues on Metaphysics*, XIII.3, OC XII.310; JS 245.

²⁶ Düşünürler arasında, Malebranche'ın Tanrı'sının, yasaların basitliğini dünyanın mükemmelliği pahasına mı maksimize

Sekiz derecelik mükemmel bir iş ya da ilahi vasıfların niteliğini sekiz derecelik taşıyan bir iş, ancak bu vasıfları iki dereceye kadar yansıtan araçlarla üretilmiş bir iş, toplamda bu vasıfların yalnızca onunu yansıtan bir iş olacaktır. Gelgelim yalnızca altı derecelik mükemmel bir iş ya da ilahi vasıfları yalnızca altı derecelik yansıtan bir iş, ancak bu vasıfların altı derecesini de yansıtan araçlarla üretilmiş bir iş, toplamda bu vasıfların on ikisini yansıtan bir iş olacaktır. Dolayısıyla eğer Tanrı bu iki işten birini tercih edecek olsa, daha az mükemmel olanı tercih ederdi çünkü daha az mükemmel [iş] Kendi vasıflarının niteliğini daha iyi yansıtacak araçlarla eşleşmiştir... Tek kelimeyle, Tanrı yarattığı eserlerin kusursuzluğu kadar seçtiği araçların bilgeliliğiyle de muazzездır.²⁷

Mevcut dünyada her erdemli kişi ödüllendirilmediği gibi, her kötü kişi de cezalandırılmaz. Daha çok erdemli insanın mutluluğu tattığı ve daha çok kötünün acılar çektiği, “fiziki ve ahlaki” arasında daha sıkı bağların olduğu birçok mümkün başka dünyalar vardır. Ama bütün bu öteki dünyalarda karmaşık yasalar hüküm sürer; örneğin erdemli bireylere ayrıcalık tanıyarak onları olayların normal seyrinde kaçmaları imkânsız belli belalardan koruyan yasalar. Ve böyle-

ettiğine ya da ikisinden de taviz vererek yasaların basitliğiyle dünyanın mükemmelliğini mi uzlaştırdığına dair bir tartışma vardır. Ben tercihim birinciden yana yapmakla birlikte, Denis Moreau ikinciye savunur: Bkz. Elmar Kremer ve Michael Latzer (der.), *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy* (Toronto: University of Toronto Press, 2001) içindeki “Malebranche on Disorder and Physical Evil: Manicheism or Philosophical Courage?” makalesi, s. 81-100.

²⁷ OC IX.1085

si daha mükemmel dünyaları yaratmak öte yandan Tanrı'nın sık sık her ne olursa olsun evvelden tayin edilmiş olan yasaların dışında, duruma göre eylemde bulunmasını gerektirecektir; örneğin bir peygamberi atılmış olduğu zindanda, (doğa yasaları gereği) olayların normal akışı içinde olması gerektiği gibi, aslanlar tarafından yenmekten kurtarmak. Kısacası, Tanrı mümkün olduğunca çok adalet ve iyilik yaratmaya hükmeder; ama bu mutlak değil, en basit yasalarla tutarlı bir adalet ve iyiliktir. "Tanrı ancak neyse Ona göre, ancak Kendi vasıflarının karakterini taşıyan bir biçimde davranır; dolayısıyla O, planlarını onları yerine getirme yollarından bağımsız olarak oluşturmaz; tersine O, hep birlikte mükemmellikleri yansıtan eseri ve yollarını tercih edecektir; başka bir biçimde yapılmış herhangi bir başka eserden daha çok Kendi vasıflarını yansıtan mükemmelliklerdir bunlar."²⁸

Yasaları yerli yerine oturtup Tanrı'nın yollarının mutlak basitliğini garanti altına alan Malebranche genel olarak dünyanın kusurluluğunu değil aynı zamanda oradaki belli kötülükleri de açıklayabilecektir artık. Malebranche'ın teodisesinin kavramsal odağında, yazılarında sıklıkla karşımıza çıkan, bilge, basit, ebedi ve kalıcı Tanrı'nın yalnızca "genel iradelerle" eylediği ve (neredeyse) hiçbir zaman "tikel iradelerle" eylemediği iddiası bulunur.²⁹ Genel bir irade, belli yasalara ya da genel ilkeye uygun olarak bir şeyin olmasına yönelik bir buyruktur. Örneğin fizik yasaları, hareketsiz halde duran belli bir büyüklükte bir cisme yine belli

²⁸ *Dialogues on Metaphysics*, XIII.8, OC XII.318; JS 252. Ayrıca bkz. *Réponse aux Reflexions* [d'Arnauld], OC IX.768.

²⁹ "Genel irade" kavramının tarihi ve bu tarih içinde Malebranche'ın rolü hakkında bir çalışma için bkz. Patrick Riley, *The General Will Before Rousseau: The Transformation of the Divine into the Civic* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1986), özellikle böl. 1-3.

büyüklikte hareket halindeki başka bir cismin çarpması durumunda, o cismin belli bir biçimde hareket edeceğini belirtir. Malebranche'ın Tanrı'sı o halde bir cismi başka bir cismin kendisine çarpması durumunda bu yasaya uygun bir biçimde hareket ettiriyorsa, O genel iradeyle eyliyor demektir. Aynı şekilde, eğer Tanrı bir iğnenin eline batması durumunda bir kişinin acı hissetmesine neden oluyorsa, bu genel iradeye uygun olarak oldurulmuştur; çünkü bu Onun tayin ettiği ruh-beden birliği yasalarına uygundur. Buna karşın bir tikel irade herhangi bir yasaya boyun eğmez, o duruma göre eyler. Eğer Tanrı bir cismi başka bir cisim kendisine çarpmadan hareket ettirecek olursa ya da eğer O bir kişinin bedenine herhangi bir şey olmasızın o kişiye acı verecek olursa, tikel iradeyle eyliyor demektir.³⁰ Malebranche'a göre, Tanrı'nın böylesi keyfi eylemleri, genel doğa yasaları tarafından düzenlenmiş olmadıkları için, mucizelerdir.³¹ Dolayısıyla Malebranche'ın Tanrı'sı en basit yasaları oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda doğanın işleyişini sağladığı nedensel operasyonlarda bu yasalara uyacak şekilde –mükemmel bir tutarlılık içinde eyleyen bilge, iyi, değişmez ve mutlak anlamda basit bir varlık olarak– Kendi doğası tarafından da sınırlanmıştır.

Tanrı'nın vasıflarının mülahazasına dayanan Tanrı'nın iradesinin genelliğine ilişkin iddiasına temel oluşturan mantıksal, *a priori* akıl yürütmesine

³⁰ Malebranche'ın genel buyruk ile tikel buyruk ayrımına ilişkin en açık görüşlerini TNG, *Elucidation* I'de bulabilirsiniz.

³¹ TNG I.57. Doğa yasalarını ihlal ettikleri anlamında mucizeler "keyfi" olmakla birlikte, onların olması için neden olmayışı anlamında da keyfi değildir. Malebranche'a göre, mucizeler ya bizim bilmediğimiz yasalar tarafından ya da onun "Düzen" dediği, "bütün yasaları aşan ve o yasaların nedenlerini sağlayan ebedi hakikatler" tarafından zorunlu kılınmıştır (bkz. TNG II.45; *Dialogues on Metaphysics*, VIII.3).

ek olarak, Malebranche daha pratik mülâhazalara dayalı ikinci bir argüman daha geliştirir. Eğer Tanrı tikel iradeyle eylemiş olsaydı, yani eğer O, önceki koşullarda verili doğa yasalarının gerektirdiği gibi değil de, o tikel olayların olmasını basitçe ve doğrudan istediği için olayları düzenli olarak olduruyor olsaydı, o zaman pasif bir biçimde her şeyi olduğu gibi kabul etmek her zaman günah olurdu. Yanan bir binada mahsur kalmış birisi eğer o binadan kaçmaya çabalarsa, Tanrı'ya karşı günah işlemiş olurdu; çünkü binanın onun üzerine göçmesi, yasaların hüküm sürdüğü, doğanın normal işleyişi içinde meydana gelen bir şey değil de, Tanrı'nın özellikle kendi buyurduğu bir şey olacaktı.³²

Öyleyse bu dünyada neden kötülük vardır? Neden insanlar kolsuz, bacaksız doğabiliyor? Neden kuraklıklar ve seller var? Neden acı ve günah var? Ve neden bazen erdemli insanlar acı çekerken, zalimler refah içinde yaşıyor? Özellikle de neden Tanrı'nın inayetiyle bütün insanlar selamete ermiyor?

Malebranche, her şeyden önce Tanrı'nın tikel bir iradeyle bu kötülüklerin hiçbirini oldurmadığını akıldatmanın önemli olduğuna inanır. Tanrı onların kendileri öyle olsun istedi diye ve orada ne olursa olsun fark etmez diye onları seçmiş değildir.

Eğer yağmur belli topraklara düşüyor ve güneş öteki toprakları kavuruyorsa; ekinler için elverişli hava ekinleri mahveden dolunun ardından ortaya çıkıyorsa; eğer bir çocuk dünyaya sakat geliyor ve hiçbir işe yaramayan kafasını dik

³² Bkz. *Traité de Morale*, XXV. Malebranche'ın felsefesinde yasanın -doğal, toplumsal ve kurtuluşçu yasanın- önemi üzerine bir çalışma için bkz. Marie-Frédérique Pellegrin, *Le Système de la loi de Nicolas Malebranche* (Paris: J. Vrin, 2006).

tutamıyorsa ve bu onu sefil bir hayata sürük-lüyorsa, bu şeylerin olmasına tikel iradesiyle Tanrı'nın hükmettiğini söylemek yanlıştır.³³

Bu talihsiz şeyler olur; çünkü Tanrı, en basit yasay-la yönetildiği haliyle doğanın normal işleyişinin bir parçası olarak, onların olmasına imkân verir; daha doğrusu onları oldurur. Genel yasaların çok çeşitli so-nuçları vardır. Planları hava durumu tarafından bo-zulan herkesin bildiği gibi, hep birlikte düzenli ve kes-tirilebilir bir dünya meydana getiren bu yasalar tekil bireylerin arzu ve isteklerini dikkate almaz, alamaz. Sakat doğumlar, depremler ve diğer doğal felaketler “bu dünyada gördüğümüz her güzel şeyin meydana gelmesine hizmet edecek kadar basit yasaların zo-runlu sonuçlarından”³⁴ başka bir şey değildir. Kendi-sini doğa yasalarına uymakla yükümlü hisseden Tan-rı “ekilmiş tarlalar kadar çorak topraklara da” yağmur yağdırır; çünkü yasaların yol açtığı meteorolojik so-nuç budur. Aynı şekilde, eğer bir kişi “gelip geçenle-rin başına taşlar düşürüyorsa, taşlar gelip geçenlerin dindarlıklarına, koşullarına ya da iyi ya da kötü huy-lu oluşlarına aldırmaksızın her zaman eşit bir hızla düşecektir.”³⁵ Tıpkı yağmurun, altında yatan bir şey olup olmadığına aldırmaksızın toprağa düşeceği gibi, kayalar da kötü ya da erdemli başa düşeceğine aldır-maksızın kafalara düşecektir. Bu ve başka durumlar-da, Tanrı sadece doğa yasalarının doğal sonuçlarını meydana getiriyor; yasalar öyle basittir ki istisna ta-nımazlar ve belli şeyler olduğunda belli başka şeyle-rin olması gerektiğini tayin ederler.

³³ TNG I.18, OC V.32; R 118.

³⁴ A.g.y.

³⁵ TNG I.59, OC V.63; R 137.

Tanrı o halde bireylerin refahları yerine genel ve en basit yasalarca yönetilen bir doğaya uygun eylemeyi taahhüt eder. Evrensel sebep olarak Tanrı, ondan etkilenenlere ne olursa olsun, bu yasalara uyar. Bu nedenle, Malebranche, Tanrı "düzensizliğe izin verir ama O düzensizliği yaratmaz, düzensizlik olsun diye buyurmaz" diye yazar.³⁶ Ancak düzensizlik sözcüğü muğlaktır. Bir olay, eğer bir failin amaçlarına ya da tutkularına ket vuruyorsa, çok görelî bir anlamda düzensizdir. Birinin başına düşen taş yaralanan taraf için kesinlikle bir düzensizliktir. Ancak daha küresel bir açıdan bakılacak olursa, böylesi bir olay mükemmel bir biçimde düzenlidir; çünkü yasa benzeri bir yolla daha önceki olayların sonucunda ortaya çıkmıştır. "Aslanların kurtları, kurtların koyunları ve koyunların otları yemesinde bir düzensizlik yoktur; çünkü Tanrı onların kendi varlıklarını sürdürmeleri için zorunlu her şeyi vermekte bu kadar dikkatlidir."³⁷ Malebranche'a göre doğa, mükemmel bir biçimde düzenlidir ve tam da bu nedenle düzensizlikler meydana gelir.

Tanrı elbette her zaman araya girebilir ve talihsiz şeylerin olmasını engelleyebilirdi. Kuraklıkları önleyebilir, meyvelerin ağaçlarda çürümesini durdurabilir ve erdemli insanların başına taş düşmesine engel olabilirdi. Ama bu, tikel iradeyle doğa yasalarının işleyişine sürekli olarak müdahale ve böylelikle Kendi biçimlerinin genelliğini ihlal anlamına gelirdi. Bu, Tanrı'dan sürekli olarak doğayı "düzeltmek" için mucizeler istemek olurdu. "Ancak" diye uyarır Malebranche, "bu birinin aklını değiştirecek bir zayıflıktır; bu aydınlanma ya da kararlılık yoksunluğu demektir... Dolayısıyla Tanrı'dan mucizeler bek-

³⁶ *Dialogues on Metaphysics*, IX.9, OC XII.212; JS 161.

³⁷ *Search After Truth*, Elucidation 15, OC III.218; LO 665.

lememe ya da her an her şeyi Tanrı'ya bağlamama konusunda dikkatli olmalıyız.”³⁸ *Dialogues*'ta, işlek bir zekâsı olduğu söylenemeyecek olan Aristes bile bazen, Theodore'dan aldığı dersleri iyi bellemiş olacak ki, dünyadaki kötülüklerin sayısını azaltmak için Tanrı'dan “buyruklarını katlamasını” isteme densizliği üzerine büyük laflar edebilmektedir.

Tanrı bütün insanları din yoluna döndürmeli ve bütün düzensizlikleri önlemeli. Ama O böyle yaparak eyleminin basitliğini ve tekbiçimliliğini bozmamalı. Çünkü O yollarının bilgeliği kadar yarattıklarının mükemmelliği yoluyla da onurlandırılmalı. Canavarlara izin vermez O; bunları yapan Odur. Ama O onları sadece eyleminde hiçbir şeyi değiştirmemek için yapar; sadece yollarının genelliğine saygıdan, sadece tayin ettiği ve üretmek durumunda olduğu hiçbir canavarca etkiyi üretmeyecek ama Onun bilgeliğine ve iyiliğine yakışır etkiler yaratacak şekilde tayin ettiği doğa yasalarına tam olarak uymak için onları yapar. O onları sadece dolaylı olarak buyurur; çünkü sadece Onun yasalarının doğal sonuçlarıdır onlar.³⁹

Buna karşılık, denebilir ki, mucizeler yoluyla doğa yasaları dışında eylem yürütmek yerine, Tanrı basitçe farklı yasalar, bu kadar çok “düzensizliğe” yol açmayacak yasalar da koyabilirdi. Ancak böylesi yasalar, Malebranche'a göre, fiilen tayin edilmiş olan yasalardan çok daha karmaşık olacaktı ve dolayısıyla Tanrı'nın yollarının basitliğiyle çelişecekti.

³⁸ TNG I.20., ek, OC V.34.

³⁹ *Dialogues on Metaphysics*, IX.11, OC XII.215-16; JS 164.

Tanrı, hiç kuşkusuz, içinde yaşadığımız mevcut dünyadan çok daha mükemmel bir dünya yapabilirdi. Örneğin yağmuru boş yere okyanuslara yağdırmak yerine, toprağı daha verimli kılacak şekilde düzenli olarak yağdırabilirdi. Ama o takdirde bu dünyayı daha mükemmel bir yer yapmak için, zorunlu olarak Kendi yollarının basitliğini değiştirmek zorunda kalacaktı... Hayal edebileceğimiz bir dünyadan çok daha kusurlu olan dünyamız, yazarnın sonsuz bilgeliğiyle mükemmel bir uyum içinde olan çok basit ve çok doğal hareket yasalarına dayanır.⁴⁰

Bu, mümkün bütün dünyalar içinde en iyisi değildir. Bu kusurlu, eksiklerle, günahlarla ve eşitsizliklerle dolu bir dünyadır. Ancak en basit yasaların getirdiğı sınırlılıklar veri olarak alındığında, Tanrı'nın yapabileceğı en iyi dünyadır bu. Ve dünyanın kötülükleri karşısında Tanrı'yı savunmak için bu yeterlidir. İyi insanlara kötü şeylerin olmasının ve kötü insanlara iyi şeylerin olmasının nedeni Tanrı'nın, tikel iradeler yoluyla, olayların bu şekilde olmasına hükmetmesi değildir. Aksine, erdemli olsun ya da olmasın, bütün insanlar doğanın yasa benzeri oluş biçimlerinin sonsuz çeşitliliğine tabidir; karakteri ne olursa olsun, kimse korkunç talihinin ağlarından ve oklarından tam olarak bağışık olamaz.

İlahi inayet, en azından Malebranche'ın anladığı anlamda, bir sevinçtir. O, Tanrı'yı bir amaç olarak alan ve insan iradesini gerçek iyiliğı yolunda harekete geçiren bir zevk durumudur. İnayetin ürünü Tanrı'ya duyulan sevgidir.⁴¹ Adem ile Havva doğal olarak sa-

⁴⁰ TNG I.14, OC V.29; R 116-17.

⁴¹ Malebranche Mesih İsa'nın inayetiyle, yani "duygu inayeti" ya da "Kurtarıcının inayeti" ile, Yaratıcının inayeti, yani

dece akıl yoluyla Tanrı'nın onların gerçek iyisi olduğunu biliyordu; Ona yönlendirilmenin sevincine ihtiyaç duymuyorlardı. Düşüşten sonra, bu başlangıçtaki biliş durumu kayboldu, bu da bireylerin artık duysal hazlara ve bu hazları doğuran maddi şeylere yönelmesi sonucunu doğurdu. İneyet yoluyla Tanrı sevinçleri, düşkün arzulara karşı durmak ve cennetten bu dünyaya düştükten sonra insanların geriye, Kendisine dönmesini sağlamak için kullanır.

Doğaüstü bir fenomen olarak, inayetin dağıtılması doğa yasalarını aşan bir şeydir. Ve salt bir armağan olarak, herkes doğal olarak Tanrı tarafından bireysel bir temelde, layık olup olmadığına bakılmaksızın, bağışlanmayı bekleyecektir. O halde doğanın fenomenlerinin aksine, inayet fenomenleri Tanrı tarafından tikel iradeyle, herhangi bir yasadan bağımsız olarak, yönetiliyor gibi görünebilir.

Bununla birlikte, Malebranche'ın ifade ettiği gibi: "Kutsal Kitap bize bir yandan Tanrı'nın bütün insanların bağışlanacağını ve onların hakikatin bilgisine vakıf olacaklarını buyurduğunu; bir yandan da Tanrı'nın buyurduğu her şeyi yaptığını ama inancın herkese bahş edilmediğini ve mahvolacakların sayısının yazgısı evvelden çizilmişlerin sayısından çok daha büyük olduğunu öğretiyor." Burada muamma bir kere daha karşımıza çıkıyor: "Nasıl olur da" diye merak ediyor Malebranche, "bunu Onun gücüyle bağdaştırabilir insan?"⁴² Dahası, gayet haklı olarak inayeti kabul etmeyen birçok insan vardır; ama kabul edenlerin çoğu da ona uygun davranmaz ve lanetlenmiş kitleden kendini ayıramaz.

"aydınlanma inayeti"ni fiilen ayırır. İsa Mesih'in inayeti şehvi arzuları dengelemek için ve düşkün insanları Tanrı'nın yoluna döndürmek için vardır. Bkz. TNG III.18-24.

⁴² TNG I.38, OC V.47; R 127.

İnayet katındaki bu "düzensizlik," Malebranche'ın gözünde, burada bile Tanrı'nın tikel iradeyle eylemde bulunmadığının yeterli kanıtını oluşturur. Tikel iradelerle eyleyen bir kadiri mutlak Tanrı, iradesinin niyet ettiği etkileri ortaya çıkarmakta başarısızlığa uğradığını görmeyecektir. Ve tikel iradelerle eyleyen bilge ve adil Tanrı, bir kişiye onun duyuların verdiği hazlara düşkünlüğünün üstesinden gelmesine yetecek olandan daha az inayet vermeyecektir. "Eğer Tanrı tikel iradelerle inayet verecek olsa, kuşkusuz bildiğini okumakta ısrar etmeyecek ve dördüncü derecede şehvet düşkünü olan birine onu yolundan döndürmeye yetmeyeceği için üçüncü dereceden bir manevi bağlılık vermeyecektir... Dördüncü derece gerekli birine üç derecelik manevi bağlılık vermekteki ve o kişiye onu döndürmeye yetecek kadar vermemekteki maksat ne olabilir ki?"⁴³

İnayet konusunda, doğada olduğu gibi, Tanrı yalnızca genel iradeyle ve izlemeyi taahhüt ettiği olabilecek en basit yasalara göre eyler. İnayet insanlar arasında, yağmurun toprağa düştüğü düzende dağılmıştır. Ve tıpkı yağmurun yer yer boşuna çorak topraklara düşmesi veya tahripkâr bir biçimde nehirleri taşıması gibi, ilahi armağan da sıklıkla ödülü hak etmeyen ya da onu uygun bir biçimde kullanmak için hazırlıklı olmayan fani ruhlara bahş edilir.

O halde kimsenin nasıl çıkıp da yağmurun hiçbir işe yaramayacak bir yere, denize düşmesinden ve gerekli olan tohum ekili toprağa düşmemesinden şikâyet etmeye hakkı yoksa, aynı şekilde kimse insanlara lütfedilen inayetin belirgin düzensizliğinden şikâyet edemez. O belirgin düzensizliğin nedeni Tanrı'nın eyle-

⁴³ TNG I.45, OC V.51; R 130.

me biçiminin düzenliliğidir, Tanrı'nın gözettiği yasaların basitliğidir, Tanrı'nın iş yapmaktaki bilgeliği ve tekbiçimliliğidir. Tanrı'nın seçimine göre ve Kilise'sinin kuruluşu açısından, Tanrı, inayet yasalarına uygun olarak, bu semavi yağmurun hazırlanmış toprağa düştüğü gibi bazen de taş yüreklere düşmesini takdir buyurur. Demek oluyor ki, eğer Tanrı'nın lütfu yararsız kalmışsa, bu demek değildir ki Tanrı tasarım olmaksızın eylemektedir... Aksine, genel yasaların basitliği, bu yozlaşmış yürekte etkisiz kalacak inayetin etkili olabileceği başka bir yüreğe düşmesine izin vermez.⁴⁴

Tanrı'dan lütfunu yalnızca "hazırlanmış toprağa" düşürmesini ve böylelikle niyet ettiği nihai etkiyi -günahkârı yolundan döndürmeyi- elde etmesini istemek, Tanrı'dan, bir kere daha, Onun kendi yollarının basitliğini ihlal etme, inayet yasalarını çiğneme ve tikel iradelerle iş yapma pahasına, kısacası mucizeler yaratarak, Kendi doğasının izin verdiğinden daha karmaşık yollarla eylemesini istemekten başka bir anlama gelmez.⁴⁵ Basit yasalara göre genel bir biçimde eyleyen bir Tanrı sıklıkla, ister doğal afetler biçiminde ister duyuşal hazlara düşkünlüğünün üstesinden gelmesine yetecek kadar inayetten yoksun bırakılmış bir günahkâr biçiminde olsun, hoş olmayan sonuçlar ortaya çıkarır. Ama bu, mükemmel bir biçimde bilgece, adil ve basit varlığın yapması gerektiği gibi yapan bir tanrısallık tarafın-

⁴⁴ TNG I.44, OC V.50-51; R 129.

⁴⁵ Malebranche, Kurtarıcı'nın inayetinin her zaman doğrudan etkisini, yani sevinci ve zevki yarattığını savunur; ancak bu her zaman düşkünü yolundan çevirmeye ve onun doğru yola yönelmesine yetmez: Bkz. TNG III.20.

dan yönetilen düzenli bir dünya için ödenmesi gereken bedeldir.

Tannı herkesin selametini ister ama bunu yalnızca, Malebranche'ın ifadesiyle, bir "basit buyruk"la yapabilir. Tıpkı Leibniz'in "öncel irade"si gibi bu da, bütün öteki düşünce ve kaygıları dikkate almaksızın, bir şeyin olmasına yönelik bir istektir.⁴⁶ Eğer Tannı bu basit arzulara göre eylemiş –ve dolayısıyla onları "pratik buyruklar" haline getirmiş– olsaydı, o zaman herkes bağışlanırdı. Ancak Tanrı'nın böyle soyut buyrukları ya da istekleri zorunlu olarak yerine getirilen istek ve buyruklar değildir; Malebranche'ın Tannı'sı her şeyi öldürmez. Olsun ister. Ama O bütün öteki şeyleri ve düşünceleri de, onları yöneten yasalarla birlikte, dikkate almak zorundadır. Nasıl ki Tanrı, fizik yasalarının dayattığı üzere, bir cismi ancak başka bir cisim kendisine çarptığında hareket ettiriyorsa, bir faniye inayeti de ancak inayet yasalarında belirlenmiş gerekli koşullar yerine geldiğinde verecektir. Hareket gibi inayet de ara-nedensel sebepler sistemi uyarınca dağıtılır. Ve bu inayet yasalarının hükümlerine göre, en yüce lütuf bir bireye, o bireyin onu arzulamasına ve kazanmasına bakarak değil –böyle bir şey Pelagyanizm olurdu– ancak Kilise'nin kuruluşundan sorumlu Kurtarıcı Mesih İsa'nın tikel bir iradeyle belli bir kişiye inayetin lütfedileceğini buyurmasıyla verilir. Bireylerin kurtuluşu için dua eden İsa'dır. Ne yazık ki, insan doğasına sahip olan İsa, her şey hakkında Baba'sının sonsuz bilgisine haiz olsa da, belli bir andaki fiili, bilinçli düşünceleri hâlâ sınırlı olan sonlu bir varlıktır. Bu yüzden o, inayetin hangi kişiye bahş edileceğinin her zaman farkında değildir. "[İsa Mesih] doğru kişinin inayetin hareketlerini izleyip izlemeyeceğini ... göremez." Potansiyel olarak bir bireyin karakteri ve

⁴⁶ Bkz. OC VIII.655.

koşullarının her yönünü bilebilecek durumda olmakla birlikte, o aslında her zaman “onların yüreklerine işlemez.”⁴⁷ Dolayısıyla o bazen inayetin kalbi nihai etkisini gösteremeyecek kadar taşlaşmış, şehevi arzularının üstesinden gelemeyen birine verilmesini – ve böylelikle “ara-neden” Tanrı’nın, hakiki nedenin, o kişiye inayet bahş etmesini– isteyebilecektir. Tanrı bu duruma ancak tek bir tikel iradeyle çare bulabilir; ama Malebranche’ın okura hatırlatmaktan bıkmadığı üzere, bu Ondan Kendi doğasına yakışmayan bir tarzda hareket etmesini beklemek olur.

Malebranche, sisteminin hem Tanrı’nın yardımseverliğinin hem de İsa Mesih’in kurtarıcı rolünün hakkını tam olarak verdiğine inanıyordu. Malebranche’ın en önemli eleştirmenlerinden biri olan Rahip Jacques-Bénigne Bossuet bu düzenlemeden pek tatmin olmuş değildi. Bossuet, XIV. Louis’nin günah çıkarıcı papazıydı, hem de sarayda veliahtlara hocalık yapıyordu; dolayısıyla onun hoşlanmaması belli sonuçlar doğuracaktı. Bossuet, *Treatise on Nature and Grace*’i “tamen saçma” bularak, Malebranche’ın Tanrı’nın her bir birey için özel bir takdirinin olmayışına ilişkin yazdıklarına itiraz ediyordu. “Tanrı her şeyi, Kendi izlediği yollarla, niyet ettiği bir sona erdirir.”⁴⁸ Bossuet özellikle, Malebranche’ın Tanrı’yı kurtuluş için zorunlu yardımları dağıtmaktan uzaklaştırmasını sorun ediyordu. Her zaman yerinde bir espri yapmaya hazır biri olan Bossuet’ye göre, Malebranche’a kalsa, “Bir Kurtarıcımız olmasaydı, hepimiz kurtulmuş olacaktık.”⁴⁹

Theodicy kitabında Leibniz, “*The Search After Truth*’un muhteşem yazarı, felsefeden teolojiye ge-

⁴⁷ TNG II.17., ek, OC V.78-83.

⁴⁸ Marquis d’Allemands’a mektup, OC XVIII.447.

⁴⁹ Akt. OC V.xxxiii.

çerek, nihayet Doğa ve İnayet üzerine takdire şayan bir deneme kaleme aldı”⁵⁰ diye yazar. Leibniz, Malebranche’ın, Tanrı’nın genel yasalarının işleyişi sonucu ortaya çıkan olayların, özellikle de kötülüklerin, zorunlu olarak Onun özellikle buyurduğu şeyler olmadığını gösterme biçiminden etkilenmiştir. “Rahip Malebranche’la Tanrı’nın şeyleri kendine en yakışır biçimde eylediği konusunda hemfikirim.”⁵¹ Leibniz’in yorumuna göre, Malebranche da aslında Tanrı’nın yaratıcı eyleminin sonucunun bütün mümkün dünyaların en iyisi olduğunu söylemektedir.

Tanrı’nın yolları en basit ve tekbiçimli olanlardır: Çünkü O bir başkasını en az kısıtlayan kuralları seçer. Yolların ve araçların basitliğine oranla aynı zamanda en üretken olanlardır bunlar. Sanki belli bir maliyete yapılabilecek en iyi evin bu belli ev olduğunu söylemek gibidir bu. Gerçekten de, bu iki koşul, basitlik ve verimlilik, mümkün olduğu kadar fazla kusursuzluk yaratmak anlamında tek bir avantaja indirgeyebilir: Böylece Rahip Malebranche’ın sistemi bu noktada benimkiyle aynı sonuca varır.⁵²

Bu yazılanları 1711 yılında okuyan Malebranche hemen itiraz eder. Aynı yılın Aralık ayında Leibniz’e bir mektup yazarak, karşılıklı görüşleri arasında önemli bir fark bulunduğunu belirtir.

Sizin gibi ben de Tanrı’nın yarattıkları için üretebileceği kadar iyilik ürettiğine, o iyilikleri de

⁵⁰ §204, GP IV.238; H 254.

⁵¹ §206, GP IV.240; H 256.

⁵² §208, GP IV.241; H 257.

eylemesi gerektiği gibi eyleyerek, yani Onun inkâr edilemez bir biçimde sevdiği Kendi ilahi kusursuzluklarının karşı konulmaz düzeni olabilecek yasalarına, çiğnemediği gibi ihmal de etmediği yasalarına göre eyleyerek ürettiğine ikna olmuş biriyim. Ve dolayısıyla Onun eseri, olabilecek en kusursuz eserdir; ama yine de bu mutlak anlamda kusursuzluktan ziyade, eserin yapılmasındaki araçlar bakımından bir kusursuzluktur. Çünkü Tanrı yalnızca eserinin mükemmelliğiyle değil aynı zamanda basitliği ve üretkenliği, yollarının bilgeliliğiyle de muazzездir.⁵³

Bir ay sonra yanıt veren Leibniz belki bazı şeyleri aşırı basite indirgediğini kabul eder ve Malebranche'a, neden yanılarak görüşleri arasında temel bir farklılık bulunduğu düşüncesine kapılmış olabileceğini açıklamaya girişir. "Aslında ben Tanrı'nın eserinden bahsederken Onun yollarını eserinin bir parçası olarak değerlendiriyorum ve yolların üretkenliğiyle birlikte basitliği eserin mükemmelliğinin bir parçasını oluşturur; çünkü bir bütün olarak araçlar sonucun bir parçasını oluşturur [ve araçların basitliği eserin mükemmelliğinin bir parçasını oluşturur]."⁵⁴ Mektubunun sonuna doğru Leibniz bazı önemli buluşma noktalarını tekrar belirtir ve bir kere daha aralarındaki farklılığın gerçekten yalnızca nominal bir farklılık olduğunu savunur. Leibniz şunları yazar: Tanrı bütün mümkün dünyalar içinde en iyisini yaratır. Daha az günah ve acının olduğu birçok başka mümkün dünya olabilir; ama bu dünyalar Tanrı'nın yarattığı fiili dünyadan daha düşüktür ve bunun nedeni kısmen o dünyaların daha karmaşık yasalarının

⁵³ MLRP 417.

⁵⁴ MLRP 418.

olmasıdır. Malebranche ise şunları savunur: Tanrı bütün mümkün dünyalar içinde en iyisini yaratmamıştır. Mevcut dünyadan daha mükemmel birçok başka mümkün dünya vardır; çünkü onlar daha az günah barındırır. Ne var ki Tanrı onları yaratmamıştır çünkü öyle yapması, Tanrı'nın Kendi yollarının basitliğini ve genelliğini ihlal etmesi anlamına gelecektir.

Kısacası Leibniz'e göre, o ve Malebranche bu dünyanın bütün mümkün dünyalar içinde en iyisi olup olmadığı konusunda anlaşıyor; ama bunun tek nedeni Malebranche'ın dünya ve eser sözcüklerini Leibniz'in kullandığından daha dar bir anlamda kullanıyor oluşudur. Malebranche açısından, dünya yalnızca yaratılmış ürünün kendisi, onu yöneten yasalardan ayrı olarak, doğa (ve inayet) fenomenleri anlamına gelir. Bu, Malebranche'a dünyanın iyiliğinin mutlak değil, onu yapmakta ve korumakta Tanrı'nın araçları bakımından bir iyilik olduğunu söyleme imkânı verir. Öte yandan Leibniz için dünya hem yaratılmış ürünü hem de onu yaratan ve koruyan yasaları içerir. Leibniz'in savunduğuna göre, terminolojik farklılıklar bir yana, o ve Malebranche, ürün tasarımının kendisi, yasalardan ayrı, kusurlarla dolu görünmekle birlikte, ürün tasarımı ve yasaları birlikteliğinin, bütün olarak alındığında, en iyisi olduğu ve Tanrı'nın bilgeliğine ve iyiliğine en yakışanı olduğu konusunda fikir birliği içindedir. Malebranche bu uzlaştırmacı değerlendirmeyi kabul etmelidir; çünkü "Tanrı, birlikte başka her eserden ve yoldan daha iyisine sahip kılarak yücelttiği mükemmellikleri yansıtan eserleri ve yolları seçer"⁵⁵ diye yazan kendisidir. Nasıl ki Leibniz için bu dünya en üst düzeyde basit ve verimli yasalar ile yaratılanların bu yasaların imkân verdiği ölçüde iyiliğinin ve mutluluğunun birlikteliği demekse, Malebranche için

⁵⁵ *Dialogues on Metaphysics*, XIII.8, OC XII.318; JS 252.

de bu dünya en basit yasalarla yönetilmektedir ve bu yasalara göre “fiziksel ve ahlaki” olanın mümkün olan en üst derecede uzlaştırılmasıdır.⁵⁶

Bu uzlaşmaya rağmen, Leibniz’in, Malebranche’ın aksine, bu dünyanın, yasalardan bağımsız olarak düşünüldüğünde bile bütün dünyalar içinde mutlak olarak en iyisi olduğuna inandığı gerçeğinden kurtuluş yoktur. O dünya yaratılanlar için günah, acı ve hoş olmayan başka şeylerle doludur. Ama aynı zamanda o dünyada, sırf onu yöneten yasaların basitliği ve verimliliği yüzünden, bir dünyanın barındırabileceği en çok miktarda mükemmellik ve mutluluk da vardır. Malebranche ise, aksine, içkin mükemmellik bakımından mevcut dünyayı geride bırakan birçok başka mümkün dünya olduğuna inanır. Leibniz açısından, bu dünyanın mutlak en iyiliği “en uygun” yasalarla tutarlı olmakla kalmaz, aynı zamanda o yasalar tarafından mümkün hale gelir. Malebranche açısından, yasaların basitliği ile yarattıkları ürünün niteliği arasında bir gerilim söz konusu değildir. Sonuç daha güzel yapılabilir; ancak yalnızca araçların basitliğinden ödün vermek pahasına olabilir böyle bir şey.⁵⁷

⁵⁶ Eğer Rutherford, Leibniz’in Tanrı’sının yalnızca yasaların basitliğini değil yaratıkların iyiliğini ve mutluluğunu da en üst seviyeye çıkardığını söylemekte haklıysa, o zaman Malebranche’la aralarında ciddi bir farklılık var demektir: Bkz. *Leibniz and the Rational Order of Nature*.

⁵⁷ Bkz. Nadler (der.), *The Cambridge Companion to Malebranche* içinde, Donald Rutherford’un “Malebranche’s Theodicy” makalesi, s. 165-89, 173. Leibniz ile Malebranche arasındaki farklılıkların daha ayrıntılı bir tartışması için bkz. Steven Nadler (der.), *Causation in Early Modern Philosophy: Cartesianism, Occasionalism, and Preestablished Harmony* içinde, yine onun “Natures, Laws and Miracles: The Roots of Leibniz’s Critique of Occasionalism” makalesi (University Park: Penn State Press, 1993), s. 135-58, özellikle teodise konusu için s. 152-57.

Ekümenik iddialar taşıyan Leibniz, Malebranche'la aralarındaki farklılıkların üzerine cila çekme yönünde güçlü bir istek duyar.⁵⁸ Nihayetinde, eğer bir Fransız Katolikle, özellikle de Tanrı'nın yollarının haklı çıkarılması gibi önemli bir konu üzerinde, ortak bir teolojik zemin oluşturmayı başarabilirse, ileride belki büyük yeniden birlik projesini hayata geçirebilecek vakit de bulabilirdi. Bu yüzden, görüşlerinin çok benzer olduğunu iddia ederken Leibniz'in samimi olduğuna inanmak zor görünüyor. Leibniz'in de gayet iyi bildiği gibi, kötülük sorununda iki filozof arasında önemli fikir ayrılıkları vardır. Malebranche, Leibniz'in, bu dünyanın görünür kötülüklerinin, aslında iyi şeylerin yapıldığında daha parlak görünüp öne çıkmasını sağlayarak, toplam iyiliğe kısmen olumlu bir katkı yaptığı görüşüne itiraz eder. Leibniz'in okumuş olması gereken 1686 tarihli bir yazısında, kötülük, kötülüktür, diye ısrar eder ve aksine, kötülüğün mevcudiyetinin herhangi bir şeyin daha iyi olmasına hizmet edemeyeceğini söyler.

Manicilere karşı, elbette canavarların evrene bir tür güzellik kattığı ve hatta Tanrı'nın tasarımını hayata geçirmek için dinsiz insanlardan ve canavarlardan faydalandığı söylenebilir. Çünkü her şey Kainat'ın düzenine, hatta düzensizliğine dahildir. Ama düzensizlik neyse odur. Tanrı ona izin verir çünkü çeşitli biçimlerde onu kullanıma sokabilir. Ama Tanrı o olsun diye bu yurmaz; çünkü O, yasalarını o öyle olsun diye koymamıştır... Gölge bir resimde zorunludur, nasıl ki müzikte ses uyumsuzluğu zorunluysa. O halde kadınlar düşük yapmalı ve sonsuz sa-

⁵⁸ Bu konuların bazılarında kısa bir Leibniz ve Malebranche karşılaştırması için bkz. Patrick Riley'in *Treatise on Nature and Grace* için yazdığı Sunuş, R 34-38.

yıda canavarlar yaratmalıdır. Ne saçma bir sonuç, diyorum filozoflara üstüne basa basa!⁵⁹

Dialogues'ta Theotimus'un, "Doğanın düzensizlikleri, canavarlar ve hatta dinsizler, bir tablodaki, esere güç katan ve figürlere canlılık kazandıran gölgelere benzer" demesi üzerine, Theodore'un sözünü kesen Aristes, "Böyle bir düşünce hayal gücünü mutlu eden 'ne olmadığını biliyorum' demektir; ama zihin bununla tatmin olmaz. Zira gayet iyi anlıyorum ki bu evren kendisini oluşturan parçalarının hiçbirinde hiçbir düzensizlik olmasaydı daha mükemmel bir yer olurdu; ama ne yazık ki belli bir kusurun olmadığı neredeyse hiçbir yer bulunmuyor" diye yanıtlar.⁶⁰ Malebranche açısından, bu dünya tam anlamıyla kusurludur; Leibniz'e göre ise, birçok kötülüğe ve kusura rağmen, dünya kusurlu değildir. Malebranche için, bu dünyadaki kötülükler gerçek anlamda Tanrı'nın ürününün karakterine gölge düşürür. "Yalnızca görünüşte kötülük olduğu fikrine katılmıyorum; bana göre, kötülük vardır ve Tanrı buna izin verir."⁶¹ *Treatise*'de söylediği gibi: "Eğer bunlar [canavarca bozukluklar] olmasaydı daha iyi olurdu."⁶² Leibniz'e göre ise, adına kötülük denen şeyler, şeylere yalnızca dar bir açıdan bakınca

⁵⁹ Bu, Malebranche'ın Arnauld'nun *Reflections philosophiques et théologiques*'ine yanıtından alınmadır: OC VIII.765. Malebranche'ın kötülüğün gerçekliğine ilişkin görüşü, Denis Moreau'ya göre, kötülük sorununda bütün öteki düşünürlerden bir "kopuş"u ifade eder ve "l'originalité malebranchiste" denen şeyi oluşturur: Bkz. *Deux Cartésiens: La Polémique Arnauld-Malebranche* (Paris: J. Vrin, 1999), s. 93-95, 112.

⁶⁰ IX.9, OC XII.212; JS 161.

⁶¹ *Dialogue Between a Christian Philosopher and a Chinese Philosopher* (*Entretien d'un philosophe Chrétien et d'un philosophe Chinois*), OC XV.53.

⁶² TNG I.22.ek, OC V.36.

ve yaratılışın toplam iyiliğine yaptıkları (estetik ya da metafizik) katkıları görmeyince, kusurlar olarak görünen daha düşük derecedeki mükemmelliktir aslında.

Leibniz 1686 yılında kaleme alınmış ama mektuplaşmanın olduğu 1711 yılında henüz basılmamış olan *Discourse on Metaphysics*'te tam da bu noktada Malebranche'ı açıkça eleştiriyordu. "Büyük bir cüretle, Tanrı'nın yaptığıнын en üst derecede mükemmel olmadığını ve daha iyisinin yapılabileceğini savunan bazı modern yazarların görüşlerini onaylamam imkânsız." Sadece "karşılaştırmalı mükemmellik," ona göre, "Tanrı'nın görkemiyle" baştan sona tutarsızlık içindedir.⁶³

Ve Tanrı'ya atfettikleri amaçlar ve niyetler bakımından da temel bir farklılık söz konusudur. Leibniz'in Tanrı'sının aksine, Malebranche'ın Tanrı'sı mümkün olduğu kadar iyiyi üretmekle ilgili değildir; O, en iyi toplam sonucu elde etmek için iki değeri dengelemeye ya da maksimize etmeye çalışmaz. Tersine, Malebranche'a göre, Tanrı'nın yollarının basitliği her şeyden önce gelir. "Onun bilgeliği bir bakıma Onu aciz kılar; çünkü bu bilgelik onu en basit biçimlerde eylemeye sevk ettiğinden, Onun yollarının basitliği yüzünden bütün insanların kurtuluşu mümkün değildir ... Tanrı bilgeliğini eserinden daha çok sever ... çünkü Tanrı'nın bilgeliği Onun vasıflarının niteliklerini en çok taşıyan araçları tayin eder."⁶⁴ Ahlak felsefesin-

⁶³ *Discourse on Metaphysics*, §3.

⁶⁴ TNG I.38-39.ek, OC V.47. Sleight, ikili arasındaki bu önemli farkı vurgular: Bkz. Leibniz and Arnauld: A Commentary on Their Correspondence (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1990), s. 45. Denis Moreau, Malebranche'ın Tanrı'sının teoloji ölçülerinde sınırlı ancak Leibniz'in Tanrı'sının kozmoloji ölçülerinde sınırlı olduğunu söylerken benzer bir noktaya değinir: Bkz. "Malebranche on Disorder and Physical Evil," s. 86.

den ödünç alınan terimlerle, Malebranche'ın Tanrı'sı ile Leibniz'in Tanrı'sı arasındaki farkı, belli bir değerin ya da eyleme tarzının, sonuçlar ne olursa olsun, gözetilmesini şart koşan bir deontolojik etikçi fail (basitliğiyle yüce olan Malebranche'ın Tanrı'sı) ile eylemlerini mümkün olduğunca fazla toplam iyi yaratmak üzere seçen sonuççu bir fail (Leibniz'in Tanrı'sı) arasındaki farka indirgeyebilirsiniz.⁶⁵

Bununla birlikte Leibniz bir şeyin farkındaydı. Ne kadar önemli olursa olsun bu farklılıklar iki filozof arasındaki daha temel bir fikir birliğini gölgelemeliydi. İkisi de bu dünyada neden kötülük ve kusur olduğuna ilişkin aynı temel açıklamayı getiriyordu: Tanrı daha yüce bir değer uğruna kötülüğe izin verir. O acıya, günaha ve cehennem azabına izin verir; çünkü bunları başından engellemek, bu dünyayı yönetmek için bilgece koyduğu en üstün ilkeleri yine Kendisinin çiğnemesini gerektirecektir. Bir kötülüğü engellemek için müdahale etmek ya da doğanın ve inayetin yasalarıyla ortaya çıkmış bir durumu düzeltmek, ister yaratılanların toplam iyiliği bakımından ister Onun Kendisini mecbur ettiği şey bakımından olsun, Tanrı için belli bir kaybı da beraberinde getirecektir. Malebranche'a, *Metaphysical Meditations*'ı okuduktan hemen sonra ve Tanrı'nın adaleti üzerine kitabı daha kafasında bile yokken yazdığı, 1679 tarihli, bir mektubunda Leibniz, "Tanrı'nın tikel kötülüklerin varlığına neden olan buyruklarının basitliği hakkında söylediklerinizi çok yerinde buluyorum; çünkü Tanrı öbür türlü her keresinde doğanın yasalarını değiştirmek zorunda kalacaktı"⁶⁶ der.

⁶⁵ Bkz. Charles Larmore, *Modernité et morale* (Paris: Presses Universitaires de France, 1993), böl. 5.

⁶⁶ GP I.330; L 210-11. 68.

Teodisenin bu tespitinden daha da önemli olan şey, Tanrı'nın doğası ve Onun eyleme yolları hakkındaki bir ortak varsayımdır. Hem Malebranche hem de Leibniz, Tanrı'nın şeyleri anlaşılabilir ve nesnel bir maksatla yapan akılcı bir varlık olduğu görüşüne bağlıdır. Söz konusu varsayım ne kadar doğal ve sıradan görünürse görünsün, son tahlilde evren, insanın evrendeki yeri, gerçek mutluluk ve refahın doğası ile yolu hakkında iki farklı kavrayışa sahip olan 17. yüzyılda bu, hayati bir çekişme konusudur.

Akılcı bir varlık, akla önem veren bir varlıktır. Böyle bir fail teleolojik olarak amaçlara göre davranır; bu fail bir şey yaratmak uğruna eyler. Ve o, yaptığı şeyi yaratmak için çabalar; çünkü onu iyi olarak, kendi başına arzulanır olarak tanır. Dahası, akılcılığı araçsaldır: İstenen hedefe yönelik araçları seçer; çünkü haklı olarak, bu araçların hedefe varmanın en etkili yolu olduğuna inanır. İyi olduğuna inanılmayan hedeflerin peşinden gitmek ya da o hedefe gitmediği, gitse de etkisiz bir biçimde gittiği bilinen bir yolla hedefe gitmek akıldışı eylemdir.

Şimdi Leibniz'in Tanrı'sını düşünelim: O sonsuz sayıda mümkün dünya göz önüne getirir ve bunlardan birinin (en basit yasaları olan ve en çok mükemmellik içeren birinin) mutlak anlamda hepsinden iyi olduğunu görür. Onun arzusu mümkün olduğu kadar fazla mükemmellik üretmektir ve böylece O, mümkün bütün dünyalar içinde en iyisini var eder. O dünyanın en üstünlüğü Ona o dünyayı yaratma yönünde zorlayıcı bir neden temin eder; ve eğer böylesine bir zorlayıcı neden olmasaydı, Leibniz'in Tanrı'sı bir dünya zaten yaratmazdı. Yeterli neden ilkesi Tanrı için bile bağlayıcıdır. Leibniz'in dediği gibi, "[Tanrı] yüce nedene göre eylemek dışında eylemez."⁶⁷ Bu, büyük ya

⁶⁷ Theodicy, §8, GP VI.107; H 128.

da küçük, Tanrı'nın bütün seçimleri için geçerlidir. Bu durum, Leibniz'in kendi meşhur ayırt edilemezlerin kimliği yasasına ilişkin argümanında çok güzel yansıtılmıştır: "Birbirinden ayırt edilemez iki kişi gibi bir şey olamaz." Doğada mutlak olarak özdeş iki farklı şeyin –"kendi içlerinde herhangi bir farklılık içermeyen" iki yaprağın ya da iki kar tanesinin– olmamasının ve olamamasının nedeni şudur: İki şey arasında herhangi bir farklılığın kesinlikle yokluğu halinde, Tanrı'nın bunlardan birini bir yere ve ötekini öteki yere ya da tersi, koyma yönünde zorlayıcı nedeni olmayacaktır. Sonuç olarak, "bilgelikten yoksun kesinlikle hiçbir şey yapmayan" Tanrı böyle şeyler yaratmayacaktır.⁶⁸ "Ben [yeterli neden ilkesinden] şunu çıkarıyorum ki ... doğada birbirinden ayırt edilemez iki somut, mutlak varlık yoktur; çünkü eğer öyle bir şey olsaydı, Tanrı ve doğa herhangi bir muamelede akılcı bir şekilde birini değil de ötekini seçemezdi; dolayısıyla Tanrı tamı tamına eşit ve benzer iki maddi şey üretmez."⁶⁹

O halde Tanrı kesinlikle belirlenimsiz değildir; O hiçbir zaman yapmakta olduğu şeyin bilgisi olmaksızın ve akıl yoluyla onu yapmaya karar vermeksizin eylemez. "Onun iradesi her zaman karardır ve o irade yalnızca en iyi tarafından karardır kılınabilir." Tanrı asla Leibniz'in "ilksel tikel irade" dediği şeyle, yani herhangi bir akılcı yasa ya da ilkeden bağımsız bir yerine göre iradeyle eylemez. "Böylesi anlaşılmaz bir şey olurdu. [Tanrı] Adem, Petrus, Yahuda ya da herhangi bir kişiyi yaratma kararını, bu kararına dayanak olan bir neden olmaksızın, vermiş olamaz;

⁶⁸ Bkz. Leibniz'in Samuel Clarke'a dördüncü mektubu, GP VII.372; L 687. Leibniz'in bu argümanı yasası için kullandığı birçok örnekten biridir.

⁶⁹ Leibniz'in Beşinci Makalesi (Clarke için), G VII.393; L 699 (çevirmen değişiklik yapmıştır).

ve bu neden belli bir genel bildirim zorunluluğuna yol açar. Bilge akıl her zaman ilkelere göre eyler; her zaman kurallara göre eyler ve hiçbir zaman istisnalara göre eylemez.”⁷⁰

Leibniz, bunun Tanrı’ya bir tür kısıtlama getirmek anlamına geldiğini kabul eder; ama bunun nedenlerin akılcı çözümlere getirdiği sıradan belirlenim türünden daha fazla olmadığına ısrar eder. Tanrı’ya nedenlilik kısıtlamaları koymanın sonuçları konusunda Leibniz kadar iyimser düşünmeyen eleştirmenlerinin endişesi ise şuydu: Ya bu nedenler Tanrı’nın “zorunluluktan” eylemesine yol açar ve Tanrı seçme özgürlüğünü kaybederse... Bayle, Leibniz’in Tanrı’yı bir tür kadere mahkûm ettiğini savunur: “Bu yüzden Tanrı’nın özgürlüğü yoktur; Kendi bilgeliği tarafından yaratmaya, sonra tam olarak öyle bir eser yaratmaya ve nihayetinde onu tam da o yollarla yaratmaya zorlanır. Bunlar, Stoik alinyazısından [*fatum*] daha ağır ve ağına düşenin kurtulmasını imkânsız hale getiren üç esarettir.”⁷¹

Ancak Tanrı’yı bağlayan zorunluluk, Leibniz’e göre, “mutlu bir zorunluluktur,” çünkü bu zorunluluğun kaynağı Tanrı’nın kendi doğasındadır. “İlahi Varlık’ı bile bağlayan bu *fatum* bilgeliği ve iyiliği için kuralları belirleyen, Tanrı’nın kendi doğasından, kendi müdrikesinden başka bir şey değildir.”⁷² Bayle’in suçlamasının tam aksine, öteki mümkün dünyalar, mantıklı konuşacak olursak, hâlâ mümkündür. Kendi başlarına ve kendi içlerinde, bu dünyaların her biri (hem Napolyon’un Fransa imparatoru olduğu hem de Napolyon’un Fransa imparatoru olmadığı bir dünya örneğinde olduğu gibi) bir mantıksal çelişki barındır-

⁷⁰ Theodicy, §337, GP VI.315; H 328.

⁷¹ Leibniz, Theodicy’de aktarır, §227, GP VI.253; H 268.

⁷² Theodicy, §191, GP VI.230; H 246-47.

maz. Bununla birlikte, bu ihtimaller kesinlikle Tanrı tarafından seçilmemiştir ve bu yüzden Onun yaratıcı iradesi açısından geçerli seçenekler değildir. Tanrı'nın özgürlüğü konusunda, Leibniz felsefecilerin "soft determinist" ya da "bağdaştırmacı" dedikleri türden bir düşünür sayılır: Tanrı en iyiyi seçmeye belirlenimlidir ama bu, seçimin özgür olmadığı anlamına gelmez. Bu belirlenim, yalnızca Leibniz'in (mantıksal, metafizik ya da mutlak zorunluluk karşıtı olarak) ahlaki zorunluluk olarak tanımladığı, akılcı bir varlıkta –Tanrı'nın iyiliği ve bilgeliği yüzünden, şaşmaz bir biçimde en iyiyi seçmek üzere davranan bir varlıkta– seçime zorlayan nedenlerin zorunluluğu tarafından nitelenir. "Her zaman iradeyi seçime yönlendiren üstün bir neden vardır... Seçim [mutlak] zorunluluktan özgür ve bağımsızdır; çünkü çok sayıda olabilirlik arasından yapılmıştır ve irade ancak nesnenin ağır basan iyiliği tarafından belirlenmiş olacaktır."⁷³

Malebranche erken dönem çalışmalarında Tanrı'nın iradesinin karşı konulmaz gücünü savunmakla, iradenin bilgeliğini ve akılcılığını savunmaktan daha çok ilgilenmiştir. *Christian Conversations*'da, "Tanrı, iradesi güç ve sonsuz güç olan bir varlıktır" diye yazıyordu.⁷⁴ Ancak *Search After Truth*'ta bile ve özellikle de *Treatise on Nature and Grace*'de, Malebranche'ın Tanrı'sının –Leibniz'in Tanrı'sı gibi– keyfi olarak eylemediği çok açıktır. Bu, doğanın (ve inayetin) olağan akışı içinde doğrudur; orada Tanrı'nın nedensel eylemliliği yasaları gözetir. Ama Tanrı'nın Kendi yarattığı dünya için en basit yasaları seçmesi gerektiği ve sonra bu yasalara göre mümkün olan en adil ve

⁷³ Theodicy, §45, GP VI.1127-28; H 148.

⁷⁴ OC IV.30-31. Bu konunun tartışması için bkz. André Robinet, *Système et existence dans l'oeuvre de Malebranche* (Paris: J. Vrin, 1965), s. 22.

mükemmel bir dünya yaratmaya çalıştığı gerçeği, Onun tek başına iradesini aşan daha üstün bir otoritenin olduğunu gösterir. Tanrı, Malebranche'a göre, "Kendisine karşı, Kendi bilgeliğine ve nuruna karşı" eyleyemez. Tanrı Kendi var ettiğinden başka bir şeyin olup olmadığıyla, "Onun Kendisine dışsal olarak yaptığı şeyle," başka bir ifadeyle, bir şey yaratıp yaratmadığıyla ilgili olmayabilir. Ancak bir kere yaratmaya karar verdikten sonra, "O artık, kusursuz bir biçimde özgür olmakla birlikte, onu ne yolla yaptığına ilgisiz değildir; O her zaman mümkün olan en bilge ve en kusursuz yolla eyler. O her zaman karşı konulmaz ve zorunlu düzeni izler."⁷⁵

Tanrı'nın gücü kendi başına sınırsız ve akla sığmaz bir güçtür. Ne var ki Tanrı bir kere "Kendine dışsal" eylemeye karar verdiğinde o güç Onun bilgeliğine ve özellikle Malebranche'ın Düzen dediği şeye itaat eder. Düzen, her şeyin üzerinde duran ebedi, değişmez gerçeklerden oluşur. Bunlar salt mantıksal ve matematiksel doğrulardır; en üst düzeyde zorunlulukla birlikte mutlak olarak doğrudur; ama aynı zamanda bunlar, Malebranche'ın "mükemmellik ilişkileri" dediği ilişkiler hakkındaki ahlaki ve metafizik ilkelerdir de. Bunlar çeşitli türden varlıkların ve hatta Tanrı'nın kendi vasıflarının görece değerini belirler. Düzen, bir ruhun bir bedenden daha asil ve bir insanın bir köpekten daha değerli olduğunu gösterir; ve Tanrı'nın bağışlayıcılığı kadar önemli olan, Onun yollarının basitliği ve genelliğinin daha da önemli olduğunu ve bu yüzden iyi bir kişiyi boğulmaktan ya da cehennem azabından kurtarmak için bile olsa çiğnenemeyeceğini bildirir.⁷⁶ Düzen, "Tanrı'nın bütün eserlerinin timsalidir" ve Onun buyrukları düzenin ilkelerine uy-

⁷⁵ Search After Truth, Elucidation 8, OC III.85-86; LO 586-87.

⁷⁶ Bkz. *Dialogues on Metaphysics*, VIII.13.

malıdır. Düzenin emirleri Onun yaptığı her şey için evrensel nedenler olarak Tanrı'ya hizmet eder. Bazı istisnai durumlarda, Tanrı tikel bir iradeyle eylemek ve bir mucize yaratmak için doğanın ve inayetin yasalarını çiğnemek durumunda kalsa bile bu ancak ve ancak Düzen onu gerektirdiği için olacaktır.⁷⁷

Böylelikle Tanrı, Kendi müdrikesindeki sonsuz imkânları göz önüne alarak bir dünya yaratmayı seçince, Düzen Onun vasıflarından birini (basitliği) diğerlerinin önüne koyar. Basitlik zaman içinde Tanrı'nın dünya için hangi yasaları koyacağını ve sonra, bu yasalar temelinde, fiziksel olanın ahlaki olanla ilişkisinde mümkün olduğu kadar çok mükemmelliği nasıl yaratacağını belirler. Malebranche şöyle der:

Tanrı'nın eylemek istediğini varsayarak, ben Onun bunu her zaman mümkün olan en bilgece biçimde ya da kendi vasıflarını en çok taşıyan bir biçimde yapacağını savunuyorum. Bunun Onun için hiçbir zaman keyfi ya da önemsiz bir mesele olmadığını söylüyorum üstüne basarak... İlahi mükemmellikler arasındaki mevcut zorunlu ilişkilerden ibaret olan değişmez Düzen, Onun tüm buyruklarının karşı gelinmez yasası ve kuralıdır.⁷⁸

Tanrı'nın bilgeliği, Düzen'in ikamet yeri, iradesinin üzerindedir ve ona yön verir. "Tanrı'nın yaptığı her şey için Kendinde iyi nedenleri vardır."⁷⁹

Leibniz gibi Malebranche da ilahi akılcılığa ilişkin anlatısının Tanrı'nın özgürlüğünden ödün vermek

⁷⁷ TNG II.45.

⁷⁸ Bu, Arnauld'nun *Reflections philosophiques et théologiques*'ine yanıtı, OC VIII.752-53.

⁷⁹ *Dialogues on Metaphysics*, IX.3, OC XII.201; JS 152.

olarak anlaşılabilirliğinden kaygı duyar. Hatta bunun, bir anlamda, öyle olduğunu da kabul eder. “Tanrı’nın bilgeliği Onu şu anlamda kudretsiz kılar: Onun bilgeliği Onun belli şeyleri yapmasına izin vermediği gibi, belli şekillerde yapmasına da izin vermez... Tanrı, Kendi bilgeliğine yakışmayacak ya da Kendi vasıflarının, Kendi iyiliğinin ve Kendi değişmezliğinin niteliklerini taşımayan yollarla eylemeyi seçemeyeceği anlamında kudretsizdir.”⁸⁰ Ama bu yalnızca, bir kere daha, kusursuz bir akılcı varlığın tartışma götürmez nedenlerin aksine hareket etmekteki ahlaki kudretsizliğidir. Tanrı’nın seçimleri zorludur; Tanrı’nın gözetmesi gereken standartlar vardır. Ama bu standartlar Tanrı’nın bilgeliğinde yatar ve onlara itaat yükümlülüğü tek başına Onun doğasından gelir.

Malebranche’ın sistemi üzerine, 1686 yılında yayımlanan eleştirel çalışmasında Bernard Le Bouvier de Fontenelle, Oratoryan’ın ilkelerinin Tanrı’yı, bütün hedeflerini, her şeyden önce de bütün insanları selamete kavuşturma hedefini, başaramayan ya da başarmayı istemeyen çok zavallı bir işçi konumuna düşürdüğünü yazıyordu.⁸¹ Ama bu doğru değildir. Bütün amaçlarına erişemeyen Malebranche’ın Tanrı’sı değildir. Aksine, normal koşullar altında, Onun isteyebileceği ama son tahlilde başarmayı, en azından ne pahasına olursa olsun başarmayı istemediği belli sonuçlar vardır. Tanrı bütün insanları kurtarmayı kesinlikle ister. Ama Tanrı aynı zamanda bilir ki, birçoğunun selamete kavuşturulması daha yüce, daha önemli ilkeleri feda etme pahasına olacaktır. Tanrı, her akılcı fail gibi, önceliklerini bilir ve bu Onun bazı “basit” ya da öncel tercihlerinden taviz vermek anla-

⁸⁰ TNG, Third Elucidation, OC V.180.

⁸¹ *Doutes sur le système physique des causes occasionnelles*, özellikle. böl. 4.

mına gelse de, buna göre eyler. Malebranche'ın anladığı anlamda, en iyi işçi hangi tavizi vereceğini bilen işçidir.

Felsefe tarihinde etkilenme sorunları her zaman zor olmuştur ve çağdaşlar söz konusu olduğundan sorun çok daha zordur. Leibniz, Malebranche'ın yazılarından etkilenmişti. Bazı düşünürlerin iddia ettiği gibi, Leibniz kendi teodiseci maksatları için, orada bulduğu Tanrı tasvirini takdir etmiş olabilir. Bu tasvirdeki Tanrı, seçimleri öncel ve şaşmaz bir iyi kavrayışı tarafından yönlendirilen, hatta belirlenen bir akılcı fail; Kendi doğası tarafından konmuş sınırlamalar içinde belli değerleri (Malebranche için fiziksel olanın ahlaki olana oranı; Leibniz için mükemmellik) en yüksek seviyeye çıkarmayı gözetken bilge, ilahi bir stratejistir.⁸²

Öte yandan Leibniz daha Malebranche tek bir makale yayımlamadan önce, kendi Tanrı'nın icraat tarzı [*modus operandi*] kavrayışının önemli unsurlarını yerli yerine oturtmuştu bile. Paris'e gelmeden kısa bir süre önce, çok büyük bir ihtimalle 1672 yılının güzünde ya da kışında kaleme aldığı, basılmamış "The Confession of a Philosopher" diyalogunda, Leibniz Tanrı'nın seçimlerinin akılcılığına olan inancını ilan ediyordu: "Tanrı'nın iradesi Tanrı'nın bir şeyi istemesinin nedeni değildir (çünkü birini bir şeyi istemeye iten şey hiçbir zaman onun istemeye istekli oluşu değil, aksine o şeyin ona layık olduğuna inanmasıdır); Tanrı'nın bir şeyi istemesinin nedeni daha çok şeylerin kendilerinin doğasıdır."⁸³ Paris gezisinin öncesinde bile Le-

⁸² Örneğin bkz. Catherine Wilson, "Leibnizian Optimism." Wilson, Leibniz'in "ilahi bir stratejist olarak Tanrı kavramını" Malebranche'dan almıştır ve Malebranche'ın görüşleri Leibniz'in optimizminin "orijinlerini" temsil eder (s. 767).

⁸³ A VI.3.124; S 49.

ibniz, Tanrı'yı yaptığı seçimleri yapmaya iten şeyin, Onun iradesi için yeterli neden olarak sayılan şeyin, en iyi ilkesi olduğuna ikna olmuştu. 1671 yılında Magnus Wedderkopf'a yazdığı bir mektupta, "İlahi iradenin nihai temeli ... ilahi zekâdır. Çünkü Tanrı en iyi ve aynı şekilde en ahenkli olarak gördüğü şeyleri buyurur; ve O bunları, adeta sonsuz sayıda bütün mümkün olanlar içinden seçer... Tanrı en mükemmel zihin olduğundan, Onun en mükemmel ahenkten etkilenmemiş olması ve bu nedenle de şeylerin en idealleri arasından en iyisini seçmemiş olması imkânsızdır. Ama bu, özgürlüğü azaltmaz. Çünkü özgürlüğün en üst biçimi haklı nedenle en iyiye zorlanmaktır"⁸⁴ diye kaydeder.

Daha sonra, Leibniz Paris'e geldiğinde, Tanrı'nın keyfi bir varlık olmadığı konusunda zaten ikna olmuştu. Leibniz zaten en baştan kötülük sorununun çözüm anahtarının ilahi akılcılıkta, özellikle de Tanrı'nın bütün mümkün dünyalar içinde en iyisini seçmesinde yattığını biliyordu. Bunun rue St.-Honoré'da, Leibniz'in Malebranche ile konuşmasında kendini göstermeyeceğini düşünemeyiz; aslında bu iki filozof da en temel teolojik sorunların bazılarında benzer görüşte olduklarını gayet iyi biliyordu.

⁸⁴ A II.1.117; S 3.

6

“DOKUN DAĞLARA, TÜTSÜNLER”¹

Fransa'dan sürgüne gönderildiği ilk yıllarda Arnauld, düşmanlarının bir adım önünde olmaya çalışarak, hiçbir zaman bir yerde uzun süre kalmıyordu. 1679 yılı yazından 1680 ortalarına kadar, Arnauld Hollanda'nın güneyinde çeşitli şehirlerde kendisine bir sığınak aradı. Bu şehirler hâlâ Katolik âlemin bir parçası olmakla birlikte, Fransa'nın can düşmanı Habsburg hanedanına, yani İspanya'ya aitti ve bu yüzden Fransız casuslar için özel olarak misafirperver topraklar sayılmazdı. Arnauld aylarca, Mons, Brüksel, sonra yeniden Mons, ardından Gent ve Şubat 1680'de yeniden Brüksel olmak üzere, oradan oraya dolaştı. Ama yine de Fransız otoritelerinin, muhtemelen Jansencilığe hasım yerel Katolik din adamlarının yardımıyla, hâlâ peşinde olduklarını biliyordu ve bu yüzden nereye giderse gitsin pek ortalıkta görünmüyordu. Mayıs 1680 sonunda bir arkadaşına gönderdiği

¹ Eski Ahid: Mezmurlar, 144-5.

mektupta Madam de Sévigné, “Zavallı M. Nicole [kendisi de sürgünde olan Arnauld’nun Port-Royal’dan arkadaşı] Ardennes’de ve M. Arnauld yeraltına girdi, tıpkı bir köstebek gibi”² diye yazıyordu.

Temmuz 1680’de Arnauld, dinsel hoşgörüyü bir kural haline getiren ve ayrıca dış müdahaleye, özellikle Katolik bir otoritenin müdahalesine öfke duyan, Hollanda Cumhuriyeti’nin [Dutch Republic] Calvinist eyaletlerinin yer aldığı görece daha güvenli bir bölge olan kuzeye geçti. Amsterdam’da olduğu sırada (hâlâ nerede olduğunu, sempatizanlarından bile saklamaya çalışan) Arnauld özel sekreteri Léonard Guelphe’i yazılarından birinin basımını denetlemesi için yayıncı Daniel Elzevier’ye gönderdi. Guelphe şaşırtıcı bir haberle işverenine dönmüştü: Elzevier, Malebranche’in *Treatise on Nature and Grace* adlı bir eserinin baskısını yapıyordu. Arnauld için özellikle sinir bozucu olan şeydu: Malebranche güya bu çalışma üzerine yorumları için Arnauld’yu bekleyecekti ve Jansenci arkadaşının ne söylediğini duymadan kitabı bastırmayacağına dair söz vermişti.

Arnauld, Malebranche’in *Search After Truth*’unun ilk fanatiklerinden biriydi ve 1675 yılında kitabın basılmasının hemen ardından övgülerini başkalarına söylemekten çekinmemişti. Aynı yıl Roucy Markizi, “Mösyö Arnauld [eserinize] bayıldı” diye yazacaktı Malebranche’a. “Hep ondan bahsediyor, her yerde onu övüyor ve herkese okuyor.”³ *Treatise*’da Arnauld’yu en çok sevindiren şey, Malebranche’in vahye dayanan teolojinin meselelerini çiğnememiş olması ve akılcı soruşturmaya yatkın şeyler ile yalnızca inançla kavranacak şeyler arasındaki önemli ayrı-

² Jacques, *Les années d’exil d’Antoine Arnauld*, s. 106.

³ OC XVIII.95.

ma saygı göstermiş olmasıydı. Arnauld aynı zamanda Search'un felsefi öğretilerinin Jansenci duyarlılıklarla tutarlı olduğuna, hatta yazarının Port-Royal davasının bir dostu olduğuna da inanmıştı.

Malebranche, St. Honoré'de kendisiyle yaşayan ve Jansencilığe oldukça sıcak bakan genç bir Oratoryan olan Michel Le Vassor'u -Search'te ancak şöyle bir değinilen- inayet konusundaki yeni görüşlerine ve genel bir anti-Jansenci konuma döndürdüğünde⁴, Arnauld'nun kafası doğal olarak karışmıştı. Le Vassor ayan beyan Jansen'in görüşlerinin yanlışlığını ve Malebranche'inkilerin doğru olduğunu ilan etmemiş olsaydı, bu küçük bir mesele olarak kalabilirdi. Port-Royalcilerin arasındaki ve hatta bazı rahiplerin Jansenci eğilimde olduğu, bizzat Oratory'nin içindeki işlerle ilgili çok sayıda rahatsız edici söylenti dolaşıyordu ortalıkta.

Neden olduğu karmaşadan, özellikle de eski dostlarından ayrı düşmekten yılmış Le Vassor, yapılacak en iyi şeyin Arnauld ile Malebranche'ı, tercihen sessiz ve samimi bir ortamda, baş başa görüşmeleri için bir araya getirmek olacağına karar vermişti. Roucy Markizi bu olay için evini açmaya gönüllü oldu ve Mayıs 1679'da bu üçlü, Le Vassor ve daha başkalarıyla birlikte, bir akşam yemeğinde bir araya gelerek bir uzlaşma arayışına girdi. Tartışma iki saatten uzun sürmedi. Belli ki işler Le Vassor'un umduğu gibi gitmemişti.⁵ Malebranche görüşlerini sunmaya başlar başlamaz Arnauld ona karşı saldırgan bir tutum takınmış, her an her söylediğine "müdahale" etmiş-

⁴ Roucy Markizi'nin konutundaki yemeğe varan olayların sıralamasına ilişkin bir tartışma özeti için bkz. Ginette Dreyfus'un OC V.xxiv, No 8'deki tartışması.

⁵ Bu olayla ilgili çok sayıda belge için bkz. OC XVIII.147-56 ve OA XXXVIII.425-29.

ti.⁶ Peder André'ye göre, Oratoryan, "konuşmak için neredeyse ağzını açamadı; çünkü M. Arnauld'nun ateşliliği onun ilerlemesine imkân vermemişti." Malebranche'ın, Tanrı'nın doğa ve inayet âlemlerinde hiçbir zaman tikel iradeyle eylemediği, yalnızca genel iradeyle eylediği fikriyle ilgili Arnauld "ne kanıt ne de açıklama" duymak istiyordu... Sürekli müdahale ederek "oraya bir soru, buraya bir sonuç sıkıştırıyor, hatta St. Augustinus'tan pasajlar" okuyordu. Malebranche Arnauld'nun göz ardı edilemez kişiliğinin gücü karşısında teslim olmuştu. "M. Malebranche rakibinin ne gücüne ne de gevezeliğine sahipti ve ona kalan sadece dinlemek olmuştu." Peder André, sonunda herkesin iyi arkadaş olarak ayrıldığını söylemekle birlikte, yapılanın "ateşli bir tartışma" olduğu sonucuna varmıştı.⁷

Arnauld, pek de sürpriz sayılmayacak bir biçimde, olayları farklı anlatır. Ona göre, Malebranche'ı sonuna kadar dinlemiş ve ardından –odadaki herkesin (Le Vassor hariç) paylaştığına inandığı– eleştirilerini yapıcı ve yardımlaşmacı bir tarzda dile getirmiştir. Arkadaşının Hıristiyan hakikate giden yolu doğru bir biçimde koymasını sağlamaktan başka bir niyeti olmadığını söyler. De Roucy'e bir mektup yazarak, "Her şey fazla ateşli bir hal almadan olup bitti ve hepimiz geldiğimiz gibi iyi birer dost olarak evden ayrıldık" diyecektir.⁸

O akşam samimi bir havada bitmiş olsun ya da olmasın, görünen o ki, Malebranche hiçbir zaman gerçekten görüşlerini açıklama ve hak ettikleri savunmayı yapma fırsatını bulamamıştı. Herkes ayrılmadan önce, onun düşüncelerini baştan sona

⁶ OC XVIII.151.

⁷ Peder André'nin anlatımı için bkz. OC XVIII.156.

⁸ OA XXXVIII.426.

kâğıda dökmesi ve Arnauld'ya bir kopyasını vermesi konusunda herkes hemfikir olmuştu; böylelikle görüşlerini en ince ayrıntısına kadar istediği gibi yazabilecekti; Arnauld da sonra itirazlarını yazılı olarak sunacaktı.

Ancak bu yemeğin üzerinden bir ay geçmemişti ki Arnauld kaçtı. Malebranche inayet üzerine yeni makalesinin taslağını Ağustos 1679'da bitirmişti; ancak Arnauld İspanya Hollandası'nda hareket halindeydi ve kendisine ulaşmak kolay değildi. Görüldüğü kadıyla Arnauld'nun ayrılışından habersiz olan Malebranche çalışmasının bir kopyasını Arnauld'ya göndermesi için De Roucy'ye verdi; ancak çalışmanın gideceği yere ulaşması uzun zaman aldı. Arnauld sonraları, Brüksel'e yerleştiği Nisan 1680'e kadar el yazmalarının eline geçmediğini söyleyecekti; o tarihte bile aldığını kabul etmiyordu. Bu yüzden Malebranche anlaşmanın kendi payına düşen kısmını tamamladıktan aylar sonra bile Arnauld'dan hiçbir haber alamadı. En başlarda sessizlikten ve sözünde durmadığından ve kitabının baskıya verilmesini geciktirmesinden dolayı şikâyetlerini dillendirdi; ancak Arnauld'nun sürgünde olduğunu öğrendikten sonra, durumu anlayışla karşıladı. Peder André, "M. Arnauld'nun Fransa'yı terk ettiğini ve makalesinin onun peşinden yola çıktığını öğrenince, denetçisinin sessizliğini daha kolay kabullendi"⁹ diye yazmıştı.

Ne var ki Malebranche'ın sabrı bir süre sonra taşıtı. Mart 1680'de Arnauld'ya onu dürtüklemek için bir mektup yazdı ancak bir yanıt alamadı.¹⁰ En sonunda, rakiplerinin baskıları bir yandan, arkadaşlarının teşviki öte yandan, çalışmasını bastırmak için harekete

⁹ OC V.xxvi-xxvii.

¹⁰ Mektubun metni için bkz. OA XXXVIII.426.

geçti ve el yazmalarını Amsterdam'daki Elzevier'ye gönderdi.

Arnauld'ya gelince, o Malebranche'ın makalesinin taslağını okumanın onun o dönemdeki en başta gelen önceliği olmadığını kabul ediyordu. Arnauld kendi çalışmalarından bazılarını basın yoluyla görüyordu. Dahası, sürgünün gerilimi ve zorlukları kendisini doğa ve inayet üzerine felsefi bir çalışmayı ciddi olarak okumaya vermesi için onda zaman ve enerji bırakmıyordu. Nisan 1680'de arkadaşı Jansenci Pasquier Quesnel'e yazdığı bir mektupta, Arnauld, "Şu ara [Malebranche'ın] sistemini okumam imkânsız. Önyargısız okumamı istediğinden, aynı zamanda onu dikkatim dağılmadan da okumalıyım; ve böylesi yüce düşünceleri tam olarak anlamak için, zihnimin başka şeylerle meşgul olmaması gerekir. Korkarım şimdilik doğru koşullarda değilim; çünkü bir aydan fazla sürecekte sıkı bir seyahate çıkmak zorundayım"¹¹ diye yazar. Arnauld, De Roucy'ye, endişe etmesi gereken bu kadar şey varken, "Her şeyi bir kenara bırakıp, aksi halde büyük bir zevk duyacağım, *Treatise on Nature and Grace*'i irdeleyebileceğimi sanmıyorum"¹² diyordu. O, Malebranche'ın, aralarındaki anlaşmaya uyarak, eserini baskıya vermeden önce Le Grand Arnauld'nun görüşlerini duymak için bekleyeceğini varsayıyordu.

Bu yüzden, o Temmuz günü Elzevier'nin yanından dönen Guelphe'den baskı makinelerinin şu an Malebranche'ın *Treatise on Nature and Grace* çalışmasını basmakla meşgul olduğu için onun el yazmalarının sırasını beklemek durumunda kalacağı haberini almak Arnauld için büyük ve kötü bir sürpriz olmuştu. Arnauld hemen özel sekreterini yayıncıya geri göndermiş ve ondan yayıncıyı baskıyı geçici bir süre

¹¹ OC XVIII.72-73.

¹² OA XXXVIII.428.

için durdurmaya ve basılmış hazır sayfalarla birlikte geri kalan el yazmalarını da kendisine vermeye ikna etmesini istemişti. Elzevier gönülsüzce de olsa bunu kabul etti ama Arnauld'ya yalnızca iki gün süre tanıdı; iki gün sonra her şeyi geri alacaktı.

Arnauld çok hızlı –kendi ifadesiyle “büyük telaş içinde”– çalışmak zorundaydı. Okuduklarından dehşete düşmüştü. Deneme, ona göre, “küstah şeylerle” doluydu. “İçinde benim kabul edemeyeceğim ve son derece zayıf bulduğum çok fazla şey vardı.”¹³ Arnauld “yalnızca hakikatin çıkarlarını gözeterek” Elzevier’yi baskıyı askıya alması için ikna etmeye çalıştı. Arnauld hemen bir mektup kaleme alarak, bu mektubu, De Roucy'deki yemekte bulunan ortak bir arkadaşlarını aracılığıyla Malebranche'a gönderdi ve onu projeyi tümünden bir kenara bırakması için ikna etmeye çalıştı; en azından Arnauld'nun çalışmayı daha dikkatli bir şekilde okuyabileceği ve zorunlu düzeltmeleri yapabileceği bir süre için –bu sefer “gereken özeni” hem de en kısa zamanda göstereceği sözü vererek– baskıyı ertelemesi ricasında bulundu.

Malebranche, bekleneneği gibi, bu teklifi geri çevirdi. Search'ün önemli bir devamı olan eserini basılmış olarak görmek için sabırsızlanıyordu; böylelikle kitabı birkaç ay içinde okurla buluşmuş olacaktı. Arnauld bundan hiç ama hiç hoşlanmamıştı. Malebranche'ı “büyük bir küstahlıkla” davranmakla suçladı. “Bana öyle geliyor ki, benim bu konudaki değerlendirmelerimi istedikten sonra, kendi bildiğini yapmak ve benim değerlendirmemi ya da bastırmama isteğimi dikkate almayarak onu bastırmak nezaket kurallarına sığmaz.”¹⁴

Arnauld dostlarının niyetlerinden kuşku duymasını istiyordu. Her ne kadar Malebranche “dine

¹³ OA XXXVIII.427; OC XVIII.xxix.

¹⁴ De Roucy'ye mektup, OA XXXVIII.427.

karşı önyargılı” bir kitap kaleme almış olsa bile kendisinin Malebranche hakkında en ufak bir kötü düşüncesi yoktu. 26 Mayıs 1681 tarihinde De Roucy’ye yazdığı ve Malebranche’a gösterileceğinden emin olduğu bir mektupta, Arnauld baştan sona kepaze ilkelerini çürüterek, bu esere layık olduğu özeni göstereceğini belirtiyor ancak “Bunu öyle bir nezaketle ve insaflı yapacağım ki [Malebranche] bunu bir hakaret olarak almak için bir neden bulamayacak”¹⁵ diye yazıyordu. Çünkü “özellikle herkesin Tanrı’nın kendisine bahş ettiği ışıklara göre savunmakla yükümlü olduğu Hıristiyan hakikatler söz konusu olduğunda, bunun dostluklarına hiçbir zarar getirmesine izin vermeden farklı fikirlerini savunmak durumunda olan dürüst insanlar” arasında durum böyle olurdu. Ancak keskin zekâlı Arnauld bu beyefendilik kısıtlarına bağlı kalamazdı, kalmadı da; mektubunun geri kalanı dokundurmalarla doluydu. Malebranche’ın kitabı vasıtasıyla açıklayacağı inayet üzerine tartışmalı görüşlerinin yaratacağı tepkiyi öngörerek, şöyle yazıyordu Arnauld:

Onların öğretilerine taban tabana zıt olduğunu bildiği ve kendisinin de kolaylıkla bunun onların düşmanlarının onlara saldırmak için bir fırsat sağlayacağını görebileceği halde, bütün dünyaya kendilerini onların yoldaşları olarak satan sahte dostlar gibi onları yüzüstü bırakarak, [Malebranche] kendisi [göstermiş olduğu bu tavırla], yani kitabını yayımlamaktan imtina etmeyerek sevdiğini söylediği ve onunla dost olmayı bir onur olarak gören insanlara gösterdiği anlayışla iyi bir örnek sergilemiş oldu.¹⁶

¹⁵ OC XVIII.200.

¹⁶ A.g.y.

Aynı gün, daha sonra, bu sefer Malebranche'ın görmesi için değil, yalnızca De Roucy'ye yazdığı bir mektupta, "Kitabındaki şeyleri onaylayamıyor olmam ona olan sevgimi kesinlikle azaltmaz ve ben her zaman ona karşı bir sevgi besleyeceğim" demesine rağmen, Arnauld bir misilleme yapmaktan hiçbir zaman vazgeçmeyecektir.¹⁷

Sonunda, Arnauld amansız öfkesini serbest bırakmıştır.

Arnauld-Malebranche tartışması 17. yüzyılın en büyük entelektüel olaylarından biridir. Felsefi teolojinin bu iki devi, birbiriyle hiçbir ortak yanı olmayan ama bir o kadar da parlak iki zihin, metafiziğin, teolojinin, doğa felsefesinin, epistemolojinin ve mantığın merkezi konularını içeren geniş bir alanda karşı karşıya gelmiştir.¹⁸ Neredeyse on beş yıl süren ve olağanüstü sayıda sayfa tutan –hem kendilerinin hem de başkalarının yazdığı– denemeler, değerlendirmeler ve mektuplarda süren bu uzun çatışma, bilgi, neden-sonuç ilişkisi, insan zihninin doğası, haz ahlakı ve insan özgürlüğü yanında Tanrı, inayet ve mucizeler hakkındaki erken dönem modern görüşlerin zengin ve cazip bir kaynağını oluşturur. Bu tartışma ayrıca yanlış anlamalar ve yanlış yorumlarla da doludur ve ortam, kırıncı sözler ve ağır hakaretlerle zehirlenmiştir. Her şey çabucak kişiselleşmiş ve felsefi farklılıklarına rağmen dostluklarının baki olduğuna dair iddia çok geçmeden, Arnauld ilk polemik yazısını kaleme

¹⁷ OC XVIII.202.

¹⁸ Arnauld-Malebranche tartışmasının birçok düzeyi vardır. Bunların bazıları üzerine bir çalışma için bkz. Denis Moreau, *Deux Cartésiens*; Aloyse-Raymond Ndiaye, *La Philosophie d'Antoine Arnauld* (Paris: J. Vrin, 1991) ve Steven Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1989).

alır almaz, anlamını yitirmiştir. Newton, Locke, Bayle ve hepsinden önce Leibniz gibi yüzyılın önde gelen birçok düşünürü bu tartışmaya büyük ilgi göstermiş, taraf tutmuş ve bir spor müsabakası izler gibi tartışmayı izlemiştir.

Arnauld ile Malebranche'ın aralarının açılmasında çarpıcı olan şey, bir zamanlar dost olan bu ikilinin karşılıklı konumlarını savunurken takındıkları şiddetli tavır değildir yalnızca. Nihayetinde, bu olay, entelektüel tartışmaların sıklıkla dinsel farklılıklarla ateşlendiği ve belli bir hararetle sürdürüldüğü 17. yüzyılda cereyan ediyordu. Aslında, bu olayın iki kahramanının sosyal, dinsel ve entelektüel olarak ortak çok şeyi vardı.

Mizaç olarak, bu kadar farklı iki kişi bulmak kolay değildir doğrusu. Sakin bir Jansenci münzevi hayatına aslında hiçbir zaman uygun olmayan ve görünüşe göre kavga etmeye özel bir heves duyan Arnauld'nun aksine, kendi köşesinde sessiz sedasız oturan Malebranche ancak istemeden tartışmalara müdahil oluyordu; kendisi daha çok Oratory'nin düşünmeye elverişli, kapalı ortamını tercih ediyordu ve sanki açık bir tartışmaya çekilmiş olduğu için pişmanlık duyuyor gibiydi. Ne var ki, kişilikleri bir yana, Arnauld ile Malebranche aynı dünyadan gelmişti. İkisi de Paris'te Sainte-Marie Kilisesinde vaftiz edilmişti; ikisi de aynı sosyal sınıftan, *noblesse de robe'a*' ait ailelerin çocuklarıydı; ve çok daha önemlisi, ikisi de farklı tarikatlara üye olsalar da Katolik birer rahipti. Hatta daha da önemlisi, bu ikilinin temel felsefi ve teolojik bağlılıklarını ortaklı. Hem Arnauld hem de Malebranche dini konulardaki akıl hocaları Augustinus'un düşüncelerine ve metafizik ve epistemolojik meselelerde rehberleri

* Fransa'da asaletleri kralın teveccühünden gelen ya da asaletlerini kendileri satın alan asiller sınıfı; cüppe asilleri -çn.

olan Descartes'ın felsefi ilkelerine derinden bağlıydı. Aslında, onlarınki birçok bakımdan Augustinus'un ve Descartes'ın mirası üzerine bir kavgaydı: Kimin yorumu hâkim gelecek? Kimin inayet anlatısı, özellikle anti-Pelagyanizmleri bakımından, Augustinus'un görüşlerine daha sadıktır? Ve kimin insanın ve bilginin doğası hakkındaki yorumları Descartes felsefesinin ruhunu (lafısını değilse) daha iyi temsil ediyor?¹⁹

Sürgünde bile ciddi bir kaygı oluşturan düşmanların sürekli tehditleri bir yana, birçok düzenleme yapmak zorunda oluşuna rağmen, Arnauld, Malebranche ve fikirlerini açıkça yerli yerine oturtma yükünün altına giremeyecek kadar kendisini –felsefi ve teolojik olarak– bir la vérité savunmasına kaptırmıştı. Buna karşılık, bu tür karşılaşmalardan hiç hoşlanmayan Malebranche muhteşem ve saygın bir rakibin saldırılarına karşı kendini savunmak zorunda kaldığını kabul ediyordu. “Arnauld ötekiler gibi ele alınamayacak kadar parlak bir eleştirmen” diye yazacaktı, Arnauld'nun açılış salvosunun ardından.

O ilk atış, görece kısa ama sert, *On True and False Ideas* adlı makaleyle geldi. Malebranche'ın *Treatise on Nature and Grace*'nin ortaya çıkışından üç yıl sonra yazılan, bu “fikirler üzerine küçük kitap,” Arnauld'nun analitik olarak en iyi olduğunu gösteren bir çalışma-

¹⁹ Hem Arnauld hem de Malebranche, Descartes'ın metafiziğine ve epistemolojisine getirdikleri değişiklikler düşünüldüğünde, “ortodoks olmayan” birer Kartezyendi; özellikle Malebranche öyleydi. Bkz. Ferdinand Alquié, *Le Cartésianisme de Malebranche* (Paris: J. Vrin, 1974); Roger Ariew ve Marjorie Grene (der.), *Descartes and His Contemporaries* içinde, Steven Nadler'in “Occasionalism and the Question of Arnauld's Cartesianism” makalesi, (Chicago: University of Chicago Press, 1995), s. 129-44 ve Ndiaye, *La Philosophie d'Antoine Arnauld*, III. Bölüm.

dır.²⁰ Arnauld son tahlilde Malebranche'ın sistemini, özellikle de inayet ve Tanrı'nın eyleme yolu üzerine görüşlerini baştan sona çürütmek niyetindeydi. Bununla birlikte, daha önemli unsurları, teologları en çok incittiğine inandığı görüşlerini ele almaya başlamadan önce, Arnauld'nun, Malebranche düşünce-sinin felsefi temellerine, özellikle de Tanrı Vizyonu öğretisine darbe vurması gerekiyordu.

Arnauld, Malebranche'ın ilahi hakikatleri, hatta dünyadaki şeylerin sıradan bilgisini, anlamada insanlara yardımcı olan fikirlerin Tanrı'nın kendindekilerden başka bir şey olmadığı teorisini son derece tartışmalı buluyordu. Ona göre, bu öğreti argümanların en çürüğü temelinde yükseliyordu ve bu hem Augustinus'un hem de Descartes'ın kaba bir yanlış yorumundan başka bir şey değildi. Arnauld, insanların şeyleri idealar, yani dışsal nesneleri temsil eden zihinsel birimler yoluyla bildiği iddiasını sorgulamaz. Bu, 17. yüzyılın bir felsefi ortak zeminidir. Eğer bir insan güneşi biliyorsa, bunun tek nedeni o insanın zihninde bir güneş ideasının olmasıdır. Ama bu idea ya da kavram, Arnauld'ya göre, insan zihnine aittir; onun kendi düşüncesi ya da güneş algısından başka bir şey değildir. Bu, der Malebranche, hem güneşten hem de zihinden ayrı, dışsal bir "üçüncü varlık"ın ilahi müdrikede mevcut olduğu ve bilen insan ile algılanan bir nesne arasında bir ideal aracı olarak orada durduğu anlamına gelmez.²¹ Bir noktada Arnauld'nun dediği gibi, Malebranche'ın öğretisi, insan zihninin aslında fiziksel dünyadan tamamen kopuk olduğu ve bir "idealar sarayı"nda etrafı çevrili, tamamen başka bir

²⁰ Bu eser OA XXXVIII üzerinedir.

²¹ Arnauld-Malebranche tartışmasını bütün ayrıntılarıyla Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas, and Malebranche and Ideas kitabında inceledim.

âlemde ikamet ettiği sonucuna varır. “[Malebranche’a] göre, biz asla Tanrı’nın yarattığı cisimleri görmeyiz; biz ancak Malebranche’ın Tanrı’nın Kendisi olduğunu söylediği, akıl yoluyla anlaşılabilir cisimleri görürüz ve dolayısıyla biz ancak Tanrı’yı görürüz.”²²

Ne var ki, Malebranche’a karşı yazdığı sonraki yazılarından bariz olarak anlaşılacağı üzere, Tanrı Vizyonu’nda Arnauld’yu en çok rahatsız eden şey, yalnızca Malebranche’ın insan bilişinin unsurlarını ve yapısını yanlış anlaması değildir; bu Arnauld gibi bir teologun tahammül edebileceği bir şeydi. Asıl mesele, Malebranche’ın, Tanrı’nın şeyleri bilme yoluyla insanların bilme yolu arasında herhangi bir farklılık görmemesiydi.²³ Eğer Malebranche haklıysa, o zaman Tanrı’nın ideaları bizim idealarımızdır ve dolayısıyla biz hakikatleri tıpkı Tanrı onları nasıl biliyorsa öyle biliriz. Ve eğer Malebranche haklıysa, en az Tanrı kadar biz de, Düzenin talepleriyle ilgili önermelerde bulunmakta ve bu temelde Tanrı’nın işlerini ve yollarını yargılamakta özgürüz.²⁴ Bu, Arnauld’ya göre, insan küstahlığının zirvesini temsil eder. Bu ayrıca hem Tanrı’nın doğasını hem de bizim Onunla ilişkimizin niteliğini korkunç bir biçimde yanlış yorumlamaktır. Arnauld’nun Malebranche’ın “ideaların yolu” üzerine küçük çaplı başlangıç saldırısı, o halde onun epistemolojisine yönelik bir eleştiri olmanın ötesine geçer. Bu küçük saldırı, gelecek olan teolojik taarruz için sahneyi hazırlar.

Malebranche’ın bilgi teorisini kendini tatmin edecek kadar yerle bir ettikten sonra, Arnauld meselenin

²² *Défense de M. Arnauld*, OA XXXVIII.390.

²³ Bu nokta, en etkili biçimde Denis Moreau’nun, *Deux Cartésiens* çalışmasında gösterilmiştir.

²⁴ Yine de Malebranche bazen bu konuda geri adım atar ve “Biz hepimiz Tanrı’nın düzenine ya da vizyonuna katılmış olmakla birlikte o düzenin bütün kurallarını bilmeyiz” der (*Search*, *Elucidation* 15, OC III.220; LO 666).

özüne yönelir. Bunu da, *On True and False Ideas*'dan bir yıl sonra bastırdığı *Philosophical and Theological Reflections on the New System of Nature and Grace* adlı anıtsal eseriyle yapar.

Amsterdam'da ilk kez *Treatise on Nature and Grace*'in el yazmalarını hızla okuduğunda Arnauld'yu çarpmış olabilecek ilk şeylerden biri, Malebranche'ın bazen, yağmurun çorak toprağa düşmesi gibi, ilahi inayetin onu layıkıyla kullanmaya hazır olmayan bir faniye düştüğünü iddia etmesi olmuştur. Arnauld'nun Jansenci zihniyetine göre, Tanrı'nın inayetinin her zaman ve zorunlu olarak etkili olmadığı ve niyet edilen etkisini yaratabilmesi için, bahş edilen bireyin işbirliğine gerek olduğu fikri, Pelagyanizmdir.²⁵ Tanrı, *Reflections*'da ısrarla belirttiğine göre, bir kişiye her zaman şehvi arzularının üstesinden gelmesi için yeterli doğaüstü yardımda bulunmaz ve dolayısıyla inayet armağanı her zaman nihai amacına, yürekte bir dönüşüme yol açmaz. Ama bu demek değildir ki, inayet her zaman niyet edilen sonucuna ermez, yani şehvi arzulara (her zaman yeterli olmasa da) belli bir oranda karşı koymaz.²⁶ Öte yandan eğer Tanrı bir kişinin inançlı olmasını ve iyi işler yapmasını isterse, o zaman o kişiye bedeninin arzularının üstesinden gelmesine yetecek kadar inayet verecektir. Ancak Arnauld'ya göre, Tanrı'nın bir kişiye bu aşağı dürtülere direnmesine ve Tanrı'ya dönmesine yetecek kadar inayet verecek ama öte yandan bunun tam bir dönüş sonucuna varmayacak olması anlaşılır bir şey değildir.

Tanrı'nın her şeye gücünün yettiğini ve Onun tanrısal iradesinin asli ve mutlak etkililiğini öven

²⁵ Öte yandan Arnauld'nun inayetinin herhangi bir meziyete bakılmaksızın, duruma göre, hatta keyfe keder veriliyor oluşu, Malebranche'a göre, Calvinizmdir.

²⁶ *Reflections*, OA XXXIX.628-29.

birisinin aynı şekilde anlamakta güçlük çekeceği şey, Malebranche'ın, Kutsal Kitap'ın ilan ettiği gibi, Tanrı'nın bütün insanları bağışlama iradesine rağmen, herkesin kurtarılmamasından kaynaklanan muammaya yeterince eğilmemesidir. Eğer Malebranche burada İncil'in kelamının doğru anlamını kavramış olsaydı, diye düşünür Arnauld, o zaman Tanrı'ya azap verici ve aşağılayıcı basit iradeler – Arnauld bunları sonuç vermeyen “istekler” olarak nite eder – ve pratik iradeler gibi bir ayrım dayatma ihtiyacı duymazdı. Tanrı, Arnauld'ya göre, ancak her türden insanı, hayatın bütün uğraşlarıyla yoğrulan halk anlamında, “bütün insanları” kurtarmayı buyurur; ve O bunu, Tanrı'nın bütün iradelerinde olduğu gibi, niyet edilen sonucu bakımından tam anlamıyla etkili ve nihai bir irade ile yapar.²⁷

Ve sonra, inayet alanının doğa alanı gibi yasaların hüküm sürdüğü bir alan olduğu yönündeki Malebranche anlayışı vardır. Arnauld şunu merak eder: Eğer Tanrı'nın inayeti, İsa'nın şu ya da bu kişiyi kurtarmak için duyduğu arzular temelindeki bir dizi yasa göre vermesi belirlenmişse, inayet nasıl liyakata hiç dikkat edilmeksizin, keyfe göre dağıtılmış gerçek bir armağan olabilir? Malebranche, Arnauld'nun gözünde, Tanrı'nın inayet bahş etmesini bir bilardo topunun ötekini hareket ettirmesini açıklayan neden sonuç ilişkilerinden farksız bir ara-nedensel sebepler sürecine indirgeyerek, doğaüstünü doğallaştırmaya çalışan biridir.

Malebranche'ın *Treatise*'ına yönelik Arnauld'nun saldırısı asıl olarak hiç kuşkusuz, onun inayetin aşağılayıcı ve kitaba aykırı anlatımı, inayetin doğasına ilişkin Tanrı'ya tamamen uzak bir yanlış yorum olarak gördüğü şey yüzündendi. Arnauld'nun dediği gibi:

²⁷ Reflections, OA XXXIX.572-73.

“Yazdıklarına saldırmamın nedeni ... benim tavsiyeleme karşın basılmış olan *Treatise on Nature and Grace*’in benim inayetin doğasına ilişkin inandıklarına hiç uymamasıydı. Benim *Search After Truth* yazarına karşı duyduğum öfkenin nedeni kesinlikle budur; bundan başka, şimdi yaptığım gibi onun eleştirilerinden oluşan bir projeyi hiçbir zaman aklımdan geçirmemiştim.”²⁸

Ancak kendi başına ne kadar önemli olursa olsun ve Arnauld için Malebranche’a yönelik bir saldırı ateşini başlatması için kıvılcım ihtiyacını karşılıyor olsa da, inayet meselesi hikâyenin yalnızca bir parçasıdır. Arnauld’nun ilgilenmesi gereken, Malebranche’in *auxilium Dei*’nin dağıtılmasını açıklama biçiminden çok daha büyük meseleler vardı. Ona göre, inayet konusundaki hatalar çok daha derin, daha sistemik sorunların göstergesiydi.

Görünüşte Malebranche’in kitabının ana konusu olan teodise meselesinde, Arnauld Leibniz’le çoğu yerde aynı önsezileri paylaşıyordu. Arnauld, bu dünyadaki kötülüğün toplam iyiliğe gerçek bir katkı yaptığını seve seve kabul etmektedir. Bu bütün mümkün dünyaların en iyisidir; dünyada kötülükler olmadığından değil, ayrıntılarının her biri Tanrı’nın ilahi özeninin bir ifadesi olduğundan böyledir bu. Dolayısıyla mükemmel olmadığı iddia edilen şeyler ancak bakış açısının darlığından dolayı kusurlar olarak görülür; bir güzel bütünlük oluşturmak üzere her şeyin nasıl birbiriyle uygunluk içinde olduğunu görmek için büyük resme bakmak gerekir. Arnauld, Aquinas’tan alıntı yaparak, şeyleri yalnızca şu ya da bu yaratılana uygunsuzluğu yüzünden eleştirenleri mahkûm eder. “Dünyada meydana gelen yozlaşmalar ve kusurlar

²⁸ *Reflections*, OA XXXIX.162.

Thomas Aquinas’ın “Tanrı’nın inayeti” yerine kullandığı deyim –çn.

yalnızca tikel doğalara göre böyledir (yani onlar gerçek anlamda kusurlar değildir); onlar Tanrı'nın planının ... ve niyetinin bir parçasıdır.”²⁹

Arnauld ardından “bütünü düşün” yaklaşımını teodiseye uyarlar. Şeylere geniş bir açıdan bakmak her kötülüğün aslında bir iyilik olduğunu açığa çıkarır.

Her şeyden önce cismani doğa söz konusu olduğunda, Tanrı'nın istediği ilk şey, güzelliğini içinde taşıyan evrendeki düzenin iyiliğidir... O bu yüzden, olumlu olarak ve doğrudan doğruya, o güzelliğe katkıda bulunan her şeyin olmasını buyurur. Böylelikle canavarlar Yaradan'ın rızasıyla, ona katkıda bulunur.

Leibniz'le aynı benzetmeyi kullanan Arnauld, şöyle devam eder:

“Yanlış uzlaşmalar” da denebilecek ses uyumsuzluklarından daha fazla, müziğin özüne karşı bir şey yoktur. Bununla birlikte birçok uyumlu sesin arasında bir uyumsuz ses en mükemmel ahengi meydana getiren şeydir. Ve bu yüzden kim bu müzisyenin, kötü bir uzlaşma olmasına rağmen, o uyumsuz sesi olumlu olarak ve doğrudan doğruya bestesine katmak istediğine dair hiçbir kanıt olmadığını söyleme cüretini gösterecektir? Aralarındaki bağ açıktır: Canavar bir yaratık, isterseniz öyle deyin, evrenin ahengi içinde bir ses uyumsuzluğudur; ama o bu ahenge bir katkı yapmaktan geri durmaz.³⁰

²⁹ Reflections, OA XXXIX.193.

³⁰ Reflections, OA XXXIX.205.

Arnauld bu yüzden Malebranche'ın dünyanın gerçek ve belirgin kusurlarla dolu olduğu iddiası karşısında şaşırmıştır. O, Malebranche'ın orada bulduğu ve onu Tanrı'nın hiçbir zaman tikel iradeyle değil, yalnızca genel yollarla eylediği sonucuna götüren evrende kusurlar görmeyi reddeder. Ne çorak topraklara düşen yağmur ne de doğuştan gelen sakatlık, Arnauld için, doğadaki bir kusur değildir. Başka her şey gibi, bunlar da Tanrı'nın özel olarak olsun diye buyurduğu ve Onun kendi tasarımında, biz bilelim bilmeyelim, bir maksada hizmet eden şeylerdir. Doğada gerçek kötülüklerin, düzensizliklerin ve kuralsızlıkların olduğunu iddia etmek "Hıristiyan kulakları rahatsız etmelidir" diye yazar Arnauld.³¹ O "Tanrı'nın eserinde hiçbir kusur yoktur" der durmaksızın yazılarında; yalnızca cehalet aksini düşünmeye sevk eder insanları.³²

Malebranche'ın kötülüğün statüsü kavrayışına yönelik bu saldırı, bu iki düşünürün, Tanrı'nın eylemliliğinin doğası konusundaki gerçek farklılığını yansıtır. Malebranche'ın teodisesinin en sorunlu yönü, Arnauld için, aynı zamanda o teodisenin en merkezi özelliğidir de: Bu da Tanrı'nın yalnızca genel iradeyle eylediği ve hiçbir zaman tikel iradeye başvurmadiği fikridir. Tanrı'yı evrende olup biten her şeyden sorumlu olmaktan kurtaran böylesi bir iddia, Malebranche'ın Tanrı'nın elinden çıkan eserlerin bazı unsurlarının gerçekten kusurlu ya da eksikli olduğunu kabul etmesine imkân verir. Ancak Arnauld'nun *Reflections*'da uzun uzun izah ettiği gibi, bu aynı zamanda Kendi yarattıklarının her parçasına doğrudan ve hemen özen göstermekten uzaklaştırarak, Tanrı'nın takdirini zayıflatır. Ve bu, Arnauld'ya göre, hiçbir iyi Hıristiyanın hoş göremeyeceği bir şeydir.

³¹ *Reflections*, OA XXXIX.225.

³² *Reflections*, OA XXXIX.205-206.

Tanrı neyin olmasını buyurursa buyursun, Arnauld'nun ısrarla belirttiğine göre, O tikel olarak, "pozitif, doğrudan ve tikel iradeyle" buyurur. Ne kadar küçük ya da önemsiz olursa olsun, görünür güzelliğine ya da kusurlarına bakmaksızın, dünyadaki her şey için geçerlidir bu. Her doğal afet, canavar ve yerine getirilmemiş arzu, her yaşam ve her ölüm –ve hepsinden önce, her faninin selameti ya da felaketi– Leibniz'in de katıldığı gibi, Tanrı'nın tasarısının niyet edilmiş bir parçasıdır. "Tanrı her yağmur damlasını tikel bir iradeyle düşürür." Malebranche'ın yaptığı gibi, aksini söylemek, ilahi yönetişimin evrenselliğinden taviz vermektir. "İster bir yaprağın ya da bir meyvenin ağaçtan düşmesi ister, daha önemlisi, bir hayvanın doğumu ya da ölümü olsun, Tanrı'nın iradesinin her olaya uygulanması dışında ... Tanrı'nın ilahi takdirinin tikel buyrukları dışında, dünyada hiçbir şey olamaz."³³

Biz her zaman Tanrı'nın şu ya da bu olaya neden hükmettiğini bilmeyiz. Sıklıkla, Tanrı'nın iradesindeki maksatları bizim sınırlı müdrikemiz almaz. Yağmurun neden tohum ekilmemiş topraklara ya da zaten taşmış nehirlerle düştüğünü göremeyebiliriz biz. Ama bu, böylesi olayların doğanın kusurları olduğu ya da bunların tikel olan her şeyin kaderini tayin eden Tanrı tarafından olumlu olarak buyurulmadığı sonucunu haklı çıkarmaz. Arnauld'nun ısrarla belirttiğine göre, bu "binlerce yıldır Kutsal Kitap'ı okuyan herkesin" bildiği bir şeydir. Bir tek Malebranche Tanrı'nın tikel yollarla eylediğinden bahsederken İncil'in kelamına mecazi ya da metaforik bir yorum getirme ihtiyacı hisseder; yalnızca Malebranche, der Arnauld o tipik alaycılığıyla, Kutsal Kitap'ın "bin yıldan, iki bin,

³³ Reflections, OA XXXIX.197.

üç bin yıldan beri bu ilahi kitapları okuyan herkesi yanlış yola sevk eden ve tek bir adam, birçok kez düştüğü hata ve yanılmanın ardından, bu bulmacaları çözmenin sırtına ermiş tek bir adam dışında kimse tarafından anlaşılamayacak kadar olağanüstü bir dili olduğuna" inanır.³⁴

Malebranche'ın "Tanrı ancak genel iradelerle eyler" görüşünün bu talihatsız ama zorunlu sonucu, Arnauld'ya göre, Tanrı'nın gerçek ilahi takdirinin ancak mucizevi olaylarda ortaya çıkmasıdır. Genel yasalarla belirlenmiş olarak doğanın normal işleyiş seyrinin sekteye uğratıldığı bu örneklerde yalnızca Tanrı tikel bir iradeyle bir şeyin olmasını doğrudan buyurur.³⁵ Ama Arnauld'ya göre, Tanrı'nın ilahi takdiri dünyanın her bir tekil ve özel yüzünde kendini gösterir. En küçük ayrıntısından en büyük felaketine kadar, bütün doğa Tanrı'nın gücünün ve öteki vasıflarının doğrudan ifadesidir.

Bu demek değildir ki Tanrı sürekli olarak duruma göre ve kestirilemez biçimlerde eyler. İlahi takdir, en azından doğal âlemde, tamı tamına bir yasa biçiminde tezahür eder. Tanrı, der Arnauld, ebedi tasarımlarını "aşağı [yani doğal] nedenler kisvesi altında ve dünyadaki şeylerin normal işleyişi dolayısıyla" yerine getirir.³⁶ Fark şuradadır: Malebranche'ın Tanrı'sı genel yasalara göre, içeriği genel olan ve tikel hiçbir şeyi hesaba katmayan buyruklarla³⁷ -tek tek kullarının hiçbirini dikkate almaksızın, ne olursa olsun, kullarının genel olarak nasıl davranması gerektiği

³⁴ *Reflections*, OA XXXIX.238.

³⁵ *Reflections*, OA XXXIX.312.

³⁶ *Reflections*, OA XXXIX.303.

³⁷ Başka bir yerde Arnauld'nun Tanrı'nın buyruklarının doğasını yanlış yorumladığını savunuyorum: Bkz. "Occasionalism and General Will in Malebranche," *Journal of the History of Philosophy* 31 (1993): 31-47.

konusunda uzaktan genel buyruklar veren bir kral gibi- eylerken, Arnauld'nun Tanrı'sı (doğada) özgün şeylere ve olaylara yönelik tikel iradeler yoluyla genel yasalara uyarak ve onlara göre davranarak eyler. Tekil bir kuluna, genelde halkından öyle davranmasını istediği için belli bir edimi yerine getirmesini buyuran bir kral gibi, Arnauld'nun Tanrı'sı da doğada işlerin o düzen içinde seyretmesini istediği için bir yaprağın belli bir biçimde düşmesini (güçlü bir rüzgârda, gündüzlerin kıalmaya yüz tuttuğu zamanlarda) uygun görür.

İnayet söz konusu olduğunda, Arnauld'nun Tanrı'sı yasaları ve genel kuralları bir tarafa atıp fani ruhları yalnızca sonsuz bir merhametle bağışlamak üzere eylerken, Malebranche'ın konumunun anlaşılabilirliği ve Tanrı için uygunsuzluğu daha da belirgin hale gelir. Malebranche, nadiren de olsa Tanrı'nın Düzen tarafından yansıtılan bilgeliğinin Onu tikel bir iradeyle eylemeye ve İsrail evlatlarına yardım etmek ya da bazı doğal afetlere neden olmak ya da engel olmak gibi bir mucize gerçekleştirmeye sevk ettiğini kabul eder. Dahası, Malebranche, İncil'in başlangıç bölümlerinde tasvir edildiği gibi, en başında barındırdığı bütün tekil varlıklar da dahil, dünyanın yaratılışının tikel iradelerle gerçekleştirilmiş olması gerektiğini savunur. Bunun nedeni de, Tanrı bir şeyi ilk yaratıncaya kadar, genel yasalar sistemini çalıştıracak doğa olaylarının olmamasıdır. Tanrı ancak Onu sonuç yaratıcı olaylar meydana getirmeye sevk edecek belli ara-nedensel sebepler varsa, genel iradeyle eyleyebilir. Tanrı dünyayı, Adem ile Havva'yı ve onları çevreleyen yaratıkları ancak tikel iradelerle yaratmak durumunda kalmıştır; çünkü O bunları yapana kadar, ne dünya ne de eylemlilikleriyle doğayı ve canlı varlıkları yöneten yasaların işleyişine ara-neden olacak herhangi bir yaratık vardır.

Ancak, diye sorar Arnauld, eğer Tanrı tikel bir iradeyle Danyal'ın aslanlara yem olmasına engel olmuş ya da bir karasineği yaratmışsa, o halde kesinlikle O tikel bir iradeyle çok daha çığır açıcı ve önemli bir başarı olarak, özellikle de Malebranche'ın ısrar ettiği gibi, Onun nihai amacı Kendi "Ebedi Tapınağı"nı kurmaksa, bir faniyi de kurtaracaktır. Eğer Tanrı'nın "en basit ve genel yollardan" başladığını doğrulayacak bir şey varsa o da, Tanrı'nın kurtarmak istediği ama inayet yasaları gereği cehennem ateşinde yanmaya yazgılı bir faninin kurtarılması olurdu.

Biz burada aşırı yağmurun bir mısır tarlasını sele vermesine ya da bir hayvanın dört fit değil de altı fit olmasına engel olmaktan söz etmiyoruz. Bu, Tanrı'nın muhtemelen kurtarmak isteyeceği birinin kurtarılması ve Onun muhtemelen kutsanmasını istediği birinin kutsanması meselesidir. Ve biri çıkıp da, eğer Tanrı bu durumlarda tikel iradeyle eylediyse, her bir iradenin etkisinin –yani Tanrı'nın kurtarmak istediği ve uğruna Tanrı'nın [oğlunun] kurban edildiği bir faninin ebedi kurtuluşu– eğer O, o kurtuluşu tikel bir iradeyle başaracaksa, Tanrı'nın o faniyi kurtaracağı eylemin bir kıymeti olmayacağını söylemeye cüret edebilir mi?³⁸

Tikel iradelerle –doğada ve inayette– eyleyen bir Tanrı ancak gerçek bir takdir ve hikmet sahibi Tanrı'dır. "Tanrı her şeyi buyurur" diye hatırlatır Malebranche'a Arnauld, "bu Onun takdirinde olan şeydir."³⁹ Ancak Tanrı'nın eylemi konusundaki böyle bir kavrayış –Onu olan her şeyden doğrudan sorumlu kılan kavra-

³⁸ *Reflections*, OA XXXIX.586.

³⁹ *Reflections*, OA XXXIX.292.

yış- yalnızca Tanrı'ya hakkıyla ibadet etmeye, Onu sevmeye ve Ondan korkmaya vesile olur.⁴⁰

Arnauld'nun gördüğü kadıyla, Malebranche'in temel sorunu, onun Tanrı'yı Kendi eyleme biçimine ürettiği eserinin kalitesinden daha fazla ilgi duyan bir Tanrı olarak anlamış olmasıdır. "Tanrı, araçlarının en büyük oranda basitliğinden önce eserinin en büyük oranda kusursuzluğuna bakar" gerçeğini reddetmek ve Tanrı'nın en büyük önceliğini dünyanın kendisinin içkin kusursuzluğu yerine, yaratma ve koruma sürecine verdiğinde ısrar etmek Arnauld için son derece saçmadır. "[Tanrı'nın] öncelikle ve doğrudan en basit araçlarla eylemek istediği ancak böylelikle oluşturduğu eserlerini sadece dolaylı olarak istediğinde ısrar etmek düzeni baştan sona tersine çevirmektir."⁴¹ Bütün işçilik örneklerinde, sonuç her zaman araçlardan daha önemli olmuştur. Her ustalık asli olarak ürüne yöneliktir; araçlar ve onların kullanımı ikincil önemdedir. "Araçlar ürün içindir, ürün araçlar için değil" diye hatırlatır Arnauld Malebranche'a.⁴² Bu kuşkusuz, insan işleri ve çalışması söz konusu olduğunda doğrudur; peki, Tanrı söz konusu olduğunda da aynı oranda doğru mudur? Elbette, insan ustalar genellikle tutkularını dizginlemek ve işlerini eldeki araçlarla orantılı hale getirmek zorundadır. Bir evi inşa etmek için elde ancak belli bir kaynak varsa insan canının istediği evi yapamaz; büyüklükten ve malzemeden kısmak zorunda kalacaktır. Ancak ürün üzerindeki böylesi araç temelli kısıtlamalar muhtemelen her şeye gücü yeten, bütün araçlara aynı kolaylıkla erişebilen bir yaratıcı için geçerli olmayacaktır. "İradesinin yerine getirilmesi için Tanrı'nın buyurması yeter."⁴³

⁴⁰ Reflections, OA XXXIX.350.

⁴¹ Reflections, OA XXXIX.245.

⁴² Reflections, OA XXXIX.244-45.

⁴³ Reflections, OA XXXIX.195.

Arnauld'nun *Treatise on Nature and Grace* eleştirisinin çoğu, onun, Malebranche'dan daha az olmamak üzere, Tanrı'nın yollarının akılcı savunusuna büyük önem verdiğini gösterir. Tanrı'nın yarattığındaki kusurların gerçekliğini teslim etmeyi reddetmesinden ve kişinin bakış açısını genişletmesi ve "bütünü düşünmesi" halinde kötülüklerin şeylerin toplam güzelliğine katkısını göreceğini tavsiye etmesinden anlaşıldığı kadarıyla, Arnauld bazen bir tür teodiseci strateji izlemektedir. Bu strateji, Arnauld'nun Janse-nizmini korumakla birlikte, Tanrı ile insanoğlu arasındaki sonsuz uzaklığı ve Onun bilgeliğinin nihai ulaşılamazlığını vurgulayan Leibniz'in stratejisinden pek farklı değildir.

Malebranche'ın felsefesinde Arnauld'yu rahatsız eden şey kısmen merkezi Tanrı Vizyonu varsayımdır; yani ilahi müdrikedeki ebedi idealanın insanlara kendini ifşa ettiği görüşüdür. Bu, Malebranche'a, Tanrı'ya doğa ve inayet âlemlerinde rehberlik eden nedenler hakkında fikir yürütmek kadar, Tanrı'nın yaratımının niteliği ve özellikle de onun Düzen'in ilkelerine uygunluğu hakkında cüretli yargılarda bulunma fırsatı verir. Bileliği insan bilgisinin erişebileceği ve nedenleri sonlu zihinlere açık olan bu Tanrı resmi, Arnauld için, tahammül edilemez bir şeydir. "Biz Tanrı'nın ilahi takdirinin bütün şeylere uzandığına inanırız; bu, Hristiyan dininin temel hakikatlerinden biridir. Ancak bunun nasıl olduğunu ve dünyada olan her şeyin bu sonsuz takdirin gizli düzenleri tarafından hangi yolla yönetildiğini, düzenlendiğini ve belirlendiğini bilmek bizim zihnimizi sonsuzca aşar."⁴⁴

Reflections boyunca Arnauld, Tanrı'nın yargılarının "erişilemez" ve "kavranamaz" olduğunu ısrarla savunur.

⁴⁴ *Reflections*, OA XXXIX.410.

Tanrı'da gizli olanı keşfetmekten bu kadar aciz, karanlıklar içindeki kör insanların, az ya da çok Onun bilgeliğini taşıyan bir şey hakkında, ilahi vahiyin yardımı olmaksızın, kendi başlarına, yalnızca mükemmel varlık ideasıyla, kesin yargılarda bulanmaya çalışmasından daha cüretli ve daha küstah ne olabilir.⁴⁵

Tanrı'nın Kendi vasıfları temelinde eyleme yollarını değerlendirmek insanların doğal biliş kapasitelerini aşan bir şeydir. Bu, Tanrı'nın hem doğal âlemdaki hem de inayet âlemindeki davranışı için geçerlidir. Malebranche'ın iddia ettiğinin aksine, Tanrı, basit bir iradeyle de olsa, neden bütün insan bireylerini kurtarmasın ki? Ve Tanrı neden, her zaman kişiye şehvi arzularının üstesinden gelmesine yetecek kadar inayet bahş etmesin ki? Bu ve benzeri bütün örneklerde, Arnauld sanki Tanrı'nın Kendi nedenleri olduğunu ama bunların Onun "kavranamaz tasarımları"nda gizli kalması gerektiğini söyler gibidir.⁴⁶

Ve yine de Arnauld'yu, Malebranche'ın "Tanrı'nın vakıf olunamaz yargılarına nedenler bulmaya" ve böylece Onun sonsuz bilgeliğinin derinliklerine nedensel olarak inmeye çalışması kadar rahatsız eden, "yeni doğa ve inayet sistemi"ne karşı yönelttiği itirazlarının ilahi şeffaflık hakkındaki ortak meraktan daha derinlere gitmesidir. Arnauld, "Tanrı'nın yargılarının derin uçurumu"⁴⁷ üzerine St. Augustinus'tan alıntı yapmaya pek heveslidir. Ama aklındaki şey, arkadaşları Port-Royalist Pascal'ın, *Pensées*'de, "insanın hiçliği" ve Tanrı'yı bilmeye "layık olmayışı" ile kastettiği şeyden daha radikal bir şeydir. Arnauld'ya göre, Tanrı'nın

⁴⁵ *Reflections*, OA XXXIX.595.

⁴⁶ *Reflections*, OA XXXIX.631.

⁴⁷ *Reflections*, OA.491.

eyleminin kavranamazlığı insanın biçareliği ile ilahi ebediyet arasındaki sonsuz uçurum yüzünden değildir yalnızca. Bu, bizatihi Tanrı'nın doğasından gelen bir şeydir.

Görünüşün aksine, Arnauld gerçekte bir teodise önermez. Aslında o bütün teodise projesini yanıltıcı ve insan varsayımına dayalı bir şey olarak görür ve bunun nedeni de yalnızca, Tanrı'nın eylemliliğine yön veren bilgeliğe bizim vakıf olamayacağımıza inanması değildir. Aksine, Arnauld için, rasyonel bir teodise Tanrı'nın doğasına ilişkin yakışıksız bir anlayışa ve ilahi failliğin yapısını baştan sona yanlış anlamaya dayanır. Tanrı'nın eylemleri Tanrı'nın bilgeliğiyle –bu bilgelik insan kavrayışının ötesinde olsa bile– ölçülemez; çünkü bu basitçe Tanrı'nın nasıl eylediğine dair düşünmenin yanlış bir biçimidir.

Malebranche'ın Tanrı'sı akılcı bir varlıktır. Pratik aklın yönlendiriciliğiyle O, şeyleri akılla anlaşılabilir bir maksatla yaparak ve Kendisinin nesnel olarak tercih edilebilir bir seçenek olarak gördüğü şeyi seçerek, insan faile benzer bir biçimde değerlendirmeler ve seçimler yapar. Malebranche'ın Tanrı'sı için nedenler önemlidir; Onun eylemlerine Onun bilgeliği kılavuzluk eder.

Dikkatini dar bir biçimde tikel iradeye karşı genel irade meselesine –ve özellikle Malebranche'ın Tanrı'sı için söylenebilecek, yaratılışın bütün veçhelerine yönelik ilahi özeninin yokluğuna– verdiğinde, Arnauld bazen Oratoryan'ın tanrısından daha az akılcı olmayan bir Tanrı'dan bahsediyor gibidir. “Tanrı gönlüne göre eylemez” der ısrarla. “Tanrı'nın bir amaçtan ya da tasarımdan yoksun olarak eylediği kesinlikle doğru değildir.”⁴⁸ 1685 yılında

⁴⁸ Reflections, OA XXXIX.631.

Malebranche'a yazdığı bir mektupta, Arnauld lafın gelişi şunu sorar: "Tanrı'nın herhangi bir nedeni olmaksızın insanlara tikel iradelerle refah ya da sefalet dağıttığını nasıl kanıtlayacaksınız?"⁴⁹ Öte yandan *Reflections*'da Augustinus'un sözlerinden destek alır: "Tanrı'nın her şeyi nedensiz [irrationabiliter] yarattığını söylemeye kim cüret edebilir?"⁵⁰

Ancak şurası açıktır ki, Arnauld son tahlilde Malebranche'ın Tanrı'daki irade ile bilgelik arasındaki ilişkiyi kavrama biçimini tümünden çürütmek ister. Arnauld için, Tanrı, Malebranche'ın iddia ettiği "Kendi bilgeliğine" danışmaz. Bu, Tanrı'nın vasıfları ile Tanrı'nın eylemliliğinin doğası arasındaki ilişkiyi düşünmek açısından baştan sona uygun olmayan bir yoldur.

[Malebranche] Tanrı hakkında konuşurken, Onun Kendi vizyonuna danıştığını söylemenin, mükemmel varlık fikrine mükemmelen uyan bir ifade olduğunu gerçekten düşünmüş müdür? Biri ancak kuşkuda olduğunda danışır; ve birisi arzuladığı şeyi başarmasının önünde bazı güçlükler olabiliyorsa ancak arzularını nasıl gerçekleştireceğini danışır. Bunlardan hiçbirisi, bilgisi sonsuz ve buyurduğu her şeye gücü yeten mükemmel varlık için geçerli değildir.⁵¹

Arnauld'ya göre, Malebranche'ın sorunu kısmen şudur: Tanrı'da bilgelikle iradeyi ayırmak ve seçimlerine zorlayıcı nedenler getirerek Onun iradesini Onun bilgeliğine tabi kılmak, ilahi özgürlüğün altını oymak demektir. Malebranche defalarca, "Tanrı'nın bilgeliği"

⁴⁹ Malebranche'a ikinci mektup, OA XXXIX.30.

⁵⁰ *Reflections*, OA XXXIX.431.

⁵¹ *Reflections*, OA XXXIX.449.

Onun o ya da şu dünya yerine bu dünyayı seçmesini belirleyerek, bir anlamda, onu aciz kılar"⁵² der. Malebranche, Tanrı'nın her şeyden önce bir dünya yaratıp yaratmama konusundaki kayıtsızlığından olduğu kadar, "bir anlamda" diyerek getirdiği sınırlamadan da mutludur ve böyle bir anlayışın Onun özgürlüğü açısından ne anlama geldiğini hiç sorun etmez. Ancak Arnauld eder. Ona göre Tanrı'nın özgürlüğü, şeylerin yaratılışında ve yönetilmesinde kesinlikle belirlenim dışı olan mutlak bir "kayıtsız özgürlük"tür. Tanrı'nın iradesini ona dışsal hiçbir şey, hatta Kendi bilgeliğinin dayatmaları bile yönlendiremez.

Tanrı'yı kavrama biçiminde Malebranche'ın yolunu izlediğimde, Onun, çok sayıda eserini ve onları yaratma yollarını seçmekte kayıtsız olmadığı halde, Kendi dışında bir şeyi yaratıp yaratmamaya karşı nasıl kayıtsız olabileceğini ben anlamıyorum... Onun [Malebranche'ın] anladığı şekilde, Tanrı'nın Kendi bilgeliğine danışması ... [bilgeliğinin] Ona en mükemmelen olarak göstereceği eser neyse onu yaratmak ve yine Ona yakışacak araçlar diye göstereceği araçlar neyse onları seçmek durumunda kalması, yani Tanrı'nın zorunlu olarak belirlenmesi demektir.⁵³

Malebranche'ın Tanrı'sı, Arnauld'nun iddia ettiğine göre, Aquinas'ın yetkinlik talebi olarak gördüğü, Tanrı'nın iradesinin tam anlamıyla kendi kendini be-

⁵² Yukarıda aktarılan pasaja ek olarak, bkz. TNG, OC V.180, 185.

⁵³ Reflections, OA XXXIX.600. Arnauld'ya göre, bu Malebranche açısından bir tutarlılık sorunu da yaratır; çünkü Malebranche Tanrı'nın başlangıçta Kendi dışında bir dünya yaratma seçiminde kayıtsız olduğunu söylemek ister.

lirleyen bir irade olduğu, kendi dışında hiçbir şey için *ex necessitate* [zorunlu olarak] irade buyurmadığı şek-
lindeki talebi muhtemelen karşılayamaz.⁵⁴

Dürüst olmak gerekirse, belirlenimci jargonuna rağmen, Malebranche Tanrı'nın yaratıcı ediminin mutlak olumsuzluğunu muhafaza etmeye gayret eder. Ancak –ve bu Arnauld'nun işaret ettiği şeydir– Malebranche'ın anlatımı feci tökezler; gelip Tanrı'yı “stoik zorunluluktan daha öte” bir şeye tabi kılmaya çıkar.⁵⁵ Aslında, Arnauld, “Başka nasıl olabilirdi?” der gibidir. Aksi yönde bir etki yapan tutkuları olmayan mükemmelen akılcı bir varlıkta, nedenler iradeyi belirlemeli ve zorunda bırakmalıdır ve başka türlü bir seçim yapma konusunda iradeyi “güçsüz” kılmalıdır. Bilgeliği Ona başkalarını değil de bu dünyayı yaratmayı dayattığında, Malebranche'ın Tanrı'sı itaat etmek durumundadır; O bu dünyayı yaratmalıdır, der ısrarla Arnauld ve görünüşe göre Malebranche da buna katılır. Çünkü bunlar Düzen tarafından talep edilmiştir; mucizeler bile Malebranche'ın Tanrı'sı tarafından özgürce buyurulmaz.⁵⁶ Arnauld bundan dolayı, ilahi özgürlük adına, ortaçağ filozofları arasında yaygın olan ve şimde de kendi teodiseci amaçlarına uyduğu için Malebranche tarafından benimsenen bu tezi, ilahi iradenin üzerinde ilahi müdrikenin önceliği tezini reddeder. Arnauld'nun Tanrı'sında, bilgelik [*sagesse*] iradeyi [*volonté*] yönetmez.

⁵⁴ *Reflections*, OA XXXIX.598-99.

⁵⁵ *Reflections*, OA XXXIX.599. Robert C. Sleight, Jr.'ın işaret ettiği gibi, (tam da bu sözcüklerle ifade edilen) bu kaygı iki yıla varmadan Leibniz'e yönelttiği eleştiride de kendini gösterecektir: Bkz. *Leibniz and Arnauld: A Commentary on Their Correspondence*, s. 45-47.

⁵⁶ *Reflections*, OA XXXIX.599.

Bilgelikğin Tanrı'nın iradesine belirleyici bir etki yapmaması gerektiği fikrinden bile daha temel olan, Arnauld'nun her şeyden önce Tanrı'da irade ve bilgelik ayrımını kökten reddetmesidir. Arnauld'ya göre, Tanrı'dan bahsederken, "sanki Onun iradesi Onun bilgeliği değilmiş gibi, sanki Onun buyurduğu her şey O buyurur buyurmaz öz olarak bilgece olmazmış gibi," O bir şey buyururken "bilgelikğine danışır" demek yersizdir.⁵⁷ Arnauld bir kere daha onaylayarak, Aquinas'ın "Tanrı'nın iradesi Tanrı'nın Kendisidir" sözlerini aktarır ve hemen ardından şu açıklamayı getirir: "Dikkat edin, Aquinas Tanrı'nın iradesini belirleyen Tanrı'nın bilgeliği demiyor ... zorunlu bir ilişkiye girmediği her şeye karşı, yani Tanrı olmayan her şeye karşı, kendisini özgürce ve ayrımsızca belirleyen ilahi iradede bahsediyor."⁵⁸

Malebranche'ın Tanrı'da bilgelik ve irade ayrımını ve Tanrı'nın davranışına ilişkin akılcı tasviri, Arnauld'ya göre, Tanrı'nın doğasına ve yollarına insanmerkezi bir açıklama getirmek anlamına gelir. Bu Tanrı'yı, sanki Tanrı'nın, insanlar gibi, farklı becerilere sahip bir zihni, yalnızca aklının ona sunduğu seçenekler arasından iradi olarak seçebilen (biri sadece bildiği şeyi buyurabilir) ve seçimini aklının dayatmaları ışığında yapan bir iradesi varmış gibi tasvir etmektir: "[Malebranche], [Tanrı] hakkında, sanki insandan bahseder gibi, Onun yapmak istediği her şey için bilgelikğine danıştığından bahsediyor... Onun iradesi-

⁵⁷ *Reflections*, OA XXXIX.578.

⁵⁸ *Reflections*, OA XXXIX.599. Ancak, Vincent Carraud'un öne sürdüğü gibi, Arnauld'nun burada anlattığı "garip bir biçimde Kartezyen" olan bir Aquinas'tır. Bkz. Elmar Kremer'in (der.), *Interpreting Arnauld* içindeki "Arnauld: A Cartesian Theologian? Omnipotence, Freedom of Indifference, and the Creation of the Eternal Truths" makalesi, (Toronto: University of Toronto Press, 1996), s. 91-110, ess. 99-100.

nin, iyi olandan başka hiçbir şeyi buyurmamak için, kendisinden başka bir şey tarafından düzenlenmeye ihtiyacı varmış gibi konuşuyor.”⁵⁹ Arnauld Tanrı’yı iradesi ve bilgeliği bir ve aynı olan ve bu yüzden de iradesi kendi başına bir yasa olan bir varlık olarak düşünür. Bu Tanrı fark gözetmeksizin nedenleri iradele-riyle birlikte yaratır. O, Malebranche’ın Tanrı’sı gibi, bilgeliğin öncel nedenlerince yönlendirilen bir irade-ye sahip değildir:

Eğer bize Tanrı’nın bu dünyayı neden yarattığı sorulursa, yalnızca O öyle istedi diye yanıt vermeliyiz; ve ... yine neden öyle istedi diye sorulursa, onun [Malebranche] gibi, “O Kendisine yakışır bir onura erişmek istediği” için dememeliyiz. Tanrı ideası, bizim Malebranche’ın önermesini kabul etmemizi imkânsız kılar. Bizim söylememiz gereken şudur: O öyle yapmak istediği için öyle yapmak istedi. Yani bir neden bulunamayacak şey için bir neden arayışına girmemeliyiz.⁶⁰

Arnauld’nun Tanrı’sı, her şeyden önce nedenlere dayanarak eylemeyen bir tanrıdır; varlığının yapısından, O bir bütün olarak pratik akılcılığın ötesindedir.

⁵⁹ Reflections, II.26, OA XXXIX.599-600.

⁶⁰ Reflections, II.3, OA XXXIX.433. Carraud’a göre, bu Arnauld’nun, “Tanrı’yı nedenselliğe tabi kılmaya karşı, yani Tanrı’nın iradesini bir neden ilkesi biçimindeki akılcılığa tabi kılmaya karşı” bir reddiyedir (“Arnauld: A Cartesian Theologian?”). Ayrıca bkz. Thomas Lennon, “Occasionalism, Jansenism, and Skepticism: Divine Providence and the Order of Grace,” *Irish Theological Quarterly* 45 (1978): 185-90; Lennon, Malebranche’ın “akılcılıkla kısıtlanmış” Tanrı’sının aksine, Arnauld’nun Tanrı’sı için “ilahi kendi kaderini tayin kesinlikle kısıtlanmamıştır ve bu yüzden de gizemlidir” der (s. 186).

Bu çok radikal, tarihte çok az sayıda filozofun kabul etmeye istekli olduğu bir Tanrı kavrayışıdır.⁶¹

Arnauld'nun Tanrı ve Onun keyfi iradesi kavrayışının gerisinde öncelikle felsefi mülahazalar değil, dini ve teolojik mülahazalar vardır. Bu kavrayış, inayetin doğası ve onun dağıtılması hakkındaki Jansençi görüşlerle yakından bağlantılıdır. Eğer Tanrı'nın inayeti bir bireye, o bireyin onu hak edecek bir şey yapmasıyla tamamen alakasız olarak verilecekse, eğer o, liyakata bakılmaksızın, tamamen nedensiz bir armağan olmalıysa, o zaman görüldüğü kadarıyla, Tanrı'nın herhangi bir kişiye inayet bahş etmesi için herhangi bir nedeni de olamaz. Arnauld'nun, yürüttüğü mantık çerçevesinde, bu soruya, Tanrı'nın sonsuz ve nedensiz bir merhametle eylediği dışında bir yanıtı yoktur.

Birçok Katolik muhalifine göre, sanki Arnauld Kilise'yle bağlarını tamamen koparmış ve sınırın Kalvinizm tarafına geçmiş gibidir.

Arnauld'nun iki çalışması yayımlanmadan önce, arkadaşlarından, başlamak üzere olan saldırının haberini alan Malebranche'ın kaygıya kapıldığı söylenemez. Mayıs 1683'te Pierre Berrand'a yazdığı bir mektupta, "M. Arnauld'dan gelen tehditler her zaman vardır ama bu tam da benim istediğim bir şey; çünkü onun büyük önem taşıyan bir şey söyleyebileceğini düşünmüyorum" diye yazar. Ne var ki, çalışmalar yayımlandığında Malebranche Arnauld'yu hafife aldığını fark etmiş ve–yalnızca söylenenler için değil söyleyen için de– yanıt vermek zorunda olduğu-

⁶¹ Ben meslektaşlarımızın, Arnauld'nun Tanrı kavrayışının ne kadar radikal olduğunu takdir ettikleri görüşünde değilim: Bkz. Nadler, "Arnauld's God," *Journal of the History of Philosophy* (yayınma hazırlanıyor).

nu anlamıştı. Malebranche, Arnauld'nun *On True and False Ideas* kitabını kastederek, "Eğer kitabın yazarı ... M. Arnauld olmasaydı, sessizliğimi korurdum"⁶² diyecekti.

Eleştiriyeye karşı her zaman duyarlı olan Malebranche, Arnauld'nun iki taraflı saldırısının şiddeti ve öfkesi karşısında şaşkına dönmüştü. Arnauld'nun felsefi ve teolojik itirazlarını dile getirirken kullandığı haşin, son derece kişisel üslup Malebranche'ın kalbini kırmıştı ve Arnauld'nun eleştirisinin edep sınırlarının çok ötesine geçtiğini düşünüyordu. Malebranche aynı zamanda Arnauld'nun eleştirileri için, "Ya görüşlerimi anlamamış ya da kendi söylediğinin aksine hakikat aşkıyla konuşmuyor"⁶³ diyordu. Malebranche bu kitaba bir yanıt yazmaya giriştiğinde, Arnauld'nun *Reflections*'ı henüz yayıncıya gönderilmemişti. Malebranche'ın *Response by the Author of the Search After Truth to the Book of Monsieur Arnauld* [Gerçeğin Peşinde'nin Yazarının Mösyö Arnauld'nun Kitabına Yanıtı] kitabı 1684 yılında yayımlandı. Arnauld hiç vakit geçirmeden kendi *Defense of Monsieur Arnauld, Doctor of the Sorbonne, Against the Response to the Book on True and False Ideas* [Sorbonne Doktoru Mösyö Arnauld'nun Doğru ve Yanlış Fikirler Kitabına Yanıtı] kitabını yazmaya başladı. Arnauld, Malebranche'ın Rotterdam'daki bir kitapçı yoluyla "çok nazık bir mektupla" birlikte bir kopyasını kendisine özel olarak gönderdiği karşı yanıtından etkilenmemişti. Pierre Nicole'e yazdığı bir mektupta Arnauld, Malebranche hakkında, "Sırf utandığım için benim kendisine karşı yazdığım inancıyla beni suçluyor" diye şikâyetle bulunuyordu. "Bu iyi Peder'in kibri ve gururu inanılmaz

⁶² OC VI.11.

⁶³ A.g.y.

... ve kitabı da aynı havada: hep kibirli, kendini beğenmiş, kırıncı ve küstah."⁶⁴

Malebranche 1685 yılında yayımladığı üç mektupla Arnauld'nun *Defense*'ini yanıtlarken Arnauld buna aynı yıl, Malebranche'ın gündeme getirdiği teolojik temaları ele aldığı, *Dissertation of Monsieur Arnauld, Doctor of the Sorbonne, on the Manner in Which God Performed Frequent Miracles of the Ancient Law Through the Ministry of Angels* adlı çalışmasıyla yanıt vermiştir. Malebranche da hiç vakit geçirmeden *Response to a Dissertation by Monsieur Arnauld* ile buna karşılık verir.

Bu arada, Malebranche'ın birkaç ay önce yayımladığı üç mektuba yanıt olarak kaleme alınan "Dokuz Mektup"la birlikte Arnauld'nun *Reflections*'ı da basılmıştı. Bu çalışma tartışmayı inayet alanına taşıyarak genişletmiş ve Malebranche'ı doğrudan *Reflections*'daki suçlamaları yanıtladığı yeni bir dizi mektup yazmaya sevk etmişti. Arnauld'nun ilk saldırısı üzerinden daha iki yıl geçmemiş ve kamuoyu, giderek nefret dolu (ve sıklıkla tekrara kaçan) bir tartışmanın daha şimdiden olağanüstü sayılara ulaşmış sayfalarına boğulmuştu. Bu tartışma, Arnauld'nun 1694 yılındaki ölümüne kadar, Avrupalı entelektüellerin gücünü ve sabrını sınavan basılmış makalelerle, *Journal des sçavans*'da ve hatta Bayle'in *Nouvelles de la république des lettres*'inde yayımlanmış mektuplarla dokuz yıl daha sürdü.

Sona yaklaşırken Malebranche bitap düşmüş ve görüldüğü kadıyla bütün bu işten pişman olmuştu. "Bu genç bir adama göre" diye şikâyetini dile getiriyordu Malebranche. Buna karşılık Arnauld, Malebranche'ın inatçılığından ve gerçeği görmeyi reddetmesinden bıkmıştı. Malebranche o kadar kör

⁶⁴ Pierre Nicole'e mektup, Ocak 1684, OA II.378-79.

ki, diye yazıyordu Arnauld, “ancak bir mucize” onun fikrini değiştirebilir.⁶⁵

Bu fikir alışverişinin okurları –ki sayısı çoktu– çabucak taraftarlar haline geldi ve dönemin en parlak ve etkili düşünürlerinden bazıları kendi aralarında hangi tarafı tutacakları konusunda birbirlerine girdi. Bir örnek verecek olursak, örneğin John Locke kalemini eline alıp Malebranche ve dinsel “heves” olarak gördüğü Tanrı Vizyonu öğretisine karşı yazılar yazarken⁶⁶, Isaac Newton, Arnauld’nun keskin ve sivri analitik yetilerinden etkilenmişti. Buna karşın Malebranche 1707 yılında Newton’ın *Opticks* adlı çalışmasını okuduktan sonra, “Mr. Newton fizikçi olmamakla birlikte, kitabı çok ilginç” diye yazmıştı.

Bayle’e gelince, onun Malebranche’in ara-nedenciliğine duyduğu yakınlık, her şeyden önce, Malebranche’in *Treatise on Nature and Grace*’te Tanrı’nın eyleme yoluna ilişkin görüşlerini okuyunca daha da derinleşmişti. *Nouvelles de la république des lettres*’in Nisan 1686 tarihli sayısına yazdığı bir değerlendirme yazısında, “Yazar, Tanrı’nın ancak mucizeler yaratırken tikel iradeyle eylediğini söylemekte haklı”⁶⁷ diye yazıyordu. Akılcı teodise konusunda kuşkuculara has mesafeli bir tutum olsa bile Bayle şöyle yazıyordu:

Bütün diğer nedenleri basit ve tekbiçimli bir sayıyla harekete geçiren genel bir nedenden daha değersiz bir şey varsa, o da zayıf ve cahil insanlardan çıkan söylentileri ve önyargıları engel-

⁶⁵ Bu ve benzeri duygular, OC XVIII içinde toparlanan mektuplarda görülebilir.

⁶⁶ “An Examination of Père Malebranche’s Opinion of Seeing All Things in God,” Locke’un 1704’teki ölümüne kadar basılmamıştır.

⁶⁷ OD I.533a.

lemek için her uğrakta bu yasayı çiğnemektir. Koyduğu bir yasayı, tek tek kişilerin önyargılarına ya da çıkar sahiplerinin tavsiyelerine göre kayıtlar koymaksızın, her koşulda ve herkese karşı savunan ve uygulayan bir monark bütün övgüleri hak eder.⁶⁸

1680 ortalarında Bayle, “bütün diğerleri içinde tercih edilir” bulduğu Malebranche’ın sisteminin tutkulu bir fanatığıdır.

Ve sonra Bayle, Arnauld’nun *Reflections*’ını okur. Tam tersi istikamete dikkate değer bir dönüş yapar. Birkaç yıl sonra Bayle şöyle yazacaktır:

[bu hayattaki kısa ömrü boyunca bir insanın sağlık ve refahından çok, son derece basit ve tekbiçimli yasalar tarafından temsil edilen evrenin düzenini değiştirme konusunda sonsuz büyük sonuçları olan] bu düşüncede şaşırtıcı bir yan var. Peder Malebranche olabilecek en açık biçimde sundu bu düşünceyi ve okurlarından bazılarını basit ve verimli bir sistemin, daha çok karmaşık ve daha az verimli olduğundan ötürü düzensizlikleri önlemede daha yetkin bir sisteme kıyasla Tanrı’nın bilgeliğine daha fazla layık olduğuna ikna etti.

Kendisinin de “[Malebranche’ın] tartışmaya şahane bir biçimde son noktayı koyduğuna inanmış” okurlar arasında olduğunu kaydeder Bayle ve “ama” diye devam eder:

Mösyö Arnauld’nun bu sisteme karşı kitaplarını okuduktan, muazzam ve görkemli bir yüce mü-

⁶⁸ *Pensées diverses sur le comète*, 1680’de yazılmış, OD III.139.

kemmel Varlık fikrini tasavvur ettikten sonra bu tutumu takdir etmek neredeyse imkânsızdır. Bu fikir bize, Tanrı için, bütün yaratıklar açısından aynı zamanda verimli, düzenli ve kullanışlı olan bir basit planı izlemekten kolay hiçbir şey olmadığını anlatır.⁶⁹

Arnauld gibi Bayle de Malebranche'ın Tanrı'nın hareket tarzı [*modus operandi*] kavrayışındaki ilahi özgürlüğün sonuçlarından kaygılıdır; o da Malebranche'ın, Tanrı'nın, Onu "aciz" kılan, bilgeliği kavrayışını sorun eder. Ve Bayle, bilge ve adil bir Tanrı'nın kayaları, bitkileri ve böcekleri yaratmak için tikel iradeler kullanacağına ama bir insan ruhunu kurtarmak için bu iradeyi kullanmayacağına ilişkin Arnauld'nun kuşkusunu paylaşır.⁷⁰ Bayle *Dictionary*'sini yazdığı zaman zarfında, Malebranche'ın felsefesinin "din kisvesi altında bir aldatmaca"dan öte gitmediği sonucuna varmıştır.

Arnauld'nun eleştirilerinden ikna olan sadece Bayle değildi. 1690 yılında, Arnauld'nun kışkırtmaları üzerine, Vatikan, *Treatise on Nature and Grace* kitabının *Index Liborum Prohibitorum*'da Descartes'ın eserlerinin yanına konulmasına karar verdi. Fransız Katolik otoriteler karşısındaki kendi sorunlu duruşuna rağmen, Arnauld'nun *Philosophical and Theological Reflections* kitabı dini çevrelerden herhangi bir sansürle karşılaşmadı.

Paris'ten ayrıldıktan sonraki ilk yıllarında Leibniz'in Arnauld ile doğrudan bir teması olmadı. Arnauld'nun içinde bulunduğu sorunlar ve hatta sağlığı hakkında bildiklerini, Malebranche'ın da dahil olduğu, ortak

⁶⁹ Réponse aux questions d'un provincial, OD III.825-26.

⁷⁰ Entretien de Maxime et de Thémetiste, OD IV.64a.

* Yasak Kitaplar Listesi –çn.

tanıdıklarından aldığı mektuplardan öğrenmişti. Ve ardından, 1683 yazında, Arnauld'nun –içinde “çok sayıda ilginç şey” bulunduğu– *Second Apology for Jansenius* çalışmasını okuduktan sonra, Leibniz sürgündeki Jansenciyle yeniden bağlantı kurmaya çalıştı. Paris'te başladıkları bazı matematik tartışmalarını sürdürmek bahanesiyle ve ortak tanıdıkları Kont Ernst von Hessen-Rheinfels'i arabulucu olarak kullanarak Arnauld'ya bir mektup yazan Leibniz mektubun içine, bir yanıt alma ve öteki meselelerle ilgilenmesini sağlama umuduyla, son dönemde yazdığı bazı geometri çalışmalarını da eklemişti.⁷¹

Bu teşebbüs işe yaramadı. Öteki meselelerle zaten başı çok kalabalık olan Arnauld, her şeyden önce, Leibniz'in gönderdiği çalışmayı yakından incelemek için gerekli zamanı bulamazdı. Kont Ernst'e yanıt veren Arnauld, “[Leibniz'in çalışmasındaki] bazı şeylere kısaca bir göz attım ve şu an için her şeyi bir kenara bırakıp onları tam olarak anlamak için gerekli zamanı vermek benim için imkânsız”⁷² diye itirafta bulunuyordu. Kuşkusuz hayal kırıklığına uğrayan Leibniz 1684 yılı sonlarında yeni bir denemede daha bulunmuş, bu kez Arnauld'ya (yine Ernst aracılığıyla), *Acta Eruditorum*'da yeni yayımlanmış “*Meditations on Knowledge, Truth and Ideas*” adlı kısa makalesini göndererek, güncel ilgi alanlarına hitap etmek suretiyle ona yaklaşmayı denemiştir. Leibniz, Arnauld'nun Malebranche'la polemliğini düşünüyor ve şimdi konta yazarak, yayımlanan bu ilk felsefi makalesi hakkında “Arnauld'nun ne düşündüğünü bilmek” istiyordu.

O sırada Foucher'den, mektuplar üzerinden yürüyen tartışma hakkında çok şey duymuş olsa da, Leibniz henüz Arnauld'nun ne *On True and False Ide-*

⁷¹ A I.3.321-22.

⁷² OA II.355.

as çalışmasını ne de bu çalışmayı izleyen karşılıklı yazışmaları okumuştur. Foucher, “Mösyö Arnauld ile Peder Malebranche arasındaki tartışmalar hâlâ sürüyor”⁷³ diye bilgilendirmişti onu. Leibniz ayrıca bu süreci Bayle’in *Nouvelles de la république des lettres* için yazdığı kitap eleştirilerinden izliyordu. Kasım 1684’te, Walther von Tschirnhaus’a, “Ben Paris’teyken çok iyi arkadaş olan M. Arnauld ve M. Malebranche’in yazılarında şimdi birbirlerine saldırıyor olmasına şaşırdım” diye yazıyordu.⁷⁴ Leibniz özellikle, tartışmanın yakıcı tonundan etkilenmişti. Aylar sonra, Mart 1685’te –garip bir biçimde, hâlâ “karşılıklı kitapları” olarak adlandırdığı çalışmaları okumadığı halde– Ernst’e dediği gibi, “Bana öyle geliyor ki, bir parça daha centilmence hareket edebilirlerdi” diye yazıyordu.⁷⁵

Tartışmanın belli başlı yazılarını okumamış olmak Leibniz’i bu konular hakkında fikir belirtmekten geri tutmamıştı. Leibniz, Arnauld’nun konumunu desteklemiş ya da mektup arkadaşlarına bu yönde fikir belirtmişti. “Peder Malebranche ... çok maharetli ve bazı çok iyi ve sağlam düşüncelere sahip; ama aynı zamanda da bir parça abartılı ya da savundukları arasında üzerinde pek düşünülmemiş olanların sayısı da az değil.”⁷⁶ “Ben [Malebranche’in *Christian Conversations*’ında] birçok güzel fikir buldum; ama bununla birlikte tutarlılıktan uzak birçok fikir de var.”⁷⁷ “Peder Malebranche’in maneviyatı yüksek; ama Mösyö Arnauld’nun yazılarında muhakeme gücü daha fazla.”⁷⁸

⁷³ MLRP 149.

⁷⁴ A II.1.541-42.

⁷⁵ A II.1.544. Leibniz o yılın ortalarındaki tartışma materyallerini okumuştur.

⁷⁶ Hessen-Rheinfels’e mektup, 29 Aralık 1684, A II.1.544.

⁷⁷ Hessen-Rheinfels’e mektup, 4/14 Mart 1685, A II.1.544-45. Ayrıca bkz. MLRP 138-39, 194-244.

⁷⁸ Tschirnhaus’a mektup, Kasım 1684, A II.1.542.

Leibniz, Arnauld ile felsefi ve teolojik meseleler üzerine tartışmaya girme umudundan vazgeçmedi. Nihayet üçüncü teşebbüsünde başarıya ulaştı. Leibniz, bir kere daha, 1680'de Boineberg ve ardından Johann Friedrich'in ölümünden sonra hamisi olarak sahneye çıkan ve Kilise'nin yeniden birleştirilmesi projesinde kendisini destekleyeceğini umduğu, Katolikliğe dönmüş biri olan Ernst'in yardımına başvurmuştu. Eğer Leibniz Arnauld'ya ulaşmak istiyorsa kont mükemmel bir arabulucuydu. Ernst, Arnauld ile 1670'te Paris'te tanışmış ve aradan geçen yıllar boyunca dostça mektuplaşmışlardı.⁷⁹ Hatta Ernst, Arnauld'ya, onun Frankfurt yakınlarındaki Alman topraklarına sığınmasını bile teklif etmiş; ama o tarihlerde Brüksel'de olan Arnauld olduğu yerde kalmayı tercih etmişti. Jansencilere pek yakın olduğu söylenemese de –onun dönmesine Cizvitler yardımcı olmuştu– Ernst, Leibniz gibi, ekümenik ruhlu biriydi ve din adamlarının uzlaştırılmasıyla ilgileniyordu. 1684'te, Ernst, Arnauld ve önde gelen Cizvitler arasında bir dizi toplantı ayarlayarak karşılıklı anlayışın derinleşmesine yardım etmeye çalışmıştı. Bir süre sonra, tartışmaların hiçbir yere gitmediğini görerek Arnauld diyalogu koparsa da, o ve Ernst birbirlerine saygılarını hiçbir zaman yitirmemişti.⁸⁰ Arnauld'nun arkadaşı, Jansenci sempati-zan Louis-Paul du Vaucel, muhtemelen Arnauld'nun görüşlerini yansıtarak, Ernst'e, "O her şey üzerine, adil ve Hristiyanca, felsefe yapar" demişti.⁸¹

Leibniz'in aksine Ernst, sürgündeki Arnauld'yla nasıl temas kurulacağını biliyordu. Bu sayede, Arna-

⁷⁹ Bkz. Geneviève Rodis-Lewis (der.), *Lettres de Leibniz à Arnauld* (Paris: Presses Universitaires de France, 1952), s. 5.

⁸⁰ Jacques, *Les années d'exil d'Antoine Arnauld*, 441.

⁸¹ A.g.y., 439 n. 111. Leibniz-Arnauld mektuplaşmasında Hessen-Rheinfels'in rolünün iyi bir tartışması için bkz. Sleight, *Leibniz and Arnauld*, böl. 2.

uld Şubat 1686'da, Leibniz'in günümüzde *Discourse on Metaphysics* olarak bilinen çalışmasının bir özetini el yazması olarak aldı. Tam da Malebranche'ın *Treatise on Nature and Grace*'i yayımlamadan önce Arnauld'nun son derece eleştirel gözünde öncelik kazanmayı umduğu bir sırada, Leibniz Arnauld'nun hiç olmazsa yeni çalışmasının ana tezine bir göz atmasını istiyordu. Leibniz, "Yakınlarda yapacak hiçbir şeyim olmadan bir yerde birkaç gün kaldığım bir sırada" diye yazıyordu Ernst'e, "metafizik üzerine kısa bir deneme yazdım; Mösyö Arnaud'nun [sic] bu konuda görüşlerini alabilirsem çok mutlu olacağım... Bu nedenle makalelerin bir özetini çıkardım; ancak ne yazık ki bütünün temiz bir kopyasını çıkaracak vaktim olmadı. Siz Muhterem Beyefendi'den, bir göz atması ve üzerine fikrini beyan etmesi için, bu özeti ona yollamanızı rica ediyorum. O teolojide ve felsefede olduğu kadar bilgililikte ve düşünce gücünde de üstün biri olduğundan, bu konuda fikir alacağım ondan daha uygun birini tanımıyorum."⁸²

Discourse, Leibniz'in o dönemdeki felsefi sisteminin, özellikle de onun metafiziğinin ve felsefi teolojisinin güzel bir özetini sunar. Bu eserinde Leibniz, özsel kendiliğindenliği de dahil tözün doğası ve önceden kurulmuş ahenk öğretisini; her doğru önermede –"evlenmemiş erkek" kavramının "bekâr" kavramında içerildiği gibi– yüklem kavramının özne kavramında "içerildiği," böylelikle her doğrunun bir analitik doğruya eşit olduğu ("Bir bekâr evlenmemiş bir erkektir") kendine özgü doğruluk teorisini; ve yarı-Aristotelesci ruhun doğası ve onun insan bedeniyle birliği açıklamasını anlatır. Leibniz ayrıca bu eserinde, maddi şeylerin doğasını inceleyerek ve bu temelde Kartezyen doğa yasaları anlatısının düzeltilmesini önererek, fizik sorunlarına da eğilir.

⁸² GP II.11; M 67.

Leibniz muhtemelen Arnauld'yu en çok ilgilendirecek olan şeyin, eserinde Tanrı'nın doğasını ve Onun mümkün dünyalar arasından seçme tarzını ele alması olacağını hayal etmişti. *Discourse*, Leibniz'in teodisesinin, kısaltılmış olsa da, güzel bir sunumunu içerir. Bu eserinde Leibniz nasıl "yüce ve sonsuz bir bilgeliğe sahip Tanrı'nın yalnızca metafizik olarak değil, ahlaki anlamda da en mükemmel biçimde davrandığını" gösterir ve "Tanrı'nın şeyleri yaptığından daha iyi yapabileceğini düşünenlere karşı" çıkar. Leibniz mümkün bütün dünyalar içinde en iyi, "en mükemmel" olanın, yani "aynı zamanda hipotezde en basit ve fenomenlerde en zengin olanın" niteliği üzerinde durur ve bütün görünür kusurlara rağmen, onun ağırlıklı olarak Tanrı'nın seçimine layık olduğunu gösterir.⁸³

Arnauld muhtemelen, teodise konularını ele alan *Discourse*'ta yazılanların büyük bir kısmına, Paris'te Leibniz'le yaptığı tartışmalardan aşinaydı. Leibniz *Theodicy* kitabında, Paris'te olduğu sırada, muhtemelen 1673 yılında, konu üzerine yazılmış kısa bir çalışmayı Arnauld'ya verdiğini yazar. "Muhterem M. Arnauld'ya yazdığım Latince bir diyalogu bile vermiştim ... orada mümkün bütün dünyalardan en mükemmelini seçen Tanrı'nın bilgeliğiyle o dünyada kötülüğe izin verdiğini ama bunun bu dünyayı, bütün her şey göz önünde bulundurulduğunda, seçilebilecek en iyi dünya olmaktan çıkarmadığını göstermiştim."⁸⁴ Eğer Arnauld bu diyalogu okumuşsa, aralarında Tanrı'nın akılcı seçimleri ile kötülüğün doğası ve kaynağı üzerine bazı konuşmalar da geçmiş olmalıdır.⁸⁵

⁸³ *Discourse on Metaphysics*, §§1-7.

⁸⁴ *Theodicy*, Önsöz, GP VI.43; H 67.

⁸⁵ Arnauld'nun o yazıyı gerçekten okuduğu, "Arnauld ona şaşırmış görünmedi" iddiasıyla ima edilmiştir (*Theodicy*, §211, GP VI.244; H 260); bununla birlikte, Sleight'in dediği gibi, Arnauld şaşırmamıştır çünkü onu okumamıştır (*Leibniz and Arnauld*, 18).

Arnauld *Discourse* kitabının tümünü görmüş değildi; çünkü Leibniz ona yalnızca eserin içindeki otuz yedi makalenin başlıklarının listesini göndermişti. Bunun üzerinden bir tartışma yürütmek mümkün değildi ve her ne kadar Leibniz “samimi ve açık bir biçimde kendimi anlattım” dese de, Arnauld birçok boşluğu kendi doldurmak zorunda kalacaktı. Ne var ki okudukları, Arnauld’nun çabuk ve kesin bir biçimde bir karara varmasına yetmişti.

Leibniz’in belki de, gönderdiği özetle Arnauld’nun kabul edeceği çok şey bulacağını beklemek için iyi bir nedeni vardı. Makale başlıklarındaki, yirmi dokuzuncu makale (“Biz Tanrı’nın kiler değil doğrudan kendi fikirlerimiz yoluyla düşünürüz”) ve üçüncü makale de (“Tanrı’nın şeyleri yaptığından daha iyi yapabileceğini düşünenlere karşı”) dahil, hiç kuşkuyla yer bırakmayacak bir biçimde, Malebranche’a yönelik birçok saldırının dikkat çekmemesi mümkün değildi. Ve yalnızca daha bir buçuk ay önce *Discourse*’un özetini Arnauld’ya gönderen Leibniz, Ernst’ten, Leibniz’in daha önce Ernst’e yazdığı ve Ernst’in okuması için Arnauld’ya verdiği mektuba, Ernst’in beklediğinin aksine, Arnauld’nun olumlu tepki verdiğini öğrenmiş olmanın rahatlığı içindeydi: “Yine hatırlıyorum, daha önceleri Muhterem Zatiâliniz mektuplarımdan birini, kendi düşüncelerinizi de ekleyerek, M. Arnauld’ya göndermişsiniz. Eklediğiniz nottan anlaşıldığı kadarıyla siz benim görüşlerimin Katolik Kilisesinin ilk konsillerinin kararlarına bile karşı olduğuna inandığınızı belirtmiş, M. Arnauld da size yanıt vererek, sözlerimin en azından tam tersine delalet ettiği karşılığını vermişti.”⁸⁶

Arnauld’nun *Discourse*’un özetini okuma koşulları hiç de uygun değildi. Mart 1686’da Ernst’e yazdığı ilk, çok kısa mektubunda söylediği gibi, o kadar meşgul-

⁸⁶ Leibniz’den Ernst’e, 23 Aralık 1685, A I.4.393.

dü ki eline geçenler çok kısa da olsa hiçbir şeyi bir aya kadar okuması mümkün değildi. Dahası, kendisini de iyi hissetmiyordu. “Şu an için o kadar kötü üşütmüşüm ki şimdi yapabileceğim tek şey Siz Haşmetme-haplarına [görüşümü] birkaç kelimeyle anlatmak olacak.” Ama yine de özeti okumuştur Arnauld ve seçtiği sözcükler en büyük etkiyi yaratacak türdendi: “Onun [Leibniz’in] düşüncelerinde o kadar çok şey buldum ki beni korkuttu ve eğer yanılmıyorsam, herkesin de bir o kadar şaşırtıcı bulacağı ve açık ki herkes tarafından reddedilecek bir deneme için bir şeyler söylemeyi de yararsız buluyorum.” Şimdi artık Arnauld’nun meşhur gazabının hedefi olma sırası Leibniz’e gelmişti.

Arnauld özellikle Leibniz’in metafiziğinin merkezi bir unsuruna, bir şey ile o şeyin özellikleri arasında çok yakın, hatta zorunlu bir ilişki olduğunu savunan görüşüne itiraz ediyordu. *Discourse*’un on üçüncü makalesi, “her kişinin bireysel kavramı kesin olarak o kişiye olan her şeyi içerir” başlığını taşıyordu. Leibniz’e göre, her bireysel töz açısından, o tözün zorunlu olarak ondan türeyen özsel doğasını ve özelliklerini kapsayan denk bir kavramı vardır. “Adem” kavramı Adem’in doğasını ve tam olarak onu Adem yapan şeyi niteler. Ancak Leibniz’in tözün kendiliğindenliği teorisine göre, bir bireyin doğası, bireye başka şeyler de katan bütün o ilişkisel özellikler de dahil, özelliklerinin tümünün nedensel kaynağıdır; bu nedenle, Adem’in doğası, Kabil’in babası olma özelliğine sahip olmasının nedenidir ve Leibniz’in doğası, Arnauld’dan otuz dört yaş daha genç olmasının ve 1672’den 1676’ya kadar Lüksemburg Bahçeleri’ne dört yüz metre uzakta, Paris’te yaşamış olmasının nedenidir. Buradan şu sonuca varırız: Bireysel bir töz kavramı, içeriğinde o bireyin sahip olduğu her tekil özelliğe ait bir yüklem barındırır. “Adem Kabil’in babasıdır” ve

“Adem bilgi ağacının meyvesini yiyerek günah işlemiştir” önermeleri doğrudur; çünkü “Kabil’in babasıdır” ve “bilgi ağacının meyvesini yemiştir” yüklemeleri Adem kavramına içkindir.

Bir bireyin kavramı, bu yüzden, bütün öteki bireylerin kavramlarından, içerdiği özelliklerin, durumlarının ve eylemlerin toplamıyla ayrılacaktır. O tözün her tekil özelliğini, varoluşunun her anını, görünüşte ne kadar önemsiz olursa olsun, olduğundan daha başka oluşunu kavramak aslında, birçok başka yönden orijinal töze çok benzeyen bir töz olmasına rağmen, tümünden farklı bir tözü kavramaktır. Leibniz’in dediği gibi, eğer ilk insan bilgi ağacının meyvesini yememiş olsaydı, o Adem olmayacaktı, onun yerine Adem’e çok benzeyen ancak Adem’in özelliklerinden birinden yoksun başka bir birey olacaktı. Meyveyi yemek Adem kavramının özsel bir parçasıdır. Dolayısıyla eğer Tanrı Adem’i yaratmışsa, Adem günah işleyecektir; eğer günah işlemezse bu durumda o, Tanrı’nın yarattığı Adem olmaz.

Arnauld, bir kere daha Tanrı’nın mutlak özgürlüğünü savunarak –ve bu mektup Malebranche’in ilahi özgürlüğü savunma konusundaki başarısızlığına yönelik saldırısını kaleme aldıktan bir yıl sonra yazılmıştır– şu konuda ısrar eder: Eğer Leibniz haklıysa, o zaman Tanrı’nın yaratılıştaki ilk özgür seçimleri aynı zamanda Onun son özgür seçimleridir de. Çünkü Tanrı Adem’i, yaratmakta olduğu gibi yaratmamakta da özgür olabilir; yani Tanrı, bireysel kavramı muhtemelen yalnızca orijinal günahı değil, bütün çocukları da dahil, başına gelen her şeyi (bütün insan ırkı ve ona olan her şeyi) kapsayan ve dolayısıyla bütün bunları zorunlu olarak beraberinde getiren ilk insanı yaratmakta ya da yaratmamakta aynı şekilde özgür olabilirdi. Ama bir kere Tanrı’nın Adem’i yaratmaya

karar verdiğini farz ettikten sonra, diye ısrarla belirtir Arnauld,

o zamandan beri insanoğlunun başına gelen ya da başına gelecek her şey vuku bulmuş demektir ve ölümcül olmanın ötesinde bir zorunluluk olarak vuku bulacaktır. Çünkü Adem'in bireysel kavramı, onun bu kadar çok çocuk sahibi olacağını ve bu çocukların bireysel kavramı da onların bütün yaptıklarının ve sahip olacağı bütün çocukların bireysel kavramlarını beraberinde getirecektir ve liste uzayıp gider. Dolayısıyla Tanrı burada, Adem'i yaratmak istemiş olması hariç, düşünme yetisinden yoksun bir doğa yaratmaktan öte bir özgürlüğe, örneğin beni yaratma özgürlüğüne sahip değildir.⁸⁷

Arnauld'nun Leibniz'i –ya da daha doğrusu Discourse'daki makalelerin başlıklarını– yorumladığı gibi, eğer Tanrı Adem'i yaratmışsa, o zaman Adem günaha girmekle kalmayacak ama aynı zamanda Tanrı'nın da bu konuda elinden hiçbir şey gelmeyecektir.

Arnauld Leibniz'in görüşlerine dair daha önce Ernst'e ne yazmış olursa olsun, bu sefer kontun aldığı görüş kesinlikle olumsuzdu. Arnauld'nun gözünde, Leibniz'in töz metafiziği ve doğruya dair kavram-kapsamalı anlatımının hiçbir Katoliğin kabul etmeyeceği teolojik uzantıları vardır. "Onun [Leibniz'in] bu görüşlere yaptığı eklerin Katolik Kilisesinde pek izin verilebilir şeyler olmadığını Muhterem Beyefendi'ye üzüntüyle bildirmekten başka bir şey gelmiyor elimden. Katolik Kilisesi onun bunları savunmasını yasaklayacaktır."⁸⁸ Sorun, hem Arnauld hem de

⁸⁷ Arnauld'dan Ernst'e, 13 Mart 1686, GP II.15; M 73.

⁸⁸ Arnauld'dan Ernst'e, 13 Mart 1686, GP II.15-16; M 74.

Ernst'in esefle karşıladığı üzere, Leibniz'in iyi bir Katolik olmayışıdır. Ama her şey kaybedilmiş değildir. Arnauld mektubuna, Leibniz'in, "ne kendisine ne de başkalarına hiçbir faydası olamayacak" metafizik akıl yürütmelerinden vazgeçmesi ve Katolikliğe dönerek kendi ruhunun kurtulmasına odaklanması tavsiyesinde bulunarak son vermiştir.

Leibniz'in derinlikli, hatta ödünsüz, sert bir eleştiri bekliyor olabileceğini söylemek yanlış olmaz. Nihayetinde, herkes gibi onun da, sözünü esirgemeyen sıkı bir eleştirmen olduğunu bildiği Arnauld'ya bu özeti niye göndermiş olsun ki? Ve Leibniz Arnauld'nun asabiyetinin kesinlikle farkındaydı. Ama beklemediği şey, bir dost olarak gördüğü birinden hırçın, kişisel olarak hakaretamiz bir yanıt, kaba ve önyargılı bir görüğe dayandığı belli olan bir karşılık almaktı.

Leibniz'in nutku tutulmuştu. Arnauld'ya gösterileceğine inanarak Ernst'e yazdığı bir mektupta, Leibniz, "M. A.'nın mektubuna, ne diyeceğimi bilmiyorum; ünü o denli büyük ve o denli gerçek ve gerek ahlak gerek mantık kuralları hakkında kendisinden mükemmel tepkiler aldığımız birinin yargılarında bu kadar aceleci olacağını asla düşünmemiştim. Bu olayı yaşadktan sonra, bazılarının ona bu kadar kızmasına şaşırmadım doğrusu."⁸⁹ Aynı gün Ernst'in kendisine yazdığı ayrı bir mektupta Leibniz, Arnauld'nun hiçbir dostunun kalmamasına şaşırmamak gerektiğini yazar. "Şimdi artık, bir zamanlar sıkı dostları olan Peder Malebranche ve diğerleriyle böyle kolaylıkla bozumasına şaşırmıyorum doğrusu." Ayrıca Arnauld'nun "haşinliği" üzerine sakınımsız değerlendirmelerini de ekler Leibniz:

⁸⁹ Leibniz'den Ernst'e, 12 Nisan 1686, GP II.16; M 74-75.

Gerçekten aklını biraz kaybetmiş gibi görünen ve her şeyi kapkaranlık gören ya da her şeyin kara olduğunu düşünen, melankolinin pençesi-ne düşmüş iyi bir adamı her şey karşısında ağ-lamaktan kendini alamaz gördüğümde, içimden yükselen acıma duygusu kadar gülme arzumu da bastırmakta güçlük çekiyorum... [Herkes] onun damarına basmamak için dikkatli olmalı.⁹⁰

Mektubuna son verirken, Leibniz, "Özeti M. Arnauld'ya göndermemin nedenlerinden biri, ne tepki göstereceğini görmektir biraz da. Ama 'dokun dağlara, tütsünler'" diye yazıyordu.⁹¹ "Önceden ilan edilmiş belli bir konumdan en ufak bir sapma gösterir göstermez, onlar birden patlar ve etrafa şimşekler saçarlar."⁹²

Leibniz'in yanıtını okuduktan sonra Arnauld nezaket sınırlarını aştığını fark eder ve Leibniz'e doğrudan yazarak kendince özür diler. "Düşündüm de, bana öfke duymanıza neden olduğumdan ötürü size doğrudan yazıp özür dilemem gerekiyor; burada sizin savunduğunuz tutum olduğunu düşündüğüm tutuma karşı çok sert ifadeler kullandım." Ama Leibniz onun itirazlarını geri çektiğini düşünmesin diye, Arnauld hemen Leibniz'in bilmesini istediği şeyi ekler: "Benim patavatsızlığımın nedeni sadece, Muhterem Beyefendi'ye [Ernst'e] çalakalem yazmaya alışmış olmamdı; o benim hatalarımı baştan bağışlayacak kadar iyi bir okur olduğundan, ona fikirlerinizden birinde onaylayacağım bir şey bulamadığımı çünkü uygun olmadığından çok emin olduğumu açıkça söyleyebileceğimi hayal etmiştim."⁹³ Başka bir ifadeyle, Arnauld sadece dürüst davranıyordu.

⁹⁰ Leibniz'den Ernst'e, 12 Nisan 1686, GP II.22; M 82-83.

⁹¹ Mezmur 144, dize 5.

⁹² Leibniz'den Ernst'e, 12 Nisan 1686, GP II.24; M 85-86.

⁹³ Arnauld'dan Leibniz'e, 13 Mayıs 1686, GP II.25-6; M 88-89.

Bu kaba başlangıca rağmen, Leibniz ile Arnauld rahat ve açık bir felsefi fikir alışverişi sürecine girmiştir. 1690'a kadar süren (çoğunu Leibniz'in yazdığı) mektuplaşmalarının, Leibniz'in felsefi olgunlaşması ve metafizik görüşlerinin gelişmesi açısından muazzam bir değeri vardı. Arnauld, Leibniz'e maddesel tözlerin (canlı bedenler gibi) hilomorfik^{*} anlatısı üzerinden, özellikle de maddesel olmayan bir formun bir madde yığınının organik bütünlük kazandıracağı, böylece ona tözsellik vereceği ve onu parçaların tesadüfi bir toplaşması (bir kaya yığını neyse öyle) olmaktan öteye taşıyacağı konularında bastırır. Arnauld'nun itirazlarının, Leibniz'in sonunda, onun inandığı gibi, eğer hakiki birlik gerçekten de tözlerin özsel bir özelliğiye, o zaman sadece doğadaki somut tözlerin –ve başka her şeyin yapıtaşlarının– maddesel olmayan, ruh-benzeri kendilikler, yani Leibniz'in daha sonra “monadlar” diyeceği basit tinsel tözler olduğunu görmesine yardımcı olmuştur. Bütün mümkün dünyaların en iyisini niteleyen ahenk, geç dönem Leibniz için, bu atomik zihinlerin algıları arasında ilahi olarak buyurulmuş bir karşılıklılık ilişkisine dayanır.

Leibniz, Arnauld'nun *Discourse* üzerine ilk mektubuna ne yanıt vereceğini kesinlikle biliyordu. Ona göre, Tanrı ötekini değil de bu dünyayı yaratmayı özgürce seçmek suretiyle, yalnızca bazı başlangıç tözleri grubunu seçip, sonra bir kenara çekilip, hiçbir şeye kanışmadan dünyadaki olaylar dizisinin Onun iradesinden bağımsız, zorunlu gelişimini izlemez. Aksine, her şeyi bilen Tanrı, her bireyin her kavramının neyle ilgili olduğunu da gayet iyi bildiğinden, sırf onlardan zorunlu olarak meydana gelecekler nedeniyle, tikel

* Hilomorfizm: Her bireysel nesnenin biri diğerinden ayrılmayan madde ve formdan meydana geldiğini savunan Aristotelesçi öğretisi –çn.

bir orijinal tözler dizgesini –yani mümkün bir dünya-
nın başlangıç durumunu– fiilileştirmeyi seçer. Bu şe-
kilde, yaratılışın her veçhesi Tanrı tarafından tasav-
vur edilir ve Onun planının bir parçasını oluşturur.

Tanrı'nın Adem diye belli bir insanı yaratma
niyetini, sanki Tanrı çoluk çocuğuyla ilişkisini
düşünmeden Adem'i yaratmayı buyurmuş gibi,
Onun Adem'in zürriyeti ve bütün insan ırkıyla
ilgili öteki niyetlerinden bağımsız düşünmek
doğru olmaz... Aksine, Tanrı'nın belirsiz bir
Adem'i değil, mükemmel temsili Tanrı'nın İde-
aları içindeki mümkün varlıklar arasında bulu-
nan ve belli bireysel koşullarıyla birlikte varo-
lan ve başka özellikleri yanında zaman içinde
belli bir zürriyete de sahip olan belli bir Adem'i
seçtiğini düşünmemiz gerekir; yani Tanrı, onu
seçerken, zaten onun zürriyetini de aklında
bulundurur ve aynı zamanda ikisini birlikte se-
çer.⁹⁴

İlahi özgürlük üzerine bu ayrışma, Leibniz ile
Arnould'nun, bireylerin metafiziği, özsel ve rastlantı-
sal özellikler arasındaki ayrım, zorunluluğun doğası,
mümkün ve fiili varlıkların statüsü, nedensellik, cis-
mani ve tinsel tözlerin doğası üzerine uzun bir tartış-
maya girmesine neden olmuştur. Arnould'ya yazdığı
mektuplar, Leibniz'e, zihin ve madde üzerine çeşitli
Kartezyen tutumlara yönelik itirazlarını açıklama ve
Malebranche'ın ara-nedensel sebepler teorisinin za-
aflarını ve bununla bağlantılı olarak kendi önceden
kurulmuş ahenk öğretisinin güçlü yanlarını ortaya
koyma fırsatı verir. Bununla birlikte, ne gariptir ki,
entelektüel ilişkilerinin hâkim teolojik altakıntıları ve

⁹⁴ Leibniz'den Ernst'e, 12 Nisan 1686, GP II.19; M 78.

Leibniz'in Arnauld'yu kendi ekümenik projesine kazanma arzusu düşünüldüğünde, bir konu kesinlikle ortaya atılmamıştır. Leibniz-Arnauld mektuplaşmalarının hiçbir yerinde, mümkün bütün dünyalar içinde en iyinin seçimi yönünde teodiseci strateji ya da Tanrı'nın tercihi bahsi geçmez.

Bunun bir nedeni belki de, Arnauld'nun okuduğu *Discourse* özetinin bu konuda Leibniz'in görüşlerinin ancak çok kısa bir özetini sunuyor oluşudur. Tek başına makale başlıkları çok geneldir ve görece bilgi verici olmaktan uzaktır. Birinci makalenin başlığındaki, "Tanrı her şeyi en arzu edilir biçimde yapar" ya da altıncı makalenin başlığındaki, "Tanrı düzenli olmayan hiçbir şey yapmaz" gibi görünüşte zararsız iddialara bakıp Arnauld konuya nasıl girebilirdi ki? Beşinci makalenin başlığı, Tanrı'nın işleri yürütme tarzında, araçların basitliğinin sonuçların zenginliğiyle dengelendiğinden bahseder; ancak başlık ne derse desin, Leibniz bu metinde bu dünyayı en iyi yapan şeyin ne olduğunun ve bütün öteki mümkün dünyalar arasından Tanrı'nın bunu seçmesini neyin sağladığının açıklamasını yapmaya girişmiştir. Bu mektuplaşmalar süresince Arnauld, fiili dünyalar değil de mümkün dünyalar nosyonuyla ilgili sorunları gündeme taşır. "Salt mümkün olan, yani Tanrı'nın asla yaratmayacağı tözler hakkında hiçbir fikrim yok." Salt mümkün olan ama fiili olmayan şeylere dair tüm sözler, Arnauld'ya göre, Tanrı'nın her şeye kadir oluşuna, Tanrı'nın yapabileceği halde yapmadığı şey konusuna ilişkin iddialara indirgenebilir. "Tanrı'nın yarattığı ya da yaratması gereken şeylerin dışında ... yalnızca etkin ve sonsuz bir güç vardır."⁹⁵ Ama ne Arnauld ne de Leibniz, hiçbir mektubunda, Tanrı'yı başka birini değil de bu dünyayı seçmeye sevk eden şeyin ne oldu-

⁹⁵ Arnauld'dan Leibniz'e, 13 Mayıs 1686, GP II.31-32; M 97.

ğu ya da bunun kötülük sorununu nasıl çözebileceği hakkında tek kelime etmemiştir.

Arnauld, özellikle de okumuşsa eğer “Bir Filozofun İtirafı” makalesinden ya da bu gibi meseleler hakkında Paris’te kendisiyle yaptığı konuşmalardan, Leibniz’in teodiseye genel yaklaşımına yabancı değildir. Arnauld’nun *Discourse* özetinin –boşlukları doldurabileceğini varsayarak– bu yönlerine ilişkin suskunluğu, Leibniz’in yaklaşımına, özellikle de onun ilahi faillik kavramına genelde katılması yüzünden olabilir mi acaba? Leibniz daha sonra Arnauld’nun, nasıl “bütün mümkün dünyalar içinden en mükemmeli seçmiş Tanrı’nın, bilgeliğiyle o dünyayla bağlantılı kötülüğe izin verdiği” üzerine ilk diyaloglarında “hiç de şaşırılmış görünmediğini”⁹⁶ yazar. Eğer bir sorun olmuş olsaydı, içindeki teorinin özetlendiği, yazılım aşamasındaki bir eserin başlıkları bu sorunları dile getirmek için haklı bir fırsat olacaktı. Leibniz’in teodisesinde ve Tanrı’nın eylemliliğini tasvirinde, Arnauld’nun gözüyle, onu Malebranche’in anlatımında bulduğu ölümcül hatalardan kurtaracak bir şeyler var mıdır?

Arnauld’nun Malebranche’a yönelik eleştirilerinden biri, Tanrı’nın bu dünyayı yaratma ve sürdürme eyleminde, ürünün toplam kalitesinden bir taviz anlamına gelse bile en basit araçları seçmek zorunda olmasının yakışıksız ve uygunsuz oluşudur. Her şeye gücü yeten bir varlık açısından, Arnauld’ya göre, bütün araçlar eşit olarak kolay ve erişilir araçtır. *Discourse on Metaphysics* eserini kaleme alırken Leibniz’in aklında belli ki Arnauld’nun daha birkaç ay önce okuduğu *Reflections* kitabı vardı. Arnauld’nun bu Malebranche eleştirisi muhtemelen, Leibniz’in *Discourse*’da, “Nasıl ki hayal ürünü bir dünya kurmak için hipotezler ileri sürmenin filozofa hiçbir maliyeti yoktur, her-

⁹⁶ *Theodicy*, §211, GP VI.244; H 260.

hangi bir şeyin de Tanrı için hiçbir maliyeti yoktur; çünkü Tanrı yalnızca somut bir dünyanın varlık kazanması için buyruklar verir"⁹⁷ yazmasına neden olan şeydir. Bu, Arnauld'yu mutlu edecek ve onun her türlü teodisenin Tanrı'nın her şeye gücünün yettiği ve özgür olduğu fikrine saygı göstermesi gerektiği talebini karşılayacak türden bir şeydir. Arnauld'nun bakış açısından, Leibniz Malebranche'inkinden daha iyi bir yerde duruyor olabilir.

Benzer bir biçimde, Malebranche'inkinin aksine, Leibniz'in Tanrı'sı yapmak istediği her şeyi yapabilir. Leibniz'in Tanrı'sı mutlak anlamda en iyisi olan bir dünya yaratarak mümkün olduğu kadar çok mükemmellik üretmeyi amaçlar ve O bunu yaparken zorunlu olarak başarılı olur. Araçların basitliği ve yasanın genelliği uğruna etkinin mükemmelliğini feda eden Malebranche'ın Tanrı'sının aksine, Leibniz'in Tanrı'sı en gözde değerlerinin hepsini; yasaların basitliği, etkinin zenginliği ve sonucun yüce mükemmelliğini en çoklaştırır. O herhangi bir şeyi herhangi bir şeyle değiştirmek zorunda değildir. İlahi güç ve özgürlüğü koruma bakımından, Leibniz'in sistemi, ilk bakışta, Arnauld'nun Malebranche'a göre daha kolay kabul edeceği bir sistem gibi görünür.

Son olarak Arnauld, kendisinin ve Leibniz'in kötülüğün statüsü konusunda hemfikir olduğunu görmekten mutlu olsa gerektir. İki düşünür de kötülüğü yaratılışın toplam iyiliğinden sapmış, belli bir somut kusur olarak görmeyi reddeder. Arnauld, dünyadaki kötülükleri müzikteki toplam armoniye katkı yapan ses uyuşmazlıklarına benzeten Leibniz'in soruna böylesine eksiksiz yaklaşımını nasıl olur da takdir etmezdi ki?

Gelgelelim dış görünüşteki bu benzerliklerin hiçbir önemi yoktur. Leibniz'in teodisesi Arnauld'nun gö-

⁹⁷ Discourse on Metaphysics, §5, GP IV.430-31; M 9.

zünde Malebranche'ın teodisesinden daha iyi değildir, hem de tamı tamına aynı nedenlerle. Eğer Arnauld, Malebranche'ın teodisesinin Tanrı'nın her şeye kadir oluşunu ve özgürlüğünü azaltma biçiminden ve özellikle de Tanrı'nın bilgeliğinin belli biçimlerde eylerken "Onu bir bakıma aciz kılması"ndan ne kadar rahatsızsa, Leibniz'in Tanrı'nın eylemliliğini kavrama biçiminden de aynı şekilde rahatsız olmalıydı. Malebranche'ın, Tanrı'nın, Bilgeliği mutlak anlamda İradesini belirlediğinden, genel iradelerle ve en basit yasalara göre eylemesi gerektiğini söylediği doğrudur; ama Leibniz de bir biçimde daha yumuşak bir ifadeyle Tanrı'nın başka dünyayı değil de bunu seçmesinin mutlak olarak olmasa da "ahlaki olarak" zorunlu olduğunda ısrarlıdır. Leibniz, Tanrı'nın başka dünyaları da seçmesinin ihtimal dahilinde olduğunu ancak nedenlerin şaşmaz bir biçimde Onu en iyisini seçmeye sevk ettiğini söyler. Ve Leibniz, özgür irade konusunda –belirlenimin özgürlükle birlikte var olabileceğini ve belirlenmiş bir iradenin zorunlu olarak sınırlanmış bir irade olmadığını kabul eden– iyi bir bağdaştırmacı olarak, Malebranche'ın aksine, Tanrı'nın iradesinin ilahi iradeden herhangi bir kayıp olmaksızın nedenler tarafından belirlenebileceğini savunur.

Ne var ki Arnauld iki tutum arasında anlamlı bir fark olduğunu kabul etmeyecektir. İncelikli ayrımlar için incelikli bir zihni olabilir; ama Leibniz'in Tanrı'sını mecbur bırakan, ahlaki olan ve metafizik olmayan zorunluluklar onun için bile fazladır. Leibniz'in teodisesi, Malebranche'ınki gibi, Tanrı'nın kadiri mutlaklığını ve özgürlüğünü zaafa uğratar. Leibniz için, Tanrı'nın en iyiyi yaratma iradesi ve dolayısıyla bunu yapma gücü yine Onun bilgeliği ve iyiliği tarafından belirlenmiştir. Leibniz, *Theodicy*'de olduğu gibi, "Ahlaki zorunluluk ... en akıllıyı en iyiyi seçmeye zorlar" dediğinde, Arnauld

herhalde en azından, Malebranche'ın Tanrı'nın "kadiri mutlaklığı"ndan taviz vermesinden duyduğu kadar rahatsızlık duyacaktır.⁹⁸ Bir kere daha, bilgelik güce, *sagesse toute-puissance*'a, üstün gelmiştir.⁹⁹

Arnauld, Leibniz'in, Tanrı'nın öncel iradesi ve sonul iradesi ayrımından da hoşlanmayacaktır; bunu Malebranche'ın basit irade ve pratik irade ayrımıyla bir görür. Leibniz'in Tanrı'sı bütün insanların selametini ancak öncel, dolayısıyla etkisiz bir iradeyle buyurur. Bu etkisiz iradeleri olan Tanrı takdimi Arnauld'nun gazabını Malebranche'ın üzerine çekmişti ve Leibniz'in durumunda da başka bir şey beklenemezdi doğrusu.

Ne var ki, tekrarlayacak olursak, yalnızca Tanrı'nın bilgeliğinin Onun iradesine hâkim olduğu fikrinden ve bunun ilahi özgürlüğe getirdiği tehditten daha derin bir sorun söz konusudur. Leibniz'in Tanrı'ya ve Onun eyleme biçimine ilişkin kavrayışının tamamı, tıpkı Malebranche'ınki gibi, varlığı iradesinden ayrı bir müdrikesi olan, pratik bir akılcı failin varlığı gibi yapılanmış bir tanrı resmeder ve bu, Arnauld'nun kabul edemeyeceği bir şeydir. Bu, Arnauld'nun Malebranche'a karşı savunduğu gibi, Tanrı'yı insani koşullanmalar içinde kavramaktır. Arnauld, Leibniz'e yazdığı mektupların birinde bu konudaki kuşkularını ima yollu dile getirir; orada Arnauld, Tanrı'nın yarat-

⁹⁸ Theodicy, §367, GP VI.333; H 345.

⁹⁹ Burada ben Sleight'a katılıyorum: "Eğer Arnauld, Leibniz felsefesindeki yeterli neden ilkesini, özellikle de bu ilkenin Tanrı'nın iradesinin bu iradenin her tikel edimde, yaratılıştan bile uygulanmasını bütün yönleriyle kavramış olsaydı, Leibniz'in yaklaşımının Tanrı'nın yaratılıştaki özgürlüğü anlatısı bakımından Malebranche'inkinden pek de farklı olmadığına ikna olabilirdi. Gerçek şu ki, Arnauld ... Tanrı'nın yaratmak için, basitçe buyurması dışında, karar vermesi için bir nedeninin olması gerektiği fikrini asli fail olarak görüyordu" (Leibniz and Arnauld, s. 46-47).

mak için bir dünyayı seçmeden önce birçok mümkün dünyayı araştırdığı ve değerlendirdiği iddiasını ele alır. "Tanrı'nın eyleme biçimlerini genellikle kendimize anlatış tarzında çok fazla belirsizlik görüyorum. Dünyayı yaratmaya niyet etmeden önce Tanrı'nın mümkün şeylerin sonsuzluğuna bakmış, içlerinden bazılarını seçmiş, diğerlerini ise reddetmiş olduğunu hayal ediyoruz."¹⁰⁰ Arnauld yalnızca Leibniz'in fiilileşmemiş ihtimallerden bahsettiği metafizik sorununun değil, ilahi iradenin, insan iradesi gibi, kavrayışın ve zekânın ona sunduğu şey tarafından yönlendirildiğine dair teolojik fikirden de hiç hoşlanmaz. Leibniz'in Tanrı'sının iradesi ve bilgeliği vardır; Arnauld'nun Tanrı'sı salt iradedir; daha doğrusu, Onun iradesi Onun bilgeliğidir. Leibniz'in Tanrı'sı, Malebranche'ın Tanrı'sı gibi, öncel nedenlere göre eyler; Arnauld'nun Tanrı'sının böyle bir nedeni yoktur.

Arnauld'nun Malebranche ile idealar, inayet ve ilahi özgürlük üzerine yürüttüğü uzun, ateşli ve kamuoyuna açık tartışmada temel bir teolojik sorunun yanıtı aranmaktadır. Bu sorun, 1680 ortalarında Leibniz'le olan özel mektuplaşmasında da aklından çıkmış değildir. (1670 başlarında Paris'te yaptıkları tartışmanın bir konusu da bu olmalıydı.) Sorun, Tanrı'nın varlığının yapısını bilmenin ve Onun eyleme biçimini tasvir etmenin doğru yolu sorundur. Malebranche ve Leibniz'in Tanrı'sı pratik akıl tarafından yönlendirilen bir failin vasıflarına sahiptir ve öyle davranır. O nesnel olarak iyi olarak gördüğü sonuçları almayı gözetir ve bu amaçlar için en uygun olduğunu düşündüğü araçları seçer. Teodisenin inceliklerinde aralarında bazı farklar olmakla birlikte, Malebranche ve Leibniz Tanrı'nın her şeyden önce bizim gibi rasyo-

¹⁰⁰ Arnauld'dan Leibniz'e, 13 Mayıs 1686, GP II.31; M 96.

nel bir varlık olduğunda hemfikirdir. Arnauld ise öte yandan tam da bu noktaya itiraz eder. Pratik akıl yürütme modelinin Tanrı'ya uygulanmasına karşı çıkar. Ona göre bu, Hıristiyanların tanrısının kafirce insan-merkezleştirilmesidir.

17. yüzyılda, Tanrı'yı pratik akılcılığa göre tasavvur etmek hiç de yeni bir şey değildi. Malebranche ve Leibniz, ilk dönem Skolastiklere kadar uzanan uzun bir felsefi ve teolojik geleneğin mirasçılarıydılar. Örneğin Aquinas'a göre, Tanrı her zaman "bir amaç için eyler" ve "her zaman amaçladığı bir iyi olan" ilahi iradeye sahiptir. "Her şeyin Tanrı'nın, hiçbir nedeni olmayan, basit iradesine bağlı olduğunu söyleyenlerin"¹⁰¹ aksine, Aquinas'ın Tanrı'sı akılcı bir Tanrı'dır. Benzer bir biçimde, 14. yüzyılda yaşamış büyük İngiliz filozof Ockhamlı William, Tanrı'yı "rasyonel bir yaratıcı" olarak tasvir eder; çünkü Onun eylemleri neyin iyi olduğuna dair Onun fikirleri ve anlayışı tarafından yönlendirilmektedir.¹⁰² Dolayısıyla Tanrı'nın hareket tarzı [*modus operandi*] üzerine 17. yüzyılın büyük şahsiyetleri arasındaki kavga, ebedi olan ile yaratılmış olan arasındaki sonsuz uçurumu kapatmanın mümkün olup olmadığına ve insanlar için söylenenlerin Tanrı için de söylenip söylenemeyeceğine ilişkin ortaçağ düşünce dünyasındaki bir tartışmanın devamıdır.

Bu tartışma aynı zamanda teolojik alanın da ötesine uzanır ve Platon'a kadar giden bir dizi felsefi sorunla bağlantılıdır. Bu sorunların içinde doğrunun doğası, bilginin imkânı ve değerlerin nesnelliği vardır. Ve bu dönemde felsefi olan ile teolojik ve politik olan

¹⁰¹ Bkz. *Summa Contra Gentiles*, II.23-24.

¹⁰² Gerard Etzkorn ve Francis Kelley'nin (der.), *Opera Theologica*'nın 4. cildindeki, *Commentary on the First Book of Sentences*, "Ordinatio" makalesi, (New York: St. Bonaventure University Press, 1979), s. 492, 504, 506.

arasındaki yakın ilişki düşünüldüğünde, Leibniz, Arnauld ve Malebranche arasında üç koldan süren fikir kavgasının aynı zamanda politik iktidarın doğasının ve haklı ile güçlü ilişkisinin nasıl anlaşılması gerektiği konularına da uzanmaması düşünülemez.

7

EBEDİ DOĞRULAR

Platon'un ilk diyaloglarından birinde, Sokrates şehir devletindeki gençlerin ahlakını bozduğu suçlamasıyla yargılanmak üzere Atinalılar meclisine yürür. Yolda, kendisi de öz babasına cinayet suçlamasıyla açtığı davayı izlemek üzere mahkemeye gitmekte olan, çocukluk arkadaşı Euthyphro'ya rastlar. Euthyphro ısrarla, bir adamı öldürdüğü için, babasının cezalandırılmasının doğru olduğunu ve dinin de bunu gerektirdiğini söyler. Sokrates, Euthyphro'nun olaya hesapsızca ve ele aldığı olayın ahlaki niteliği hakkında yeterli bilgisi olmaksızın yaklaşmış olabileceğinden kaygı duyar. Euthyphro'nun babasının infaz edilmesinin dinen gerekli bir eylem olduğuna inanmakta haklı olup olmadığını belirlemek için, Sokrates ondan dinselğin tam olarak ne anlama geldiğini anlatmasını ister; çünkü eğer dinselğin ne demek olduğunu bilmiyorsa, yaptığı şeyin de dinin gereği olup olmadığını kesin olarak bilemeyecektir. Sokrates'in talebini yerine getirebileceğinden gayet emin olan kibirli Euthyphro, dindarlığın basitçe tanrıların neyi sevdiğine bakarak tanımlandığını söyler. "Tanrıları memnun

eden şey dine uygundur ve onların hoşuna gitmeyen şeyse din dışıdır."

Sokrates, bir şeyin sırf tanrılar onu seviyor diye dine uygun olduğu iddiasını kabul edemiyor. Ona göre, tam tersine, tanrılar, genel olarak rasyonel varlıklar olduklarından, bir şeyi yalnızca o şeyin bazı özelliklerini takdir ettikleri, o şeyin bazı özelliklerinin o şeyi onların sevgilerine layık kıldığı için severler. Tanrılar gönüllerine estiği gibi sevgilerini bir şeye, olmadı başka bir şeye yöneltmezler; aksine, onlar bir şeyi yalnızca onu sevmelerini *gerektirecek* bir neden olduğu için severler. Dolayısıyla Sokrates'in ısrarla belirttiğine göre, tanrıların sevip sevmediğine göre belirlenmekten uzak olan dinsellik, bütün dinsel şeylerin paylaştığı ve onları dinsel yapan bir vasıf ya da bir dizi vasıf tarafından belirlenmelidir. Sonunda Euthyphro'nun da ikna olduğu üzere, bir şey tanrılar onu sevdiği için dinsel olmaz; tersine, tanrılar yalnızca onun dinsel olduğunu gördükleri için bir şeyi severler.

Bu diyalogdaki felsefi mesele, bir şeyin tanrılar tarafından sevildiği için mi dine uygun olduğu; yoksa tanrıların o şeyi o kendi başına dine uygun olduğu için mi sevdiği meselesi Euthyphro Problemi olarak bilinir. En önemli değerlerimiz nesnel olarak şeylerin doğası temelinde mi en değerlidir; yoksa öznel olarak belli bir otoritenin tercihleri yüzünden mi? Meseleyi Batılı dini geleneğin aşına olduğu terimlerle ifade edecek olursak: Tanrı bir şeyi o şey iyi olduğu için mi yapar ya da yaratır; yoksa o şey Tanrı onu yaptığı için mi iyidir? İncil, yaratılışın her gününde Tanrı yaptığını inceler ve "Onun iyi olduğunu gördü" der. Ama Tanrı onun içkin olarak iyi olduğunu bildiği için mi o şeyi yaratmayı seçti? Yoksa sırf Tanrı onu yarattığı için mi Tanrı'nın yarattığı iyidir? Bunu

bir başka şekilde de sorabiliriz: Eğer Tanrı tümünden farklı bir şey yaratmış olsaydı, o zaman da o şey mi iyi olacaktı?

Felsefe, teoloji, ahlak ve politikanın merkezi sorunları bu ikilemin nasıl çözüldüğüne bağlıdır. Eğer Euthyphro haklıysa ve bir şey sırf Tanrı onu seviyor diye iyiye, o zaman iyilik, birçok başka değerle birlikte, son tahlilde keyfi ve öznel bir meseledir. Tanrı neyi severse, o sırf bu nedenden dolayı dine uygun ya da iyidir. Dine uygunluğun ya da iyiliğin, Tanrı'nın iradesi ya da beğenisinden bağımsız, nesnel ve akılcı olarak şu ya da bu biçimde Onun sevgisini kazanabilecek bir ölçütü olamaz. Bunun nedeni, hiçbir şeyin kendi başına iyi ya da doğru (ya da hakiki ya da haklı ya da dine uygun ya da güzel) olmamasıdır; bir şey olduğu şeyi ancak Tanrı'nın tercihi onu öyle belirlediği için olur. Buna karşın, Sokratik görüşe göre, dine uygun ya da iyi olan şey Tanrı'nın (ya da herhangi bir rasyonel failin) neyi sevdiğinden ya da arzuladığından ya da düşündüğünden bağımsız olarak öyle olduğundan dolayı, belli şeylerin neden iyi olduğunu açıklayan ya da tespit eden evrensel, nesnel bir ölçüt vardır. Bu iyi şeyler, aklını kullanan varlıkların (Tanrı da dahil) taraf olacağı şeylerdir.

Felsefe tarihinde, az sayıda düşünür mutlak ilahi iradecilik yolunda Euthyphro'yu izlemiştir. Çoğu her şeyden önce Tanrı'nın mucizesini ve kudretini açıklamakla ve savunmakla ilgilenen son derece dindar birer teolog olan ortaçağ filozofları bile genellikle Tanrı'nın iradesinin bütün değerlerin ve ölçütlerin, bütün iyiliklerin, güzelliklerin ve doğruların yegâne kaynağı olduğunu söylemez. Aquinas gibi Yüksek Ortaçağın tipik bir filozofu, Tanrı'nın yollarının nesnel bilgeliğine ve zekâsına, ebedi ve yaratılmamış değerlerden beslenerek ilahi iradeye rehberlik eden ve gü-

dülenim sağlayan ilahi akla vurgu yapar.¹ Tanrı yaptığını yapar çünkü onu yapmanın iyi olduğunu görür; yalnızca onu yapmayı seçtiği için o iyi değildir.

Tanrı'nın iradesinin böylesine değerden bağımsız oluşu kaçınılmaz olarak Tanrı'nın gücüne sınırlar koyar. Ortaçağın neredeyse bütün felsefi teologları açısından, Tanrı'nın yapabileceği sonsuz çok şey olmakla birlikte, yapamayacağı birçok şey de vardır. Bu düşünürler genellikle Tanrı üzerinde –nesnel, bağımsız ve ebedi iyilik, akılcılık ya da doğruluk kurallarının koyduğu ahlaki, metafizik ya da en azından mantıksal– öncel bazı sınırlamalar olduğunu düşünürler ve yürüttükleri felsefi çalışmaların (tartışmaların) büyük bir kısmı bu sınırlamaların tam olarak neler olduğunu tespit etme çabasından oluşur.

Aquinas sorunu gayet iyi tespit etmiştir: “Hepsi ortak olarak Tanrı'nın her şeye gücünün yettiğini kabul eder. Ancak bu her şeye gücü yetmenin tanımını yapmak görünüşe göre pek kolay değildir. Çünkü Tanrı'nın her şeyi yapabileceği söylendiğinde, [‘her şeyin’] uzanımının neyi içerdiği kuşkulu olabilir.”²

Tanrı tam olarak ne yapabilir? Açıktır ki, Tanrı fiili olarak yaptığı her şeyi yapabilir. Tanrı'nın gücü kesinlikle bu dünyada meydana gelen sıradan bütün olaylara uzanır. Bu olumsal olgular ilahi olarak kurulmuş olayların normal seyrini oluşturur ve bazı ortaçağ teologlarının Tanrı'nın takdir gücü dediklerin şeyin bir parçasını ifade eder. Bu, Tanrı'nın yaratılıştaki kendini bağladığı şeylerin düzenidir ve fiziksel cisimlerin yasaya uygun davranışını ve insan ruhunda tezahür

¹ Aynı zamanda, Aquinas Tanrı'da irade ve bilgelik özdeşliğini de savunur: “Tanrı'da, güç, öz, irade, zekâ, bilgelik ve adalet, bir ve aynıdır” (*Summa Theologiae*, Ia, Q. 25, art. 5, res. 1).

² *Summa Theologiae*, Ia, Q. 25, a 3.

eden bildik olayları ihtiva eder. Tanrı'nın gücü olabilecek her olağanüstü olaya da uzanır. Doğal düzenin ihlali olarak anlaşılan mucizeler de Tanrı tarafından üretilmiştir. Böylelikle, sırf işlerin gidişatının doğanın yasalarının aksi yönünde olduğuna bakıp Tanrı'nın bunu yaratamayacağı anlamını çıkaramayız. Eğer Tanrı'nın gücünün sınırları varsa, bunlar doğal dediğimiz şeylerin koyduğu sınırlar değildir.

Bu sınırlamalar fiili olmanın koyduğu sınır da değildir. Sırf bir şey hiç olmadı ve asla olmayacak diye, Tanrı'nın gücünün onu öldürmeye yetmediğini söylemek doğru olmaz. Hiçbir zaman doğal olarak ya da mucizevi olarak gerçekleşmeyecek çok sayıda ihtimal vardır; ama bunlar da pekâlâ Tanrı'nın yetilerinin ötesinde değildir. Tanrı başlangıçta tümünden farklı bir düzen yaratabilirdi; Leibniz'in terimleriyle ifade edecek olursak, Tanrı tümünden farklı bir başka mümkün dünya yaratabilirdi. Tanrı'nın ne yapabileceği ya da neyi yapmaya gücünün yetebileceği Tanrı'nın mutlak gücü ya da iradesi olarak bilinen bir şeydir.³ Eğer Tanrı'nın takdir gücü, Onun dünyaya hükmetmesinde, Onun fiili olarak tayin ettiği şeylerin yasalarında ve düzeninde ifade edildiği haliyle Tanrı'nın gücüyse, o zaman Tanrı'nın mutlak gücü Onun, halihazırda yaratmış olduğu düzene bakılmaksızın,

³ "Tayin edilmiş" ve "mutlak" güç karşılaştırılmasının bir tartışması için bkz. Francis Oakley, *Omnipotence, Covenant, and Order: An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1984) ve William Courtenay, *Covenant and Causality in Medieval Thought* (London: Variorum Reprints, 1984), böl. 4, "The Dialectic of Divine Omnipotence." Courtenay'in üzerinde durduğu konulardan biri, mucizelerin Tanrı'nın mutlak gücünün mü yoksa takdir gücünün mü ifadesi olduğu sorusudur; ayrıca, bu ayrımın Tanrı'ya yaratılıştaki açık olan ihtimalleri ele almanın bir yolu olmaktan potansiyel ilahi eylemleri düşünmenin bir yolu olmaya nasıl evrildiği sorunu da burada incelenmiştir.

teorik olarak yapması mümkün olan ne varsa onu temsil eder.

Bununla birlikte, Tanrı'nın mutlak gücü ile takdir gücünün kurulu çerçevesi ayrımı –Tanrı'nın yapabileceği şeyin Onun fiili olarak yaptığı şeyle sınırlı olmadığını göstermekte etkili olmakla birlikte– aslında Euthyphro Problemi'yle alakalı değildir. Çünkü bu ayrımın Tanrı için neyi yapmanın teorik olarak kesinlikle mümkün olduğu sorusunu yanıtlamaktan uzak olduğu gibi, Tanrı'nın her şeye gücünün yettiğini ve özgürlüğünü vurgulayan ve Onun ne yapmış olabileceğine ya da yapmaya gücünün yetebileceğine işaret ederek, Onun aslında ne yapmış olduğundan bağımsız bir gücü olduğunu savunan düşünürler bile genellikle Tanrı'nın yapabileceği şeylerin hiçbir sınırı olmadığını sonucuna varmaya pek hevesli değildir. Tanrı'nın mutlak gücü, çoğu ortaçağ filozofu için, hiçbir zaman tam anlamıyla mutlak değildir; Tanrı'nın bile yapamayacağı bazı şeyler vardır. Ya da St. Jerome'un çarpıcı ifadeleriyle söyleyecek olursak: "Tanrı her şeyi yapabilir olsa da, o [İsrail] düştükten sonra bir bakire olarak onu ayağa kaldıramaz."⁴

Bazıları Onun bizatihi ilahiliğinden gelen bir şey olarak Tanrı'nın gücünde sınırlamalar görür.⁵ İlke olarak, her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın kusursuzca erdemli bir kişiyi cehennemde ebedi azaba mâhkum edemeye-

⁴ F. A. Wright (der.), *Select Letters of St. Jerome* kitabında, 12. Mektup, (Londra: Heinemann, 1933), s. 62.

^{*} Burada Eski Ahit, Amos 5:2'ye gönderme yapılıyor: "Düştü bakire İsrail, Bir daha kalkamaz, Serilmiş kendi toprağına, Kaldıran yok" –çn.

⁵ Buradaki sorun, Tanrı'nın neyi hiçbir zaman yapmayacağı değil, doğası gereği neyi gerçekten yapamayacağı meselesidir. Dolayısıyla bu, Tanrı'nın mutlak gücüne, olduğu haliyle Tanrı'nın teorik olarak yapabilecekleri üzerine bir sınırlama getirmek anlamına gelir.

ceğini söylemenin anlamı yoktur. Ancak bu, bazı filozoflara göre, Tanrı'nın ahlaki doğasının zorunlu olarak Onu böyle bir şeyi yapmaktan alıkoyacağı bir şeydir. Bir 11. yüzyıl düşünürünün ifade ettiği gibi: "Tanrı gücüne göre yapabilirdi ama adaletine göre yapamaz."⁶

Tanrı'nın belli eylemleri yapmaktan Kendi doğası tarafından alıkondüğünü kabul etmeye yanaşmayan filozoflar bile her şeye gücü yeten Tanrı'yı dahi aşan bazı şeylerin, Onun değiştiremediği ya da iradesiyle etkileyemediği bazı şeylerin olduğunu kabul eder. Buradan hareketle, ebedi ve değiştirilemez ahlaki yasalar sıklıkla ilahi hükme dirençli şeylerin bir örneği olarak verilir. Tanrı adaletin doğasını değiştiremez ve haklı olanı haksız kılamaz. Dolayısıyla haklı ve iyi olan, Tanrı'nın iradesinden bağımsızdır. Tanrı bize belli eylemleri yapmamamızı emreder; çünkü bunlar yanlıştır ve Tanrı'nın onları doğru yapmak için elinden gelen bir şey yoktur. Bazılarına göre, şeylerin ebedi özlerinden kaynaklanan bazı metafizik kısıtları da olabilir Tanrı'nın: Tanrı akılcı olmayan bir varlık olan insan, sıcak olmayan bir ateş ya da atın bütün temel niteliklerine haiz olmayan bir at yapamaz.

Hatta Tanrı'nın matematiğin ilkelerini çiğneyemeyeceği konusunda daha büyük bir fikir birliği vardır. Tanrı bir artı biri üç yapamaz ya da iç açılan

⁶ Anselm of Laon okulundan, aktaran Courtenay, "The Dialectic of Divine Omnipotence," s. 4. Yine, bu sadece Tanrı'nın mutlak gücü ("Onun gücüne göre") ile Tanrı'nın takdir gücü ("Onun adaletine göre") arasındaki bir ayrım gibi görünmekle birlikte, buradaki asıl sorunun bu olduğunu düşünmüyorum. Burada iddia edilen şey, bana göre, Tanrı'nın mutlak gücünün de Onun adaleti tarafından sınırlandırıldığı ve (söz konusu adaletin buyurabileceği halde buyurmadığı başka şeyler tarafından temsil edilen Tanrı'nın mutlak gücüyle birlikte) takdir gücünün ilahi adaletin aslında buyurduğu şey tarafından temsil edildiğidir.

toplamı 180 dereceden daha büyük ya da küçük bir üçgen de yapamaz. Her şeyden önce, hemen herkes, mümkün olan her şeyi yapabilecekken, Tanrı'nın mantıksal olarak imkânsız olanı yapamayacağı konusunda fikir birliği içindedir. Tanrı bir kareyi dairesine yapamayacağı gibi, bir önermeyle onun zıddının aynı anda doğru olmasını da buyuramaz. Konuya ilişkin Aquinas'ın dediği gibi, O yalnızca ne olursa olsun her şeyi yapabildiği için değil, ilgili terimler hep birlikte düşünüldüğünde, "bir insan bir eşektir" gibi kendi içinde çelişkili olmadıkları sürece, "mutlak anlamda mümkün olan her şeyi yapabildiği" için de "Tanrı'ya her şeye gücü yeten deniyor." Benzer bir biçimde, Ockham, "Her şeye gücü yeten bir varlık, bir çelişki yaratmayan, yapılabilir her şeyi meydana getirebilir" der.⁸ Aquinas, Ockham ve diğerleri için, matematiğin doğruları ve özellikle de mantığın doğruları Tanrı tarafından yaratılmamıştır ve onlar insan için olduğu kadar nesnel olarak Onun için – Onun düşüncesi ve Onun eylemi için – de bağlayıcıdır. Bu, her şeye gücü yetme konusundaki bir başka klasik paradoksa –Tanrı Kendi varoluşunu hükümsüz kılabilir mi yoksa kılamaz mı sorusuna– da uygun bir çözüm sağlar. Şöyle ki: Tanrı gibi zorunlu olarak varolan bir varlığın var olmaması mantıksal olarak mümkün olmadığından ve Tanrı mantıksal olarak mümkün olmayan bir şey yapamadığından, Tanrı'nın, her şeye gücü yeten bir varlık olmasına rağmen, Kendi yok oluşunu var edemeyeceğini söylemekte hiçbir sorun yoktur.

Bazı ortaçağ düşünürlerinin çelişmezlik ilkesinin bile Tanrı'yı bağlamadığı fikrine yakın durduğu söylenir sıklıkla. Örneğin 11. yüzyıl ortalarında yazan Peter

⁷ *Summa Theologiae*, Ia, Q. 25, a. 3.

⁸ *Opera Theologica*, c. 4'teki "Ordinatio," I, d. 20, q. 1, s. 36.

Damian ilk kez ciddi olarak Tanrı'nın yapabilecekleri ve yapamayacakları hakkındaki iddiaların nasıl anlaşılması gerektiği sorunuyla ilgilenmiş düşünürler arasındadır. On Divine Omnipotence çalışmasının bir yorumunda Damian, Tanrı'nın aslında mantıksal olarak imkânsız olanı yapabildiğini iddia eder. Damian, doğa, "zıtlıkları aynı öznedede birlikte" olacak şekilde (örneğin hem soğuk hem sıcak olan bir cisim) bir şeyi meydana getiremez ama der, konuyla ilişkili ancak son derece müphem metinde, "ilahi efendimiz için böyle bir şey [böylesi araçlardan yoksunluk] hiçbir şekilde söylenemez."⁹ Eğer Damian'ın görüşü buysa, gerçekten de o bu konuda kesinlikle bir istisnadır. İlahi her şeye gücü yeterlilik hakkındaki böylesine radikal bir görüş –mantıksal olabilirlik kurallarıyla bile sınırlanamayan, mutlak anlamda özgür Tanrı iradesi ve gücü– ortaçağların çoğu filozofunun entelektüel ufğunun çok ötesinde görünür.

Ve sonra Descartes görünür.

"Modern felsefenin babası," analitik geometrinin parlak mucidi ve matematiksel fizik ve yeni mekanik doğa biliminin ateşli savunucusu, kendinden öncekilerden bile daha fazla Tanrı'nın yüceliği ve kadiri mutlaklığının yılmaz savunucusudur ve o, ortaçağda-

⁹ İlk kez J. A. Endres'in *Philosophisches Jahrbuch* 19'daki "Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert" makalesinde dile getirilmiş bu görüş, Damian'ın düşüncesinin son derece tartışmalı bir yorumudur, (1906): 20-33. Çağdaş düşünürler bu yorum karşısında etkili tezler ileri sürmüştür: Bkz. örneğin Peter Remnant, "Peter Damian: Could God Change the Past?", *Canadian Journal of Philosophy* 8 (1978): 259-68. Bununla birlikte bu yoruma akademik literatürde hâlâ rastlamak mümkündür: Bkz. örneğin Oakley, *Omnipotence, Covenant, and Order*, s. 43-44 ve Marilyn McCord Adams, *William Ockham*, 2 cilt, (Nôtre Dame, Ind.: University of Nôtre Dame Press, 1987), c. 2, s. 1153.

ki felsefî atalarının açılmaya korktuğu denizlere yelken açmıştır ve Euthyphro ile aynı fikirdedir.

Descartes'ın, 1630'larda, ilk basılmış yazılarını ve aynı zamanda 1641 tarihli meşhur *Meditasyonlar*'ının altı bölümünü okuyanlar, yazarlarının ilahi güce ilişkin standart görüşle aynı düştüğüne dair en ufak bir ipucuyla karşılaşmayacaklardır. Descartes bu eserlerinde, Tanrı'nın yapabileceklerinin en azından mantıksal sınırları olduğunu kabul eder görünür. Tanrı'nın, zihnin dışında, bir dış dünya yaratıp yaratmadığına ilişkin kuşkucu sorunu ele alırken, Descartes böyle bir dünyanın en azından mümkün olduğunu söyler: "Onu diğerlerinden ayrı olarak aldığımda bir çelişki görülecek durumlar haricinde, bir şeyin Onun tarafından yapılamayacağı gibi bir yargıda asla bulunmadım."¹⁰ Descartes'ın Tanrı'sı Kendi ahlaki doğası tarafından bile sınırlanmış görünür. *Meditasyonlar*'ın temel meselesi şudur: İnsanlar, rasyonel yetilerini uygun bir biçimde kullanmaları ve yanıltıcı olan duyularının tanıklığına güvenmek yerine, yalnızca akıllarıyla açık seçik kavradıkları şeye önem verdikleri oranda, şeylerin doğru bilgisini edinebilir. Descartes'a göre, bunun nedeni, söz konusu yetilerin kötücül davranmaktan aciz olan kadiri mutlak ve kusursuzların kusursuzu Tanrı tarafından verilmiş olmasıdır. Böyle bir Tanrı hiçbir zaman Kendi yarattıklarına sistematik olarak aldatıcı ve yanıltıcı sürükleyici bir biliş yetisi vermiş olamaz. Bu yeti doğru bir biçimde kullanıldığı müddetçe, doğru ve güvenilir inançlar sağlayacaktır. Buna göre, Tanrı'nın ahlaki karakteri belli ki Onu kötü niyetler taşıma ihtimalinin dışında tutar. "Tanrı'nın beni aldatması imkânsızdır. Çünkü her aldatma ya da hile olayında, belli bir kusurluluk hali bulunacaktır; ve aldatma kabiliyeti zekâ ya da

¹⁰ AT VII.72; CSM II.50.

gücün bir göstergesi gibi görünmekle birlikte, aldatma iradesi hiç kuşkusuz kötülüğün ya da zayıflığın kanıtıdır ve bu yüzden Tanrı için geçerli değildir.”¹¹

Ne var ki, *Meditasyonlar*’ı kaleme almadan bir süre önce, Descartes ilahi güç hakkında çok daha aşırı bir anlayışa sahipti. 1630 baharında Mersenne’e yazdığı bir dizi mektupta, Minim rahibine birçok kişi için rahatsız edici olmasından korktuğu bir görüşünü açıklar.

Ebedi ve ezeli diyebileceğiniz matematiksel doğrular Tanrı tarafından tayin edilmiştir ve Onun diğer yarattıklarından daha az olmamak üzere Ona bağlıdır. Gerçekten de, bu doğruların Tanrı’dan bağımsız olduğunu söylemek Ondan sanki O Jüpiter ya da Satürn’müş gibi konuşmak ve Onu Stiks’e ve Fates’e tabi kılmaktır.¹²

Tanrı görünür evreni (fizik yasaları gibi onu yöneten ilkeler de dahil) ve üzerinde hüküm verdiği fani ruhları yarattı; bu konuda Descartes ve öncelleri hemfikir. “Ahlaki değerler”e gelince, onların Tanrı’dan bağımsız ve Onun için bağlayıcı olduğuna inanan önceki filozoflar da onları yaratılmamış olarak değerlendiriyordu. Gelgelelim Descartes, yaratılmış dünya ile yaratılmamış doğrular arasındaki böyle bir ayrım karşı çıkar. Ona göre, bu doğrular da yaratılmış şeylerdir. Descartes açısından, zorunlu ve değişmez doğrular bile tıpkı ampirik doğrular gibi, ilahi irade-

¹¹ Fourth Meditation, AT VII.53; CSM II.37.

* Yunan ve Roma mitolojisindeki dört tanrı ya da figür:

Jüpiter: Tanrıların kralı.

Satürn: Titanların ve ekinlerin kral ve kraliçesi.

Stiks: Ölü ruhların geçeceği beş nehirden biri.

Fates: Kaderi elinde tutan göksel varlıklar –çn.

¹² Mersenne’e, 15 Nisan 1630, AT I.145; CSMK III.23.

nin bir edimine göre olumsaldır. Tanrı bir artı birin iki ettiğini doğru kılmıştır; ama O aynı zamanda bir artı birin iki etmesini değil de üç etmesini de doğru kılabildi. Benzer bir şekilde, “[Tanrı] nasıl dünyayı yaratmamakta özgürse, bir çemberin bütün yançaplarının eşit olmasını doğru yapmamakta da özgürdü.”¹³

Descartes bunların fiili olarak dünyada mevcut olan bedenler ve zihinler hakkındaki ampirik doğrulardan farklı, özel bir doğrular demeti olduğunu inkâr etmez. Descartes, Tanrı tarafından tayin edilmiş olmakla birlikte matematiksel doğruların yine de onları yaratan ve koruyan iradenin ebediliği ve değiştirilemez oluşu yüzünden ebedi ve zorunlu olduğunu söyler.

Denecektir ki, eğer bu doğruları Tanrı tayin etmişse, bir kralın koyduğu yasaları değiştirmesine benzer bir biçimde Tanrı da onları değiştirebilir. Buna yanıt şudur: Evet O bunu yapabilir, nasıl ki Onun iradesi değişebiliyorsa. “Ama ben onları ebedi ve değiştirilemez şeyler olarak anlıyorum.” Ben Tanrı hakkında da aynı yargıda bulunuyorum.¹⁴

Descartes belli ki zorunlu ve olumsal doğrular arasındaki ayrımı korumak istiyor. Ancak geleneksel görüşün aksine, ebedi doğruların ebediliği ve zorunluluğu, Tanrı’nın (ebedi olarak) onlar hakkında vereceği karardan bağımsız, içkin olarak onlara ait şeyler değildir.

Descartes’ın matematiksel doğrular hakkında Mersenne’e söyledikleri, metafizik ve ahlaki ilkeler dahil, ebedi doğrular denen bütün doğrular ve hatta

¹³ Mersenne’e, 27 Mayıs 1630, AT I.152; CSMK III.25.

¹⁴ Mersenne’e, 15 Nisan 1630, AT I.145-46; CSMK III.23.

bütün değerler için de geçerlidir. Hatta bu mantığın yasaları için bile geçerlidir.

Zihnimiz sonludur ve aslında Tanrı'nın mümkün olmasını istediği kadar şeyi kavrayabilecek, ancak Tanrı'nın istese mümkün kılabilceği ama imkânsız olmasını istediği mümkün şeyleri kavrayamayacak şekilde yaratılmıştır... [Bu] bize, Tanrı'nın zıtlıkların birlikte doğru olmayacağını doğru yapma kararı vermiş olamayacağını ve bu yüzden Onun aksini buyurmuş olabileceğini gösterir... Tamamıyla imkânsız oldukları yargısına varmaksızın zihnimizde canlandıramayacağımız kadar açık ve net çelişkilerin olduğu fikrine katılıyorum... Ama eğer Onun gücünün muazzam olduğunu biliyorsak, bu gibi düşünceleri de zihnimize sokmamamız gerekir.¹⁵

Tanrı eteği olmayan bir dağ, iç açılan toplamı 180 dereceden az ya da çok bir üçgen, bedensiz bir yayılan uzam (uzanımın maddenin özü olduğunu düşünen Descartes için bu bir metafizik imkânsızlıktır) yapabilir. Tanrı mantıksal olarak tutarsız iki önermeyi ("Descartes Fransızdır" ve "Descartes Fransız değildir" gibi) aynı zamanda doğru yapabilir ve çelişmezlik ilkesini ihlal edebilir ya da bir ve aynı önermeyi aynı zamanda hem doğru hem de yanlış yapabilir ve böylece dışlanmış orta yasasını ihlal edebilir. Descartes'ın dediği gibi: "[Tanrı] zıt önermelerin ikisi bir arada doğru olmaz ilkesini ... yanlış yapabilir."¹⁶

¹⁵ Mesland'a, 2 Mayıs 1644, AT IV.118-19; CSMK III.235.

¹⁶ Akademik literatürde yaratılmış doğrular öğretisine mantık ilkelerinin dahil olup olmadığı oldukça tartışılmış bir konudur. Örneğin bkz. Stephen Gaukroger (der.), *Descartes: Philo-*

Kısacası, doğru olan şey yalnızca Tanrı onu öyle yaptığı için doğrudur ve –Euthyphro’nun düşündüğü gibi– Tanrı onu iyi yapmadıkça hiçbir şey iyi olamaz. “İlahi irade onu öyle yapmaya karar vermeden önce, bir şeyin ilahi iradede doğru ya da iyi, inanmaya değer ya da eylemeye veya dışlamaya değer olarak düşünülüğünü hayal etmek imkânsızdır.”¹⁷ Eğer Tanrı bir şeyin doğru ya da iyi olduğunu biliyorsa, bunun nedeni Onun o şeyin doğru ya da iyi olmasını buyurmasıdır; O onun doğru olduğunu gördüğü için ona inanmadığı gibi, o iyi olduğu için Tanrı onu buyurmaz. Mutlak anlamda hiçbir şey Onun iradesinden bağımsız olarak doğru ya da yanlış değildir.

Tanrı dünyayı, zamansız yaratmış olmasından daha iyi olacağını gördüğü için, zaman içinde yaratmış değildir; bir üçgenin üç açısının iki dik açıya eşit olmasını, başka türlü yapamayacağını kabul ettiğinden dolayı buyurmamıştır vb. Tam tersine, Tanrı bu dünyayı zaman içinde yaratmayı buyurduğu için bu dünya, zamansız yaratmış olsaydı olacak dünyadan daha iyidir; ve Tanrı bir üçgenin üç açısının iki dik açıya eşit olmasını buyurduğu için o doğrudur... Eğer bir şeyin iyi oluşunun Onun takdirinden önce bir nedeni olmuş olsaydı, bu Tanrı’yı yapmanın en iyi olduğu o şeyi tercih etmeye mecbur bırakmış olurdu. Ama aksine tam da O, o şeyleri tercih ederek onların şimdi yapılmasına karar ver-

sophy, *Mathematics and Physics* içindeki, Amos Funkenstein’in “Descartes, Eternal Truths, and the Divine Omnipotence” makalesi, (Sussex: Harvester Press, 1980), s. 181-95 ve Harry Frankfurt, “Descartes on the Creation of the Eternal Truths,” *The Philosophical Review* 86 (1977): 36-57.

¹⁷ “Sixth Replies,” AT VII.432; CSM II.291.

diği için, tek başına bundan dolayı, Yaratılış'ta dendiği gibi "onlar çok iyidir," başka bir ifadeyle, onların iyiliğinin nedeni, Onun onları öyle yapma yönünde iradesini kullanmasıdır.¹⁸

Descartes bu öğretiyi ilahi doğayı doğru anlamının doğal sonucu olarak görür. Tanrı'nın basitliği, Tanrı'nın parçalardan oluşmuş birleşik bir varlık olmadığı ve bu yüzden Onun vasıfları arasında gerçek bir ayrılık olmadığı anlamına gelir. Özel olarak, Tanrı'nın müdrikesi Onun iradesinden ayrı değildir. "Tanrı'da irade ve idrak öyle bir biçimde tek bir şeydir ki O bir şeyi buyurmak suretiyle bilir ve tek başına bu nedenle böyle bir şey doğru olur."¹⁹ Tanrı'nın iradesi Onun bilgeliği, Onun bildiği ve hakkında yargıda bulunduğu şey tarafından yönlendirilemez; çünkü bu iki yeti arasında bir fark olduğunu ve birinin öteki karşısında bir önceliği olduğunu ima edecektir. Tanrı'nın bir artı birin iki ettiğini bilmesi Onun bir artı birin iki etmesini buyurmasıyla özdeştir. Descartes, Mersenne'e şöyle yazar: "Tanrı'nın [bu doğruları] üretmek için ne yaptığını soruyorsun. Ezelden ebede Onun onların olmasını buyurduğu ve anladığı ve bu olgunun kendisi dolayısıyla Tanrı'nın onları yarattığı yanıtını veriyorum. Ya da eğer şeylerin varoluşu için 'yaratmak' sözcüğünü uygun görüyorsanız, O onları kurmuş ve yapmıştır. Tanrı'da, buyurmak, anlamak ve yaratmak, kavramsal olarak biri diğerine öncel olmayan, bir ve aynı şeydir."²⁰

Descartes aynı zamanda ebedi doğruların yaratılmasını, Tanrı'nın her şeye gücünün yetmesi ve büyüklüğüyle tutarlılık gösteren tek konum olarak

¹⁸ "Sixth Replies," AT VII., 435-36; CSM II.291, 294.

¹⁹ Mersenne'e, 6 Mayıs 1630, AT I.149; CSMK III.24.

²⁰ Mersenne'e, 27 Mayıs 1630, AT I.152-53; CSMK III.25-26.

görür. “Tanrı’nın gücü” der Descartes, “herhangi bir sınır tanımaz.” Epistemik ya da ahlaki sınırları ve hatta –ortaçağdaki öncellerinin kabul etmeye yanaşmadığı– mantıksal sınırları da yoktur. “Herhangi bir şey hakkında o şeyin Tanrı tarafından meydana getirilemeyeceğini söyleyebileceğimizi düşünmüyorum. Çünkü doğrunun ve iyiliğin temeli Onun her şeye gücünün yetmesine bağlı olduğundan, Tanrı’nın etekleri olmayan bir dağ yapamayacağını ya da birle ikinin üç etmemesini sağlayamayacağını söylemeye cüret edemem. Sadece derim ki, O bana öyle bir zihin vermiştir ki eteksiz bir dağ ya da birle ikinin toplamının üç etmemesini düşünemem; benim kavrayışında böylesi şeyler bir çelişki oluşturur.”²¹

Descartes için, demek oluyor ki, ilahi kadiri mutlaklık yalnızca Tanrı’nın eksiksiz varlık ve güç bağımsızlığına sahip olması değil, aynı zamanda her şeyin Ona bağımlı olmasını da gerektirir. Bu demektir ki, Tanrı yalnızca şeylerin varoluşunun değil aynı zamanda onların özlerinin de nedenidir. Bu, aslında, tam olarak Tanrı’nın ebedi doğruları yaratma biçimidir. Üçgenin olduğu gibi olan özsel doğasını tayin eden –ve O, üçgeni aslında olduğundan farklı yaratabilirdi de; ama biz şimdi sahip olduğu nitelikleri olmasaydı muhtemelen onu kavrayamazdık– Tanrı böylelikle fiili olarak üçgenler var olmasa da üçgenler hakkında belli doğruların olmasına neden olur. Mersenne’i yanıtlayan Descartes şunları yazar: “Bana Tanrı’nın ebedi doğruları ne tür bir nedensellik kurduğunu sormuşsunuz. Buna vereceğim yanıt şudur: Bütün şeyleri hangi nedensellikle yaratmışsa onları da aynı nedensellikle, yani onların etkili ve toplam nedeni olarak yaratmıştır. Çünkü açıktır ki, O yaratılmış şeylerin varoluşları kadar özlerinin de

²¹ Arnauld için, 29 Temmuz 1648, ATV.224; CSMK III.358-59.

yazandır; ve bu öz ebedi doğrulardan başka bir şey değildir.”²²

Bütün bunlardan çıkan sonuç şudur: Descartes'ın Tanrı'sı mutlak anlamda özgür ve keyfi bir Tanrı'dır ve Kendi iradesinden bağımsız hiçbir yasa, ilke, ölçüt ya da değer tarafından yönlendirilemez ya da sınırlandırılamaz. Kartezyen Tanrı akılcılığın ya da ahlak kurallarının nesnel yasalarına bağlı değildir. Bütün yaratılışların temelinde tam anlamıyla kayıtsız bir irade yatar. Doğruları yaratırken, Tanrı “özgürce ve kayıtsızca” hareket eder.²³ Descartes şöyle yazar: “Tanrı'nın iradesinin olmuş ya da olacak her şey bakımından ebediyen kayıtsız olmadığını düşünmek kendi içinde çelişkilidir.”²⁴ Böylesi bir Tanrı seçimlerini yaparken rasyonel olarak belirlenmiş değildir. O yaptığı şeyleri nesnel nedenlere dayanarak yapmaz; çünkü bütün bu nedenler –ahlaki, metafizik ve mantıksal– Onun iradesinin sonucudur. Bu bakımdan, Tanrı'nın eyleme tarzı, bağımsız değerlerle ve standartlarla uyumluluk üzerine pratik akıl yürütme temelinde yapılan insan eyleminden tamamen farklıdır. “Tanrı'da bulunan yüce kayıtsızlık Onun her şeye gücünün yettiğinin göstergesidir” der Descartes; buna karşın idrak yoluyla iyi olarak gördüğü şeyleri yapmaya meyleden insanoğlu nadiren kayıtsızlık içinde eylemde bulunur.²⁵

²² Mersenne'e, 27 Mayıs 1630, AT I.151-52; CSMK III.25.

²³ Mesland'a, 2 Mayıs 1644, AT IV.118; CSMK III.235.

²⁴ “Sixth Replies,” AT VII.431-32; CSM II.291.

²⁵ “Sixth Replies,” AT VII.432-33; CSM II.292. Jean-Luc Marion'nun büyük bir incelikte gösterdiği gibi, Descartes ilahi müdrike ve insan müdrikesine uygulanan Skolastik (Suarezci) tek-anlamlılık (ya da benzeşim) öğretisini reddeder; bu öğretilde insanı kavramak için kullanılan terimler ilahi olanı kavramak için de kullanılabilir. Bkz. *Sur la théologie blanche de Descartes* (Paris: Presses Universitaires de France,

Descartes takındığı tutumun orijinalliğinin –hatta küstahlığının– gayet iyi farkındaydı. Mersenne’i “Tanrı’nın tıpkı bir kralın krallığındaki yasaları koyduğu gibi doğadaki bu yasaları koyduğunu her yerde ilan etmekten ve savunmaktan çekinme” diye yüreklendiriyordu Descartes; ama hemen ardından da ekliyordu: “Benim adım geçmesin.”²⁶ Sonunda bu sakıncalı duruşunu yumuşatmış, mektuplarında ve hatta bazı basılmış makale ve kitaplarında bu öğretisini başkalarına da –Antoine Arnauld adlı genç bir Fransız din adamı da dahil– açıklamış olsa da, tereddütlerinde haksız olmadığı ortaya çıkmıştır. Öğreti 17. yüzyılın ikinci yarısında öyle tartışmalı bir hale gelmiştir ki en sıkı yandaşları bile bunu kabul etmeye çekinmiştir.²⁷

Onun kadar parlak hiçbir filozof 1680’lerin ortalarında Leibniz’in yaptığı gibi vaktini gündelik işlerle heba etmemiştir. Yeni Hanover dükü Ernst August’un himayesindeki Leibniz, Brunswick-Lüneburg Hanedanı’nın tarihinin yazılmasıyla görevlendirilmişti. Daha sonra muazzam bir külfete dönüşen ve asla tamamlanamayan bu proje, çok dağınık koleksiyonlardaki kayıtların ve belgelerin peşinden koşan Leibniz’e, uzun seyahatleri –ve Hanover dışında vakit geçirmesi– için iyi bir bahane oluyordu. Ama bu aynı zamanda, felsefi ve matematiksel faaliyetleri için daha az fırsat demekti ve bu da Leibniz’in aklını karıştırıyordu.

Ne kadar dağıldığımı anlatamam. Arşivlerden bir şeyler bulmaya çalışıyorum, eski evrakı inceliyo-

1981). Descartes için, “Özler tek-anlamli bir biçimde hem Tanrı’ya hem de Onun yarattıklarına ait olamaz” (“Sixth Replies,” AT VII.433; CSM II.292).

²⁶ Mersenne’e, 15 Nisan 1630, AT I.145; CSMK III.23.

²⁷ Karterzyenler arasında öğretinin meşruluğu üzerine bir çalışma için bkz. Tad Schmaltz, *Radical Cartesianism*.

rum, kimin yazdığı meçhul el yazmalarını sökmeye uğraşıyorum. Bunlardan kalkarak Brunswick tarihine ışık tutmaya çalışıyorum. Yığınla mektup gönderiyorum ve alıyorum. Bu arada kaybetmek istemediğim o kadar çok yeni matematiksel sonuçlarım, o kadar çok yeni felsefi fikirlerim, o kadar çok başka akademik gözlemlerim var ki, sıklıkla görevler arasında gidip gelirken tereddüte düşüyor ve Ovid'in satırlarındaki gibi hissediyorum: "Servet yoksullaştırıyor beni."

Bu "yeni sonuçlar" peşinde koştuğunu işvereninden gizlemek zorundaydı. "Tarihsel olanlar dışındaki bütün bu çabalarımı neredeyse gizlice yürütüyorum; çünkü siz de biliyorsunuz ki Saray'ın istediği ve beklediği çok farklı bir şey."²⁸

Yine de her zaman aktif, aşırı üretken olan ve çok az uykuyla yetinen Leibniz, Paris'te kaldığı sürede çerçevesini çizdiği fikirler üzerinde çalışmayı sürdürecektir zaman buluyordu. Felsefi ve bilimsel gelişmesi açısından bu son derece önemli yılları boyunca Leibniz özellikle metafizik ve doğa bilimi üzerinde yoğunlaşmıştı. Çeşitli yazılarında, her şeyden önce Descartes ve izleyicileri tarafından kurulmuş felsefedeki ve fizikteki hâkim programı düzeltmeyi amaçlayan görüşlerini doğru ifade etmek için çaba sarf ediyordu. İşte bu dönemde Leibniz ilk kez, Descartes'ın doğa yasaları anlatısına ilişkin Malebranche'ın yaptığı yanıltıcı savunmayı hedef almıştı. Aynı zamanda Leibniz kendi önceden kurulmuş ahenk görüşünün –hem felsefi hem de teolojik olarak– Malebranche'ın aranedenselciliğinden daha üstün olduğunu savunmayı sürdürüyordu.

²⁸ Vincent Placcius'a mektup, A VI.1.59-60. Bu yazıya dikkatimi çektiği için, Donald Rutherford'a teşekkür ediyorum.

Her şeye rağmen Descartes'ın, Leibniz ve Malebranche'ın ortak bir hareket noktası bulduğu, özel bir felsefi mirası vardı. Tanrı'nın doğası ve rasyonel davranışı hakkındaki, özellikle de bilge bir Tanrı'nın her zaman belli nesnel değerleri –ister en iyiyi seçerek ister Kendi vasıflarını en iyi ifade edecek şekilde eyleyerek– en çoklaştıracak şekilde eylediği ortak temel varsayımlarından hareketle, iki filozof da Descartes'ın ebedi doğrular konusundaki tutumunun tamamen yanlış, hatta tehlikeli olduğunu savunuyordu.

Leibniz ilahi iradeciliğin hayat boyu can düşmanı oldu.²⁹ Ona göre, Descartes'ın öğretisindeki kusurlar derinlere işliyordu. Bu öğreti Tanrı'nın doğasına ve o doğasıyla eyleme biçimlerine ilişkin yanlış bir resim sunmakla kalmıyor, diye düşünüyordu Leibniz, dini inancın temellerini ve hatta gündelik ahlak kurallarını da tehdit ediyor. 1680 ortalarında Leibniz, “Şeylerin doğasında ya da Tanrı'nın onlar hakkında sahip olduğu fikirlerde iyiliğin ya da mükemmelliğin ilkelerinin olmadığını savunanların ve Tanrı'nın eserlerinin yalnızca Tanrı'nın onları yaparken kullandığı formel akıl yürütme yoluyla iyi olduğunu söyleyenlerin görüşleri artık bana çok uzak”³⁰ diye yazıyordu. Descartes'ın yaptığı gibi, “İyiliğin ve güzelliğin ilkeleri keyfidir”

²⁹ Marion haklı olarak Descartes'ın tutumuna, ilahi yetiler arasında sürekli bir ayrım ima ettiği oranda –halbuki bu, Tanrı'da böylesi bir ayrımın olmadığına ısrar eden Descartes'ın görüşleriyle bağdaşmaz– şu an müdrike üzerinde önceliğe sahip irade dışında, “iradecilik” demekten imtina eder: Bkz. *Sur la théologie lanche de Descartes*, s. 282-96. Yine de bu kavram, bu şekilde kullanıldığında yanıltıcı olmakla birlikte, Descartes için, Onun o doğruları buyurması ile onları anlaması özdeş olsa da, ebedi doğruların Tanrı'nın nedensel gücüne bağlı olduğu gerçeğine ışık tutar.

³⁰ *Discourse on Metaphysics*, §2, GP IV.427; M 4.

iddiasında bulunmak, Leibniz'e göre, son tahlilde Tanrı'nın eserlerini herhangi bir gerçek iyilikten ya da güzellikten yoksun bırakmaktır. Bu nitelikler olsa olsa, sadece Tanrı'nın onları meydana getirmiş olduğu gerçeğinden türeyen, Tanrı'nın eserinin dışsal, rastlantısal özelliği olabilir; böylesi değer özellikleri, eğer Tanrı başkalarını değil de onları seçmiş olsaydı, başka diğer eserlere de ait olabilirdi pekâlâ.

Leibniz'e göre, "metafiziğin ve geometrinin ebedi doğrularının ve sonuç olarak iyiliğin, adaletin ve mükemmelliğin ilkelerinin ancak Tanrı'nın iradesinin sonuçları" oldukları görüşü bütün epidemik, ahlaki ve estetik standartların ve yargıların zorunluluğunu ve nesnelliğini zaafa uğratar. İyi olan ve doğru ve haki-ki ve adil ve güzel olan, tersi de olabilirdi ve Tanrı'nın neden aslında onu öteki türlü yapmadığının zorlayıcı bir nedeni de olamaz.

Tanrı'nın Kendi ahlaki niteliği, iradeci tutumun tehdidi altındadır. "Bu nedenle, şeylerin herhangi bir iyilik standardına göre iyi olmadığını, yalnızca Tanrı'nın iradesiyle iyi olduğunu söylemek, bana, farkına varmadan bütün Tanrı sevgisini ve Onun bütün ışığını yok etmek gibi geliyor; eğer O aksini yaptığında bile aynı şekilde takdire şayan olacaksa Onu neden öveyim ki? Eğer O yalnızca belli bir despotik güç sahibiyse, eğer keyfilik akılla anlaşılabilir olanın yerini alacaksa ve eğer tiranların tanımına uygun olarak adalet en güçlü olanı mutlu eden şey olacaksa, Onun adaleti, Onun bilgeliği nerededir?"³¹ Hemen hemen

³¹ *Discourse on Metaphysics*, §2, GP IV.427-28; M 4-5. Marion'a göre, Descartes'ın öğretilerine eleştirisini oluştururken, Leibniz Tanrı'daki iradeye ve müdrikeye bir öncelik vermek için o öğretiyi bilinçli olarak yanlış yorumlar. Bkz. "De la création des vérités éternelles au principe de la raison. Remarques sur l'anti-Cartésianisme de Spinoza, Malebranche, Leibniz," *XVIIe siècle* 37 (1985): 143-64.

yirmi yıl sonra, “Reflections on the Common Concept of Justice” makalesinde Leibniz, Euthyphro’nun görüşünün reddini dillendirerek, tutumunu yeniden ortaya koyar:

Tanrı neyi buyurursa buyursun, onun iyi ve adil olduğu genelde kabul görür. Ancak onun Tanrı onu buyurduğu için mi iyi olduğu sorunu ya da Tanrı’nın onu o iyi ve adil olduğu için mi buyurduğu; daha doğrusu, adaletin ve iyiliğin keyfi mi yoksa tıpkı sayılar ve oranlar gibi bunların da şeylerin doğasına ilişkin zorunlu ve ebedi doğrulara mı ait olduğu sorusu olduğu gibi yanıtsız kalır... Aslına bakılırsa, [keyfiyet görüşü] Tanrı’nın adaletini tahrip eder. Eğer adalet kavramı Onun edimine hiçbir şey katmıyorsa, Onu neden adil olarak eylediği için övelim ki. Ve stat *pro ratione voluntas* –“iradem aklın yerine geçsin”– kesinlikle bir tiranın düsturudur.³²

Descartes’ın “despotik” Tanrı’sının aksine, Leibniz’in rasyonel Tanrı’sı hiçbir şeyi sırf keyfi öyle istedi diye ya da kayıtsızca seçmez; tam tersine, O şeyleri yalnızca belli nedenlerden dolayı yapar. Ve Tanrı’yı davranmaya sevk eden nedenler nesneldir ve Onun iradesinden bağımsızdır. “Her irade edimi” der Leibniz, “irade bildirmek için belli bir nedeni önvarsayar ve bu neden, elbette, eylemden önce gelmelidir.”

Leibniz’in korkusu, ebedi doğrular konusunda Kartezyen tutumun, kötülük sorununa tutarlı ve tatmin edici bir çözüm sunan Tanrı’nın yollarına ilişkin teodiseci bir haklılık gerekçesi sunmayı imkânsız kılmasıdır. Eğer Tanrı ne yaparsa yapsın o yaptığı sırf Tanrı yaptığı için iyi oluyorsa, Tanrı’nın adaletine ve iyiliği-

³² “Reflections on the Common Concept of Justice,” L 562.

ne ilişkin bir savununun anlamı kalmaz. "İyi ve kötüye karşı kayıtsızlık iyiliğin ya da bilgeliğin yokluğunu gösterir... Eğer adalet keyfi ve nedensiz kurulmuşsa, eğer Tanrı onu sanki kura çekimi sonucunda verilen bir şey gibi dağıtıyorsa, Onun iyiliği ve Onun bilgeliği onda belli değildir ve onunla Tanrı'yı birleştiren hiçbir şey yoktur."³³ Tanrı'nın neden iyi olanı yaptığını sormak ile Şeytan'ın neden kötü olan bir şeyi yaptığını sormak arasında hiçbir fark kalmayacaktır; çünkü Şeytan ne yaparsa yapsın, sırf bunu yaptığı için, kötü olacaktır.

Leibniz'in gördüğü üzere, eğer Tanrı herhangi birinden önce bu dünyayı seçiyorsa, bu dünyanın, nesnel olarak ve kendi başına, bütün mümkün öteki dünyalardan daha iyi olduğunu kabul ettiğinden dolaydır; bu dünyayı seçmesi için Tanrı'ya yeterli bir neden sunan şey de budur. Bu fiili dünya Tanrı tarafından yaratılmıştır; çünkü O bunu mümkün bütün dünyalar içinde en iyisi olarak görür. Sırf Tanrı onu yarattığı için mümkün bütün dünyalar içinde en iyisi bu dünya olmaz.

Tartışılmaz Kartezyen referanslarına ve kötülük sorununa kendi çözümü ile Leibniz'inki arasındaki farkı abartma eğiliminde oluşuna rağmen, Malebranche ebedi doğrular konusunda felsefi akıl hocasından kesinlikle ayrı düşmüştü ve bu merkezi teodiseci meselede Lutherci meslektaşıyla aynı görüşü paylaşıyordu.

Eğer ebedi yasalar ve doğrular Tanrı'ya bağlıysa, eğer onlar Yaradan'ın özgür bir buyruğuyla kurulmuşsa, kısacası eğer danıştığımız Akıl [Tanrı Vizyonu öğretisine göre] zorunlu ve bağımsız değilse, o zaman bana öyle geliyor ki

³³ Theodicy, §175-76, GP VI.218-19; H 236-37.

artık herhangi bir gerçek bilim olmayacaktır ve biz Çinlilerin aritmetiğinin ve geometrisinin bizimki gibi olduğunu iddia etmekle hataya düşmüş olabiliriz. Zira, son tahlilde, eğer iki kere ikinin sekiz etmesi ya da bir üçgenin üç açısının iki dik açıya eşit olması mutlak anlamda zorunlu olmuyorsa, bu tür doğruların yalnızca belli üniversitelerde bulunan ya da sadece belli bir süre geçerli olan doğrulardan farklı olmadığına nasıl emin olabiliriz?³⁴

Tekrarlayacak olursak, kaygı yalnızca matematik kaygısı değildir. Dindarlık, herkesin (Tanrı dahil) onun ne olmasını istediğine bakmaksızın, neyse odur. Tanrısalılık, güzellik ve öteki evrensel normlar arzulardan, tercihlerden ve insan ya da ilah, bütün faillerin eğilimlerinden bağımsızdır. Tanrı adil olmayanı adil olana dönüştüremeyeceği gibi, sadece iradesiyle, neyin doğru, neyin yanlış ve neyin iyi, neyin kötü olduğuna ilişkin yargılarımızı oluşturan bütün değerleri de tersine çeviremez. *Dialogues on Metaphysics*'te, Kartezyen öğretinin etik sonuçlarından korkan Theodore alarm zilleri çalar: "Eğer Tanrı'nın Akıl'ın üzerinde olduğunu ve planlarını yaparken salt iradesi dışında hiçbir kurala tabi olmadığını iddia edersek, her şeyi tersine çevirmiş oluruz. Bu yanlış ilke öyle bir yoğun sis yayar ki, iyiyle kötü, doğruyla yanlış birbirine karışır ve bu ilke her şeyi zihninin artık hiçbir şeye ermediği bir kaosa sürükler." Daha süslü ifadelerle anlatılmış olsa da, bu karakterin kaygılarının yer yer Leibniz'inkilerle aynı olduğunu görüyoruz. Eğer Descartes haklıysa, o zaman Tanrı'nın ahlaki doğasına ilişkin iddiaların içi boştur ve Tanrı'yı yaptıkları için övmenin de anlamı

³⁴ Search After Truth, Elucidation 10, OC III.132; LO 615.

yoktur; çünkü O tam aksini yapmış olsaydı bile aynı şekilde takdire şayan olacaktı.

Bu ilkeye göre, evren mükemmeldir; çünkü Tanrı o olsun diye buyurmuştur. Tanrı'nın planlarına göre canavarlar da diğerleri kadar mükemmeldir. Kafamızda iki gözümüzün olması iyidir; ama eğer Tanrı onların öyle olmasını istemiş olsaydı onlar bilgece başka yere de yerleştirilmiş olabilirdi. Dünyayı nasıl tersyüz edersek edelim ve onu ne kadar kaosa sokarsak sokalım, o her zaman aynı şekilde hayranlık uyandıracaktır; çünkü onun bütün güzelliği, düzene uymak mecburiyetinde olmayan ilahi iradeye uygun olmasından gelir... Bundan dolayı Tanrı'nın bütün zihinleri aydınlatan Akıl'ın üzerinde oluşu ve Onun tamamen keyfi iradesinin Onun eylemlerinin tek kuralı olduğu temel ilkesi göz önünde bulundurulduğunda, evrenin bütün güzelliği silinip gider.³⁵

Malebranche'ın Tanrı'sı dünyayı, bedenlerin ve zihinlerin hareketleri, olayları etkileyen meleklerin gücü ve inayetin dağıtılması da dahil, sıradan ve sıra dışı nedensel ilişkileri yöneten bütün yasaları yaratır. Tanrı'nın dünyevi ya da uhrevi bir yasalar setini bütün diğerlerine tercih etmesi keyfi değil yönlendirilmiştir, hatta nesnel nedenler tarafından belirlenmiştir. Tanrı rasyonel olarak en basit yasaları, dünyada bir sürü kötülüğe de yer verme pahasına, yerleştirmek üzere hareket eder. Ancak Tanrı için herhangi bir dünya yaratmamak da mümkün olduğundan, şeylere hükmeden fizik yasaları ve birçok başka ilke Tanrı'nın iradesine göre tamamen olumsaldır.

³⁵ *Dialogues on Metaphysics*, IX.13, OC XII.220-21; JS 168-69.

Bütün bu yasaların üzerinde duran ve onların gerçek ölçüsü olarak hizmet gören şey, yaratılmış yüce bilgelik, Düzen'in kendisidir. Bu, gördüğümüz gibi, şeylerin ebedi idealarına temellenen matematiğin, metafiziğin ve ahlakın nihai doğrularıdır. Tanrı'nın dünya ile birlikte dünya için yarattığı yasalar Düzen'le tutarlı olmalıdır. Çünkü Düzen bir tür varlığın ötekilerden daha soylu olduğunu –örneğin insan ruhunun her tür bedenden daha büyük değere sahip olduğunu– tayin ettiğinden, Tanrı'nın kurabileceği tamamlayıcı türden yasaların da çerçevesini çizer ("Tanrı bir zihni bir bedene tabi kılamaz ve zihni bedeninin hizmetine koşamaz"). Ancak Düzen'in değiştirilemez, zorunlu buyrukları doğanın ve inayetin yasalarına baskın çıkmakla kalmaz, aynı zamanda ilahi iradeyi de aşar ve ilahi güce mutlak sınırlamalar getirir. "Tanrı muhtemelen zihninin bedene tabi olmasını buyuramaz; çünkü Tanrı'nın buyurduğu her şeyi buyurmasına hükmeden bilgelik açıkça bana bunun Düzen'e aykırı olduğunu gösterecektir."³⁶

Ebedi doğrular ilahi müdrikeye bağlıdır; ilahi müdrikeye bağlı bu doğrular Tanrı'nın zihnindeki idealar arasında ve içinde bulunan zorunlu ilişkilerdir. Onlar Tanrı'yla birlikte ebedidir; eğer Tanrı var olmamış olsaydı, o zaman ebedi bir üçgen ideası da (üçgenin özü de) olmayacağı gibi, onun varlığından türeyebilen, hepsini Tanrı'nın ebediyen bildiği, üçgen hakkındaki doğrular da olmayacaktı. Ancak bu fikirler ya da şeylerin özleri, (bir tür ödünç alınmış ebedilik olan) gerçekliklerini Tanrı'nın onları bilmesinden türetmekle birlikte, yaratılmış şeylerde olduğu gibi ilahi iradeye tabi değildir. Tanrı mantığının, matematiğin, metafiziğin, ahlakın ya da teolojinin doğrularını icat etmemiştir; O onları Kendi bilgeliğinde bulmuştur.

³⁶ Search After Truth, Elucidation 8, OC III.85; LO 587.

Ve Onun orada bulduğu şey Onun iradesine dirençli olan, hatta o irade için bağlayıcı olan, nesnel bir bilgi dağandır.

Leibniz'in ve Malebranche'ın Tanrı'sı akılla anlaşılabilir bir Tanrı'dır. Onun eyleme tarzı insan aklının sorgulamasına açıktır. Doğru, insanların aksine, onların Tanrı'sı kadiri mutlaktır, sonsuz bir güçle donanmıştır. Ama bu gücün iyi tanımlanmış sınırları vardır. Kendilerinden önceki birçokları gibi, bu iki filozof da Tanrı'nın kesinlikle mantıksal bir çelişki içeren bir şey yapamayacağını savunur. Ama bu iki filozof Onun şeylerin değerini aslında olduklarından farklı yapmadığı konusunda da fikir birliği içindedir. Akılcı Tanrı'nın iradesi yaratılmamış mantıksal, matematiksel, metafizik ve ahlaki doğrular –Onun teoride bile ihlal edemeyeceği ya da değiştiremeyeceği doğrular– tarafından sınırlandırılmıştır. Başka bir ifadeyle, bu Tanrı tıpkı insan gibi iş görür: pratik akıl yoluyla, Onun yaratmadığı ve normatif olarak Ona yaptığı seçimleri yaparken yardımcı olan nesnel değerlerle. Leibniz'in ifadesiyle söyleyecek olursak: "Düzen ve adalete gelince, Tanrı'nın ve akıllı yaratıkların saygı göstermesi gereken evrensel kuralların olduğuna inanıyorum."³⁷

Akılcı Tanrı'da bilgelik ile irade arasındaki ilişki onların insandaki ilişkilerinin yansımasıdır. Tanrı da bizim gibi şeyleri bilir ve onlar hakkında irade beyan eder. Malebranche'ın Tanrı'sını harekete sevk eden bilgelik –Tanrı Vizyonu öğretisi uyarınca– akıl yürütürken bize yön veren bilgelikle literal anlamda özdeşdir. "Tanrı yalnızca akıllı değil, bilgedir de; yalnızca bilmez, bilginin kendisidir de; yalnızca aydınlanmış değildir, aynı zamanda Onun Kendi benliğini ve aslında bütün akılları aydınlatan ışıktır da... Tanrı'nın

³⁷ A I.13.11.

tam olarak benim gördüğüm şeyleri, aynı doğruları gördüğüne eminim.”³⁸ Descartes’ın Tanrı’sı ise tam tersine, en derin anlamda, akılla anlaşılır değildir. Bize zorunlu, nesnel ve bağımsız doğrular olarak görünen şey Ona aynı şekilde görünmez; onlar son tahlilde Onun iradesine tabidir. Kartezyen tasavvurda, Tanrı’nın doğrularla ve değerlerle ilişkisi bizimkinden tamamen farklıdır. Leibniz’in ve Malebranche’in ilahi ilişkiselliklerinde, ilahi olan ve insan aynı ölçülere tabidir; Descartes’ın ilahi iradeciliğinde ise biz ilahi olanın neye benzediğini bile kavrayamayız.

25 Temmuz 1641’de, Charles Wallon de Beaupuis adlı bir öğrenci Sorbonne’un eğitimli beyefendilerinin önünde ayakta dikilmiş, bir dizi felsefi, matematiksel ve fiziksel tezi savunuyordu. Savunduğu tezler arasında şunlar vardı: “Egemen iyi o iyyinin kendisi için gözetilmeli ve bütün öteki iyiler de Egemen iyi için gözetilmelidir” ve “gezegenler ışıklarını güneşten alır; ama yıldızlar söz konusu olduğunda, bu kesin değildir” iddiaları yanında, “Tanrı’nın dışında gerçek ebedi özler” olduğunu tahayyül etmenin “ayakta düş görmek” olduğu ve “şeylerin mümkün olmasının Tanrı’nın görkemli meziyetinden başka bir şey” olmadığı...³⁹

Oturların belli bir yerinde, Wallon de Beaupuis bir başka tespiti açıklar: “Varlık [Ens], hem töz hem de rastlantı bakımından, eşanlamlı olarak Tanrı’ya ve yaratıklara özgüdür.” Nasıl ki yaratılmış bir varlık ve onun vasıfları vardır diyorsak, aynı anlamda Tanrı ve Onun da vasıfları vardır. Genç adam buradan hareketle, Parisli çağdaşları arasında çok tartışılan bir tezi savunmaya girişir: Tek-anlamlılık [univocity]

³⁸ *Dialogues on Metaphysics*, VIII.11, OC XII.188-89; JS 140-41.

³⁹ *Conclusiones Philosophicae* için bkz. OA XXXVIII.1-8.

öğretisi denen bu öğretiyi ya da normal olarak insan gerçekliğini ve çeşitli etkinliklerini karakterize eden terimleri “tek-anlamlı” olarak, yani önemli bir anlam değişikliği olmaksızın, Tanrı’nın varlığını ve vasıflarını karakterize etmek için de kullanabiliriz.⁴⁰ Örneğin Tanrı’nın bilgisi ya da bilgeliğinden nasıl söz ediyorsak, Tanrı’nın bilgisinin nitel olarak değil, ama nicel olarak insanlarınkinden farklı olduğunu akılda tutarak, aynı şekilde insanın bilgisinden ya da bilgeliğinden söz edebiliriz. Elbette Tanrı sonsuz ve ebedi bir varlıktır, ama insanlar sonludur; dolayısıyla Onun bilgisinin kapsamı Onun yarattıklarının bilişsel yetilerinin çok ötesine uzanır. Ama Tanrı’nın doğru olarak bildiği ne varsa, özde, bir insanın doğru olarak bildiği de aynı şeydir. Ya da Malebranche’ın ve Leibniz’in daha sonra ileri süreceği gibi, Tanrı iyiyi bildiği ve buyurduğu zaman olan şey özünde bir insanın iyiyi bildiği ve buyurduğu zaman olan şeyle aynıdır.

Bu tezle Wallon de Beaupuis son derece tartışmalı bir alana girmiş oluyordu. Ortaçağ boyunca felsefi teologlar varlık kavramının ve öteki terimlerin tek-anlamlı olarak Tanrı ve yaratıklara uygulanıp uygulanamayacağını ya da Tanrı ve yaratıklar için ancak ikili anlamın mı söz konusu olabileceğini uzun uzun ve büyük bir ciddiyetle tartışmıştı.⁴¹ İki-anlamlı-

⁴⁰ Denis Moreau’nun tespit ettiği gibi, “belli bir geleneğin aksine, 1640’ların felsefi Paris’inde, varlığın tek-anamlılığını tartışmaları çoktan unutulmuş, terk edilmiş ya da bu tartışmaların çoktan modası geçmişti” bkz. TP 5.

⁴¹ Bazı ortaçağ tek-anamlılıkçıları sayacak olursak, John Duns Scotus (“Bana göre Tanrı, bir yaratık kavramıyla bütünüyle aynı olmayan, benzer bir kavramla anlaşılmakla kalmaz, Tanrı’nın Kendisini ve bir yarattığı anlatan tek-anlamlı bir kavram içinde de anlaşılabilir.” *Opus oxoniense* I, Dist. III, Q. 1; Duns Scotus, *Philosophical Writings*, der. Allan Wolter [Indianapolis: Hackett, 1987], s. 19) ve Ockhamlı William, yaratıklardan türemiş kavramlar Tanrı’ya uygulanmadıkla-

lık öğretisinden yana olanlar, sonlu olan ile sonsuz olan arasındaki metafizik mesafenin, bildik kategoriler hem Tanrı'ya hem de Onun yarattıklarına uygulandığında, herhangi bir ortak anlamın olamayacağı kadar büyük olduğunu savunuyordu. Tanrı'nın müdrikesinden ya da Tanrı'nın iradesinden tıpkı bir insanın müdrikesinden ya da iradesinden söz eder gibi söz edebilecek olmakla birlikte, unutmamak gerekir ki idrak ve irade sözcükleri burada iki-anlamlı olarak kullanılmaktadır; çünkü Tanrı'nın müdrikesi ve öteki yetileri insanda olanlarla hiçbir benzerlik taşımaz ve dolayısıyla insanı tasavvur ederek ilahi olan hakkında hiçbir şey bilinemez.

Belli ki o gün Sorbonne'da dinleyenler arasında, iki-anlamlılık taraftarı en az bir kişi vardı ve Wallon de Beaupuis'nin tezine içerlemişti. Nôtre Dame Katedrali rahibi ve bir Oratoryan olan Léonor de la Barde, bu olayın erken dönemli bir tarihsel anlatısına göre,

çok bilgili ve incelikli bir teologdu ... [O] bu önermeye saldırdı ve muhatabını şiddetle itti. Oturumu yöneten görevli [ya da tartışmanın hamisi], itirazın gücüyle [muhatabın] şaşkın bir şekilde kalakaldığını görerek, ona yardıma geldi. Ama o da hemen kendisini öylesine sıkışmış ve tartışmacının ortaya serdiği nedenlere öylesine ikna olmuş halde buldu ki kendini

nı müddetçe, "bu hayatta Tanrı'nın bilgeliğine, herhangi bir varlığın bilgeliğine, bir taşın bilgisiyle Tanrı bir taşıtır bilgisine ulaştığımızdan fazla ulaşamayız" diyor; (*Reportatio III*, Q. 8; Ockham, *Philosophical Writings*, der. Philotheus Boehner [Indianapolis: Hackett, 1990], s. 112). Aquinas benzerlik öğretisinde tek-anlamlılık ile çok-anlamlılık arasında bir orta yol tutturmaya çalışmıştır: İnsanları belirten terimler farklı, ama ilintili (benzer) bir anlamda Tanrı'ya da belirtebilir.

hakikatin ışığına teslim etmekten başka çaresi olmadığını gördü. Yalancılıktan aldatmaca ya da savuşturma hamleleri yapmaktan başka, karşılık olarak yapacak hiçbir şeyi olmadığını kabul etmek zorunda kaldı; halbuki böylesi bir mesleği olan bir Profesör normalde, eğer olsaydı, bulmakta özel olarak ustalaştığı yanıtları mutlaka bulup verirdi. “Mösyö, haklı olduğunuza inanıyorum” dedi Mösyö de La Barde’a, “ve size söz veriyorum, bundan sonra sizinkileri takip etmek için kendi fikirlerimi terk edeceğim.”⁴²

Tartışmanın o anında Wallon de Beaupuis’nin yardımına koşan adam, daha yeni rahip cüppesi giymiş olan ve yerel felsefe sahnesinde yıldızı yeni parlamaya başlayan Antoine Arnauld’ydu. 1639 yılında Arnauld, bu havalı topluluğa üye olmanın pedagojik koşulu olarak, Paris’te Sorbonne’un yan kuruluşlarından biri olan Collège de Mans’da iki yıl süreyle felsefe dersleri vermeye başlamıştı. Teoloji fakültesinin kurallarına göre, öteki adaylar gibi Arnauld’nun da, bir yıl önce çalışmaya başladığı bu alanda “Teoloji Doktoru” statüsünü alması için gerekli *License* tezi üzerine çalışmaya başlamadan önce bu dersleri vermesi gerekiyordu. Bilinmeyen nedenlerle Arnauld mesleki eğitiminde bu son aşamaya gelinceye kadar ders verme yükümlülüğünü yerine getirmiş değildi. Bu teknik aksaklık sonraki düşmanlarının eline onun Sorbonne üyeliğini reddetmek için iyi bir bahane vermiş olabilir.

Arnauld, öğrencisi Wallon de Beaupuis’nin savunduğu “Felsefi Sonuçlar” sunumunu kâğıda dökmüştü. Fransa’da ve başka yerlerde, ortaçağ ve erken modern çağdaki eğitim sisteminde, diploma alabilmek için öğrencilerin öğretmenlerinin derlediği tezlere –genellikle

⁴² OA XXXVIII.i.

öğretmenlerinin nasıl savunulduğunu görmek istediği tezler olurdu bunlar– yöneltilen itirazlara açık bir toplantıda yanıt vererek ilk akademik tecrübelerini edinmeleri standart bir uygulamaydı. Buradan, kariyerinin başlarında Arnauld'nun, tek-anlamlılık öğretisini kabul etmekte tereddüt etmediğini çıkarabiliriz. Arnauld daha birkaç ay önce Descartes'ın *Meditasyonlar*'ının el yazmalarında okuduğu şeylerden etkilenmişti ve yeni felsefenin eski Aristotelesci sistem karşısındaki avantajları olarak gördüğü şeylerden etkilenmiş olmakla birlikte, 1641 yazında, ebedi hakikatlerin yaratılması anlatısına henüz kendisini kaptırmış değildi. Descartes'ın, bir insandaki iki yeti arasındaki ilişkiden tamamen farklı olan, Tanrı'nın idrak ve iradesinin sayısal özdeşliğine dayanan, kendine has iki-anlamlılık öğretisine ilişkin düşüncelerini, Mersenne tarafından derlenen "Objections"a verdiği yanıtlarla birlikte, o yılın sonunda yayımlanan *Meditasyonlar*'da görürüz; mektuplar halinde ise ancak 1657 yılında yayımlanınca görülecektir. Arnauld henüz Descartes'ın doğrudan doğruya, "Aklımızın bir kusuru nedeniyle, kendimizde gördüğümüz şekliyle parça parça Tanrı'ya atfettiğimiz tekil vasıfların hiçbirisi, okullarda 'tek-anlamlı' dedikleri biçimiyle ne Tanrı'ya ne de bize aittir"⁴³ dediğinden haberdar değildir. Bu yüzden, daha felsefi ve teolojik kariyerinin başında olan ve kesinlikle henüz tam anlamıyla kendini Kartezyenizm teslim etmemiş olan⁴⁴ Arnauld'nun, Wallon de Beaupuis'nin tezini hazırlarken, doğal olarak, ebedi doğruların yaratılmamış doğası ve sonuçta Tanrı'nın bilme ve buyurma biçimleri

⁴³ Second Objections'a verilen yanıtlar, AT IX.108.

⁴⁴ Arnauld'nun kendini Kartezyen felsefeye teslim etmesinin önünde aşması gereken birkaç kuşku vardı: Bu konuda bkz. Steven Nadler, "Arnauld, Descartes, and Transubstantiation: Reconciling Cartesian Metaphysics and Real Presence."

ile bizimki arasındaki genel benzerlik üzerine standart Augustinuscu ve Thomist çizgiyi izlememesi için hiçbir nedeni yoktu.

Yine de Arnauld bu konuda Descartes'tan bir ders almayı beklemek zorunda değildi. O yaz günü De la Barde dinleyicilerine ne söylemişse artık –argümanlarının neler olduğuna dair bir kayıt yoktur– çok ikna edici bulunmuş olmalı. Gençliğinde bile çok inatçı olan Arnauld kolaylıkla fikrini değiştirecek ve rakibinin fikrini kabul edecek biri değildi. Dahası, taviz vermek yalnızca saygınlık değil aynı zamanda üst konumdakinin bir yargısına geçici olarak müsamaha göstermek anlamına da geliyordu. Altı yıl sonra, 9 Şubat 1647'de, Wallon de Beaupuis bir kere daha Arnauld'nun denetmenliğinde, bu kez mezuniyeti için, bir tez savunması yaptı. Şimdi iddialarının arasında şu da vardı: “Hiçbir şey tek-anlamlı bir biçimde Tanrı'yla ve yaratıklarla ilgili olamaz.”⁴⁵

Arnauld'nun Kartezyen ebedi doğruların yaratılışı öğretisinden yana mı yoksa bu öğretiye karşı mı olduğunu açıkça ilan ettiği herhangi bir metin yoktur. Bu konu üzerindeki görüşlerini, özellikle de Descartes'ın felsefesine genel bağlılığı düşünüldüğünde, merak eden başkalarının bütün teşviklerine rağmen, Arnauld hiçbir zaman elini belli etmemiştir.⁴⁶ Leibniz mek-

⁴⁵ OA X.vii–viii. Denis Moreau'nun *Deux Cartésiens*'de iddia ettiğine göre, Arnauld'nun Malebranche'a karşı bütün saldırısı, özellikle de *On True and False Ideas*'daki Tanrı Vizyonu tezine karşı çıkışı aslında tek-anamlılığa yöneliktir.

⁴⁶ Bu, Arnauld'nun ebedi doğrular öğretisinin yaratılışını benimseyip benimsemediği tartışmasına yol açar. Bkz. Henri Gouhier, *Cartésianisme et Augustinisme au XVIIIème siècle* (Paris: J. Vrin, 1978), s. 156; Ndiaye, *La Philosophie d'Antoine Arnauld* içinde, André Robinet, “Avant Propos,” s. 8; Antoine Arnauld (1612-1694): *Philosophe, écrivain, théologien*, *Chroniques de Port-Royal* 44 içinde, A.-R. Ndiaye, “Le Statut des vérités éternelles

tuplarında, bu meselede Arnauld'nun tutumunu öğrenmek için çabalar. 1686 yılı Mayıs ayında yazdığı ilk mektuplarından birinde, Arnauld, Leibniz'in doğru/hakikat görüşü ve tözlerin kendiliğindenliğinin ("Her bir kişinin bireysel kavramının kesin olarak o kişiye olacak her şeyi içerdiği") sonuçları olarak gördüğü şey hakkındaki ilgisini göstermiştir. Arnauld, daha önce gördüğümüz üzere, nesnel olarak bir birey kavramına nüfuz etmiş ve tezahürü, Tanrı o bireyi yaratmış olsa da, Tanrı'nın iradesinden tamamıyla bağımsız olan bazı şeylerden endişe duyuyordu. Adem'in fiili varlığı Tanrı'nın bir "özgür buyruğu" sonucu olabilirdi. Ancak Arnauld'nun korktuğu şey şuydu: Eğer Leibniz haklıysa, o zaman Tanrı bir kere Adem'i yaratmaya karar verdikten sonra artık Adem'in başına gelecek her şey "ölümcül bir zorunluluk" olarak başına gelecekti. Eğer Adem var olmuşsa, o zaman artık bellidir ki Adem günah işleyecektir ve bu konuda Tanrı'nın yapabileceği hiçbir şey yoktur; çünkü günah onun özünün değişmez bir parçasıdır.

Bu mektuba yanıt vermek için tuttuğu notlarında, Leibniz Arnauld'nun yorumlarını, onun Tanrı'nın şeylerin ebedi özlerini yarattığı fikrine itirazının bir kanıtı olarak alır; bunun nedeni muhtemelen, Arnauld'nun, görünüşe bakılırsa, Adem'in bireysel kavramının, Tanrı'nın iradesinden bağımsız olarak, Adem'in bü-

dans la philosophie d'Antoine Arnauld: Cartésianisme ou Augustinisme?", (Paris: Bibliothèque Mazarine, 1995), s. 283-96 ve Emmanuel Faye, "The Cartesianism of Desgabets and Arnauld and the Problem of the Eternal Truths," *Oxford Studies in Early Modern Philosophy* 2 (2005): 193-209. Bu düşüncülerin hepsi Arnauld'nun bu öğretiyi reddettiğini savunur. Öte yandan Arnauld'nun Descartes'la aynı fikirde olduğu tezinin inandırıcı bir savunusu için bkz. Moreau, *Deux Cartésiens* (böl. 6). Ayrıca bkz. Jean Laporte, *La Doctrine de Port-Royal*, 2.cilt, 1. kısım, *Les Vérités de la grace*, s. 335.

tün zürriyetini değilse bile en azından “kendi içinde onu o yapan” minimal bir özsel vasıflar dizgesini içerdiğini kabul etmesidir. “Görüyorum ki Mösyö Arnauld, Tanrı’nın, Kendi iradesiyle, ebedi doğruları/hakikatleri tayin ettiğini savunan Kartezyen tutumu hatırlamıyor ya da en azından benimsemiyor... Ama ben onların bu görüşünü Mösyö Arnauld’dan daha fazla benimsiyor değilim.”⁴⁷ Temmuz ayında Arnauld’ya gönderdiği bir mektupta Leibniz, Arnauld’nun bu konudaki tutumundan o kadar emin görünmez; ama yine de Arnauld’yla hemfikir oldukları kanaatindedir. “En soyut özgün kavramlar yalnızca Tanrı’nın buyruklarına bağlı olmayan zorunlu ya da ebedi doğruları/hakikatleri kapsar (Kartezyenler bu konuda ne söylerse söylesin, anladığım kadıyla siz bu konuda onları izlemiyorsunuz).”⁴⁸ Daha sonra verdiği yanıtta Arnauld bu konuyu yorumsuz bırakarak geçer ve diğer zorlu sorular üzerinde durur.

Yine de Malebranche’a karşı yazılarında, özellikle de ebedi doğrular/hakikatler sorunuyla yakından ilintili olan konularda, Arnauld’nun söylediği şeylerin çoğu çok belirgin bir yönü gösterir. Descartes gibi Arnauld da ilahi irade ile idrak arasında gerçek bir ayrımın olmadığını iddia eder. “Onun iradesi Onun bilgeliğidir.” Dolayısıyla Tanrı’nın bir şeyi bilmesi Onun bir şeyi buyurmasına eşittir. Aynı şekilde Arnauld’nun ısrarla savunduğuna göre, Tanrı’nın özgürlüğü ve kadiri mutlaklığı Kendi dışında şeyleri yaratırken Onun “özgür bir kayıtsızlıkla,” yani eğer Onun iradesinden bağımsız değerler ya da nedenler yoksa ancak açıklanabilecek olan bir kayıtsızlıkla eylemesini gerektirir. “Kendini özgür ve kayıtsız olarak belirleyen, zorunluluk ilişkisi taşımadığı her şeye,

⁴⁷ GP II.38; M 106.

⁴⁸ GP II.49; M 121.

yani Tanrı olmayan bütün her şeye, karşı kendisini belirleyen ilahi iradedir.”⁴⁹ Arnauld’nun, “sanki Onun iradesi, iyi olan dışında hiçbir şey buyurmamak için, kendisinden başka bir şey tarafından düzenlenmeye muhtaçmış gibi” Tanrı’nın seçimlerinin iradeden bağımsız nedenler tarafından yönlendirildiği ve güdülendiği anlayışına itirazı, görünüşte onu, bir şeyin yalnızca Tanrı onu buyurduğu için haklı ya da iyi ya da makul olduğunu savunan Euthyphro’nunkine benzer bir konuma yerleştirir.⁵⁰ Tanrı bilgece olduğu için bir şeyi seçmez; tam tersine, Tanrı neyi seçerse seçsin o bilgecedir; çünkü “Onun buyurduğu her şey ... O buyurur buyurmaz öz olarak bilgece olmuştur.”⁵¹

Arnauld kararlı bir biçimde, Tanrı’nın “gelişigüzel” ya da “canı istediği gibi” eylediğini inkâr eder ve birçok bağlamda Tanrı’nın ne yaparsa yapsın onu “nedenli bir biçimde” yaptığını savunur.⁵² Ancak bunlar müphem iddialardır. Bir irade edimi, eğer mantıksal bakımdan öncel nedenler tarafından güdülenmemişse, keyfi olarak yapılmış bir edimdir. Arnauld’nun Tanrı’daki bilgelik ve irade ilişkisi hakkında söylediklerinin tamamı ve Malebranche’ın ilahi fail kavramına getirdiği eleştiriler ışığında düşünecek olursak, onun Tanrı’nın bu anlamda gelişigüzel ya da keyfi eylediği sonucundan nasıl kaçınabileceği hiç de açık değildir. Eğer Oratoryan’ın (ve Leibniz’in) Tanrı’sının sorunu, iddia edildiği üzere ilahi iradeyi yönlendiren herhangi bir nesnel ya da bağımsız nedenin mecburen Tanrı’nın özgürlüğünü zaafa uğratacağıysa, o takdirde Arnauld bu nedenlere tahammül gösteremez.

⁴⁹ *Reflections*, OA XXXIX.599.

⁵⁰ *Reflections*, OA XXXIX.599-600.

⁵¹ *Reflections*, OA XXXIX.578.

⁵² *Reflections*, OA XXXIX.493.

Öte yandan gelişigüzel ve keyfi sözcükleriyle Arnauld “herhangi bir nedenle hiçbir biçimde alakası olmayan”ı kastediyor olabilir. O zaman Arnauld, Tanrı’nının, bu geniş anlamda, keyfine göre eylemediğini savunabilir. Arnauld’nun Tanrı’nının iradesi öncel, belirleyici nedenlerle –sırf Tanrı’nın iradesi dışında bu tür nedenler olmadığı için– güdülenmiyor da olsa, Onun iradesinin bir sonucu olan nedenler vardır; çünkü bu nedenleri yaratan o iradedir. Tanrı’nın iradesi kendi kendine bir kuraldır ya da nedendir. Nasıl ki Tanrı neyi buyurursa buyursun o, “O onu buyurur buyurmaz bilgece” oluyorsa, Tanrı’nın bazı edimleri yerine getirmesi ya da bazı olaylara neden olması da o eylemi ya da olayı, yapılacak nedenli bir şey yapar. Bunlar, bizatihi ilahi irade edimi tarafından yaratılmış, *ex post facto* nedenlerdir ve bunlar Arnauld’nun Tanrı’nın iradesinden *raisonnable* [akla uygun] olarak söz etmeye devam etmesine imkân verir. Tanrı’nın buyrukları ve edimleri, edimlerini pratik akılcılığın yönetiminde yapan fail olarak Onun durumunda olduğu gibi, nedenler tarafından yönlendirildiği için değil, onlar bizatihi nedenler olduğu için akla uygundur.

Arnauld görüşlerini açıklamaktan utanacak, çekinecek biri değildi. Böyle olunca Arnauld’nun, herkesin üzerine konuştuğu mutlak ilahi iradecilik konusundaki suskunluğu oldukça garip bir durumdu. Bununla birlikte, hiç de karakterine uygun olmayan bu çekingenlik çok zorlayıcı bir olguyu gizleyemiyor. Arnauld’nun Euthyphro ve Descartes’ı aşırı bir ilahi iradeciliğe kadar izlemesi için her türlü neden mevcuttur. Böylesi bir öğreti Jansenci selamet ve Tanrı’nın özgür ve güdülenimsiz inayet dağıtımını anlatımına

¹ Latince: Olayın vukuundan sonra, geriye dönük uygulanabilen –çn.

açıktan destek verir. Ayrıca bu öğreti Arnauld'nun, Tanrı'yı rasyonel bir fail olarak resmetme eğilimindeki Malebranche, Leibniz ve başkalarında gördüğünde genel olarak saldırdığı temeli de destekler.

Yine, Arnauld'nun Tanrı'sının Kendi nedenleri vardır; ama onlar bizden gizli kalmak durumundadır. Arnauld'nun projesi, Onun vasıflarını ve edimlerini pratik akılcılık çerçevesi içinde tasvir eden, Tanrı'nın yollarının insanmerkezciliğinin toptan reddidir. Arnauld bunu öz olarak ilahi nedenlerin bütün hepsini ortadan kaldırarak yapar. Mantıksal, matematiksel ve ahlaki, bütün akılcılık normları artık temellerini yalnızca ilahi seçimin kayıtsızlığında bulmuştur. Bütün nedenleri yaratan bir varlık olarak, yalnızca onların olmalarını buyurduğu için o doğruları bilen bir tanrı olan Arnauld'nun Tanrı'sı rasyonellik denen ne varsa hepsinin üzerindedir.

Bununla birlikte, ilahi rasyonellik nereye giderse, teodise projesi de oraya kadar gider. Eğer ilahi irade bütün nedenlerin kaynağıysa, eğer Tanrı'nın seçimlerinin bile tabi olduğu ve ışığında Tanrı'nın kararlarının anlaşılabilir hale getirilebileceği bağımsız, nesnel, nüfuz edilebilir doğruluk ve iyilik ölçütleri yoksa, Onun yarattıklarındaki bariz kötülükler karşısında Tanrı'nın yollarının rasyonel bir haklılaştırılması umudu da kalmıyor demektir.⁵³ Leibniz'in tespit ettiği gibi, eğer Tanrı ne yaparsa yapsın o yaptığı zorunlu olarak sırf onu Tanrı yaptı diye adil ve bilgece ise, o zaman bütün teodiseci iddialar anlamsızdır.

Masumların acı çektiği, zalimlerin refaha erdiği ve sayısız faninin ebediyen azaba mahkûm edildiği ortadadır. Adalet neresindedir bunun? Bunun bütün

⁵³ Gilles Olivo, Descartes için bu tespiti yapar: Bkz. *Descartes et l'essence de la vérité* (Paris: Presses Universitaires de France, 2005), s. 355-57.

mümkün dünyaların en iyisi olduğu nasıl savunulabilir? Arnauld'nun kötülük sorunu tarafından getirilen meydan okumaya yanıtı ancak şu olabilir: Böyle olması Tanrı'nın iradesidir. Gayet basitçe, bu konuda söylenecek başka bir şey yoktur. Kişi idrakinin çok ötesinde olmasına rağmen Tanrı'ya inanmak gerekir; O belli bir adalet düzenine riayet ediyor demek sıradan bir talep olarak anlaşılmamalıdır. Bu Tanrı'nın sonsuz, ama kavranması imkânsız iyiliğine güvenmemiz ve Onun kesin olarak hiçbir zaman (terimin anlaşılır bir anlamıyla) haksızlık yapmayacağını bilmemiz gerektiği yönünde bir iddia değildir. Aksine, Arnauld'nun söylediği şey, Malebranche ve Leibniz'in tersine, bizim formel adalet, iyilik ve akıllılık kavramlarımızın Tanrı'nın eylemleri söz konusu olduğunda hiçbir şekilde uygulanabilir kavramlar olmadığıdır. Ve bu demek oluyor ki, Tanrı'nın bütün rasyonel ve ahlaki kategorileri mutlak anlamda aştığını anlamakta aciz kalan teodiseci akıl yürütme aptalca bir çabadır.

Böylesi bir tutum, mutluluğumuzun ve refahımızın karşısında dünyanın görünüşteki sonsuz engelleri dikkate alındığında pek bir rahatlama yaratmıyor. Eyüb'ün sıkıntı ve dertlerinden kurtarılacağının sanıldığına dair bir dersin çok ötesine uzanır bu. Doğru, sonunda kendisine Tanrı'nın bizzat Kendisi tarafından Onun yollarını anlamaya çalışmaması ya da sorgulamaması söylenmiştir; çünkü bunlar insan gibi zavallı bir yaratığın boyunu oldukça aşan şeylerdir.

Ben dünyanın temellerini atarken sen neredeydin?

Anlıyorsan, söyle bana.

Kim saptadı onun ölçülerini? Kuşkusuz biliyorsun.

Kim çekti ölçü ipini üzerine?

Neyin üzerine atıldı temelleri?

Kim koydu köşe taşını?

Kim yüreğimize bilgelik ve aklımıza anlayış koydu?

Kimin bulutları sayacak bilgisi var? Kim göklerin sarnıçlarını boşaltabilir?

Toprak demir gibi sertleşip parçaları birbirine yapışınca.

(Eyüb 38: 4-6, 36-38)

Ama bu hikâyenin hiçbir yerinde, Tanrı'nın bilgeliğin kendisini aştığı ya da Tanrı'nın iyiliğinden bahsetmenin anlamsız olduğu söylenmiyor. Tam tersine, Tanrı, Eyüb'ün isyanını yüzüne vururken, yalnızca Kendi yollarının adaletini ve nedenini güçlendirmektedir: "Adaletimi boşa mı çıkaracaksın? Kendini haklı çıkarmak için beni mi suçlayacaksın?" (Eyüb 40:8)

Kötülükle felsefi karşılaşma böylelikle bir tür teolojik bölünmeye yol açmıştır. Bir teodisenin bir Tanrı portresi çizmesi gerekir. 1670 yılının ortalarında Paris'te arkadaş olan ancak ilişkileri yüzyıl biterken gerilen bu üç filozof içinde, Tanrı'nın doğasını ve Onun yaratılışla ilişkisini tasvir etme bakımından birbiriyle taban tabana zıt iki geleneğin zirve yaptığını görüyoruz. Bir yanda, Malebranche'ın ve Leibniz'in rasyonel Tanrı'sı vardır; öte tarafta ise, Arnauld'nun iradeci Tanrı'sı. Rasyonel Tanrı, biz nasıl eyliyorsa öyle, neyin iyi olduğuna dair nedenleriyle ve bir kavrayışla eyler; iradeci Tanrı ise tek başına katıksız iradeyle iş görür ve böylece bütün rasyonel ve ahlaki kuralları aşar.⁵⁴

⁵⁴ Aynı temel ayrışma bu dönemde İngiltere'nin entelektüel çevrelerinde de görülür; örneğin Hobbes'un aşırı ilahi iradeciliği ile Cambridge Platoncularının ilahi rasyonalizmi karşı karşıyadır. Manş'ın öte yanında yürüyen tartışma konusu için bkz. Stephen M. Fallon, "To Act or Not: Milton's Conception of Divine Freedom," *Journal of the History of Ideas* 49 (1988): 425-49.

Bu felsefî ayrışma bu dönemdeki belli bir politik ikilikten farklı değildir. Mutlak krallık yandaşları kralı yasalar üzerinde görüyordu ve bunun başlıca nedeni de onun iradesinin bütün yasaların kaynağı oluşuydu (ve onun hâkimiyeti yasanın normatifliğinin kaynağıydı). Devlette adil ve doğru olan şey, sırf kral onun öyle olduğunu ilan ettiği için öyleydi; kral tersini buyurmuş olsaydı, toplumun normları farklı olurdu. Kralın gücü, bu teoriye göre, mutlak olarak mutlak değildi; çünkü o son tahlilde Tanrı'ya hesap vermek zorundaydı. Arnauld'nun arkadaşı ve yandaşı Rahip Bossuet'nin dediği gibi: "Güçlerini yukarıdan almış olmakla birlikte, krallar kendilerini canları istediği gibi kullanacakları o gücün efendisi olarak görmemelidir ... onlar o gücü, Tanrı'dan gelen ve Tanrı'nın hesabını soracağı bir şeymiş gibi, korkuyla ve kendini sakınarak kullanmalıdır."⁵⁵ Ancak Tanrı bir yana, politik mutlakçılar için, kralın yasaları ilan ederken sorumlu oldukları herhangi bir doğal ya da dünyevi adalet ve akla uygunluk standardı yoktur; kral hangi düzeni ilan ederse, tek başına ilan etme edimi sayesinde, o düzen doğrudur. Ya da politik iradeciliğin baş avukatı Richard Nixon'ın böylesine açıkça bildirdiği gibi, "Başkanın bir şeyi yapması, o şeyin yasadışı olmadığı anlamına gelir."

Buna karşın, anayasal bir monarşi, egemen olanın emredebileceği şey üzerinde normatif sınırlamaları gerektirir. Bu sınırlamalar, kralın iradesine göre, bağımsız ve nesnel olan ve devletin anayasası tarafından korunan ilkeler tarafından konmuştur. Bu ilkelerde açığa çıkan değerler kral tarafından yaratılmamıştır; tersine, onun gücüne mutlak sınırlar olarak dururlar. Kral, anayasaya göre, adil olmayan bir

⁵⁵ *Political Treatise*, J. H. Robinson, (der.), *Readings in European History*, 2 cilt, (Boston: Ginn, 1906), 2:274.

şeyi buyurmayacaktır. Krallık tahtını işgal eden kişi anayasadan bağımsız olarak, örneğin miras yoluyla, o tahta oturmuş bile olsa, otoritesi ülkenin en yüksek yasası tarafından konmuş sınırları aşmaz.

Bu demek değildir ki bir Tanrı'nın ötekine tercih edilmesi kararı, zorunlu olarak bir politik edimdir de. Leibniz'in bilge olanın merhameti olarak anlaşılan ilahi adalet örneğinin insan adaletinde benzer bir anlayışı meşrulaştırmaya hizmet ettiğini düşündüğü doğrudur; "başkalarının iyiliğini nedenli gözetmeye" dayanan Tanrı'nın rasyonel olarak adil davranışı bizim adil davranışımız için uygun modeldir ve Onun krallığının ilkeleri bizim dünyevi âlemimizde öykündüğümüz ilkeler olacaktır. "Tanrı bütün ruhlardan oluşan en mükemmel cumhuriyetin hükümdarıdır" diye yazar Leibniz, Discourse'un otuz altıncı makalesinde, "ve Tanrı'nın bu kentinin mutluluğu Onun asli amacıdır." Onun imparatorluğuna ait bireylerin refahı ve saadeti Tanrı'nın en önde gelen, Onu "hükümdarların en adili ve en kibar" yapan meseledir. Ancak politik eğilimler ile teolojik konumlanışlar arasında paralellikler çizerken dikkati elden bırakmamak gerekir. İradeci bir Tanrı kavrayışını savunan ve bu nedenle ilahi âleme ilişkin olarak da bir mutlakiyetçi olan İngiliz şair John Milton, iş dünya işlerine gelince kararlı bir cumhuriyetçiydi. Ve Arnauld ya da Malebranche'ın Fransa kralının mutlak iktidarına bağlılıkta herhangi bir tereddüde düşmüş olduğunu söylemek için hiçbir neden bulunmamakla birlikte, bu iki adam sıra Tanrı'nın rasyonelliği konusuna gelince kendilerini zıt kutuplarda bulmuştur. 17. yüzyılda, Tanrı'nın bilgelikle mi eylemde bulunduğu yoksa mutlak iradeyle mi eylediği sorusu politikayı ve milliyeti aşacaktır.

Bu konunun dini de aştığı söylenebilir. Tanrı'nın nesnel ve bağımsız ahlaki ilkelerle yönlendirildiğine

inanıp inanmamanızın, gördüğümüz üzere, inayetin dağıtılmasını ve ebedi selametın doğru yolunu kavrayışınız üzerinde kesinlikle etkileri olacaktır; ve Arnauld'nun Jansenciliği pratik olarak iradeci tutumu onun için çok cazip bir şey haline getirmiş olmalıydı. Öte yandan Arnauld ve Malebranche gibi iki Katolik bu meselede ciddi ayrılıklar yaşarken, Katolik Malebranche ve Lutherci Leibniz bir rasyonel Tanrı'ya bağlılığı paylaşabiliyordu.

Bir Tanrı'nın ya da ötekinin seçimi entelektüel meselelerde, muhafazakâr ve ilerici görüşler arasında bir tür ayrımı da yansıtmaz. Leibniz, Malebranche ve Arnauld üçlüsünün her biri, ister Kartezyen görünüşlü ister (Leibniz açısından) başka bir model olsun, yeni bilimin ateşli taraftanydı; doğa felsefesinin, özellikle fiziğin konularındaki fikir ayrılıklarının, ilahi iradenin rasyonelliği ya da keyfiliği sorunuyla hiçbir alakası yoktu. Doğanın kanunlarını Tanrı'nın vasıflarına ilişkin bir kavrayıştan türetebileceğini düşünen Descartes örneğinde, iradeciliğin zorunlu olarak bilmesinlercilik anlamına gelmediği açıkça görülür.

Modern dönemin ilk düşünürlerinin bir Tanrı benimseyişi, kısaca temel bir teolojik yönelimi anlatır; zorunlu olarak akla gelebilecek –politik, dinsel ya da bilimsel– herhangi bir başka beraberlikten kaynaklanan ya da o ilişkiyi akla getiren bir yönelim değildir bu. Leibniz ve Malebranche Tanrı'nın belirleyici vasıfları olarak erdem ve iyilik üzerinde durur; onlar için, Tanrı her şeyden önce ahlaklı bir kişiydi. Arnauld kadiri mutlaklığı en yüce konuma yükseltir; onun için önemli olan *sui generis* ilahi güçtür.

Seçim, aynı zamanda, teolojiye duyulan salt yalıtılmış bir bağlılıktan daha fazlasıydı; bu tercih şeyler hakkındaki daha genel bir felsefi bakışı temsil ediyordu. Bir Tanrı'yı tercih etmek, aslında bir dünyayı,

hatta bütün bir evreni tercih etmektir. Akıl Tanrı'sı ile irade Tanrı'sının önünde duran bir filozof bizatihi gerçekliğin doğasına ilişkin bir sorunlar yumağıyla karşılaşmıştır. Yaratılışı belli mutlak değerlere dayalı rasyonel bir karar temelinde olduğu için sonuna kadar anlaşılabilir bir kozmosta mı yaşıyoruz? Dünyanın varoluşu, yaratılışın akılla anlaşılabilir bir ediminin sonucu ve sonsuz bir bilgeliğin ifadesi midir? Yoksa, öbür tarafta, evren tamamen akılla anlaşılamayacak bir şey, hatta gelişigüzel bir iş midir? (17. yüzyıl Cambridge Platoncusu Henry More bu yaklaşımı "cehennem geçirmesi" ve "iğrenç bir küfür" olarak yaftalamıştır.⁵⁶) Şeylerin başlangıcında, iradesi kendinden bağımsız hiçbir neden tanımadığından, nedenler tarafından güdülenme ihtimali bulunmayan bir Yaratıcı'nın kaygısız bir edimi mi vardır? Kısacası, evren temelinde *ratio* mu yoksa *voluntas* mı, akıl mı yoksa güç mü yatıyor?

17. yüzyılın sonlarında bir düşünür bu soruya vereceği yanıtı çok iyi düşünmek zorundaydı. Leibniz, Malebranche ve Arnauld (tıpkı Bayle ve diğer ilgili taraflar gibi) ufukta bir başka felsefi ihtimal daha olduğunu kabul etmişti. Amsterdam'ın özgür düşünce ve hoşgörü ortamından beslenen ve aforoz edilmiş Yahudiler tarafından desteklenen bu üçüncü seçenek, Leibniz'in sözleriyle, çok az insanın dehşete kapılmadan dikkate alabildiği bir "şeytani ve dinle alakasız hipotez"di. Ancak bu aynı zamanda, en uç noktalarına getirilir ve en derin içerimlerine dikkatle bakılırsa, hem rasyonalizmin hem de iradeciliğin tedirgin de olsa yaklaştığı bir tutumdur.

⁵⁶ Bkz. Fallon, "To Act or Not," s. 8.

8

SPİNOZA'NIN HAYALETİ

Leibniz 4 Kasım 1676 yılında, bir cumartesi sabahı, Paris'ten ayrıldı ve bir daha hiç dönmedi bu kente. Artık ayrılık vakti gelmişti, erteleme şansı yoktu; ama Hanover'e gitmekte de acele etmiyordu Leibniz. Saraydaki görevlerini üstlenmeden önce meşgul olması gereken, bitmemiş oldukça fazla felsefi iş bekliyordu kendisini. Aslında ölümünden sonra ardında bıraktığı, yığınla yayımlanmamış el yazması, tamamlanmamış not, bir kenara atılmış taslak ve gözden geçirilmiş sayfaya bakarak söyleyebiliriz ki, Leibniz'in hayatının geri kalanı bitmemiş felsefi uğraştan başka bir şey değildi. Başlamak üzere olduğu seyahatinden faydalanarak bir iki şeyi halletme kararı almıştı. Dükkün, malikânesinde kendisini sabırsızlıkla beklemekte oluşuna rağmen, Leibniz eve dönüş yolunu uzattı.

İlk durağı, Londra'da arkadaşı Henry Oldenburg'la yüz yüze görüşmek üzere gittiği İngiltere oldu. Oldenburg, kopyaladığı, Newton'ın bazı yazılarını Leibniz'e gösterdi ve felsefi ve bilimsel meseleler üzerine konuştular. Leibniz aynı zamanda, İngiliz başkentinde ikamet eden bazı Alman diplomat ve

aristokratlarla tanıştı; bunlardan biri, nereye gidecekse oraya kendisini yatıyla götürmeyi teklif eden Prens Ruprecht von der Pfalz'dı. Böylece Ekim başlarında, Leibniz Hollanda yolunda bir yelkenliyle Kuzey Denizini geçiyordu.

Rotterdam'a ayak basar basmaz, Leibniz hemen Amsterdam'a doğru yola çıktı. 17. yüzyılın ortalarında, Amstel Nehri kıyısındaki bu gelişen, hareketli liman şehri, Kuzey Avrupa ticaretinin merkezi olarak Antwerp'i gölgede bırakmıştı ve genç Hollanda Cumhuriyeti'nin büyük bir ticari ve askeri güç olarak hızlı yükselişinde kilit bir öneme sahipti. Amsterdam'ın zengin bir entelektüel ve kültürel yaşamı vardı ve düzen karşıtlarından, özgür düşünce yandaşlarından, politik radikallerden ve dinsel muhaliflerden oluşan böyle olağanüstü bir karışımı hiçbir yerde bulamazdınız. Leibniz, düzenli olarak toplanıp metafizik, politik ve dini meseleleri tartışan Kartezyen çevrenin farklı üyeleri de dahil, şehrin en ilginç ve bağımsız felsefi şahsiyetlerinden bazılarıyla tanıştı. Amsterdam'dan, Haarlem ve Leiden'e ve oradan da büyük mikroskopçu bilim insanı Antonij van Leeuwenhoek'le buluştuğu Delft'e geçmişti. Nihayet, Ekim ayının üçüncü haftasında Leibniz, işverenini şaşkınlık içinde bırakarak, varmak istediği yere vardı ve belki de Hollanda topraklarındaki bu turun asıl nedeni olan Baruch de Spinoza'nın¹ kapısını çaldı.

¹ Leibniz'in Spinoza ile buluşmasının geniş bir anlatımı için bkz. Matthew Stewart, *The Courtier and the Heretic: Leibniz, Spinoza, and the Fate of God in the Modern World* (New York: W. W. Norton and Co., 2006). Bu ikilinin felsefi ilişkisi üzerine çok sayıda çalışmadan örnek olarak bkz. Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, 2. baskı (Paris: Gallimard, 1964); *Studia Leibnitiana, Supplementa* 18 (1978) ve *Studia Spinozana* 6 (1990), "Spinoza and Leibniz."

Leibniz Lahey'e ulaştığında Spinoza'nın kırk üçüncü yaşını kutlamasına birkaç gün kalmıştı; geçimini sağlamak için yaptığı lens taşlama işinde yuttuğu cam tozlarının da azdirdiği, süregiden solunum sorunları o yıl içinde filozofun ölümüne neden olacaktı.

O tarihte, bütün Avrupa'da adı kötüye çıkmış filozofların başında gelen Spinoza'nın basılmış iki kitabı vardı; birinin üzerinde de zaten kendi adı yazmıyordu. Ama bunlar bile yetmişti radikal, hatta "tehlikeli" bir düşünür olarak ününü sağlama almak için. Descartes felsefesinin ilkelerine ilişkin eleştirel değerlendirmesi 1663'te yayımlanmıştı ve bunun bir sonucu, Spinoza'nın Kartezyenizmin ortodoks olmasa bile önemli bir taraftarı olarak değerlendirilmesi oldu. Bu da yeni felsefenin düşmanlarının –ki bunlardan, özellikle Hollanda'da çok vardı– öfkelerini Spinoza'ya yöneltmesi anlamına geliyordu. Büyük gürültü çıkaran *Theological-Political Treatise* 1670 yılında, künyesinde yanlış bir şehir ve sahte bir yayıncı adı verilerek yayımlandığında, Spinoza'nın, Kartezyenizm de dahil, saygın (ya da en azından tanınmış) bir felsefi okulun üyesi olduğu anlayışı çökmüştü.

İncil'i ilahi kaynaklı değil sadece insan ürünü bir edebi eser olarak haşince nitelemesiyle; devletin refahı için tehlike ve örgütlü önyargılar olarak gördüğü mezhepçi dini örgütlenmelere saldırmasıyla; felsefi düşünceye hoşgörü gösterilmesi gerektiğine ilişkin teziyle; mucizelerin, vahyin ve ilahi takdirin içyüzünü göstermesiyle *Treatise*, Cumhuriyet içinde ve dışında dini ve politik otoriteler tarafından yaygın olarak ve hep bir ağızdan mahkûm edilmişti. Kitap bir ateistin ve bir ahlak düşmanının eseri, "cehennemde kotarılmış ... bir tanrısız [kitap]" ve doğru dürüst düşünen hiçbir insanın kesinlikle dikkate alamayacağı, "küfür ve iğrenç sapkınlıklarla" dolu bir şey olarak görül-

yordu. "Benim kanaatime göre" diyordu, Utrecht Üniversitesi'nden Profesör Régnier de Mansveld, "bu Deneme toptan ebedi unutuşa gömülmelidir."² Yaygara o kadar güçlüydü ki Spinoza felsefi şaheseri *Ethics*'i yayımlama planından vazgeçti; ölümünden hemen sonra arkadaşları bir baskısını yaptırıncaya kadar bu kitap basılmış olarak ortada yoktu.

Spinoza 1632 yılında Amsterdam'da, şehrin Portekizli-Yahudi cemaatinin önde gelen orta gelirli ailelerinden birinde, ortanca oğul olarak doğmuştu.³ Portekizli arkadaşları tarafından Bento adıyla bilindiği çocukluk yıllarında Spinoza, Talmud Torah okulu cemaatinin parlak öğrencilerinden biriydi. Entelektüel bakımdan tanrı vergisi bir yeteneği vardı ve bu, cemaatin hahamlarının gözünden kaçmayacaktı. Ama Spinoza bu zekâsını ileri düzey Talmud derslerini de içeren okul derslerinde iyi notlar almak için kullanmadı. 17. yaşına gelince, ailenin ithalat işlerine yardım etmek üzere okuldaki resmi eğitimini kısa kesmek zorunda kaldı. Çok iyi bir işadamı görüntüsü vermemekle birlikte, Spinoza babasının ölümünden sonra erkek kardeşi Gabriel'le birlikte şirketi yönetmeyi sürdürdü ve görünüme bakılırsa, cemaatin önde gelen şahsiyetlerinden biri haline geldi.

Bütün bunlar, 27 Temmuz 1656 yılında Spinoza hakkında verilen, o zamana kadar Amsterdam'ın Sefarad cemaatinde verilmiş en ağır ceza olan *herem* ya da cemaatin dışına sürülme cezasıyla değişmiştir.

Baruch de Espinoza'nın kötü fikirlerini ve eylemlerini uzun zamandır bilen *ma'amad*'ın [ce-

² Jacob Freudenthal (der.), *Die Lebensgeschichte Spinoza's* (Leipzig: Verlag Von Veit, 1899), s. 74.

³ Ayrıntılı bir biyografik anlatım için bkz. Nadler, *Spinoza: A Life*.

maatin önde gelen üyelerinden seçimle oluşan yönetici organ] efendileri çeşitli yollar ve vaatlerle onu bu kötü yolundan çevirmeye çalıştılar. Ancak o hain yollarından hiçbir zaman vazgeçemediğinden ve aksine, uyguladığı ve öğrettiği iğrenç sapkınlıklar hakkında ve kendi canavarca işleri için her gün daha fazla ciddi bilgiler topladığından, işlerini bırakıp bu Espinoza adlı şahsın huzurunda bu konuda tanıklık etmeye gelen birçok güvenilir tanığın da huzurunda, bu meselenin doğruluğu teyit edilmiştir; ve saygın hakhamim [hahamlar] huzurunda bütün bunlar incelendikten sonra, onların da rızasıyla, Espinoza adlı kişinin bütün haklarından mahrum edilmesine ve İsrail halkından sürülmesine karar verilmiştir. Meleklerin buyruklarına ve kutsal insanların emirlerine uyarak, Dualarımız Onunla olsun, Tanrı'nın rızasıyla ve bütün kutsal cemaatin rızasıyla ve burada yazılan altı yüz on üç maddelik kutsal metinlere dayanarak, Joshua'nın Jericho'ya yaptığı gibi onu aforoz ediyoruz ve Elisha'nın oğlanları lanetlediği gibi lanetliyoruz onu ve Yasa Kitabı'nda yazan bütün kınama cezalarıyla kınıyoruz. Gün boyu ve gece boyu lanetler üzerinde olsun; yatarken ve kalkarken lanetler üzerinde olsun. Dışarı çıktığında ve içeri girdiğinde lanetler üzerinde olsun. Yüce Tanrımız onu esirgemesin; ama Tanrı'nın öfkesi ve hiddeti bu adama patlasın ve bu kitaba yazılan bütün lanetler onun üzerine yağsın ve Yüce Tanrı adını cennetten silsin. Ve bu yasa kitabında yazılı bütün akit lanetleri uyarınca, Tanrı onu kötülükleriyle birlikte bütün İsrail kavminden ayrı tutsun. Ama bugün Yüce Tanrımızın yolundan ayrılmayan her biriniz sağ olun.

Portekizce metin, “Hiç kimse onunla yazılı ya da sözlü iletişime girmeyecek, kimse ona bir iyilik yapmayacak, kimse onunla aynı çatı altına girmeyecek ve herkes ondan en az dört kol uzunluğu mesafede duracak; kimse onun düşündüğü ya da yazdığı hiçbir makaleyi okumayacak”⁴ uyarlarıyla bitiyordu. Bu yasak hiçbir zaman kalkmadı.

Spinoza’nın olduğu iddia edilen “iğrenç sapkınlıklar” ve “canavarca işler” hakkında kesin olarak hiçbir şey bilmiyoruz. Herem özel olarak hiçbir şey belirtmemiş; ve o dönemden kalma, bu boşlukları dolduracak herhangi bir ek belge de bulunmuyor. Çok büyük bir ihtimalle, Spinoza sadece, daha sonra felsefi yazılarında açıkladığı, Tanrı, özgürlük ve din üzerine radikal fikirlerini dile getirmişti.⁵

Spinoza 1660’ların başında üzerinde çalışmaya başladığı *Ethics*’te, İbrahimi geleneksel Tanrı’yı kötücül bir insanmerkezli kurgu olarak reddeder. Tanrı, ona göre, tanrısal bir varlık için zorunlu hiçbir psikolojik ya da ahlaki öznitelikle donanmış değildir. Tanrı iyi, bilge ve adil de değildir. Spinoza’nın Tanrı’sı, kişinin dua edeceği ve zor zamanlarında teselli arayacağı kişisel bir Tanrı değildir; onun Tanrı’sı saygıyla karışık bir korku ya da huşu içinde teslimiyet nesnesi de olamaz. Spinoza için, Tanrı doğadan başka bir şey değildir; –en meşhur ifadesiyle, *Deus sive Natura*, yani “Tanrı ya da Doğa”– sonsuzdur, zorunlu olarak varolandır, ebedidir ve evrenin etkin tözüdür O. Tanrı ya

⁴ İbranice metin bugün mevcut değil; ama Portekizce versiyonu, Amsterdam Belediye Arşivi’nde bulunan Archives for the Portuguese Jewish Community in Amsterdam, 334, no. 19, fol. 408’de kayıtlı Book of Ordinances’ın (Livro dos Acordos de Nação e Ascamos) içindedir.

⁵ Bu sorunun detaylı bir irdelenmesi için bkz. Steven Nadler, *Spinoza’s Heresy: Immortality and the Jewish Mind* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

da Doğa söz konusu olunca iyi ya da kötü, mükemmel ya da kusurlu hiçbir şey yoktur; neyse odur.

Varolan başka her şey, doğanın içinde olmak (ya da onun tözünün bir “kipi”) anlamında Tanrı’nın “içinde”dir. Spinoza için doğaüstü diye bir şey yoktur; vuku bulan ya da mevcut olan ne varsa doğanın bir parçasıdır ve mutlak bir zorunlulukla meydana gelir ve doğanın yasalarının ve süreçlerinin bir sonucudur. İnsan varlıklar ve onların zihinsel durumları bile –iradeleri, tutkuları, düşünceleri ve arzuları– doğal nedensellik tarafından belirlenmiştir; doğada hiçbir yerde, hatta insan psişesinde bile özgür irade ve nedensiz bir kendiliğindenlik yoktur. Bu metafizik anlayışıyla Spinoza, doğa (Tanrı) kendi nedeni kendinde ve ebedi bir sistem olduğundan, dünyanın ilahi yaratılışı ihtimalini ve yine, doğanın zorunlu düzeninde doğaüstü nedenlerle istisnalar olamayacağı için, gerçek mucize ihtimalini dışlar.

Spinoza, bundan başka, insanların ölümsüz bir ruhu olduğunu da kabul etmez. İnsan zihninin, yani bilgi peşindeki erdemli insanların hayatları boyunca edindikleri elverişli fikirlerin ya da doğruların ebedi bir boyutu vardır. Bu fikirler, bütün doğrular gibi, ebedi olduklarından, kişinin ölümüyle sona ermezler. Ancak bu dünyada geçerli ve yararlı olan zihnin bu ebediliği, gelecek bir dünyada ruhun kişisel ölümsüzlüğü ile karıştırılmamalıdır; bu, Spinoza’ya göre, ancak (ebedi mükâfat için) umudun zararlı tutkularını ve (ebedi cezalandırılma) korkularını besleyen ve böylece kurtuluşa giden yolu bildiklerini iddia eden din adamları tayfasına gönüllü teslimiyeti beraberinde getiren bir batıl inançlar öğretisidir. Özgür ve mutlu yaşam, Spinoza’nın öngördüğü gibi, akıl ve bilgi ışığındadır; o öyle bir yaşamdır ki orada tutkuların gücü ve neden olduğu “kölelik” bitecektir ve kişi ora-

da yalan yanlış değil, gerçek iyilerin peşinden giden etkin bir faildir.

Zamanının birçok düşünürü gibi Leibniz'in de Spinoza hakkında söyleyecek bazı sert sözleri vardı elbette. *Theological-Political Treatise*'a "tanrısız bir eser" diyerek saldırmış, Leipzig'den Thomasius'a bir mektup yazan Leibniz eski öğretmenine, "Filozofların özgürlüğü üzerine bu tahammül edilemeyecek kadar edepsiz çalışmaya layık olduğu muameleyi yaptığı"⁶ yorumunda bulunmuştu. Utrecht'te bir profesör, Johann Georg Graevius, *Treatise* için, "Ateizme geniş bir pencere açan ... en zararlı çalışma" demişti. Leibniz'in ona yazdığı mektup tam da Leibniz'in Graevius'un işitmek istediği şeyleri düşündüğünü söylüyordu: "Spinoza'nın kitabını okudum. Böylesine parlak bir alimin bu kadar düşmesine çok üzülüyorum... Bu şekilde yazmak, temelleri şehitlerin kanı, teri ve büyük fedakârlıklarıyla atılmış Hristiyan dinini yıkmak eğilimidir." Hatta 1671 yılında Arnauld'ya kendini takdim amacıyla yazdığı mektubunda Leibniz, *Treatise*'dan "dehşet verici çalışma" ve "iğrenç kitap" diye bahsederek anti-Spinoza bayrağını sallıyordu.⁸

Ve yine de Leibniz böylesine nefret edilen yazarla buluşmak üzere yolunu uzatarak Lahey'e gelmişti. Bu, Leibniz'in büyük bir sabırsızlıkla beklediği bir buluşmaydı. Leibniz bir süreden beri Spinoza'nın görüşlerini düşünüyordu ve Graevius'a yazdığı mektubun akla getireceği gibi, bu düşünceler her zaman olumsuz değildi. *Treatise*'ı okuduktan epey sonra ve Arnauld'ya yazdığı mektuptan tam bir ay önce Leibniz bizzat

⁶ A II.1.66.

⁷ A I.1.48. Leibniz'in Spinoza'nın eserlerine tepkilerindeki farklılık üzerine bir tartışma için bkz. Stewart, Courtier and the Heretic, böl. 7.

⁸ A II.1.171.

Spinoza'ya yazmıştı. Çok samimi bir havada yazdığı notta Leibniz, Spinoza'nın "optik alanındaki takdire şayan maharetini" övüyor ve zarfa, ışık ışınlarının merceklerde kırılması üzerine "İleri Optik Üzerine Bir Not" adlı makalesini de ekleyerek, Spinoza'nın bu konudaki yorumunu rica ediyordu.⁹ Leibniz açıkça bu matematiksel sorunu, din üzerine görüşlerinden tiksindiği, ama felsefi ufkuna büyük hayranlık duyduğu bir adamla yazışma başlatmanın bahanesi olarak kullanıyordu. Spinoza'nın yanıtı kısaydı, ama optik konularda fikir alışverişini sürdürme umudunu besliyordu; henüz okumadığını düşünerek Leibniz'e *Theological-Political Treatise*'in bir kopyasını da yollamıştı. Ne yazık ki ikili arasında başka bir mektup alışverişi olmadı; optik konusundaki konuşmaları sürmüş olabilir ve muhtemelen bu konuşmalar, Leibniz'in kuşkusuz Spinoza'yı katmak için can attığı metafizik ve teolojik sorunlara da uzanmıştır.

İki yıl sonra, Paris'teyken Leibniz, Ehrenfried Walther von Tschirnhaus adlı genç bir Almanla dostluk kurmuştu. Tschirnhaus Amsterdam'da belli bir süre yaşamış biriydi. Leibniz, Amsterdam'da olduğu dönemde Tschirnhaus'un, fikirlerini tartışmak için sık sık buluştuğu Spinoza'nın yakın arkadaş ve hami çevresinden bazı kişilerle tanıştığını öğrendi. Tschirnhaus Hollanda'yı terk edip önce Londra'ya, oradan da Paris'e geçerken yanına Spinoza'nın *Ethics* kitabının el yazması bir kopyasını da almıştı; kitabı kendisine Spinoza'nın arkadaşlarından biri ya da muhtemeldir ki Spinoza'nın kendisi vermişti, ama hiç kimseye göstermemesi koşuluyla.

Leibniz o kitabı görmeye can atıyordu. 1675 güzünde, Tschirnhaus ve Spinoza'nın ortak bir tanıdığı olan Georg Hermann Schuller, Lahey'deki Spinoza'ya bir

⁹ Es. 45, G IV.231-34.

mektup yazarak, Tschirnhaus'un Leibniz ile tanıştığını ve ona muhtemelen elindeki *Ethics* kopyasını gösterdiğini yazmıştı.

O [Tschirnhaus], takdire şayan bir bilgi birikimine sahip, çeşitli bilimlerde çok mahir ve bildik teolojik önyargılardan kurtulmuş, Leibniz adlı biriyle tanıştı. Onun gibi kendisinin de zekâyı mükemmelleştirme sorunu üzerine çalıştığı ve aslında bundan daha önemli bir şey olmadığını düşündüğü ortak zeminde, yakın bir dostluk kurdular. Etikte, diyor Tschirnhaus, Leibniz çok yetkin biri ve duygulardan etkilenmeksizin salt akıl neyi dayatıyorsa onu söylüyor. Söylediğine göre, fizikte ve özellikle de Tanrı ve Ruh üzerine metafizik çalışmalarda Leibniz çok mahirmiş ve nihayet yazılarınızı okumak üzere, öncelikle sizin rızanızla elbette, iletişime geçilmeye layık insanların başında geliyormuş; çünkü diye düşünüyor, Yazar bundan hiç de azımsanmayacak bir avantaj sağlayabilir ve eğer isterseniz bunun nasıl olacağını detaylarıyla açıklayabilirmiş. Eğer istemezseniz, kuşkusuz söz verdiği üzere büyük bir onurla her şeyi bir sır olarak muhafaza edeceğini, kimseye en ufak bir söz etmeyeceğini söylüyor.

Schuller, Spinoza'yı Leibniz'e yaklaştırmak ve Tschirnhaus'un Leibniz'e el yazmasını göstermesini sağlamak için henüz yeterince çok şey anlatmamış olmakla birlikte, "Bu aynı Leibniz, *Theological-Political Treatise* hakkında çok olumlu şeyler düşünüyor; eğer hatırlayacak olursanız, bu konuda size bir mektup da yazmıştı"¹⁰ diye ekler.

¹⁰ Es. 70, G IV.301-303; S 327-28.

Spinoza kitabının Almanya ve Fransa'da nasıl karşılandığını çok iyi biliyordu; o yüzden Leibniz'in niyetinden de kuşku duymuş olabilir ya da belki de sadece temkini elden bırakmamak istemiştir (kaşesi de olan yüzüğünde *Caute* yazıyordu, yani "Dikkatli ol"). Her ne sebepten bilinmez, Spinoza, Tschirnhaus'un tekli-fine olumlu yanıt vermeye yanaşmamıştır.

Sanırım Leibniz'i tanıyorum, bir keresinde bir mektup yazmıştı; ama Frankfurt'un bir elçisi olarak onun Fransa'ya neden gittiğini anlamadım. Mektubundan anladığım kadarıyla, bana özgür düşünceli ve bilimde gayet iyi mesafeler almış biri gibi geldi. Yine de yazılarımı güvenip böyle alelacele ona vermenin tedbirsizlik olduğunu düşünüyorum. Öncelikle Fransa'da neler yaptığını bilmem ve dostumuz Tschirnhaus'un, biraz daha uzun tanışıklık ve karakteri hakkında daha geniş bir bilgi sonrasında onun hakkındaki kanaatini duymam gerek.¹¹

Tschirnhaus muhtemelen *Ethics*'i Leibniz'e göstermedi ancak kitabın içeriği hakkında her şeyi anlattı ona. 1676 yılında Paris'ten yazan Leibniz, "Tschirnhaus, Spinoza'nın kitap taslağı hakkında çok şey anlattı" diyordu. "Spinoza'nın kitabı Tanrı, zihin, mutluluk ya da mükemmel insan varlığı fikri, zihnin iyileştirilmesi, bedeninin iyileştirilmesi vb hakkında olacak."¹²

Birkaç ay sonra Leibniz Hollanda yolundadır. Bu süre zarfında Leibniz, Spinoza'nın felsefesi hakkında bulabildiği her şeyi yakından incelemişti ve artık karşılaştıklarında ona ne diyeceğini biliyordu. Yolda bazı notlar almıştı; bunlar arasında "en mükemmel

¹¹ Es. 72, G IV.305; S 330-31.

¹² Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, s. 201.

varlık [yani Tanrı] vardır” argümanı da bulunmaktaydı ve daha sonra bunu Spinoza’ya göstermişti ve belli ki olumlu karşılanmıştı. “Bu argümanı Lahey’deyken M. Spinoza’ya [sic] sundum ve o da bunun tutarlı bir argüman olduğunu söyledi.”¹³

Böylesine farklı etnik, sosyal, politik ve dini dünyalardan gelen, birçok bakımdan böylesine farklı iki adamın karşılaşması oldukça iyi geçmiştir. Sonraki yıllarda Leibniz ayrıntıları hatırlatmaktan zevk alır. “Meşhur Yahudi Spinoza esmer tenli biriydi ve yüzünde İspanyolları anımsatan bir şey vardı. Meslekten bir filozoftu kendisi ve vaktini teleskoplar ve mikroskoplar yapmak için kullandığı mercekleri parlatmakla geçiren, kendi halinde rahat biriydi.”¹⁴ Kapsamlı konuşmaları en az günlerce sürmüş ve konudan konuya geçerek geniş bir alana yayılmıştı. Leibniz, Spinoza’nın Tanrı metafiziğiyle özel olarak ilgileniyordu. 1677’de, Spinoza’nın ölümünün hemen ardından, arkadaşı *abbé* Jean Gallois’ya şunları yazar:

Spinoza [sic] bu kış öldü. Hollanda’dan geçerken onu görmüş ve onunla birçok kez buluşup uzun uzun konuşma fırsatı bulmuştum. Paradokslarla dolu, garip bir metafiziği var onun. Başka şeyler yanında, dünya ve Tanrı’nın tek bir tözsel şey olduğuna, Tanrı’nın her şeyin tözü olduğuna ve yaratıkların ancak kipler ya da rastlantılar olduğuna inanıyor. Ama dikkat ettim, onun bana gösterdiği bazı sözde kanıtları hiç de doğru değil. Metafizikte doğru kanıtlar sağlamak onun düşündüğü kadar kolay değil.¹⁵

¹³ A II.1.271-72.

¹⁴ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza’s*, s. 220.

¹⁵ A II.1.379-80.

Leibniz belli ki Spinoza'nın felsefesinden etkilenmiş, hatta bir biçimde onu takıntı haline getirmişti. "Şu zeki Yahudi" dediği bu adamın etkisi yazılarının tamamında açıkça görülür. *Ethics*'in yayımlanmış versiyonu da dahil, Spinoza'nın ölümünden sonra yayımlanan eserlerine ilişkin tuttuğu kapsamlı notlarında Leibniz, "birçok iyi düşünce" yanında, aynı zamanda "çılgınca ve saçma," hatta tehlikeli diyebileceği düşünceler de bulmuştu.¹⁶ Hayatının bir noktasında Leibniz, hatta kendisinin bir "Spinozacı" olduğunu düşünmüştü. Buluşmalarından otuz yıl sonra yazdığı yayımlanmamış bir notta Leibniz, "Bir başka sefer bir parça aşırıya gittim ve Tanrı'ya sonsuz bir güç dışında hiçbir şey vermeyen Spinozacıların tarafına yaslanmaya başladım"¹⁷ diyordu. Ancak Leibniz felsefesinin en temel unsurları –hepsi de daha Paris'e gitmeden önce onun düşüncesinde mevcut olan, Tanrı'nın doğası, Onun rasyonelliği ve Onun en iyiyi seçmesi– söz konusu olduğunda, hiçbir tavize yer olmadığını çok erken fark etmişti.

Spinoza'nın Tanrı'sı bütün mümkün dünyalar içinde en iyisini seçmez. Spinoza'nın Tanrı'sı, aslında, hiçbir şeyi seçmez. Spinoza'nın Tanrı'yı bizatihi Doğa'nın ebedi, sonsuz, zorunlu olarak varolan tözüyle –şeylerin (Düşünce ve Uzanımı) en genel doğaları ve bunlarda yatan evrensel nedensel ilkeler ve yasalarla birlikte–

¹⁶ Örneğin *Theodicy*, §173, GP VI.217; H 234-35. Leibniz'in *Ethics* yorumu için bkz. A VI.4b.1764-777.

¹⁷ A VI.6.73. Entelektüel gelişim seyrinde Leibniz'in Spinozacı bir döneminin olup olmadığı konusunda birçok tartışma vardır. Örneğin Stewart (*Courtier and the Heretic*), sonra Ludwig Stein (*Leibniz und Spinoza: Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie* [Berlin: Georg Reimer, 1890]) olduğunu savunurken, Friedmann (*Leibniz et Spinoza*) olmadığını söyler.

özdeşleştirmesi, Doğa'da olan ne varsa (ve bu mümkün olan her şeydir) mutlak, kaçınılmaz bir zorunlulukla Tanrı ya da Doğa'dan "gelir" ya da onlar nedeniyle olur anlamına gelir. Ne olursa olsun hiçbir şey başka türlü olamazdı: ne evren ne de içindeki tek bir birey ya da olay. "Her şey, bence, Tanrı'dadır ve olan her şey yalnızca Tanrı'nın sonsuz doğasının yasaları yoluyla olur ve ... Onun özünün zorunluluğundan gelir."¹⁸

Ethics'teki, aşırı bir anti-insanmerkezcilik güdülenimli Tanrı metafiziği, Onu alternatif olabilirlikleri göz önünde bulunduran, amaçlarına uygun eylemlerde bulunan, belli nedenlere dayanarak seçimler yapan ve sonuçları değerlendiren bir varlık olarak resmeden bütün Tanrı tasvirlerini hükümsüz kılar. "Tanrı'yı, insan gibi, bir beden ve bir zihin sahibi ve tutkularının esiri bir varlık olarak göstermek isteyenler var. Ama onların Tanrı'nın doğru bilgisinden ne kadar uzaklaştıkları, şimdiye kadar kanıtlarıyla göstermiş olduğumuz şeyle yeteri kadar belli olmuştur."¹⁹ Tanrı'nın maksatları, niyetleri, hedefleri, tercihleri ya da amaçları hakkında söylenen her şey, uydurmayı seven din adamları tayfasının bir kurgusudur yalnızca. "Benim burada üzerinde durduğum tüm önyargılar şuna bağlıdır: İnsanlar genellikle bütün doğal şeylerin, insanların yaptığı gibi, bir sonuç elde etme düşüncesiyle hareket ettiğini düşünür. Gerçekten de onlar, Tanrı'nın bizatihi bütün her şeyi belli bazı amaçlara yönelttiğine kesin gözüyle bakar; çünkü onlar Tanrı'nın her şeyi insan için ve insan Tanrı'ya tapınsın diye yaptığını söyler."²⁰

Tanrı, şeyleri amaçlarına ne kadar uygun olduklarına bakarak değerlendiren hedef yönsemeli bir plan-

¹⁸ Ethics, IP15S[VI], G II.60; C 424.

¹⁹ Ethics, IP15S[I], G II.57; C 421.

²⁰ Ethics, I, Appendix, G II.78; C 439-40.

cı değildir. Şeyler yalnızca Doğa ve Doğa'nın yasaları nedeniyle olur. "Doğa'nın kendisinden önce tayin edilmiş bir hedefi yoktur... Bütün şeyler Doğa'nın belli bir ebedi zorunluluğuyla öyle olur." Aksine inanmak, örgütlü dinin tam kalbinde yatan aynı batıl inançların tuzağına düşmektir.

[İnsanlar] hem kendilerinde hem de kendilerinin dışında, örneğin görmek için gözler, çiğ-nemek için dişler, yemek için bitkiler ve hayvanlar, ışık için güneş, balık tutmak için deniz gibi, kendi çıkarlarını gözetirken çok işlerine yarayan birçok araç bulurlar... Bu nedenle, insanlar bütün doğal şeyleri kendi çıkarlarına hizmet eden araçlar olarak görmeye başlarlar. Ve bu araçları, kendileri tedarik etmeksizin, hazır bulduklarını bildikleri için, bu araçları kendi kullanımları için hazırlayan bir başkasının olduğuna inanırlar. Çünkü şeyleri araçlar olarak tasavvur ettikten sonra, şeylerin kendi başlarına olduklarına inanamazlar; ama kendileri için hazırlanmış bulmaya alıştıkları araçlardan, kaçınılmaz olarak, her şeyi onlar için dikkate alan ve onların kullanımına sunan, insan özgürlüğüyle donanmış, bir hükümdar ya da birkaç hükümdar olduğu sonucunu çıkarırlar. Ve onlar bu hükümdarların huyları hakkında bugüne kadar hiçbir şey duymamış olduklarından, onun hakkında kendi kafalarına göre hüküm vermek zorunda kalırlar. Böylece onlar tanrıların, insanları kendilerine bağlamak ve insanlar tarafından en yüce tutulmak için, her şeyi insanların kullanımına yönlendirdiğini savunurlar. Öyle olur ki insanların her biri, Tanrı onları geri kalanların hepsinden çok sevsin ve

Doğa'da ne varsa hepsini onların kör arzularının ve doymak bilmez iştahlarının hizmetine koşsun diye, kendi mizaçlarına göre Tanrı'ya farklı ibadet yolları uydurur. Sonunda bu önyargı batıl inanca dönüşür ve onların zihinlerinde kök salar.²¹

Oldukça can sıkıcı mektup arkadaşlarından biri olan tüccar Willem van Blijenburgh'a yazdığı mektuplarından birinde Spinoza, Tanrı'yı bu şekilde tasavvur etmenin saçmalığına vurgu yapar. Geleneksel teolojinin dili, ona göre, Tanrı'yı "mükemmel bir insan olarak" temsil eder ve "Tanrı'nın bir şey arzuladığını, Tanrı'nın kâfirlerin işlerinden rahatsızlık duyduğunu ve dindarların yaptıklarından mutlu olduğunu" iddia eder. Ne var ki, bütün felsefi titizlikle, "açıkça anlıyoruz ki, bir insanı mükemmel yapan vasıfları Tanrı'ya atfetmek, bir fili ya da bir eşeği mükemmel yapan vasıfları insana atfetmek kadar yanlıştır."²² Yıllar sonra, Hollandalı Hugo Boxel'e yazdığı bir başka mektubunda Spinoza bu noktayı vurgulamak için iğneleme yoluna başvurur:

Eğer Onu görme, işitme, dikkat kesilme, buyurma vb eylemlerden mahrum bırakırsam ne tür bir Tanrı'ya inandığımı anlamadığımı ve Onun bu meziyetlere en üst düzeyde sahip olduğunu söylediğinde, senin yukarıda saydığım vasıflardan daha üstün mükemmellik olamayacağına inandığın kuşkusuna kapılıyorum. Şaşırmıyorum; çünkü bir üçgenin, eğer dile gelse, muhtemelen Tanrı'nın esas olarak üçgen olduğunu ve bir çemberin de Tanrı'nın

²¹ Ethics, I, Appendix, G II.78-79; C 440-41.

²² Es. 23, G IV.148; S 166.

doğasının esas olarak döngüsel olduğunu söyleyeceğine inanıyorum.²³

Bir maksat güderek plan yapan ve eyleyen bir yar-
gılayıcı Tanrı, boyun eğilecek ve hoş tutulacak bir
Tanrı'dır. Fırsatçı vaizler de böyle bir Tanrı karşısın-
da bizim umutlarımız ve korkularımız üzerine oyna-
yabilecektir. Bu vaizler, bizi o Tanrı tarafından ceza
almaktan kurtaracak ve Onun ödülünü kazanmamızı
sağlayacak hareket tarzlarını tavsiye eder. Ama der
Spinoza, Tanrı'yı ya da Doğa'yı sonuçlar uğruna ey-
leyen olarak görmek –Doğa'da amaç bulmak– Doğa'yı
yanlış yorumlamak, etkiyi (ve nihai sonucu) gerçek
nedenin önüne geçirerek “onu tepetaklak çevirmek”
demektir. Spinoza'ya göre, geleneksel Tanrı kavrayışı
aydınlanmaya değil, olsa olsa batıl inanca götürür.

Mucizelere inanmak gibi, Tanrı'ya ya da Doğa'ya
maksatlılık ve pratik akıl atfetmek de ancak fenomenlerin gerçek nedenlerinden habersiz olmakla
mümkündür.

Eğer bir taş bir damdan birinin başına düşer ve
onu öldürürse, onlar olaylara bakarak o taşın
o adamı öldürmek için düştüğüne delâlet ede-
cektir. Çünkü eğer o taş Tanrı'nın buyurduğu
o sonucu yaratmak üzere düşmemişse, nasıl
olup da bu kadar çok koşul tesadüf eseri birlik-
te oluşmuştur (çünkü bu kadar çok koşul aynı
anda yerine gelmiştir)? Belki buna rüzgâr sert
estiği ve adam o tarafa doğru yürüdüğü için bu
olayın olduğu yanıtını vereceksiniz. Ama onlar
ısrar edecektir: Tam o anda rüzgâr neden sert
esiyordu? O sırada o adam neden o tarafa doğ-
ru yürüyordu? Eğer yine bir önceki gün, hava

²³ Es. 56, G IV.260; S 277.

sakin, rüzgâr yokken, denizin kabarmaya başladığı ve o adamın bir arkadaşı tarafından oraya davet edildiği yanıtını verirsiniz, bastırmaya devam edeceklerdir; çünkü sorulacak soruların sonu gelmez: Ama deniz neden kabardı? Ve onlar hiç durmadan nedenlerin nedenlerini sormayı sürdüreceklerdir, ta ki siz Tanrı'nın iradesine, yani cehalet tapınağına sığınana kadar.²⁴

Doğa olarak Tanrı iradeyle donanmadığı gibi, irade özgürlüğüne de sahip değildir. Tanrı her şeyin nedeni olabilir, hatta her şeyin özgür nedeni bile olabilir; ama bunun tek nedeni de, her ne oluyorsa olsun, olan şeyin Doğa içinde olması ve bundan dolayı Doğa tarafından meydana getirilmesidir ve Doğa, olan her şey olduğundan, Doğa dışında bir şeyi o değil de bu olma-ya zorlayacak hiçbir şey yoktur.

Onu eylemeye zorlayacak ya da belirleyecek [Kendi] dışında hiçbir şey olamaz. Bundan dolayı Tanrı yalnızca Kendi doğasının yasalarına göre eyler ve hiçbir şey tarafından zorlanamaz... Buradan çıkan sonuçlardan biri, ilk olarak, Kendi doğasının mükemmelliği dışında Tanrı'yı eylemeye zorlayacak, içsel ya da dışsal, hiçbir nedeninin olmamasıdır... İkincisi Tanrı tek başına özgür bir nedendir. Çünkü Tanrı tek başına yalnızca Kendi doğasının zorunluluğundan dolayı var olur ... ve Kendi doğasının zorunluluğundan dolayı eyler.²⁵

Bu nedenle, Spinoza hiçbir seçenek kabul edilebilir olmasa da, eğer seçmek zorunda kalırsa, geleneksel

²⁴ Ethics, I, Appendix, G II.80-81; C 443.

²⁵ Ethics, IP17, G II.61; C 425.

rasyonel Tanrı yerine iradeci Tanrı'yı tercih edeceğini açıkça söyler. "İtiraf ediyorum ki her şeyi Tanrı'nın belli bir kayıtsız iradesine tabi kılan ve her şeyi Onun iyi takdirine bırakan bu düşünce, Tanrı'nın her şeyi iyi uğruna yaptığını savunanların düşüncesine göre gerçeğe daha yakındır. Çünkü onlar sanki, Tanrı'ya bağlı olmayan, Tanrı'nın dikkate aldığı Tanrı dışında bir şeyi, içinde Onun eylediği ve amaçladığı bir model, belli bir amaç olarak koyuyor. Bu basitçe Tanrı'yı kadere tabi kılmaktır. İlk ve tek özgür neden olarak gösterdiğimiz Tanrı hakkında bundan daha saçma bir şey söylenemez."²⁶

Ancak yine de Spinoza'nın Tanrı'sı, sonuç olarak, ne keyfi ne de rasyonel bir Tanrı'dır. Kendi başına Tanrı'nın ve Doğa'nın varoluşu mutlak zorunluluktur; var olmaması gibi bir şey olamaz ve doğadaki her şeyin -olmuş ya da olacak her şeyin- nedeni, tercih ve zorunluluk değil, Tanrı ve Doğa'dır ve dolayısıyla her şey geometrik bir kaçınılmazlıkla doğal ilkeler yoluyla meydana gelir.

Oldukça açık bir biçimde gösterdiğimi sanıyorum ki... Tanrı'nın yüce gücünden ya da sonsuz doğasından, sonsuzca fazla biçimlerde sonsuzca fazla şey, yani her şey zorunlu olarak doğar ya da her zaman oradan çıkar, tıpkı aynı zorunlulukla ve aynı biçimde, bir üçgenin doğasından, sonsuzluktan sonsuzluğa, onun üç açısının iki dik açıya eşit oluşunun çıkması gibi.²⁷

Tanrı'nın doğasından çıkan şeylerin başka türlü olmuş olamayacağını ya da başka türlü olabileceğini söylemek, Tanrı'nın doğasının farklı da olabileceğini

²⁶ Ethics, IP33S2, G II.76; C 438-39.

²⁷ Ethics, IP17S1, G II.62; C 426.

söylemektir ki bu, Spinoza'ya göre, saçmadır; çünkü Tanrı ve Doğa zorunlu olarak olduğu haliyle olur. "Şeyler Tanrı tarafından başka bir biçimde yaratılmış olamayacağı gibi, yaratılmış oldukları düzenden başka bir düzende de yaratılamazdı."²⁸

Spinoza için, bu dünya bütün mümkün dünyalar içinde en iyisi değildir; bu dünya tek mümkün dünyadır.

Belki de Leibniz bütün insanlar dururken onun Spinozacılık suçlamasına karşı savunma yapmak durumunda kalacağını hiç aklına getirmemişti. Onun felsefi teolojisinin büyük bir kısmı "Voorburglu Yahudinin" Tanrı'sına doğrudan muhalefet üzerine inşa edilmişti. Ama yine de sürekli olarak, 17. yüzyılda Arnauld ve Bayle tarafından getirilen özgürlük eleştirilerinden günümüz akademik dünyasına kadar, onun sistemi-ne musallat olan bir suçlamaydı bu.

Leibniz kendi görüşleri içindeki potansiyel zorunlulukçu tehlikeleri görmüş ve hatta onlarla oynamaya başlamıştı. 1671 yılında hukukçu akademisyen Magnus Wedderkopfa yazdığı bir mektupta, ilahi iradenin "nihai nedeni"nin ilahi akıl olduğunu yazar; "çünkü Tanrı, bir bakıma, sonsuz sayıdaki bütün ihtimaller içinden, en iyi ve en ahenkli gördüğü şeylerin olmasını buyurur ve onları seçer." Ve Leibniz şu sonuca varır: "En mükemmel zihin olduğundan, Tanrı'nın en mükemmel ahenkten etkilenmemesi ve böylelikle şeylerin idealliği tarafından en iyisini yapmak zorunda bırakılmaması mümkün değildir."²⁹

²⁸ Ethics, IP33, G II.73; C 436.

²⁹ A II.1.117; L 146. Leibniz, bir sonraki satırda, "Özgürlükten kaçış yolu yoktur; çünkü haklı bir nedenle en iyiye zorlanmak en yüksek özgürlüktür" derken, son dakikada geri çekilmeye çalışıyor olabilir. Ne var ki, zorunlulukçuluk kapısı

Soru şudur: Mutlak anlamda mükemmel bir varlık olan Tanrı'nın en mükemmel yolu izlememiş ve mümkün dünyaların en iyisinin varoluşunu buyurmamış olması mantıksal olarak anlaşılabilir bir şey midir? Öz olarak ve zorunlu olarak Onun olduğu şey düşünüldüğünde, Tanrı'nın başka bir şey seçmiş olması mümkün müdür? 1671 yılında, Leibniz bu sorunun yanıtının "hayır" olduğuna emindi; dahası, bu konu üzerine yazdığı son dönem yazılarında da savunduğu bir yaklaşımdı bu.³⁰ Ancak görüldüğü kadarıyla, bütün mümkün dünyaların en iyisinin ve içindeki her şeyin varoluşu Spinoza'nın Doğa'sının varoluşundan daha az zorunlu değildir. Yaratılış son tahlilde Tanrı'nın seçiminin değil, ama Tanrı'nın varlığının sonucu olmak zorundadır; dolayısıyla gerçekten de başka bir mümkün dünya yoktur.

Leibniz felsefi kariyerinin geri kalan bütün zamanında entelektüel enerjisinin çoğunu bu şaşırtıcı Spinozacı sonuçtan kaçınacak bir yol bulmak için harcamıştır. Leibniz'in, Tanrı'nın "en iyi"yi seçtiğine ilişkin fikirlerinde içkin olan tehlikeli ihtimallerin tam anlamıyla farkına varması belki de -ilk olarak, Paris'te Tschirnhaus'un dersleri aracılığıyla ve sonra onunla

artık açılmıştır ve zorunluluk yerine "zorlanmak" koyarak o kapıyı kapatıp kapatamayacağı belli değildir.

³⁰ Londra'da, Lahey'e gitmeye hazırlandığı sırada, Oldenburg'un Leibniz'e sağladığı, Spinoza'nın Oldenburg'a bazı mektupları üzerine yorumlarında Leibniz, diğerlerinden ayırarak, Spinoza'nın "her şey kaçınılmaz bir zorunlulukla Tanrı'nın doğasından gelir" iddiasını açıklama ihtiyacı duyar. Leibniz şu açıklamayı yapar: "Dünya başka türlü yaratılmış olamazdı; çünkü Tanrı en mükemmel biçimde eylemek dışında bir şey yapmaya müktedir değildir. Çünkü O mükemmel bir biçimde bilgedir ve en iyiyi seçer" (A VI.3.364). Bu konuda Leibniz'in görüşlerinin tartışılması için bkz. Robert M. Adams, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, böl. 1.

yüz yüze görüşerek- Spinoza'yla karşılaşması sayesinde olmuştur.

Lahey'deki buluşmalarının en azından birinde Leibniz tartışmayı fiilen Tanrı tarafından yaratılmamış herhangi bir mümkün dünyanın olup olmadığına getirmiş görünüyor.³¹ Spinoza hiç sektirmeden, olmadığı yönünde yanıt vermiş olmalı. Önünde açılan genişleyen metafizik uçurumuna şaşkınlıkla bakan Leibniz bunun üzerine hiç vakit kaybetmeden, onun kendi ilkelerine göre, bu dünyanın varoluşunun mutlak anlamda zorunlu olacağı suçlamasına karşı yanıtının temel bir parçası olacak şeyle karşılaştı. Bir yıl sonra, basılır basılmaz, *Ethics*'i okurken aldığı notlarında ortaya çıkar bu. Spinoza'nın, "Bu dünya yaratılmış olduğu halinden başka bir biçimde yaratılmış olamazdı; çünkü o, Tanrı'nın değişmez doğasından gelir" önermesi üzerine yorumlar yapan Leibniz, "İlahi iradenin en iyisini seçeceği ya da en mükemmel yolla iş göreceği hipotezine göre, kesinlikle yalnızca bu dünya yaratılmış olabilirdi; ancak eğer dünyanın doğası kendi başına ele alınırsa, farklı bir dünya yaratılmış olabilirdi" diye yazar.³² Tanrı'nın doğası ve iradesine göre, başka bir dünya mümkün değildir. Tanrı en iyisini seçmek durumundadır, bu tikel dünya en iyisidir ve dolayısıyla Tanrı bu dünyayı seçmemiş olamaz.³³ Ne var ki bu, sonsuz sayıda akla yatkın başka dünyanın olmadığı anlamına gelmez; bu dünyalar, kendi

³¹ Buluşmaları öncesinde hazırladığı notlarda bu mesele kendini gösterir: Couturat, 529-30; L 168-69.

³² A VI.4b.1776; L 204.

³³ Leibniz'in benimsediği bir başka strateji, Tanrı tarafından seçilen dünya mümkün dünyalar içinde en iyisi olmakla birlikte onun zorunlu olarak bütün mümkün dünyalar içinde en iyisi olmadığını iddia etmektir. Bu yüzden, Tanrı'nın bu dünyayı seçtiği iddiası mutlak anlamda zorunlu değildir. Bkz. örneğin Grua II.493.

koşulları içinde düşünülecek olursa, kendi içlerinde tutarsız olmadıkları müddetçe, kesinlikle mümkündür. Tanrı, Onun O olması nedeniyle, onları seçmek isteseydi seçebilirdi; ama bu onları kendi başlarına mantıksal olarak mümkün olan dünyalar olmaktan çıkarmaz.

Bu şeyler [Tanrı'nın buyurmadığı şeyler]... Tanrı tarafından seçilmemiş olsalar bile mümkün olmaktan çıkmazlar. Tanrı var olmasını buyurmadan var olmak bile mümkündür gerçekten; çünkü eğer Tanrı onun var olmasını buyurmuşsa o şey kendi doğası gereği var olmaya yetkin olacaktır. Ancak Tanrı onun var olmasını buyurmamış olamaz. Katılıyorum; gel gör ki o kendi doğası gereği, hatta ilahi iradeye göre mümkün olmasa bile mümkün olmaktan çıkmaz. Çünkü biz kendi doğası içinde mümkün olanı, Tanrı'yla birlikte varoluşunun bir biçimde bir çelişkiyi akla getirdiği söylenebilse bile bir çelişki akla getirmeyen bir şey olarak tanımlıyoruz.³⁴

Leibniz, "Her şeyin mutlak anlamda zorunlu olduğunu düşünenlere kendimi çok yakın bulduğumda" –bu Spinoza'dır– der, bu sonuç "beni uçurumun kenarından geri çeken" şeydir.³⁵ Alternatif ihtimallerin mevcudiyeti, hiçbiri Tanrı'nın doğasıyla bağdaşmaz olsa bile, Tanrı'nın seçimi gerçeğini muhafaza etmek için yeterlidir. Leibniz bunun, Tanrı'nın, aklın alacağı bir biçimde başka türlüşünü seçemeyecek olsa bile, mümkün dünyaların en iyisini buyurmasının metafizik ya da mantıksal olarak değil ancak ahlaki olarak

³⁴ Grua I.289.

³⁵ "On Freedom," L 263.

zorunlu olduğu anlamına geldiğini söyler. Tanrı'nın en iyiyi yaratmış olması onu Spinoza felsefesinin geometrik determinizmine düşmekten kurtarır; çünkü Leibniz'in Tanrı'sı yaptığı şeyi, akla, neyin iyi olduğuna ilişkin bir yargının etkisiyle yapılan bir seçime göre yapacağı birçok alternatif içinden biri olduğu için yapan bir faildir. Seçim yanılmaz ve kaçınılmaz olabilir, mükemmel bir biçimde iyi ve bilge bir Tanrı'nın başka türlü yapabileceğini düşünmek bir "ahlaki saçmalık" da olabilir; ama yine de bu bir seçenektir.

Bu dahice yaklaşımdan aldığı cesaretle belki Leibniz bazen Tanrı'nın muhtemelen en iyisini seçmekten başkasını yapamayacağı fikrinden bile geri adım atmayı istediği izlenimi bırakır. "Zorlayan" ya da "harekete geçiren" ya da "zorunlu kılmadan yönelten" nedenlerden söz eden Leibniz, ilahi iradeyi ahlaki olarak harekete geçiren rasyonel değerlendirmelerle dengelerini bozarak cisimleri fiziksel olarak harekete geçiren ağırlıkları kıyaslar. Tanrı'nın en iyiyi seçmesi, zaman zaman iddia ettiği gibi, hiçbir şekilde zorunlu olmayabilir. "Tanrı en iyiyi seçmemezlik yapamaz çünkü öyle yapmasını engelleyecek bir şey yoktur; dahası, Tanrı'nın seçiminin nesnesi bakımından da bir zorunluluk yoktur çünkü şeylerin başka bir kurgusu aynı şekilde mümkündür. Tam da bu nedenden dolayı, seçim özgürdür ve zorunluluktan bağımsızdır; çünkü çok sayıdaki ihtimaller içinden yapılır ve irade yalnızca nesnelerin baskın iyiliği tarafından belirlenir."³⁶

Leibniz'e göre, iradesi bütün belirleyici nedenlerden bağımsız olan, Spinoza'nın Tanrı'sına çok benzeyen Kartezyen Tanrı, Arnauld'nun Tanrı'sıdır. Bu biraz garip bir iddiadır; çünkü Spinoza'nın Tanrı'sı

³⁶ Theodicy, §45, GP VI.128; H 148.

bir şeyin olmasını buyurmaz. Ama 1679 yılında Gerhard Wolter Molanus'a yazdığı bir mektupta Leibniz, standart eleştirisini tekrarlar: "Descartes'ın Tanrı'sı ya da mükemmel varlık bizim hayal ettiğimiz ya da olmasını umduğumuz türden bir Tanrı, yani yarattıklarının iyiliği için mümkün olan her şeyi yapan, adil ve bilge bir Tanrı değildir." Ve ekler: "Descartes'ın Tanrı'sı Spinoza'nın Tanrı'sına yaklaşan bir şeydir... Descartes'ın Tanrı'sının ne iradesi ne de müdrikesi vardır; çünkü Descartes'a göre O, iradesinin nesnesi olarak iyiye sahip olmadığı gibi, müdrikesinin nesnesi olarak doğruya da sahip değildir."³⁷ Leibniz, Tanrı'daki rasyonel seçimi yok ederek Descartes'ın aslında ilahi seçimi tamamen ortadan kaldırdığını ima eder. Belli nedenler gözetecek buyurmayan ve iyi olanı yaratmayan Tanrı aslında –tıpkı Ethics'in Tanrı'sı gibi– zekâ ve iradede bütünüyle yoksundur.

Tanrı korkusu –Spinoza'nın Tanrı'sının korkusu– belli ki Spinoza'nın kâbusu olmuştur. Leibniz, Tanrı'nın her şey olabileceği, ama bir kişi, bizim eylediğimiz gibi eyleyen bir fail olamayacağı düşüncesine izin veremez. Paris'te Ethics üzerine Tschirnhaus'la yaptığı konuşmanın üzerinden çok geçmemiştir ki Leibniz şunları yazar: "Tanrı bazılarının onu gösterdiği gibi, metafizik, hayal ürünü, düşünceden, iradede ya da eylemden yoksun bir şey değildir; öyle ki eğer Tanrı'nın doğa, kader, zorunluluk, bu dünya olduğunu söylemiş olsanız bile durum değişmez. Aksine Tanrı belli bir tözdür, bir kişidir, bir zihindir."³⁸ Otuz beş yıl sonra, ölümüne yakın bir sırada, Leibniz Theodicy'de şöyle yazar: Spinoza'ya göre "her şey, Tanrı'nın herhangi bir seçme edimi olmaksızın, ilahi doğanın zo-

³⁷ GP IV.299; AG 242.

³⁸ A VI.3.474-75.

runluluğu” dolayısıyla var olur. Ve ekler: “Böylesine kötü ve işin aslı böylesine anlaşılmaz bir fikri çürütmek için vaktimizi harcamayacağız.”³⁹ Kötü ve anlaşılmaz bir fikirdir bu belki, ama Leibniz’in kaçmak için büyük sıkıntılara girdiği bir fikir olduğu da açıktır.

Leibniz ölümcül bir girdaptan uzak durmak için çaba harcarken, Malebranche ve Arnauld da kendi Spinozacı cinleriyle cebelleşiyordu.

Bu dönemde kimse, çok çeşitli nedenlerle, Malebranche kadar, Spinozacı olmakla suçlanmamıştı. Bu, giderek sabrını zorlayarak ve canını sıkarak, sürekli olarak onu kendini savunma durumunda bırakan bir suçlamaydı. Onun Tanrı Vizyonu öğretisini, yani bizim Tanrı’da cisimlerin ebedi matematiksel uzanımlarını gördüğümüz öğretisini, birçok kişi şöyle yorumlayabiliyordu: Uzanımın kendisi, yani maddi evren, ebedidir ve yaratılmamıştır ve kelimenin gerçek anlamında Tanrı’dadır ve dolayısıyla Malebranche’ın tanrıları cisimlerin maddi tözleridir ve bu Onu kuşku yaratacak bir şekilde Spinoza’nın Doğa’sına yaklaştı-
rır.⁴⁰

Doğal dünyadan –nesnelerin Tanrı’nın eşsiz etkili gücünü kullanması için salt “ara-nedenlere” indirgendiği dünyadan– her türlü nedensel etkinliği dışlayan Malebranche’ın ara-nedensellik teorisi, Malebranche’ın eleştirmenlerinden bazıları için, yaratıkların her türlü gerçek tözsellikten arındırılması ve böylelikle Tanrı’nın doğanın hakiki tözü olduğu

³⁹ *Theodicy*, §173, GP VI.217; H 234.

⁴⁰ Bu konu, Malebranche ve Jean-Jacques Dortous de Mairan mektuplaşmasının ana konusuydu: Bkz. *Correspondance avec J.-J. Dortous de Mairan*, der. Joseph Moreau (Paris: J. Vrin, 1947) ve özellikle Moreau’nun önsözü, “Malebranche et le Spinozisme,” s. 2-98.

anlamına gelmektedir. Leibniz'e göre: "Bazılarının savunduğu ara-nedensel sebepler öğretisi tehlikeli sonuçlara gebedir... Bu öğreti doğa putunu yıkarak Tanrı'nın görkemine görkem katmak şöyle dursun, Spinoza gibi, bizatihi dünyanın doğasından Tanrı'yı dışlayarak, yaratılmış şeylerin bir ilahi tözün değişkenlerinden biri içinde kaybolmasına neden olmuştur; çünkü eylemeyen, etkin güçten yoksun olan ... hiçbir biçimde bir töz olamaz."⁴¹

17. yüzyılın ikinci yarısında Spinozacılık genellikle, Descartes felsefesinin, metafizik ilkeleri nihai mantıksal sonucuna vardırılmış aşırı bir versiyonu olarak değerlendiriliyordu. O tarihte Kartezyenizmin en önce gelen temsilcisi olarak Malebranche, özellikle de Fransa ve Hollanda'daki anti-Kartezyenlerden gelen saldırılara maruz kalmıştı. Böylelikle, 1684 yılında Spinoza'ya bir reddiye yazan, Kalvinist bir dönme, sabık bir Katolik olan Noel Aubert de Versé, salt Descartes'a olan bağlılığı nedeniyle Malebranche'ın kendisine rağmen bir Spinozacı olduğunu söylüyordu. "Tanrı'yı Spinoza nasıl tanımlıyorsa öyle tanımlayan Peder Malebranche ... Spinoza'dan el kadar bile uzakta olmayan bir uçuruma, yani evrenin Tanrı'nın yalnızca bir sızıntısı olduğu görüşünün tuzağına düşmekten kaçamaz."⁴² Bu türden saldırılar, Malebranche'ı yalnızca herhangi bir çeşit ateist materyalizmden uzak durmak şöyle dursun, Kartezyen ilkeler ile malum Yahudinin felsefesinin arasını açmaya çalışmak yönünde daha da motive etmişti.

⁴¹ "On Nature Itself," GP IV.515; L 507.

⁴² Aktaran Jean-Christophe Bardout, *Malebranche et la métaphysique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1999), s. 228. Ayrıca bkz. Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750* (Oxford: Oxford University Press, 2001), s. 353.

Leibniz gibi Malebranche'ın da, yıllar boyu eleştirilere yanıt verirken, bir gözü hep Spinoza üzerinde olmuştu.

Malebranche, Spinoza'dan bahsederken "çağımızın bu dinsiz adamı ... gerçek bir ateist"⁴³ der. 1713 yılında, "bir zamanlar" Spinoza'nın *Ethics*'inin bir parçasını ancak okumakla birlikte, "yalnızca dehşet verici sonuçlarından değil aynı zamanda yazarın sözde kanıtlarının da yanlışlığından dolayı daha fazlasını kaldıramadım" diye yazar. Spinoza'nın Tanrı'sı, Malebranche'a göre, "bir canavar ... korkunç ve komik bir vehim"dir.⁴⁴ Bu sapkının dinle alakası olmayan sistemi "son derece bulanık ve kaçamak sözlerle doludur"⁴⁵ ve kuşkusuz bu da söz konusu sistemi daha katlanılmaz hale getirdiğinden, yalnızca dindar bir Katolik rahip değil aynı zamanda bilgili bir filozof da olan Malebranche böylesi iftiralar karşısında kendini savunmak zorunda kalır.

Leibniz'in aksine, Malebranche, daha önce gördüğümüz gibi, başka bir dünyayı değil de bu dünyayı seçerken son derece rasyonel davranan Tann kavrayışındaki gizil zorunlulukçuluğu samimi olarak kabul etmeye hazırdır. Leibniz'in Tanrı'sı "zorunlu kılmaksızın yönelten" nedenlerle yüzleşirken; Malebranche'ın Tanrı'sı Kendi bilgeliği tarafından "aciz kılınmıştır;" herhangi bir şey yapamaz, ama Onun vasıflarına en uygun şey de budur. Sonuçta bu iki Tanrı da seçmiş olduğu dünyadan başka bir dünya seçemez. Ama Malebranche bunu sorun etmez. Onu böyle yapmaya iten şey, Tanrı'nın her şeyden önce en temeldeki yaratma kararının tamamen keyfi olması, hiçbir şey tarafından güdülenmiş ve belirlenmiş olmamasıdır.

⁴³ *Dialogues on Metaphysics*, VIII.9, OC XII.186; JS 138.

⁴⁴ *Dialogues on Metaphysics*, IX.2, OC XII.199-200; JS 150.

⁴⁵ Malebranche'ın De Mairan'a ilk mektubu, OC XIX.854.

Bu, dünyanın varoluşundaki Spinozacı zorunluluk karşısında Malebranche'a etkili bir bariyer sağlar.

Bu, Arnauld için hiç de iyi bir şey değildir. O burada, Tanrı'nın özgürlüğüne ve yaratılışın olumsuzluğuna karşı gerçek bir tehlike görür. İlahi irade üzerinde etkili olan ve onu başka türlü seçmekte aciz kılan her türden belirlenimcilik, ödün vermez Jansenci için, Spinoza ve onun mutlak anlamda zorunlu evreni için çıkarılmış açık bir davetiyedir.

1691 yılında Louis-Paul du Vaucel'e yazdığı bir mektupta Arnauld, "Spinoza'nın [sic] hiçbir kitabını okumadım. Ama onların çok kötücül kitaplar olduğunu biliyorum... O, doğadan başka hiçbir Tanrı'ya inanmayan, katıksız bir ateisttir. Çürütmek için okumadıkça ve bunu yapacak yeteneğe sahip olmadıkça, böyle kitapları okumamak herkesin doğal hakkıdır"⁴⁶ diye yazıyordu. Arnauld'nun Spinoza'nın yazdıklarıyla hiçbir doğrudan tanışıklığı olmadığını söylemesi doğru olamaz kuşkusuz. Yıllar öncesinde Du Vaucel'e yazdığı bir mektuptan, Arnauld'nun Spinoza'nın eserlerinden en azından birini kesinlikle okuduğunu anlıyoruz. Üzerinde fırtınalar koparılan kitabın bir kopyası bir başka arkadaşı, Utrecht'in başrahibi Johann van Neercassel tarafından 1678'de kendisine gönderilmişti. Arnauld, "dünya yüzündeki en kötücül kitaplardan biri" dediği bu çalışmayı okumuş ve sonuçta kitabın Fransa'da yasaklanması için lobi faaliyeti yürütmüştü. Hatta onun *un petit écrit contre Spinoza* [Spinoza'ya karşı kısa bir yazı] kaleme aldığı ancak bunun kaybolduğu da söylenir.⁴⁷

Arnauld *Ethics*'i ya da Spinoza'nın ölümünden sonra yayımlanan diğer yazılarını –"çürütmek" için bile olsa– okuduğunu kabul etmemiş olabilir; ancak sık

⁴⁶ OA III.406.

⁴⁷ OA X.xv–xvi.

sık “kafirce” ve “iğrenç” dediği içerikleri olan şeylerden belli ki haberi vardı. Onun Malebranche’la uzun tartışması, hatta Leibniz’in metafiziği üzerine yorumları bile Spinozacılığa karşı yürütülen kapsamlı bir haçlı seferinin bir parçası olarak okunabilir. Arnauld, herkesten daha güçlü bir biçimde, Malebranche’in, Tanrı’daki bir “anlaşılabilir uzanım, sonsuz ve yaratılmamış” şeyden bahsetmesinin Tanrı’yı maddileştirme ve sonlu şeyleri Onun tözünün kiplerine dönüştürme anlamına geldiğini iddia eder. Bu, diye feryat eder Arnauld, Spinozacılıktır. Ve Malebranche’in kötülük sorununa bulduğu çözüm, özellikle de Tanrı’nın yalnızca genel iradelerle eylediği ve asla tikel iradelerle eylemediği fikri hakkındaki eleştirisi de, Malebranche’in felsefesinin, Spinoza’nınki gibi, ilahi takdirin herhangi bir anlamlı tasavvurunu imkânsız hale getireceği korkusundan kaynaklanır.

Arnauld’nun Malebranche’in teodisesine doğrudan saldırdığı *Philosophical and Theological Reflections*’da Spinoza adı hiçbir yerde geçmediği gibi, Arnauld’nun 1680’lerde, Tanrı’nın başkasını değil de Adem’i yaratması ışığında, her şeyin apaçık zorunluluğu konusunda Leibniz’e saldırdığı mektuplarda da Spinoza adı geçmez. Bu gariptir. Arnauld bir rakibinin adına kara çalma fırsatını kaçırarak ya da onu ideolojik yandaşlıktan suçlu ilan etmek için tereddüt edecek biri değildir. Dahası, her zaman diken üstünde, gerçek Katolik inancını düşmanlarına karşı savunmaya hazır olan Arnauld, nerede olsa Spinozacılığı kesinlikle gözden kaçırmaz. Kendisi için en önemli noktada, Tanrı’nın özgürlüğünün ve Onun seçimlerinin tamamen olumsuzluğunun savunması noktasında, onu görmemiş olabilir mi?

Aslında görmüştür. Spinoza’nın adı belki bu yazılarda geçmez, ama Spinoza, Arnauld’nun Leibniz ve Malebranche’in tanrılarıyla boğuşurken olabildiğince

uzak tutmaya çabaladığı Şeytan olarak hep oradadır. O, Arnauld'nun, Leibniz'in Tanrı'nın bu dünyayı seçmesi kavrayışında ima edildiğine inandığı "ölümden daha zorunlu" ifadesinde de; Malebranche'ın Tanrı'sının eylerken maruz kaldığı ve Onun kayıtsızlık özgürlüğünü yok eden "kısıtlılık" ve "yükümlülük"te de oradadır. Arnauld, iradesinin etkileri bağımsız bilgelik, adalet ve iyilik mülahazalarıyla belirlenmiş bir Tanrı ile doğasında mutlak bir zorunlulukla her şeyin zuhur ettiği bir Tanrı arasında anlamlı hiçbir fark görmez. Hiçbiri yaptığından başka türlü yapamaz ve ikisi de kaderine Zeus'tan daha az bağlı değildir. Arnauld ince farkları görececek kadar incelikli bir zekâyâ ve daha az yetkin düşünürlerin hep bir çuvala doldurduğu ayrıntıları görebilecek analitik becerilere sahip olmakla birlikte, Leibniz ve Malebranche'ın bu noktada kendilerini uzak tutma kaygısı taşıdıkları, Amsterdam'ın radikal düşünüründen daha iyi bir durumda olduğunu kabul edemezdi. Arnauld için, rasyonalistlerin Tanrı'sı son tahlilde Spinoza'nın Tanrı'sından farklı değildir.

BİTİRİRKEN

17. yüzyılın sonundaki bu tartışma gerçek bir Tanrı'lar savaşıydı. Söz konusu olan en mütevazı ifadeyle varoluşun anlamı, şeylerin neden olduğu gibi olduklarının anlaşılmasıydı. Seçenekler açıktı: Ya evren son tahlilde keyfi bir ürün, hiçbir nesnel değer tarafından yönlendirilmeyen ve akıl ya da iyilik gibi hiçbir bağımsız kurallar dizisine tabi olmayan bir kayıtsız iradenin eseridir; ya da ne olduğu esas itibariyle akılla anlaşılır ve özünde bizimkinden çok da farklı olmayan bir akılsallık ve bir değer algısıyla işleyen aklın sonucudur; ya da (içlerindeki en dehşet verici olan bir ihtimal olarak), nedenleri dolayısıyla zorunlu, metafiziğin ve bilimin irdelemeleri karşısında şeffaf, ama öz olarak her türlü anlam ya da değerden yoksundur, basitçe neyse odur.

Bu devler arasındaki bir savaştı aynı zamanda. İki Katolik rahip ve bir Lutherci saray danışmanı arasındaki bir savaş. Birisi zamanının en mahir ve en meşhur teolojik tartışmacısı; öteki dönemin hâkim felsefesinin en başarılı temsilcisi ve üçüncüsü de yüzyılın doğal olarak en parlak bilginiydi.

Arnauld, kavgadan kaçan biri değildi kesinlikle. Kavgacı genç bir din adamı olarak sevdiği Port-

Royal'ın nihai savunusunu yapmak için kaleme aldığı ilk polemik yazılarında da görüleceği gibi, Arnauld dirençli, hatta yırtıcı bir rakipti. Malebranche ve Leibniz onunla ilk ilişkiye geçtikleri günden beri bunu biliyorlardı; uğraştıkları ve durmaksızın yeni baştan uğraşmak zorunda kaldıkları zekânın gücünü ve derinliğini de biliyorlardı. Ama bu ikili aynı zamanda, Arnauld'nunkinin asıl olarak kaybedilmiş bir dava olduğunu ve bunun tek nedeninin de Jansencililiğin kilisenin ve devletin saldırılarından hiçbir zaman kendini kurtaramayacak olması olduğunu da biliyordu.

Bu akılcılar, hem Tanrı'yı yüce bir ahlaki varlık olarak gören hem de kendi başına Onun iradesinin doğru ile yanlışı, iyi ile kötüyü belirlediğini savunan anlayışta temel bir felsefi tutarsızlık görüyordu. Onlara göre, eğer Tanrı'nın buyurduğu salt O öyle buyurduğu için doğruysa ya da eğer Tanrı'nın seçtiği salt O onu seçtiği için iyiye, Tanrı ahlaki olamaz. Aklın ve hakkın nesnel ölçütleriyle güdülenmemiş Tanrı ahlaki bir Tanrı değildir. Sokrates, Euthyphro'nun konununun, bir tür etik dinsel köktencililiğin, zorunlu olarak ilahi keyfiliğe ve ahlaksızlığa yol açacağını söyler. Onlara göre, bütün Kartezyen öğretiler içinde en radikal olan, Arnauld'nun benimsediği görüş, Tanrı'yı herhangi bir ahlaki koşulla nitelemeye yönelik her girişimi anlamsızlaştırır. Bir şeyin salt Tanrı buyurduğu için doğru olduğunu söylemek, Tanrı'nın yasalarının Tanrı'nın iradesinden bağımsız herhangi bir şeye dayanmadığını savunmak, tözsel bir içeriği olan ilahi adalet, iyilik ve akıl nosyonlarının içini boşaltmaktır.

Bu tespit genel kabul görür. Ancak belki de (mümkün olduğunca çatışmadan uzak duran) barış yanlısı Malebranche ve (her zaman uzlaşmadan yana) ekümenik zihniyetli Leibniz, Arnauld gibi aksi huylu ve yılmaz bir dava adamından herhangi bir ödün bekle-

nemeyeceğini biliyordu. 17. yüzyıl Fransa'sında Jansenciler aşırıya kaçma eğilimindeydi. Asla uzlaşmazdı onlar.

Leibniz, Arnauld ve Malebranche arasındaki diyalogun temelinde, Ortaçağlarda Tanrı'nın mutlak ve mukadder gücü tartışmaları ve Tanrı'nın buyruklarının rasyonelliği üzerine Yahudi ve Hıristiyan felsefesindeki tartışmalar yatıyordu; ama bütün bu tartışmalar Platon'a kadar uzanıyordu. Bu anlamda, birçok bakımdan eski bir tartışmaydı bu. Ama bu üçlü arasındaki fikir alışverişinin aynı zamanda 17. yüzyıl dünyasında sağlam kökleri vardı. Tanrı'nın inayet dağıtımındaki ve kurtarılacakları seçimindeki adalet sorununu çözmenin –ve bunlar ışığında, ilahi özgürlüğün ve insan özgürlüğünün doğasını yeniden irdemele ihtiyacının– aciliyetiyle, bu tür bir tartışma Reform-sonrası Avrupa'sının en tipik entelektüel uğraşydı. Ve doğa yasaları, fenomenlerin anlaşılabilirlikleri ve fiziğin metafizik temelleri gibi sorunlara odaklanmasıyla, bu tartışma aynı zamanda Bilimsel Devrim ortamına da aittir.

Ama bütün bunlar, üç yüz yıldan daha uzun bir zaman önce oldu. Felsefenin teolojiden boşanması üzerinden çok zaman geçti ve Descartes, Leibniz ve Newton'ın evrenleri artık bilim tarihinin konusu haline geldi. Entelektüel, dinsel ve tarihsel bağlamların kayboluşuyla birlikte, Güneş Kral'ın hükümdarlığının zayıfladığı tarih diliminde iki Katolik rahip ve bir Lutherci âlim arasındaki, Tanrı'nın adaletine dair sorunlar üzerine bir mücadele bugün belki yalnızca antika merakı gibi bir şey olarak görünebilir. Hatta teodise ve ilahi güç üzerine bu tikel tartışmaya, çok kısa bir süre sonra Voltaire'in deizmi ve Home ve öteki Aydınlanma düşünürlerinin modern doğa felsefesi tarafından

yerinden edilecek olan Tanrı-merkezli bir zihniyetin son ürünlerinden biri, geç dönem ortaçağ düşüncesi- nin bir artığı olarak da bakılabilir. Ancak alışıldık okul kitabı sınıflandırmaları ve entelektüel tarihe ortaçağ ile modern, teolojik ile felsefi gibi yapay (ve genellikle anakronik) sınırlar dayatma tehlikeleri, önemli felsefi mirasların gölgede kalmasına neden olabilir.

Elbette, hikmetli bir Tanrı'ya inanan insanlar – özellikle geçtiğimiz yetmiş yılda işlenen muazzam insanlık suçlarının gölgesinde– kötülük sorunuyla bugün bile boğuşuyor (boğuşmalı da zaten) ve Leib- niz (“Büyük resmi göz önünde bulundurun; her şey, bir bütün olarak, en iyi olan bir plana tamamen uy- gundur”) ve Arnauld (“İlahi iradenin derinliğine nüfuz edilemez; o kendisinin kendisine koyduğu bir yasa- dır”) tarafından sunulan teodiseci stratejiler dindar insanların sorularına yanıt vermekle kalmıyor, belki de onlara huzur da veriyordu.

Ancak ilahi rasyonellik üzerine modern çağın baş- larındaki bu tartışma daha da önemli –çünkü evren- sel– bir miras bırakmıştır. Bu miras ahlak düşüncesi alanındadır ve insanlar, olaylar ve eylemler hakkında yaptığımız etik yargıların temelleriyle ilgilidir.

İlahi iradecilik, ahlaki değerleri ve ilkelerin yalnız- ca Tanrı'nın iradesinden geldiğine inananlar arasın- da varlığını sürdürüyor. Bu basitçe Tanrı'nın böylesi değerlere geçerlilik kazandırması ve insanın etik dav- ranışını ödül vaadi ve ceza tehdidiyle motive etme- si gerektiği görüşünden ibaret değildir; bu, çok daha güçlü, kaynakları olarak Tanrı olmaksızın değerlerin de olmayacağı iddiasıdır. Dinsel ahlaki köktencilik Euthyphro'nun tutumunun günümüzdeki uzantıla- rıdır. Öldürmek ya da çalmak ya da yalan söylemek neden ahlaki olarak yanlıştır? Çünkü Tanrı böyle söy- lüyor; ve eğer Tanrı böylesi bir eylem için tek bir söz-

cük etmemişse ya da farklı bir biçimde buyurmuşsa, o zaman bunlar yanlış olmayacaktır (ya da benzeri bir tutumu akla getirir). Ahlaki iddialar, bu durumda, bir dereceye kadar nesnellik ve evrensellik yaratır; çünkü onlar, ebedi irade edimi bütün yaratılışa yön veren, sonsuz, zorunlu olarak varolan bir fail tarafından tayin edilmiştir; bir insanın başka bir insanı öldürmesi her zaman ve her yerde yanlıştır, diye devam eder bu argüman; çünkü Tanrı'nın değişmez hükmü her zaman her yerde geçerlidir. Bununla birlikte, Tanrı'nın yarattıkları için nesnel olarak geçerli olmakla birlikte, bütün bu gibi iddialar son tahlilde Onun kendi öznel tercihlerinden başka hiçbir şeyi temsil edemez.

İnanmayanlar için, hatta (Leibniz ve Malebranche gibi) inananlar için bile ilahi ahlaki iradecilik bazı zorlu itirazlarla karşılaşır. Örneğin Tanrı'nın bir edimi buyurması o edimi neden (basitçe ibadetin ya da dini kuralların gereği gözetilecek bir şey değil de) yapılacak ahlaki bir şey haline getirsin ki? İradeci, Leibniz'in cevap verebildiği şu soruya yanıt veremez: Tanrı'nın kendi başına iyi ve doğru olmayan hiçbir şeyi yapmayı kesinlikle buyurmayan en üstün ahlaki varlık olduğunu söylemek, Tanrı'nın iradesinden bağımsız bir iyilik ve doğruluk standardı olduğunu söylemektir ki, bu da iradeciliğin merkezi teziyle tutarlı değildir. Dahası, eğer Tanrı var olmasaydı, ahlak diye bir şeyin de olmayacağı fikrini kabul etmek gerçekten çok zordur. O zaman, İvan Karamazov'un dediği gibi, "eğer Tanrı yoksa her şey mümkündür" mü diyeceğiz? Böyle bir şey gerçekten olabilir mi?

Buna karşılık, ahlaki rasyonalizm neyin iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış olduğuna ilişkin yargıları fahillerin bireysel tercihleri, seçimleri ya da arzularına bakmaksızın belirler. Rasyonalist için, ahlaki ilkeler yaratılmamış, keşfedilmiştir; doğrulukları birinin –

ilahi ya da insan– istediği ya da inandığı şeyden bağımsızdır. Dahası, ahlaki kuralları keşfeden akıldır; duygu ya da ilahi vahiy değil, kişisel olmayan, arzudan arındırılmış, evrensel akıldır. Leibniz’in ve Malebranche’ın rasyonalizminin hakiki ancak seküler varisi, bir bakıma Kant’tır. Kantçı etiğe göre, ahlaki yasa aklın yasasıdır ve öznel eğilimlerle hiçbir alakası yoktur. Tek başına akıl neyin doğru neyin yanlış olduğunu görebilir; şöyle ki akıl, ağırlıklı olarak *a priori* bir mantıksal işlem yoluyla, bir eylemin ilke olarak istisnasız herkes için buyurulabilir türden bir eylem olup olmadığını belirleyebilir. Ve Kant kesinlikle Tanrı’yı onun üzerinde bir yerde tutarak, ahlaki yasayı yalnızca insana uygulamak niyetinde değildi. Ahlaki yasa (ya da “kategorik buyruk”) –“Her zaman, rasyonel bir ahlaki fail olarak, kendi yaptığın eylemin kuralını bütün rasyonel ahlaki faillerin davranışını yönlendiren evrensel bir yasa haline getirilmesini buyurabilecek şekilde davran”– insan olsun, ilahi varlık olsun ya da her neyse, bütün rasyonel varlıklar için geçerlidir. Yasada (birincil olarak öteki rasyonel varlıkların haysiyetine ve özerkliğine bir saygı) ve yasadan gelen ahlaki yargılarda yerleşik değerler nesnel, rasyonel standartları temsil eder; tıpkı Leibniz’in Tanrı’sını mümkün dünyalar içinde en iyisini seçerken yönlendiren ilkeler ve Malebranche örneğinde, ilahi failliği yönlendiren Düzen gibi. Ahlaki yargıların ve diğer değer yargılarının evrensel bir rasyonelliği ve nesnelliği olduğuna ve etiğin temellerinin Tanrı’nın neyi isteyip neyi istemediğiyle bir alakasının olmadığına inandığınız oranda, iradeci paradigmayı reddetmiş ve belli bazı 17. yüzyıl adımlarını izlemiş olursunuz.

1692 yılında Arnauld, “Seksen yaşında bir ihtiyar gibi hissetmeye başladığım andır bu” diye yazıyordu

Nicole'e.¹ Arnauld uzun bir ömür geçirecek gibiydi. Çocukluktan sağ salim kurtulacak kadar şanslı olanlardan çok azı bu mümkün en iyi dünyada genel olarak seksen yaşına kadar ya da daha fazla yaşamayı umabilirdi. Antoine'ın erkek kardeşi Robert Arnauld d'Andilly seksen altı yaşında ölmüştü; öteki kardeşi Angers başpiskoposu Henri Arnauld öldüğünde neredeyse doksan beş yaşındaydı. Yıllardır Arnauld onu hapislerde çürütmeyi canla başla isteyen ayak oyunlarından başarıyla kurtulmuştu. Ama heybetli şahsiyetlerle dolu bir ailenin en heybetli ve en genç üyesi olarak Arnauld bile sonunda azımsanmayacak güçlerinin doğal çöküşünü kabul etmek zorunda kalmıştı.

Hayatının son yılları kolay geçmedi. Sürgün hayatının zorlukları fiziksel enerjisini tüketmiş ve giriştiği sonu gelmez tartışmalar ruhunu kurutmuştu. Kasım 1693'te, yani ölümünden dokuz ay önce, Du Vaucel'e, "Kendimi iyi hissetmiyorum ve sağlık durumum çalışmama pek izin vermiyor. Dahası iki yıldır gözlerim o kadar zayıfladı ki, korumak için, çok az okumam ve neredeyse hiçbir şey yazmamam gereriyor. Bu yüzden, en azından sağlık durumum şu an olduğundan daha iyi bir hale gelinceye kadar, özel bir pratik gerektiren herhangi bir şeyde beni hesaba katmayın"² demişti. Yine de Arnauld toplayabildiği bütün entelektüel enerjisiyle sonuna kadar savaşmaya kararlıydı. İnayet ve özgürlük üzerine kısa makalelerden oluşan son yazılarında Cizvit ahlak felsefesine yeni saldırılarda bulunmuş, hatta görece sessiz geçen bir dönemin ardından Malebranche'a yazdığı bir dizi mektupla felsefi ve teolojik tartışmalarını alevlendirmişti. Son eseri de, Malebranche'a yazılmış başka bir mektuptu. Arnauld 25 Temmuz 1694 tarihinde

¹ OA XLII, letter 47.

² OA III, letter 983.

kaleme aldığı bu çalışmada uzun, acılı çatışmanın dökümünü yapıyor ve Malebranche'ı kendisine hep küçümseyici bir üslupla hitap etmek ve kişisel olarak hiç ilgelenmemekle suçluyordu. Birkaç hafta sonra Arnauld, dostu Pasquier Quesnel'in dediğine göre, "elinde kalem" öldü.³

Büyük rakibinin ebediyete intikaliyle kuşkusuz yas içinde olmakla birlikte, aynı zamanda, uzun ve herkesin gözü önünde cereyan eden bir kan davasını sona erdiren huzur ortamı da hoşuna gitmişti Malebranche'ın. Yine de Arnauld'nun ölümü tartışmanın kendi başına sona ermesi anlamına gelmiyordu. Quesnel 1698 yılında, nihayet Arnauld'nun Malebranche'a yazdığı dört mektubu yayımlayınca, Malebranche bir yanıt vermek zorunda hissederek bir sonraki yılını bu işe vermiş; ancak yazdıklarını 1705 yılına kadar yayımlatamamıştı. Belli ki Malebranche, birinin ölümünden faydalanıp son sözü söylemeyi vicdani olarak doğru bulmayan Leibniz'e katılmıyordu. Malebranche özellikle son bir açıklamayla tarihe not düşmek istiyordu; çünkü ona göre Arnauld her zaman görüşlerini yanlış yorumlamıştı.

Bazı yazıları 1690 yılında Vatikan'ın Index'ine konmakla birlikte, Malebranche felsefi ve bilimsel dünyaların parlak bir uluslararası şöhreti olmanın onurunu taşımaya devam etti. Yıllar içinde, bir dizi makale, diyalog ve eleştiriye mektuplarla yanıtlar kaleme alarak metafizik ve teolojik sistemini sadeleştirdi. Çalışmaları herkesin ilgisini çekiyordu ve o yalnızca Paris'in okulları ve akademilerinde değil, Peder André'ye göre, "bütün taşra kentlerinde ... küçük köylerde hayranları ve destekçileriyle" de çalışıyordu.⁴

³ Aktaran Jacques, *Les Années d'exil d'Antoine Arnauld*, s. 701.

⁴ André, *La Vie de R. S. Malebranche*, s. 301

Ayrıca Malebranche'ın yüksek yerlerde dostları da vardı; Fransız yandaşları Roma'nın ne düşündüğüne pek kulak asmayordu. 1699 yılında yandaşları, ağırlıklı olarak hareket yasaları üzerinde çalışmalarından dolayı, onu Académie Royale des Sciences'a seçmişti.

Malebranche hiçbir zaman, Arnauld gibi, sağlıklı bir hayatın keyfini sürememişti. Muhtemelen beklediğinden uzun bir ömür sürmüş olan Malebranche, bir tanıdığının söylediğine göre, yaklaşık 1,80 boyunda, iri kemikli, ama "zayıf" bir adamdı. Bütün hayatı boyunca omurgasından kaynaklanan sorunlar yüzünden sürekli ağrıları içinde yaşamıştı. Peder André'nin dediğine göre, Malebranche aynı zamanda hiç yakasını bırakmayan sindirim sorunlarından mustarıptı; öyle ki "neredeyse yirmi yıldır, midesine doğru düzgün bir şey girmemişti." "Kendisine sorun çıkarmayan vücudunda bir uzuv yok gibiydi; ama Malebranche bütün bunları Tanrı'nın iradesine verip, öylesine büyük bir tevekkülle karşılamıştı ki ağzından tek şikâyet sözcüğü bile duyulmuş değildi."⁵

Malebranche 1696 yılında, uzun ve ağır bir hastalık geçirdi. Ateşi öyle yüksekti ve bedeni öylesine zayıf düşmüştü ki bütün dostları ve doktorları yakında öleceğinden emindi. Ama o "dindarca ve filozofça meditasyonları"⁶ sayesinde hastalığı yendi. Ölümün kıyısından dönme deneyiminin ve sonrasında kendi ölümü hakkında düşüncelerinin yazınsal meyvesi, *Dialogues on Death* oldu. Bu son derece kişisel eserinde Malebranche ölüm korkusu üzerinde durur. Ona göre bu korku, maneviyatın gerçek, ebedi iyileri yerine bu dünyanın gelip geçici iyilerine sağlıklı bir şekilde takılıp kalmanın ürünü olan irrasyonel bir

⁵ A.g.e., s. 419-20.

⁶ Bu hastalığın bir anlatımı için bkz. André, *La Vie de R. S. Malebranche*, s. 264-65.

korkudur. Ölüme “korkusuz ve ürkmeden” yaklaşmanın yolu bedeni sevmekten vazgeçmek, Tanrı’nın adaletine inanmak ve ruhun ölümsüzlüğüne kalpten inanmaktır. “Ölüm yalnızca günahkârlar için korkunç bir şeydir. Doğru insan öte yandan onu arzular; çünkü o, Tanrı’nın herkese yaptıklarına göre ödülünü ya da cezasını verdiği andır.”⁷

1715 yılının Haziran ayı ortalarında Malebranche için bu Augustinuscu teskin edici düşünceleri sınama vakti gelmiştir. Bir kere daha, bu kez Villeneuve St. Georges’daki bir arkadaşını ziyaret ederken ciddi bir biçimde hastalanır. Son kez ölümle burun buruna gelmesinin üzerinden neredeyse yirmi yıl geçmiş olan Malebranche’ın artık savaştacak gücü, belki isteği de kalmamıştır. Birkaç gün sonra, artık evine nakledilebilecek kadar sağlıklı görüldüğü bir anda, yeniden Paris’teki Oratory’ye geri getirilir ve 13 Ekimde orada ölür.

Malebranche’ın Académie Royale des Sciences’a seçilmesinin ertesi yılı, aynı onur, bir “yabancı üye” olarak, nihayet Leibniz’e de verildi. Bir ay sonra, kendi halkının da benzer bir eğitim kurumuna ihtiyaç duyduğunu düşünen Brandenburg Elektörü, Hanover’daki Leibniz’i davet ederek, ondan Berlin Society of Sciences’ı kurmakta kendisine yardımcı olmasını ve ilk başkanı olarak hizmet vermesini istedi. Bu, Leibniz’in yalnızca eğitiminin değil, aynı zamanda bir saray erbabı olarak becerilerinin de olağanüstü takdir edilmesi anlamına geliyordu.

Bu süre zarfında Leibniz, Hanover dükünün hizmetinde bulunmayı sürdürmüş ve görünüşte aile tarihinin araştırılması amacıyla, ama büyük bir ihtimalle iflah olmaz gezgin ruhunu tatmin etmek için

⁷ OC XIII.365.

bolca gezmişti. 1711 yılı başından 1712 kışına kadar Leibniz, dükün sızlanmalarına rağmen, sürekli hareket halindeydi. Hanover, Berlin, Leipzig, Karlsbad, Torgau, Wolfenbüttel, Dresden ve Prag'ı ziyaret etmiş ve uzunca bir süre Hapsburg imparatoru için kendi Society of Sciences'ını kurma görevini yürüttüğü Viyana'da bulunmuştu. Leibniz büyük ekümenik projesinden hiçbir zaman vazgeçmedi. En azından Protestan inancını yeniden bir araya getirme umudunu hiç yitirmeyen Leibniz'e, yeni İngiltere kralı ve Anglikan Kilisesinin başı I. George'un (daha önce Hanover Elektörü Georg Ludwig'di) bir Lutherci olması cesaret veriyordu.

İlerlemiş yaşına ve idari görevleriyle tarihsel araştırmalarının büyük yüküne rağmen, Leibniz bilimsel dergilerde yayımladığı makaleleri, denemeleri ve mektuplarında felsefi fikirlerini geliştirmeyi ve açıklamayı sürdürdü. Leibniz, Republic of Letters'daki olayları takip etmiş ve Oratoryan'ın son yazılarından birinin, *Dialogue Between a Christian Philosopher and a Chinese Philosopher*'ın kendisindeki kopyasına uzun yorumlar halinde notlar almıştı.

Son yıllarında Leibniz'in enerjisinin büyük bir kısmı, Newton'la kalkülüsü önce kimin bulduğu üzerine sonu gelmez tartışmalara gitmişti. İkisinin de üyesi olduğu Royal Society, Newton'dan yana karar vermişti. Bu ve Newton'ın İngiliz yandaşlarının kendisine yönelik güçlü ve sıklıkla kişisel saldırıları Leibniz'i derinden yaralamıştı. Bir Newtoncu olan Samuel Clarke'la mektuplaşmasında Leibniz uzam, boşluk, önceden kurulmuş ahenk, iradenin özgürlüğü ve hepsinden önce Tanrı'nın seçiminin her zaman bilgeliğin yönlendirmesiyle oluşu hakkındaki görüşlerini savunmak için bir fırsat yakalamıştı. Clarke, Tanrı'nın iradesini kullanırken keyfi olmadığı müddetçe, ger-

çek bir seçme gücüne sahip olamayacağını savunuyordu. Başka birçok kişiye vermek zorunda kaldığı yanıtı ona da veren Leibniz, Tanrı'nın her zaman en iyiyi seçtiğini ve aksini iddia etmenin Tanrı'yı onların bilgeliğini seçmekten mahrum edeceğini yazar.

Leibniz 1676 yılında eve dönerken geçtiği İngiltere'ye o tarihten beri gitmemişti. 1716 güzünde, eski dostu Prenses Caroline (İngiltere kraliçesinin varisi) ısrarla kendisini yanında görmek istediğini ifade edince, Leibniz onu kıramamıştı. Prenses bir kere daha Leibniz'le beraber olmanın keyfini çıkarmak istiyordu; öte yandan Leibniz'in, saray tarihçisi görevini üstlenebileceği ve Brunswick-Lüneburg Hanedanı için yaptığını onun sülalesi için de yapabileceği umudu da taşıyor değildi. Bununla birlikte Leibniz'in Kıta Avrupası'nda işi zaten başından aşkındı ve Alman işverenin onun bir başka uzun tatiline izin verme şansı hemen hemen yok gibiydi. Bu arada, daha önce yazdığı tarihin yalnızca 768-1024 dönemini kapsayabileceğine karar vermiş olan Leibniz, özellikle ilerleyen yaşının etkilerini ciddi olarak hissettikçe, artık büyük oranda bu projeyi bile bitirme umudunu yitirmişti.

Leibniz uzun zamandan beri damla hastalığı ve eklem iltihabının sancı nöbetlerinden mustarip-ti; ama çoğu kez onları savuşturabiliyordu. Mart 1716'da, arkadaşı Nicolas Rémond'a yazdığı mektupta Leibniz, "Küçük sıkıntılarla gayet iyi başa çıkabiliyorum; hareketsiz durduğum sürece ağrı bile hissetmiyorum. Bu dertler beni Brunswick'e yapacağım ziyaretten alıkoymadı ... ve daha da kötüye gidecek olursa, beni çıkacağım o en büyük yolculuktan da alıkoymayacaktır"⁸ diyordu. Sadece birkaç ay sonra, bir kalemi kaldırarak kadar bile gücü kalmamıştı Leibniz'in.

⁸ GP III.673.

Kasım ayı başlarında, Leibniz yataktan kalkamaz hale geldi. Bunun pek de ciddi bir şey olmadığını düşünüyordu; ona göre, küçük bir istirahatle atlatabileceği bir şeydi yalnızca. Birkaç gün sonra, durumu ağırlaştığında, nihayet bir doktor çağrıldı. Leibniz'in sıkıntılarından bazılarını hafifletmek dışında doktorun yapabileceği bir şey kalmamıştı. Her zaman bir iyimser olan Leibniz papaz çağırmaya gerek duymamıştı; daha sonra ona vakit bulacağını düşünmüştü. Ama vakit yoktu. Leibniz o akşam, 14 Kasım 1716 akşamı, yetmiş yaşında öldü.

KAYNAKÇA

- Abercrombie, Nigel, *The Origins of Jansenism*, Oxford: Clarendon Press, 1936.
- Adams, Marilyn McCord, *William Ockham*, 2 cilt, Nôtre Dame, Ind.: University of Nôtre Dame Press, 1987.
- Adams, Robert M, "Must God Create the Best?", *The Philosophical Review* 81, 1972: 317-32.
- . *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Aiton, E. J, *Leibniz: A Biography*, Bristol ve Boston: Adam Hilger, 1985.
- Alquié, Ferdinand, *Le Cartésianisme de Malebranche*, Paris: J. Vrin, 1974.
- André, Yves Marie, *La Vie de R. P. Malebranche*, Paris, 1886; yeniden basım: Geneva: Slatkine, 1970.
- Antognazza, Maria Rosa, *Leibniz: A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Armogathe, Jean-Robert, *Theologia Cartesiana*, Lahey: Martinus Nijhoff, 1977.
- Baillet, Adrien, *La Vie de Monsieur Descartes*, 2 cilt, (Paris: Daniel Horthemels, 1691; yeniden basım: New York ve Londra: Garland, 1987.
- Bardout, Jean-Christophe, *Malebranche et la métaphysique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

- Bouillier, Francisque, *Histoire de la philosophie Cartésienne*, 2 cilt, Paris: Delagrave, 1868.
- Brown, Stuart, "The Leibniz-Foucher Alliance and Its Philosophical Bases," Paul Lodge, (der.), *Leibniz and His Correspondents*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 74-96.
- Carraud, Vincent, "Arnauld: A Cartesian Theologian? Omnipotence, Freedom of Indifference, and the Creation of the Eternal Truths," Elmar Kremer (der.), *Interpreting Arnauld*, Toronto: University of Toronto Press, 1996, s. 91-110.
- Courtenay, William, *Covenant and Causality in Medieval Thought*, Londra: Variorum Reprints, 1984.
- Cousin, Victor, *Oeuvres*. 3 cilt, Brüksel, 1841.
- Dibon, Paul (der.), *Pierre Bayle: Le Philosophe de Rotterdam*, Amsterdam: Elsevier, 1959.
- Divers actes, lettres, et relations des religieuses de Port-Royal du Saint-Sacrament touchant au sujet de la signature du formulaire*. 3 cilt, Utrecht, 1735.
- Duns Scotus, Johannes, *Philosophical Writings*, Allan Wolter (der.), (Indianapolis: Hackett, 1987.
- Endres, J. A, "Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert," *Philosophisches Jahrbuch* 19 (1906): 20-33.
- Fakhry, Majid, *Islamic Occasionalism and Its Coritique by Averroës and Avicenna*, Londra: Allen and Unwin, 1958.
- Fallon, Stephen M, "'To Act or Not': Milton's Conception of Divine Freedom," *Journal of the History of Ideas* 49 (1988): 425-49.
- Faye, Emmanuel, "The Cartesianism of Desgabets and Arnauld and the Problem of the Eternal Truths," *Oxford Studies in Early Modern Philosophy* 2 (2005): 193-209.
- Fontaine, Nicolas, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, 2 cilt (Utrecht, 1736); *Mémoires ou histoire des Solitaires de Port-Royal* olarak yeniden basılmıştır, Paris: Honoré Champion, 2001.

- Frankfurt, Harry, "Descartes on the Creation of the Eternal Truths," *The Philosophical Review* 86 (1977): 36-57.
- Freudenthal, Jacob (der.), *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, Leipzig: Verlag Von Veit, 1899.
- Friedmann, Georges, *Leibniz et Spinoza*, 2. baskı, Paris: Gallimard, 1964.
- Funkenstein, Amos. "Descartes, Eternal Truths, and the Divine Omnipotence," Stephen Gaukroger (der.), *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, Sussex: Harvester Press, 1980, s. 181-95.
- Garber, Daniel, "Leibniz and the Foundations of Physics: The Middle Years," Kathleen Okruhlik ve Gregory Brown (der.), *The Natural Philosophy of Leibniz*, Dordrecht: Reidel, 1985, s. 27-129.
- , *Descartes's Metaphysical Physics*, Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Garber, Daniel ve Michael Ayers (der.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. 2 cilt, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Gouhier, Henri, *Cartésianisme et Augustinisme au XVIIIème siècle*, Paris: J. Vrin, 1978.
- Huet, Pierre-Daniel, *Against Cartesian Philosophy*, Thomas M. Lennon (der. ve çev.), (Amherst, N. Y.: Humanity Books, 2005.
- Israel, Jonathan, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Jacques, Emile, *Les Années d'exil d'Antoine Arnauld*, Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1976.
- Jones, Colin, *Paris: The Biography of a City*, New York: Viking, 2005.
- Jurieu, Pierre, *La Politique du clergé de France*, 2. baskı, Köln: Pierre Martean, 1681.
- Kremer, Elmar, "Grace and Free Will in Arnauld," Elmar Kremer (der.), *The Great Arnauld and Some of His Philo-*

- sophical Correspondents, Toronto: University of Toronto Press, 1994, s. 219-39.
- Labrousse, Elisabeth, *Pierre Bayle*, 2 cilt, Lahey: Martinus Nijhoff, 1963-64.
- Laporte, Jean, *La Doctrine de Port-Royal*. C. 2, kısım I: *Les Vérités de la grace* Paris: Presses Universitaires de France, 1923.
- Larmore, Charles, *Modernité et morale*, Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Essais de Théodicée*, Jacques Brunschwig (der.), Paris: Garnier-Flammarion, 1969.
- , *Lettres de Leibniz à Arnauld*, Geneviève Rodis-Lewis (der.), Paris: Presses Universitaires de France, 1952.
- Lennon, Thomas M, "Occasionalism, Jansenism, and Skepticism: Divine Providence and the Order of Grace," *Irish Theological Quarterly* 45 (1978): 185-90.
- Maimonides, *Guide of the Perplexed*. 2 cilt, Shlomo Pines (çev.), Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- Malebranche, Nicolas, *Correspondance avec J.-J. Dortous de Mairan* (der.), Joseph Moreau, Paris: J. Vrin, 1947.
- Marion, Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1981.
- , "De la creation des vérités éternelles au principe de la raison. Remarques sur l'anti-cartésianisme de Spinoza, Malebranche, Leibniz," *XVIIe siècle* 37 (1985): 143-64.
- Mémoires sur la destruction de l'abbaye de Port-Royal des Champs*, 2 cilt, Utrecht, 1759.
- Mercer, Christia, *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2001.
- Moreau, Denis, *Deux Cartésiens: La Polémique Arnauld-Malebranche*, Paris: J. Vrin, 1999.
- , "Malebranche on Disorder and Physical Evil: Marnicheanism or Philosophical Courage?", Elmar Kre-

mer ve Michael Latzer (der.), *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*, Toronto: University of Toronto Press, 2001, s. 81-100.

Nadler, Steven, "Arnauld, Descartes, and Transubstantiation: Reconciling Cartesian Metaphysics and Real Presence," *Journal of the History of Ideas* 49 (1988): 229-46.

———, "Cartesianism and Port-Royal," *The Monist* 71 (1988): 573-84.

———, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1989.

———, *Malebranche and Ideas*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

———, "Occasionalism and General Will in Malebranche," *Journal of the History of Philosophy* 31 (1993): 31-47.

———, "Occasionalism and the Question of Arnauld's Cartesianism," Roger Ariew ve Marjorie Grene (der.), *Descartes and His Contemporaries*, Chicago: University of Chicago Press, 1995, s. 129-44.

———, *Spinoza: A Life*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1999.

———, "Malebranche on Causation," Steven Nadler (der.), *The Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2000, s. 112-38.

———, *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

———, "Arnauld's God," *Journal of the History of Philosophy* (baskıda).

Ndiaye, Aloyse-Raymond, *La Philosophie d'Antoine Arnauld*, Paris: J. Vrin, 1991.

———, "Le Statut des vérités éternelles dans la philosophie d'Antoine Arnauld: Cartésianisme ou Augustinisme?", *Antoine Arnauld (1612-1694): Philosophe, écrivain, théologien, Chroniques de Port-Royal* 44, Paris: Bibliothèque Mazarine, 1995, s. 283-96.

- Oakley, Francis, *Omnipotence, Covenant, and Order: An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1984.
- Olivo, Gilles, *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris: Presses Universitaires de France, 2005.
- Pascal, Blaise, *The Provincial Letters*, Harmondsworth: Penguin, 1967.
- Pellegrin, Marie-Frédérique, *Le Système de la loi de Nicolas Malebranche*, Paris: J. Vrin, 2006.
- Redondi, Pietro, *Galileo Heretic*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1989.
- Remnant, Peter, "Peter Damian: Could God Change the Past?", *Canadian Journal of Philosophy* 8 (1978): 259-68.
- Rescher, Nicholas, *Leibniz: An Introduction to His Philosophy*, Lanham, Md.: University Press of America, 1979.
- Riley, Patrick, *The General Will Before Rousseau: The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1986.
- Robinet, André, "L'aphilosophie de P. Bayle devant les philosophies de Malebranche et Leibniz," Paul Dibon (der.), *Pierre Bayle: Le Philosophe de Rotterdam*, Amsterdam: Elsevier, 1959, s. 48-61.
- , *Système et existence dans l'oeuvre de Malebranche*, Paris: J. Vrin, 1965.
- Robinson, Howard, *Bayle the Skeptic*, New York: Columbia University Press, 1931.
- Robinson, J. H. (der.), *Readings in European History*, 2 cilt, Boston: Ginn, 1906.
- Ross, George MacDonald, "Leibniz and the Nuremberg Alchemical Society," *Studia Leibnitiana* 6 (1974): 222-48.
- , "Leibniz and the Concept of Metaphysical Perfection," *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 21 (1992): 143-52.
- Russell, Bertrand, *A Critical Exposition of the Philosophy*

of Leibniz. 2. baskı, Londra: George Allen and Unwin, 1937.

Rutherford, Donald, "Natures, Laws and Miracles: The Roots of Leibniz's Critique of Occasionalism," Steven Nadler (der.), *Causation in Early Modern Philosophy: Cartesianism, Occasionalism and Preestablished Harmony*, University Park: Penn State Press, 1993, s. 135-58.

———, *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

———, "Malebranche's Theodicy," Steven Nadler (der.), *The Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 165-89.

Saint-Beuve, Charles Augustin, *Port-Royal*. 7 cilt, Paris: La Connaissance, 1928.

Schmaltz, Tad, *Radical Cartesianism: The French Reception of Descartes*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Scribano, Emanuela, "False Enemies: Malebranche, Leibniz, and the Best of All Possible Worlds," *Oxford Studies in Early Modern Philosophy* 1 (2003): 165-82.

Sedgwick, Alexander, *Jansenism in Seventeenth-Century France: Voices from the Wilderness*, Charlottesville: University Press of Virginia, 1977.

———, *The Travails of Conscience: The Arnauld Family and the Ancien Régime*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.

Sleigh, Jr., Robert C, *Leibniz and Arnauld: A Commentary on Their Correspondence*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1990.

———, "Arnauld on Efficacious Grace and Free Choice," In Elmar Kremer (der.), *Interpreting Arnauld*, Toronto: University of Toronto Press, 1996, s. 164-75.

Stein, Ludwig, *Leibniz und Spinoza: Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie*, Berlin: Georg Reimer, 1890.

- Stewart, Matthew, *The Courtier and the Heretic: Leibniz, Spinoza, and the Fate of God in the Modern World*, New York: W. W. Norton and Co., 2006.
- Watson, Richard A, *The Downfall of Cartesianism*, Lahey: Martinus Nijhoff, 1966.
- William of Ockham, *Opera Theologica*, Gerard Etzkorn ve Francis Kelley (der.), New York: St. Bonaventure University Press, 1979.
- , *Philosophical Writings*, Philotheus Bohner (der.), Indianapolis: Hackett, 1990.
- Wilson, Catherine, "Leibnizian Optimism," *Journal of Philosophy* 80 (1983): 765-83.
- . *Leibniz's Metaphysics: A Historical and Comparative Study*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1989.

TEŞEKKÜR

Bu kitabın hazırlanmasının çeşitli aşamalarında taslakları okuyarak ve yorumlayarak değerli vakitlerini veren Donald Rutherford, Elliott Sober ve Kızıl Watson'a şükranlarımı sunuyorum. Felsefi konulardaki, tarihsel ayrıntılardaki ve edebi üsluptaki yardımları paha biçilmez. Kitabın bazı konuları üzerine eleştirileri ve değerlendirmeleri için, Denis Moreau, Elmar Kremer, Tad Schmaltz, Daniel Garber'a ve Wisconsin Üniversitesi-Madison Center for Renaissance and Early Modern Studies'in, Princeton Üniversitesinde 2007 güzünde toplanan Leibniz-Spinoza Konferansı'nın, Amsterdam Üniversitesindeki Felsefe Fakültesi Seminerinin, McGill Üniversitesi Felsefe Bölümünün ve Montreal İnter-Üniversitesinin Felsefe Tarihi Atölyesinin öğrenci ve izleyicilerine teşekkür ederim.

Bu kitabın araştırmaları için desteklerini esirgemeyen Wisconsin Üniversitesi-Madison: the Graduate School, the Collège of Letters and Science ve the Mosse/Weinstein Center for Jewish Studies'e, ayrıca beni Kellett Mid-Career Award ödülüyle de onurlandıran Max and Frieda Weinstein/Bascom Professors-hip of Jewish Studies'e çok teşekkür ediyorum.

Son olarak, bu projeden yana etkileyici çabaları için Stuart Agency'den Andrew Stuart'a ve yalnızca felsefi bir çalışmaya beslediği büyük sempati değil, bu kitabın olabilecek en iyi şekilde çıkması için de yardımlarını esirgemeyen Farrar, Straus and Giroux'dan Eric Chinski'ye şükranlarımı sunuyorum.

Geçmişte kitaplarımı karım Jane Bernstein'a ve çocuklarım Rose ve Ben'e ithaf ettim. Hepsi onları nasıl koşulsuz sevdiğimi ve onlara nasıl tutkuyla bağlı olduğumu biliyor. Ama bu kitabı, üniversitedeki ilk yılımda beni felsefeye yönlendiren Richard A. ("Kızıl") Watson'a ithaf ediyorum. O benim öğretmenim ve akıl hocam olmayı sürdürüyor; ayrıca hâlâ ona dostum diyebildiğim için de çok mutluyum.

DİZİN

- Abelard, Peter 44, 263
Académie des Inscriptions
et Belles-Lettres 32
Académie Française 32
Académie Royale
d'Architecture 32
Académie Royale de Pein-
ture et de Sculpture 32
Acta Eruditorum 238
Adem ile Havva 178, 221
ahlak 12, 22, 44, 70, 88,
119, 190, 247, 261, 275,
278, 305, 338, 339, 341
akıl 13, 14, 25, 45, 59, 60,
66, 70, 71, 84, 102, 104,
110, 131, 139, 153, 173,
179, 193, 194, 210, 213,
247, 256, 257, 275, 278,
281, 285, 297, 302, 309,
312, 319, 322, 335, 336,
340, 358
Alman devletleri 29
Altdorf Üniversitesi 23
André, Peder Yves Marie
(Peder André) 68, 69,
114, 120, 164, 204, 205,
342, 343, 349
anti-insanmerkezcilik 316
Aquinas, Thomas 11, 45,
126, 127, 128, 139, 142,
216, 228, 230, 257, 261,
262, 266, 288
ara-nedencilik 120, 159,
169
Aristotelesci felsefe 45,
48, 54, 61
Arnauld 9, 14, 30, 56, 64,
65, 81-84, 87, 89-115,
117, 157, 158, 164, 172,
189, 190, 197, 201-258,
274, 291-302, 310, 322,
326, 328, 331-333, 335-
343, 350, 351, 353
Arnauld, Antoine 9, 12,
82, 83, 276, 289, 290,
291, 353

- Arnauld, Jacqueline
 (kız kardeş, rahibe
 Angélique) 83, 84, 89,
 91, 92, 97
 Arnauld de Pomponne,
 Simon 30, 33, 44, 81,
 98, 107, 109
 Aubert de Versé, Noel 329
 Augustinus, St. 11, 69, 70,
 84, 86, 94, 126, 127, 128,
 204, 210-212, 225, 227
 Augustinus (Jansen) 84,
 86, 92, 95, 97, 99, 203,
 240
 Averroës 73, 350
 aydınlanma 70, 176, 179,
 319, 337
 ayin 28, 47, 84, 88, 91, 93,
 97, 98, 102, 103
 Bayle, Pierre 9, 118-122,
 131-135, 149, 159, 163,
 194, 210, 234-237, 239,
 302, 322, 350, 352, 354
 bedeninin yeniden canlanı-
 şı 25
 Benediktinler 57
 Berlin Society of Sciences
 344
 Bernard, Jacques 134
 Berrand, Pierre 232
 Bérulle, Kardinal Pierre
 de 69
 Bilimler Akademisi
 [Académie des Scien-
 ces] 25, 29, 32, 35, 36,
 38, 58, 59, 76, 78
 Bilimsel Devrim 50, 337
 Boineberg, Baron Johann
 Christian von 21, 23,
 24, 26, 28, 30, 33, 39, 40,
 105-109, 111, 240
 Boineberg, Philipp Wil-
 helm 39, 40
 Bossuet, Jacques-Bénigne
 Bishop 183, 299
 Bouillier, Francisque 46,
 57, 350
 Boxel, Hugo 318
 Boyle, Robert 37, 51
 Brunswick-Lüneburg Ha-
 nedanı 276, 346
 Candide 140, 141
 Cassini, Giovanni 35
 Christian Conversations
 (Malebranche) 158,
 161, 163, 195, 239
 Christina (İsveç Kraliçesi)
 46
 Cizvitler 44, 57, 82, 84, 85,
 88, 91, 93, 94, 108, 160,
 240
 Clarke, Samuel 193, 345
 Clement IX., Papa 98
 Clerselier, Claude 47, 59
 Colbert, Jean-Baptiste 31,
 32, 36, 116
 Corneille, Pierre 34
 çelişmezlik ilkesi 266, 271
 Damian, Peter 266, 267, 354

- Danimarka 18, 19, 35, 40
 de la Barde, Léonor 288, 289, 291
 de Mansveld, Régnier 306
 De Roucy 204, 205, 206, 207, 208, 209
 de Sallo, Denis 116
 Descartes, René 9, 11, 13, 24, 46-48, 50-63, 69, 70, 73, 79, 98, 101-104, 106, 158, 159, 169, 211, 212, 237, 267-280, 282, 286, 290-293, 295, 296, 301, 305, 327, 329, 337, 349, 351-355
 de Sévigné, Madame (Madam) 57, 202
 Dialogue Between a Christian Philosopher and a Chinese Philosopher 189, 345
 du Vaucel, Louis-Paul 240, 331, 341
 Elzevier, Daniel 202, 206, 207
 Epicurus 125
 Essay Concerning Human Understanding (Locke) 134
 Ethics (Spinoza) 306, 308, 311-313, 315, 316, 318, 320-322, 324, 327, 330, 331
 Eucharist 28
 Eyüb'ün Kitabı 123
 Felsefenin İlkeleri 48, 52, 63
 Ferrand, Louis 35, 106, 108, 109
 Fontaine, Nicolas 91, 93, 98, 350
 Foucher, Simon 7, 60, 77, 78, 117, 157, 238, 239, 350
 Fransa 17-22, 26, 29, 30, 31, 38, 39, 40, 45, 46, 47, 56-58, 68, 82, 84, 88, 97, 98, 107, 114, 119, 165, 194, 201, 205, 210, 289, 300, 313, 329, 331, 337
 Friedrich, Johann (Hanover Dükü) 26, 35, 36, 40, 41, 107, 108, 110, 132, 157, 240
 Galileo 24, 51, 56, 354
 Gallois, Jean 314
 Gassendi, Pierre 51
 George I, İngiltere Kralı 345
 Graevius, Johann Georg 310
 Guelphe, Léonard 202, 206
 Guericke, Otto de 35
 Guide of the Perplexed (Maimonides) 129, 352
 günah 13, 41, 56, 83, 85, 86, 88, 90, 93, 97, 98, 99, 100, 112, 123, 124, 126, 128, 130, 136, 137, 140, 142-145, 148-150, 155,

- 156, 166, 174, 178, 183,
185-187, 191, 245, 246,
292
- Harlay, François de 45
- her şeye gücü yeten 13,
125, 127, 130, 136, 149,
223, 227, 252, 264, 265,
266
- Histoire critique de la
république des lettres
122, 132
- Histoire des ouvrages des
sçavans 121
- Historical and Critical Dic-
tionary (Bayle) 9, 118
- Hobbes, Thomas 105, 115,
298
- Hollanda 18-21, 29, 30, 39,
46, 84, 112, 119, 132,
158, 201, 304, 305, 311,
313, 314, 329
- Hollanda Cumhuriyeti 29,
202, 304
- Hooke, Robert 37
- Huet, Pierre-Daniel 35, 59,
157, 351
- Huguenotlar 19, 87
- Huygens, Christiaan 24,
36
- Index 56, 237, 342
- Innocent X, Papa 95
- ilk günah 86, 136
- inayet 27, 28, 84, 85, 86,
87, 94, 95, 98-100, 107,
111, 123, 126, 127, 136,
150, 159, 162, 163, 165,
166, 174, 178-183, 186,
191, 195, 197, 203-206,
208, 209, 211, 212, 214-
216, 222, 224, 225, 232,
234, 256, 283, 284, 295,
301, 337
- İngiltere 18-20, 37, 68, 105,
115, 298, 303, 345, 346
- irade 278-280, 282-286,
288, 290, 292-302, 309,
320-322, 324-327, 331-
333, 335, 336, 338, 339,
343, 345
- iradecilik 261, 278, 279,
286, 295, 298-302, 338-
340
- İspanya 18-21, 95, 201,
205
- İsveç 18, 19, 46
- Jansen, Cornelius 84, 86,
87, 92, 95, 96
- Jansenci(ler) 80, 84, 87, 88,
89, 91-98, 104, 106, 107,
109, 111-113, 163-165,
201-203, 206, 210, 214,
232, 238, 240, 295, 301,
331, 336, 337
- Jena Üniversitesi 22
- Jerome, St. 264
- Johann Casimir, Polonya
Kralı 24
- Johann Philipp (Mainz
Elektörü) 21, 26, 40

Journal des sçavans 116,
234

Jurieu, Pierre 57, 119

kalkülüs 25, 36, 37, 110,
345

Kalvinizm 214, 232

Kant, Immanuel 11, 340

Kantçı etik 340

Karşı-Reform 19, 108

Kartezyen döngü 102

Kartezyen(izm) 47, 48, 52,
53, 55-63, 65, 68, 69,
73, 76, 77, 79, 104, 105,
113, 117, 157-160, 211,
230, 241, 250, 275, 276,
280-282, 286, 290, 291,
293, 301, 304, 305, 326,
329, 336

Katolik Kilisesi 27, 84-87,
107, 243, 246

Kepler, Johannes 51

kilise 26, 27, 54, 336

köktencilik 338

kötülük sorunu 13, 37,
111, 123, 124, 126, 127,
130, 133, 136, 142, 162,
163, 165-167, 188, 189,
200, 252, 280, 281, 297,
332, 338

Kral William 134, 257,
263, 267, 287

kurtuluş 12, 27, 94, 127,
164, 165, 174, 182, 183,
187, 190, 222, 309

Kutsal Roma İmparatorlu-
ğu 18, 19, 20

L'Allemant, Peder 47

Latin Ayini 27

Le Bouvier de Fontenelle,
Bernard 198

Le Brun, Charles 32

Leeuwenhoek, Antonij
van 304

Leibniz, Gottfried Wilhelm
7-9, 12-14, 22-31, 33-42,
44, 45, 53, 58-70, 76-82,
98, 105-118, 120-122,
130-144, 146-166, 168,
182-195, 197, 199, 200,
210, 216, 217, 219, 224,
229, 237-258, 263, 276-
282, 285-287, 291-294,
296-305, 310-315, 322-
330, 332, 333, 336-340,
342, 344-347, 349-352,
354-357

Leipzig Üniversitesi 22,
35, 38

Le Maistre de Sacy, Isaac-
Louis 98

Le Vassor, Michel 203, 204

Liancourt, Duc de 58

Locke, John 53, 115, 134,
210, 235

Longueville Düşesi 96

Louis IX, Fransa Kralı 39

Louis XIII, Fransa Kralı 94

Louis XIV, Fransa Kralı 20,
21, 25, 26, 29-32, 39, 56,
95, 98, 183

- Louvre 31, 34
- Lutherciler 26, 27, 160
- madde 25, 28, 45, 46, 48,
49, 50, 52-54, 61-63, 65,
67, 76, 79, 117, 160, 249,
250, 271, 307
- Maimonides 126, 128, 129,
130, 147, 352
- Malebranche, Nicolas 8,
9, 12-14, 68-80, 98,
111-115, 117, 120, 121,
139, 152, 157-174, 176-
192, 195-200, 202-216,
218-239, 241, 243, 245,
247, 250, 252-258, 277-
279, 281, 283, 285-287,
291, 293, 294, 296-298,
300-302, 328-333, 336,
337, 339, 340-344, 349,
352-355
- Manicilik 127, 131, 188
- Mazarin, Kardinal 95
- mekanistik 52, 53, 61, 69,
103
- Mersenne, Marin 56, 101,
102, 269, 270, 273-276,
290
- Metternich, Lothar Fried-
rich von 40
- Mısır Planı 30, 38, 44, 81,
112
- Milton, John 300
- Molanus, Gerhard Wolter
34, 60, 61, 65, 327
- Molière 50
- Molina, Luis de 85, 100
- More, Henry 302
- Most Christian Mars, The
25
- mucize 28, 54, 59, 72, 118,
120-122, 145, 160, 173,
176, 177, 181, 197, 209,
220, 221, 229, 235, 261,
263, 305, 309, 319
- mutlakçılar 299
- mümkün dünyaların en
iyisi 28, 37, 80, 111,
133, 137, 141, 143, 144,
184, 216, 249, 297, 323,
325
- Münster Anlaşması 20
- Nantes Fermanı 19
- Newton, Isaac 37, 50, 51,
68, 115, 138, 210, 235,
303, 337, 345
- Nicole, Pierre 104, 109,
202, 233, 234, 341
- Nixon, Richard 299
- Nôtre Dame, Katedral 43,
44, 68, 267, 288, 349
- Nuremberg Üniversitesi
23
- Ockham, William of 266,
287, 288, 349, 356
- Oldenburg, Henry 37, 63,
78, 303, 323
- On Divine Omnipotence
(Damian) 267

- On Frequent Communion (Arnauld) 93
- On True and False Ideas (Arnauld) 211, 214, 233, 238, 291
- Opticks (Newton) 235
- Oratoryanlar 57, 160
- Otuz Yıl Savaşları 18, 21
- önceden kurulmuş ahenk 41, 67, 117, 118, 121, 132, 133, 159, 241, 250, 277, 345
- özgürlük 12, 28, 80, 94, 99, 100, 112, 157, 228, 229, 250, 254, 256, 308, 322, 341
- Paris başpiskoposu 45
- Paris Üniversitesi 43, 47, 57, 90
- Pascal, Blaise 36, 88, 97, 110, 225, 354
- Pelagyanizm 86, 182, 211, 214
- Pensées (Augustinus) 134, 225, 236
- Perrault, Claude 35
- Philosophical and Theological Reflections on the New System of Nature and Grace 214
- Platon 11, 24, 257, 259, 298, 302, 337
- Port-Royal de Paris 57, 83, 89-91, 97, 109
- Prentses Caroline 346
- Prens Ruprecht von der Pfalz 304
- Protestan Reformu 17
- Provincial Letters (Pascal) 88, 354
- Quesnel, Pasquier 206, 342
- Racine 32
- Régis, Pierre Sylvain 58
- Rémond, Nicolas 25, 346
- Richelieu 32, 91, 92
- Richelieu, Kardinal 32, 90
- Roberval, Gilles Personne de 58
- Roemer, Olaus 35
- Rohault, Jacques 58, 60
- Roma Katolik Kilisesi 27
- Royal Society 25, 37, 78, 345
- ruhun ölümsüzlüğü 25, 54, 103, 344
- Sablé, Marquise de 57
- Saint-Cyran (rahip, Jean du Vergier de Hauranne) 83, 84, 88, 89, 90-94, 99
- Schuller, Georg Hermann 311, 312
- Search After Truth 60, 70, 71, 73, 77, 159, 163, 176, 183, 195, 196, 202, 216, 233, 282, 284

- selamet 27, 84-86, 119,
127, 136, 174, 182, 198,
219, 255, 295, 301
- Selamet 87
- Sophie Charlotte, Prusya
Kraliçesi 132
- Sorbonne 233, 234, 286,
288, 289
- Spinoza, Baruch de 9, 58,
106, 279, 304-315, 318-
333, 351-353, 355-357
- şeytan 127, 281, 302, 333
- Tanrı 12-14, 28, 41, 42, 59,
66, 67, 70-72, 74-77, 84-
88, 92-96, 100-102, 111,
115, 117, 118, 120-140,
142-146, 148-156, 159,
160, 162-200, 204, 208,
209, 212-232, 235-237,
242, 243, 245, 246, 249-
257, 259-276, 278-288,
290-302, 307-309, 312-
333, 335-340, 343-346
- Tanrı Vizyonu 71, 160,
212, 213, 224, 235, 281,
285, 291, 328
- Teodise 192, 256
- Thomasius 37, 310
- Thomasius, Jacob 62
- töz 48-51, 53-57, 61, 63,
64-67, 70, 76, 103, 112,
117, 118, 121, 122, 132,
137, 138, 143, 153, 159,
160, 241, 244, 245, 246,
249-251, 286, 292, 308,
309, 314, 315, 327-329,
332, 336
- Treatise of Man (Descar-
tes) 69
- Trent Konsili 27, 28, 108
- Tschirnhaus, Ehrenfried
Walther von 114, 239,
311, 312, 313, 323, 327
- van Blijenburgh, Willem
318
- van den Enden, Frans 58,
59
- van Neercassel, Johann
331
- Vaugelade 161
- Versailles 31, 32, 83
- Voltaire 140-143, 337
- von Greiffencranz, Joac-
him Nicolai 160
- von Hessen-Rheinfels,
Kont Ernst 26, 110,
238-240
- von Schönborn, Johann
Philipp 21, 34, 40
- Wallon de Beaupuis, Char-
les 286-291
- Wedderkopf, Magnus 200,
322
- Westphalia Barış Anlaş-
ması 19, 20
- yerçekimi 49, 51, 52
- zorunlulukçuluk 322, 330

MÜMKÜN DÜNYALARIN EN İYİSİ

STEVEN NADLER

Wisconsin-Madison Üniversitesinde profesördür. Doktorasını Columbia Üniversitesinde tamamladıktan sonra araştırmalarını Descartes, Spinoza ve Leibniz ağırlıklı olarak on yedinci yüzyıl felsefesine yoğunlaştırmıştır. 1988 yılından beri Wisconsin-Madison yanında birçok Amerika ve Avrupa üniversitesinde dersler vermektedir. Ve halen *Journal of the History of Philosophy* dergisinin editörlüğünü yürütmektedir.

Yayımlanmış kitaplarından bazıları şunlardır: *Amauld and the Cartesian Philosophy of Ideas* (Manchester University Press, 1989); *Malebranche and Ideas* (Oxford University Press, 1992); *Spinoza: A Life* (Cambridge, 1999; *Spinoza: Bir Yaşam*, İletişim, 2013); *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind* (Oxford, 2002); *Rembrandt's Jews* (Chicago, 2003); *Spinoza's Ethics: An Introduction* (Cambridge, 2006); *The Philosopher, the Priest, and the Painter: A Portrait of Descartes* (Princeton University Press, 2013)

ABDULLAH YILMAZ

Giresun'da doğmuş, ilk ve orta öğrenimini Zonguldak'ta bitirdikten sonra Ankara'da Fen Fakültesi ve Siyasal Bilgiler Fakültesindeki eğitimlerine 10 yıl süreyle çeşitli cezaevlerinde devam etmiştir. Tahliyesinin ardından çevirmen, editör, redaktör vb olarak kitap yayıncılığının her alanında çalışmıştır ve halen çalışmaya devam ediyor.

Yayın yönetmeni ve editör olarak hazırlayıp sunduğu yüzlerce kitaptan başka, Abdullah Yılmaz'ın çevirdiği kitaplardan bazıları şunlardır: A. Negri ve M. Hardt'ın *İmparatorluk ve Duyunu*; Zygmunt Bauman'ın *Sosyolojik Düşünmek ve Küreselleşme*; Murray Bookchin'in *Ekolojik Bir Topluma Doğru*; Tarkan Ali'nin *Fundamentalizmler Çatışması*; Naomi Chomsky'nin *Medya Gerçeği*; Bernard Lewis'in *İslam'ın Krizi*; John Steinbeck'in *Amerika ve Amerikalılar*.

Akıl çağının başlangıcı olan 17. yüzyılda kötülük sorunu ateşli tartışmalara konu oluyordu. Ama asıl mesele Tanrı kavrayışını aklın ışığında yerli yerine oturtmaktı ve temel soru da şuydu:

TANRI'NIN VARLIĞI VE YAPTIKLARI İNSAN AKLIYLA AÇIKLANABİLİR VE YARGILANABİLİR Mİ?

Ve diğer sorular da geliyordu ardı sıra:

Tanrı bu dünyayı nasıl ve neden yarattı?

Bu dünya, mümkün dünyalar içinde en iyi olan mıdır?

**Her şeye gücü yeten, her şeyi bilen mutlak iyi Tanrı
bu kadar kötülüğe neden izin veriyor?**

Tanrı adilse, iyi insanların başına neden kötü şeyler geliyor?

Bu sorulara yanıt arayan, geçmişleri kadar mizaçları da birbirinden çok farklı üç düşünürün, Leibniz, Arnauld ve Malebranche'in yolu 17. yüzyılın ikinci yarısında, entelektüel tarihinin en canlı günlerini yaşayan Paris'te keşiştir. Kişisel hırsları ve kaygılarıyla da örülü, yüz yüze olduğu kadar mektuplarla da süren ateşli bir tartışma başlar aralarında...

Ve onların yaklaşık dört asır önce Tanrı ve kötülük üzerine sordukları sorular ve verdikleri yanıtlar hem felsefe hem de din açısından bugün bile geçerliliğini korumaktadır.

Steven Nadler, bir solukta okuyacağınız, roman tadındaki **Mümkün Dünyaların En İyisi** kitabıyla, Tanrı ve yaşadığımız dünyaya yeni bir gözle bakmaya davet ediyor bizi.

ALFA

www.alfakitap.com

f /alfakitap

t /alfakitap

ig /alfakitap



ALFA FELSEFE

ISBN 978-605-171-229-1

