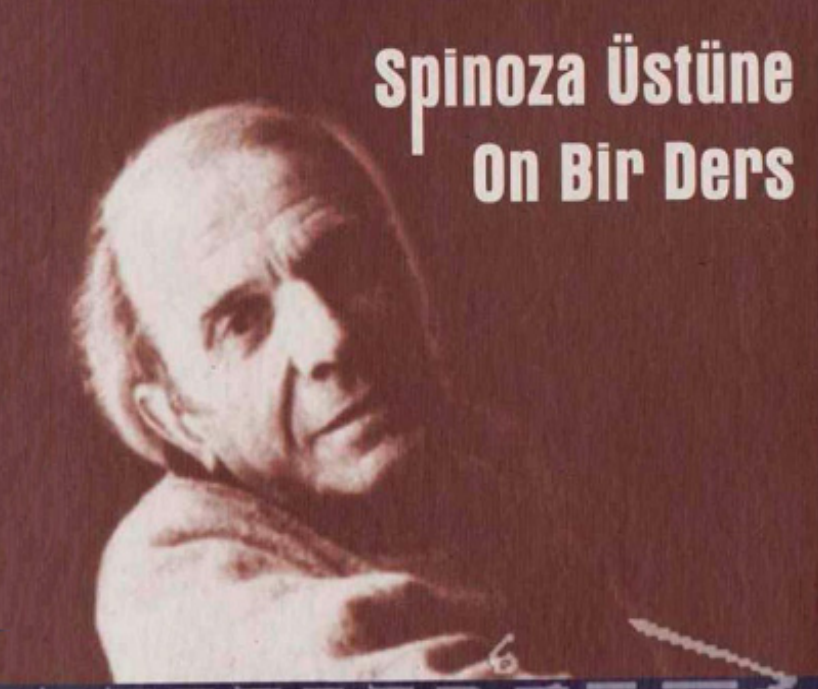
Spinoza Üstüne On Bir Ders



Gilles Deleuze

Felsefe Dersleri 1



Çeviren: ulus_baker@körotonomedya



ÖTEKİ YAYINEVİ

Öteki
GILLES DELEUZE
FELSEFE YAZILARI

Yapım
ÖTEKİ - KÖROTONOMEDYA

Kapak Tasarımı
KASIM HALİS

Baskı ve Cilt
ÖTEKİ MATBAASI

Birinci Basım
OCAK 2000

YÖNETİM YERİ
Ataç-2 Sokak No: 65/1
06420 Kızılay/ANKARA
Tel: 312 435 38 33
Fax: 312 433 96 09

ISBN 975-584-146-6

Gilles Deleuze

SPINOZA ÜZERİNE ON BİR DERS

Türkçesi
ulus_baker@körotonomedya



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 7
BİRİNCİ DERS 9
İKİNCİ DERS 47
ÜÇÜNCÜ DERS 83
DÖRDÜNCÜ DERS 97
BEŞİNCİ DERS 111
ALTINCI DERS 121
YEDİNCİ DERS 135
SEKİZİNCİ DERS 163
DOKUZUNCU DERS 175
ONUNCU DERS 193
ON BİRİNCİ DERS 231

ÖNSÖZ

Çağdaş Fransız filozoflarından Gilles Deleuze'ün 1972 ile 1986 arasında özellikle Vincennes'de verdiği derslerin bant çözümleri, o dönemde dersleri takip eden müzisyen Richard Pinhas ve arkadaşları tarafından 1996 yazından itibaren gerçekleştirildi ve Fransızca, İngilizce ve İspanyolca olarak http://www.imaginet.fr/deleuze adresli DeleuzeWeb sitesine yerleştirildi. Spinoza dersleri başlıklı ilk seri http://aries.gisam.metu.edu.tr adresindeki körotonomedya web sitesinde Türkçe olarak kısmen yer alıyor. Elinizdeki ilk kitap olan Spinoza Üstüne On Bir Ders, Kant ve Leibniz üzerine, ardından da sinema, kapitalizm ve şizofreni üstüne dersler körotonomedya-Öteki Yayınları işbirliğiyle yayınlanacak bir kitaplar dizisi halinde devam ettirilecek.

Deleuze'ün bu konularda yayınlanmış kitaplarının yanı sıra Vincennes Dersleri, konuşma ritmiyle (ve sürçmelerle öğrencilerin müdahalelerini de içerecek şekilde) tercüme edildi. Bu

yüzden bir kitap biçimini almasının oldukça zor olduğu kabul edilmeli. Bir kitapta gerekli olmayan tekrarların fazlalığı metnin okunmasını ayrıca sıkıcı ve zor bir hale getirebilir. Bütün bunlara ek olarak, banttan çözülemeyen sözcükler ve cümleler de bolca bulunuyor. Buna karşın, Deleuze gibi bir düşünürün hem kendi felsefesini hem de Spinoza, Kant, Leibniz, Bergson gibi filozofların felsefelerini anlatırken ve açıklarken gösterdiği büyük zarafet ve sadelik, bu metinleri yayınlamak doğrultusundaki fikrimizi pekiştiriyor.

Bu ilk kitap, Deleuze gibi bir filozofun hep savunduğu bir çabayı somutlaştırmak üzere yayınlandı: Felsefeyi sokaktaki insana, öğrenciye, işçiye, meslek insanına indirmek... Bu, postmodern yüzeyselliğin çağında çok daha büyük bir önem taşıyor. Bazen bir felsefeye sahip olmak, felsefe yapmak çok gündelik bir pratiğin parçası olabiliyor. Bu onun yaşayan insanlara sevdirilebilmesinden geçebilir. Felsefeyi hem bir "kavramlar yaratımı" süreci hem de kavramlarla düşünmek diye tanımladığınızda onun biri profesyonel, akademik; öteki sıradan insanlara yönelik olmak üzere iki okuma tarzının kesiştiği noktada anlam kazanacağını kabul etmek gerekir. Elinizdeki metinler bizce bunu kısmen de olsa başarabiliyorlar.

Ulus Baker

BİRİNCİ DERS
DELEUZE - SPİNOZA
24.01.1978

Bugün sürekli varyasyon üzerine çalışmamıza bir ara vererek, bu ders süresince, felsefe tarihine çok kesin bir nokta üzerinden bir geri dönüş yapacağız. Bu bir parantez olacak; aranızda bazılarının isteği üzerine... Bu çok kesin nokta şununla ilgili: Spinoza'da bir fikir ve bir duygu ne anlama gelir? Spinoza'da fikir ve duygu. Mart ayı boyunca yürüteceğimiz dersler sırasında, yine bazılarınızın isteğine uyarak, Kant'ta sentez ve zaman problemlerini tartışmak üzere bir ara daha vereceğiz.

Tarihe geri dönmek bende ilginç bir etki yaratıyor hep. Neredeyse bu küçük felsefe tarihi parçasını kısaca bir hikâye olarak almanızı isteyeceğim. Önünde sonunda bir filozof yalnızca mefhumlar icat eden biri olmakla kalmaz; belki algılama tarzları da icat etmektedir. Gelişigüzel sayıp dökerek ilerleyeceğim. Salonun kısmen farklı alanlardan gelen bir karışım olduğunu varsayıyorum.

Sanıyorum ki, felsefe tarihinin bahsettiği bütün filozoflar arasında Spinoza'nın çok istisnai bir konumu bulunuyor: Kitaplarına konu olan şeyleri ele alış tarzının eşi benzeri yoktur.

Onu okumuş olup olmadığınız önemli değil, yalnızca bir öykü anlatıyorum. Terminoloji konusunda bazı uyarılarla başlıyorum. Spinoza'nın "*Etik*" adlı Latince yazılmış temel kitabında iki kelimeye rastlıyoruz: *Affectio* ve *Affectus*. Bazı çevirmenler çok tuhaf bir şekilde aynı sözcükle karşılıyorlar bu ikisini. Bu tam bir felakettir. Bu iki terimi, *affectio* ile *affectus*'u ayırt etmeksizin "*affection*" (duygulanış) diye çeviriyorlar. Bunun bir felaket olduğunu söylüyorum, çünkü eğer bir filozof iki farklı kelime kullanıyorsa, ilke olarak, bir nedeni vardır bunun. Üstelik Fransızca da *affectio* ile *affectus*'u tercüme edebilecek iki kesin sözcüğü kolayca sunuyor bize: *Affectus* için *affect* (duygu) *affectio* içinse *affection* (duygulanış). Bazı çevirmenler *affectio*'yu *affection* diye, *affectus*'u ise "*sentiment*" (his) diye tercüme ediyorlar. Aynı sözcükle çevirmekten daha iyi bu; ama Fransızcada *affect* sözcüğü dururken "his" sözcüğüne başvurmaya bir gerek görmüyorum.

Demek ki, *affect* (duygu) sözcüğünü kullandığımda, Spinoza'nın *affectus*'undan bahsediyorum. *Affection* (duygulanış) sözcüğüyle ise, *affectio*'yu kastediyorum.

Birinci nokta: Bir fikir nedir? Spinoza'nın en basit önermelerini anlamak için bile, nedir bir fikir? Bu noktada Spinoza özgün değildir. Fikir sözcüğünü herkesin aldığı anlamda almaktadır. Fikir adı verilen şey, herhangi bir şeyi temsil eden bir düşünme tarzıdır. Temsili bir düşünme tarzı. Yine terminoloji açısından, ortaçağlardan bu yana fikrin bu yönünün "nesnel gerçeklik" adını aldığını bilmek de çok faydalı olur. 17. yüzyıla ya da daha öncesine ait bir metinde fikrin nesnel gerçekliği gibisinden bir şeyle karşılaşırsanız bu her zaman şu anlama gelir: Bir şeyin

temsili olarak ele alınması açısından fikir. Bu, fikrin temsil ettiği şeyle olan ilişkisidir.

Demek ki, çok basit bir şeyden hareket ediyoruz: Fikir temsili karakteri bakımından tanımlanan bir düşünme tarzıdır. Bu bize daha şimdiden fikir ile duygu (*affectus*) arasında bir ayrım yapma şansı veriyor; çünkü hiçbir şeyi temsil etmeyen bir düşünme tarzına bundan böyle duygu adını vereceğiz. Peki, bu ne demektir? Şimdi gelişigüzel, birinin duygu veya his adını verdiği bir şeyi ele alın. Mesela bir umut, bir bunaltı, bir aşk... Bu temsili değildir. Elbette sevilen bir şeyin bir fikri mevcuttur; umut edilen şeyin bir fikri vardır; ama olduğu haliyle umut ya da aşk kendi başlarına hiçbir şeyi, kesin olarak hiçbir şeyi temsil etmezler.

Temsil-etmeyişi açısından her düşünme tarzı duygu adını alacaktır. Bir istek, bir arzu, bir irade, kesin bir şekilde, bir şey istediğimi anlatır; istediğim şey bir temsil nesnesidir; istediğim şey bir fikirde verilidir; ama istemem bir fikir değildir, bir duygudur; çünkü temsili olmayan bir düşünme tarzıdır. İyi gidiyor değil mi? Karışık bir şey yok...

Spinoza buradan dolaysızca fikrin duygudan önce olduğu düşüncesine atlıyor; ve bu da zaten 17. yüzyılda ortak olarak kabul edilen bir şey; Spinoza'nın özgün olduğu yerlere bile henüz girmiş değiliz. Fikrin duyguya göre önceliğinin çok basit bir nedeni var: Sevmek için, istediği kadar belirsiz olsun, istediği kadar karışık olsun, sevilen şeyin bir fikrine sahip olmak gerekir. İstemek için de istediği kadar karışık, istediği kadar belirsiz olsun, istenen şeyin bir fikrine sahip olmak gerekir. "Ne hissettiğimi bilmiyorum" dendiğinde bile, istediği kadar karışık olsun, nesnenin bir temsili vardır. Ne kadar belirsiz olursa olsun... Demek ki fikrin duyguya göre hem kronolojik, hem de mantıksal bir önceliği vardır. Yani temsili düşünme tarzlarının temsili olmayan düşünme tarzlarına önceliği. Eğer okuyucu bu mantıksal

önceliği bir indirgeme olarak anlarsa, tam anlamıyla her şeyi mahvedecek bir yanlış anlama doğacaktır. Duygunun kendisinden önce bir fikrin olmasını gerektirmesi kesin olarak onun fikre ya da bir fikirler kombinasyonuna indirgenebileceği anlamına gelmez. Şuradan hareket etmemiz gerekir: Fikir ile duygu, doğaları bakımından birbirlerinden farklı, birbirlerine indirgenemez iki düşünme tarzı ya da türüdür. Ancak şöyle bir ilişkileri vardır: İstediği kadar karışık olsun, duygu bir fikri varsayar. Bu ilk nokta...

Fikir-duygu ilişkisini sunmanın daha az yüzeysel ikinci tarzı: Fikrin son derecede basit bir karakterinden yola çıktığımızı hatırlıyorsunuz. Fikir, temsil ettiği ölçüde bir düşüncedir; temsili olarak bir düşünme tarzıdır ve bir fikrin nesnel gerçekliğinden bu anlamda bahsetmekteyiz. Yalnız, bir fikrin sadece nesnel bir gerçekliği yoktur; terminolojiye bağlı olarak, biçimsel bir gerçekliği de vardır.

Fikrin biçimsel gerçekliği nedir? Nesnel gerçekliğin, fikrin herhangi bir şeyi temsil etmesi açısından gerçekliği olmaktan öteye gitmediğini bir kez söyledikten sonra, fikrin biçimsel gerçekliği, diyeceğiz, şudur -o zaman işler çok karmaşıklaşıp bir anda çok ilginç bir hal alacak: Bu, kendisi de bizzat bir şey olması açısından fikrin gerçekliğidir.

Üçgen fikrinin nesnel gerçekliği, üçgen nesnesini temsil etmesi bakımından üçgenin fikridir; ama üçgen fikri de, bizzat bir şeydir. Zaten, onun da bir şey olması bakımından o şeyin bir fikrini her zaman oluşturabilirim; yani bir fikrin fikrini her zaman kurabilirim. Öyleyse yalnızca her fikrin bir şeyin fikri olduğunu söylemekle kalmayacağım -çünkü her fikrin bir şeyin fikri olduğunu söylemek her fikrin nesnel bir gerçekliği olduğunu, bir şeyi temsil ettiğini söylemek demektir--, üstüne bir de bizzat kendisi bir fikir olarak herhangi bir şey olduğu için fikrin biçimsel bir gerçekliği olduğunu da söyleyeceğim.

Ne demektir bu, fikrin biçimsel gerçekliği? Bu seviyede daha ötelere doğru devam edebilmemiz zor; bu konuyu bir kenara bırakacağız. Yalnız şimdilik fikrin bu biçimsel gerçekliğinin, Spinoza'nın çok sık olarak kendi başına fikir olması bakımından fikrin belli bir gerçeklik ya da yetkinlik derecesi adını verdiği şey olduğunu eklemek gerekiyor. Her fikrin, fikir olarak, belli bir gerçeklik veya yetkinlik derecesi var. Kuşkusuz bu gerçeklik veya yetkinlik derecesi onun temsil ettiği nesneye bağlıdır; ancak onunla karıştırılmaması gerekir: Fikrin biçimsel gerçekliği, yani fikrin olduğu şey ya da kendinde sahip olduğu gerçeklik veya yetkinlik derecesi onun içsel bir karakteridir. Fikrin nesnel gerçekliği, yani fikrin temsil ettiği nesneyle olan ilişkisiyse, onun dışsal karakteridir. Fikrin dışsal karakteriyle içsel karakterinin temelli birbirlerine bağlı olduğu söylenebilir; ama yine de bunlar aynı şey değildirler. Tanrı fikriyle kurbağa fikrinin farklı nesnel gerçeklikleri vardır; yani aynı şeyi temsil etmezler; ama aynı zamanda aynı içsel gerçekliğe de sahip değildirler, aynı biçimsel gerçekliklere sahip değildirler; yani birinin -hissedebiliyorsunuz değil mi?-- ötekine göre sonsuzca daha büyük bir gerçeklik derecesi vardır. Tanrı fikrinin, sonlu bir şeyin fikri olan kurbağa fikrine göre sonsuz ölçüde daha büyük bir biçimsel gerçekliği, içsel gerçeklik veya yetkinlik derecesi vardır.

Eğer bunu anladıysanız, hemen her şeyi anlamış sayılırsınız. Demek ki fikrin biçimsel bir gerçekliği vardır; yani fikir kendi başına bir şeydir. Bu biçimsel gerçeklik onun içsel karakteridir ve bu da onun kendinde kuşattığı gerçeklik veya yetkinlik derecesidir.

Biraz önce, fikri nesnel gerçekliğiyle ya da temsili karakteriyle tanımladığımda fikir ile duyguyu dolaysızca karşıtlaştırmış ve duygunun kesin anlamıyla temsili karakteri olmayan bir düşünme tarzı olduğunu söylemiştim. Şimdiyse fikri şöyle tanımlıyorum: Her fikir bir şeydir; sadece bir şeyin fikri değil,

bizzat kendisi de bir şeydir; yani kendine ait olan, kendine özgü bir gerçeklik ya da yetkinlik derecesine sahiptir. Demek ki, bu ikinci düzeyde, fikir ile duygu arasında temel bir fark keşfetmem gerekir.

Neler olup biter hayatta? İki şey olup biter... Ve burada Spinoza'nın geometrik bir yöntem kullanıyor olması son derecede ilginçtir; bilirsiniz, *Ethica* önermeler, kanıtlamalar vs. halinde sunulur... Ve üstelik, ne kadar matematik olursa, o kadar olağanüstü ölçüde somut bir hale gelir. Fikir ile duygu üstüne bütün söylediklerim, bütün bu açıklamalar *Ethica*'nın ikinci ve üçüncü kitaplarına gönderirler. Bu ikinci ve üçüncü kitaplarda Spinoza bize hayatımızın, bana son derece ikna edici gelen bir tür geometrik portresini yapmaktadır. Bu geometrik portre bize, kabaca söylemek gerekirse, fikirlerimizin sürekli olarak birbirlerini takip ettiklerini söylemeye dayanır: Bir fikir başka bir fikri kovalar, bir fikir başka bir fikrin yerini alır... Ve bu anlıktır... Bir algı belli bir fikir tipidir; neden böyle olduğunu birazdan göreceğiz. Biraz önce yüzüm bu tarafa dönüktü, salonun şu kenarını görüyordum; sonra bu tarafa döndüm... İşte başka bir fikir. Sokakta geziyorum; insanlarla karşılaşıyorum. Günaydın Pierre diyorum; sonra dönüyorum ve günaydın Paul diyorum. Ya da değişip duran şeyler oluyor: Güneşe bakıyorum ve güneş yavaş yavaş gözden kayboluyor, kendimi gece karanlığının ortasında buluveriyorum. Öyleyse bu bir ardışıklıklar dizisi, fikirlerin bir arada oluşları, birbirlerini takip edişleridir. Ama bu arada bir şeyler daha olup bitmiyor mu? Gündelik hayatımız yalnızca birbirlerini takip eden fikirlerden oluşmaz. Spinoza "*automaton*" terimini kullanır; der ki biz ruhsal otomatlarız; yani fikirlere bizim sahip olmamızdan daha fazla, fikirlerdir kendilerini bizde olumlayan. Fikirlerin böyle birbirlerini takip edişinin yanında ne olmaktadır? Bir şey daha var; yani bende, değişmeyi bir an olsun bırakmayan bir şey daha oluyor. Fikirlerin kendilerinin birbirlerini

takip edişiyle aynı şey olmayan bir varyasyon rejimi var. "Varyasyonlar", değişip durmalar... Bu yapmak istediğimizde bize yardım edecek -tek sıkıntımız Spinoza'nın bu sözcüğü kullanmamış olması.

Nedir bu varyasyon? Örneğime geri dönüyorum: Sokakta bana çok sevimsiz gelen Pierre'le karşılaşıyorum; sonra onun yanından geçiyorum ve "günaydın Pierre" diyorum... Belki de korku duyuyorum... Sonra aniden bana çok sevimli gelen Paul'ü görüyorum ve "günaydın Paul" diyorum; kendimden daha emin, memmm, iyi... Ama başka bir şey var burada: Bende böylece bir varyasyon da işliyor -bu noktada Spinoza'nın sözcükleri çok kesindirler; hemen sayıyorum: Varolma gücümün (varyasyonu) ya da bununla eşanlamlı olarak kullandığı başka bir kelime: *Vis existendi*; varolma kuvveti veya *potentia agendi*, eyleme gücü; ve bu varyasyonlar süreklidirler. Spinoza için varolma gücünün veya eyleme gücünün sürekli bir varyasyonu olduğunu söyleyeceğim -ve varolmak bu demektir.

Benim yine de Spinoza tarafından daha önce verilmiş şu budalaca örneğime, günaydm Pierre, günaydın Paul'e nasıl bağlanıyor bu? Hazzetmediğim Pierre'i gördüğümde bana bir fikir, Pierre fikri veriliyor; hoşlandığım Paul'ü gördüğümdeyse, bana bir Paul fikri veriliyor... Benimle ilişkileri içinde bu fikirlerin her birinin belli bir gerçeklik veya yetkinlik derecesi var. Paul fikrinin, benim için, Pierre fikrine göre daha fazla içsel yetkinliği olduğunu söyleyeceğim; çünkü Paul fikri beni memnun ederken Pierre fikri acı veriyor bana. Ve Paul fikri Pierre fikrini takip ettiği zaman varolma gücümün veya eyleme gücümün arttığını, desteklendiğini söylemek uygun olur burada. Aksine, tersi olursa; beni neşelendiren birini gördükten sonra beni kederlendiren birini görürsem, eyleme gücümün bastırıldığını, engellendiğini, ya da susturulduğunu söylerim. Bu düzeyde artık terminolojik meselelerle mi uğraştığımızı, yoksa daha şimdiden çok daha somut bir şeye mi dokunduğumuzu pek bilemiyoruz.

Öyleyse, her biri kendi yetkinlik derecesine, içsel gerçeklik ya da yetkinlik derecesine sahip fikirler bizde birbirlerini takip ettikleri ölçüde, bu fikirleri alanın, yani benim bir yetkinlik derecesinden başka bir yetkinlik derecesine durmaksızın geçtiğimi söylemeliyim. Başka terimlerle söylersek, insanın sahip olduğu fikirlere bağlı olarak eyleme gücünün veya varolma kuvvetinin artma-azalma-artma-azalma şeklinde süregiden devamlı bir varyasyonu vardır. Bu zor deneyim içinde güzelliğin nasıl çiçek açtığını hissedin. Varoluşun böyle sunulması hiç de kötü değil daha şimdiden; tam anlamıyla sokaktaki varoluşumuz bu. Spinoza'yı gezip dolaşırken gözlerinizin önüne getirin; ve o varoluşu gerçekten böyle bir sürekli varyasyon halinde yaşıyor: Bir fikir başka bir fikrin yerini aldığı ölçüde durmadan bir yetkinlik derecesinden bir başkasına geçerim; çok ufak bir fark da olsa... Ve hem fikirlerle bağdaşmasında, hem de fikirlerle arasındaki doğal farkta duyguyu (*affectus*) tanımlayacak olan da işte sürekli varyasyonun bu melodik çizgisidir. Bu doğa farkıyla bu bağdaşmayı iyi anlamalıyız. Size uyar mı uymaz mı bilmem. Hepimizin elinde *affectus*'un daha sağlam bir tanımı var artık: Spinoza'da *affectus* varolma kuvvetinin, sürekli varyasyonudur (onun ağzından konuşan benim; o bunu söylemedi çünkü çok genç öldü) -bu varyasyon sahip olunan fikirlerce belirlendiği ölçekte...

Ve bu noktada, üçüncü kitabın sonundaki "*Affectus*'un Genel Tanımı" başlıklı son derecede önemli bir metinde Spinoza şunu söylüyor bize: Sakın bunun benim kavradığım anlamıyla *affectus*'u fikirlerle karşılaştırmaya bağlı olduğunu düşünmeyin. Şunu demek istiyor: Bırakın fikir duygudan önce gelsin isterse; fikir ile duygu doğalarında farklı iki şeydir; duygu fikirlerin zihin tarafından birbirleriyle karşılaştırılmasına indirgenemez; duygu bir yetkinlik derecesinden bir başkasına geçiş, ya da sıçrayış yaşantısı tarafından oluşturulur; elbette bu geçiş fikirler-

ce belirlendiği ölçüde -ancak duygunun kendisi asla bir fikir değildir- duyguyu oluşturur.

Pierre fikrinden Paul fikrine geçtiğimde eyleme gücümün arttığını söylerim; Paul fikrinden Pierre fikrine geçtiğimdeyse eyleme gücümün azaldığını. Bu ise, Pierre'i gördüğümde kederle duygulandığım, Paul'ü gördüğümdeyse neşeyle duygulandığım anlamına gelir. Ve Spinoza, sürekli varyasyonun duygunun oluşturduğu bu melodik çizgisi üzerinde iki kutup tayin edecektir: Neşe-Keder. Bunlar onun için temel tutkular olacaklardır: Eyleme gücümün azalışını içeren her tutku, hangi tutku olursa olsun keder, eyleme gücümdeki bir artışı kuşatan her tutkuysa neşe adını alacaktır. Bu ise Spinoza'ya mesela çok temel bir ahlaki ve siyasal soruna temas etme fırsatı verecektir; bu onun siyasal sorunu kendine soruş tarzını oluşturacaktır: Nasıl oluyor da iktidar sahibi insanlar, hangi alanda olursa olsunlar, bizi kederli bir tarzda duygulandırmaya, etkilemeye ihtiyaç duyuyorlar? Neden kederli tutkuları gereksiniyorlar? Evet, kederli tutkular tattırmak iktidarın işleyişi için zorunludur. Ve *Tanrıbilimsel-Siyasal Çalışma*'sında Spinoza bunun despot ile rahip arasındaki derin bağ olduğunu söylüyor -tebaalarının kederine ihtiyaçları var onların. Burada, kederi, üzüntüyü sıradan bir anlamda almadığını iyi anlıyorsunuz değil mi? Kederi, ona vermeyi iyi bildiği kesin olarak belirli bir anlamda kullanıyor: Keder gücün azalmasını içermesi bakımından duygudur.

Fikir ile Duygu arasında yaptığım ilk ayrımı anlatırken (duygunun hiçbir şeyi temsil etmeyen bir düşünme tarzı olduğu) duygunun hiçbir şeyi temsil etmediğini söylediğimde, teknik terimlere dökersek bunun basitçe nominal bir tanımdan, isterseniz, dışsal, dıştan bir tanımdan ibaret olduğundan bahsetmekteydim aslında.

İkincisi, bir taraftan fikrin kendinde içsel bir gerçekliği olan şey olduğunu, duygunun ise sürekli varyasyon, veya bir gerçek-

lik derecesinden bir başkasına, bir yetkinlik derecesinden ötekine geçiş olduğunu söylediğimdeyse, artık nominal denen tanımlar alanında değiliz; artık elimizde gerçek bir tanım var. Gerçek bir tanım ise, şeyi tanımlamakla kalmaz, aynı zamanda o şeyin mümkün olduğunu da gösteren bir tanımdır.

Burada önemli olan Spinoza'ya göre nasıl ruhsal otomatlar olarak imal edilmiş olduğumuzu görmeniz. Ruhsal otomatlar olarak bizde her zaman birbirini takip eden fikirler var ve bu fikirler silsilesi boyunca eyleme gücümüz ya da varolma kuvvetimiz sürekli olarak, sürekli bir çizgi üzerinde artıyor ve azalıyor ve işte bu da *affectus* dediğimiz şey. İşte bu varolmak dediğimiz şey. Demek ki *affectus* birinin varolma kuvvetinin sürekli varyasyonudur; bu varyasyon o kişinin sahip olduğu fikirler tarafından belirlendiği ölçüde. Ama bir kez daha, "belirlenmiş" demek varyasyonun o kişinin sahip olduğu fikirlere indirgenebileceği anlamına gelmiyor; çünkü bendeki fikir sonucundan başka hiçbir şeyden başka bir bilgi vermez bana; bana yalnızca biraz önce sahip olduğum bir fikre oranla, şu anda eyleme gücümü artırmış mıdır, azaltmış mıdır, yalnız bunun bilgisini verir. Ve burada bir karşılaştırma yapmış olmam da söz konusu değildir; kaydırak üzerinde bir hareket, eyleme gücünün düşüşü ya da yükselişi söz konusudur.

Sorun yok, soru da yok.

Spinoza'ya göre üç fikir türü olacaktır. Şimdi artık *affectus*'tan, duygudan bahsetmiyoruz; çünkü işin aslında duygu sahip olunan fikirler tarafından belirleniyor. Sahip olunan fikirlere indirgenmiyor, sahip olundan fikirlerce belirleniyor. Öyleyse burada önemli olan biraz duyguları belirleyen bu fikirlerin ne olduklarını görmeye çalışmak olmalı; elbette duygunun sahip olduğumuz fikirlere indirgenmediğini aklımızda tutarak. Duygu asla indirgenemez fikre. Tümüyle başka bir düzene aittir.

Spinoza'nın ayırt ettiği üç tür fikir arasında önce duygulanış fikirleri (*affectio*) var. *Affectus*'un tam aksine *affectio*'nun belli bir fikir tipi olduğunu göreceğiz. Demek ki, ilk olarak *affectio*, duygulanış fikirleri var. İkincisi, bizde Spinoza'nın mefhumlar (*notiones*) adını verdiği fikirler de olabiliyor. Ve üçüncüsü, aramızda bazılarının sahip olabildiği, çünkü çok zor bir iştir bu, öz fikirleri olabiliyor. Demek her şeyden önce bu üç fikir tipi var.

Nedir bir duygulanış (*affectio*)? Tam anlamıyla gözkapaklarınızın ağırlaştığını görüyorum... Yine de bütün bunlar pek eğlenceli şeyler. İlk bakışta, Spinoza'nın metnini doğrudan doğruya kabul edersek, duygulanışın bir fikirle hiçbir alakası yok. Ama bir duyguyla da alakası yok. *Affectus*'un eyleme gücünün varyasyonu olduğu belirlenmişti. Peki nedir bir duygulanış? İlk belirlemede, bir duygulanış şudur: Bir cismin, bir bedenin, başka bir cismin eylemine maruz kaldığındaki durumudur. Ne demek bu? "Güneşi üzerimde hissediyorum", ya da "üzerinize konuyor bir güneş ışını"; bu bedeninizin bir duygulanışıdır. Nedir bedeninizin bir duygulanışı? Elbette güneş değil, ama güneşin sizin üzerinizdeki eylemi ya da etkisi. Başka terimlerle söylersek bir etki, bir sonuç; ya da bir bedenin başka bir beden üzerinde eyleyişi. Elbette kendi Fiziğinin gerektirdiği nedenlerden dolayı Spinoza uzaktan eylem diye bir şeye inanmadığı için ona göre eylem her zaman bir temas gerektirir ve bu bedenlerin bir karışımıdır. Duygulanış iki bedenin, iki cismin bir karışımıdır; öteki üzerinde eyleyen dediğiniz bir bedenle berikinin izini alan başka bir bedenin. Bedenlerin her karışımına duygulanış denir.

Spinoza duygulanışı bedenlerin bir karışımı olarak tanımlamasının ardından *affectio*'nun değişikliğe uğramış bedenin doğasını, duygulanmış ya da etkilenmiş bedenin doğasını işaretlediği sonucuna varır. Duygulanış etkileyen bedenin doğasından çok daha fazla, etkilenen bedenin doğasını işaretler. Spinoza şu

ünlü örneğini ileri sürer: "Güneşi üç yüz ayak uzaklıkta duran yassı bir disk gibi görüyorum." İşte bu bir *affectio*'dür; ya da en azından bir *affectio*'nun algılanışıdır. Güneş algımın benim bedenimin kuruluşunu, benim bedenimin oluşma tarzını güneşinkine oranla çok daha fazla gösterdiği açıktır. Güneşi görsel algılarımın durumu sayesinde algılarım. Bir sinek güneşi farklı algılayacaktır.

Terminolojisinin açıklığını koruyabilmek için Spinoza bir *affectio*'nun değişikliğe uğratan bedenin ya da cismin doğasından çok, değişikliğe uğrayan bedenin doğasını gösterdiğini söyleyecektir. Böylece *affectio*, değiştiren bedenin doğasını içerecektir. Spinoza'ya göre ilk fikir türünün bedenin bir duygulanışını temsil eden her tür düşünme tarzı olduğuna söyleyeceğim. Yani bir bedenin başka bir bedenle karışması ya da başka bir bedenin benim bedenim üzerinde bıraktığı iz duygulanış fikri adını alacaktır. Onun bir duygulanış fikri olduğu bu anlamda söylenmektedir; bu fikirlerin ilk tipidir. Ve bu birinci tipten fikirler Spinoza'nın birinci bilgi tarzı adını verdiği şeye tekabül eder. En aşağı bilme seviyesidir bu.

Neden en aşağı? Neden en aşağı olduğu kendiliğinden bes-bellidir, çünkü bu duygulanış fikirleri şeyleri yalnızca sonuçlarıyla yani etkileriyle tanımaktadırlar: Güneşin üzerimdeki duygulanışını, üzerimdeki izini hissediyorum. Bu güneşin bedenim üzerindeki etkisidir. Ama nedenleri, yani bedenimin ne olduğunu, güneşin bedeninin ne olduğunu ve biri öteki üzerinde şu etkiyi değil de bu etkiyi neden uyandırmaktadır, bu soruya cevap verecek şekilde bu iki beden arasındaki ilişkiyi, kesin olarak, hiç bilmiyorum. Başka bir örnek ele alalım: "Güneş mumu eritir, kili katılaştırır." Bu hiç de boş bir şey değil. Bunlar da duygulanış fikirleridirler. Eriyip akan mumu görüyorum, sonra onun tam yanında sertleşen kili görüyorum. Bu mumun bir duygulanışıyla kilin bir duygulanışıdır. Ve bende de, bu duygulanışla-

rın bir fikri vardır; etkileri, sonuçları algılarım. Peki, hangi bedensel birleşim sayesinde kil güneşin eylemiyle katılaşmaktadır? Duygulanışın algısında kaldığımda, bu konuda hiçbir şey bilmiyorum. Bu yüzden, duygulanış fikirlerinin nedenler olmaksızın sonuçların, etkilerin temsillerinden ibaret olduklarını söyleyeceğiz. Bu, Spinoza'nın kesin olarak, upuygun olmayan fikirler adını verdiği şeydir. Bunlar, karışımın nedenlnden ayrılmış karışım fikirleridirler.

Ve işin aslında, duygulanış fikirleri seviyesinde upuygun olmayan ve bulanık fikirlerin ötesine geçemiyor olmamız çok kolay anlaşılır; nedir, gerçek hayatta duygulanış fikirleri? Ve kuşkusuz, maalesef, aramızdakilerin birçoğu, yeterince felsefe yapmadıkları için, böyle yaşayıp dururlar.

Bir kez, yalnızca bir kez Spinoza çok tuhaf ama çok çok önemli bir Latince kelimeyi kullanır: *Occursus*. Tam tercümesi karşılaşma. Duygulanış fikirlerine sahip olmam bakımından karşılaşmaların tesadüfleriyle yaşarım: Sokaklarda yürüyorum, hazzetmediğim Pierre'i görüyorum; bu onun bedeniyle ruhunun kuruluşuyla ve benim bedenimle ruhumun kuruluşuna bağlı olarak gerçekleşiyor. Beden ve ruh, hoşlanmadığım birisi, bu ne demek? Sizlere Spinoza'nın ruh ile bedenden durmadan bahsettiği halde neden maddeci, hep Tanrıdan bahsedip durduğu halde neden tanrıtanımaz diye çok sert tartışmalara konu olduğunu anlatabilmek isterdim. Çok ilginç bir hikâye. İnsanların buna saf maddecilik demelerinin nedeni iyi görülebiliyor: Şuradaki adam hoşuma gitmiyor dediğimde, bu kelimesi kelimesine bedeninin benim bedenim üzerinde bıraktığı etkinin, ruhunun benim ruhum üzerinde bıraktığı etkinin beni hoş olmayan bir tarzda duygulandırdığı anlamına gelmektedir; burada bedenlerin bir karışımıyla ruhların bir karışımı söz konusudur. Zararlı bir karışım vardır, ya da iyi gelen bir karışım; hem beden, hem de ruh düzeyinde...

Tam da şunun gibi: Peynir sevmem. Ne demektir bu, peynir sevmem? Şu demektir: Peynir bedenimle hoşlanmadığım bir tarzda değişikliğe uğrayacağım şekilde karışıyor, başka hiçbir anlamı yok bunun. Öyleyse, ruhsal hoşlanmalarla bedensel ilişkiler arasında bazı ayrımlar yapmak için bir neden var. "Peynir sevmem" örneğinde bir ruh meselesi de var; ama Pierre ya da Paul örneğinde de bir beden meselesi... Bütün bunlar hep benzer şeyler. Basitçe şunu sormak gerekiyor öyleyse: Neden bu düzeyde, andığımız bu duygulanış fikri, bu karışım, zorunlu olarak bulanıktır ve upuygun değildir? Neden bu düzeyde, Pierre'in bedeninin ve ruhunun benimkine uymayacak bir biçimde oluşmuş olduğu konusunda mutlak olarak bilgisizim? Uymadığını bu düzeyde söyleyebilirim; ama her iki bedenin hangi kuruluşunun, düzeninin yüzünden bunun böyle olduğunu asla söyleyemem. Spinoza'nın dediği gibi, bunlar öncüllerinden, nedenlerinden ayrılmış, koparılmış sonuçlar, ya da, isterseniz, bu nedenlerin bilgisinden bağımsız etkilerin, yani sonuçların bilgisidir. Öyleyse her şey karşılaşmaların tesadüfüne terk edilmiş haldedir. Karşılaşmaların tesadüfünde ne olup bitebilir ki?

Peki nedir bir beden? Bu konuyu açmayacağım; bu özel bir dersin konusu olabilir ancak. Bir bedenin, ya da bir ruhun, ki bunlar aynı şeydir, ne olduğunun kuramı *Ethica*'nın ikinci kitabında yer alır. Spinoza'ya göre bir bedenin bireyliği şöyle tanımlanır: Belli bir bileşik (bunun üzerine bastırıyorum, çok bileşik, çok karmaşık) ya da bileşik hareket ve durağanlık ilişkisi ya da oranı bu bedenin parçalarını etkileyen bütün değişikliklere karşın korunuyorsa bu o bedenin bireyliğidir. Yani bu söz konusu bedenin bütün parçalarını sonsuzca etkileyen bütün değişiklikler karşısında belli bir hareket ve durgunluk oranının korunması, sürekliliğidir bireylik. Bir bedenin sonsuzca, sonsuza kadar bileşik olduğunu anlayabiliyorsunuz herhalde. Sözgelimi gözüm, ve gözümün göreli sürekliliği, değişmezliği gözümün

çeşitli parçalarının veya kısımlarının uğradıkları bütün değişimlere rağmen varlığını sürdüren belli bir hareket ve durgunluk oranıyla tanımlanır. Ama gözümün bizzat kendisi, sonsuz parçalara sahip olmakla beraber, bedenimin parçalarından biridir de; göz, sırası gelince yüzümün bir parçasıdır, yüz de kendi hesabına, bedenimin bir parçasıdır, vesaire...

Böylece elinizde şu ya da bu derecede bir bireylik oluşturmak üzere birbirleriyle bileşimlere girecek bir sürü oran ve ilişki bulunuyor. Ama bu düzeylerin ya da derecelerin her birinde bireylik, belli bir hareket ve durgunluk oranı tarafından tanımlanacaktır.

Eğer bedenim böyle yapılmışsa, eğer bedenim bir parçalar sonsuzluğunu içeren belli bir hareket ile durgunluk oranıysa neler olur? İki şey olup bitebilir: Sevdiğim bir şeyi yerim; ya da başka bir örnek: Bir şey yerim, zehirlenir, yere yığılırım. Kelimesi kelimesine gündelik anlamıyla birinci durumda iyi bir karşılaşma, ötekindeyse kötü bir karşılaşma söz konusudur. Bütün bunlar, *occursus* kategorisine dahildir. Kötü bir karşılaşma yaptığımda bu benimkine karışan bedenin benim oluşturucu oranımı yıktığı, ya da bağımlı oranlarımdan birini yıkmaya eğilimli olduğu anlamına gelir. Mesela, bir şeyler yerim, karnım ağrır, ölmem. Öyleyse yediğim şey benim oluşturucu ilişkilerimden, alt-oranlarımdan birini yıkıma uğratmış ya da bastırıp engellemiştir. Sonra, bir şey yerim ve ölürüm. Burada, yediğim şey, bileşmiş oranımı, kurulmuş oranımı çözüp dağıtmıştır. Benim bireyliğimi tanımlayan karmaşık ilişkiyi ya da oranı çözülmeye uğratmıştır. Alt bireyliklerimden birini bileştiren, oluşturan bağımlı, alt ilişkilerimden veya oranlarımdan birini değil, bedenimin karakteristik oranını yıkıma uğratmıştır. Aksine, bana uyan herhangi bir şey yediğimde ise böyle bir durum söz konusu değildir.

Kötü nedir, diye sorar Spinoza. Buna mektuplarında rastlarız; bunlar, herkes gibi kötü olan genç bir Hollandalıya yolladığı mektuplardır. Bu Hollandalı Spinoza'yı sevmiyordu ve durmadan saldırıyordu ona. Ona şunu soruyordu: Sizin için kötü ne demektir, söyleyin bana. Bilirsiniz, o zamanlarda mektuplar çok önemliydi ve filozoflar çok sayıda mektup gönderirlerdi. Çok, ama çok nazik bir adam olan Spinoza başlangıçta mektup arkadaşının bilgilenmek ve öğrenmek isteyen genç bir adam olduğunu zannetti. Ama yavaş yavaş, hiç de öyle olmadığını, Hollandalının onun postunu istediğini anlamaya başladı. Mektuplaşma ilerledikçe, iyi bir Hıristiyan olan Blyenbergh'in öfkesi kabardi ve ona şunu yazdı: Ama siz, Şeytanın ta kendisisiniz! Spinoza diyordu ki kötü, kötülük, anlamak hiç de zor değil, kötü bir karşılaşmadır. Sizinkiyle kötü karışan bir bedenle, bir cisimle karşılaşma. Kötü karışım ise, bağımlı oranlarınızdan birinin ya da oluşturucu oranınızın tehdit edildiği, engellendiği, belki de mahvolduğu bir biçimde karışmadır.

Gittikçe daha da neşelenerek, haklı olduğunu göstermek isteyerek, Spinoza kendi tarzınca Âdem örneğini inceledi. İçinde yaşamakta olduğumuz koşullarda, yalnızca tek bir fikir türüne, duygulanış fikirlerine sahip olmaya mahkûm gibi görünüyoruz. Varolmak için bizi beklemek zorunda olmayan bu bedenlerin, cisimlerin bu eylemlerinden hangi mucizeyle çıkacağız? Nedenlerin bilgisine nasıl yükselebiliriz? Şimdilik, bize verilmiş, bahşedilmiş olan her şeyin duygulanış fikirlerinden, karışım fikirlerinden başka bir şey olmadığı iyi görülüyor. Şimdilik, doğduğumuz andan itibaren karşılaşmaların tesadüfüne mahkûm olduğumuz iyi görülüyor; öyleyse pek bir şans yok gibi. Bu neyi anlatır? Bu daha şimdiden Descartes'a karşı zorlu bir tepkiyi gösterir. Çünkü Spinoza, ikinci kitapta büyük bir güç ve ısrarla, kendimizi ve dışarıdaki bedenleri, ya da cisimleri sadece ve sadece dış cisimlerim bizim bedenimiz üzerinde bıraktıkları

duygulanışlar aracılığıyla bilebileceğimizin altını çizecektir. Descartes'ı biraz hatırlayanların bileceği gibi, bu temel anti-Dekartçı önermedir çünkü düşünen şeyin (*res cogitans*) bizzat kendisi tarafından her türlü kavranışını reddetmektedir. Yani *cogito*'nun varoluş imkânlarının her türünü reddetmektedir. Hiçbir zaman bedenlerin karışımından başka bir şey bilmeyeceğim ve kendimi de başka bedenlerin benimki üzerindeki eylemi ve oluşturdukları karışımlar dışında asla bilemeyeceğim.

Bu yalnızca anti-Dekartçılık değil, aynı zamanda bir anti-Hıristiyanlıktır da. Neden? Çünkü, Tanrıbilimin temel noktalarından biri, yaratılmış ilk insanın dolaysız, kendiliğinden yetkinliği öğretisidir; buna Tanrıbilimde Âdem'in Yetkinliği kuramı denir. Âdem, günah işlemeden önce, ne kadar olabilirse o kadar yetkin yaratılmıştır. Sonra da tam anlamıyla düşüşün öyküsü olan bir günah öyküsü anlatılır. Ama düşüş, yaratılmış bir varlık olarak Âdem'in yetkin olduğunu varsayar. Bu fikir Spinoza'ya çok komik gelir. Onun fikrince bu mümkün değildir. İlk insana dair bir fikre sahip olduğumuzda bu ancak en güçsüz, en az yetkin bir varlığa ilişkin olabilir ancak. Olabilecek en az yetkin bir varlık; çünkü ilk insan karşılaşmaların ve başka cisimlerin kendi bedeni üzerindeki eylemlerinin tesadüflerine bırakılmış olarak varolabilir yalnızca. Bu yüzden, eğer Âdem'in varolduğunu kabul etsek bile, onun mutlak bir yetkin olmayışlık, mutlak bir upuygun olmayışlık tarzında varolduğunu da kabul etmemiz gerekir. Âdem bir beheğin tarzınca varolabilir ancak: Karşılaşmaların tesadüfüne bırakılmış bir halde. Meğer ki korunaklı bir ortamda yaşatılsın; ama bu konuda çok fazla konuştum. Ne demektir, korunaklı bir ortam?

Kötü, ya da kötülük kötü bir karşılaşmadır; ne demek bu? Spinoza, Hollandalıyla sürdürdüğü mektuplaşmasında ona şunları yazdı: Hiç durmadan önüme Tanrı'nın Âdem'e elmayı yemeyi yasaklaması örneğini çıkarıp duruyorsun. Ve bunu bir ah-

lak yasasının örneği olarak kabul ediyorsun. İlk yasak. Spinoza ona yazdı ki: Ama olup biten hiç de böyle değildir; ve Spinoza, Âdem'in bütün öyküsünü zehirlenme veya kendini kaybetme biçiminde yeniden yazmaya girişti. Gerçekte ne olmuştu? Tanrı Âdem'e hiçbir şey, ama hiçbir şey yasaklamış değildi. Ona bir vahiy indirmişti. Onu, elmanın bedeninin, onun, Âdem'in bedeninin kuruluşu üzerinde zararlı bir etkiye sahip olacağı konusunda uyarmıştı. Başka terimlerle söylersek, elma Âdem için zehirdir. Elmanın bedeni öyle bir karakteristik oranla oluşmuştu ki, Âdem'in bedeni üzerinde ancak Âdem'in bedeninin oranını çözüp dağıtacak bir eylemi olabilirdi. Ve eğer Âdem'in Tanrı'yı dinlememek gibi bir yanlışı olduysa, bunun nedeni ona boyun eğmeyişi değil, onu hiç anlamayışıydı. Bu durum hayvanlarda da vardı: Bazıları onlar için zehir olacak şeylerden onları uzak tutan içgüdülere sahiptiler; ama başkaları da vardı ki, bu konuda, böyle bir içgüdüye sahip değildiler.

Benim bedenimi değiştirecek, benim üzerimde eylerken benim öz oranımla bileşime girecek, bedenimin karakteristik oranıyla birleşecek bir orana sahip olan bir cisimle karşılaştığımda ne olup biter peki? O zaman da eyleme kudretimin arttığını söylerim; en azından bu oranda artmış olduğunu. Aksine, benim üzerimde eylerken benim öz oranımı yıkıma uğratan ya da çözüp dağıtan bir orana sahip bir cisimle karşılaştığım zaman diyeceğim ki eyleme gücüm azalmış, belki de mahvolmuştur. Burada iki temel duygumuzu -*affectus*- buluyoruz: Keder ve Neşe.

Her şeyi, sahip olduğum fikirlere göre, bu seviyede yeniden sınıflandırırsak, iki duygulanış fikri türü olduğu ortaya çıkar: Birincisi, benim kendime özgü karakteristik oranımla uzlaşan ya da destekleyen bir etkinin fikridir. İkincisi ise, benim karakteristik oranımla uzlaşmayan, onu yıkıma ve dağılmaya uğratan bir etkinin fikridir. Bu iki duygulanış fikri tipine *affectus*'taki iki varyasyon hareketi, varyasyonun iki kutbu tekabül edecektir:

Birinci durumda eyleme gücüm artmıştır ve ben bir neşe *affectus*'u tadarım; öteki durumdaysa eyleme gücüm azalmıştır, ben de bir keder *affectus*'u hissederim. Ve bütün tutkuları, en ince detaylarına varıncaya kadar bu iki temel duygudan türetecektir Spinoza: Eyleme gücünün artışı olarak neşe, eyleme gücünün azalması ya da yıkılması olarak keder. Bu, her şeyin, ister beden ister ruh olsun, belli bir karakteristik, karmaşık oranla tanımlandığı anlamına gelmektedir; ama pekâlâ her şeyin, ister beden ister ruh olsun, belli bir duygulanma gücü tarafından tanımlandığını da söyleyebilirim. Her şey, sanki her birimizin kendine özgü bir duygulanma gücüne sahip olduğuna varmaktadır. Eğer hayvanları ele alırsanız, Spinoza büyük bir güçle şunları söyleyecektir: Hayvanlarda önemli olan şey ne türler ne de cinslerdir; türler ve cinsler mutlak ölçüde bulanık mefhumlardır; yani soyut fikirlerden ibarettirler. Önemli olan şudur: Bir beden neye muktedirdir? Neler yapabilir? Nereye kadar gücü yeter? Ve bu noktada, bütün felsefesinin en temel sorularından birini atar ortaya (Hobbes ve başkaları da var tabii): Tek önemli soru, bir bedenin neye muktedir olduğunu bilmiyor olmamızdır; ruh ve zihin üzerine o kadar gevezelik ederiz, ama bir bedenin gücünün nelere yeteceğini bilmeyiz. Oysa bir beden onu oluşturan oranların toplamıyla tanımlanmalıdır. Ya da, aynı kapıya çıkmak üzere, duygulanma, etkilenme gücüne, kudretine göre tanımlanmalıdır. Bir bedenin etkilenme, duygulanma gücünü bilmediğiniz ölçüde, bunu yalnızca karşılaşmaların tesadüfleriyle öğrenebilecek haldeyseniz, erdemli bir hayatınız olamaz, bilge falan olamazsınız.

Gücünüzün neye yettiğini, neye muktedir olduğunuzu bilmek. Ama hiç de bir ahlak sorunu olarak değil; her şeyden önce fiziksel soru olarak, bedene ve ruha sorulacak bir soru olarak. Bir bedenin, temelde saklanmış, gizli bir şeyi vardır: Uzun uzun insan türünden, insan ırkından bahsedilebilir; ama bu bedenimizi

neyin etkilemeye muktedir olduğunu, neyin bedenimizi yıkmaya muktedir olduğunu öğretmeyecektir. Tek soru bu etkilenme, duygulanma gücüdür. Bir kurbağayı bir maymundan ayıran nedir? Spinoza'ya göre, bu asla türe ya da cinse ait karakterler değildir. Aynı duygulanışlara muktedir olmayışlarıdır. Demek ki, her hayvan için, gerçek duygu haritaları, bir hayvanın muktedir olduğu duyguların bir haritasını çıkarmak gerekir. İnsanlar için de durum aynıdır: Şu ya da bu insanın muktedir olduğu duygular. Bu noktada, farklı kültürlere, toplumlara bağlı insanların aynı duygulara muktedir olmayacakları hemen fark edilebilir.

Bazı devletlerin Güney Amerika Kızılderililerini yok etme yöntemlerinden birinin, yerlilerin geçtikleri yollara griplilerin elbiselerini, hastanelerden toplanmış giysileri bırakmaya dayandığı iyi bilinir. Çünkü yerliler grip duygularına karşı dayanıksızdırlar. Makineli tüfeğe bile ihtiyaç yoktur; sinekler gibi ölür giderler. Yine bellidir ki, bizim durumumuzda, orman hayat şartlarında, pek uzun bir yaşama umudumuz olamaz. Öyleyse insan türü, insan ırkı ya da cinsi, Spinoza diyecektir ki birinin muktedir olduğu duyguların listesini çıkarmadıkça, boşuna, hiçbir önemi yok; duygular listesi, kelimenin tam anlamıyla, yakalanmaya muktedir olduğumuz hastalıklar da dahil olmak üzere. Yarış atıyla sütçü beygirinin aynı türden oldukları açıktır; bunlar aynı türün iki farklı cinsidirler. Yine de duyguları çok farklıdır. Hastalıkları mutlak olarak çok farklıdır. Ve bu bakış açısından, bir sütçü beygirinin bir öküze, bir yarış atına göre çok daha yakın olduğunu söylemek gerekir. Demek ki, duyguların etholojik bir haritası hayvanların cinse ait ve türsel belirlenimlerinden çok farklı bir şeydir. Duygulanma, etkilenme gücünün iki farklı tarzda gerçekleşebileceğini görüyorsunuz. Zehirlendiğim zaman, etkilenme gücüm mutlak olarak dolmuş, gerçekleşmiş haldedir. Ama öyle dolmuş, öyle gerçekleşmiştir ki bu

yüzden eyleme gücüm sıfıra iner; yani bastırılmış, engellenmiştir. Aksine, neşe duyduğum zaman, yani oranını benimkiyle bileştiren bir bedenle karşılaştığım zaman, etkilenme gücüm yine tümüyle dolmuş, gerçekleşmiştir. Ve yine, eyleme gücüm artmıştır ama nereye kadar, neye doğru?

Kötü bir karşılaşma durumunda, bütün varoluş gücüm (*vis existendi*) yoğunlaşarak, konsantre olarak, şu hedefe doğru yönelmiş, gerilmiştir: Beni etkileyen bedenin izini, etkisini geri itmek için kuşatmak; eyleme gücüm işte bu oranda azalmış haldedir öyleyse.

Bunlar çok somut şeyler: Başımız ağrıyor ve şöyle diyorsunuz: Okuyamıyorum bile. Varolma gücünüz migreninizi o kadar kuşatmıştır ki bu durum bağımlı oranlarımızdan birinde de değişimler yaratmıştır; migreninizin izini o kadar sıkı bir kuşatma altında tutar ki eyleme gücünüz o oranda azalmıştır. Aksine, "hey be, ne kadar iyi hissediyorum kendimi" dediğinizde ve kendinizi memnun hissettiğinizde, kendinizi memnun hissetmenizin bir nedeni de sizin oranınızla uyum içinde olan oranlarla sizinkine karışan bir bedene karşılaşmanızdır.

O anda ise, sizi duygulandıran bedenin kuvveti sizinkiyle öyle bir bileşime girmiştir ki eyleme gücünüz artar. Her iki durumda da etkilenme, duygulanma gücünüz tümüyle gerçekleşmiş, dolmuş olmasına rağmen, öyle bir tarzda gerçekleşmiş olabilir ki, eyleme gücünüz sıfıra da inebilir, sonsuza da yükselebilir.

Sonsuza mı? Doğru olabilir mi bu? Kuşkusuz hayır; çünkü bizim seviyemizde varolma güçleri, etkilenme, duygulanma güçleri ve eyleme kuvvetleri zorunlu olarak sonludurlar. Yalnızca Tanrının mutlak olarak sonsuz bir gücü vardır. Burası iyi; ama bazı sınırlar içinde, sahip olduğum duygulanış fikirlerine bağlı olarak, eyleme gücünün içinde bulunduğum bu varyasyonlarından geçmeyi bir an olsun bırakmam; sahip olduğum

duygulanış fikirlerine ve yaptığım karşılaşmalara bağlı olarak *affectus*'un sürekli varyasyonunun çizgisini asla terk edemem; öyle ki, her an, etkilenme, duygulanma gücüm tümüyle gerçekleşmiş, dolmuş haldedir. Ama ya keder tarzında, ya da neşe tarzında dolmuştur. Anlayın ki, her ikisi birden aynı anda olabilir, çünkü bizi oluşturan alt oranlar içinde, bizim bir parçamız kederden, başka bir parçamız ise neşeden oluşabilir. Yerel kederler vardır; yerel neşeler vardır. Mesela Spinoza gıdıklanmayı örnek olarak verir: Yerel bir neşe. Ama bu, gıdıklanmada, uyarılmada her şeyin neşe olduğu anlamına gelmez. Bu öyle bir doğaya sahip bir duygu olabilir ki, başka bir doğaya sahip olan bir tahrişi, bir keder olan tahrişi de getirebilir. Etkilenme, duygulanma gücüm aşılmaya eğilimlidir. Duygulanma gücünü aşmış biri için hiçbir şey iyi değildir. Etkilenme, duygulanma gücü gerçekten bir yeğinlik, ya da yeğinlik eşiğidir.

Spinoza'nın aslında istediği, birinin özünü yeğin bir tarzda, yeğin bir miktar olarak tanımlamaktır. Yeğinliklerinizi bilmediğiniz sürece kötü karşılaşmaların riskiyle karşı karşıyasınız. İsterseniz şunu diyebilirsiniz: Ne güzel, aşırılık, ölçüsüzlük... Oysa ortalıkta hiç de bir ölçüsüzlük yoktur; yalnızca başarısızlık vardır; başarısızlıktan başka hiçbir şey... Aşırı doz alanlara bir tavsiyedir bu. Bu tam anlamıyla, topyekûn bir mahvoluşun aşıp geçtiği bir duygulanış gücü hikâyesidir.

Kuşkusuz benim kuşağımda, ortalama olarak, felsefede çok daha eğitilmiş, çok daha bilgiliydik (tabii felsefe yaptığımızda); buna karşın, başka alanlarda, müzikte, resimde, sinema alanlarında çok çarpıcı bir tür kültürsüzlük hâkimdi. İzlenimim o ki, aramızdaki çoğu kişi açısından, bu ilişki değişti; yani felsefede hiçbir şey, ama mutlak olarak hiçbir şey bilmiyorsunuz; buna karşın bir renk nedir, bunu biliyorsunuz, ya da, daha doğrusu, renk gibi şeylere dair somut bir duyarlığınız var. Bir sesin ya da bir imgenin ne olduğunu biliyorsunuz.

Bir felsefe bir tür kavramlar sintesayzırıdır; bir kavram yaratmak ideoloji filan değildir; bir kavram, bir hayvandır.

Şimdiye kadar tanımladığım tek şey, yalnızca eyleme gücünün artışı ve azalışıydı; ya da eyleme gücü ister artsın, isterse azalsın, buna tekabül eden duygunun (*affectus*) her zaman bir tutku olduğuydu. İster eyleme gücümü arttıran bir neşe söz konusu olsun, ister eyleme gücümü azaltan bir keder, bunların her ikisi de tutkudurlar: Neşeli tutkular ya da kederli tutkular. Spinoza bir kez daha bizi kederli duygularla etkilemek isteyenlerin evrende kurmuş oldukları bir komployu, bir tezgâhı yüzlerine vurmaktadır. Rahibin tebaalarının, takipçilerinin kederine ihtiyacı vardır; tebaalarının kendilerini suçlu hissetmelerine ihtiyacı vardır.

Eyleme gücünün ne olduğunu henüz tanımlamadım. Kendini-duygulandırmalar, kendini-etkilemeler ya da başka bir deyişle aktif duygular eyleme gücümüze sahip olmamızı ve şu ya da bu nokta üzerinde, tutkular alanından sıyrılıp eylemler alanına geçmemizi varsayarlar. Bunu da görebilmek bize kalıyor.

Duygulanış fikirlerinden nasıl çıkabiliriz; eyleme gücümüzün artışına ya da azalışına dayalı olan pasif duygulardan nasıl çıkabiliriz; upuygun olmayan fikirlerin dünyasından nasıl çıkabiliriz? Koşullarımızın bizi kesin olarak bu dünyaya hapsetmiş gibi göründüklerini söylememiş miydik ki? İşte *Ethica*'yı bu noktadan itibaren okumaya başlamak gerekir; sanki bir tiyatro sahnesi hazırlanmış gibidir orada. Etik bize artık tutkuların bulunmadığı, eyleme gücünün bütün bu sürekli varyasyonlardan geçmek yerine fethedildiği, elde edildiği yerde aktif duyguların olduğundan bahsedecektir. Burada çok kesin bir nokta vardır. Etik ile Ahlak arasında temel bir fark bulunur. Spinoza ahlak yapmaz; çok basit bir nedenle: Hiçbir zaman, ne yapmamız gerektiğini sormaz; her zaman nelere muktedir olduğumuzu, neyin gücümüz dahilinde olduğunu sorar. Etik, bir güç sorunudur, bir

kudret sorunudur; hiçbir zaman bir ödev sorunu değildir. Bu anlamda Spinoza derin ölçüde ahlaktan uzaktır. Ahlak sorunu, iyilik ile kötülük konusuna gelince; Spinoza'nın mutlu bir yaradılışı vardı, çünkü bunların ne anlama geldiklerini bile bilmiyordu. Anladığı şey sadece iyi ya da kötü karşılaşmalar, gücün artışları ve azalışlarıydı. Nietzsche üzerinde bıraktığı etkinin bu kadar yüksek olmasının nedeni budur.

Bu duygulanış fikirlerinin dünyasına ve neşe ile kederin bu sürekli duygusal varyasyonlarına tümüyle kapatılmış haldeyiz; öte taraftan eyleme gücüm kâh artıyor, tamam, kâh azalıyor; ama ister artsın, ister azalsın yine tutku içinde kalıyorum, çünkü, her iki durumda da, ona sahip değilim: Henüz eyleme gücümden uzakta, ondan ayrıyım. O zaman, eyleme gücüm arttığında bu ondan göreli olarak daha az ayrı, kopuk halde olduğum anlamına gelmektedir, ya da tersi. Ama eyleme gücümden biçimsel olarak uzağım, ayrılmışım; ona sahip değilim. Başka terimlerle söylersek, kendi duygularımın nedeni ben değilim; ve kendi duygularımın nedeni olmadığım için, onlar bende başka bir şey tarafından üretiliyorlar: Demek ki, o zaman pasifim, tutkunun dünyasındayım.

Ama mefhum fikirleriyle öz fikirleri de vardır. Daha mefhum fikirleri seviyesinde bile, bu dünyada bir tür yol alma şansı ufukta görünecektir. Tümüyle boğulmuş haldeyiz, mutlak bir güçsüzlük dünyasına hapsedilmişiz; eyleme gücüm artsa bile bu bir varyasyon sekansında gerçekleşiyor; hiçbir şey, sokağın köşesinde kafama bir sopa darbesi yiyerek eyleme gücümün yeniden düşmeyeceğinin garantisini veremiyor.

Bir duygulanış fikrinin bir karışımın fikri olduğunu, yani bir bedenin benimki üzerindeki bir etkisinin fikri olduğunu hatırlıyorsunuz. Bir mefhum fikri ise artık bir bedenin benimki üzerindeki etkisiyle ilgilenmemektedir. Bu iki beden arasında, karakteristik oranların uygunluk ve uygunsuzluğunu hedefleyen,

bununla ilgilenen bir fikirdir. Eğer böyle bir fikir varsa -henüz var olup olmadığını bilmiyoruz, ama varolamayacağı sonucuna varıncaya kadar, herhangi bir şey tanımlanabilir-buna nominal bir tanım denir; diyeceğim ki, mefhumun nominal tanımı, onu, bir bedenin öteki üstündeki etkisini, yani iki bedenin karışımını temsil etmek yerine, iki bedenin karakteristik oranlarının iç uygunluk ve uygunsuzluğunu temsil eden bir fikir olduğudur.

Bir örnek: Eğer arsenik denen bedenin karakteristik oranıyla insan bedeninin karakteristik oranı üzerine yeterince bir şeyler bilseydim, bu iki oranın hangi bakımdan uyum içinde olmadıklarının bir mefhumunu oluşturabilirdim; hiç değilse arseniğin, kendi karakteristik oranınca, bedenimin karakteristik oranını yıkıma uğratacağını bilecek kadar. Zehirlendim, ölüyorum...

Görüyorsunuz ki, duygulanış fikirlerinden farklı olarak, mefhum, bir bedenin başkasıyla dıştan karışımının veya bir bedenin diğeri üstündeki etkisinin yakalanması değildir; mefhum nedenin kavranmasına yükselmiştir; öyle ki eğer karışımın şöyle ya da böyle bir etkisi varsa, bunun ele alınan iki bedenin ilişkisinin, oranın doğasından, ve bedenlerden birinin oranının öteki bedenin oranıyla oluşturduğu bileşimden geldiğini söylemektedir. Her zaman bir oranlar bileşimi söz konusudur. Zehirlendiğimde bu, arseniğin bedeninin benim bedenimin parçalarını beni karakterize eden orandan başka bir orana geçmeye zorladığı anlamına gelir. O anda, bedenimin parçaları, arsenikle tam tamına uyum içinde olan, arseniğin dayattığı yeni bir orana girerler; arsenik ise mutludur, benimle beslenmektedir. Arsenik neşeli bir tutku yaşar çünkü, Spinoza'nın pek güzel söylediği gibi, her bedenin bir ruhu vardır. Demek ki, arsenik neşelidir, ben ise, elbette, hiç de öyle değilim. Bedenimin parçalarını onunla, arsenikle belli bir orana, belli bir ilişkiye geçmeye zorlamıştır. Ben ise, kederliyim, ölüme gidiyorum. Mefhumun, eğer ona erişebilirseniz, harika bir iş olduğunu görüyorsunuz değil mi?

Analitik geometriden uzakta değiliz. Bir mefhum hiç de soyut filan değildir; çok, ama çok somuttur: Şu beden, ya da bu beden. Eğer hazzetmediğimi söylediğim şeyin ruhunun ve bedeninin karakteristik oranı, benim karakteristik oranımla oluşturabileceği oranla birlikte elimde olsaydı, her şeyi anlayacaktım; nedenlerden ayrılmış sonuçlarla ve etkilerle tanımaya mahkûm olmak yerine nedenlerle tanıyacaktım. O zaman bende upuygun bir fikir olacaktı. Aynı şekilde, eğer birinden neden hazzetmediğimi bildiğimde de aynı şey. Örnek olarak hep yemek işlerini alıyorum; ama aşk meselelerinde de bunların tek satırı değişmez. Bu hiç de Spinoza'nın aşk meselelerini beslenme meseleleri gibi gördüğü anlamına gelmez; isteseydi yemek meselesini de aşk meselesiyle bir tutardı. Strindbergvari bir aşk meselesini ele alın; ilişkiler çözülürler ve yeniden başlamak üzere, yeniden birleşirler. *Affectus*'un bu sürekli varyasyonu nedir ve bazı uyumsuzluklar bazılarına neden iyi gelir, neden onlara uyarlar? Neden bazıları her zaman belirsizce tekrarlanan bir aşk sahnesinde rahat edip yaşayabilirler ancak? Sanki serin bir duş almış gibi çıkarlar oradan.

Bir mefhum-fikir ile bir etkileniş-fikri arasındaki farkı anlıyorsunuz. Bir mefhum fikir zorunlu olarak upuygundur çünkü nedenlere bağlı bir bilgidir. Spinoza burada bu ikinci fikir türünü belirlemek için yalnızca mefhum (*notione*) sözcüğünü kullanmaz, ortak mefhum (*notione communis*) terimini kullanır. Bu terim çok belirsizdir. Acaba bütün ruhlarda ortak anlamına mı gelmektedir? Evet ve hayır, Spinoza'da bu nokta çok incedir. Ama her durumda bir ortak mefhumu bir soyutlamayla asla karıştırmayın. Spinoza ortak mefhumu hep şöyle tanımlamaya meyil eder. Bu, bütün bedenlere ya da çok sayıda bedene -en az iki- ortak olan, aynı zamanda hem bütüne hem kısma da ait olan fikirdir. Öyleyse bütün ruhlarda ortak olan ortak mefhumlar mutlaka bulunmalıdırlar, ama bunlar bütün ruhlara ancak önce-

den bütün bedenlere ortak bir şeyin fikri oldukları ölçüde bütün ruhlarda ortaktırlar. Demek ki bunlar asla soyut mefhumlar değildirler. Peki bütün bedenlerde ortak olan ne demektir? Mesela harekette ya da dinginlikte olmak. Hareket ve dinginlik bütün bedenlere ortaktır diyebileceğiniz mefhumların nesneleridirler. Demek ki iki bedende ya da iki ruhta ortak olan bir şeyi işaretleyen ortak mefhumlar vardır. Mesela sevdiğin birisi. Bir kez daha burada ortak mefhumlar soyut değildirler, tür ve cinslerle asla alakaları yoktur, bu yalnızca birçok bedende veya bütün bedenlerde ortak olan şeyin dile getirilmesidir; oysa kendisi de çoğul olmayan tek bir beden bile bulunmadığı için, her bedende ortak şeylerin veya ortak mefhumların bulunduğu söylenebilir. Buradan şu sonunun üzerine tekrar düşeriz. Bizi hep karışımlara mahkûm eden bu durumdan nasıl kurtulacağız?

Bu noktada Spinoza'nın metinleri çok karmaşıktır. Bu çıkışı ancak şu yoldan kavramaya çalışabiliriz: Karşılaşmaların keyfiyetine bağlı olarak duygulandığında, kabaca söylemek gerekirse ya üzüntüyle ya da neşeyle duygulanmışımdır. Kederle duygulandığımda eyleme geçme kudretim azalır, yani bu kudretten daha da uzaklaşmış bir haldeyim. Neşeyle duygulandığımda ise artar, yani bu kudretten daha az ayrılmış bir haldeyim. Buraya kadar iyi. Eğer kendinizi kederle duygulanmış olarak ele alırsanız sanıyorum ki her şey berbattır, çok basit bir nedenden dolayı çıkışımız yoktur: Eyleme geçme gücünüzü azaltan kederde hiçbir şey üzüntüyle içinde sizi kederle etkileyen bedenlerle sizin aranızda ortak olan herhangi bir şeyin ortak mefhumunu oluşturmanıza el vermeyecektir. Çok basit bir nedenle, çünkü sizi kederle duygulandıran beden sizinkine uygun olmayan bir ilişki çerçevesinde duygulandırdığı ölçüde kederle duygulandırmaktadır. Spinoza çok çok basit bir şey söylemek istemektedir: Keder insanı zeki kılmaz. Kederlenince hapı yutmuşsunuz demektir. İşte bu yüzdendir ki iktidarların yönetilenlerin

üzüntülerine ihtiyaçları vardır. Endişe hiçbir zaman zekânın ya da dolu bir hayatın kültürel oyunu haline gelememiştir. Ne zaman ne sürece kederli bir duygunuz varsa, bunun nedeni sizin bedeniniz üzerinde bir bedenin, sizin ruhunuz üstünde bir ruhun, sizinkine uygun olmayan bir ilişkiler ve koşullar çerçevesinde sizi etkilemesidir. O andan itibaren kederde hiçbir şey sizi bir ortak mefhumu oluşturmaya götürmeyecektir. Yani, iki beden ve iki ruh arasında ortak olan herhangi bir şeyin fikrini oluşturamayacaksınız. Spinoza'nın söylemekte olduğu şey bilgelik doludur. İşte bu yüzden ölümü düşünmek en berbat şeydir. Ölüm üzerine meditasyon olarak işleyen tüm bir felsefi geleneği karşısına almaktadır. Formülü felsefenin hayata dair bir meditasyon olduğudur, ölüme dair değil. Elbette, çünkü ölüm her zaman kötü bir karşılaşmadır.

Başka bir vakaya geçelim: Sevinçle duygulandınız. Eyleme geçme kudretiniz arttı, ama bu henüz ona sahip olduğunuz anlamına gelmez; sevinçle duygulanmış olduğunuz olgusu sizi böyle etkileyen beden veya ruhun sizi sizinkiyle birleşen ve sizinkine karışan bir ilişki çerçevesinde etkilemiş olduğu anlamına gelir -bu, sevginin de yiyeceğin de formülüdür. Bir sevinç duygusunda demek ki sizi duygulandıran beden, ilişkisini sizinkiyle besteleyen, sizin ilişkilerinizi çözmeyen bir beden olarak kabul edilmelidir. O andan itibaren bir şeyler sizi, bedeninizle sizi duygulandıran beden arasında, ruhunuzla sizi duygulandıran ruh arasında ortak olan bir şeyin mefhumunu oluşturmaya zorlayacaktır. Bu anlamda sevinç adamı zeki yapar. Burada çok eğlenceli bir incelikle karşı karşıya olduğumuz hissediliyor -geometrik olsun olmasın, yöntemiyle bunu çok rahat gösterebilmektedir. Ama burada bir tür yaşanmış deneyime apaçık bir çağrı da vardır. Bir algılama tarzına, dahası, bir yaşam tarzına apaçık bir çağrı vardır. Kederli tutkulara yönelik bir nefrete sahip olmak daha şimdiden gerekir - Spinoza'da kederli tutkuların listesi

sonsuzdur; işi her tür ödül fikrinin, her tür gurur fikrinin, suçluluk fikrinin, kederli bir tutku içerdiğini söylemeye kadar vardırır. Bu *Ethica*'nın en harikulade anlarından biridir. Sevinç duyguları sanki bir tramplendeymişsiniz gibi, ortalıkta kederlerden başka bir şey olmasaydı hiçbir zaman aşamayacağınız bir yeri katedebilmenizi sağlarlar. Etkileyen bedenle, etkilenen beden arasında ortak olan şeyin fikrini oluşturmaya sizi davet ederler. Burada çuvallayabilirsiniz, ama başarılı da olabilirsiniz ve zeki olursunuz. Hem Latincesi ilerleyen hem de âşık olan biri... Seminerlerde buna rastladık. Bu neye bağlıdır? Biri nasıl ilerleme kaydeder? İlerleme hiçbir zaman tek tip bir doğru çizgi üzerinde gerçekleşmez; orada bir ilerleme kaydetmemizi sağlayan şey buradaki çok ufak bir incelik olabilir - sanki küçük bir sevinç tetiği çekmiştir. Yeniden bir harita çıkarmak zorunluluğu ile karşı karşıyayız: Burada her şeyin çözülüp açılması için orada ne olup bitmiştir? Küçük bir sevinç sizi kederli duyguları süpürüp atan bir somut fikirler dünyasını atıverir, mücadeleye sevk eder - bütün bunlar sürekli bir varyasyon halinin parçasıdır. Ama aynı zamanda bu sevinç bir bakıma bizi sürekli varyasyon halinin dışına doğru da iter, bize hiç değilse ortak bir mefhum oluşturma olanağını sağlar. Bu durumu çok somut bir şekilde kavramak gerek. Bunlar çok yerel inceliklerdir. Eğer ortak bir mefhum yaratmayı başarırsanız, şu ya da bu kişiyle veya şu ya da bu hayvanla ilişkinizin belli bir noktasında şunu dersiniz - sonuçta bir şey anladım, düne göre daha az aptalım. "Anladım", -- bunu dediğiniz zaman belki de tam da ortak bir mefhum oluşturduğunuz andasınız. Bunu çok yerel olarak oluşturdunuz, bu size bütün ortak mefhumları vermiş değil. Spinoza hiç de bir rasyonalist gibi düşünmüyor - rasyonalistlerde aklın dünyası vardır ve fikirler vardır. Eğer bir fikriniz varsa kuşkusuz bütün fikirlere sahipsiniz: Aklı başındasınız. Spinoza aklı başında olmanın veya bilge olmanın bir oluş sorunu olduğunu düşünür -

bu, akıl kavramının içeriğini tümüyle değiştirmektedir. Bize uyan karşılaşmaları bilmek gerekir. Kimse kendi duygulanma gücünü aşan herhangi bir şeyin kendisine iyi geldiğini hiçbir zaman söyleyemeyecektir. En güzeli hep sınırlarda yaşamaktır. Kendi etkilenebilme gücünün sınırında ama bunun sevinçli sınır olması şartıyla, çünkü bir sevinç sınırı varsa bir keder sınırı da vardır; ama duygulanabilme gücünüzü aşan her şey çirkindir. Göreli olarak çirkin - sinekler için iyi olan, sizin için zorunlu olarak iyi değildir.

Artık soyut mefhumlar yoktur, genel olarak insan için iyi olan hiçbir formül yoktur. Önemli olan, sizin kudretinizin ne olduğu. D.H. Lawrence doğrudan Spinoza'cı bir şey söylüyordu: Etkileme gücünüzü aşan bir yeğinlik kötüdür (bakınız *Posthumous Writings*). Bu zorunludur: gözlerim için çok yoğun olan bir mavi renk için bana kimse güzel dedirtemez. Belki başka birisi için güzel olacaktır. Herkes için iyi olan da vardü diyeceksiniz bana... Evet, çünkü etkilenebilme güçleri birbirleriyle birleşebilirler. Varsayalım ki tüm kâinatın etkilenebilme gücünü tanımlayan bir etkilenebilme gücü var olsun - bu pekâlâ mümkündür çünkü ilişkiler sonsuza kadar birleşebilirler, ama herhangi bir düzende değil tabii ki. İlişkilerim arseniğinkilerle birleşmezler - ama bu ne yapabilir? Elbette bana çok şey yapabilir, ama o anda bedenimin parçaları arseniğinkiyle birleşen yeni bir ilişkiye girmişlerdir. İlişkilerin hangi düzen içinde birleştiklerini bilmek gerekir. Eğer bütün kâinatın ilişkilerinin hangi düzende birleştiklerini bilseydik, kâinatın bütününün etkilenebilme kudretini tanımlayabilirdik - bu kozmos olurdu, beden olarak ya da ruh olarak dünya olurdn. O andan itibaren dünyanın bütünü birleşen ilişkilerin düzeni boyunca tek bir bedenden başka bir şey olmazdı. O andan itibaren elinizde tam anlamıyla evrensel bir etkilenebilme gücü olurdu: Tanrı, bir neden olarak kâinatın tümü olan Tanrı doğası icabı evrenseldir, sonsuz bir etkilenebilme

gücü vardır. Spinoza'nın Tanrı fikrini oldukça matrak bir şekilde kullandığını söylemeye gerek bile yok.

Bir sevinç tadıyorsunuz. Bu sevincin sizi ilgilendirdiğini hissediyorsunuz, ana ilişkileriniz, karakteristik ilişkileriniz bakımından önemli olan bir şeyi ilgilendirdiğini hissediyorsunuz. Orada bundan bir tramplenmiş gibi faydalanmalısınız, bir mefhum-fikir oluşturmalısınız: Beni etkileyen şey ile ben hangi bakımdan birbirimize uyuyoruz? Beni duygulandıran ruh ile benimki hangi bakımdan birbirlerine uyuyorlar - tabii ki karşılaşmalarının tesadüfünü bakış açısından değil, ilişkilerinin birleşmesi açısından. Böylece genel olarak yapılan işlerin tam tersini yapmalısınız. Genel olarak insanlar hep mutsuzluklarının toplamını yapıp dururlar - nevrozun ya da depresyonun başladığı nokta tam da budur; dırdırcılar gibi mutsuzluklarımızı sayar dururuz: Lanet olsun, şudur budur. Spinoza tersini önerir. Kederlerinizi toplayıp durmak yerine, sizi gerçekten ilgilendirdiğini hissetmeniz koşuluyla yerel bir sevinçten başlayın. Bunun üzerinde ortak mefhum inşa edilecektir, bunun üzerinde yerel olarak alan kazanmak, bu sevinci yaygınlaştırmak gerekeeektir. Bu bir hayat işidir. Kederlerin payını azaltıp bir sevincin payını çoğaltmaya çabalıyoruz, ve şu harika darbeyi vurmaya çabalıyoruz: Şu ya da bu bedenle benimki arasındaki ilişkilere gönderen ortak mefhumlar konusunda artık yeterince eminiz; artık aynı yöntemi kedere de uygulamaya çalışacağız - ama bu kederden yola çıkarak yapılamaz. Şu ya da bu bedenin artık bizimkine uymadığı noktadan itibaren, can alıcı noktadan itibaren ortak mefhumları oluşturmaya çabalayacağız. Bu artık bir sürekli varyasyon olmayı bırakır, çan biçimli bir eğri haline gelir.

Sevinçli tutkulardan yola çıkıyorsunuz. Eyleme geçme kudretindeki artıştan başlıyorsunuz; bunlardan birinci tipten ortak mefhumlar oluşturmak için faydalanıyorsunuz - benim bedenim ile beni sevinçle duygulandıran beden arasında ortak olan bir

şeyin mefhumuyla; yaşayan ortak mefhumlarınızı azamiye yükseltiyorsunuz ve sonra yeniden kedere doğru iniyorsunuz - bu kez şu ya da bu bedenin sizinkine niye uymadığını, şu ya da bu ruhun sizinkine niye uymadığını anlamak için oluşturacağınız ortak mefhumlarla.

O anda daha şimdiden upuygun fikrin içinde olduğunuzu söyleyebilirsiniz. Çünkü aslında nedenlerin bilgisine geçmiş bulunuyorsunuz. Daha şimdiden felsefenin içinde olduğunuzu söyleyebilirsiniz: Hesaba katılması gereken tek şey var, onlar da yaşama tarzları. Hesaba katılması gereken tek şey var: Hayatın meditasyonu - ve felsefe hayata dair bir meditasyondan başka bir şey olamaz, ölüme dair bir meditasyon olmaktan çok uzaktadır; felsefe ölümün, sonuçta bende en küçük olan kısım etkileyebilir hale getirilmesine dayanan bir işlemdir - ölüm o noktadan itibaren yalnızca kötü bir karşılaşma olarak yaşanacaktır. Basitçe iyi bilinir ki bir beden yorulduğu ölçüde kötü karşılaşma olasılıkları artarlar. Bu bir ortak mefhumdur - uygun olmayan karşılaşmanın ortak mefhumu. Genç olduğum sürece, ölüm gerçekten dışarıdan gelen bir şeydir; gerçekten dıştan gelen bir kazadır - bir iç hastalık durumu dışında. Ortak bir mefhum yoktur; buna karşın bir beden yaşlandığında eyleme geçme kudretinin azaldığı da doğrudur: Dün yapabildiğimi artık yapamıyorum; bu beni gerçekten büyülüyor. Yaşlanmadaki büyüleyici şey eyleme geçme kudretindeki işte bu türdeki bir azalmadır. Sonuçta hayat bakımından bir palyaço nedir? Kesin olarak söylemek gerekirse yaşlanmayı kabul etmeyen bir tiptir o -- yeterince hızlı yaşlanmayı bilmez. Çok hızlı yaşlanmamak gerekir çünkü bu palyaço olmanın bir başka yoludur. Yaşlı rolü yapmak. Ne kadar yaşlanılırsa yaşlanılır ve ne kadar az kötü karşılaşmalar yapmak istenirse - ama genç olunduğunda kötü karşılaşmanın riskine daha kolay atılınır. Eyleme geçme gücünün yaşlanmaya bağlı olarak azaldığı ölçüde, duygulanabilme gücü de sürekli değişi-

me uğradığı halde, buna pabuç bırakmayıp genç rolü oynamak isteyen bu tip büyüleyicidir. Bu çok üzüntü verici bir şey. Fitzgerald'ın bir romanında büyüleyici bir pasaj var: (Su Kayağı Numarası) - yaşlanmayı bilmemek üstüne olağanüstü güzellikte on sayfa vardır... hani bilirsiniz, seyircileri rahatsız eden gösterilerden...

Yaşlanmayı bilmek, ortak mefhumların, şeylerin ve öteki bedenlerin sizinkine hangi bakımdan uyum göstermeyeceklerini size anlatmaya başladıkları ana erişmektir. O zaman zorunlu olarak yaşınıza ait olan yeni bir zarafet türü bulmanız, özellikle hayata yapışıp kalmamanız gerekir. Bu bir bilgeliktir. "Yaşasın hayat" dedirten iyi sağlık değildir; hayata yapışmak iradesi de değildir. Spinoza hayranlık verici bir şekilde ölmeyi bilmiştir ama neye muktedir olduğunu o çok iyi biliyordu; diğer filozoflara boş vermeyi çok iyi biliyordu; Leibniz gelip ondan el yazması parçaları almış, sonradan onu gamnazlamıştı. Çok ilginç hikâyeler vardır - tehlikeli bir adamdı bu Leibniz. Bu ikinci düzlemde, ilişkilerin birleştiği mefhum fikre eriştiğimizi söyleyerek bitiriyorum - ve bir kez daha tekrarlıyorum ki asla soyut değildir çünkü bunun tümüyle olağanüstü yaşamsal bir girişim olduğunu hep söylemeye çalıştım. Tutkuların dışına çıktık, eyleme geçme gücünün biçimsel olarak sahibi olduk, soyut fikirler olmayan mefhumların oluşumu - ki gerçek anlamıyla yaşam kurallarıdır diyebilirsiniz bunlara; evet, bunlar bana eyleme geçme gücünü kazandırıyorlar. Ortak mefhumlar ikinci bilgi türüdür. Üçüncüsünü anlayabilmek için önce ikincisini anlamış olmak gerekir. Üçüncüsüne girmiş olan Spinoza'dan başka kimse yok. Ortak mefhumların üstünde... dikkat etmişsinizdir ki, eğer ortak mefhumlar --eğer soyut değilseler kolektiftirler, her zaman bir çoğulluğa gönderirler, ama bu yüzden daha az bireysel de değildirler. Bu, şu ya da bu bedenin hangi bakımdan uyum gösterdiğini, son tahlilde bütün bedenlerin nerede uyuştuklarını

anlama sorunudur - ama o andan itibaren bireysel olan şey bütün dünyadır. Öyleyse ortak mefhumlar her zaman bireyseldirler.

İlişkilerin birleşmelerinin ötesinde, ortak mefhumları tanımlayan iç uyumların ötesinde tekil özler vardır. Hangi farklarla? Sınır durumda beni karakterize eden ilişkinin ve ilişkilerin benim tekil özümü ifade ettiklerini söylemek gerekir - ama bu yine de aynı şey değildir. Neden? Çünkü beni karakterize eden ilişki - burada söylediğim şey, Spinoza'nın metninde kesinlikle yoktur, ama neredeyse tümüyle vardır da diyebilirsiniz - evet bu ilişki beni karakterize eden ilişkilerin ya da ortak mefhumların bedenimin genişleyebilir parçalarını ilgilendirmeyi sürdürür. Bedenim sonsuza kadar yayılmış bir parçalar sonsuzluğu tarafından oluşturulmuştur ve bu parçalar benim özüme tekabül eden şu ya da bu ilişkiler içine girerler. Beni karakterize eden ilişkiler özüme tekabül ederler fakat onunla karışmazlar, çünkü beni karakterize eden ilişkiler bedenimin uzamda yer tutan parçalarının hareket ve dinginlik içinde bir araya geldikleri kurallardan başka bir şey değildirler. Oysaki tekil öz bir kudret derecesidir, yani benim yeğinlik eşiğimdir. En alçak ve en yüksek olan arasında, doğumun ve ölümün arasında, bunlar benim yeğinliğine eşiklerimdirler. Spinoza'nın tekil öz adını verdiği şey, bana öyle geliyor ki yeğinliğine bir niceliktir - sanki her birimiz özümüze gönderen bir yeğinlikler karmaşası tarafından tanımlanıyoruz - aynı zamanda uzamda yer tutan parçalarımızın, genişleyebilir parçalarımızın arasındaki ilişkileri düzenleyen de budur. Aynı şekilde mefhumlara dair bir bilgim olduğunda, yani uzamda yer tutan parçalarının açısından, yayılmaları açısından bedenlerin uyum ve uyumsuzluklarını düzenleyen hareket ve dinginlik ilişkilerine dair bir bilgim olduğunda, henüz bir yeğinlik olan özüme yine tam anlamıyla sahip değilimdir. Ve Tanrı, Tahrı da nedir? Spinoza Tanrıyı mutlak olarak sonsuz kudret olarak tanımladığında kendini çok iyi ifade etmektedir. Açık

açık kullandığı bütün terimler - söz gelimi derece; Latince derece "*gradus*"dur ve *gradus* ortaçağ felsefesinde çok uzun sürmüş bir geleneğe bağlıdır. *Gradus* yayılabilir parçalara karşıt olarak ve onlardan farklı olarak yeğinliğine niceliktir. Demek ki her birimizin tekil özünün bu yeğinlik türü veya yeğinlik sınırı olduğunu kavramak gerekiyor. Tekildir, çünkü cins ya da tür olarak ortaklığımz ne olursa olsun hepimiz insanız, ama içimizden hiçbiri bir diğerinin yeğinlik eşiklerine sahip değildir. Üçüncü türden bilgi veya öz fikrinin keşfi ortak mefhumlardan itibaren yepyeni bir gösteri içerisinde, dünyanın bu üçüncü halkasına geçişle mümkün olacaktır: Özlerin dünyasına. Orada, Spinoza'nın deyişiyle, --her durumda biri bilinmeden ötekiler de bilinemezler-hem benim tekil özüm, hem Tanrı'nın tekil özü, hem de dışımızdaki şeylerin tekil özleri ilişkileri içinde bilinirler.

Bu üçüncü bilgi türü, ister bir taraftan tüm bir Yahudi mistisizmi geleneğine bağlansın, ister öte taraftan Spinoza'ya özgü ateist bir mistik deneyim türüne göndersin, sanıyorum ki bu üçüncü tür bilgiyi anlamanın tek yolu şunu kavramaktan geçiyor - karşılaşma ve karışımların düzeninin ötesinde, karakteristik ilişkilere gönderen bu öteki mefhumlar safhası vardır. Ama karakteristik ilişkilerin de ötesinde bir dünya daha, tekil özlerin dünyası bulunuyor. O zaman, orada, benim kendimin dış şeylerin yeğinlikleriyle uyum içine girdiğim, saf yeğinlikler olan fikirler oluşturulduğunda, işte o anda üçüncü tür bilgideyiz, çünkü bütün bedenlerin birbirleriyle uyuşmadıkları doğruysa, bir bedenin ya da bir ruhun uzamda yer tutan parçalarını düzenleyen ilişkiler bakımından, bütün bedenlerin ve ruhların birbirleriyle uyumlu olmadıkları doğruysa bile - saf yeğinliklerin dünyasına eriştiğinizde bunların hepsinin uyum içinde olduklarının var sayılması söz konusudur. O andan itibaren kendinize yönelik sevginiz ve aynı zamanda Spinoza'nın dediği gibi sizden başka şeylerin sevgisi aynı zamanda Tanrı sevgisidir ve Tanrı'nın

kendine duyduğu sevgidir, vesaire. Bu mistik doruk noktasında beni ilgilendiren işte bu yeğinlikler dünyasıdır. Orada yalnızca biçimsel olarak değil, yetkin bir şekilde kudretinize sahipsiniz. Bu artık sevinçten de öte bir şeydir. Spinoza bunu adlandırmak için mistik bir terimi veya kutluluk ya da aktif duygu kavramını bulur - bu bir kendine yönelik duygu demektir. Ama her şey hâlâ son derece somuttur. Üçüncü tür bir saf yeğinlikler dünyasıdır.

"Eğer her şeye gülen o ünlü şahsiyet asrımızda yaşamış olsaydı, muhakkak gülmekten ölürdü. Benim için bütün bu felaketler -Hollanda ile İngiltere arasındaki savaş- beni ne güldürüyor ne de ağlatıyor; daha çok, felsefe yapma ve insan doğasını daha iyi gözlemleme isteği uyandırıyorlar bende."

İKİNCİ DERS
DELEUZE - SPINOZA
20.01.1981

Ebediyet, An, Süre
Affectio ve Affectus
Duygulanış ve Duygu
Süre. Duygular Kuramı
Blyenbergh, Ethika
Keder ve Sevinç.
Nefret. Kudret
Aidiyet Alanları
Sınırsız Sonsuz

Spinoza'nın Blyenbergh'e yazdığı mektuplarda verdiği örnek: Adi bir duygusal iştah yönetiyor beni, ya da başka bir durum: Gerçek anlamda seviyorum. Bunlar nedir, bu iki durum? Bunları Spinoza'nın bize verdiği kıstaslara bağlı olarak anlamaya çalışmamız lazım. Adi bir duygusal iştah, --yalnızca ifadesine bak-

sak bile, bunun pek de iyi bir şey olmadığı, kötü bir şey olduğu hissediliyor. Ama hangi anlamda kötü? Adi bir duygusal iştah tarafından yönlendirilmem ne anlama gelir? Şunu demek istemektedir: Orada, içeride bir eylem, veya daha doğrusu bir eylem eğilimi vardır - mesela arzu. Adi bir duygusal iştah tarafından güdüldüğünde, arzu açısından ne olup bitmektedir? Bu, şeyin arzusudur... Tamam iyi. Bu arzu nedir? Bu arzu bir şeyin imgesine bağlanması dışında hiçbir şey tarafından nitelendirilemez - mesela kötü bir kadın arzuluyorum... (Richard Pinhas: Pek çoğu!) (Salondan kahkahalar)... Evet, daha da kötüsü birçok kötü kadın arzuluyorum. Evet, bu ne demektir? Bu konuyu, zina ile farkını tartışırken nasıl ele aldığını biraz görmüştük. Örneklerin grotesk görünüşünü unutun. Ama grotesk de değiller ki. Basitçe örnekler sonuçta. Bu durumda, Spinoza'nın adi duygusal iştah dediği şu anlama gelir - eylem her durumda, söz gelişi sevişmek bile-- eylem bir erdemdir! Neden? Çünkü bu bedenimin yapabileceği bir şeydir; kudret temasını asla unutmayın. Vücudumun kudreti dahilinde bir iştir. Öyleyse bir erdemdir çünkü bir kudretin ifadesidir.

Ama eğer orada kalsaydım adi bir duygusal iştah ile aşkların en güzelini ayırt edebilmek için elimde hiçbir araç olmazdı. Ama işte adi bir duygusal iştah olduğunda neden oluyor? Bunun nedeni aslında eylemimi ya da eylemimin imgesini ilişkisi bu eylem tarafından çözülüp dağıtılan bir şeyin imgesine bağlamaktayım. Çok farklı farklı yollardan her durumda sözgelimi diyelim ki evliyim - Spinoza'nın ele aldığı örnekte olduğu gibi - eşler arasındaki ilişkiyi çözüp dağıtıyorum. Veya eğer kişi evliyse evlilik ilişkisini çözüp dağıtıyorum. Ama dahası adi bir duygusal iştahta her türden ilişkiyi çözüp dağıtıyorum: Bir yıkma keyfiyle birlikte gelen adi bir duygusal iştah; tamam. Her şeyi ilişkilerin çözülüp dağılmaları düzeyinde ele alıyoruz. İlişkilerin çözülüp dağılması karşısında duyulan bir büyülenme tarzı

olarak ele almaya çalışıyoruz. Aşkların en güzelinde ise tam aksine. Dikkat edin ki burada asla ruhu çağırmıyorum. Bu Spinozist bir şey olmazdı. İşi paralelizme bağlamıyorum. Aşkların en güzeli durumunda bir sevgiyi çağırıyorum, adi bir duygusal iştahtan daha az bedensel olmayan bir sevgi bu. Basitçe arada yalnızca şu fark var: Aşkların en güzelinde eylemim aynı, tam aynı olan fiziksel eylemim, bedensel eylemim, eylemimin ilişkisiyle kendi ilişkileri doğrudan doğruya birleşen, bir araya gelen bir şeyin imgesine bağlanıyorum. Spinoza diyecektir ki işte bu anlamda aşkla birleşen iki birey her birinin parçalarını oluşturduğu tek bir birey oluşturmaktalar. Adi bir duygusal sevgide ise biri ötekini yıkmaktadır, öteki berikini, yani ilişkilerin çözülüp dağılmasının tüm bir süreci içerisindeyiz. Kısacası sanki birbirlerini tepip durur gibi aşk yapmaktadırlar. Bunu hepimiz anlıyoruz. Demek ki iyi gidiyor. Ama her zaman şu noktaya çarpıp dururuz - Spinoza bize şunu demektedir: Sonuçta eylemimizin bağlanacağı şeyin imgesini siz seçmiyorsunuz. Bu sizin elinizde olmayan bir sürü neden ve etkiyle ilgili bir şeydir. Gerçekte bu düşkün duygusal aşk tarafından nasıl tuzağa düşürüldüğümüzdür. Şunu asla diyemezsiniz - ha, başka türlü de yapabilirdim. Spinoza herhangi bir iradeye inananlardan değildir; hayır, onun felsefesine göre şeylerin imgelerini eylemlere bağlayan şey tam bir determinizmdir. O zaman şu formül çok daha tedirginlik verici hale gelir - ancak bendeki duygulanışlar tarafından ne kadar olabilirsem o kadar yetkinim. Demek ki eğer adi bir duygusal iştahın hâkimiyeti altındaysam ancak gücümün yettiği kadar yetkinimdir, mümkün olduğu kadar yetkinimdir. Şunu diyebilir miyim - daha iyi bir durumda olabilirdim ama değilim. Spinoza bu konuda çok ketum görünüyor. Blyenbergh'e mektuplarında şunu diyor: Daha iyi bir durumun bende eksik olduğunu bile söyleyemem, bunu bile söyleyemem. Düşkünce bir iştah duyduğum anda bunu söylemek - bir kez daha, henüz

okumamışsanız bu örneğin sürekli geri döndüğünü metinde de göreceksiniz - çünkü Blyenbergh bu örneğe yapışıp kalmaktadır, aslında basittir, son derece açıktır. Düşünce duygusal bir iştahını var dediğimde - ha, gerçek aşka sahip değilim dediğimde, evet bunu dediğimde bu ne anlama gelir: Bir şeyden yoksun olduğum anlamına mı? Kelimenin tam anlamıyla Spinoza'ya göre bu mutlak olarak hiçbir anlama gelmez, hiçbir anlama! Yalnızca ve yalnızca zihnimin bende bulunan bir durumla, bende bulunmayan bir durumu karşılaştırdığı anlamına gelir - başka bir deyişle bu gerçek bir ilişki değildir, zihnin yaptığı bir karşılaştırmadır. Zihnin yaptığı saf bir karşılaştırma. Ve Spinoza o kadar ileriye gider ki şunu da söyler -- bu sanki bir taşın görme yeteneğine sahip olmadığını söylemek gibidir; bir taşın göremediğini söylemek gibi. Gerçekte neden bir taşı bir insan organizmasıyla karşılaştırmazdım ve zihnin aynı karşılaştırma gücüyle - taş görmüyor, öyleyse onda görme duygusu eksik demezdim. Ve Spinoza biçimsel olarak Blyenbergh'e cevap vermektedir - burada metinlerden aktarma yapmıyorum, çünkü okuyacaksınız umarım: Düşünce bir duygusal iştah hissettiğim anda daha yüksek bir aşktan yoksun olduğumu söylemek, taştan bahsederken onun görme yeteneğine sahip olmadığını söylemek kadar budalacadır.

O zaman bu düzeyde durup Spinoza'yı dinlediğimizde, kendimize burada bir şeylerin yürümediğini söyleriz; çünkü yaptığı karşılaştırmada iki yargı ele alınmaktadır - taş konusunda şunu diyoruz: Görmüyor, öyleyse görme yeteneğinden yoksun; ve öte taraftan düşünce duygusal bir iştahla hareket eden birine dair erdemden yoksun olduğunu söylüyoruz. Bu iki önerme Spinoza'nın iddia ettiği gibi aynı tipten midir? Aynı tipten olmadıkları o kadar apaçıktır ki, aynı tipten olduklarını söylediğinde Spinoza'ya güvenip onun aslında bir provokasyon yapmak istediğine hükmetmemiz gerekir. Bize şunu demek istemektedir: Bu iki

önerme arasındaki farkı göstermeye davet ediyorum sizi. Ama bu fark hissediliyor. Spinoza'nın provokasyonu belki de hissin ötesine geçip bu farkı bulmamızı sağlayacak. Bu iki durumda, bn iki önermede - taş görme yeteneğinden yoksun, ya da Ahmet erdemden yoksun; bu iki durum arasında zihnin yaptığı karşılaştırma; içinde olduğum hal ile içinde olmadığım hal ile karşılaştırma içinde zihnin yaptığı bu karşılaştırma gerçekten aynı tipten midir? Elbette hayır! Neden? Taşın görme yeteneğinden yoksun olduğunu söylemek kabaca onda hiçbir şeyin görme olanağı içermediğini söylemek anlamına gelir. Oysa - gerçek aşktan yoksun dediğimde bu aynı tipten bir karşılaştırma değildir. Çünkü bu defa başka anlarda bu varlığın gerçek bir aşka benzer bir şeylerle karşılaşmış olabileceğini dışarıda bırakmam. Başka terimlerle söylersek ---sorumuz kesinlik kazanmaya başladı, çok ağır ağır ilerliyorum; bütün bunların besbelli olduğunu düşünüyor olsanız bile - tek bir varlığın içinde yapılan karşılaştırma iki varlık arasında yapılan karşılaştırma ile aynı mıdır? Spinoza bu problemin karşısında gerilemez; körlük durumunu ele alır ve bir de sakin sakin şunu der - ama bir kez daha bu kadar apaçık bir şekilde yanlış olan bütün bu şeyleri bize söyleyip dururken kafasındaki acaba nedir; bize şunu der: Kör hiçbir şeyden yoksun değildir! Neden? Sahip olduğu duygulanışlar bakımından ne kadar olabilirse o kadar yetkindir. Görsel imgelerden yoksundur, tamam, kör olmak görsel imgelerden yoksun olmak anlamına gelir; bu onun görmediği anlamına gelir, ama taş da göremiyor. Ve şunu der: Bu bakış açısından kör ile taş arasında hiçbir fark yoktur - her ikisi de görsel imgelere sahip değildir. Demek ki kör görme yeteneğinden yoksundur demek, taş görme yeteneğinden yoksundur demek kadar budalacadır. Peki ya kör? Olabildiği kadar yetkindir - ama ne bakımdan? Yine burada görüyorsunuz, Spinoza bize şunu dememektedir: Kudreti bakımından; körün kudretinin duygulanışları bakımından ola-

bildiğince yetkin olduğunu söylemektedir - yani muktedir olduğu imgeler bakımından. Muktedir olduğu şeylerin imgeleri onun kudretinin gerçek duygulanışlarıdırlar. Öyleyse taş görme duyusundan yoksundur demek ile kör görme duyusundan yoksundur demek arasında hiçbir fark yoktur.

Blyenbergh burada bir şeyler anlamaya başlar. Anlamaya başlar, yine de Spinoza... Neden bu tür bir provokasyona girişmektedir? Ve Blyenbergh, bir kez daha yorumcuların, Blyenbergh'in bir budala olduğunu söylemekle ne kadar yanıldıklarının tipik bir örneği gibi geliyor bana, çünkü Blyenbergh Spinoza'yı pekâlâ anlıyor... Blyenbergh şunları söyleyerek hemen Spinoza'ya cevabı yapıştırıyor: Bütün bunlar çok güzel ama ancak özün saf bir anlık varoluş türünü savunmadıkça bu işten kurtulamazsınız (bunu böyle söylemiyor ama metinde göreceksiniz aynı anlama geliyor gerçekten). Bu bir eleştiri olarak ilginçtir, iyi bir eleştiridir. Blyenbergh karşı çıkmaktadır: Görmeyen kör ile görmeyen taşı bir araya getirmeyi ancak şöyle başarabilirsiniz: Aynı zamanda özün bir tür saf bir andalığını koymalısınız - yani şu andaki duygulanışın bir öze ait oldığunu. Eleştiri burada çok çok güçlüdür. Eğer aslında özüne ait olan burada ve şimdi hissettiğim duygulanıştan başka bir şey değildir dersem o zaman hiçbir şeyden yoksun değilim demektir. Eğer körsem görme duyusundan yoksun değilim; eğer düşkünce duygusal bir aşkın hâkimiyetindeysem daha üstün bir aşktan yoksun değilim. Hiçbir şeyden yoksun değilim. Özüme ait olan aslında burada ve şimdi algıladığım duygulanıştan başkası değildir. Ve Spinoza sakince cevap verir: Evet ne yapalım ki öyle. Bu çok ilgi çekici bir durumdur. Ama ilgi çekici olan nedir? Bu özün ebedi olduğunu hep söylemiş olan kişi tarafından söylenmektedir. Tek tek özler yani sizinki, benimki, bütün özler ezeli ebedidirler. Dikkat edin ki bu özün süren bir şey olmadığını söylemenin bir başka yoludur. Ya da tam anlamıyla süren bir

şey olmamanın ilk bakışta iki tarzı vardır: Ebediyet tarzı ya da tek bir andalık tarzı. Oysa Spinoza'nın birinden ötekine bu kadar sakince geçebildiğini görmek çok ilginçtir. Başlangıçta bize şunu demektedir: Özler ezeli ebedidirler; ve şimdi çıkıp bize şunu demektedir: Özler bir andadırlar. İsterseniz bunun çok tuhaf bir konum haline geldiğini söyleyebiliriz. Terimi terimine konuşursak özler ebedidirler ama özün sahip olduğu şeyler anlık şeylerdir; özüme ait olan edimsel olarak, burada ve şimdi başıma gelen şeylerdir. Ve gerçekten "özümü belirleyen duygulanışa bağlı olarak ne kadar olabilirse o kadar yetkinim" formülü bu kesin "bir andalık" tavrını belirler.

Burada Spinoza Blyenbergh mektuplaşmasının neredeyse doruğumdayız. Spinoza bu mektuba çok çok sert bir cevap verir çünkü bu mektuplaşmadan gittikçe sabırsızlık duymaya başlamıştır; Blyenbergh protesto eder ve şunu der: Ama sonuçta özü bir anda oluşuyla tanımlayamazsınız. Böyle bir şey nasıl olabilir? Saf bir andalık mı? Bazen düşkünce duygusal bir iştahınız oluyor, başka bir zaman ise üstün bir aşkınız ve her defasında çıkıp bana olabildiğiniz kadar yetkin olduğunuzu söyleyeceksiniz! Başka bir deyişle ona Blyenbergh şunu demektedir: Süre fenomenini dışarıya atamazsınız. Bir süre vardır ve daha iyi olabilmeniz bu süreye bağlıdır; bir oluş vardır ve daha iyi ya da daha kötü olabilmeniz bu sürenin bir işlevidir. Düşkünce bir duygusal iştah duyduğunuzda üzerinize çöken şey saf bir anlık durum değildir. İşi süre terimleri ile ele almak gerekir - yani daha önce olduğuna göre daha kötü bir haldesiniz. Ve sizde daha üstün bir aşk uyandığında işte o zaman daha iyi oluyorsunuz. Sürenin indirgenemezliği söz konusudur. Başka bir deyişle öz tek tek anlarıyla ölçülemez. Oysa durum çok ilginçtir çünkü Spinoza mektuplaşmayı keser. Bu noktada Spinoza hiçbir cevap vermez. Zaten Blyenbergh de aynı zamanda temkinsiz davranıp ilişkilerini bozmuştur: Spinoza'ya önemli bir soru sormakta olduğunu

hissedip bir sürü sorular sıralayıp durmaya başlamıştır; Spinoza'yı sıkıştırmayı düşünmektedir, Spinoza da onu def eder. Ona "bırak beni biraz, biraz sakin bırak," der. Mektuplaşmayı keser, artık cevap vermeyecektir.

Bütün bunlar çok dramatiktir, çünkü kendimize şunu diyebilirsiniz - hah, tamam işte, verebileceği bir cevabı yoktu... Eğer cevap vereceği tutsaydı - çünkü Spinoza'nın verebileceği bir cevap; ve bu cevabı verebileceğini düşünmek mecburiyetindeyiz - eğer cevap vermediyse, bu cevap vermek için hiçbir arzu duymadığı anlamına geliyor; çünkü cevabının tümü zaten *Ethica*'dadır. Demek ki Blyenbergh ile mektuplaşmasında bazı noktalarda *Ethica*'dan da öteye geçmesine rağmen sanıyorum çok basit bir nedenle Spinoza özellikle Blyenbergh'e cevap vermek istememektedir. Kendi bildiği nedenlerden dolayı, özellikle Blyenbergh'e o devirde herkesin üzerinde konuşup durduğu bu yayımlanmamış kitabın üzerine herhangi bir fikir beyan etmek istememekte, korkacağı bir sürü şey olacağından, herhalde saklama gereği duyacaktır. Blyenbergh'e cevap vermek istemez, çünkü onun bir düşman olduğunu hisseder; *Ethica*'nın ne olduğuna dair bir fikir beyan etmek istememektedir. İşte bu yüzden mektuplaşmayı kesmek ister. Bu bakımdan bir cevabı olduğu ama bunu vermek istemediği düşünülebilir. Kendi kendine işte yine başım belaya girecek demektedir. Ama bu cevabı yeniden oluşturmayı denemek işte bize düşüyor. Spinoza sürenin var olduğunu iyi bilmektedir. Görüyorsunuz ki şu anda üç terimle oynayıp durmaktayız: Ebediyet, an, süre. An ne demektir? Bir andalık ne demektir? Ebediyetin Spinoza'da ne demek olduğunu henüz bilmiyoruz. Ama onun özün bir tarzı olduğunu biliyoruz. Ebediyet özün kendine özgü tarzıdır. Varsayalım ki öz ebedidir, yani zamana boyun eğmez. Bu ne anlama gelir bilinmiyor. Bir an, bir andalık ne demektir? Bir an, özün duygulanışının bir tarzıdır. Formülü şudur: Burada ve şimdi duygulandığım şeyler

bakımından olabildiği ölçüde yetkinim her zaman. Demek ki duygulanış gerçek anlamıyla anlık bir kesittir. Aslında bu bir eylem ile bir şeyin imgesi arasındaki bir tür yatay ilişkidir. Üçüncü boyut - sanki bir küre diyebileceğimiz üçüncü bir boyutu oluşturmaya girişmişiz gibidir; burada hiç de Spinozacı olmayan bir kelimeyi kullanıyorum ama bu kelime işleri düzenlememize olanak sağlayacak; Husserl'in bir kelimesini özün sahip olduğu şeylerin küresini: Öz ona ait olanlardır. Sanıyorum ki Spinoza özün bu küresinin üç boyutlu gibi olduğunu söyleyecektir. Önce ebedi olan öz vardır, sonra beni şu anda etkilemekte olan şeyler gibi anlar halinde burada ve şimdi olup biten özün duygulanışları vardır ve sonra ne vardır? Bir şey vardır ve orada kullanacağımız terminoloji çok önemlidir, o noktada Spinoza çok büyük bir kesinlikle *affectio* ile *affectus* arasında bir ayrım yapar. Bu iş biraz karışıktır çünkü *affectio*'yu yanlış tercüme eden çok az kişi olmasına karşın *affectus*'u "his" diye tercüme eden bir sürü kişi var. Fransızcada duygulanma ile his arasındaki farkı ayırt etmek gerekir. Öte taraftan yazıktır, belki daha barbarca bir kelime kullanmak gerekebilir; ama baha öyle geliyor ki *affectus*'u *affect* (duygulanış) diye tercüme etmek daha iyi olur çünkü sözcük Fransızcada zaten vardır - en azından kökleri ortaktır. Demek ki Spinoza terminolojik olarak *affectio* ile *affectus*'u, duygulanış ile duyguyu birbirinden ayırt eder.

Bir duygu nedir? Spinoza bize der ki bu duygulanışın kapladığı bir şeydir. Duygulanış bir duyguyu kaplar. Hatırlıyorsanız duygulanış mutlak olarak kesin bir tanım vermek gerekirse bir şeyin imgesinin bende bıraktığı anlık etki demektir. Mesela algılar duygulanışlardır. Eylemine bağlanan şeylerin imgesi bir duygulanıştır. Duygulanış kuşatır, içerir, bütün bunlar Spinoza'nın sürekli olarak kullandığı kelimelerdir. Kuşatma: Bunları gerçekten maddi metaforlar gibi ele almak gerekir, yani duygulanışın bağrında bir duygunun bulunduğu anlamındadır. Duygu

ile duygulanış arasında bir doğa farkı vardır. Duygu duygulanışın bağlı olduğu bir şey değildir, duygulanış tarafından sarıp sarmalanmıştır ama başka bir şeydir. Aralarında doğa farkı vardır. Duygulanışın yani şeyin imgesi ve bu imgenin bende bıraktığı etki neyi sarıp sarmalamaktadır? Bir geçişi, bir dönüşümü sarıp sarmalamaktadır. Ama bu geçiş veya dönüşüm sözcüğünü çok güçlü bir anlamda ele almak gerekir. Neden? Görüyorsunuz bu şu anlama gelir - bu tümüyle zihnin yaptığı bir karşılaştırmadan bambaşka bir şeydir, artık zihnin karşılaştırdığı bir alanda değiliz. Bu iki durum arasında zihnin yaptığı bir karşılaştırma değildir, duygulanışın, her türlü duygulanışın kuşattığı bir geçiştir. Her anlık duygulanış bir geçişi kuşatır. Ne geçişi? Bir kez daha bu yine hiçbir şekilde zihnin yaptığı bir karşılaştırma değildir - çok ağır ilerlemek için şunu da eklemeliyim: Yaşanan bir geçiş zorunlu olarak bilinçli olmak zorunda değildir. Her durum yaşanmış bir geçiş halini içerir. Nereden nereye geçiş? Neler arasında geçiş? Evet, tam da zamandaki iki an birbirlerine ne kadar yakınlaştırılsınlar, ele aldığımız iki an A anıyla A1 anları - her zaman önceki durumdan şimdiki duruma bir geçiş vardır. Önceki durumdan şimdiki duruma geçiş doğal olarak önceki durum ile şimdiki durumdan farklıdır. Geçişin kendine özgü bir tarafı vardır - ve bu da süre adı verilen ve Spinoza'nın süre dediği şeydir. Süre yaşanmış, yaşantılanmış geçiş demektir. Süre nedir? Hiçbir zaman bir şey değildir, bir şeyden bir başkasına geçiştir - yalnızca şunu eklemek yeter: yaşandığı ölçüde. Yüzyıllar sonra Bergson süreyi felsefi bir kavram haline getirdiğinde bu tümüyle farklı etkilerden dolayı gerçekleşecektir. Bergson'un kendi açısından - Spinoza'nın yetkisi altında değil. Yine de sürenin Bergson'cu kavranışının tam anlamıyla Spinoza'nınkine tekabül ettiğine dikkat çekiyorum. Spinoza "süre" dediği şeyi anlatmaya çalıştığı zaman şunları der: Zamanda birbirine istediği kadar yakın ruhsal durumları ele

alabilirsiniz, A durumuyla A1 durumunu bir dakikalık, bir saniyelik, binde bir saniyelik aralıklarla birbirlerine yaklaştırabilirsiniz, yani gitgide daha sık kesitler, gitgide birbirine daha yakın kesitler alabilirsiniz. Bergson demektedir ki isterseniz sonsuza kadar gidin, zamanı sonsuzca ayrıştırın, gitgide daha hızlı kesitler alın, hep durumlarla karşılaşacaksınız, başka bir şeyle değil.

Ve durumların her zaman mekân olduklarını ekler. Kesitler hep mekânsaldırlar. Ve kesitlerinizi istediğiniz kadar birbirlerine yaklaştırın, bir şey yine de zorunlu olarak elinizden kaçacaktır - bu kaçan şey istediği kadar küçük olsun bir kesitten ötekine geçiştir. Oysa en basitinden Bergson'un süre dediği şey nedir? Bir kesitten ötekine, bir durumdan bir başka duruma geçiştir. Bir durumdan ötekine geçiş bir durum değildir - bütün bunların çok güçlü şeyler olmadığını söyleyeceksiniz. Ama bu yaşantının gerçekten çok derin bir durumudur. Çünkü geçişi bir durum, bir hal olarak görmeden geçişten nasıl bahsedilebilir, bir durumdan ötekine geçişten nasıl bahsedilebilir?-Bu ifade, üslup, hareket problemleri yaratacaktır, her türden problem yaratacaktır. Oysa süre tam da budur, bir durumdan ötekine yaşanmış bir geçiştir ve ne bir duruma ne de ötekine indirgenemez, dolayısıyla hiçbir duruma indirgenemez. Süre iki kesit arasında olup bitendir. Bir bakıma süre her zaman sırtımızdadır, sırtımızda akıp gitmektedir. İki göz kırpışı arasındadır. Eğer süreye bir yaklaştırma yapmak isterseniz: Birine bakıyorum, birine bakıyorum süre ne orada ne de oradadır. Süre sürmüştür: İkisi arasında olup bitmiştir. İstediğim kadar hızlı gitmiş olayım, süre tanım icabı daha hızlı gidecektir. Sanki değişken bir sürat çarpanıyla etkilenmiş gibi: Ne kadar hızlı gidersem sürem benden daha hızlı gidecektir. Bir durumdan ötekine ne kadar hızlı geçersem geçiş bu iki duruma indirgenemez olarak kalacaktır. İşte bütün duygulanışların sarıp sarmaladığı şey budur.

Diyeceğim ki: Her duygulanış kendisine erişeceğimiz bir geçişi sarıp sarmalar: Ya da yine - her duygulanış aracılığıyla kendisine varacağımız ve kendisinden çıkacağımız bir başka duygulanışa geçeceğimiz, ne kadar birbirlerine yakın olurlarsa olsunlar iki duygulanışı birbirlerine bağlayan bir geçişi kuşatır. Demek ki çizgimi tamamlamak için üç zamanlı bir çizgi çizmem gerekir: A, A1, A2; A anlık duygulanıştır, şu ana aittir; A1 biraz öncekidir; A2 ise sonrakidir, gelecek olandır. Bunları azami ölçüde istediğim kadar birbirlerine yaklaştırayım, onları ayıran bir şey yine hep kalacaktır - bu da geçiş fenomenidir. Bu geçiş fenomeni, yaşanmış bir fenomen olduğu ölçüde süredir: Özün üçüncü aidiyeti işte budur. Öyleyse şimdi duyguya ilişkin daha kesin bir tanımım var; duygu, yani her duygulanışın kuşattığı şey, ondan doğası itibariyle yine de farklıdır - o bir geçiştir, geçmiş bir halden şu andaki hale veya şu andaki halden bir sonraki hale yaşanmış geçiştir. Buraya kadar iyi.

Eğer bütün bunları anlıyorsanız, şimdilik özün üç boyutunun bir tür ayrıştırmasını yapmaktayız, özün üç aidiyet alanını kurmaya uğraşmaktayız. Öz ebediyet biçimi altında kendine aittir, duygulanış anlık olma biçimi altında öze aittir, duygu ise süre biçimi altında öze aittir. Ama bir geçiş nedir? Bir geçiş ne olabilir? Çok mekânsal kalan bir fikirden çıkmamız gerekir. Bütün geçişler diyecektir Spinoza - ve bu da onun duygular kuramının temeli olacaktır - bütün geçişler; burada "gerektirir" terimini kullanmıyor, anlayın ki kelimeler son derece önemlidirler - duygulanışa dair bize diyecektir ki her duygulanış bir duyguyu gerektirir ve kuşatır; ama kuşatılan ile kuşatan kesin olarak aynı doğaya sahip değildirler. Her duygulanış, yani belli bir anda belirlenebilir her durum bir duyguyu, bir geçişi kuşatır, sarıp sarmalar. Ama geçişin kendisi - neyi sardığını soruyorum, neyin sarılmış olduğunu sormuyorum; neye dayandığını soruyorum, ne olduğunu soruyorum ve Spinoza'ya ilişkin cevabı onun tara-

fından zaten verilmişti: Kudretimin azalması ve çoğalması idi. Kudretimin artması ya da azalmasıydı - sonsuzca küçük olsa da. Yine iki durumu ele alıyorum: Karanlık bir odadayım. Bütün bunlardan bahsediyorum belki faydasız bilmiyorum ama bütün niyetim felsefi bir metni okuduğunuzda kafanızda en olağan en gündelik durumları bulundurmanız gerektiği konusunda sizi ikna etmek. Karanlık bir odadasınız ve Spinoza size der ki olabildiğince yetkinsiniz - duygulanışların açısından yargılayalım, duygulanışlarınız bakımından ne kadar olabilirseniz o kadar yetkinsiniz. Bir şeyiniz yok, sadece görsel duygulanışlarınız yok o kadar. İşte hepsi bu. Ama olabileceğiniz kadar yetkinsiniz. Birdenbire birisi kapıyı açar, girer ve uyarmadan ışığı yakar: Tümüyle darmadağın olmrunı. Dikkat edin kendime en kötü örneği seçtim. O zaman tamam... Değiştiriyorum, haksızlık ettim. Karanlıktayım ve biri sakince geliyor ve bir ışık yakıyor - bu örnek çok karmaşık olmaya doğru gidiyor. Zaman içinde birbirlerine çok yaklaştırılabilir iki durum var elinizde. Karanlık hal dediğim hal ile - "b" ile adlandıracağım ışıklı hal. Bunlar birbirlerine çok yaklaşmış haldeler. Diyorum ki - bir durumdan ötekine bir geçiş oluyor, o kadar hızlı ki bilincine bile varamıyorsunuz, o kadar ki bütün bedeniniz - Spinoza'cı terimlerle hep bedenlerden örnek verilir; bütün bedeniuizin bu yeni durumıa adapte olmak için bir tür seferberliğe girmesi söz konusudur. Duygu nedir peki? Geçiştir. Duygulanış ise karanlık haliyle ışıklı halidir. Kesitler halinde ardışık iki duygulanış. Geçiş birinden ötekine yaşanmış geçittir. Dikkat edin bu vakada fiziksel bir geçiş yoktur, biyolojik bir geçiş söz konusudur, geçişi yapan vücudunuzdur. Bu ne anlama gelir? Geçiş zorunlu olarak kudretin bir artışı ya da kudretin bir azalışıdır. Daha şimdiden anlamanız gerekirdi, çünkü her şey o kadar somut ki. Varsayın ki karanlıkta derin bir meditasyon halindeydiniz. Bedeninizin bütünü bu aşırı meditasyona doğru eğilmişti. Bir şeye sıkıca ya-

pışmıştınız. Öküzün biri geldi ve ışığı yaktı. Öyle ki tam erişeceğiniz bir fikri kaybediverdiniz. Döndünüz, kızgınsınız. Bunu unutmuyoruz, çünkü aynı örnek ileride yine işimize yarayacak. Ondan nefret ediyorsunuz, çok uzun sürmese bile nefret ediyorsunuz. Bu vakada ışıklı hale geçiş size ne getirmiştir? Kudretinizin bir azalışını. Kuşkusuz karanlıkta gözlüklerinizi arıyor olsaydınız size getireceği kudretinizde bir artıştı. Bu durumda ışığı yakan kişiye teşekkür edersiniz.

Daha şimdiden bu kudretin artışı ve azalışı meselesinin çok farklı bağlamlarda ve yönlerde işleyebileceğini anlayabiliyoruz. Ama kabaca hep yönlerden bahsediyoruz. Eğer bağlamı hesaba katmaksızın genel olarak muktedir olduğunuz duygulanışlar artırılırsa kudretinizde bir artış vardır; eğer muktedir olduğunuz duygulanışlar azaltılırsa kudretinizde bir azalma vardır. Bu çok kabaca söylenebilir - her zaman böyle olmasa da. Bununla ne demek istiyorum? Çok basit bir şey söylemek istiyorum: O da anlık her duygulanışın - bakınız Spinoza ne kadar ilginç kendine özgü kesinliğiyle şöyle diyecektir: Bütün duygulanışlar anlıktırlar, ve Blyenbergh'e verdiği cevap da buydı, daha fazlasını söylemek istemiyordu, kendi düşüncesini deforme ettiği söylenemez. Sadece bir boyutu açık ediyordu. Bütün duygular anlıktırlar. Her zaman bunu söylemektedir; ama her zaman şunu da söylemektedir: Şu anda neyle duygulanmışsam ona bağlı olduğum ölçüde yetkinim. Anlık özün aidiyet alanı işte budur. Bu açıdan bakıldığında ne iyi ne de kötü vardır. Ama öte taraftan anlık bir hal her zaman kudretin bir artışını veya azalışını sarıp sarmaladığı için orada iyi ve kötü vardır.

Demek ki hali bakımından değil, geçişi bakımından, süresi bakımından gerçekten kör olmanın kötü bir tarafı vardır; görmeye başlamanın gerçekten iyi bir tarafı vardır çünkü bu ya kudretin bir azalışı ya da artışıdır. Ve burada artık zihnin iki durum arasında yaptığı bir karşılaştırma alanında değiliz artık,

bu bir durumdan ötekine geçişin, duyguda yaşanan bir geçişin alanıdır. Bana öyle geliyor ki aşağıdaki şeyleri kavramazsanız, *Ethica*'dan yani duygular teorisinden hiçbir şey anlayamazsınız: Her şeyden önce Spinoza'nın zihnin iki durum arasında, iki hal arasında yaptığı karşılaştırmalarla, bir halden ötekine yaşanmış geçişler, duygular içinde yaşanmış geçişler arasında kurduğu karşıtlığı her zaman aklımızda tutmak gerekir. Geriye anlamak için pek az şey kalır. Duyguların kudretimizdeki azalışları ve artışları belirttiklerini söylemiyorum. Duyguların kudretimizin yaşanmış artışları ve azalışları olduğunu söylüyorum. Bir kez daha bunların bilinçli olması gerektiğini söylemiyorum. Bu duyguya ilişkin sanırım ki çok çok derin bir kavrayıştır. O halde daha rahat olabilmek için onlara adlar takalım. Kudretteki artışlar olan duygulara sevinçler diyeceğiz, kudretlerin azalışı olan duygulara ise kederler diyeceğiz. Ve duygular ya sevinç tabanındadır ya da keder tabanındadır. Spinoza'nın çok kesin tanımlamaları buradan gelmektedir. Keder kudretteki bir azalışa, kudretindeki bir azalışa tekabül eden duygudur, sevinç kudretindeki bir artışa tekabül eden bir duygudur.

Keder bir duygulanış tarafından sarılıp sarmalanmış bir duygudur. Peki duygulanış nedir? Bu bende kedere yol açan, bana keder veren bir şeyin imgesidir. Görüyorsunuz, her şey burada bulunabiliyor, bu çok kesin bir terminolojidir. Tekrarlıyorum... Ne demiş olduğumu pek hatırlayamıyorum... Keder duygusu bir duygulanış tarafından kuşatılmıştır, duygulanış nedir? Duygulanış ise bana keder veren bir şeyin imgesidir, bu imge çok belirsiz, çok karışık olabilir, bu hiç önemli değil. İşte sorum: Neden bana keder veren şeyin imgesi, neden bu imge eyleme geçme kudretimdeki bir azalışı kuşatmaktadır? Bana keder veren bu şey de nedir? Hiç değilse elimizde bütün bu soruları cevaplayacak unsurlar var. Şimdi her şey yeniden gruplandırılabilir, eğer beni takip ettiyseniz her şey büyük bir uyum

içinde yerli yerine oturacaktır. Bana keder veren şey, ilişkileri benim ilişkilerime uygun düşmeyen şeydir. Bu, duygulanıştır. İlişkileri, benim ilişkilerimden birini veya ilişkilerimin bütününü çözüp dağıtmaya yönelen her şey beni kederle duygulandıracaktır. "*Affectio*" terimleriyle söylersek burada tam bir tekabül vardır, *affectio* terimleriyle, şeyin benim ilişkilerimle birleşmeyen ve benimkileri çözüp dağıtmaya eğilim gösteren ilişkileri olduğunu söyleyeceğim. Burada *affectio* terimleriyle konuşuyorum. Duyguların diliyle konuşursam o zaman şunu demeliyim: Bu şey beni kederle duygulandırıyor; demek ki böylece kudretimi azaltıyor. Görüyorsunuz anlık duygulanışların ve geçiş duygularının çifte diliyle konuşuyorum. Böylece sürekli olarak soruma geri dönüyorum: Neden, ama neden, neden olduğu bir anlaşılsa belki her şey anlaşılmış olurdu. Ne olup bitiyor? Görüyorsunuz ki kederi belli bir anlamda ele almaktadır, bunlar ayrı ayrı iki özel durum değil, iki büyük duygusal tonalitedir. Keder ve sevinç iki büyük duygusal tonalitedir, yani "*affectus*", duygu anlamında...

İki büyük çizgi olarak ele alacağız demek ki: Keder tabanlı bir çizgiyle sevinç tabanlı bir çizgi bütün duygular teorisini katedecektir. Neden ilişkileri benimkine uyum göstermeyen şey, neden beni kederle duygulandırmaktadır, neden eyleme geçme kudretini azaltmaktadır? Çifte bir etki bulunduğunu görüyorsunuz: Hem önceden anlamış bulunuyoruz, ama şu anda anlamamız için bir şeyler eksik görünüyor. İlişkileri benimkiyle birleşmeyen, uyuşmayan bir şey belirdiğinde - bu bir hava akımı bile olabilir; ne olup bitmektedir? Dönüyorum: Karanlıktayım, odamda sakinim, birileri rahatımı bozuyor. Birisi kapıyı açıp giriyor, yerimde sıçrıyorum, kapıya vuruyor, yerimde sıçratıyor beni. Tam yakalamak üzereyken bir fikri kaybediyorum. İçeri giriyor ve konuşmaya başlıyor; gittikçe azahyor fikirlerim, kederle duygulanmış haldeyim. Evet, bir kederim var, rahatsız

edilmişim. Spinoza diyecektir ki - kederin çizgisi nedir? Şu anda beni rahatsız etmiş olan kişiden nefret etmekteyim! Ona diyorum ki hey kardeşim tamam. Bu belki çok ağır bir nefret değil, belki çok küçük bir nefret ama yine de bir nefret! Huzurumı kaçmış, ondan nefret ediyorum!

Ne demek bu peki, nefret? Görüyorsunuz, bu bir kederdir. Spinoza bize diyor ki: Eyleme geçme kudretiniz azaldı, ve azaldığı ölçüde kederle duygulandınız. Buraya kadar tamam. "Ondan nefret ediyorum", bu demektir ki ilişkileri sizinkiyle birleşmeyen şeyden en azından ruhen nefret ediyorsunuz - yok edilmesini istiyorsunuz.

Nefret etmek sizi yok etme tehlikesi gösteren şeyi yok etmek istemektir. Nefretin anlamı budur. Yani sizi çözüp dağıtabilecek olan şeyi çözüp dağıtmayı "istemek". Demek ki keder nefreti doğuruyor. Dikkat edin ki sevinçler de doğuruyor. Nefret sevinçler doğuruyor. Öyleyse bu iki çizgi, bir tarafta keder öte tarafta sevinç, saf çizgiler değildirler. Nefretin sevinçleri nelerdir? Nefretin sevinçleri var.

Spinoza'nın dediği gibi: Nefret ettiğiniz varlığı mutsuz olarak hayal ettiğinizde kalbinizde tuhaf bir sevinç uyanır. Buradan bir tutkular silsilesi çıkacaktır. Spinoza bunu çok iyi başarır. Nefretin sevinçleri vardır. Bunlar ne tür sevinçlerdir? En azından şunu söyleyebiliriz - ve bu bizi çok ilerletecektir - bunlar tuhaf bir şekilde telafi edici, yani dolaylı sevinçlerdir. Nefrette ilk gelen şey, nefret duygularımız baş gösterdiğinde her zaman temeldeki kederi aramalısınız - yani eyleme geçme kudretinizin engellenmesini, azalışını. Ve şeytanca bir kalbiniz varsa, bu kalbin nefretin sevinçleri içerisinde serpilip açıldıklarını anlayın; ve bu nefretin sevinci ne kadar büyük olurlarsa olsunlar başlangıçtaki o küçük kirli kederi asla ortadan kaldırmayacaklardır - sevinçleriniz telafi sevinçleri olarak kalacaklardır. Nefretin adamı, içerlemenin adamı, vesaire; Spinoza'ya göre, bütün

sevinçleri bu başlangıçtaki keder tarafından zehirlenmiş olan kişidir - çünkü keder bu sevinçlerin içinde varlığını sürdürür. Sonuçta böyle bir kişi sevincini kederden başka bir şeyden türetemez hale gelir. Ötekinin varoluşu dolayısıyla duygulandığı keder kendisine bir haz yaratmak için ötekinde uyandırmayı hayal ettiği keder - Spinoza'ya göre bütün bunlar lanetli sevinçlerdir. Dolaylı sevinçlerdir. Dolaylı ve dolaysız kıstaslarımızı burada bulabiliyoruz, burada, bu düzeyde. Aynı şekilde soruma geri dönüyorum - evet, yine de söylemek gerekir ki: Bir duygulanış, yani benim kendi öz ilişkilerime uyum göstermeyen herhangi bir şeyin imgesi hangi bakımdan eyleme gücümü azaltır? Bu hem apaçık görünüyor, hem de hiç öyle değil. İşte Spinoza'nın söylemek istediği: Varsayın ki bir kudretiniz var, ve işte birinci durumda ilişkileri sizinkilerle birleşmeyen bir şeye çarptınız. İkinci durumdaysa aksine ilişkileri sizinkiyle birleşen bir şeyle karşılaştınız. Spinoza *Ethica*'da Latince *occursus* terimini kullanır - *occursus* tam da bu durumdur, karşılaşma, rastlama. Bedenlerle karşılaşıyorum. Bedenim her an başka bedenlerle rastlaşıyor. Karşılaştığım bedenlerin kâh benimkilerle birleşen kâh birleşmeyen ilişkileri var. İlişkisi benimkiyle birleşmeyen bir bedenle, bir cisimle karşılaştığımda ne olup biter? İşte bu: Diyeceğim ki - ve *Ethica*'nın dördüncü kitabını okursanız bunun son derece güçlü bir öğreti olduğunu göreceksiniz... Bunun mutlak olarak onaylanmış olduğunu söyleyemem ama en azından orada önerilmiştir; o zaman saplantı adını verebileceğimiz bir fenomen gerçekleşecektir. Nedir bir saplantı? Yani kudretimin bir kısmı bütünüyle bana uygun düşmeyen nesnenin benim üzerimde bıraktığı izi kuşatmaya ve lokalize etmeye ayrılacaktır. Sanki kaslarımı germişim gibi - kasılmışım gibi: Örneğimizi yeniden ele alalım; pek görmek istemediğim biri odaya giriyor, kendi kendime diyorum ki yandık - ve bende bir tür yatırım gerçekleşiyor: Kudretimin belli bir kısmı

bu nesnenin üzerimdeki etkisiyle baş etmek üzere yatırılıyor. Şeyin üzerimdeki izini kuşatıyorum. Şeyin üzerimdeki etkisini kuşatıyorum. Başka terimlerle söylersek bu etkinin etrafını kuşatmak onu yerel bir halde tutmak için azami ölçüde çabalıyorum - yani kudretimin bir kısmını şeyin bende bıraktığı izi kuşatıp izole etmek için yatırıyorum. Neden? Kuşkusuz onu devreden çıkarmak, belli bir mesafede tutmak, uzaklaştırmak, def etmek için. Bundan çıkacak sonucu iyi anlayın: Bana uymayan şeyi kuşatmak için yatırdığım bu kudret miktarı, bu nicelik kudretindeki belli bir azalışa tekabül ediyor - benden çekilip alınmış olan hareketsizleşmiş bir kudret miktarını.

İşte kudretim azalıyor bu demektir. Bu daha az kudretim olduğu anlamına gelmez, kudretimin bir kısmını, şeyin üzerimdeki eylemini def etmek için zorunlu olarak etkilendiği ölçüde benden çekilip alındığı anlamına gelir. Her şey kudretimin belli bir kısmına artık sahip olmadığım anlamına geliyor. İşte kederin duygusal tonalitesi böyle bir şeydir: Kudretimin bir kısmı şeyin üzerimdeki etkisini, eylemini def etmek gibi bir belaya karşı kullanılmaktadır. O kadar miktar kudret hareketsizleşmiştir. Şeyi def etmek, yani ilişkilerimi yıkıma uğratmasını engellemek için ilişkilerimi kasmaktayım, katılaştırmaktayım - Bu gerçekten muazzam bir çaba olabilir. Spinoza diyecektir ki: Bu kaybedilmiş bir zamandır. Bu durumdan tümüyle kaçınmak ne kadar da iyi olurdu. Her durumda kudretimin belli bir kısmı saplanıp kalmıştır, kudretimin belli bir kısmı azalıyor dediğimde söylenmek istenen işte budur. Gerçekten kudretimin bir kısmı benden alınmıştır, artık elimde değildir. Bu bir tür kasılma hali, gücün kemikleşmesi halidir - bununla ne kadar zaman kaybedilir!

Aksine sevinçte işler çok ilginç hale gelir. Spinoza'nın sunduğu şekliyle sevinç deneyimi, mesela bana uyan - ilişkilerime uyum gösteren bir şeyle karşılaşıyorum. Sözgelimi müzik. İç

burkucu sesler vardır. Bana büyük bir hüzün, keder ilham eden iç burkucu sesler vardır. Bu bütün işleri karmakarışık eder - çünkü bu iç burkucu sesleri aksine çok uyumlu ve harikulade bulan insanlar hep vardır. Ama, hayatın sevincini getiren de işte böyle bir şeydir - yani sevgi ve nefret ilişkileri... çünkü bu iç burkucu sese karşı duyduğu nefret bu sesi seven herkese yayılma eğilimi gösterir. O zaman evime dönerim, bana bir meydan okuma gibi gelen bu sesler kulağımdadır - bütün ilişkilerimi gerçekten çözüp dağıtmaktadırlar, beynime nüfuz etmiş haldedirler, beynime ve karnıma... Kudretimin önemli bir kısmı bana nüfuz eden bu sesleri uzakta tutmak için kalmış gibidir. Sessizliğe dönelim ve sevdiğim bir müziği koyalım; her şey değişir. Sevdiğim müzik ne demektir? Benim ilişkilerimle birleşebilen ses ilişkileri demektir. Ve düşünün ki tam o anda pikabım bozuluyor. Pikabım bozuluyor: nefret ediyorum! (Richard Pinhas: Ah, bayır!) Bir eleştiri mi var? (Gilles Deleuze'ün kahkahaları). Sonuçta keder duyuyorum, büyük bir keder. İyi, sevdiğim bir müzik koyuyorum, o zaman, bütün bedenim, bütün ruhum - besbelli olduğu gibi - ilişkilerini ses ilişkileriyle birleştiriyor. Sevdiğim müzik işte bu anlama gelir: Kudretim artmıştır. Demek ki Spinoza açısından - burada beni ilgilendiren şey de budur; sevinç deneyinde hiçbir zaman kederinkiyle aynı şey yoktur, kudretimin bir kısmının, belli bir miktarının gücünden çekilip alındığı, ve başka bir alana yatırıldığı - bu neden böyle göreceğiz - söylenemez. Böyle bir şey yoktur, neden? Çünkü ilişkiler birleştiğinde ilişkileri birleşen iki şey bir üst birey oluştururlar, ikisinin parçalarını oluşturduğu, ilk ikisini kuşatan üçüncü bir birey. Başka terimlerle söylersek sevdiği müzikle ilişkili olarak, her şey doğrudan ilişkilerin birleşmelerinin (görüyorsunuz hâlâ doğrudanlık, dolaysızlık kıstası içindeyiz) - burada ilişkilerin doğrudan bir birleşimi söz konusudur. Öyle ki üçüncü bir birey oluşmuştur - benim veya müziğin artık yalnızca bir parçası olduğumuz üçüncü bir birey...

O zaman gücümün, kudretimin genişleme halinde olduğunu, yayıldığını veya arttığını söylerim. Eğer bu örnekleri ele alıyorsam bu sizi bir konuda ikna etmek için - ve dikkat edin - bu Nietzsche için de geçerlidir, yazarlar kudretten bahsettiklerinde, Spinoza kudretin artışından ve azalışından Nietzsche kudret isteminden bahsettiğinde aynı yoldadırlar... Nietzsche'nin "*Affekt*" dediği şey Spinoza'nın duygu dediği şeyle tam tamına aynıdır - işte bu bakıma Nietzsche bir Spinozacı'dır, onda da kudretin azalışları ve artışları vardır... Herhangi bir iktidarın fetih edilmesinde hiçbir alakası olmayan bir şey vardır kafalarında. Kuşkusuz tek iktidarın sonuçta kudretler olduğunu söyleyeceklerdir: Kudretini artırmak ilişkilerimize birleştirdiğimiz şey ile benim yeni bir bireyin muhteşem bir yeni bireyin iki alt bireyliği olmaktan başka bir şey olmadığımız bir tarzda ilişkilerimizi birleştirmek anlamına gelir. Konuya geri dönüyorum. Düşkünce duygusal iştahımı en güzel aşkımdan en iyi aşktan ayırt eden şey nedir?

Tam anlamıyla aynı şey! Düşkün duygusal iştah, biliyorsunuz - bütün bunlar bir sürü cümle tabii, gülmek için diyebilirsiniz; demek ki herhangi bir örnek verilebilir - mesela keder... Aşk yaptıktan sonra hayvan kederlidir. Bu ne demek? Bu keder nedir? Bize ne söylemek istemektedirler? Spinoza böyle bir şeyi asla söylemeyecektir. Ya da böyle şeyler tartışmaya değmez bile - kederden bahsetmek için bir neden bile yoktur, bu iyi... Keder ekip biçen insanlar vardır... Nereye varmak üzere olduğumuzu hissedin - *Ethica*'yı kateden şu reddiyeyi - o kadar kudretsiz insanlar var ki; işte onlardır tehlikeli olanlar - işte onlardır iktidarı ele geçirenler. Ve iktidarı - kudret ve iktidar mefhumları birbirlerinden o kadar uzaktadırlar ki iktidar insanları iktidarlarını başkalarının kederi üzerinde kurabilirler ancak. İktidarlarını başkalarının kederleri üzerinde inşa eden güçsüzlerdir onlar. Kedere ihtiyaçları vardır. Kölelerden başka kimse

üzerinde iktidar kuramazlar - ve kölelik tam anlamıyla kudretin azalışının rejimidir. İktidarlarını kederle kuran, ancak öyle yönetebilen insanlar vardır. Şu tipten bir kederler rejimi kurarlar: "Pişman olun" tipinde, "nefret edin birilerinden" tipinde - ve eğer nefret edecek birisini bulamazsanız, kendinizden nefret edin tipinde, vesaire. Spinoza'nın teşhis ettiği tam anlamıyla muazzam bir keder kültürü, kederi değer haline dönüştüren muazzam bir kültürdür - size hep şunu diyen insanlar: Kederden geçmezseniz kurtulamazsınız. Ama Spinoza için bu lanet olası bir durumdur. Ve eğer bir etik yazdıysa bu hayır, hayır demek içindir. İstediğiniz her şey olsun ama bu değil. O halde gerçekten iyi eşittir sevinç, kötü eşittir keder. Ama şimdi görebiliyorsunuz ki düşkünce duygusal iştah ve aşkların en güzeli hiçbir şekilde ruhsal, tinsel bir mesele değildir, asla değildir. Bu bir karşılaşmanın, söylendiği gibi, iyi işlediği zaman demektir. Bu işlevselciliktir, ama çok güzel bir işlevselcilik. Ne demektir bu? İdeal olarak hiçbir zaman tam olamaz, çünkü yerel kederler hep olacaktır, Spinoza bunu göz ardı etmez, her zaman kederler vardır ve olacaklardır. Mesele var olup ya da var olmamaları değildir, mesele onlara verdiğimiz değerdir - onlara atfettiğimiz onaydır. Onlara ne kadar onay verirseniz, yani şeyin üzerinizde bıraktığı izi kuşatıp uzak tutmak için kudretinizden ne kadar yatırırsanız kudretinizden o kadar kaybedeceksiniz. O halde mutlu bir sevgide, sevinçli bir aşkta ne olup biter? Orada, ötekinin azami ilişkileriyle azami düzeydeki ilişkilerinizi birleştiriyorsunuz - bedensel, algısal, her türden. Elbette ki bedensel, evet neden olmasın? Ama algısal da: Hah, iyi... Müzik dinlenecek! Belli bir tarzda denebilir ki, icat etme hiçbir zaman durmaz. Diğer ikisinin yalnız parçaları olduğu şu üçüncü bireyden bahsettiğimizde bu söz konusu üçüncü bireyin önceden var olduğu anlamına asla gelmiyor - hep kendi ilişkilerimizi başka ilişkilerle birleştirerek, şu ya da bu tarzda birleştirerek üçüncü bireyi icat ederim.

Şöyle bir şeydir bu - ilişkilerin birleşmesi ve birleşmiş ilişkilerin daha üst düzeyde birleşmesiyle ilerlediğiniz her defasında kudretinizi artırırsınız. Öte yandan düşkünce duygusal iştahta aksine kötü olmasının nedeni duygusal olması değildir, kötü olmasının nedeni temelinde ilişkilerin çözülüp dağılmasını oynayıp durmasıdır. Şu tipten bir şey: Bana kötülük yap, üz beni, üzeyim seni. Bu tam bir tezgâh sahnesidir. Diyebilirsiniz ki böyle bir tezgâhta kendini iyi hissedenler var - ama bu sonradan o küçük telafi sevinçlerinden başka bir şey değil. Bütün bunlar mide bulandırıcı - bir iltihap gibi; bu dünyada en lanetli yaşam biçimidir. Çekip gidin, bizi sahnemizle baş başa bırakın diyenler var... Onlara göre birbirimizden nefret etmemiz gerek, sonra birbirimizi daha çok sevmiş olacağız. Spinoza bu sahne karşısında kusmaktadır, demektedir ki kim bu çılgınlar? Keşke bunları yalnızca kendi hesaplarına yapsalar; ama hastalıklarını bulaştıranlardır onlar; hastalıklarını yayanlardır. Kederlerini size bulaştırmadan peşinizi bırakmayacaklardır. Dertlerini anlamadığınızı, bu işin size göre olmadığını söylediğinizde ise sizi budala yerine koyacaklardır üstelik. Gerçek hayatın böyle olduğunu söyleyeceklerdir. Ne kadar yakanıza yapışırlarsa, sizi ne kadar tutarlarsa kederlerini ve endişelerini size o kadar bulaştıracaklardır...

Claire Parnet: Richard, iştahtan bahsetmeni istiyordu...

Gilles Deleuze: İlişkilerin birleştirilmesinden mi?! (Kahkahalar)

İlişkilerin birleştirilmesi konusunda her şeyi söyledim. Anlayın ki, burada en büyük anlamsızlık şöyle bir şeye inanmaktır: parçaları olacağımız üçüncü bir birey arayalım - böyle bir birey önceden yoktur, ne de ilişkilerin çözülüp dağıldığı tarz doğada önceden vardır, çünkü doğa bütündür, ama bizim bakış açımızdan son derece karmaşıktır. Burada bütün bunların Spinoza için yol açtığı problemlerin ne kadar büyük oldukları görülecek,

çünkü bütün bunlar son derece somut şeyler, yaşam tarzlarıyla ilişkili. Nasıl yaşamalı? İlişkilerin ne olduğunu önceden bilmiyorsunuz. Mesela size uygun düşen müziği zorunlu olarak bulamazsınız. Demek istediğim, bu bilim gibi bir şey değildir. Hangi anlamda? İlişkilere dair size, işte bana lazım olan kadın ya da adam dedirtecek bilimsel bir bilginiz önceden yoktur. El yordamıyla ilerlenir, körlemesine. Bazen yürür bazen yürümez vesaire. Ve işlerin asla yürümeyeceğini söyleyip kendilerini bu tür işlere atıp duran insanların varlığını nasıl açıklamalı? (Kahkahalar) İşte bunlardır kederin insanları, keder ekip biçenler bunlardır çünkü varoluşun temelinin böyle olduğunu düşünmektedirler.

Oysa bu uzun çıraklık süresince bendeki oluşturucu ilişkileri önceden sezebildiğim ölçüde, önce belli belirsiz bana uyan şeyleri ve uymayan şeyleri kavrarım. Bana diyeceksiniz ki bütün bunlar yalnızca bunun içinse çok da güçlü değil. Elimizde başka bir formül yok - size uymayan şeyi özellikle asla yapmayın. Bunu ilk diyen Spinoza değil - ama öncelikle eğer bütün bağlamlarından koparırsanız "size uymayan hiçbir şey yapmayın" önermesi hiçbir anlama gelmez. Ama böyle bir kavrayışın sonuçlarına vardırırsanız - ben bunu çok önemli buluyorum, o zaman işler değişecektir. Nasıl olup da çok somut biri varoluşunu, kendisine uygun düşen ilişkileri hissedebilecek bir duygulanış, bir duygu âlemi yakalayabilecek şekilde varoluşunu sürdürecektir? Bu, "şunu bunu yapın" tipinde bir şey değildir - artık ahlak alanında değiliz asla. Herhangi bir şey yapmak gerekmiyor, bulmak gerekiyor. Kendi inceliğini bulmak gerekiyor - yani çekilmek değil, bir parçası olarak girebileceğim daha üstün bireylikleri icat etmek gerekiyor - çünkü bu bireylikler önceden yoklar. Söylemek istediğim her şey inanıyorum ki somut bir anlam kazanıyor - iki ifade somut bir anlam kazanıyor... (...)

Öz ebedidir, ebedi öz ne demektir? Özünüz ebedidir, tekil özümüz ebedidir - yani yalnızca size ait olan özel özünüz, ne

demektir bu? Şimdilik bu formüle tek bir anlam verebilecek haldeyiz: Siz bir kudret derecesisiniz. Bir kudret derecesisiniz: Spinoza şunu yazdığında söylemek istediği budur: "Ben Tanrı'nın kudretinin bir parçasıyım (*pars*)". Bu kelimesi kelimesine ben bir kudret derecesiyim demektir.

Hemen bir eleştiri gelebilir. Ben bir kudret derecesiyim, ama sonuçta ben bebek, küçük bir çocuk, yetişkin, bir ihtiyar - bu aynı kudret derecesi değildir. Demek ki kudret derecem sürekli değişip durmaktadır. Tamam, bunu bir köşeye bırakalım. Nasıl ve neden bu güç derecesinin bir yüksekliği vardır? Tamam. Ama kabaca şunu söylüyorum: Ben bir kudret derecesiyim ve işte bu anlamda ebediyim. Kimsenin bir ötekiyle aynı kudret derecesi yoktur. Bakın ileride yeniden ihtiyaç duyacağız, bu bireyleşmeye dair niceliksel bir kavrayıştır. Ama bu özel bir niceliktir çünkü bir kudret miktarıdır. Bir kudret miktarına her zaman şunu deriz: Yeğinlik. Spinoza yalnızca ve yalnızca buna "ebediyet" terimini atfeder. Ben tanrının kudretinin bir derecesiyim - bu ben ebediyim anlamına gelir. Şimdi ikinci aidiyet alanı - anlık anbean değişen duygulanışlar var bende. Görüldüğü gibi bu anlık olma halinin boyutudur. Bu boyut üzerinde ilişkiler birleşirler veya çözülürler. Bu "*affectio*"nun boyutudur: Şeylerin birleşmeleri ve çözülmeleri, şeyler arasındaki birleşmeler ve çözülmeler. Ve işte aidiyetin üçüncü boyutu: Duygular - bir duygulanışın kudretini doldurduğu her defasında, olabildiğince yetkin bir biçimde doldurdığı her defasında... duygulanış aslında kudretimi dolduran şeydir; kudretimi gerçekleştirir, ve kudretimi koşullara bağlı olarak, burada-şimdinin işlevi olarak gerçekleştirir. Kudretimi burada-şimdi şeylerle ilişkin bakımından doldurur ve gerçekleştirir. Üçüncü boyut, bir duygulanışın kudretimi doldurduğu, gerçekleştirdiği her defasında kudretimin mutlaka arttığı ya da azaldığıdır - bu da duygunun alanıdır.

Demek ki, "kudretin ebedi bir derecedir" -- ama bu onun süre içinde artıp azalmasını engellemez. Kendinde ebedi olan bu

kudret artmayı ve azalmayı asla bırakmaz - süreye bağlı olarak değişip durmayı asla bırakmaz; sonuçta bunu nasıl anlamalı? Sonuçta bunu anlamak o kadar da zor değil. Eğer düşünürseniz, size şunu demiştim: Öz bir kudret derecesidir - yani eğer bir nicelikse, yeğinliğine bir niceliktir. Ama yeğinliğine bir nicelik, asla yayılabilir bir nicelik gibi değildir. Yeğinliğine bir nicelik bir eşitten ayırt edilemez, yani yeğinliğine bir nicelik temelinde, kendi başına bir farktır. Yeğinliğine nicelik farklardan yapılmıştır. Acaba Spinoza bize şöyle bir şey mi demek istemektedir? Burada bir parantez açıp biraz ukalalık yapma izni istiyorum. Bu önemli. Diyebilirim ki Spinoza ilk olarak açık açık kudretin kısmı, (*pars potentiae*) terimini kullanmaktadır - ve özümüzün Tanrısal kudretin bir kısmı, bir parçası olduğunu söyler. Söz konusu olan metinlerin söylemedikleri şeyleri söylemeye zorlamak değildir: "Kudret parçası", kudretin kısmı, yayılabilir bir parça, bir kısım değildir - zorunlu olarak yeğin bir parçadır. Bunun bir ukalalık alanında yorumladığım bir şey olduğunu biliyorum ama bu noktada söylediğimi doğrulamak için bunu ihtiyacım var - ortaçağ skolastiğinde iki terim arasında, *gradus* ve *pars*, parça ve derece terimleri arasında kurulan özdeşlik son derece yaygındı. Ama dereceler çok özel türden parçalardır, yeğinliğine parçalardır; bu ilk noktaydı. İkinci nokta: Spinoza'nın Meyer adlı birine yazdığı on iki numaralı mektupta, gelecek defa mutlaka gözden geçireceğimiz, bize bireylik üstüne önemli sonuçlar çıkarma olanağı sağlayacak çok önemli bir bölüm vardır. Şimdiden söylüyorum ki, gelecek defa Spinoza'nın mektupları ellerinde bulunanlar Meyer'a yazdığı bu mektubu, çok ünlü olan ve sonsuzluğu konu edinen bu mektubu okusunlar. Bu mektupta Spinoza son derece ilginç, çok acayip geometrik bir örnek verir. Ve bu geometrik örnek çağlar boyu defalarca yorumlanıp durmuştur, çünkü çok tuhaf bir örnektir. Ve Leibniz - ki kendisi de çok büyük bir matematikçidir - Mayer'a yazı-

lan bu mektuptan haberdar olmuştu; ve dediği kadarıyla, Spinoza'nın kendi çağdaşlarının bile asla anlamadıkları şeyleri anladığını gösterdiği bu geometrik örneği yüzünden ona özel bir hayranlık duyduğunu ilan ediyordu. Öyleyse bu metin Leibniz'in bu vaftiziyle daha da ilginç bir hal alıyor. İşte Spinoza'nın düşüncemizin önüne sürdüğü şöyle bir şekildir: Biri ötekinin içinde ama aynı merkeze sahip olmayan iki çember. İki çember arasındaki en uzun ve en kısa mesafeler işaretleniyor. Şekli anladınız mı?İşte şimdi Spinoza'nın bize söyleyeceği şey. Spinoza bize çok ilginç bir şey söylüyor - bana öyle geliyor ki bize şunu diyor: Bu çifte şekil karşısında, elinizde bir sınır veya eşik bulunmadığını söyleyemezsiniz. Elinizde bir eşik, bir sınır var. Hatta iki sınır var. Dıştaki çember, içteki çember, veya aynı anlama gelmek üzere bir çemberden ötekine en büyük mesafe, ve en küçük mesafe. Elinizde bir azami ve bir asgari var. Ve bize diyor ki: Toplamı ele alın, burada Latince metin çok önemli, mesafelerdeki eşitsizliklerin toplamını ele alın. Görüyorsunuz: Bir çemberden ötekine giden bütün çizgileri çizin, bütün doğru parçalarını çizin. Kuşkusuz sonsuz sayıda çizgi olacaktır. Spinoza bize diyor ki, mesafelerin eşitsizliğinin toplamını alın. Anlıyorsunuz: Kelimesi kelimesine bize söylediği, eşit olmayan mesafelerin, yani bir çemberden diğerine çizilen çizgilerin toplamını ele alın demiyor. Mesafelerin eşitsizliklerinin toplamını, yani farkların toplamını diyor ve ekliyor: Böyle bir sonsuz son derece ilginçtir - ne demek istediğini göreceğiz. Ama ben metne başvuruyorum çünkü çok kesin bir fikir var aklımda, bize diyor ki - bu çok ilginç - bu sonsuz bir toplamdır. Mesafelerin eşitsizliklerinin toplamı sonsuzdur. Aynı şeyi, toplamın sonsuz olduğunu, eşit olmayan mesafelerin toplamı için de söyleyebilirim. Ama yine de burada bir sınır vardır. Tam anlamıyla bir sınır vardır çünkü elinizde büyük çemberin sınırıyla küçük çemberin sınırı bulunuyor. Demek ki burada bir sonsuz vardır ama yine

de sınırsız değildir - ve diyor ki bu matrak bir sonsuzdur, çok özel türden bir geometrik sonsuzdur: Sonsuz diyebileceğimiz ama sınırsız olmayan bir sonsuzdur. Ve gerçekten de iki çember arasında kalan mekân sınırsız değildir. İki çember arasındaki mekân tam tamına sınırlanmıştır.

Meyer'a bu mektuptaki ifadeyi alıyorum yalnızca. Mesafelerin eşitsizliklerinin toplamı - neden aynı düşünceyi daha basit bir örneğe dayalı olarak yapmıyor; neden eşit olmayan mesafelerin toplamını almıyor? Neden farkların toplamını almak istiyor? Bana göre bu gerçekten çok önemli bir metindir çünkü acaba kafasında ne vardır söylemediği? Buna kendisinin özler problemi açısından ihtiyaç duymaktadır. Özler kudret derecelerdirler, ama nedir bir kudret derecesi? Bir kudret derecesi bir azami ve bir asgari arasındaki farktır.

Tam da bu nedenle karşımızda olan yeğinliğine bir miktardır. Bir kudret derecesi kendi başına bir fark demektir... (*Bandın sonu*)

(...) Zamanının birçok düşünürü gibi şunu çok derin bir tarzda söyleyen filozoflar arasındadır: Biliyorsunuz ne aklı başında ne özgür ne de zeki doğuyorsunuz. Eğer akıllanıyorsanız, eğer özgürleşiyorsanız, vesaire. Her şey bir oluş meselesidir. Ama hiçbir yazar Spinoza kadar, sözgelimi insanın doğasına ait olan özgürlük problemi karşısında o kadar kayıtsız kalmamıştır. Spinoza insanın doğasına hiçbir şeyin ait olmadığını düşünmektedir. O, her şeyi gerçek anlamıyla OLUŞ terimleriyle düşünen bir düşünürdür. Tamam buraya kadar hemfikiriz kuşkusuz.

Peki akıllanmak, akıllı olmak ne demektir?

Özgür olmak, özgürleşmek, özgür olmadığınız bir kez söylendikten sonra ne demektir? Özgür doğulmuyor, akıllı doğulmuyor, tümüyle karşılaşmaların keyfine terk edilmişiz - yani çözülüp dağılmaların keyfine terk edilmişiz ve anlamanız gere-

kir ki bu Spinoza'da tümüyle normaldir; doğamız itibariyle özgür olduğumuzu düşünen yazarlar doğaya dair belli bir fikir oluşturmuş olanlardır. Sanmıyorum ki birisi çıkıp da - doğa itibariyle özgürüz diyebilsin. Bunun için kendisini bir tözmüş gibi, yani göreli olarak bağımsız bir şeymiş gibi kavrıyor olması gerekir. Ama eğer kendinizi bir töz gibi değil de bir ilişkiler toplamı olarak kavrarsanız, "özgürüm" önermesi her türlü anlamdan yoksundur. Bunun karşıtının bile bir anlamı yoktur; özgürlük hele özgür olmayış gibi terimlerin hiçbir anlamı yoktur. Buna karşın belki de "nasıl özgürleşilir" sorusunun bir anlamı vardır. Aynı şekilde "akıllı olmak" kendimi "akıl sahibi hayvan" diye tanımladığım ölçüde anlaşılabilir - yani tözün bakış açısından, bu benim bir töz olduğumu gerektiren Aristocu tanımdır. Ama eğer ben bir ilişkiler toplamıysam, bunlar belki de akli ilişkiler olabilirler; ama "akıllıyım" cümlesinin hiçbir anlamı yoktur. Demek ki eğer akıllı, özgür gibi şeylerin herhangi bir anlamı varsa bu ancak bir oluşun, bir oluş sürecinin bir sonucu olabilir. Bu daha şimdiden yepyeni bir durumdur. Dünyaya atılmış olmak tam anlamıyla her an beni çözüp dağıtabilecek bir şeyle karşılaşma riski demektir.

İşte tam da bu yüzden şunu diyordum - aklın ilk görünümünden bahsediyordum, aklın ilk çabası, sanıyorum bu Spinoza'da çok ilginçtir, bu olağanüstü ölçüde el yordamıyla ilerleyen bir çaba türüdür. Ve burada bu çabanın yetersiz olduğunu bile söyleyemezsiniz çünkü bütün bu el yordamı faaliyet somut şeylerledir. Bu tam anlamıyla işaretleri, evet işaretleri diyorum elde edip değerlendirmek için yapılan bir çıraklık türüdür - hangi ilişkilerin bana uydukları hangilerinin uymadıklarını bana söyleyecek belirtileri ve işaretleri düzenlemek ve keşfetmek... Denemek gerekir, deneyler yapmak gerekir ve kendi deneyimimi başkasına iletemem bile çünkü belki de ona uymayacaktır. Anlaşılacağı kadarıyla bu, her birimizin hem sevdiği şeyi hem de

katlanabileceği şeyi keşfettiği bir tür el yordamıyla ilerleme halidir. İyi, işte ilaç alındığında yaşam biraz da böyle bir şeydir: Kendi dozlarınızı bulmanız, kendi düzeyinizi ölçmeniz, seçimler yapınanız gerekir - ve hekimin tavsiyesi çoğu zaman yeterli olmaz. İşinize yarayacaktır. Basit bir bilimi, bilimin basit bir uygulanışını aşan bir şey vardır. Kendi noktanızı keşfetmeniz gerekir, bu müzik çıraklığı gibidir biraz: Hem size uyanı hem de yeteneğiniz dahilinde olanı bulmak zorundasınız.

Spinoza'nın aklın birinci görünümü diye adlandırdığı şey daha şimdiden budur: Seçinek-birleştirmek olarak işleyen bir tür çifte görünüm. Seçmek, seçme-birleşme, yani deneyim yoluyla ilişkilerimin hangi ilişkilerle birleşebileceğini keşfetmek, ve bundan sonuçlar çıkarmak. Yani: Ne olursa olsun yapabildiğimce - her şeyi yapamam, tamamıyla başarılı olamam - ama azami ölçüde bana uymayan ilişkilerle karşılaşmaktan kaçmak ve yine azami ölçüde bana uyan ilişkilerle karşılaşmaya, onlarla birleşmeye uğraşmak. İşte burada özgürlüğün veya aklın ilk belirlenimini buluyoruz.

İşte Rousseau'nun "bilgenin maddeciliği" adını verdiği tema: Hatırlıyorsunuz, Rousseau'nun bu çok çok ilginç fikrinden bahsettiğimde demiştim ki, durumları, konumları düzenlemenin, bestelemenin bir sanatıydı bu ve özellikle size uymayan durumlardan kaçınıp size uyan durumlara girmeye yarayacaktı, vesaire. Aklın ilk çabası işte budur. Ama bu nokta üzerinde ısrar ediyorum: Bu seviyede elimizde önceden hiçbir bilgi yoktur, hiçbir öncelliği yoktur, bilimsel bir bilgi yoktur. Bu bilim değildir. Bu tam anlamıyla yaşam deneyidir. Bir çıraklıktır: Yanılıp durmayı hiçbir zaman bırakmam, bana uymayan durumlara düşüp sürekli çuvallarım, vesaire vesaire. Ve gıdım gıdım bilgeliğin bir tür başlangıcıymış gibi bir şeyler oluşturmaya başlarım, bu neye delalet eder? Bu Spinoza'nın ta baştan beri söylediği şeye delalet eder: Herkes birazcık da olsa bir şeyler bilir,

gücünün neye yettiğine dair belli belirsiz bir fikre sahiptir, çünkü bir şey yapmaya muktedir olmayan insanlar güçsüz insanlar değil, muktedir olmadıkları şeyleri yapmaya gözü kapalı atılarak becerebildikleri şeylere boş veren insanlardır. Ama diye sorar Spinoza, bir beden neler yapabilir? Bu şu demek değildir: Bir beden genel olarak neler yapabilir, şu demektir: Benim bedenim senin bedenin neye muktedirdir? Neler yapmaya muktedirsin? Bu kapasitemizi denemek gibi bir şeydir. Kapasitemizi denemeye çabalamak - ama aynı zamanda bu kapasiteyi oluşturmak deneylerken muktedir olmak, yani çok çok somut bir durum. Ama önceden elimizde hiçbir bilgi yoktur.

İyi, bilmiyorum ama bir şeyler yapmaya muktedir olduğum alanlar var. Bu iki anlamda söylenebilir - kendilerine bunu yapmaya gücüm yetmez çünkü beceremem diyen çok alçakgönüllü insanlar vardır; öte taraftan ise kendilerinden çok emin olan, kendi kendilerine, ha o mu? Kötü bir şey belki, ben bunu yapamam ama kim bilir belki de olabilir diyen insanlar vardır. Ama kimse gerçekten kimse neye muktedir olduğunu biliyor değildir. Hatırlıyorum, varoluşçuluğun o güzel yıllarında, savaşın sonuna konsantrasyon kamplarına falan bağlanan bir tema vardı. Jaspers'in ortaya attığı bir tema vardı - bana öyle geliyor ki çok çok derin bir temaydı bu. İki durum tipi arasında ayrım yapıyordu - sınır durumlar ve basitçe gündelik durumlar. Diyordu ki: Sınır durumlar herhangi bir anda tepemize inebilirler, bunlar önceden asla öngöremeyeceğimiz durumlardır. Ne istiyorsunuz? İşkence görmemiş birisi ne demektir? İşkenceyi kaldırıp kaldıramayacağı konusunda hiçbir fikri yoktur. Çok cesur bir sürü tip işkence altında çözülürken, bir sürü ufak tefek ödlek tip harika bir şekilde dayanabilirler. Bunu kimse önceden bilemez. Sınır durum gerçekten buradaki durumdur - neye muktedir olduğumu son anda öğrenirim, belki de çok geç öğrenirim. İster iyi ister kötü olsun muktedir olduğum şeyleri, gücüm dahilindeki şeyleri

öğrenirim ama bu önceden söylenemez. Ha, öyle bir şeyi hiçbir zaman yapamazdım demek kadar kolay bir şey yoktur. Ve tersine vaktimizi böyle şeylerle harcayıp dururken gerçekten gücümüz dahilinde olan şeyleri es geçip dururuz. Neye muktedir olduklarını bilmeden ölen ve hiçbir zaman bilemeyecek olan o kadar çok insan var ki. Bir kez daha - hem vahşette hem de iyilikte, bunlar sürprizlerdir, kendi kendinize sürprizler yapmanız gerekir. O zaman kendinize - bak işte böyle bir şey yapabileceğime hiç inanmazdım dersiniz. Bilirsiniz insanların bir sürü becerisi var. Genellikle insanların kendilerini nasıl yok ettikleri üzerine konuşulup durulur - burada Spinozacılık çok karmaşık bir hal alır; ama sanırım ki sonuçta bu da çoğu zaman laftan başka bir şey değildir. Bu çok üzüntü vericidir, çok üzüntü verici bir görüntüdür. Ama sonuçta çok budalaca bir şeydir de. Bir tür temkinleri de vardır: İnsanların kurnazlığı! Boktan bir şeydir bu insanların kurnazlıkları, çünkü kesin olarak kendilerine bile ihtiyaç duymadıkları noktalarda kendi kendilerini yok eden bir sürü insan vardır. O zaman kuşkusuz onlar kaybedenlerdir, anlıyorsunuz, evet. Birinin sınır durumda güçsüz bir hale geldiğini varsayıyorum - ama bu ilerlemek, yürümek için o kadar arzu duymayan biridir. Başka terimlerle söylersek onun için bu çok sonradan gelecek bir ilişki türüdür. Kımıldamak çok ikincil bir ilişkidir. Tamam. Artık kımıldamasına izin vermeyen durumlara getirmeye çalışır kendini - belli bir tarzda istediğini elde etmiştir çünkü ikincil bir ilişkinin rahatlığına terk etmiştir kendini. Oysa biri kendi oluşturucu esas ilişkileriymiş gibi yaşayarak kendini yok ettiği durumda işler çok farklıdır. Koşmakla çok ilgilenmezseniz sigara içebilirsiniz, vesaire. Size denecektir ki kendini mahvediyorsun, ama belki de küçük bir sandalyede oturmakla yetineceğim, aksine bu halde daha iyi olacağım, daha huzurlu olacağım! Çok güzel. Peki gerçekten kendimi yıkıyor muyum? O kadar da değil. Elbette kendimi yıkıyorum çünkü eğer kımıl-

dayamıyorsam, sonuçta geberip gidebilirim, sonuçta öngörmediğim bambaşka türden sıkıntılarla karşılaşabilirim. Ah evet, bu kötüdür. Ama görüyorsunuz kendini yok etme eğiliminin bulunduğu şeylerde bile tüm bir ilişkiler hesabını gerektiren kurnazlıklar vardır. Kişi kendisine esaslı gelmeyen bir noktada bile pekâlâ kendini yok edebilir ve esas olanı korumaya çaba gösterebilir - bütün bu işler son derece karmaşıktır. Çok karmaşık işlerdir bunlar.

Aklın seçmeye, ilişkileri öğrenmeye, birleşen veya birleşmeyen ilişkilere yönelik bu çıraklığa eğilimine akıl, aklın çabası, aklın "*connatus*"u, aklın çabası derdim. Ama şunu da diyorum: Elinizde önceden bunun için hiçbir bilim bulunmadığından, Spinoza'nın ne demek istediğini artık anlayabilirsiniz: Bilim mi, belki de bununla bir ilişkiler bilimine erişebilirsiniz. Ama bu ne menem bir şey olurdu. Matrak bir bilim. Teorik bir bilim olmazdı. Belki teori bunun bir parçası olurda ama bu bilim, yaşam bilimi anlamında bir bilim olurdu. (...) İşaret, çift taraflı bir ifadedir: Yapabildiğimce davranırım ve işaretler göstergeler nedir? Spinoza'ya göre temelinde çift anlamlı olan tam da dilin göstergeleridir - bir taraftan dilin göstergeleri, öte taraftan Tanrı'nın verdiği işaretler, peygamberlik belirtileri, göstergeleri ve son olarak toplumun göstergeleri, işaretleri: Ödüller, cezalar, vesaire.

Peygamberlik göstergeleri, toplumsal göstergeler, dil göstergeleri - bunlar en büyük üç gösterge tipidirler. Ama her durumda bu çift anlamlılığın dilini konuşur. Buradan yola çıkmaya, buradan geçmeye mecburuz - çıraklığımızı tamamlayabilmek için, sevinçlerimizi seçip alabilmek, kederlerimizi gidermek, yani bizimle birleşen ilişkileri bir tür kavrayarak, göstergeler yoluyla belirtiler aracılığıyla bize uyan ve uymayan ilişkileri ayıklamak için bunlardan geçmek zorundayız. Aklın bu ilk çabasında kesinlikle görüyorsunuz ki yapılan her şey eylem gücümü artır-

maya yöneliktir - yani pasif sevinçler tatmak, tutku sevinçleri tatmak içindir. Tutku sevinçleri henüz belirsiz çift yönlü göstergelerle eylem gücümü artırdıklarından orada henüz bu kudrete tam anlamıyla sahip değilim. Görüyor musunuz, çok güzel.

Burada şu soruya varmış bulunuyoruz: Belli bir uzun çıraklık devresi olduğu varsayıldığında nasıl olup da bu uzun çıraklık beni daha emin bir safhaya yani aklı başında olabileceğim, özgür olabileceğim bir safhaya götürebilecektir? Bu nasıl gerçekleşecektir? Bunu gelecek derste göreceğiz.

"Alayla gülme arasında büyük bir fark gözetiyorum. Çünkü gülme, tıpkı eğlenme gibi, kendi başına iyidir. Zevk almayı yasaklamak yalnızca lanetli ve hüzünlü bir hurafeciliğin işidir kesinlikle. Açlığı ve susuzluğu dindirmek kadar melankoliyi kovmaktan daha uygun bir şey olabilir mi? İşte benim ilkem ve bağlandığım yol budur..."

ÜÇÜNCÜ DERS
DELEUZE - SPINOZA
25.11.1980

On yedinci yüzyıl sonlarına dek felsefenin o kadar büyük bir vurguyla hep Tanrıdan bahsedip durması çok ilginçtir. Ve her şeyin ötesinde, Spinoza, aforoz edilmiş Yahudi, bize Tanrıdan bahsedecek son kişi değildir. Ve büyük eseri *Ethica*'nın birinci kitabı "*De Deo*", Tanrıya Dair başlığını taşır. Ve herkes gibi, Descartes, Malebranches veya Leibniz -felsefe ile Tanrıbilim arasındaki sınırın son derecede belirsiz olduğu izlenimini edinirsiniz.

Acaba neden felsefe Tanrıyla bu kadar haşır neşirdir? Ve bu durum, on sekizinci yüzyıl filozoflarının gerçekleştirecekleri devrime kadar böyle gidecektir. Bu acaba bir uzlaşma mıdır, yoksa daha safça bir şey midir? Düşüncenin, on yedinci yüzyıl sonlarına kadar, Kilisenin dayattığı şeyleri hesaba katmak zorunda olduğu, böylece bir sürü dinsel temayı ciddiye almaya

zorlandığı söylenebilir. Ama bunun çok yüzeysel bir kolaycılık olacağı da pek kolay seziliyor: Aynı ölçüde, o çağa kadar, felsefenin biraz da dinsel bir duyguyla sıkı sıkıya bağlı olan bir kaderi yaşadığı da söylenebilirdi.

Resim sanatıyla bir karşılaştırma yapacağım, çünkü resmin Tanrının imajlarının iyice nüfuz ettiği bir sanat olduğu doğrudur. Sorum şu: Bunun o çağda kaçınılmaz bir zorlama olduğunu söylemek yeterli midir? İki cevap mümkündür. Birincisi evettir; o çağda bu kaçınılamaz bir mecburiyettir ve o dönemde sanatın içinde bulunduğu koşullara bağlıdır. Ya da biraz daha olumlu bir şekilde şu da söylenebilir: Bunun nedeni ressamın, daha da önemlisi resim sanatının kaçınamayacakları dinsel bir hissiyatın olmasıydı. Filozof ve felsefe de bundan kaçamazlardı. Ama bu yeterli midir? Başka bir varsayım ileri sürülemez mi? -resim sanatı o çağda Tanrıya o kadar ihtiyaç duymaktadır ki, Tanrısallık, ressam için bir zorlama olmak şöyle dursun, onun azami özgürleştiği yerdir. Başka terimlerle söylersek, Tanrıyla istediğini yapabilmektedir, insanlarla, yaratılmış varlıklarla yapamayacağı bir sürü şeyi yapabilmektedir. Tanrı resim sanatı tarafından, bir resim akışı türü tarafından doğrudan doğruya kuşatıldıkça, bu düzeyde resim kendi adına başka türlü bulamayacağı bir özgürlük alanına kavuşuyordu. Sınır durumda, en imanlı ressam -yalnızca resim yaptığı ölçüde- belli bir tarzda en inançsız ressamla bu bakımdan karşıt değildir, çünkü resim sanatının Tanrısallığı kuşatma tarzı yalnızca resimseldir ve resim orada kökten özgürleşmesinin koşullarından başkasını bulmamaktadır.

Üç örnek veriyorum: El Greco... Bu yaratımı Hıristiyanlığın figürleri dışında asla elde edemezdi. O zaman, başka bir düzeyde zorlamalar bulunmaktadır, ama yine başka bir düzeyde sanatçı şöyle bir kişilikti -Bergson bunu canlı varlık için söylüyordu; canlının engelleri araca dönüştüren bir varlık olduğunu

söylüyordu-bu iyi bir sanatçı tanımı olabilir. Ressamın üzerinde Kilisenin sınırlandırmalarının etkili olduğu doğrudur, ama aynı zamanda sınırlandırmaların yaratım aracına dönüştürülmesi de söz konusudur. Ressamlar biçimleri özgürleştirmek, biçimleri artık bir resimlemeyle hiçbir ilişkilerinin bulunmadığı noktaya kadar itmek için Tanrıdan faydalanmışlardı. Biçimler zincirlerinden boşanmışlardı. Bir tür Sabbat ayinine, çok saf bir dansa atılıyorlardı; çizgiler ve renkler gerçeğe benzeme, kesinlik, herhangi bir şeyi andırma gibi bütün zorunluluklardan kurtuluyorlardı. Bu görünüşün, yani resmin Hıristiyanlığa boyun eğişinin ötesinde gerçekleşen şey çizgilerin ve renklerin büyük özgürleşme hareketiydi

Başka bir örnek: Bir dünyanın yaratılması... Eski Ahid onlara hareketlerin, biçimlerin, çizgilerin ve renklerin özgürleştirilmesi olanağını sağlamıştı. Öyle ki, bir bakıma, ateizm hiçbir zaman dinin dışında olmamıştır: Ateizm dini işleyip duran sanatçı-kudretidir. Tanrıyla, her şeye izin vardır. Felsefe için de tümüyle aynı olduğuna dair canlı bir hissim var ve eğer filozoflar bize o kadar Tanrıdan bahsettilerse -ve tabii ki Hıristiyan ve inançlı da olabilirler-bu güçlü bir şaka dışında gerçekleşmiş değildir. Bu inançsızlığın getirdiği bir matrak geçme hali değildir, kurmakta oldukları bir çalışma neşesidir.

Ve nasıl Tanrıyla İsa resim sanatı için çizgileri, renkleri ve hareketleri bir şeyleri andırma zorunluluğundan kurtarmanın, özgürleştirmenin vesilesi olduysa, aynı şekilde felsefe için de Tanrı ve Tanrısallık teması felsefede yaratımın nesnesi olan şeyi, yani kavramları, üzerlerindeki sınırlandırmalardan -basitçe şeyleri temsil etme görevinden- kurtarıp özgürleştirmek için vazgeçilemez bir vesile olmuştur.

Kavramın özgürleşmesi Tanrının düzeyinde gerçekleşmiştir, çünkü böylece artık kavram herhangi bir şeyi temsil etmek zorunda olmayacaktır; kavram o andan itibaren bir hazır bulu-

nuşun göstergesi haline gelir. Karşılaştırma yoluyla söylersek, Tanrıdan dolaşmaksızın asla elde edemeyeceği çizgiler, renkler ve hareketler kazanmaktadır. Filozofların Tanrıbilimin sınırlandırmalarına maruz kaldıkları doğrudur, ama bu öyle koşullarda olmaktadır ki, bu sınırlardan fantastik bir yaratım yolu kuracaklardır -hiç kimseyi kuşkulandırmadan bu engellerden kavramın özgürlüğünü söküp alacaklardır. Ama bir filozofun çok güçlü bir şekilde en uç noktalara vardığı durumlar dışında. Spinoza'nın durumu böyle miydi acaba?

Başlangıçtan beri, Spinoza kendini -bize dediğine göre- hiçbir şeyi temsil etmek zorunda kalmayacağı koşullara sahip kılabilmiştir. İşte, Spinoza'nın *Ethica*'nın birinci kitabında Tanrı olarak adlandırdığı şeyin ne kadar da dünyanın en tuhaf şeyi olduğuna bakın. Bütün bu olanakların toplamını birleştiren kavram Tanrı kavramı olacaktır... Felsefi Tanrı kavramı boyunca -başka bir düzeyde yapılamayacak olan bir şey- kavramlar sistemi olarak felsefenin en tuhaf yaratımı gerçekleşecektir. Ressamların, filozofların Tanrıyı maruz bıraktıkları şey resmi ve felsefeyi tutku haline dönüştüren şeyi temsil eder. Ressamlar İsa'nın bedenini yeni bir tutkuya maruz bırakırlar: Onu toplarlar, kasılmaya uğratırlar, sıkıştırıp burkarlar... Perspektif herhangi bir şeyi temsil etme sıkıntısından kurtulmuştur -filozoflar için de aynı durum söz konusudur.

Leibniz örneğini ele alıyorum. Leibniz dünyanın yaratılmasını yeniden başlatır. Tanrının dünyayı nasıl yarattığına sorar. Klasik sorunu yeniden ele alır: Dünyanın yaratılışında Tanrının kavrama gücüyle iradesinin rolü nedir?

Varsayalım ki bu Leibniz bize şunları anlatıyor: Tanrının bir kavrayış gücü var; elbette bu sonsuz bir kavrayış gücüdür. Bizimkine benzemez. "Kavrayış gücü" sözü başlı başına belirsizdir. Tek bir anlama karşılık gelemez, çünkü sonsuz kavrayış gücü, sonlu bir kavrayış gücü olan bizimkinden mutlak olarak

başka bir şeydir. Sonsuz bir kavrayış gücünde ne olup biter? Tanrı dünyayı yaratmadan önce, bir kavrayış gücü vardır, ama hiçbir şey yoktur, dünya falan yoktur. Hayır der Leibniz, mümkün olan şeyler vardır. Tanrının kavrayış gücünde imkânlar vardır ve bütün bu imkânlar varolmaya eğilimlidirler. Leibniz için öz şu anlama gelir: Var olma eğilimi, varoluşa eğilim gösteren bir imkândır. Bütün bu imkânlar yetkinlik miktarlarıyla ölçülürler. Tanrının kavrayış gücü bütün imkânların kayıp geldiği ve birbirlerine çarptıkları bir tür zarftır. Hepsi varoluşa geçmek isterler. Ama Leibniz bize bunun mümkün olmadığını, hepsinin varoluşa geçemeyeceklerini söyler. Neden? Çünkü her biri kendi başına varoluşa geçebilirlerdi, ama hepsi birden uygun bileşimler oluşturmuyorlar. Varoluşun bakış açısından uyuşmazlıklar vardır. Şu imkân başka bir imkânla aynı anda mümkün olmayabilir. İşte ikinci safhaya geçiyoruz: Leibniz tümüyle yepyeni tipten bir mantıksal ilişki yaratmak üzeredir: Yalnızca imkânlar yoktur, bir arada mümkün olma problemleri de vardır.

Herhangi bir imkân başka bir imkânla aynı anda mümkün müdür? O zaman varoluşa geçecek olan imkânların toplamı nedir? Varoluşa geçecek olan tek imkânlar toplamı, kendi hesabına, en büyük yetkinlik miktarına sahip olanıdır. Ötekiler geri itileceklerdir. Mümkün dünyaların en iyisini seçen Tanrının kendisidir. Bu, dünyanın yaratılması için olağanüstü bir iniştir. Ve bu inişin lehine Leibniz bir sürü kavram yaratmıştır. Bu kavramların bir şeyleri temsil edip etmediklerini söylemek bile imkânsızdır çünkü temsil edecekleri şeylerden önce gelirler. Ve Leibniz ünlü metaforunu ortaya atar: Tanrı dünyayı satranç oynar gibi yaratır. Söz konusu olan en iyi kombinezonu seçmektir. Ve satranç hesapları Leibniz'in Tanrısal kavrayış gücüne bakışında hâkim olacaktır. Bu, Tanrı temasında özgürlüğünün ve özgürleşmesinin koşullarını bulan olağanüstü bir kavramlar ya-

ratımıdır. Bir kez daha, nasıl bir ressam çizgilerin, renklerin ve hareketlerin var olan herhangi bir şeyi temsil etme zorunluluğundan kurtulabilmeleri için Tanrıdan faydalandıysa, o çağda filozof da kavramların daha önceden hazır bulunan herhangi bir şeyi temsil etme zorunluluğundan kurtulmaları için Tanrıdan faydalanıyordu. Bunun, başka kavramlardan oluşan bir toplam içinde yerinin ne olduğunu sormak gerekir. Büyük filozofların çoğunda, yarattıkları kavramlar gerçek sekanslardan ayrılamazlar ve onlar tarafından belirlenirler. Ve eğer bir kavramın bağlı olduğu sekansı anlamazsanız kavramı da anlayamazsınız. Bu sekans terimini kullanıyorum çünkü resimle bir tür yaklaştırma yapıyorum. Sinemanın oluşturucu biriminin sekans olduğu doğruysa, sanırım ki, başka her şey eşit kalmak şartıyla, aynı şey kavram ve felsefe için de söylenebilir. Varlık ve Bir problemi düzeyinde, bu ikisi arasındaki ilişkiler üzerine kavramsal yaratma çabalarında filozofların bir sekans kurmuş oldukları doğrudur. Benim fikrimce, felsefedeki ilk büyük sekanslar kavramlar düzeyinde Platon tarafından Parmenides diyaloğunun ikinci bölümünde geliştirildiler. Aslında iki sekans vardı. Parmenides'in ikinci bölümü yedi hipotezden oluşmaktaydı. Bu yedi hipotez iki gruba ayrılıyordu; önce üç hipotez, sonra dört. Yani iki sekans oluşturuyorlardı.

Birinci zaman: Varsayalım ki Bir Varlıktan üstündür, onun üzerinde yer almaktadır.

İkinci zaman: Bir Varlığa eşittir.

Üçüncü zaman: Bir Varlıktan aşağıdadır ve ondan türemektedir.

Bir filozofun çelişkiye düştüğünü asla söylemeyin; hangi sayfayı hangi sekansa, sekansın hangi düzeyine koyacağınızı sorun. Ve açıktır ki Platon'un bize bahsettiği Bir, birinci önermenin, ikinci önermenin ve üçüncü önermenin her birinin düzeyinde öyle olmayacaktır.

Platon'un takipçilerinden biri olan Plotinus belli bir düzeyde bize varlığın kökten kaynağı olan Birden bahseder. Orada varlık Bir'den çıkmaktadır. Bir varlığı kurar. Öyleyse o bir varlık değildir, varlığın üstündedir. Bu saf sudurun dilidir: Varlık Birden sudretmiştir. Yani Bir varlığı üretmek için kendinden çıkmamaktadır, çünkü eğer çıksaydı İki olacaktı. Ama varlık Birden çıkar. Bu tam da sudur nedeniuin formülüdür. Ama varlığın düzeyine yerleştiğimizde aynı Plotinus bütün varlıkları kapsayan, içeren varlıktan harikulade ve lirik terimler kullanarak bahsetmeye başlayacaktır. Ve bütün Rönesans felsefesi üzerinde çok büyük bir etkisi olan bir formüller dizisi ortaya atacaktır. Varlığın bütün varlıkları karıştırdığını söyleyecektir. Bu hayranlık verici bir formüldür. Neden varlık bütün varlıkları karıştırır? Çünkü her varlık varlığı açıklar. Burada öyleyse bir çift vardır: Karıştırmak, açıklamak.

Her şey varlığı açıklar. Ama varlık her şeyi karıştırır, yani kendi içinde barındırır. Demek ki Plotinus'un bu sayfaları artık sudura ilişkin değildir. Kendinize sekansın bir evrim geçirdiğini söylersiniz: Bize içkin bir nedenden bahsetmekte gibidir. Ve gerçekte gerçekten varlık varlıklara ilişkin olarak içkin bir neden gibi davranmaktadır, ama aynı zamanda Bir'de varlığa ilişkin olarak bir sudur nedeni olarak davranmaktadır. Ve biraz daha derinine inerseniz bir Hıristiyan olmasa da Plotinus'ta yaratıcı nedene çok benzeyen bir şey de bulabilirsiniz.

Ne olursa olsun sekansları hesaba katmazsanız gerçek anlamında bize neden bahsetmekte olduğunu fark edemezsiniz. En azından sekansları kırıp parçalamak isteyen filozoflar vardır, çünkü başka bir şey yapmak istemektedirler. Kavramsal bir sekans resimdeki nüansları gibi eşdeğerdir. Bir kavram tonunu değiştirir, ya da uç durumda bir kavram tınısını değiştirir. Orada sanki tınılar, tonaliteler söz konusudur. Spinoza'ya kadar felsefe esas olarak sekanslarla yürümüştür. Ve bu yol üzerinde neden-

selliğe ilişkin nüanslar çok önemlidirler. Kaynaktaki nedensellik, ilk neden sudur nedeni miydi, içkin neden miydi, yaratıcı neden miydi, yoksa başka bir şey miydi? Aslında içkin neden felsefede her zaman hazır bulunuyordu, ama hep kendi ucuna erişemeyen bir tema olarak kaldı.

Neden? Çünkü bu kuşkusuz en tehlikeli temaydı. Tanrının sudur nedeni olarak ele alınması, bu olabilirdi, çünkü bu durumda neden ile etki veya sonuç arasında ayrım korunuyordu. Ama içkin neden olduğunda artık neden ile etki, yani Tanrı ile yarattıkları arasındaki ayrımdan bahsetmek oldukça zor hale geliyordu.

İçkinlik esas tehlikeydi. Gerçekte içkin bir neden fikri felsefe tarihinde sürekli olarak vardı ve yeniden beliriyordu; ama frenlenmişti, sekansın belli bir düzeyinde kapatılmıştı, ya da sekansın başka düzeylerinde nötralize ediliyordu, değerden düşürülüyordu - ve içkincilik suçlaması, Heretizmin bütün tarihi boyunca temel suçlama idi: Tanrı ile yarattıklarını karıştırıyorsunuz. Bu asla affetmeyen bir suçlamaydı. Öyleyse içkin neden sürekli olarak vardı, ama kendisine bir statü edinemiyordu. Kavramlar sekansının içinde küçük bir yeri vardı yalnız.

Spinoza geldi. Kuşkusuz içkin nedenden, yani üretmek için yalnızca kendisinde kalmakla yetinmeyen, ama ürettiği de kendisinde kalan bu tuhaf nedenden bahsetme cüretini az veya çok gösterebilen kişilerin geleneğini kuşkusuz varsayıyordu. Tanrı dünyadadır, dünya Tanrıdadır. *Ethica*'da - sanıyorum ki *Ethica* spekülatif ya da teorik önerme adını verebileceğimiz büyük bir önerme üzerinde inşa edilmiştir. Spinoza'nın spekülatif önermesi şudur: Mutlak olarak sonsuz, yani bütün sıfatlara sahip olan tek bir töz vardır, ve yaratılmışlar denen şeyler, yaratılmış değildirler, bu tözün tarzları veya var olma tavırlarıdırlar. Demek ki bütün sıfatlara sahip ve ürünleri tavırlar var olma tarzları olan tek bir töz var. O andan itibaren, eğer bunlar bütün sıfatlara sahip

tözün var olma tarzlarıysalar bu tavırlar tözün sıfatlarında var oluyorlar demektir. Sıfatlarda bulunuyorlar demektir.

Buradan çıkabilecek bütün sonuçlar doğrudan beliriyorlar zaten. Tanrının, tözün sıfatlarında hiçbir hiyerarşi söz konusu değildir. Niçin? Çünkü eğer töz bütün sıfatlara eş ölçüde sahipse, sıfatlar arasında hiyerarşi yok demektir, biri ötekinden daha değerli değildir. Başka terimlerle söylersek, eğer düşünce Tanrının bir sıfatıysa ve uzam da Tanrının ya da tözün bir sıfatıysa, düşünce ile uzam arasında hiçbir hiyerarşi olmayacaktır. Tözün sıfatları oldukları andan itibaren bütün sıfatlar aynı değere sahip olacaktır. Henüz soyut bir alandayız. Bu içkinliğin spekülatif halidir.

Buradan birkaç sonuç elde etmeye çalışacağım. Spinoza'nın Tanrı diyebileceği şey işte budur. Buna Tanrı der çünkü mutlak olarak sonsuzdur. Bu neyi temsil ediyor? Bu çok ilginç bir durumdur. Bununla nasıl yaşanabilir? İki sonuç çıkaracağım. Birinci sonuç: Birçoklarının yapmak isteyip de yapamadığı bir şeyi yapmaya cesaret eden odur - içkin nedeni başka her türden nedensellik süreçlerine her tür bağımlılıktan kurtarmayı bilmek. Tek bir neden vardır, o da içkindir. Ve bunun pratik üzerinde büyük bir etkisi vardır. Spinoza kitabının başlığını Ontoloji olarak atmaz, bunun için çok kurnazdır, *Ethica* diye atar. Bu, spekülatif önermelerin önemi ne olursa olsun, onları kuşattıkları ve yol açtıkları etiğin düzeyinin dışında yargılayamazsınız demenin bir yoludur. Şimdiye dek Yahudilerin, Hıristiyanların ve Heretiklerin çok uğraştıkları, ama hep çok kesin kavram sekansları içinde kalarak ele alabildikleri içkin nedeni tümüyle özgürleştirir. Spinoza onu bütün sekanslardan çekip alır ve kavramlar üzerinde bir darbe gerçekleştirir. Artık sekanslar yoktur. İçkin nedenselliği büyük nedenler sekansından, ilk nedenlerden söküp almca, her şeyin mutlak olarak sonsuz, her şeyi tavırları olarak barındıran, bütün sıfatlara sahip bir tözün üzerine yükle-

yince Spinoza sekansın yerine tam anlamıyla bir içkinlik planı koymaktadır. Bu olağanüstü bir kavramsal devrimdir: Spinoza'da her şey sabit bir plan üzerinde olup bitmektedir. Her şey hareket ettiği için hiçbir şekilde bir hareketsizlik planı olmayacak - ve Spinoza için sadece şeylerin hareketi anlamlıdır - olağanüstü bir sabit plan. Spinoza sabit bir plan icat etmektedir.

Spinoza'nın spekülatif önermesi şudur: Kavramı sekansların değişimlerinden söküp almak ve her şeyi içkinliğin sabit planı üzerine yansıtmak. Bu olağanüstü bir teknik gerektirir.

Ama bu aynı zamanda bir yaşam tarzıdır - sabit bir plan üzerinde yaşamak. Artık sürekli değişikliğe uğrayan sekanslara bağlı olarak yaşamıyor. O zaman sabit bir plan üzerinde yaşamak ne demektir?

Bu gözlüklerini cilalayan, her şeyi, mirasını, dinini, her türlü toplumsal başarıyı terk etmiş Spinoza'dır. Hiçbir şey yapmamaktadır, hatta herhangi bir şey yazmaya girişmeden önce bile kendisine küfredilmekte, reddedilmektedir. Spinoza Tanrıtanımazdır, lanetlidir. Pratik olarak hiçbir şey yayınlayacak durumda değildir. Yalnızca mektuplar yazar. Profesör olmak istemez. *Politik Deneme* adlı eserinde profesörlüğün bedava bir faaliyet olması gerektiğini, hatta öğretmek için para ödenmesi gerektiğini söyler. Profesörler ünlerini ve taleplerini tehlikeye atarak öğretim yapmak zorundadırlar. Bu gerçek bir kamu profesörüdür denebilir. Spinoza büyük bir kolejli grupla ilişki halindedir; yazdıkça etiğin parçalarını onlara gönderir, onlar da Spinoza'nın metinlerini aralarında tartışırlar ve fikirlerini Spinoza'ya yazarlar. Bunlar çok zeki insanlardır ve bu mektuplaşma esaslı bir önem taşır. Spinoza'nın kendi küçük bir şebekesi vardır. Herkes tarafından reddedilmiştir ama De Witt kardeşlerin koruması sayesinde paçayı kurtarabilir.

Sanki kavramlar düzeyinde sabit planı icat etmektedir. Benim fikrimce bu varlığın tek sesliliğiyle mutlak olarak tek sesli bir

varlığa bir statü vermek için en derin çabadır. Tek sesli varlık tam anlamıyla Spinoza'nın bütün sıfatlara eşit olarak sahip, her şeye tarzları olarak sahip töz diye tanımladığı şeydir. Tözün tarzları var olanlardır. Mutlak olarak sonsuz töz, salt varlık olarak varlıktır, hepsi birbirine eşit olan sıfatlar, varlığın özüdürler ve burada her şeyin üzerinde olup bittiği ve kaydedildiği bir tür plan vardır.

Tanrıya şükür hiçbir filozof okurları tarafından Spinoza gibi değerlendirilmiş değildir. Spinoza mesela Alman romantizmi için en önemli yazarlardan biri olmuştur. Oysa bu çok kültürlü, bu en kültürlü yazarlar bile bize çok ilginç bir şey söylemektedirler. Bir taraftan *Ethica*'nın bize en sistemli bütünlüğü sunan eser olduğunu, nuttağa kadar vardırılmış sistem, tek sesli varlık, yalnızca tek bir anlamda dile getirebilinen varlık olduğunu söylerler. Bu, sistemin doruk noktasıdır. Ama aynı zamanda *Ethica*'yı okuduğumuzda hep bütünü anlamayı başaramayacağımız hissine kapılırsınız. Eserin toplamı elimizden kaçar. Her şeyi bir arada tutabilmek için yeterince hızlı değiliz. Goethe'nin çok güzel bir sayfası var - orada aynı şeyi on kez okuduğunu ama bütününü hiç anlayamadığını ve okuduğu her defasında işin bir başka boyutunu anladığını yazar. Bu, bütün felsefe tarihi boyunca en sistematik kavramsal cihazı oluşturmuş olan filozoftur. Ama yine de biz okuyucular her zaman toplamın elimizden kaçtığını ve şu ya da bu uçtan yakalayabildiğimiz izlenimine kapılırız. Gerçekten şu ya da bu kısım bizi kapar götürür. Başka bir düzeyde Spinoza kavramlar sistemine en uzağa kadar itebilen, bu yüzden okunması çok büyük bir felsefi kültür gerektiren bir filozoftur. *Ethica*'nın giriş bölümü tanımlarla başlar: Töz, öz, vesaire. Bu bizi bütün skolastiğe götürür ve aynı zamanda Spinoza hiçbir şey bilmeksizin rahatça okunabilecek tek filozof olarak kalır. Ama her ikisini bir arada götürmek gerekir. Öyleyse bu işin sırrını anlamaya çalışın. Delbos Spinoza'nın

bizi kapıp götüren büyük bir rüzgâr olduğunu söyler. Bu benim sabit plan hikâyemle uyum içindedir. Çok az filozof büyük bir sakin rüzgâr statüsüne erişebilmeyi başarmıştır. Ve Spinoza'yı okuyan sefiller, zavallı tipler bunu bizi yerden yere vuran fırtınalarla karşılaştırırlar. Spinoza'nın cahilce bir okunuşunun, cahilce bir anlaşılmasının bulunmasını, Spinoza'nın bir kez daha söylemek gerekirse dünyanın en ince işlenmiş kavram cihazını inşa etmesi olgusuyla nasıl birleştirebiliriz? Dil düzeyinde tam bir başarı söz konusudur.

Ethica Spinoza'nın tamamlanmış addettiği bir kitaptır. Kitabını yayımlamaz çünkü yayınlarsa kendini zindanda bulacağını bilir. Herkes üzerine üzerine gelmektedir, artık koruyucusu yoktur. İşler çok kötü gitmektedir, yayınlamaktan vazgeçer, ama bir bakıma bu çok önemli değildir çünkü kolejli dostları metinlere daha önce sahip çıkar. Leibniz metni bilmektedir.

Bu metin nasıl bir şeydir? Geometrik tarzda kanıtlanmış *Ethica*'yla başlar. Bu geometrik yöntemin kullanımıdır. Başka bir sürü yazar da bu metodu kullanmışlardır, ama genel olarak felsefi bir önermenin geometrik bir önerme, bir teorem tarzında kanıtlandığı bir sekans üzerinedir. Spinoza bunu bir sekansın anı olma vasfından söküp alır ve *Ethica*'nın sunuluşunun tamamlanmış genel yöntemi haline getirir. *Ethica* beş kitaptan oluşur. Tanımlarla, aksiyonlarla, önerme veya teoremlerle, teoremin kanıtlarıyla, sonuçlarıyla başlar - teoremden türeyen önermelerle ilerler vesaire. İşte o büyük rüzgâr budur - bir tür sürekli kilim gibi örülmüştür. Geometrik sunuş artık sekanstaki bir anın ifadesi olmayıp tümüyle bırakmıştır ve Spinoza bunu tümüyle söküp alabilmektedir çünkü geometrik yöntem mutlak olarak sonsuz tözün sabit planını doldurma süreci olacaktır. Demek ki bu büyük bir sakin rüzgârdır. Ve bütün bunların içinde kavramların sürekli bir zincirlenişi, başka teoremlere gönderen teoremler, başka kanıtlara gönderen kanıtlar akıp geçmektedirler.

"Aklın kılavuzluğunda yaşayan biri için acıma kendi başına kötü ve faydasızdır."

DÖRDÜNCÜ DERS
DELEUZE - SPINOZA
09.12.1980

Kudret

Klasik Doğal Hak

Bugünkü konumuz terminolojiler, kelime icatları meseleleri. Yeni bir kavramı göstermek için bazen günlük dilde çok yaygın bir kelimeyi kullanırsınız; bu çoğu zaman çok koketçe de olabilir. Ama bu çok yaygın kelime örtük olarak tümüyle yeni bir anlam kazanacaktır. Bazen de yaygın bir kelimenin çok özel bir anlamını alıp bu anlamı yükleyeceksiniz - ve bazen de size tümüyle yeni bir kelime gerekecektir. Bazen yalnızca yaygın olarak kullanılan kelimeleri kullanmak çok iyidir, bazen olayı vurgulamak, kavramlar üretimi anını tuhaf bir kelimeyle vurgulamak gerekir. Daha önce Rönesans'ta büyük bir önemi olan büyük filozof Nicholas Decusa'dan bahsetmiştim size. Nicholas Decusa bir tür *mot - valise* yaratmış, Latince iki sözcüğü birleştirmişti.

Niçin? Bu çok iyi bir söz yaratımıydı. O sıralarda herkes Latince konuşurdu. O da Latinceden geçmişti. Diyordu ki: Şeylerin Varlığı *possest*'dir, Latince bilmiyorsanız önemli değil size açıklayacağım. *Possest*: Bu kelime olarak önceden yoktur, var olmayan bir kelimedir, onu yaratan kendisidir. Bu güzel bir kelimedir, Latince için güzel bir kelime. Dehşet verici bir barbarizmdir, aynı zamanda dehşet verici bir kelimedir. Ama felsefi olarak güzeldir, tam bir başarıdır. Bir kelime yaratıldığında ..... (duyulmuyor) çuvallamış kelimeler vardır, hiçbir şey önceden belli değildir. *Possest* Latince iki terimden yapilmıştır, muktedir olmak fiilinin mastarı olan *posse* ve olmak fiilinin haber kipi şimdiki zamanının üçüncü tekil şahsı olan "*est*". "*Posse*" ile "*est*" kelimelerinin birleştiriyor, ve "*possest*" kelimesini elde ediyor. Bu *possest* ne demektir? *Possest* tam olarak kudret ile edimin ..... (duyulmuyor) özdeşliğidir. Demek ki herhangi bir şeyi özüyle, ne olduğuyla tanımlamayacağım, bu barbarca tanımıyla, *possest*'iyle -neler yapabildiğiyle tanımlayacağım. Kelimesi kelimesine edimde neler yapabildiğiyle. İyi.

Bu ne demektir? Şeylerin kudretleri olduğu demektir. Bu yalnızca şeylerin kudretleri olduğu anlamına gelmez, hem etkinlik hem de edilgenlik olarak, sahip oldukları kudrete irca ediiirler demektir. Demek ki, iki şeyi karşılaştırdığınızda, aynı şeyi yapamazlar, ama kudret yine de bir niceliktir. Bu çok özel nicelik sayesinde -ama bunun getirdiği sorunları umarım anlıyorsunuz; kudret bir niceliktir, bu tamam, ama uzunluk gibi bir nicelik değildir. Peki, güç (kuvvet) gibi bir nicelik midir, o zaman? Daha güçlü olanın alıp götürdüğü anlamına mı gelir? Bu çok kuşkuludur. Öncelikle, güç denen nicelikleri tanımlayabilmek gerekir. Bunlar bildiğimiz niceliklerden değiller, statüleri basit olan nicelikler değil bunlar. Onların nitelikler olmadığını, işin burasını biliyorum. Kudret bir nitelik değildir, ama aynı

zamanda, genişleyebilir denen niceliklerden de değildir. O zaman, bunlar yeğinliğine nicelikler olsa da çok özel bir nicelikler merdiveniyle karşı karşıyayız; yeğinliğine bir merdiven - bu şu anlama gelebilir: Şeylerin az ya da çok yeğinliği vardır. Şeyin özünün yerini alacak olan, şeyini tanımlayacak olan yeğinliğidir. Meselenin ontolojiyle bağını anlıyorsunuz. Bir şey ne kadar yeğinse varlıkla ilişkisi o kadardır: Şeyin yeğinliği onun varlıkla ilişkisidir. Bu söylenebilir mi? Bu bizi uzun süre meşgul edecek.

Devam etmeden önce, ne tür bir yanlış anlamadan kaçınmakta olduğumuzu görüyorsunuzdur umarım.

Soru: Yeğinlik ve şey üzerine (işitilmiyor).

Gilles Deleuze: Sorun neye inanılıp inanılmadığı değil, bu kudretler dünyasında yaşamınızı sürdürmeye nasıl çabalayacağınızdır. Yeğinlik dediğimizde eğer bu değilse hiç önemli değil, çünkü bu nicelik tipi önceden belirlemiştik, bu değildi. Daha kudret üstüne bir tartışma yürütmenin hangi bakımdan önemli olduğunu değerlendirmek gerekiyor. Kaçınılması gereken yanlış anlamalardan en önemlisi, Spinoza'nın bize sanki - ve sonra Nietzsche'nin de - sanki şeylerin kudret istediklerini söylediklerini sanmaktır. Elbette eğer kudret formülü öz ise, bu özellikle şunu dememektedir - bu formülün söylemek istemediği bir şey varsa o da şöyle bir formüldür: "Her şeyin istediği iktidardır". Hayır, her şeyin istediği iktidardır bu meseleyle hiçbir alakası olmayan bir formüldür. İlk olarak son derece banaldır. İkincisi apaçık yanlış bir şeydir. Üçüncüsü Spinoza'nın söylemek istediği katiyen bu değildir. Spinoza'nın söylemek istediği bu değildir çünkü bu budalaca bir şeydir ve Spinoza budalaca şeyler söyleyemez. Bu şu demek değildir: Ha, işte herkes; taşlar, insanlar, hayvanlar gitgide daha fazla kudrete sahip olmak isterler, iktidar isterler. Hayır bu değil! İşin böyle olmadığı biliniyor çünkü bu kudretin bir istem nesnesi olduğu demek değildir. Ha-

yır. Demek ki en azından şunu biliyoruz, bu yeterince teskin edici. Ama bir şey üzerinde ısrar etmek isterim, bir kez daha önemli olan şeyleri değerlendirmek duygunuza çağrıda bulunmak istiyorum, filozofların bize ne diyeceklerine önem atfetmenizi istiyorum. Bütün bu hikâyenin, artık şeylerin niteliksel bir özle değil, mesela akıl sahibi hayvan olarak insan gibisinden değil, niceliksel bir kudret ile tanımlanmaya başlayacakları bu dönüşümün neden çok ama çok önemli olduğunu tartışmak istiyorum.

Bu niceliksel kudretin ne olduğunu bilmekten henüz çok uzağım ama bir tür hayal gücüyle bunun neden pratik olarak önemli olduğunu düşünerek bu bilgiye varmak istiyorum. Pratik olarak bu herhangi bir şeyi değiştiriyor mu? Evet, bunun pratik olarak çok şey değiştirdiğini sezmiş olmalısınız. Herhangi bir şeyin ne yaptığıyla ilgilendiğimde, neye muktedir olduğuyla ilgilendiğimde, bu şeyin özüyle ilgilenenlerin durumundan çok farklıdır. Bakmıyorum, bu dünyada olma tarzı değildir gerçekten. Ama bunu göstermek isterdim çünkü bu düşüncenin tarihinde çok belirli bir andır.

Burada bir parantez açıyorum, ama yine aynı vizyon içinde: Bütün bu kudret ve şeyleri kudretle tanımlama hikâyesi nedir? Diyorum ki: Tarihte çok önemli bir an, çok önemli bir gelenek, tarihsel bakımdan kavramanın çok güç olduğu, şemalar ve kıstaslar olmadan asla kavranamayacak bir an vardır. Bu doğal hakla ilgili bir hikâyedir ve doğal hak hikâyesinde şunu anlamanız gerekir: Bugün bize epeydir aşılmış, hukuken olduğu kadar siyasi olarak da çoktan aşılmış bir şey olarak görünüyor: Doğal hak teorileri.

Hukuk el kitaplarında, sosyoloji el kitaplarında her zaman doğal hukuk üstüne bir bölüm bulunur. Ve bu mesele Rousseau'ya kadar sürünüş bir teori olarak ele alınmış. Rousseau da dahil olmak üzere on sekizinci yüzyıl. Ama bugün kimse bu-

nunla, doğal hak problemiyle ilgilenmiyor. Bu yanlış değil, ama aynı zamanda bunun çok akademik bir vizyon olduğunu hissetmenizi isterdim: Bu korkunçtur. Şeyleri bir kenara itip geçmek ve insanların teorik olarak gerçek anlamda uğruna dövüştükleri şeyleri önemsemeden tarihi bir meselede önemli olan bir şeyin yanından geçip gitmek; bunu diyorum ve göreceksiniz neden bunu şimdi diyorum ve hangi anlamda; bütün bu hikâye, tartışmamda şu anda içinde bulunduğum safhanın kalbindedir. Diyorum ki: Çok uzun bir süre boyunca bir doğal hak teorisi olmuştur - ama bu neydi? Sonuçta bu bana tarihsel bakımdan önemli görünüyor, çünkü bu antik çağın geleneklerinin çoğunun bir toplanması ve Hıristiyanlıkla antik çağın geleneklerinin yüz yüze geldikleri noktaydı. Bu bakımdan klasik doğal hak kavrayışı açısından iki önemli isim var: Bir taraftan antik çağdan bütün gelenekleri, Platoncu, Aristocu, Stoacı, bütün doğan hak geleneklerini derleyip toparlamış olan Çiçero'dur. Hıristiyan filozofların, Hıristiyan hukukçuların her şeyden önce Çiçero'dan alacakları şey; doğal hakkın Hıristiyanlığa bir tür uyarlanması Çiçero'dan yola çıkarak gerçekleşecektir - kesin olarak Aziz Thomas'la. Demek ki bir tür tarihsel şecere vardır ve bunu kolaylık olsun diye Antik Çağ-Hıristiyanlık güzergâhını takip eden klasik doğal hak şeceresi olarak adlandıracağım. Anra doğal hak dedikleri şey nedir?

Kabaca şunu söyleyeceğim; bütün bu kavrayış içinde doğal hak, doğal hakkı oluşturan şey öze uygun olan şeydi. Neredeyse bu klasik doğal hak teorisinde çok sayıda önerme bulunduğunu söylemek durumundayız. Bunu akılda tutmanızı isterdim çünkü kudret meselesine geri döndüğümüzde aşağıda sayacağım şu dört önermeyi aklınızda tutmanızı isterdim. Bunlar söz konusu klasik doğal hak kavrayışının temelinde yatan dört önermedir.

Birinci önerme: Bir şey özüyle tanımlanır. Demek ki doğal hak şeyin özüne uyan anlamına gelir. İnsanın özü şudur - akıl

sahibi hayvan, bir akıllı hayvan; onun doğal hakkını bu tanımlar. Dahası, gerçekten "aklı başında olmak" onun doğasının yasasıdır. Doğanın yasası burada işe karışır. İşte budur ilk önerme; özlerin tercih edilmesi.

Bu klasik teoride ikinci önerme: Şimdiden sonra anlıyorsunuz ki doğal hak - ki bu antik devrin çoğu yazarında oldukça çarpıcıdır - doğal hak toplumdan önce geldiği varsayılan bir duruma göndermez. Doğa durumu toplum öncesi bir durum değildir, özellikle değildir, öyle olamaz. Doğa durumu iyi bir toplumda öze uyan durumdur. İyi bir toplum nedir? İyi toplum diye, içinde insanın özünü gerçekleştirebileceği bir toplumu anlarız. Demek ki doğa durumu toplumsal durumdan önce gelmez, doğa durumu mümkün en iyi toplumda, yani özü gerçekleştirmenin en mümkün olduğu toplumda öze uygun olan durumdur. İşte klasik doğal hukukun, hakkın ikinci önermesi. Klasik doğal hakkın üçüncü önermesi buradan türer: İlk gelen şey ödevdir: Ödevlerimiz olduğu ölçüde haklarımız olur. Siyasi olarak bu çok pratik bir şeydir. Ödevlerdir. Gerçekten de ödev denemektir. Burada Çiçero'nun Latince bir terimi, kavramı vardır - tercümesi çok zordur ve işlevsel ödev fikrini, işlevin dayattığı ödevleri işler. Bu *officium* terimidir. Doğal hak bakımından Çiçero'nun en önemli kitaplarında birisi *De Officiis*, "İşlevsel Ödevler Konusunda" başlığını taşır. Peki neden ilk gelen budur, varoluştaki ödevdir? Bunun nedeni ödevin içinde özü en iyi gerçekleştirebileceğim, mümkün en iyi toplumda öze uygun bir hayata sahip olabileceğim koşullardır.

Dördüncü önerme - bütün bunlardan çok büyük bir siyasi önemi olan pratik bir kural çıkar. Onu şöyle bir başlıkla özetleyebiliriz: Bilgenin yeterliliği. Bilge nedir? Öze ilişkin araştırmalarda ve oradan türeyen her şey konusunda özellikle yeterli olan kişidir. Bilge özün ne olduğunu bilen kişidir. Demek ki bilgenin yeterliliğinin bir ilkesi vardır çünkü özümüzün ne ol-

duğunu, en iyi toplumun ne olduğunu, yani özü gerçekleştirmenin en mümkün olduğu toplumun ne olduğunu, işlevsel ödevlerimizin, *officia*'mızın, yani özü hangi şartlarda gerçekleştirebileceğimizi bize söyleyecek olan bilge kişidir. Bütün bunlar işte bilgenin yeterliliğidir. Ve klasik bilge ne iddiasındadır sorusuna klasik bir bilgenin özün ne olduğunu belirleme iddiasında olduğu cevabını vermektedir - ve o andan itibaren her türden pratik görev türeyecektir. İşte bilge kişinin siyasi iddiası budur.

Demek ki bu klasik doğal hak kavrayışını özetlediğimde Hıristiyanlığın bu antik doğal hak kavrayışıyla neden çok ilgilendiğini hemen anlayabilirsiniz. Hıristiyanlık onu doğal Tanrıbilim adını verdiği şeyin içine katarak, temel unsurlarından birisi haline getirecektir. Bu dört önerme Hıristiyanlıkla doğrudan doğruya uyuşurlar. Birinci önerme: Şeyler özleri bakımından tanımlanırlar ve haklarını tanımlarlar. İkinci önerme: Doğa yasası toplumdan önce gelmez, mümkün olan en iyi toplumdadır, o mümkün olan en iyi toplumda öze uygun yaşamak demektir. Üçüncü önerme: Ödevler haklardan önce gelir, çünkü ödevler içinde özü gerçekleştireceğiniz koşullardır. Dördüncü önermem: O zaman üstün birinin ister kilise olsun ister hükümdar, isterse bilge, üstün birinin yeterliliği vardır. Özlerin bir bilgisi vardır, özlere dair bir bilgi. Demek ki özleri bilip tanıyan kişi aynı zamanda bize hayatımızı nasıl sürdürebileceğimizi söyleyebilir. Hayat içinde davranmak bir bilgi tarafından doğrulanacaktır ve onun adına iyi mi kötü mü olduğunu söyleyemem. Demek ki iyi bir insana, nasıl belirlenirse belirlensin, Tanrının ya da bilgeliğin yeterli bir insanına ihtiyaç olacaktır. Bu dört önermeyi aklınızda iyi tutun.

Bir yıldırım düştüğünü ve bir tipin gelip şunu dediğini hayal edin: Hayır, hayır, hayır ve bir bakıma tam aksi, yalnızca eleştiri zihniyeti hiçbir zaman yürümez. Bir teoriyi devirmek için gizli bile olsa nedenlere sahip olmak çok önemli nedenlere sahip ol-

mak gerekir. Günün birinde birisi çıkagelir ve düşünce âleminde bir skandal yaratır. Bu Hobbes'dır. Çok kötü bir ünü vardır. Spinoza onu çok okumuştur. Ve işte Hobbes'un bize ne söylediği -- Hobbes'un birinci önermesi: Asla öyle değil. Şeylerin bir öz tarafından tanımlanmadıklarını, bir kudret tarafından tanımlandıklarını söyler. Demek ki doğal hak şeyin özüne uygun olan demek değildir, şeyin yapabileceği her şeydir. Ve herhangi bir şeyin, -hayvan olsun insan olsun- hakkı, yapabileceği her şeyi yapmaktır. Yapabileceği her şey hakkı içindedir. O andan itibaren şu tipten büyük önermeler baş gösterecektir: Ama büyük balıklar küçükleri yerler. Bu onun doğal hakkıdır. Bu tipten bir önermeyle karşılaştığınızda Hobbes'un imzasını tanıyın. Büyük balığın küçüğü yemesi doğal haktır. Önemsemeden geçmek tehlikesiyle karşı karşıyasınızdır, ama ha işte, demek buymuş deyip geçerseniz hiçbir şey anlayamazsınız. Büyük balığın küçüğü yemesinin doğal haktan geldiğini söyleyerek, Hobbes, muazzam bir tür provokasyon atmaktadır ortaya, çünkü o ana dek doğal hak dendiğinde anlaşılan şey öze uygun olan, yani özün adına izin verilebilir olan eylemlerin toplamıydı. Burada ise izin verilen şey tümüyle farklı bir anlam kazanmaktadır: Hobbes yapılabilen her şeye izin olduğunu ilan etmektedir. Gücünüzün yettiği her şeye izin vardır, bu doğal haktır. Bu basit bir fikirdir ama altüst edici bir fikirdir. Buradan nereye varılmak istenmektedir? Buna doğal hak diyor. Herkes her zaman büyük balıkların küçükleri yuttuğunu biliyordu. Ama kimse çıkıp da buna doğal hak dememişti. Neden? Çünkü doğal hak terimini tümüyle başka bir şey için kullanıyorlardı: Öze uygun gelen ahlaki eylem. Hobbes geldi ve şunu dedi: Doğal hak eşittir kudret, öyleyse yapabildiğiniz sizin doğal hakkınızdır. Yapabildiğin her şey doğal hakkının içindedir.

İkinci önerme: O andan itibaren doğa durumu toplumsal durumdan ayrılır ve kuramsal olarak ondan önce gelir. Neden? Hobbes şunu söylemeye çabalar: Toplumsal durumda yasakla-

malar vardır, izin verilmeyen eylemler vardır. Yapabileceğin ama yapmanın yasaklandığı işler vardır. Bu, bütün bunların doğal hak olmadığı, toplumsal hak, yani hukuk olduğu anlamına gelir. Komşunuzu öldürmek doğal hakkınızdır ama toplumsal hakkınız değildir. Başka terimlerle söylersek, kudretle özdeş olan doğal hak zorunlu olarak toplumsal olmayan bir durumdur. O zaman toplumsal durumdan ayrı bir doğa durumu fikri ileriye çıkar. Doğa durumunda yapabildiğin her şeye izin vardır. Doğa yasası yapabildiğim hiçbir şeyin yasaklanmadığı bir yasadır. Öyleyse doğa durumu toplumsal durumdan önce gelir. Daha bu ikinci önermenin düzeyinde biz hiçbir şey anlayamaz hale geliyoruz. Bütün bunları gerçekten bir doğa durumu var mı diye sorarak ortadan kaldırabileceğinizi sanırsınız; bunu diyenlerin bir doğa durumu olduğuna inandıkları söylenir. Hiç de değil, bu bakımdan böyle hiçbir şeye inanmazlar. Yalnızca mantıken doğa durumu kavramının toplumsal durumdan önce geldiğini söylemektedirler. Bu durumun var olduğunu söylemezler. Eğer doğa hakkı bir varlığın kudretinin yettiği her şey ise, doğa durumunu bu kudretin bölgesi olarak tanımlamak gerekir. Bu onun doğal hakkıdır. Bu öyleyse toplumsal durumun içgüdüsüdür. Çünkü toplumsal durum yapabildiğimi herhangi bir şeye yönelik yasaklamalarla tanımlanır ve işler. Dahası, bir şey bana bunu yapabileceğim için yasaklanır. Bir toplumsal kısıtlamayı böyle tanırsınız. Öyleyse doğa durumu kavramsal açıdan toplumsal durumdan öncedir. Bu ne demektir? Kimse toplumsal doğmaz. Toplumsalız belki, bu tamam. Ama belki de öyle oluyoruz. Ve siyasetin problemi de şu olacaktır: İnsanların toplumsal olmaları için ne yapmalı? Ama kimse toplumsal doğmuyor. Bu, toplumu yalnızca bir oluş sürecinin ürünü olarak düşünebilirsiniz demektir. Ve hak, toplumsal oluş sürecinin işlemidir. Ve aynı şekilde kimse aklı başında doğmaz. İşte bu nedenle bu yazarlar Hıristiyanlığın çok önem verdiği bir temaya o kadar şiddetle karşı çıktılar - bu, Hıristiyanlıkta Âdem geleneği adı altında

bilinen bir temadır. Âdem geleneği, Âdem'in günahtan önce eksiksiz olduğunu söyleyen gelenektir. İlk insan yetkindi ve günah ona bu yetkinliğini kaybettirdi. Bu Âdem geleneği felsefi olarak çok önemlidir: Hıristiyanlığın doğal hakkı Âdem geleneğiyle pek güzel uyuşur. Günah işlemeden önce Âdem özüne uygun olan insandır, aklı başındadır. Ona özü, ta baştaki eksiksizliğini kaybettiren işlediği günah, yani varolırşun maceralarıdır. Bütün bunlar, klasik doğal hak teorisiyle uyum içerisindedir. Oysa nasıl kimse toplumsal doğmazsa, aklı başında da doğmaz. Aklı başındalık toplumsallık gibidir, bir oluştur. Belki de bununla etik sorun şu olacaktır: İnsanın aklı başında olması için, akıllı hale gelmesi için ne yapmalı - ama asla insanın aklı başında anlamına gelen bir özünün gerçekleşmesi için ne yapmalı sorusu değildir bu. Soruyu şu yönde ya da bu yönde sorduğunuzda durumlar çok farklıdır - çok farklı yönlere doğru gidersiniz. Hobbes'un ikinci önermesi demek ki şudur: Doğa durumu toplumsallık öncesidir.

Yani insan toplumsal olarak doğmaz, öyle olur.

Üçüncü önerme: Eğer ilk gelen doğa durumuysa veya ilk gelen haksa, bu aynı şeydir çünkü doğa durumunda yapabildiğim her şey hakkımdır. Demek ki ilk gelen haktır. O zaman ödevler insanın toplumsallaşması için hakları sınırlandırmaya yönelik ikincil mecburiyetlerdir. İnsanın toplumsal olabilmesi için hakları sınırlandırmak gerekecektir, ama ilk gelen haktır. Ödev hakka göredir, oysa klasik doğal hak teorisinde tam aksi söz konusuydu, hak ödeve göreydi. İlk gelen *officium*'du. Ve dördüncü önerme: Eğer hakkım kudretimse, eğer haklar ödevlerden önceyseler, eğer ödevler insanların toplumsal olmaları için hakları sınırlandırmaya yönelik işlemler iseler parantez halinde yığınla soru ortaya çıkacaktır.

Neden toplumsallaşmak zorunda olsunlar ki? Toplumsal olmanın ilginç bir tarafı mı vardır? Hiç sorulmayan bir sürü soru.

Doğal hakkın bakış açısından Hobbes şunu demektedir, ve Spinoza bütün bunları yeniden ele alacaktır - doğal hak açısından dünyanın en aklı başında adamı ve en büyük sersemi aynı şeydirler. Neden bilge kişiyle delinin mutlak bir eşitliği vardır? Bu matrak bir fikirdir. Çok barok bir dünyadayız. Doğal hakkın bakış açısı şudur: Hakkım kudretime eşittir, deli kendi kudretinde olanı yapmaktadır, aynen tıpkı kendi kudretinde olanı yapan aklı başında adam gibi. Saçma sapan şeyler söylememektedirler, deliyle aklı başında insanın aynı şey olduklarını söylemiyorlar, doğal hakkın bakış açısından bir deliyle aklı başında insan arasında hiçbir fark olmadığını söylüyorlar. Neden? Çünkü her biri yapabildiği her şeyi yapmaktadır. Hakla kudretin özdeşliği niceliksel merdiven üzerinde bütün varlıkların eşitliğini, kimliğini garantiler. Elbette ki aklı başında insanla deli arasında bir fark olacaktır, ama sivil durumda, toplumsal durumda, asla doğal hak, hakkın bakış açısından değil. Bütün bilgenin veya üstün birinin yeterliliği ilkesini delik deşik etmeye girişirler. Ve bu siyasi olarak çok önemlidir. Kimse benim için yeterli değildir, Yargılama karşıtı bir sistem olarak bütün *Ethica*'yı canlandıracak olan büyük fikir işte budur. Hiç kimse benim için bir yeterliliğe sahip değildir, ne demektir bu? Her şeyi bu cümleye yığmak gerekir. Abnacak öçler vardır, büyülü bir keşif de vardır. Kimse benim adıma bilemez. Bu önermelerde büyük olanın ne olduğunu hissetmeye çalışın. El kitaplarımızda belli bir noktadan sonra toplumsal sözleşme adıyla ün kazanan teorilerin ortaya çıkmaya başladığını öğreniyorsunuz. Toplumsal sözleşme teorileri, beni takip edin, bize deniyor ki toplumsal sözleşme öğretileri toplumun kurtuluşunun yalnızca tek bir ilkeye, uzlaşma ilkesine bağlı olduğunu düşünen insanlara aittir. Ve bütün bunların çok geride kaldığını çünkü toplumda olmak konusunda uzlaşmaya varılmadığını söylüyorlar. Bütün mesele bu mudur? Elbette ki hayır.

Gerçekte doğal hakka dair bütün bu yeni teori, doğal hakkı kudrete eşitleyen, içinde ilk gelenin hak olduğu bu bakış tarzı bir şeye varır: Bir bilgenin yeterliliği söz konusu değildir, kimsenin benim için bir yeterliliği yoktur. O andan itibaren eğer toplum oluşuyorsa bu şu ya da bu biçimde ona katılanların uzlaşmalarıyla gerçekleşmiş olmalıdır, bir bilgenin gelip bana özü gerçekleştirmenin en iyi yolunu söylemesiyle değil. Oysa hiç kuşkusuz yeterlilik ilkesi yerine uylaşma yetkisinin getirilmesi siyaset açısından çok temel bir önemdedir.

Klasik doğal hakkın önermelerinde Çiçero'da, Aziz Thomas'da dünyaya dair ahlaki bir bakışın hukuksal gelişimini görürsünüz, ötekindeyse çıkış noktasını Hobbes'la bulan kavrayış tarzında etiğin hukuksal bir kavranışının geliştirilmesiyle karşı karşıyasınız: Varlıklar, kudretleri bakımından tanımlanırlar. Eğer bu uzun parantezi açtıysam bunun nedeni şu formülü göstermekti: Varlıklar özleriyle değil, kndretleriyle tammlanırlar ve bunun şimdiden hissetmiş olduğunuzu umduğum önemli hukuki ve siyasi sonuçları olmuştur. Spinoza Hobbes'un bütün bu doğal hak kavrayışını yeniden ele alır. Göreli olarak çok önemli bir sürü şeyi değiştirecektir, Hobbes'la aynı siyasi kavrayışl'ara sahip değildir ama doğal hakkın şu noktasında bizzat kendisi Hobbes'u takip ettiğini ilan eder. Orada, Hobbes'da, başka bir yerde oluşmuş fikrin hukuksal olarak onaylanmasını bulmaktadır - Spinoza'nın bu fikrine göre şeylerin özü kudretlerinden başka bir şey değildir ve bütün bu doğal hak fikrinde onu ilgilendiren şey de budur.

Tarihsel bakımdan namuslu olmak için şunu da ekliyorum: Daha antik çağda bile bir tür doğal hak eşittir kudret fikrini çok zayıf ve ürkek bir tarzda arayıp tespit edebilirsiniz. Ama bu arayış boğulacaktır. Bunu bazı sofistlerde, bazı kiniklerde bulursunuz. Ama modern çağda patlak verişi Hobbes ve Spinoza ile olacaktır. Şimdilik tek söylemek istediğim niceliksel bakış açı-

sından birbirinden ayrılan varoluşların bir öz olarak tanımlanamayacakları, bir kudretle ancak tanımlanabilecekleri, az ya da çok bir kudrete sahip oldukları ve haklarının her birinin kudreti olduğunu işaretlemek. Herkesin hakkı her birinin kudretidir. Her birinin az ya da çok kudreti vardır.

Demek ki varlıkların kudret açısından niceliksel bir merdiveni var. Şimdi ikinci bir noktaya geçmek gerekir - yani varoluş tarzlarının niteliksel kutupsallığına, ve birinin ötekinden çıkıp çıkmadığına bakmak gerekir. Hepsi birden bir etik nedir, bu konuda bize tutarlı bir bakış tarzı verecektir.

"Acımayla herkes kaybeder, çünkü herkes başkalarının kederli halini görerek kederlenir. Bu kuşkusuz doğal bir duygumuzdur, ama onu ahlaki bir buyruğa dönüştürmemek gerekir; çünkü bu köleleştirici ahlak herkesi güçsüz kılmaya eğilim gösterir. Başkalarına gerçekten yardımcı olmak isteyen birinin onlara biraz daha güç kazandırmaya, özerklik vermeye çalışması onlara acıyıp durmasından daha iyi değil mi? Komşunun yardımına kadınsı bir acımayla, tarafgirlik veya hurafecilikle değil, yalnızca aklın kılavuzluğunda koşmak da mümkündür."

BEŞİNCİ DERS
DELEUZE - SPİNOZA
ARALIK 80

Ontoloji-Etik

Saf bir ontoloji projesi çerçevesinde, nasıl oluyor da Spinoza bu saf ontolojiye etik demektedir? Bir sürü izi biriktirdiğinizde bunu bir etik diye adlandırmasının gerçekten yerinde olduğunu fark edersiniz. Ontolojiyle bir etik arasındaki bağın genel atmosferini hissedebilirsiniz - özellikle etiğin ahlakla alıp vereceği hiçbir şey olmadığı fikrini. Ve neden bu saf ontolojinin etik adını almasına yol açan bir kuşkusu vardır Spinoza'nın. Bunu görmüştük. Spinoza'nın saf ontolojisi mutlak olarak sonsuz ve biricik bir konum çerçevesinde sunulmuştur. O andan itibaren var olanlar, yani bu mutlak olarak sonsuz biricik töz, varlıktır. Varlık olarak vardır. O andan itibaren var olan şeyler, varlıklar olmayı bırakarak, Spinoza'nın tarzlar dediği şeylere dönüşeceklerdir - mutlak olarak sonsuz tözün tarzları. Peki nedir bir tarz? Bir varlık tavrıdır. Var olanlar ve olanlar varlıklar değildirler, varlık olarak mutlak olarak sonsuz tözden başka bir şey

yoktur. O andan itibaren olan şeyler olarak bizler, var olan şeyler olarak bizler artık varlıklar değiliz, bu tözün varolma tarzlarıyız. Ve eğer bana ahlaktan çok farklı bir şey olan bu etik sözcüğünün en dolaysız anlamını sorarsanız derim ki etik bize bugün başka bir ad altında, etoloji adı altında daha yakındır.

Hayvanlar ya da insanlar hakkında bir etolojiden bahsettiğinizde nedir söz konusu olan? En kısıtlı anlamıyla etoloji pratik bir bilimdir, ama neyin pratik bilimi? Var olma tarzlarının pratik bir bilimi. Varlık tarzı saf bir ontolojinin bakış açısından tam da olanların, var olanların statüsüdür.

Ve hangi bakımdan bu ahlaktan farklıdır? Şimdi ontolojinin manzarası diyebileceğimiz bir manzara çizmeye çalışalım. Biz varlıkta varlık tarzlarıyız, bir etiğin nesnesi budur, bu bir etolojidir. Ahlaktaysa aksine nedir söz konusu olan? Birbirleriyle sıkı sıkıya kenetlenmiş iki şey söz konusudur. Söz konusu olan bu şeyler öz ve değerlerdir. Bir ahlak bizi öze, yani özümüze çağırır, ve değerler aracılığıyla yapar bu çağrıyı. Bu, varlığın bakış açısı değildir. Bir ahlakın ontolojinin bakış açısından kurulabileceğini sanmıyorum. Neden? Çünkü ahlak her zaman varlıktan üstün bir şey gerektirir; varlıktan üstün olan bu şey Bir'in ...i'nin (duyulmuyor) rolünü oynar, varlıktan üstün bir Bir'dir. Gerçekte ahlak yalnızca var olan her şey değil, varlığın kendisini de yargılama girişimidir. Ama varlığı varlıktan üstün bir makam adına yargılayabilirsiniz ancak.

Bir ahlakta özün ve değerlerin söz konusu olması ne anlamdadır? Bir ahlakta sorgulanan şey özümüzdür. Peki özümüz nedir? Bir ahlakta her zaman özü gerçekleştirme meselesi vardır. Bu durum, özün zorunlu olarak gerçekleşmediği bir durumda olduğunu, bizim bir öze sahip olduğumuzu ima eder. İnsanın bir öze sahip olduğu apaçık bir gerçek değildir. Ama ahlak için bir özden bahsetmek ve bize bir öz adına buyruklar vermek çok zorunludur. Eğer bize bir özün adına buyruklar veriliyorsa, bu du-

rum bu özün kendi başına gerçekleşmediği anlamına gelir. Diyeceğiz ki bu öz insanda bir kudret, gizli bir kudret halindedir. İnsanda gizil olarak bulunan insanın bu özünün ahlakın bakış açısından ne olduğuna bakalım. İyi bilinir ki insanın özü aklı başında hayvan olmaktır. Aristo: İnsan akıl sahibi bir hayvandır. Öz, şeyin ne olduğu, akıl sahibi hayvan insanın özüdür. Ama insan istediği kadar aklı başında bir hayvan olarak bir öze sahip olsun, budalaca davranmayı hiçbir zaman bırakmaz. Bu nasıl olur? Bunun nedeni, insan özünün, kendi içinde zorunlu olarak asla gerçekleşmemiş olmasıdır. Niçin? Çünkü insan saf akıl değildir, o zaman bir sürü arıza vardır. İnsan yoldan çıkmayı hiç bırakmaz. İnsana dair bütün klasik kavrayış onu özüne dönmeye ikna etmeye dayanır. Çünkü bu öz bir potansiyel gibidir, zorunlu olarak gerçekleşmemiştir, ve ahlak insan özünün gerçekleşme sürecidir.

Peki, yalnızca bir potansiyel olarak var olan bu öz nasıl gerçekleşebilir? Ahlakla. Onun ahlakla gerçekleşeceğini söylemek, onun bir amaç olarak alınması gerektiğini söylemektir. İnsanın özü var olan somut insan tarafından bir amaç olarak alınmalıdır. Demek ki ahlakın görevi aklı başında bir tarzda davranmak, yani özü edime dönüştürmektir. O zaman, bir amaç olarak alınmış öz, değerdir. Dünyaya ahlaki bakışın özden imal edilmiş olduğunu görün. Öz yalnızca gizildir, özü gerçekleştirmek gerekir, ve bu öz amaç olarak alındığı ölçüde mümkündür, ve değerler özün gerçekleşmesini garantiler. Bütün bunların toplamına ahlak diyorum.

Etik bir dünyadaysa tersine çevirirsek, böyle şeyler asla yoktur. Bir *Ethica*'da bize ne diyeceklerdir? Bu tür hiçbir şey bulunamayacaktır. Tümüyle farklı bir manzaradayız. Spinoza sık sık özden bahseder, ama onun için öz hiçbir zaman insanın özü falan değildir. Öz her zaman tekil, biricik bir varlığın belirlenimidir. Şu kişinin bu kişinin özü vardır, ama insanın özü diye

bir şey yoktur. Hatta bizzat kendisi insanın özü tipinden genel özlerin veya soyut özlerin karmakarışık fikirler olduğunu söyleyecektir. Bir *Ethica*'da genel fikirler bulunmaz. Hep siz, bu, şu, o, yani tekillikler vardır. Ön sözcüğü ciddi bir şekilde anlamını değiştirmektedir. Spinoza özden bahsettiğinde onu ilgilendiren şey eskilerin öz dediği şey değildir, onu ilgilendiren şey varoluş ve var olandır. Başka terimlerle söylersek olan şey varlıkla ancak varoluş düzeyinde ilişkiye sokulabilir, öz düzeyinde değil.

Bu bakımdan, en azından bu düzlemde, Spinoza'da daha şimdiden bir tür varoluşçuluk söz konusudur. Spinoza'da demek ki insan özü diye bir şey söz konusu değildir. Yalnızca gizil olarak bulunan ve ahlakın gerçekleştirmeyi üstlendiği bir insan özü sorusu değildir, tümüyle başka bir şey söz konusudur. Bir *Ethica*'yı tanımanızın yolu size bir *Ethica*'dan bahseden kişinin iki şeydeır biriıri ısrarla söylüyor olmasıdır. Tekillikleri içinde var olan şeylerle ilgilenmektedir. Bazen size var olan şeyler arasında bir ayrım, varoluşlarının niceliksel bir farkı olduğunu söyleyecektir; var olan şeyler bir tür niceliksel merdiven üzerindeymiş gibi ele alınabilirler - bu merdiven üzerinde az ya da çok... az ya da çok nedirler? Bunu göreceğiz. Bir sürü şeye ortak olan bir öz değil, az ile çoğun var olanlar arasındaki niceliksel farkları - işte *Ethica* budur.

Öte yandan, bir *Ethica* tartışması varoluş tarzları arasında niteliksel bir karşıtlıkta bulunduğunu söyleyerek ilerler. Başka bir deyişle *Ethica*'nın iki kriteri vardır - var olanların niceliksel farkı ve varoluş tarzlarının niteliksel karşıtlığı, kutupsallığı - bunlar var olanların varlıkta olmalarının iki tarzıdır. Bu *Ethica*'yla ontoloji arasındaki bağ olacaktır. Varolanlar veya olanlar aynı anda iki bakış açısından varlıktadırlar - varoluş tarzlarının niteliksel karşıtlığı açısmdan ve var olanların niceliksel bir merdiveni açısından. Bu tümüyle içkinlik âlemidir. Neden? Bu

içkinlik âlemidir, çünkü tanımladığım haliyle ahlaki değerlerin âleminden ne kadar farklı olduğunu görüyorsunuz - ahlaki değerler gördüğünüz gibi gerçekleştirilecek öz ile özün gerçekleştirilmesi arasındaki bir tür gerilimdirler.

Değerin kesin olarak bir amaç olarak alınmış bir öz olduğunu söylüyordu. Bu ahlak âlemidir. Ahlak âleminin tamamlanması, denilebilir ki Kant'ladır, varsayılan bir insan özünün bir tür saf edim halinde amaç olarak alınması orada gerçekleşmiştir. *Ethica* asla böyle bir şey değildir. Mutlak olarak farklı iki dünyayla karşı karşıyayız. Spinoza ötekilere ne diyebilir? Hiçbir şey. Her bir şeyi somut bir halde göstermek gerekirdi. Bir ahlakta hep şu tür bir işlem olur: Bir şey yaparsınız, bir şey söylersiniz, bunu kendiniz yargılarsınız. Bu yargı sistemidir. Ahlak yargı sistemidir. Çifte yargıyla kendinizi yargılarsınız ve yargılanırsınız. Ahlak zevkine sahip olanlar yargı zevkine sahip olanlardır. Yargılama her zaman varlıktan üstün bir makamı, bir ontolojiden üstün bir şeyleri ima eder. Her zaman varlıktan çok bir Bir'i var eden ve harekete geçiren İyi'yi, varlıktan üstün İyi'yi ima eder. Değer varlıktan üstün bir makamı ifade etmektedir. Demek ki değerler yargı sisteminin temel unsurlarıdırlar. Öyleyse yargılamak için her zaman bu varlıktan üstün makama başvuruyorsunuz.

Bir *Ethica*'daysa, durum çok farklıdır, yargılamazsınız. Bir biçimde şunu dersiniz: Ne yaptıysanız yapmış olun, hak ettiğinizden başka hiçbir şey hak edemezsiniz. Birisi bir şey söylesin ya da yapsın, bunu değerlere bağlamazsınız. Böyle bir şey nasıl mümkün oluyor diye sorarsınız. Bu bir iç tarz olarak nasıl mümkün oluyor? Başka bir deyişle o şeyi ya da sözü ima ettiği varoluş tarzına, içerdiği varoluş tarzına bağlarsınız. Böyle bir şey söyleyebilmek için nasıl olmak gerekir? Bu nasıl bir varlık tarzını ima eder? Sarıhp sarmalanmış varoluş tarzlarını ararsınız, aşkın değerlerini değil. Bu içkinliğin işlevidir. (...)

Bir *Ethica*'nın bakış tarzı şudur: Neye muktedirsin? Ne yapabilirsin? Buradan Spinoza'nın attığı bir tür çığlığa geri dönülebilir: Bir vücut ne yapabilir? Bir bedenin, bir vücudun ne yapabileceğini önceden bilemezsiniz. Varoluş tarzlarının birisinde nasıl örgütlendiklerini ve kuşatıldıklarını hiçbir zaman bilemezsiniz. Spinoza şu ya da bu bedenin herhangi bir beden olmadığını, neyi yapıp edebileceğini çok iyi açıklar.

İleri süreceğim varsayım *Ethica* tartışmasının iki karaktere sahip olduğudur... Bize var olanların bir taraftan az ya da çok diye ayırt eden niceliksel bir farkı olduğunu, öte taraftan varoluş tarzlarının niteliksel bir kutupsallığının olduğunu söyler - kabaca iki büyük varoluş tarzı vardır. Nedir bunlar?

Bize, sizin ve benim aramda, iki kişi arasında, bir insanla bir hayvan arasında, bir hayvanla bir şey arasında etik bakımından, yani ontolojik olarak niceliksel bir ayrımdan başka bir şeyin bulunmadığını iddia edenler, nedir bu nicelik? Tekilliklerimizin en derininde niceliksel bir şeyin bulunduğu iddia edildiğinde bu ne demek oluyor? Fichte ile Shelling, niceliksel bireylik adı altında özetlenen çok ilginç bir bireyleşme teorisi geliştirmişlerdi. Eğer şeyler niceliksel olarak bireyleşiyorlarsa, çok belli belirsizce kavranır bu durum. Hangi nicelik? Söz konusu olan insanları, şeyleri, hayvanları, herhangi bir şeyi, her birinin ne yapabildiğiyle tanımlamaktır. İnsanlar, şeyler, hayvanlar, yapabildikleri bakımından ayırt edilirler, yani aynı şeyi yapamazlar. Ne yapabilirim? Hiçbir zaman bir ahlakçı, insanı ne yapıp yapamayacağıyla tanımlamayacaktır. Bir ahlakçı insanı ne olduğuyla, hukuken ne olduğuyla tanımlayacaktır. Böylece bir ahlakçı insanı akıl sahibi hayvan diye tanımlar. Bu özdür. Spinoza insanı hiçbir zaman akıl sahibi hayvan diye tanımlamaz. İnsanı neler yapabildiğiyle, beden ve ruh, nelere muktedir olduğuyla tanımlar. Eğer "akıl sahibi"nin insanın özü olmadığını, ama insanın yapabildiği bir şey olduğunu söylersem, her şey o kadar değişir

ki, akılsızlık da insanın yapabildiği, muktedir olduğu bir şey haline gelir. Delilik de insanın gücü dahilindedir. Bir hayvanın düzeyinde, bu sorun iyi algılanabilir. Doğa bilimi denen şeyi ele alırsanız -Aristo tarafından temellerl atılmıştır- bu bilim hayvanı ne olduğuyla tanımlamaktadır. Esas merakı, hayvanın ne olduğunu söylemektir. Nedir bir omurgalı, nedir bir balık, ve Aristo'nun doğa bilimi bu öz araştırmalarıyla doludur. Hayvanların sınıflandırılması denen şeyde hayvan her şeyden önce, mümkünse özü bakımından, yani ne olduğu bakımından tanımlanacaktır. Bu yeni tiplerin çıkagelip tümüyle bambaşka bir tarzda çalıştıklarını hayal edin: O şeyin ya da hayvanın ne yapabildiğiyle ilgilenmektedirler. Hayvanın güçlerinin bir kütüğünü çıkaracaklardır. Şuradaki uçabiliyor, öbürü otla besleniyor, şuradakiyse et yiyor. Beslenme rejimi -söz konusu olanın varoluş tarzları olduğunu hissediyorsunuz. Canlı olmayan bir şey için de -ne yapabilir, elmas ne yapabilir? Yani hangi sınamalardan geçebiliyor? Nelere dayanabiliyor? Ne yapıyor? Bir deve uzun süre su içmeyebiliyor. Bu devenin bir tutkusudur. Şeyleri neler yapabildikleriyle tanımlıyorlar, bu bir sürü deneye yol açıyor. Bu şeylere yönelik bütün bir araştırmadır, özle hiçbir ilgisi yoktur. İnsanları küçük güç paketçikleri olarak görmek gerekir. İnsanların neler yapabildiklerinin bir tür tasvirini yapıyorum.

Bir etiğin bakış açısından, bütün var olanlar, olan her şey, kudrete bağlanan niceliksel bir merdivene aktarılırlar. Bunların kudretleri az veya çoktur. Bu ayırt edilebilir nicelik, kudrettir. Etik tartışma bize özlerden bahsetmeyecektir, özlere inanmamaktadır, ama hep kudretten, bir şeyin muktedir olduğu eylem ve tutkulardan bahsedip duracaktır. Şeyin ne olduğuyla değil, neye katlanabildiğiyle ve neler yapabildiğiyle ilgilidir. Ve eğer genel öz diye bir şey yoksa, bunun nedeni bu kudretler düzeyinde her şeyin tekil olmasıdır. Öz bunun bir şeyler toplamı ol-

duğunu söylese de önceden bilinemez bu. Etik bize hiçbir şey demez, bilemez bunu. Bir balık komşu balığın yapabildiğini yapamaz. Demek ki var olanlara bağlı olarak kudret niceliğinin sonsuz bir farklılaşması olacaktır. Şeyler niceliksel bir ayrıma tabidirler, çünkü kudretin merdivenine bağlanmışlardır.

Spinoza'dan çok sonra Nietzsche kudret istemi kavramını ortaya attığında da, yalnızca bunu söylemek istediğini söylemiyorum, ama her şeyden önce bunu demek istemekteydi. Ve bunun her birimizi kudrete yönlendiren işlem olduğu sanılırsa Nietzsche'den hiçbir şey anlaşılamaz. Kudret, tanım icabı, ne istediğim değildir, bende olan şeydir. Şu ya da bu kudretim vardır ve beni varlıkların niceliksel merdiveninin üstüne yerleştiren de budur. Kudreti istemin nesnesi kılmak bir yanlış anlamadır, durum tam tersidir. Bende olan kudrete göre şunu ya da bunu isterim. Kudret istemi, şeyleri, insanları, hayvanları sahip oldukları etkin kudret ile tanımlayacaksınız demektir. Bir kez daha, soru şudur: Bir beden ne yapabilir? Bu ahlaki sorudan çok farklıdır: Özün bakımından ne yapmalısın diye sormaz, ne yapabileceğin, kudretin açısından nesin diye sorar. İşte böyle, kudret varlıkların niceliksel merdivenini oluşturur. Varolan bir şeyi var olan başka bir şeyden farklı kılan kudret niceliğidir. Spinoza sık sık özün kudret olduğunu söyler. Yapmakta olduğu felsefi darbeyi anlayın.

"Adamın birinin kafasına bir taş düşmüş olsun, bundan doğal olarak taşın onu öldürmek için düştüğü sonucu çıkarılmaz mı? Bu dünyada tesadüfe yer olmadığını göstermenin daha iyi bir yolu var mıdır? Belki bunun olduğunu, çünkü rüzgârın estiğini, adamın da o sırada oradan geçmekte olduğunu söyleyeceksin. Ama onlar ısrar edecekler: Neden rüzgâr tam da o anda esmiş? Eğer yine rüzgârın kalktığını, çünkü denizin bir gün önce sakinken aniden dalgalanmaya başladığını, adamın ise bir dostu tarafından davet edilmiş olduğunu söylersen; yeniden ısrar edecekler ve soruları asla bitmeyecektir: Peki ya neden deniz dalgalanmıştı? Neden dostu adamı tam da o gün davet etmişti? Ve böylece nedenlerin nedenlerini sorup durmayı asla bırakmayacaklardır; ta ki sen Tanrının İradesine, yani cehaletin tımarhanesine sığınıncaya kadar..."

ALTINCI DERS
DELEUZE - SPINOZA
12.12.1980

Comptesse'in Müdahalesi (İşitilemiyor).

Gilles Deleuze: Aramızda bir bakış farkı olduğunu hissediyorum. Otantik olarak Spinozacı bir mefhum üzerine, varlığında direnme çabası mefhumu üzerine vurguyu çok çabuk kaydırma eğilimin var. Geçen defa *conatus*'dan bahsediyordun, yani varlığını sürdürme çabasından ve bana niye bu meseleye girmediğimi soruyordun. Ben ise cevap veriyordum ki şimdilik bu meseleye giremem çünkü dersimde başka Spinozist mefhumları vurguluyorum ve varlığını sürdürme çabasını bana göre asli olan başka mefhumlardan kudret ve duygu mefhumlarından türetmeye çalışacaktım. Bugün yine aynı temaya dönüyoruz. Bir tartışmaya girmeye gerek yok, başka bir ders, yani başka bir vurgu taşıyan bir ders önerebilirdim. Aklı başında insan ve deli problemine gelince, kesin olarak şöyle cevap vereceğim: Deli ve akıllıyı

Spinoza'ya göre ayırt eden - ve tersi aynı zamanda; yani onları neyin ayırt etmediği de önemlidir... hangi bakış açısından ayırt edilmemeliler, hangi bakış açısına ayırt edilmeliler. Benim derslerim açısından Spinoza'nın cevabının çok kesin olduğunu söylerdim. Eğer Spinoza'nın cevabını özetlersem bana öyle geliyor ki bu şöyle bir şey olurdu: Belli bir bakış açısından, akıllı ve deli insan arasında herhangi bir fark gözetmenin hiçbir nedeni yoktur. Başka bir bakış açısından ise vardır.

İlk olarak, kudretin bakış açısından, aklı başında insanla deli arasında herhangi bir ayrım veya fark gözetmenin hiçbir nedeni yoktur. Bu ne demektir? Onların aynı kudrete sahip oldukları anlamına mı geliyor? Hayır, aynı kudrete sahip oldukları anlamına gelmiyor, her birinin kendi başlarına, kendi kudretlerince gerçekleştirdiği anlamına geliyor. Yani her biri kendi başlarına varlığını sürdürmeye, varlığında direnmeye çabalıyor. Demek ki kudret açısından her biri doğal hakka göre kendi varlığında direnmeye çabalamaktadır, yani kudretini gerçekleştirmeye çabalamaktadır - dikkat edin, hep parantez içinde çaba diyorum --; her durumda direnmeye çalıştığını söylemiyorum, kendinde olduğu kadar, gücü yettiğince varlığında direndiğini söylüyorum; işte bu yüzden *conatus* fikrini, çaba fikrini pek o kadar sevmiyorum: Bu Spinoza'nın düşüncesini tam anlamıyla tercüme etmiyor çünkü onun varlığında direnme çabası adını verdiği şey kendi hesabıma kudretimi her an gerçekleştirmekte olduğum olgusudur. Bu bir çaba değildir, ama kudretin bakış açısından, aslında her birinin, aynı kudrete sahip oldukları için değil - gerçekte delinin kudreti aklı başında insanınkiyle aynı değildir, ama ikisinin arasında ortak olan şey, kudretleri ne olursa olsun her birinin kendi kudretini gerçekleştirdiğidir. Öyleyse bu bakış açısından aklı başında insanın deliden daha iyi olduğunu söyleyemem. Bunu yapamam, bunu söyleyebilmem için elimde hiçbir araç yok: Her birinin bir kudreti var, her biri kendi hesabına bu

kudreti gerçekleştiriyor. Bu doğal haktır, doğanın âlemidir. Bu bakış açısından aklı başında insanla deli arasında hiçbir nitelik farkı kuramam.

Ama başka bir bakış açısından aklı başında insanın deliden çok "daha iyi" olduğunu da biliyorum. Daha iyi, bu ne demek? Kelimenin Spinoza'cı anlamında, daha kudretli demek. Demek ki bu ikinci bakış açısından aklı başında insan ile deli arasında bir fark gözetmeliyim ve gözetmekteyim. Nedir bu bakış açısı? Spinoza'ya göre cevap tam olarak şu olurdu: Kudretin bakış açısından aklı başında insanla deliyi ayırt etmeniz için hiçbir neden yok, ama öteki bakış açısından, duyguların bakış açısından aklı başında ile deliyi ayırt edersiniz. Bu öteki bakış açısı nereden geliyor? Hatırlıyorsunuz ki kudret her zaman edim halindedir, her zaman icra edilmektedir. Kudreti gerçekleştirenler, icra edenler duygulardır. Duygular kudretin gerçekleşmeleridirler: Eylemde ya da tutkuda maruz kaldığım şey, her an kudretimi gerçekleştirmekte olan şeydir.

Eğer aklı başında insan ile deli birbirlerinden ayrılıyorlarsa bu kudretleri bakımından değildir -çünkü her biri kudretini gerçekleştirir- duyguları bakımındandır. Aklı başında insanın duyguları, delinin duygularıyla aynı değildir. Böylece bütün akıl problemi Spinoza tarafından daha geniş olan duygular probleminin özel bir kısmı haline getirilecektir. Akıl belli bir duygu tipidir. Bu çok yeni bir şeydir. Aklın fikirlerle tanımlanmayacağını söylemek gibidir - elbette akıl fikirlerle de tanımlanır. Ama belli bir tip duyguya ve duygulanmanın belli bir varlık tarzına dayanan pratik bir akıl da vardır. Bu, aklın son derece pratik bir sorununu ortaya atar. O zaman aklı başında olmak ne demektir? Zorunlu olarak akıl bir duygular toplamıdır - bunun basit nedeni aklın, kudretin şu ya da bu koşul altında gerçekleştiği biçimlerden başka bir şey olmamasıdır. Demek ki Comptesse'in sorduğu soruya cevabım göreli olarak kesin olacaktır: Gerçekte,

aklı başında insanla deli arasında ne fark vardır? Bir bakış açısından hiç. Bu kudretin bakış açısıdır; başka bir bakış açısından çok büyük bir fark vardır - kuvveti gerçekleştiren duyguların bakış açısından.

Comptesse'in müdahalesi (Yine işitilmiyor)

Gilles Deleuze: Spinoza ile Hobbes arasında bir farka işaret ediyorsun ve tümüyle haklısın. Özetleyerek söylersem fark şudur: Her ikisi de, Spinoza da Hobbes da, doğa durumundan bir sözleşmeyle çıkılması fikrindedir ama Hobbes'un durumunda doğa hakkımdan vazgeçtiği bir sözleşme söz konusudur. Tekrarlıyorum çünkü bu daha karmaşıktır: Doğal hakkımdan vazgeçtiğim doğruysa buna karşın egemenin vazgeçmediği de doğrudur. Demek ki belli bir tarz altında doğa hakkı korunmaktadır.

Spinoza'daysa aksine sözleşmeyle doğal hakkımdan vazgeçmem ve Spinoza'nın bir mektupta dile getirdiği ünlü bir formülü vardır: Doğa hakkımı sivil devlette bile korurum. Spinoza'nın bu ünlü formülü döneminin bütün okuyucuları için açık biçimde, bu noktada Hobbes'dan ayrılıyorum anlamına gelir. Hobbes da belli bir tarzda doğa hakkını sivil durumda koruyordu, ama egemenin çıkarına. Bu noktayı çabuk geçiyorum.

Kabaca söylemek gerekirse Spinoza Hobbes'un takipçisidir. Neden? Çünkü iki genel ama temel öneme sahip noktada Spinoza Hobbes devrimini tümüyle takip etmektedir, ve Spinoza'nın siyaset felsefesinin Hobbes'un siyasi felsefeye vurduğu o darbe olmaksızın mümkün olmayacağını sanıyorum. Bu çok çok önemli çifte darbe, bu olağanüstü yenilik nedir?

Bu birinci yenilik doğa durumuyla doğal hakkı Çiçero geleneğinden topyekûn koparak kavramış olmaktan geliyor. Bu noktada Spinoza Hobbes devrimini bütünüyle takip etmektedir. İkinci nokta: O andan itibaren sivil durumun temeli olarak, klasik felsefi gelenekte Platon'dan Aziz Thomas'a kadar hüküm sürmüş

olan yeterlilik ilişkisinin yerine bir uzlaşma paktı fikrinin getirilmiş olması. Oysa, bu iki temel nokta üzerinde sivil durum bilgenin üstünlüğü anlamına gelen bir yeterlilik ilişkisine değil, bir uylaşım sözleşmesine gönderir ve doğa durumuyla doğal hakka dair her tür kavrayış, bu kavrayışın kudret ve kudretin gerçekleşmesine bağlanışı, bu iki temel nokta Hobbes'a aittir. İşte bu iki temel nokta açısından Pontes'in Spinoza ile Hobbes arasında bulunduğuna işaret ettiği farkın daha önceden gelen bir benzerliğe bağlandığını söylüyorum - Spinoza böylece Hobbes'un iki temel ilkesini takip etmektedir. Bu sonuçta ikisi arasında bir hesaplaşmaya dönecektir ama her şey Hobbes'un siyaset felsefesine soktuğu bu iki yeni varsayım çerçevesinde gerçekleşmektedir.

Spinoza'nın siyasi kavrayışının bu yıl ontoloji etrafında yaptığımız araştırmalar etrafında yürütüyoruz. Ontoloji hangi anlamda bir siyaset felsefesini içerir ya da içermelidir? Unutmayın ki Spinoza'nın - bunu çok çabuk geçeceğim - bütün bir siyasi güzergâhı vardır. Bu çok büyüleyici bir siyasi bakış tarzıdır çünkü hangi problemleri ortaya attığını, hangi siyasi meseleleri yaşadığını anlamadan Spinoza'nın siyaset felsefesi üzerine tek bir kitabını bile okuyamazsınız. Spinoza'nın çağında Hollanda pek basit bir ülke değildir ve Spinoza'nın bütün siyasi yazıları bu hal tarafından belirlenmiştir. Spinoza'nın iki siyaset felsefesi kitabı yazması - biri "*Tanrıbilimsel Siyasi Çalışma*" ikincisi "*Siyasi Çalışma*" - ve ikisinin arasında Spinoza'nın bir tür evrim geçirmesini sağlayan bir sürü olayın olup bitişi bir tesadüf değildir. O çağda Hollanda iki eğilim tarafından bölünmüş haldeydi. Orange Hanedanının eğilimi vardı ve De Witt kardeşlerin liberal eğilimi vardı ve De Witt kardeşler çok karanlık koşullarda belli bir süre iktidara sahip olmuşlardı. Ama Orange Hanedanı da bir hiç değildi. Bir sürü dış politika ilişkisi, İspanya'yla ilişkiler, savaş veya barış devredeydi. De Witt kardeşler

temel olarak pasifisttiler. Bu ekonomik yapıyı etkiliyordu - Orange Hanedanı büyük kumpanyaları destekliyordu, kardeşler ise bu kumpanyalara çok düşmandılar. Bu karşıtlık her şeyi silip süpürmekteydi. Ve De Witt kardeşler mutlak olarak son derece acı verici koşullarda katledildiler. Spinoza bu durumu artık yazamayacağı bir an olarak hissetmişti - aynı şey onun da başına gelebilirdi. De Witt kardeşlerin çevresi Spinoza'yı koruyordu. Bu onun için ağır bir darbeydi. *Tanrıbilimsel Siyasi Çalışma* ile *Siyasi Çalışma* arasındaki siyasi ton farkı bununla açıklanabilir çünkü ikisi arasında bu katliam gerçekleşmişti ve Spinoza daha önce söylediğine, liberal monarşiye artık pek o kadar inanmıyordu.

Kendi siyasi problemini çok güzel bir tarzda, hâlâ geçerli olan bir tarzda koyuyordu; evet, anlamaya çalışmamız gereken tek bir siyasi sorun söz konusuydu - siyasette etik yapmak. Neyi anlamak gerekiyordu? İnsanların neden kendi kölelikleri için savaşıp durduklarını anlamak. Köle olmaktan, kul olmaktan o kadar memnun görünüyorlardı ki köleliklerini korumak için her şeye hazırdılar. Böyle bir durumu nasıl açıklamalıydı? Bu durum Spinoza'yı büyülüyordu. Kelimesi kelimesine, bu insanların neden isyan etmediklerini nasıl açıklamalı? Ama aynı zamanda isyan veya devrim, böyle şeyleri Spinoza'da asla bulamazsınız. Bu konuda çok budalaca şeyler söyleniyor. Aynı zamanda Spinoza resimler yapardı. Elimizde aslında çok karanlık olan bir resim vardı onun yaptığı. Kendini o çağda tanınmış bir Napolili devrimcinin kılığında resmetmişti. Bu giysilerin içerisinde kendini resmetmişti. Bu tuhaftır. Neden hiçbir zaman isyandan ya da devrimden bahsetmeye kalkışmaz? Ilımlı olduğu için mi? Kuşkusuz ılımlı olmak zorundaydı; peki ılımlı olduğunu varsayalım, ama o çağda aşırı uçtakiler bile devrimden bahsetmekte tereddüt ediyorlardı - dönemin aşırı solcuları bile. Ve kiliseye karşı olan kolejliler, yani Hollanda Katolikleri, bugün aşırı sol-

cu Katolik dediklerimizden daha aşırılıkçıydılar. O zaman neden devrimden bahsedilmiyordu? Tarih el kitaplarında budalaca bir şey söylenir - bir İngiliz Devriminin olmadığı. Halbuki herkes bir İngiliz Devrimi olduğunu Cromwell'in olağanüstü devrimini biliyor. Ve Cromwell'in devrimi, yapılır yapılmaz ihanet edilen devrimlerin en saf örneğidir.

Bütün on yedinci yüzyıl bir devrime nasıl olup da ihanet edilmeyeceği üzerine düşünüp taşınmayla geçmiştir. Devrimciler devrimi nasıl olup da hemen devrime ihanet ediliyor gibi bir çerçevede düşünüyorlardı. Oysa Spinoza'nın çağdaşlarının elindeki en yakın örnek, bizzat kendisinin dayattığı devrime en olağanüstü ihaneti gerçekleştirmiş olan Cromwell'in devrimiydi. Eğer çok sonraları fantastik bir poetik ve edebi hareket olarak İngiliz romantizmini ele alırsanız, bunun çok yoğun bir siyasi hareket olduğunu görürsünüz. Bütün İngiliz romantizmi ihanet edilmiş devrim teması etrafında döner. Devrime ihanet edilmişken ve her devrim ihanete açıkken nasıl yaşamalı? Büyük İngiliz Romantiklerinin takılıp kaldığı model hep Cromwell olmuştur. Cromwell kendi çağında günümüz için Stalin'in olduğu gibi yaşamıştı. Hiç kimse devrimden bahsetmiyordu çünkü kafalarında bunun bir eşdeğeri yoktu -- ama tümüyle farklı bir nedenden dolayı. Buna devrim demiyorlardı çünkü önlerinde Cromwell vardı. Oysa *Tanrıbilimsel Siyasi Çalışma*'yı yazdığı sıralarda Spinoza genel olarak liberal bir monarşiye halen inanıyordu. *Siyasi Çalışma* döneminde bu artık doğru değildir. De Witt kardeşler öldürülmüşlerdi, herhangi bir uzlaşma artık mümkün değildi. Spinoza *Ethica*'sını yayınlamaktan vazgeçti. Bunun boşuna olduğunu biliyordu. O andan itibaren görülüyor ki Spinoza bir demokrasinin hangi şanslara sahip olduğunu düşünmeye daha büyük bir eğilim duyacaktır. Ve demokrasi teması liberal monarşinin perspektifinde kalan *Tanrıbilimsel Siyasi Çalışma*'dan çok *Siyasi Çalışma*'da belirmektedir. Hollan-

da'da bir demokrasi ne biçim bir şey olurdu? Bu De Witt kardeşlerin katledilmesiyle yok edilen şeydi. Spinoza sanki sembolik bir şeymiş gibi "demokrasi" bölümünü yazarken öldü. Bu konuda ne diyeceğini hiçbir zaman bilemeyeceğiz.

Ontolojiyle belli bir siyasi üslup arasında temel bir bağ vardır. Bu bağ neye dayanır, bunu henüz bilmiyoruz. Ontolojik bir perspektife yerleşen bir siyaset felsefesi neye dayanır? Devlet problemiyle mi tanımr? Özel olarak değil, çünkü ötekilerde öyledir. Birlik felsefeleri de devlet probleminden geçeceklerdir. Gerçek fark saf ontolojiler ve Bir felsefeleri arasında bir başka yerde belirecektir. Bir felsefeleri temel olarak var olanların hiyerarşisine dayanan felsefelerdir - buradan sonuç ilkeleri, sudur ilkeleri türemektedir: Bir'den varlık sudur eder, varlıktan ise başka şeyler, vesaire. Bunlar Yeni Platoncuların hiyerarşileridir. Demek ki devlet problemiyle belli bir düzlemde karşı karşıya gelmektedirler: Siyasi bir hiyerarşinin kurulması. Yeni Platoncularda her taraf hiyerarşilerle doludur. Göksel bir hiyerarşi, dünyevi bir hiyerarşi, ve Yeni Platoncuların hipoztaz adını verdikleri bütün o şeyler hep bir hiyerarşinin tesis edilmesi terimleriyle tanımlanmıştır.

Bana saf bir ontolojide çarpıcı gelen şey, hiyerarşileri ne ölçüde kırıp parçaladığıdır. Gerçekte, eğer Varlıktan üstün bir Bir yoksa, eğer Varlık olan her şey için, tek ve aynı anlamda söyleniyorsa, ontolojinin anahtar önermesi şöyle görünür: Varlıktan üstün bir birlik, bir birim yoktur, o zaman Varlık olan her şey için söylenebilir. Bütün olup bitenlere dair, bütün olanlara dair tek ve aynı anlamda söylenebilir. Bu bir içkinlik âlemidir. Bu ontolojik içkinlik âlemi esas olarak anti-hiyerarşik bir dünyadır. Elbette bazı düzeltmeler yapmak gerekir: Bu ontoloji filozofları konusunda yine de kuşkusuz pratik bir hiyerarşiye ihtiyaç duyduklarını söyleyeceğiz - ontoloji nihilizme, her şey aynıdır diyen yokluk felsefelerine varmaz. Ama yine de bazı bakımlardan

ontolojinin bakış açısından, yani Varlığın bakış açısından her şey aynıdır.

Var olan her şey kendi hesabına Varlığını gerçekleştirir. O kadar. Bu anti-hiyerarşik düşüncedir. En uç durumda bu bir tür anarşidir. Varlık içinde olanların bir anarşisi vardır. Bu ontolojinin temel sezgisidir: Var olanlar kendi hesaplarınadır. Taş, kaçık, akıllı, hayvan, belli bir bakış açısından, varlığın bakış açısından kendi hesaplarına vardırlar. Her biri kendi hesabına vardır, ve varlık insan için de taş için de deli için de akıllı için de aynı anlamda söylenir. Bu çok güzel bir fikirdir. Bu çok vahşi bir dünya türüdür. Bu filozoflar oradan geçerek siyasi alanla karşı karşıya geliyorlar. Ama siyasi alanla karşılaşma tarzları bu türden bir eşit varlık, anti-hiyerarşik varlık sezgisine bağlıdır kesinlikle. Ve devleti düşünme tarzları artık birinin yönettiği, ötekilerin boyun eğdiği bir ilişkiye dair değildir. Saf siyasi ilişki işte budur. Bir ontolojinin bakış açısından durum asla bu değildir. Bu noktada Spinoza hiçbir zaman Hobbes'la birlikte olamaz. Bir ontolojinin problemi her zaman şuna bağlıdır: Varlık, olan her şeye dair söylenebilir, özgür nasıl olunur? Yani kudretinizi en iyi koşullarda nasıl gerçekleştirir, nasıl doldurursunuz? Ve devlet, daha da önemlisi sivil devlet yani bütün toplum şöyle düşünür: İnsanın kudretini en iyi biçimde gerçekleştirebileceği koşulların toplamı. Demek ki bu asla bir boyun eğiş ilişkisi değildir. Boyun eğiş fazladan gelecektir, doğrulanması gerekecektir - toplumun yalnızca insanın kudretini gerçekleştirebileceği en iyi yol olarak değerlendirileceği bir sisteme bağlı olarak değerlendirilecektir. Boyun eğiş bu gerekliliğe göre ikincildir. Bir felsefesinde, Birlik felsefesinde boyun eğiş elbette birinci gelir, yani siyasi ilişki boyun eğiş ilişkisidir, kudretin gerçekleştirilmesi, doldurulması ilişkisi değildir. Bu problemle Nietzsche'de de karşılaşacağız: Ne eşittir? Nedir eşit olan? Eşit olan şey her varlığın ne olursa olsun, her durumda kudreti dahi-

lindeki, yapabildiği her şeyi gerçekleştiriyor oluşudur - işte bu, varlıkları eşit yapan şeydir. Ama kudretler eşit değildirler. Ama her biri varlığında direnmeye çabalar, yani kudretini gerçekleştirir. Bu bakış açısından bütün varlıklar aynıdır, hepsi varlıktadır, ve varlık eşittir. Varlık, olan her şey için eşit olarak söylenir, ama olan her şey eşit değildir, yani aynı kudrete sahip değildir. Ama olan her şeye dair söylenen Varlık, eşittir. Böylece varlıklar arasında bir farkın bulunması engellenmiyor. Varlıklar arasındaki farkın bakış açısından bütün bir aristokrasi fikri, en iyilerin var olduğu fikri, yeniden kurulabilir.

Özetlemeye çalışıyorum, geçen defa nerede kaldığımızı hatırlayın. Çok belirli bir sorunu ortaya atmıştık. Şimdiye kadar ele aldığımız bir sorunu: Varlığın değil, olanın statüsü nedir, yani ontolojinin bakış açısından olanın statüsü nedir?

Bir ontolojinin bakış açısından olanın veya var olanın statüsü nedir?

İki kavramın, var olanların niceliksel farkı ile başka bir bakış açısından varoluş tarzları arasındaki niteliksel karşıtlığın birbirleriyle çelişmek şöyle dursun, hep birbirleriyle iç içe gittiklerini göstermeye çalışmıştım.

İlk başlığımız böylece bitiyordu. Bir ontoloji ne demektir, ve ontoloji olmayan felsefelerle nasıl ayırt edilir? İkinci büyük başlık: Spinoza'nınki gibi soft bir ontolojinin bakış açısından var olanların statüsü nedir?

(İşitilemeyen müdahale)

Gilles Deleuze: Hiyerarşinin bakış açısından ilk gelenin fark olduğunu, ve farktan özdeşliğe varıldığını söylüyorsunuz. Bu çok doğru. Ama şunu da ekliyorum: Hangi tipten bir fark söz konusu? Cevap: Bu her zaman varlık ile varlığın üzerindeki bir şey arasındaki farktır, çünkü hiyerarşi yargıdaki bir fark olacaktır. Demek ki yargı Bir'in Varlığa bir üstünlüğü adına yapılmaktadır. Varlık yargılanabilir çünkü Varlığın üzerinde bir ma-

kam vardır. Öyleyse hiyerarşi bu farktan başlayarak ortaya çıkar, çünkü hiyerarşinin bizzat temeli, Bir'in Varlığa aşkın olmasıdır. Ve sizin fark dediğiniz şey tam da Bir'in Varlığa bu aşkınlığıdır. Platon'a başvurduğunuzda farkın Platon'da önce gelmesi çok kesin bir anlamda, yani Bir'in Varlığın üzerinde oluşu anlamındadır. Öyleyse bu hiyerarşik bir farktır. Ontoloji Varlıktan var olanlara gider, yani aynı olandan var olandan yola çıkar ve farklara varır - bu hiyerarşik bir fark değildir. Bütün varlıklar eşit olarak Varlıktadırlar.

Ortaçağda çok önemli bir felsefe okulu vardı. Chartres adını almıştı. Ve Chartres okulunda Duns Scotus'a bağlıydılar - ve ısrarla Latince eşitlik terimini vurgularlardı. Eşit varlık. Mütemadiyen varlığın en temelinde eşit olduğunu söyleyip dururlardı. Bu var olanların veya olanların eşit olduğu anlamına gelmiyor, hayır. Ama varlık hepsi için eşittir; bu şu anlama gelir - belli bir tarzda bütün var olanlar Varlıktadırlar. Sonra, varacağınız fark ne olursa olsun - çünkü varlığın bir farksızlığı söz konusudur - ve var olanlar arasında farklar varsa, bu farklar hiyerarşik bir tarzda kavranmayacaklardır, veya hiyerarşik olarak kavrandıklarında bu çok ikincil bir tarzda olacaktır - şeyleri yakalayabilmek, uzlaştırmak için. Ama ilk sezgide fark hiyerarşik değildir. Öte yandan Bir felsefelerinde fark temelinden hiyerarşiktir. Daha fazlasını da söylemeliyim: Ontolojide var olanlar arasındaki fark hem niceliksel hem nitelikseldir. Kudretlerin niceliksel farkı vardır, varoluş tarzlarının niceliksel farkı vardır, ama hiyerarşik değildir. O zaman, elbette sık sık sanki bir hiyerarşi varmış gibi konuşuyorlardı: Aklı başında insanın kötü bir insandan daha iyi olduğunu, daha değerli olduğunu söylerlerdi - ama neden ve hangi anlamda daha iyi. Bu kudret ve kudretin gerçekleştirilmesi açısındandı, hiyerarşiler açısından değil.

İkincisine bağlanan bir üçüncü başlığa geçmek isterdim. Bu, *Ethica*'nın - iki koordinatı olarak şunları söylemiştim: Kudretin

bakış açısından niceliksel ayrım, varoluş tarzlarının bakış açısından niteliksel karşıtlık. Geçen defasında sürekli olarak birinden ötekine nasıl geçilip durduğunu göstermeye çalışmıştım. Üçüncü bir başlığa geçmek istiyordum: *Ethica*'nın bakış açısından kötülük problemi nasıl konuluyor? Çünkü bir kez daha bu problemin çok sivri bir tarzda ortaya atıldığını görmüştük. Neden? Hatırlamanız gereken, her zaman için, klasik felsefenin bu paradoksal önermeyi ileri sürüp durduğudur biliyoruz: Kötülük bir hiçtir, ama tam anlamıyla kötülük bir hiçtir sözünden, iki farklı konuşma tarzının söz konusu olabileceğini anlayın. Bu iki tarz asla uzlaşmazlar. Çünkü kötülük bir hiçtir dediğimde ilk önce şunu söylemek istiyor olabilirim: Kötülük bir hiçtir çünkü her şey iyidir. Eğer her şey İyidir dersem, eğer İyiyi büyük İ ile yazarsanız, evet böyle yazarsanız formülü kelimesi kelimesine şöyle özetleyebilirsiniz: Varlık vardır, bu iyi: Bir Varlıktan üstündür, ve Birin Varlığa üstünlüğü Varlığın Bire o İyi imiş gibi yönelmesini gerektirir. Başka terimlerle söylersek, "kötü bir hiçtir" şu anlama gelir: Kötü zorunlu olarak bir hiçtir çünkü Varlığın nedeni olan şey, varlıktan üstün olan İyidir. Yani İyi, var eder. İyi, varlık sebebi olarak Bir olandır. Bir varlığın üstündedir. Her şey İyidir. Var olanları var edenin Bir olduğu anlamına gelir. Şu anda Platon'u özetlemek isterim. Anlıyorsunuz ki kötülük bir hiçtir, yalnızca İyinin var ettiği yani harekete geçirdiği anlamına gelir. Bu Platon'un iddiasıdır: Kötü biri isteyerek kötü değildir çünkü kötü birinin istediği iyidir. Herhangi bir iyidir. Demek ki o zaman yalnızca İyinin var ettiği ve eyleme geçirdiği anlamında kötünün bir hiç olduğunu, kötülüğün bir hiç olduğunu söyleyebilirim. Demek ki kötülük bir hiçtir.

Birin Varlıktan üstün olduğu saf bir ontolojide kötülüğün hiç olduğunu, kötülüğün olmadığını, yalnızca Varlığın olduğunu söylerim. Burası tamam. Ama bu beni yeni bir duruma götürür, eğer kötülük bir hiçse, bu İyi de bir hiçtir anlamına gelir. Demek

ki her iki durumda kötülüğün bir hiç olduğunu söylemenin nedenleri tümüyle birbirine karşıttır. Birinci durumda kötünün bir hiç olduğunu söylüyorum çünkü yalnızca İyi var etmekte ve harekete geçirmektedir; ikinci durumda kötümün bir hiç olduğunu söylüyorum, çünkü İyi de bir hiçtir, çünkü Varlıktan başkası yoktur. Oysa kötü kadar İyinin de böyle yadsınmasının Spinoza'yı bir etik kurmaktan mahrum bırakmadığını görmüştüm. Eğer ne iyi ne de kötü varsa bir etik nasıl kurulur? Aynı formülden yola çıkarak aynı çağda "kötülük bir hiçtir" formülünü ilk olarak Leibniz'in, ikinci olarak Spinoza'nın imzalarıyla ele alalım - her ikisi de aynı formülü telaffuz ederler, kötü bir hiçtir, amma tümüyle karşıt anlamlarda. Platon'a bağlanan Leibniz'de, ve saf bir ontoloji Spinoza'da - işler bu noktada karışıktır.

Bu noktada problemim şu. Etiğin bakış açısından, yani var olanların statüsü bakımından kötünün statüsü nedir? Böylece etiğin gerçekten pratik bir hale dönüştüğü köşelere giriyoruz. Spinoza'nın olağanüstü bir metni var elimizde: Bu her biri dört olmak üzere sekiz mektupluk bir ileti. Blyenbergh adındaki genç bir adamla. Bu mektuplaşmanın konusu kötülük problemidir. Genç Blyenbergh Spinoza'dan kötülük problemini açıklamasını ister.

"Yuvarlanan bir taşı hayal et. Bu bize özgürlüğü anlatmaz. Şimdi istersen, taşı, hareket etmekteyken, düşündüğünü ve hareket etmek için elinden geldiğince çaba gösterdiğinin farkında olduğunu düşün. Emin ol ki, sadece kendi çabasının farkında olduğundan ve buna karşı hiç de kayıtsız olmadığından bu taş özgür olduğunu ve hareketini istediği için sürdürdüğünü sanacaktır. Herkesin sahip olduğu için övündüğü ve sadece insanların iştahlarının bilincinde olup onları belirleyen nedenleri tanımamalarına dayanan şu insan özgürlüğü işte böyle bir şeydir. Bir bebek, sütü özgürce içtiğine, genç bir delikanlı öç almaya, ya da ödleğin tekiyse kaçmaya özgürce karar verdiğine inanır. Ayyaş ayıldıktan sonra söylemeyi istemeyeceği bir şeyi sarhoşken zihninin özgür iradesiyle söylediğine inanır. Aynı şekilde geveze, deli ve benzeri birçok kişi zihinlerinin özgür iradesiyle hareket ettiklerine, hiçbir şeyin onları buna zorlamadığına inanırlar. Bu önyargı doğal, bütün insanlarda ortak ve doğuştan olduğu için, ondan kurtulmaları hiç kolay değildir. Aslında deneyim pekâlâ yeterince gösterse de, insanların pek az becerebildikleri bir şey varsa, o da iştahlarını kontrol etmektir."

YEDİNCİ DERS
DELEUZE - SPINOZA
10.03.1981

Edimsel Sonsuz- Ebediyet
Guéroult'un Yorumuna Karşı
İlişkilerin Mantığı

Bu hafta ve gelecek hafta yine Spinoza'dan bahsedip bitireceğim. Belki sorularınız olur, bunu isterdim.

Evet, işte: Hayalim Spinoza felsefesinden türetmeye çalıştığımız bu bireylik kavrayışının hepiniz için çok açık olmasıydı, çünkü sonuçta bana öyle geliyor ki bu Spinoza'cılığın en yeni unsurlarından biridir. Söz konusu olan bireyin başlı başına Varlığa nasıl taşındığı, onunla nasıl ilişkilendirildiğidir. Ve Spinoza'da bana bu kadar yeni gibi görünen bu bireylik kavramını bize anlatabilmek için hep şu temaya geri döneceğim: Sanki bir bireyin, herhangi bir bireyin üç tabakası vardır - ve

sanki birey üç tabakadan oluşmaktadır. Şu tezi birinci boyut olarak ileri sürmüştük: Bireyin birinci tabakasında, demiştik ki her bireyin sonsuz sayıda yaygınlaşabilir parçası vardır. Bu ilk noktadır: Yaygınlaşabilir parçaların sonsuzluğu. Başka bir deyişle birleşik olmayan birey yoktur. Sanıyorum ki basit bir birey Spinoza için tümüyle anlamdan yoksun bir kavramdır.

Her birey kendi içinde sonsuz sayıda parçadan oluşmuştur.

Çok hızlı özetlemeye çalışacağım: Bireyin sonsuz sayıda parçadan bileşik olduğu fikri ne demektir? Nedir bu parçalar, kısımlar? Bir kez daha bu Spinoza'nın en basit cisimler adını verdiği şeydir: Her cisim sonsuz sayıda çok basit cisimlerden oluşmuştur. Ama nedir bu çok basit cisimler? Çok belirli bir statüye varmıştık; bunlar atomlar, yani sonlu cisimler olmadıkları gibi belirlenmemiş şeyler de değillerdi. Peki neydiler? Ve bu noktada Spinoza on yedinci yüzyıla aittir. Bir kez daha on yedinci yüzyıl düşüncesinde beni gerçekten çarpan şey, o çağın en zengin kavramlarından biri, hem metafizik hem fizik hem de matematik vesaire bir kavram olarak edimsel sonsuz mefhumu hesaba katılmadıkça bu düşüncenin asla yakalanamayacağıdır. Ama edimsel sonsuz ne sonludur ne de belirsizdir. Sonlu her şeyden önce eğer formülünü ararsak şudur: Durmak zorunda kalacağınız bir an vardır. Bu şu demektir: Herhangi bir şeyi inceliyorsanız hep durmanız gereken bir an olacaktır. Sonlunun bu anını sonlu terimlerin zorunluluğunu işaretleyen bu temel anı şöyle yerleştirebiliriz - Epikuros'dan, Lucretius'dan bu yana atomculuğa ilham veren de budur: Çözümlemeniz bir sınırla karşılaşır bu sınır atomdur. Atom sonlu bir analizde belirir. Belirsiz olan ise şu demektir: İstediğiniz kadar uzağa gidin, duramazsınız. Yani incelemeyi istediğiniz kadar uzağa taşıyın, eriştiğiniz terim kendi hesabına yine bölünebilir ve incelenebilir olacaktır. Hiçbir zaman son terim olmayacaktır.

Bana öyle geliyor ki edimsel sonsuzun bakış açısını ve anlamını çoktandır tümüyle kaybetmişiz - ve bu anlamı bin bir türlü nedenden dolayı var sayıyorum ki diğerleri arasında bilimsel nedenlerden dolayı çoktandır yitirmişiz... Ama benim için önemli olan neden bu anlamın kaybedildiği değil; bu düşünürlerin nasıl düşündüklerini önünüzde yeniden kurmayı başarmaya çalışacağım. Gerçekten bu onların düşüncesinde temel bir noktadır. Bir kez daha Pascal'ın on yedinci yüzyılı çok iyi temsil eden metinler yazdığını ele alırsak, bunların esas olarak sonsuz karşısında insan üzerine, insanın sonsuz karşısında konumu üzerine yazılmış olduklarını görmek gerekir. Bunlar gerçek anlamda doğal ve felsefi bakımdan edimsel sonsuz terimleriyle düşünmekte olan insanlardı. Peki bu edimsel sonsuz fikri, yani ne sonlu ne de belirsiz bir edimsel sonsuz fikri ne anlama geliyor? Şu anlama geliyor: Son terimler vardır, nihai terimler vardır - görüyorsunuz bu belirsize karşıdır, belirsiz değildir çünkü nihai terimler vardır, ama bu nihai terimler hep sonsuzdadırlar. Demek ki bu atom falan değildir. Ne sonludur ne de belirsizdir. Sonsuz edimseldir, aktüeldir, sonsuz eylem halindedir. Gerçekten de belirsizlik isterseniz bir tür sonsuzdur, ama sanal bir sonsuzdur - başka bir deyişle hep daha ileri gidebilirsiniz demektir. Bizim durumdaysa her şey farklıdır; bu filozoflar bize şunu demektedirler: Son terimler vardır - mesela Spinoza için en basit cisimler. Bunlar gerçekten nihai terimlerdir, artık bölemeyeceğiniz son terimlerdir. Yalnızca, bu terimler sonsuzca küçüktürler, sonsuz küçüktürler. Bunlar sonsuzca küçüktürler ve edimsel sonsuz, etkin sonsuz işte budur. Bunun iki cephede yürütülen bir savaş olduğuna dikkat edin: Hem sonluluğa hem de belirsizlik fikrine karşı. Bu ne demektir? Nihai terimler vardır, ama bunlar atom değildirler çünkü sonsuzca küçüktürler veya Newton'un diyeceği gibi silinip giden, yitip giden terimlerdir. Başka bir deyişle söylersek verilebilir bütün niceliklerden daha küçüktürler.

Bu neye vardırır? Sonsuzca küçük terimleri teker teker ele alamazsınız. Bu tam bir anlamsızlık olur: Tek tek ele alacağım sonsuzca küçük bir terimden bahsetmenin hiçbir anlamı yoktur. Sonsuzca küçük şeyler yalnızca sonsuz koleksiyonlar halinde, birikme halinde var olabilirler. Demek ki sonsuzca küçük şeylerin sonsuz birikmeleri vardır. Spinoza'nın basit cisimleri birer birer var olmazlar. Dağılımsal olarak değil, kolektif olarak var olurlar. Sonsuz toplamlar halinde vardırlar. Ve bu yüzden basit bir cisimcikten bahsedemem. Yalnızca basit cisimlerin sonsuz toplamlarından bahsederim. Demek ki basit bir cisim olmayan bir birey, ne olursa olsun ne kadar küçük olursa olsun, içinde basit cisimlerin bir sonsuzluğunu barındırır - bir birey sonsuzca küçük cisimlerin sonsuz bir birikimidir.

İşte bu yüzden Guéroult'un Spinoza üzerine yaptığı yorumun bütün gücüne karşın Guéroult'un Spinoza'da bu basit cisimlerin bir şekle veya büyüklüğe sahip olup olmadıkları sorusunu nasıl sorabildiğini anlamıyorum... Açıktır ki eğer basit cisimler sonsuzca küçükseler, yani "yitip gitmekte olan" nicelikler iseler ne şekilleri ne de büyüklükleri olabilir. Çok basit bir nedenle: Çünkü bunun hiçbir anlamı yoktur. Sonsuzca küçük bir şeyin ne şekli ne büyüklüğü olur. Bir atomunsa elbette bir şekli ve büyüklüğü vardır - ama sonsuzca küçük bir terimin tanım icabı ne şekli ne de büyüklüğü olabilir: Verilmiş bütün büyüklüklerden daha küçüktür. O halde neyin bir şekli ve büyüklüğü olacaktır? Şekli ve büyüklüğü olan şey konusunda cevap bu noktada çok basittir: Şekli ve büyüklüğü olan şey bir koleksiyon, sonsuzca küçük şeylerin sonsuz bir kolektivitesidir. Evet, sonsuzca küçük şeylerin sonsuz birikimi olarak bir şekle ve büyüklüğe sahiptir. Böylece şu probleme çarpıyoruz: Evet ama bu şekil ve büyüklük nereden gelmektedir?

Demek istediğim şu: Eğer basit cisimler sonsuzca küçükseler, sonsuzca küçük şeylerin şu sonsuz koleksiyonunu, sonsuzca

küçük şeylerin başka bir sonsuz koleksiyonundan ayırt etmeye izin veren şey nedir? Edimsel sonsuzun bakış açısından edimsel sonsuz içinde nasıl ayrımlar yapılabilir? Yoksa yalnızca tek bir koleksiyon mu söz konusudur? Mümkün olan bütün sonsuzca küçükleri kapsayan tek bir koleksiyon mu vardır? Oysa Spinoza burada çok kesindir. Bize der ki: Her bireye çok basit cisimlerin sonsuz bir koleksiyonu tekabül eder, her birey sonsuz sayıda çok basit cisimlerden bileşiktir. O zaman şu bireye tekabül eden sonsuzca küçük cisimler koleksiyonunu başka bir bireyinkinden ayırt edebilme yoluna sahip olmam gerekir. Bu nasıl yapılacaktır? Bu soruya gelmeden önce bu sonsuzca küçük şeylerin ne olduklarını görmeye çalışalım. Bunlar sonsuz koleksiyonlara girmektedirler ve sanıyorum ki burada on yedinci yüzyıl başka bir sürü yöntemle ve usulle birlikte - keyfi yaklaştırmalar yapmak istemiyorum ama - modern matematiklerin tümüyle farklı yollardan ve usullerden yeniden keşfedeceği bir noktaya varmış olduğunu sanıyorum: Sonsuz setler kuramı. Sonsuzca küçük şeyler sonsuz toplamlara dahil olurlar ve bu sonsuz toplamlar kendi başlarına değildirler. Yani sonsuz toplamlar arasında ayrımlar vardır. Leibniz olsun Spinoza olsun on yedinci yüzyılın tüm bu ikinci yarısı söz konusu edimsel, etkin sonsuz fikrinin nüfuz ettiği bir dönemdir - ve sonsuz küçüklüklerin bu sonsuz toplamlarına dayanan edimsel, etkin sonsuz.

Ama o zaman bu yitip giden terimler, bu sonsuzca küçük terimler nasıl şeylerdir? İşin daha somut bir şekil almasını isterdim. Bir içselliğe sahip olmadıkları apaçıktır. Ne olduklarını söylemeden önce ne olmadıklarını söylemeye çalışıyorum. Hiçbir içsellikleri yoktur, sonsuz toplamlara dahil olurlar, sonsuz toplamın ise bir içselliği olabilir. Ama bu aşırı terimlerin, sonsuzca küçük şeylerin kaybolma eşiğindeki şeylerin hiçbir içsellikleri yoktur. Peki neyi oluşturmaktadırlar? Gerçek anlamıyla bir dışsallık maddesi oluşturacaklardır. Basit cisimlerin

birbirleriyle yalnızca dışsal ilişkileri, dışsal temasları olabilir. Spinoza'nın terminolojisini takip edersek bir madde türünü oluştururlar. Modal bir madde, saf dışsal modal bir madde, yani: Birbirleri üzerinde etkileri vardır, içsellikleri yoktur, birbirleriyle yalnız dışsal ilişkilere girerler. Ama o zaman soruma yine geri dönüyorum. Yalnızca dışsallık ilişkileri söz konusuysa sonsuz bir toplamı ötekinden ayırt etmeye izin veren şey nedir? Bir kez daha bütün bireyler, her birey - burada her birey diyebiliyorum çünkü birey çok basit bir cisim değildir - her birey dağılımsal olarak sonsuzca küçük parçaların sonsuz bir toplanımına sahiptir. Bu parçalar edimsel olarak verilmişlerdir. Ama benim sonsuz toplamımı, bana düşen sonsuz toplamı, komşumdaki sonsuz toplamdan ne ayırt etmektedir? Buradan sanki bireyliğin ikinci tabakasına sıçrıyoruz - şunu sormalıyız: Hangi bakımdan çok basit cisimlerin sonsuz toplamı şu ya da bu bireye aittir? Hangi görünüm altında?

Buraya kadar anladınız: Elimde sonsuzca küçük parçalardan oluşan sonsuz bir toplam var, ama hangi görünüm altında bu sonsuz toplam bana aittir? Hangi bakımdan çok basit cisimlerin sonsuz toplamı şu ya da bu bireye aittir? Bu anlaşıldı, sonsuz bir toplamım var, ve bu sonsuzca küçük kısımların toplamı. Ama hangi biçimde bu sonsuz toplam bana ait oluyor?

Görüyorsunuz ki soruyu büyük bir güçlükle, o da birazcık, dönüştürebildik. Çünkü hangi görünüm altında sonsuz toplamın bana ait olduğunu sorduğunda, bu şu sonsuz toplamı ötekinden ayırt etmenin izin vereceğini sormakla aynı şeydir. Bir kez daha ilk bakışta sonsuzda her şey birbirine karışmalıdır, o karanlık bir gece ya da bembeyaz ışık olarak kalmalıdır. Sonsuzluklarda şeyleri birbirinden sağlayacak olan nedir? Hangi görünüm altında sonlu bir toplamın bana ait olduğu ya da başkasına ait olduğu söylenir?

Spinoza'nın cevabı bana öyle geliyor ki şudur: Sonsuzca küçük parçaların sonsuz bir toplamı bana aittir, başkasına değil - bu sonsuz toplamın belli bir ilişkiyi gerçekleştirdiği, doyurduğu ölçüde parçaların bana ait olması her zaman bir ilişki çerçevesindedir. Eğer beni oluşturan parçalar belli bir noktada başka bir ilişkiye girerlerse artık bana ait değildirler demektir. Artık başka bir bireyliğe aittirler, başka bir bedene aittirler demektir. Buradan şu soru doğacaktır: Bu ilişki nedir? Hangi ilişki altında sonsuzca küçük unsurların herhangi bir şeye ait oldukları söylenebilir?

Eğer bu soruya cevap verebilirsem, aradığım cevaba kavuşmuşum demektir. Nasıl, hangi koşul altında sonsuz bir toplamın sonlu bir bireye ait olduğunu göstermişim demektir. Hangi ilişki altında sonsuzca küçük şeyler sonlu bir bireye ait olabilirler? İyi. Spinoza'nın cevabı kelimesi kelimesine bağlı kalırsak, şudur: Hareket ve dinginliğin belli bir ilişkisi içinde, belli bir oranı içinde. Yalnız, hareket ve dinginlik ilişkisinin hiçbir şekilde - bu noktada metni çok hızlı okumamak gerekir - hiçbir şekilde Descartes'de olduğu gibi bir toplam değildir (bunu görmüştük: hareket ve dinginlik ilişkisi Descartes'in mv, kütle-hız formülü olamaz). Hayır, o zaman "ilişki, veya oran" demezdi. Bireyi tanımlayan şey demek ki bir hareket ve dinginlik oranıdır. Çünkü sonsuzca küçük parçaların sonsuzluğunun bireye ait olması bu ilişki içinde gerçekleşecektir. Peki Spinoza'nın bu kadar vurguladığı bu ilişki, hareket ve dinginlik oranı ne olabilir?

Bu noktada Guéroult'un yorumuna karşı bir eleştiriye yeniden başlıyorum. Guéroult, olağanüstü ilginç bir hipotez ileri sürmektedir - ama burada da bunu anlamıyorum; bu hipotezi neden yaptığını anlamıyorum, ama yine de hipotezi son derece ilginç. Diyor ki: Sonuçta hareket ve dinginlik ilişkileri bir titreşimdir. Aynı zamanda bu bana çok tuhaf görünen bir cevap. Cevabın çok kesin olması gerekir: Bu bir titreşimdir! Peki bu ne

anlama gelir? Bu bireyi tanımlayan şeyin, ikinci tabakasında bireyi tanımlayan şeyin, yani parçalarının, sonsuzca küçük parçaların ona ait olduğu ilişkinin düzeyinde tanımlayan şeyin bir tür titreşme tarzı olduğudur. Her birey için... Bakın bu iyi görünüyor, çok somut görünüyor. Sizi tanımlayan şey, sizi, beni tanımlayan şey bizde bir tür titreşme tarzı olmasıdır. Neden olmasın? Neden olmasın... Peki ama bu ne demektir? Bu ya bir metafordur, ya da gerçekten bir şey demek istemektedir. Bir titreşim fizikte ne demektir? En basitinden o çok basit sarkaç fenomenine, çok iyi bilinen bir fenomene gönderir. Bakın şu işe ki Guéroult'un hipotezi bu noktada çok ilginç bir anlam kazanıyor. Çünkü on yedinci yüzyılda fizik, dönüş halindeki cisimlerin ve sarkaçların incelenmesinde çok ilerlemişti. Ve özellikle de basit sarkaçlarla birleşik sarkaçlar arasında bir ayrımın temellerini atmıştı. O zaman iyi... Bu noktadan itibaren Guéroult'un hipotezinin şuna dönüşeceğini göreceksiniz: Her basit cisim, basit bir sarkaçtır ve basit cisimlerin bir sonsuzluğuna sahip olan birey, bileşik bir sarkaçtır. Hepimiz bileşik sarkaçlar olmalıyız. İşte bu çok iyi! Veya dönen diskler. Bu, çok ilginç bir kavrayış gibi görünüyor. Bütün bunlar ne anlama gelir? Gerçekten basit bir sarkaç nasıl tanımlanır? Eğer fizik derslerinizi, çok basit fizik derslerinizi birazcık hatırlıyorsanız, bir zamanla belli bir tarzda tanımlanır - bir titreşim veya salınım zamanıydı. Hatırlayanlar için şu ünlü formül vardır: t = p'ye kök l bölü g. "t" salınımın süresidir. "l" sarkacın bağlı olduğu ipin uzunluğudur, "g" ise on yedinci yüzyılda yerçekiminin yeğinliği dedikleri şeydir. Bu çok önemli değil... Bu iyi. Önemli olan bu formülde basit bir sarkacın salınımı yüksekliğinden bağımsız oluşudur - yani denge noktası ile sarkacı en fazla gerdiğiniz nokta arasındaki mesafeden tümüyle bağımsızdır - demek ki titreşimin yüksekliğiyle sarkacın kütlesiyle hiçbir bağı yoktur: Bu, sonsuzca küçük bir cismin konumuna tam anlamıyla tekabül eder. İpin ağırlığı, sarkacın küt-

lesi yalnızca bileşik sarkaçlarda hesaba katılacaktır. Böylece her bakımdan Guéroult'un hipotezinin işlediği sanılabilir. Demek ki şunu söylememiz gerekir: İşte bir cevap. Bu iyi. Bu çok iyi bir cevap. Spinoza'ya göre bireyler her biri sonsuz sayıda basit sarkaçtan oluşmuş bileşik sarkaçlardır. Ve bireyi tanımlayan şey de bir titreşimdir. Tamam.

O zaman kendimi serbest bırakıp şunları diyebilirim - bütün bunları Spinoza'yla teknik anlamda ilgilenenler için söylüyorum - geri kalanlar işlerine geleni alsınlar... Bu çok ilginç bir şey çünkü bir taraftan bu hipotez beni çekiyor ve nedendir bilmiyorum. Öte taraftan beni rahatsız eden bir şey var: O da, bu sarkaçlar ve dönen diskler hikâyesinin on yedinci yüzyılda çok ilerlediği doğru olsa bile, Spinoza'nın söylemek istediği eğer bu ise, neden mektuplarında bile bütün bu titreşim problemine hiçbir zaman değinmemiştir? Ve özellikle de sarkaç modeli bana çok asli görünen bir konuya hiçbir şekilde değinmiyor: Edimsel sonsuz ile "sonsuzca küçük" terimleri. Görüyorsunuz ki Guéroult'un cevabı Spinoza'yı yanıtlarken şuydu: Hareket ve dinginliğin ilişkisi basit sarkacın titreşimi olarak anlaşılmalıdır. İşte. Asla kendimin haklı olduğunu söylemiyorum. Asla hayır... Yalnızca diyorum ki, çok basit cisimlerin - zaten Guéroult'un Spinoza'da çok basit cisimlerin bir şekle ve büyüklüğe sahip olduklarını söylemesinin de neden buydu. Varsayın ki tam aksine ve asla haklı olduğunu söylemiyorum burada, varsayın ki çok basit cisimler gerçekten sonsuzca küçük olsunlar, yani ne şekle ne büyüklüğe sahip olsunlar. O andan itibaren sarkaç modeli artık işlemeyecektir ve hareket ile dinginlik ilişkisini tanımlayan şey bir titreşim olamayacaktır. Buna karşın başka bir yol vardır, ve sonra siz de başka yollar bulabilirsiniz - emin olun ki bulabilirsiniz. Öteki yol şu olabilir: Bir kez daha soruma geri dönüyorum - sonsuzca küçük olduğu varsayılan terimler arasında hangi tipten ilişkiler mümkün olabilir? Cevap çok basittir:

Sonsuzca küçük terimler arasında, on yedinci yüzyılda sonsuzca küçüğün ne anlama geldiğini anlıyorsanız - yani dağılımsal varoluşa sahip olmayan ama zorunlu olarak sonsuz bir topluma dahil olan - evet, sonsuzca küçük terimler arasında tek bir tipten ilişki olabilir: diferansiyel ilişkiler.

Neden? Sonsuzca küçük terimler yitip gitmekte olan terimlerdir, yani onların arasında olabilecek tek ilişki tipi terimler yitip gittiklerinde ayakta kalan ilişkilerdir. Çok basit bir soru sorulabilir: Terimleri yitip gittikten sonra, unsurları ortadan kalktıktan sonra varlığını sürdürmeye devam eden ilişkiler nelerdir? Burada çok çok basit matematiğe başvuracağım: Görüyorum ki eğer on yedinci yüzyılda kalıyorsam, matematiğin belli bir düzeyinde kalıyorsam - söyleyeceğim şey çok basit bir şey; genel olarak on yedinci yüzyılda matematikte, üç tip ilişkinin bilindiğini görüyoruz: Çok uzun zamandan beri bilinen kesir ilişkileri var; çok önceden sezilmiş olan ama on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda - on yedinci yüzyılda Descartes'in ellerinden çok sağlamlaştırılan cebirsel ilişkiler var; ve son olarak Spinoza ve Leibniz döneminde çağın matematiğinin en büyük sorusu haline gelen diferansiyel ilişkiler var. Örnekler veriyorum. Burada anlattığım şey matematik olmasa bile kafanızın açılması için bu tür örneklere başvuruyorum. Kesir ilişkisini örneğin: İki bölü üç. Cebirsel ilişkinin örneği: a x + b y = vesaire. Buradan x bölü y = yi çıkarabilirsiniz. Diferansiyel ilişkinin örneği görüldüğü gibi, d x bölü d y = z. Bu tamam. Bu üç ilişki tipi arasında ne fark vardır? Diyeceğim ki kesir ilişkisi bile daha şimdiden çok ilginçtir çünkü bir merdivenmiş gibi kurulabilir: Kesir ilişkisi indirgenemez bir biçimde bir ilişkidir. Neden?

Eğer 2 bölü 3 dersem bu 2 bölü 3 bir kez daha söyleyeyim, bir sayı değildir. Neden 2 bölü 3 bir sayı değildir? Çünkü 3 ile çarpıldığında 2 veren bir sayı yoktur. Demek ki bu bir sayı değildir. Bir kesir bir sayı değildir, uylaşımsal olarak bir sayı gibi ele al-

maya karar verdiğim bir sayılar karışımıdır; yani keyfi olarak toplama, çıkarma, çarpma kurallarını uygulamaya karar vermişim. Ama bir kesir apaçıktır ki bir sayı değildir. Bir kez kesiri bulduğunda sayıları kesirler olarak ele alabilirim, yani bir kez kesirler sembolizmini elimde bulundurduğumda bir sayıyı sözgelimi ikiyi bir kesir olarak ele alabilirim. Her zaman 4 bölü 2 diye yazabilirim. 4 bölü 2 = 2. Ama kesirler tamsayılara indirgenemedikleri ölçüde sayı değildirler. Tamsayıların bileşimidirler. Tamsayıların bileşimleri. Tamam. Demek ki daha kesirler düzeyinde bile ilişkinin terimlerinden belli bir bağımsızlığı ortaya çıkmaktadır. Bu çok önemli ilişkiler mantığı sorusunda bütün çıkış noktası kuşkusuz ki şudur: Terimlerinden bağımsız olarak hangi anlamda ilişkinin bir tutarlılığı olabilir? Kesir sayısı daha şimdiden bana bir ilk yaklaştırma veriyor, ama bu kesir ilişkisinden terimlerin verilmek zorunda olmasını engellememektedir. Terimler belirlenmelidirler, yani her zaman 2 bölü 3 diye yazabilirsiniz ama iki terim arasındaki ilişki; 2 ile 3 arasındaki ilişki bu terimlere indirgenemez. Çünkü bizzat kendisi bir sayı değil, bir sayılar kompleksidir; ama terimler belirlenmelidirler, terimler verilmiş olmalılar. Bir kesirde, ilişki terimlerinden bağımsız gibidir, evet ama terimler verilmiş olmalıdır.

Bir adım daha atalım. X bölü y tipinde bir cebirsel ilişkiyi ele aldığımda bu kez elimde verilmiş terimler yoktur, iki değişken vardır. Burada değişkenler söz konusudur. Görüyorsunuz ki her şey ilişki terimlerine göre daha üstün bir bağımsızlık derecesi kazanmış gibi olup bitmektedir. Artık verili bir değeri yerine koymaya ihtiyaç duymam. Bir kesir ilişkisinde şundan kaçınamam: ilişkinin terimlerine belirli bir değer atfetmeliyim. Cebirsel bir ilişkide artık ilişkinin terimlerine belli bir değer atfetmeye bile ihtiyaç duymuyorum. İlişkinin terimleri artık değişkenlerdir. Ama bu değişkenlerinin yine belirlenebilir bir değere sahip olmalarını engellememektedir. Başka terimlerle söylersek,

x ve y tek tek her türlü değeri alabilir, ama mutlaka herhangi bir değeri almalılar. Görüyorsunuz ki kesir ilişkisinde yalnızca tek bir belirli değer bulabilirim ya da birbirine eşit tek tek değerler bulabilirim. Bir cebir ilişkisinde ise, tek bir değere artık ihtiyaç duymam ama bu terimlerinin belirlenebilir bir değere sahip olmayı sürdürmelerini engellemez ve ilişki değişkenin bütün özel değerlerinden bağımsızdır, ama değişkenin belirlenebilir bir değerinden bağımsız değildir.

Diferansiyel ilişkide yeni olan şey, sanki üçüncü bir adımın atılmasıdır. Dy/dx dediğim zaman, hatırlayın, dy, y'ye oranla sıfıra eşittir; bu sonsuz küçük bir niceliktir; x'e göreyse dx sıfıra eşittir; öyleyse bunu şu biçimde yazabilirim: dy/dx = 0/0. Ama 0/0 ilişkisi sıfıra eşit değildir. Başka bir deyişle, terimler yitip gittiklerinde ilişki hâlâ devam etmektedir. Bu durumda, aralarında ilişki kurulan terimler ne belirlenmişlerdir, ne de belirlenebilirler. Belirlenmiş tek şey terimler arasındaki ilişkidir. Mantık bu noktada bir sıçrama yapmaktadır, ama bu esaslı bir sıçramadır. Yeni bir bölge, diferansiyel hesapla yeni bir âlem keşfedilmiştir: Bu yeni âlemde ilişkiler artık terimlerine bağımlı değildirler -terimler yitip giden, kaybolmakta olan terimlere, nicelikler indirgenmektedirler ve bu kaybolmakta olan bu nicelikler arasmdaki oran sıfıra eşit değildir. Öyle ki, çok özetleyerek, şöyle yazabilirim: dy/dx = z. Ne demektir bu "=z"? Elbette, y'nin kaybolmakta olan niceliğiyle x'in kaybolmakta olan niceliği arasındaki dy/dx diferansiyel ilişkisinin bize y ile x konusunda hiçbir şey söylemediği, ama z üstüne bir şey söylediği anlamına gelir bu. Mesela daireye uygulandığı zaman, dy/dx diferansiyel ilişkisi bize "trigonometrik teğet" adı verilen bir teğet üstüne bir şey anlatır. En basitinden, herhangi bir şey anlamak zorunda değiliz, demek ki dy/dx=z diye yazabiliyorum. Ne demektir bu? Terimleri ortadan kalkarken ilişkinin kendisinin üçüncü bir terim olarak z'ye gönderdiğine dikkat edin. Bu il-

gınçtir; çok ilgınçtir: Bir ilişkiler mantığı ancak bu andan sonra mümkün hale gelir. Ne anlama geliyor bütün bunlar? "z" hakkında onun diferansiyel ilişkinin sınırı olduğu söylenecektir. Başka bir deyişle, diferansiyel ilişki bir sınıra doğru meyleder. İlişkinin terimleri olan x ile y yitip giderek dx ve dy olduklarında, ilişki hâlâ sürmektedir, çünkü bir sınıra, z'ye doğru meyletmektedir. İlişki sonsuz küçük terimler arasında kurulduğunda, terimleri yok olduğu zaman kendisi de kaybolmaz, bir sınıra doğru meyleder. Bu, on yedinci yüzyılda anlaşıldığı ve yorumlandığı şekliyle diferansiyel hesabın temelidir.

Şimdi artık diferansiyel hesabın bu yorumunun neden edimsel, etkin bir sonsuzun, yani yitip giden terimlerin sonsuzca küçük nicelikleri fikrinin kavranışıyla aynı şey olduğunu mutlaka anlamışsınızdır.

Şimdi soruya kendi cevabımı veriyorum: Peki Spinoza'nın hareket ve dinginlik ilişkilerinden, hareket ve durağanlık oranlarından bahsettiğinde anlatmak istediği nedir? Şunu demektedir: sonsuz küçüklükler, sonsuzca küçük şeylerin sonsuz bir koleksiyonu, sonsuz bir toplamı, şu ya da bu bireye, şu ya da bu hareket ve dinginlik ilişkisi içinde aittir, nedir bu ilişki? Guéroult'la birlikte bunun bireyi bir sarkaca benzeten bir titreşim olduğunu söyleyemezdim --bu diferansiyel bir ilişkidir. Bu, sonsuz toplamlarda, sonsuzca küçük şeylerin sonsuz toplamlarında beliren diferansiyel bir ilişkidir. Ve aslında, Spinoza'nın kan, ve kanın iki unsuru kilüs ile lenf üzerine o çok kullandığı mektubunu ele aldığımızda tartıştığımız şeyle bunun ilgisi nedir? Bu, kilüs parçacıkları olduğu veya daha çok kilüsün çok basit cisimciklerin sonsuz bir toplamı olduğunu söylemeye varır. Lenf ise çok basit cisimlerin başka bir sonsuz toplamıdır. Bu iki sonsuz toplamı birbirinden ayırt eden nedir? Bu diferansiyel ilişkidir. Bu kez dy bölü dx ilişkisi şu haldedir: Sonsuz küçük kilüs parçacıkları bölü sonsuz küçük lenf parçacıkları, ve bu di-

feransiyel ilişki bir sınıra doğru meyletmektedir: Kan, yani diyeceğiz ki kilüs ve lenf kanı oluştururlar.

İş buysa sonsuz toplamların neden ayırt edildikleri söylenebilirdi. Yani çok basit cisimlerin sonsuz toplamları gerçekleştirdikleri diferansiyel ilişkilerden bağımsız olarak varolamazlar. Öyleyse onlardan bahsederek başlamam yalnızca bir soyutlamaydı. Ama bunlar şu ya da bu değişken ilişki altında zorunlu olarak varolurlar, bir ilişkiden bağımsız varolamazlar, çünkü sonsuz küçük ya da yitip giden nicelik terimi mefhumu diferansiyel bir ilişkiden bağımsız tanımlanamaz. Bir kez daha, dx'in hiçbir anlamı yoktur, dy'nin y'ye ilişkin olarak hiçbir anlamı yoktur, anlamı olan tek şey dx bölü dy ilişkisidir. Bu, sonsuz küçük bir bölüm diferansiyel ilişkiden bağımsız olarak var olmadıklarını söylemeye gelir. Bu da iyi. Peki, bir sonsuz toplamı başka bir sonsuz toplamdan ayırt etmeyi olanaklı kılan şey nedir? Sonsuz toplamların farklı güçlere sahip olduklarını ve bu edimsel, etkin sonsuz düşüncesinde apaçık beliren şeyin bir toplamın kudreti fikri olduğunu söylerdim. Dikkat edin bu filozofların yirminci yüzyılın başlarında matematikte setler kuramına çok yakın şeyleri önceden görmüş olduklarını asla söylemek istemiyorum, bunu böyle yorumlamak korkunç olurdu. Demek istediğim, modern matematikle mutlak karşıt olan onların kavrayışında, bundan çok farklı olan kavrayışında sonuçta, sonsuz küçüğün perspektifinde yorumlanmış diferansiyel hesap kavrayışlarında zorunlu olarak şunu ortaya atabilmişler - ve bu yalnızca Leibniz'e özgü değildir, Spinoza için de doğrudur, Malebranches için de doğrudur, yani on yedinci yüzyılın ikinci yarısının bütün filozofları sayıları bakımından değil, tanım icabı, parçalarının sayısı bakımından başka bir sonsuz toplamdan ayırt edilemez olan bir sonsuz toplamlar fikrine varmışlardı; çünkü sonsuz her toplam atfedilebilir parçaların bütün sayılarını aşacaktır - demek ki parçaların sayısının bakış açısından her-

hangi bir toplam başka herhangi birinden daha büyük sayıda parça içermeyecektir. Bütün bu toplamlar sonsuzdurlar, öyleyse hangi görünüm altında birbirlerinden ayırt edilebilirler? Nasıl işte şu sonsuz toplam diyebilirim?

Bunu diyebilirim, çok basit: Çünkü sonsuz toplamlar şu ya da bu diferansiyel ilişkiler altında sonsuz diye tanımlanırlar. Başka terimler arasında diferansiyel ilişkiler sonsuz bir toplamın kudreti olarak ele alınabilirler. Böylece sonsuz bir toplam başka bir sonsuz toplamdan daha yüksek bir kudrete sahipmiş gibi ele alınabilir. Bu, daha fazla sayıda parçası olduğu anlamına gelmez, elbette hayır. Bu, altında sonsuz parçalar toplamının, yani sonsuzluğun kendisine ait olduğu diferansiyel ilişkinin sonsuz bir toplamın başka bir bireye ait olduğu ilişkiye oranla daha yüksek bir kudrete sahip olduğu anlamına gelir.... (bandın sonu).

Eğer bunu silerseniz hiçbir edimsel sonsuz fikrinin anlamı kalmayacaktır. İşte bu yüzden, biraz önce andığım kısıtlılıklarla birlikte kendi hesabıma şu cevabı vereceğim: Spinoza'nın bireyi karakterize ettiğini söylediği bu hareket ve dinginlik ilişkisi nedir; yani bireyin ikinci katmanının tanımı olarak verdiği nedir? Diyeceğim ki hayır, bu kesin olarak bir titreşim tarzı değildir, belki iki bakış açısı bir araya getirilir ama bunu bilemiyorum, ama bu kesin olarak diferansiyel bir ilişkidir ve kudreti tanımlayan şey diferansiyel bir ilişkidir. O zaman durumu anlayabiliyorsunuz; eğer - sonsuz küçüklüklerin sürekli olarak dışarının etkisine maruz kaldıklarını, sürekli olarak sonsuz küçüklüklerin başka toplamlarıyla, başka koleksiyonlarıyla ilişki içinde olduğunu hatırlıyorsunuz. Varsayın ki sonsuz küçüklüklerin bir toplamı bana ait olduğu ilişkiden başka bir ilişkiye geçmeye dışarıdan zorlanmış olsun. Bu ne anlama gelir? Bu demektir ki, ölüyorum! Ölüyorum. Aslında beni karakterize eden şu ilişki altında bana ait olan sonsuz toplam dış nedenlerin etkisi altında

başka bir ilişkiye, başka bir orana sahip olmaktadır. Konu çözen zehir örneğini yeniden ele alalım: Arseniğin eylemiyle kanımı şu ya da bu ilişki altında beni karakterize eden bir ilişki altında oluşturan sonsuz küçük parçalar başka bir ilişkiye girmeye zorlanacaklardır. O zaman bu sonsuz toplam başka bir bedenin başka bir cismin bileşimine girecektir, bu artık benimki olmayacaktır: Ölüyorum! Anlıyor musunuz? İyi. Eğer bütün bunlar doğru olsaydı, doğru olsaydı. Yine de elimizde bir şey eksik bulunuyor çünkü bu ilişki, bu ilişki nereden gelmektedir? Epeyce ilerlediğimizi görüyorsunuz, ama üç katmana da ihtiyacımız var. Başka türlü bu işi çözemeyeceğiz. Üç katmana da ihtiyacımız var çünkü bu mesele başka türlü çözülemez. Şunu söylemekle başlamıştım: Yitip gitmekte, kaybolmakta olan sonsuzca küçük sonsuz sayıda parçalardan oluşmaktayım. Bu iyi. Aman dikkat edin bu parçalar beni karakterize eden belli bir ilişki altında bana aittirler, beni oluşturmaktadırlar. Ama beni karakterize eden ilişki, bu diferansiyel ilişki veya dahası bu toplam - bir toplama işleminin sonucu değil, diferansiyel ilişkilerin bu türden bir bütünleştirilmesi, beni oluşturan sonsuz sayıda diferansiyel ilişki olduğundan: Kanım, kemiklerim, etim, bütün bunlar her türden diferansiyel ilişki sistemine göndermektedirler. Beni oluşturan bu diferansiyel ilişkiler yani beni oluşturan sonsuz koleksiyonların gerçekten bana, başka birine değil, bana ait olmasını sağlayan bu diferansiyel ilişkiler -- sürdükleri ölçüde, çünkü her zaman artık sürmeme riskleri vardır, eğer parçalarım başka ilişkilere girmeye zorlanırlarsa, benim ilişkimi terk edip giderler. Ha... İlişkimi terk edip giderler. Bir kez daha: Ölüyorum! Bu bir sürü şeyle ilgilidir.

Ne demektir yani şimdi bu ölmek? Bu artık parçalar yok demektir. Boktan bir durum. İyi. Ama beni karakterize eden ve ilişkiyi gerçekleştiren parçaları yaratan bu ilişki ancak bu ilişkiye girdikleri oranda ayakta duracaktır; diferansiyel ilişkiyi

gerçekleştirdikleri ölçüde bana ait olacaklardır; bu diferansiyel ilişki bireye dair söylenecek son söz müdür? Elbette hayır, bireyi daha derinden de hesaba katmak gerekir. Neyi ifade edecektir, neye bağlıdır... Bu diferansiyel ilişkinin kendine ait bir esbabı mucizesi yoktur. Beni şu ya da bu ilişki ile veya şu ya da bu ilişkiler toplamıyla karakterize eden nedir?

Spinoza'nın cevabı, bireyin üçüncü katmanına ilişkindir. Beni oluşturan, yani bu ilişkileri doğrulayan, bana ait olan ilişkileri gerçekleştiren sonsuz toplamların içine girdiği karakteristik ilişkiler bir şeyi ifade ederler. Benim tekil, biricik olan özümü ifade ederler. Burada Spinoza çok kesin konuşmaktadır: Hareket ve dinginlik ilişkileri tekil bir özü ifade etmekten başka bir şey yapmaziar. Bu hiçbirimizin, anlaşılabileceği gibi, aynı ilişkilere sahip olmadığımız anlamına gelir, ama son sözü söyleyecek olan ilişki değildir. Peki nedir? Bu noktada Guéroult'un hipoteziyle bağdaşılabilir mi? Son bir soru: Öyleyse bireyin son bir katmanı daha var, yani birey tekil biricik özdür. O zaman verebileceğim birey formülünü görebiliyorsunuz: Her birey tekil bir özdür ve bu tekil öz diferansiyel tipten ilişkiler olarak karakteristik ilişkilerde kendisini ifade etmektedir ve sonsuz küçüklüklerin sonsuz koleksiyonlarının oluşturduğu bu diferansiyel ilişkiler altında bireye aittirler.

Buradan son bir soru çıkar. Bu tekil öz de nedir? Bu noktada, bu düzeyde - Guéroult'un burada da yanılmakta olduğunu, en azından düzeyleri şaşırdığını söylemek gerekir - bu düzeyde titreşim fikriyle eşdeğer herhangi bir şey var mıdır? Tekil bir öz nedir? Dikkat edin, soruyu kavrayabilmeniz için böyle bir sorunun koşullarını kırıp bükmeye sonuna kadar gitmeye razı olmamız lazım. Artık varoluş alanında değilim. Nedir varoluş? Mesela benim var olmam ne anlama gelir? Bu durumun Spinoza'da çok karmaşık olduğunu, çünkü var olma adını verdiği şeye çok kesin bir belirlenim verdiğini göreceğiz. Ama en basit nok-

tadan başlarsak şunu derdim: Var olmak demek genişleyebilir, dışsal sonsuz parçası olmak demektir, bana belli bir ilişki altında ait olan sonsuz dışsal parçalardan oluşmak demektir. Gerçek anlamıyla bana belli bir ilişki altında ait olan, sonsuzca küçük genişleyebilir parça bana aitse diyebilirim ki varım.

Bir kez daha ölürken - burada Spinozacı kavramları dikkate almak gerekir - ölürken ne olup biter? Ölmek kesin olarak şu demektir ve başka bir şey demek değildir: Bana ait olan parçalar bana ait olmayı bırakırlar. Neden? Gördüğümüz gibi bu parçalar bir ilişkiyi gerçekleştirdikleri, beni karakterize eden bir ilişkiyi gerçekleştirdikleri ölçüde bana aittirler. Bana ait olan veya bir zamanlar ait olan parçalar başka bir bedeni karakterize eden, başka bir ilişkiye girmeye zorlandıkları zaman ölürüm: Kurtları beslerim. "Kurtları beslerim" şu demektir. Beni oluşturan parçalar başka bir ilişkiye girerler - kurtlar tarafından yeniyorum. Bana ait olan parçacıklar kurtların ve solucanların ilişkileri altına geçiyorlar. İyi! Bu olabilir. Veya beni oluşturan parçacıklar arseniğin ilişkisine uyan başka bir ilişkiyi gerçekleştirirler: Beni zehirlediler! İyi. Bir bakıma bunun çok ağır bir şey olduğunu görün; ama Spinoza için bu o kadar da ağır bir şey değil. Çünkü sonuçta ölümün neyle ilişkili olduğunu sorabilirim. Önceden söylenebilir ki, Spinoza'nın özden ne anladığını bilmeden önce söylenebilir ki ölüm asli olarak bireyin temel bir boyutuyla ilişkilidir; ama yalnızca tek bir boyutuyla - yani parçaların bir öze ait olması bakımından ama parçaların bana ait oldukları ilişkiyi de özü de asla ilgilendirmez. Neden?

Gördünüz ki karakteristik ilişki, diferansiyel ilişki, ya da beni karakterize eden diferansiyel ilişkiler kendi hesaplarına bağımsızdılar; kendi terimlerinden bağımsızdılar çünkü terimleri sonsuz küçüktüler - ve ilişkiyse aksine sonlu bir değere sahipti: dy/dx=z. O zaman öldüğümde ilişkimin veya ilişkilerimin gerçekleşmeyi bıraktıkları gerçekten doğrudur, gerçekleştiren parçalar

artık yokturlar. Neden? Çünkü parçalar başka ilişkileri gerçekleştirmeye koyulmuşlardır. Burası iyi. Ama ilk olarak, ilişkinin ebedi bir hakikati vardır, başka bir deyişle edimsel parçalar tarafından gerçekleştirilmediği zaman bile ilişkinin bir rutarlılığı vardır - gerçekleşmeyi bıraktığı zaman bile ilişkinin bir edimselliği vardır. Ölümle kaybolan şey ilişkinin gerçekleşmesidir, ilişkinin kendisi değil. Bana diyeceksiniz ki: Gerçekleşmeyen ilişki de nedir? O zaman size bana on yedinci yüzyılda doğmuş gibi gelen bu ilişkiler mantığı ile cevap verirdim: Terimleri kaybolup giderken bir ilişkinin hangi koşullarda tutarlılığını sürdürebildiğini göstermek. İlişkiyi gerçekleştiren terimlerden bağımsız olarak ilişkinin bir hakikati vardır. Öte taraftan ise kendini bu ilişkide ifade eden özün bir gerçekliği vardır; edimsel olarak verilmiş parçaların öze uyum gösteren ilişkiyi gerçekleştirip gerçekleştirmediklerini bilmekten bağımsız olan bir gerçekliği vardır özün. Başka bir deyişle hem ilişki hem de öz için ebedi oldukları söylenecektir, ya da en azından bir tür ebediyete sahip oldukları söylenecektir - bu asla metaforik bir ebediyet anlamına gelmiyor -- bu çok belirli bir ebediyettir: Ebediyet türü Spinoza'da her zaman kendi bakımından değil, nedeni sayesinde ebedi olan anlamına gelir; -- demek ki tekil öz ile bu özün kendini ifade ettiği karakteristik ilişkiler ebedidirler; oysa geçici olan, ve varoluşunu tanımlayan şey yalnızca sonsuz küçük parçaların bana ait oldukları yani ilişkiyi gerçekleştirdikleri zaman süresidir. Ama işte demek ki ben artık var olmadığımda özümün varolmayı sürdürdüğünü söylemem gerekir. Başka bir deyişle özün tanımladığı bireyi varoluşuyla birbiriyle karıştırılmayan bir varoluşu vardır özün. Tekil özün bireyin varoluşuyla birbirine karışmayan bir varoluşu vardır.

Bu çok önemli çünkü Spinoza'nın neye meylettiğini görüyorsunuz, ve bütün sistemi bu temel üzerine inşa etmektedir: Bu her şeyin, var olan her şeyin gerçek olduğu bir sistemdir. Ola-

sılık veya imkân kategorisinin öyle bir reddedilişi hiçbir zaman ama hiçbir zaman bu kadar ileri götürülmüş değildi. Özler imkânlar değildirler. Mümkün hiçbir şey yoktur, olan her şey gerçektir. Başka bir deyişle özler varoluş olasılıkları tanımazlar, özler bizzat varoluşlardır.

Bu noktada Spinoza on yedinci yüzyılın diğer filozoflarından çok daha ileriye varmaktadır - burada Leibniz'i düşünüyorum. Leibniz'de özleri mantıksal imkânlar olarak tanımlayan fikirler vardır. Mesela Âdem'in bir özü vardır, Pierre'in bir özü vardır, Paul'ün bir özü vardır ve bunlar imkânlardır, mümkündürler. Pierre, Paul, vesaire, var olmuyorlarsa özü yalnızca mümkün diye, yalnızca imkân dahilinde bir şey diye tanımlayabilirsiniz. O noktadan itibaren Leibniz şu meseleyle yüzleşmek zorunda kalacaktır: Mümkün olanın kendisinde varolma olasılığını, imkânını, nasıl barındırabileceğini açıklaması gerekecektir - sanki imkân kategorisini bir tür varoluşa meyletme fikriyle yeniden tanımlamak gerekiyor. Ve aslında Leibniz Spinoza'nın da kullandığı bir terimle adlandırdığı, *connatus* yani eğilim diye adlandırdığı çok çok tuhaf bir terim geliştirmiştir - ama bu terim Spinoza'da ve Leibniz'de tümüyle farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Leibniz'de tek tek özler çok özel türden imkânlardır çünkü bütün güçleriyle var olmaya meyledeler. Mantıksal imkân kategorisinin içinde varoluşa bir eğilim kavramını dahil etmektedir.

Spinoza ise - daha iyi olduğunu söylemiyorum bu sizin tercihinize bağlı - bu gerçekten de Spinoza'nın düşüncesinin karakteristiğidir; ona göre bu bizzat imkân mefhumundadır. Spinoza varoluşa bir eğilim fikri aşılayarak imkân mefhumunu zenginleştirmek istememektedir; istediği mümkün, olası kategorisinin kökünden yıkılmasıdır. Gerçekten başka hiçbir şey yoktur. Başka bir deyişle öz mantıksal bir imkân değil, fiziksel bir gerçekliktir. Fiziksel bir gerçeklik, bu ne demek istiyor olabilir?

Başka bir deyişle Paul'ün özü Paul öldükten sonra fiziksel bir gerçeklik olarak kalır. O gerçek bir varlıktır. Demek ki iki gerçek varlık olarak, Paul'ün varoluşunun varlığı ile Paul'ün özünün varlığı arasında bir ayrım yapmak gerekir. Dahası Paul'ün varoluşuyla Paul'ün özünün varoluşu diye iki varoluş arasında ayrım yapmak gerekir. Paul'ün özünün varoluşu ebedidir, Paul'ün varoluşuysa geçicidir, ölümlüdür, vesaire. Hangi noktada olduğumuza dikkat edin; eğer böyleyse Spinoza'nın çok önemli bir teması devreye girer: Peki özün bu fiziksel gerçekliği nasıl bir şeydir? Özler mantıksal imkânlar olamazlar. Eğer mantıksal imkânlar olsalardı, hiçbir şey olurlardı: Bu yüzden özlerin fiziksel gerçeklikler olmaları gerekir. Ama dikkat edin bu fiziksel gerçeklikler varoluşun fiziksel gerçekliğiyle birbirine karışmaz. Nedir özün fiziksel gerçekliği? Spinoza kendini çok çok karışık bir problem karşısında bulmaktadır - ama bu o kadar iyi bir problemdir ki bütün bunların artık kafanızda çok açık olmasını isterdim ama bunu nasıl yapabileceğimi bilemiyorum. Spinoza çok güzel bir metninde nerede olduğunu birazdan söylemeye çalışacağım bir metninde bize şunu diyor: Beyaz bir duvar hayal edin. Bembeyaz bir duvar. Üzerinde hiçbir şey yok. Sonra elinizde bir kalemle geliyorsunuz, bir adamcık çiziyorsunuz, sonra onun yanına bir başka adamcık çiziyorsunuz. İşte iki adamcığınız varlar. Ama ne olarak varoluyorlar? Onları çizmiş olduğunuz ölçüde varoluyorlar. Beyaz duvar üzerinde iki şekil var. Bu iki şekli Pierre ve Paul olarak adlandırabilirsiniz. Beyaz duvara hiçbir şey çizilmediği zaman beyaz duvardan ayrı olan herhangi bir şeyin varolduğu söylenebilir mi? Spinoza'nın cevabı çok ilginçtir: Hayır, doğrusunn söylemek gerekirse hiçbir şey yoktur. Beyaz duvarın üzerinde siz bu resimleri bu şekilde çizmedikçe hiçbir şey yoktur. Bana bunun çok da karmaşık olmadığını söyleyeceksiniz. Karmaşık değil. Bu yalnızca güzel bir örnek çünkü gelecek defa buna ihtiyacım olacak. Artık Spi-

noza'nın metnini yorumlamaktan başka bir şey kalmıyor geriye. Ama bu metin nerede bulunuyor? Bu metin Spinoza'nın gençlik eserleri arasında kendisinin yazmadığı, dikte ettirdiği bir eserde bulunuyor: *Kısa Deneme*. Bu örneğin neden çok önemli olduğunu görüyorsunuz. Beyaz duvar Spinoza'nın sıfat adını verdiği şey gibidir. Sıfat, uzam. Sorun şuna dönüşür: Peki uzamda ne vardır? Uzamda uzam vardır, beyaz dıvara eşittir. Uzaın uzaına eşittir! Ama diyebilirsiniz ki: Cisimler uzamda varolurlar. Evet, cisimler uzamda varolurlar, bu tamam. Ama cisimlerin uzamda varoluşları nedir? Cisimlerin uzamda varoluşu etkin olarak cisimler çizildiğindedir. Ne demektir etkin olarak çizilmiş? Spinoza'nın çok kesin cevabını görmüştük: Çizildiğinde, sonsuzca küçük parçaların sonsuz bir sayısının cisme ait olmaya belirlendiğini söylemektedir. Cisim çizilmiştir, ortada bir şekil vardır. Spinoza'nın sıfatın tarzı adını verdiği şey işte böyle bir şekildir. Öyleyse uzamdaki cisimler tıpkı beyaz bir duvara çizilmiş şekiller gibidir. Ve bir şekli başka bir şekilden şöyle ayırt edebilirim: Şu parçalar şu şekle aittir, dikkat edin başka bir parçaysa, ortak parçalar da olabilir ama bu neyi değiştirir? Bu iki cisim arasında ortak bir ilişki olacağı anlamına gelecektir - evet bu mümkündür ama yine de var olan cisimleri ayırt edebilirim. Bunun dışında herhangi bir şeyi ayırt edebilir miyim? Spinoza'nın gençlik eseri Kısa Deneme şunu söylüyor gibidir: Sonuçta var olan tarzların dışında, şekillerin dışında herhangi bir şeyi ayırt etmek imkânsızdır. Şekli çizmemişseniz, beyaz duvarda herhangi bir şeyi ayırt edemezsiniz. Beyaz duvar tek biçim olarak beyazdır. Çok fazla tekrar yapmamı affedin çünkü bu gerçekten Spinoza'nın düşüncesinde esaslı bir andır. Yine de, daha *Kısa Deneme*'de bize şunu demektedir: özler tekildirler, yani var olan Pierre ve Paul ile karışmayan Pierre ve Paul özleri vardır. Oysa eğer özler tekilseler şekillerin çiziimesi zorunlu olmadan beyaz duvarda herhangi bir şeyin ayırt edilebilmesi gerekir. Ve esas

eseri *Ethica*'ya sıçrarsak, ikinci kitabın yedinci ve sekizinci önermelerinde Spinoza'nın bu problemi yeniden ele aldığını görürüz. Çok tuhaf bir şekilde şunu demektedir: Tarzlar sıfatta iki biçimde varolurlar; bir taraftan sıfat tarafından içerilmiş oldukları ölçüde varolurlar, öte taraftan sürmekte oldukları ölçüde yer alırlar. İki varoluş vardır: Süregiden varoluş, içkin varoluş. Burada metni doğrudan doğruya yorumluyorum. Tarzlar iki biçimde varolurlar: Var olan tarzlar sürdüklerinin söylendiği ölçüde varolurlar, ve tarzların özleri sıfatta içerilmiş oldukları ölçüde varolurlar. İyi. Burada işler karışıyor çünkü tarzın özleri *Ethica*'nın bütün metinlerinin onayladığı gibi tekil özlerdir, yani birinin özü ötekinin özüyle birbirine karışmaz. Peki ama acaba sıfatta birbirlerinden ayrılırlar mı? Spinoza ayrıldıklarını onaylar ama sonrasında bizi terk eder. Bizi gerçekten mi terk eder, bu mümkün değil! Böyle bir şey hayal bile edilemez. Bize bunu söylemez, burası tamam. Ama bize bir örnek verir, geometrik bir örnek verir, kesin olarak örnek bize şunu demektedir: Çizilmiş olmadığı halde bir şeklin bir varoluş tarzı, belli bir varoluş tarzı var mıdır? Mekânda çizilmemiş olduğu halde uzamda bir şekil varolabilir mi? Bütün metin evet diyor gibidir; ve bütün metin bunu siz tamamlayın diyor gibidir. Ve bu normaldir çünkü belki de cevap için gerekli bütün unsurları bize sağlamıştır. Kendimiz tamamlamalıyız. Bu gereklidir, başka seçeneğimiz yoktur! Ya Spinozacı olmaktan vazgeçilecektir - bu da kötü değildir - ya da kendimiz tamamlamalıyız. Bunu kendimiz nasıl tamamlayabiliriz? İşte bu yüzden dersin başlarından beri kısmen kalbimizle, kısmen bildiklerimizle kendimizi işe katmak zorunda olduğumuzu tekrarlayıp duruyordum. Beyaz duvar! Neden beyaz duvardan bahsediyor? Nedir bu beyaz duvar hikâyesi? Sonuçta felsefedeki bütün örnekler bir tür göz kırpma gibidirler. Bana diyeceksiniz ki bu göz kırpmanın anlamını anlamadıysak ne yapacağız? Çok önemli değil. Hiç önemli değil! Bir sürü şeyin yanından dokunmadan geçmişiz zaten. Elimizde ne varsa, bil-

diğimiz ne varsa onunla yapacağız. Beyaz duvar. Ama her şeyden önce bilgimizle tamamlamadan önce kalbimizle tamamlamaya çalışacağız. Kalbimizi çağıralım. Bir tarafta beyaz duvarım var elimde, öte tarafta beyaz duvar üstündeki desenlerim. Duvara çizmişim. Ve sorum da şu: Beyaz duvarın üzerinde, oraya çizilmiş olan şekillerden bağımsız olarak bir şeyler ayırt edebilir miyim; şekiller arasındaki ayrımlar gibi olmayan ayrımlar yapabilir miyim?

Burada tıpkı pratik bir çalışma yapmak gerekir, herhangi bir şey bilmeye ihtiyaç yoktur. Basitçe şunu diyorum: Bu probleme veya bir benzerine varırsanız Spinoza'yı çok iyi okuyabilirsiniz. Kendinize hah işte bize sorduğu problem bu problemi böyle bu kadar kesin - ve hatta kendi sonsuz cömertliğiyle kendinin bize verdiği bir hediyedir - bu kadar güzel bir tarzda sormuş olması onun başarısıdır; bize o kadar apaçık bir tarzda bu problemi sordurur ki kendimize işte cevap bu deriz ve cevabı gerçekten bulmuş olduğumuz izlenimine kapılırız. Size bu izlenimi verenler yalnızca büyük yazarlardır. Ancak her şeyi tamamladıktan sonra durduklarını sanırsınız ama hayır söylemeden bıraktıkları küçük bir şey vardır. Onu bulmak zorundasınızdır ve kendinize şunu dersiniz: Ne kadar da iyiyim, ne kadar da güçlüyüm, buldum. Çünkü soruyu şöyle sorduğumda; çizilen şekillerden bağımsız olarak beyaz bir duvar üzerinde herhangi bir şey ayırt edilebilir mi? Açıktır ki daha şimdiden elimde bir cevap vardır; ve koro halinde şöyle cevap veririz: Elbette, başka bir ayırt etme tarzı vardır. Nedir bu başka ayırt etme tarzı? Bu beyazın dereceleri olmasındandır ve beyazın derecelerini değişikliğe uğratabilirim. Beyazın bir derecesi beyazın başka bir derecesinden beyaz bir duvar üzerinde bir şeklin, beyaz duvar üzerindeki başka bir şekilden ayırt edilmesinden çok farklı bir tarzda ayırt edilir. Başka bir deyişle beyazın Latincede dendiği gibi - daha iyi anlamak için bütün diller kullanılıyor, hatta bilin-

meyen diller bile! (kahkahalar) - beyazın *gradus*'a bağlı ayrımları vardır, dereceleri vardır, ve bu dereceler şekillerle karışmazlar. Işığın şu derecesi anlamında beyazın şu derecesi gibi bir şey diyebilirsiniz. Işığın bir derecesi, beyazın bir derecesi, bunlar figür değildir. Ama yine de iki derece birbirinden ayırt edilebilir, iki derece mekândaki şekiller gibi ayırt edilmezler. Şekillerin ortak parçaları bulunsa da dışsal olarak ayırt edildiklerini söylemiştim. Dereceler ise tümüyle farklı tipte bir ayrımla ayırt edilirler - içsel bir ayrım vardır. Bu nedir?

Bu andan itibaren artık ihtiyaç bile duymuyorum... Bu bir tesadüfe bırakılmış bir şey. Her birimiz ne biliyorsa ona göre çalışır. Kendime derim ki: Spinoza'nın böyle bir şey yapması o kadar da şaşırtıcı değil... Bilgi açısından nedir bu göz kırpış? Şunu söyleyerek kalbimizle başlamıştık: Evet, bundan başkası olamaz; şekiller arasında ayrımla birbirine karışmayan bir ayrım, dereceler arasında bir ayrım vardır. Işığın dereceleri vardır ve ışığın dereceleri arasındaki ayrım, ışıktaki şekillerin ayrımıyla karışmaz. Bana bütün bunların çocukça olduğunu söyleyeceksiniz; ama bunlardan felsefi kavramlar imal etmeye girişildiğinde artık çocukça değildir. Evet çocukçadır, ama değildir de. Bu iyi. O zaman nedir bu mesele ---içsel ayrımlar vardır! O zaman terminolojik açıdan biraz ilerlemeye çalışalım. Terminolojik bir gruplandırma yapmak gerekiyor. Beyaz duvarın beyazına nitelik adını verirdim. Beyaz duvar üstünde şekillerin belirlenmesine, büyüklük veya uzunluk derdim - neden görünüşte tuhaf olan bir uzunluk kelimesini kullandığını anlatacağım, büyüklük, veya uzunluk ya da genişleyebilir nicelik aslında parçalardan oluşmuş nicelik demektir. Varolan tarzın, var olan benin doğrudan doğruya ona ait olan parçaların sonsuzluğuyla tanımlandığını hatırlıyorsunuz. Nitelikten, beyazdan ve genişleyebilir nicelikten, yani büyüklük veya uzunluktan başka ne vardır, dereceler vardır. Yeğinliğine nicelikler adı verilen, genel

olarak bu adı alan dereceler vardır - ve hem nitelikten hem de yeğinliğine nicelikten eş ölçüde farklıdırlar. Bunlar dereceler ya da yeğinliklerdir.

Ortaçağda dâhi bir filozof vardı, işte bu noktada biraz bilgiye başvuracağım. Adı Duns Scotus idi ve o da beyaz duvara başvuruyordu. Aynı örnek söz konusuydu. Spinoza Duns Scotus'u okumuş muydu, bunun hiçbir ilgi çekici tarafı yok çünkü zaten bu örneği icat edenin Duns Scotus olup olmadığından asla emin değilim. Bu bütün ortaçağlıları kateden, ortaçağın bir sürü kuramında bulunan bir örnektir. Beyaz duvar. Evet... Diyordu ki: Niteliğin, bembeyazın, yani beyazın sonsuz sayıda iç tarzı vardır. Latince "*modus intrinsecus*" diye yazıyordu. Ve Duns Scotus orada bir iç tarzlar teorisi icat etmekteydi. Bir niteliğin sonsuz sayıda iç tarzı vardır. Neydi bu *modus intrinsecus* - diyordu ki beyazın sonsuz iç tarzı vardır, bunlar beyazın yeğinlikleridir. Burada beyaz eşittir ışık diye anlayın. Yani ışıklı yeğinliklerin bir sonsuzluğu. Şunu da ekliyordu - ve edin bu yepyeni bir şey olduğundan bir sürü sorumluluğu üstlenmekteydi -- diyordu ki: Işığın bir yeğinliği, bir yeğinlikler sonsuzluğu vardır. Bu tamam. Peki ama bundan hangi sonucu çıkarmaktadır ve bunları neden söylemektedir? Kimlerle hangi hesabı vardır? Bu önemlidir. Örneğin çok tipik olduğunu, çünkü beyaz veya nitelik dediğinde aynı zamanda da biçim demiş olduğunu anlayın - başka bir deyişle Aristo felsefesi üzerine tam anlamıyla bir tartışmanın içerisindeyiz; ve o bize diyor ki - bir biçimin iç tarzları vardır. Hah, evet. Eğer bir biçimin iç tarzları vardır diyorsa, bu kendinden belli bir şey değildir. Neden? Çünkü bir sürü başka yazar, bir sürü Tanrıbilimci bir biçimin kendi içinde asla değişmez olduğunu düşünmekteydiler ve onlara göre değişen tek şey biçimin gerçekleştiği varoluşlardı. Duns Scotus bize diyordu ki: Başkalarının iki terimi ayırt ettikleri yerde, üç terim arasında ayrım yapmak gerekir - biçimin gerçekleştiği şey dış tarzlardır. O halde biçimi dış tarzlara ayırt etmek gerekir, ama başka bir şey

daha var: Bir biçimin ortaçağda dendiği gibi bir tür yüksekliği de vardır, biçimin bir yüksekliği, kademeleri, dereceleri vardır, biçimin iç dereceleri vardır. Tamam. Bunlar öyleyse yeğinliklerdir, yeğinliğine niceliklerdir, peki onları ayırt eden nedir?

Bir derece başka bir dereceden nasıl ayırt edilir? Bu nokta üzerinde ısrar ediyorum çünkü anlattığım diferansiyel hesap kavramı gibi yeğinliğine nicelikler teorisi bütün ortaçağ boyunca belirleyici olmuştur. Daha da önemlisi Tanrıbilim problemlerine bağlayayım, Tanrıbilim düzeyinde tam anlamıyla bir yeğinlikler teorisi söz konusudur. Eğer ortaçağda fiziğin, metafiziğin bir birliği varsa bu birlik şuna bağlanıyordu - anlayın ki bu ortaçağ Tanrıbilimini çok ilginç kılmaktadır, üçleme, teslis gibi bir problem vardır ortada - yani aynı töz için üç kişilik problemi vardır. Hep böyleydi: Bu Tanrıbilimsel sorunlar etrafında kavga edip dururlardı. Ama aslında hiç de öyle değildi, bunlar Tanrıbilimsel sorular değildiler, her şeyle ilgiliydiler çünkü ortaçağlarda bununla hem Tanrıbilimsel sırları, kutsal üçlüyü açıklamaya, hem de yeğinliklerin bir fiziğini yapmaya girişmişlerdi - biçimlerin bir metafiziğini yapıyorlardı ve bütün bunlar Tanrıbilime özgü alanın çok dışına çıkıyordu. Hangi biçim altında üç kişi kutsal üçlüde ayırt edilebiliyordu? Burada çok çok önemli bir bireyleşme sorununun bulunduğu açıktır. Üç kişinin belli bir tarzda, asla farklı tözlerde değil ama iç tarzlar bakımından ayırt edilmeleri gerekirdi. Öyleyse nasıl ayırt edileceklerdi? Bu noktada kendimizi bir tür yeğinlik Tanrıbilimi içinde bulmuyor muyuz?

Bugün edebiyatta Klossowski Tanrıbilimsel temalar ile Nietzscheci yeğinlikler kavramı arasında sonuçta çok ama çok tuhaf bir bağ kurabiliyorsa, aşırı ölçüde bilgili birisi olan Klossowski'nin ortaçağın bu problemleriyle günümüzün problemleri ve Nietzsche'nin sorunları arasında hangi bağı kurabildiğini görmek gerekir. Ortaçağda yeğinlikler kuramının hem fiziksel hem Tanrıbilimsel, hem de metafizik olduğu açıktır. Hangi biçim altında? *(bandın sonu)*

"İnsanlar özgür doğsalardı, özgür olmayı sürdürdükleri sürece, iyiliğe ya da kötülüğe dair hiçbir kavram geliştirmezlerdi. Aslında iyi ile kötünün, faydalının ve zararlının, yani tattığımız neşe ve kederin dışında Hayır ve Şer yoktur. Ama keder, şeyler hakkındaki 'uygun olmayan' bir bilgiden ayrılmaz. Şeylerin zorunluluğunu bilip tanıyan biri bundan asla kederlenmez; dünyanın yetkin olmak için kendi keyiflerine uygun olması gerektiğini düşünenlerin yaptığı gibi gerçeğe kızmanın yeri yoktur. Gerçeği zorunluluğuyla tanıyan biri, görünüşte en korkunç bir gerçek söz konusu olsa bile, böylece bundan bir doyuma erişir: Hiç değilse ne olup bittiğinin biraz farkına varır. Özgür, yani aklın kılavuzuğunda yaşayan biri demek ki hiçbir keder duymayacak ve hiçbir Hayır ve Şer kavramı oluşturmayacaktır. Ama bu elbette imkânsızdır ve yalnızca ideal bir durumdur: Biz hayalgücümüze bağımlı kalırız ve varoluşumuzun bir kısmını gözler açık rüya görerek geçiririz."

SEKİZİNCİ DERS
DELEUZE - SPINOZA
13.01.1985

...Blyenbergh'in iki eleştirisiyle karşı karşıyayız. Birincisi genel olarak doğanın bakış açısıyla ilgili. Spinoza'ya bir beden başka bir bedenle karşılaştığı her defasında, kâh bedenlerden birinin lehine kâh öbürünün lehine oluşan veya çözülen ilişkilerin olduğunu açıklamasının iyi olduğunu söyler. Ama doğa bütün ilişkileri tümüyle birleştirmiştir kendinden. Demek ki genel olarak doğada hiç durmayan bir şey, sürekli olarak ilişkilerin birleşmeleri ve çözülmeleri vardır, sürekli olarak çünkü sonuçta çözülmeler birleşmelerin tersi gibidirler. Ama ikisi bir arada yürüdüklerinden ilişkilerin birleşmesini çözülmesi karşısında ayrıcalıklı kılmak için hiçbir neden yoktur.

Bir örnek: Yiyorum. Yediğim besinle bir ilişki kuruyorum. Ama bu besin maddesine özgü ilişkileri çözerek gerçekleşiyor. Bir örnek: Zehirlendim. Arsenik benim ilişkimi çözüyor, dağıtıyor, tamam, ama kendi ilişkisini de benim bedenimin arseniğin

etkisi altında girdiği yeni ilişkiler ile birleştirerek. Demek ki her zaman hem birleşme hem çözülüp dağılma vardır. Öyleyse demektedir Blyenbergh, doğa, sizin anladığınız haliyle doğa muazzam bir kaostan başka bir şey değil.

Bu eleştiri karşısında Spinoza tereddüt eder.

Aslında Spinoza hiçbir zorluk bulmamaktadır ve verdiği cevap çok açıktır. Çok basit bir nedenle şunu söyler: Doğanın bütününün bakış açısından aynı anda hem birleşme hem de çözülüp dağılma olduğu söylenemez çünkü doğanın bütününün bakış açısından birleşmelerden başka bir şey yoktur. İlişkilerin birleşmelerinden başka bir şey yoktur. Yalnızca bizim kavrayış gücümüz açısından şu ya da bu ilişkinin, başka bir ilişkinin oluşabilmesi için çözüldüğünü ve dağıldığını söyleyebiliriz. Ama bunun nedeni doğanın bir parçasını geriye kalanından soyutlamamızdan, koparmamızdan gelir. Doğanın bütününün bakış açısından yalnızca birleşen ilişkiler söz konusudur.

Bu cevabı çok seviyorum: İlişkilerin çözülmesi doğanın bakış açısından yoktur çünkü doğanın bütünü bütün ilişkileri kucaklamıştır. Demek ki yalnızca birleşmeler vardır, o kadar.

Bu çok basit, çok açık ve çok güzel cevap başka bir zorluğa yol açmaktadır. Blyenbergh'in ikinci eleştirisine yol açar: Varsayalım ki en uç durumda doğanın bütünü sorununu bir tarafa bırakıp başka bir akış tarzına gelindiğinde, özel bir bakış tarzında benim bakış açımdan, yani belirli ve sabit bir bakış tarzında ne oluyor? Aslında ben dediğim şey beni oluşturan belirli ve sabit bir ilişkiler toplamıdır. Bu bakış açısından ve yalnızca belirlenebilir özel bir bakış açısından siz veya ben birleşmeler ve dağılmalar olduğunu söyleyebiliriz.

İlişkim korunduğunda ve dışımdaki başka bir ilişkiyle birleştiğinde birleşmenin olduğunu söylerim, ama dışımdaki cisim benim üzerimde ilişkilerimden birinin hatta birçoğunun yıkıma uğrayacağı bir şekilde etkide bulunduğunda bir çözülüp dağıl-

manın söz konusu olduğunu söyler. İlişkilerin edimsel parçalarım tarafından gerçekleştirilmeyi bırakmışlardır. Doğanın bakış açısından ilişkilerin birleşmelerinden başka hiçbir şey olmadıklarını söyleyebilsem de belirlenmiş özel bir bakış tarzına yerleştiğimde birleşmelerle karışmayan çözülüp dağılmaların bulunduğunu söylemek zorundayım. Buradan Blyenbergh'in eleştirisine varıyoruz: Sonuçta sizin kusur ve erdem dediğiniz şey işinize gelen şeydir. Yıktığınız ilişkiler ne olursa olsun ilişkilerinizi oluşturduğunuz, kurduğunuz her defasında buna erdem diyeceksiniz, ilişkilerinizin çözülüp dağıldığı her defasındaysa buna kusur diyeceksiniz. Başka bir deyişle işinize gelene erdem, gelmeyene kusur adını vereceksiniz. Bu besinin size uyduğu zehirinse uymadığı anlamına gelir. Oysa insanlar genellikle kusurdan ve erdemlerden söz ettiklerinde bu türden bir keyif kıstasından başka bir şey vardır akıllarında - işime gelen ve gelmeyenin ötesinde. Blyenbergh'in bu eleştirisi ilkinde farklıdır çünkü doğanın bütünü adına değil özel bir bakış açısının adına yapılmaktadır. Blyenbergh sürekli olarak şunu diyor gibidir: Bütün ahlakı bir teyit meselesine indirgiyorsunuz.

Spinoza böylece iyiyle kötünün veya erdemle kusurun ayırt edilmesi için nesnel bir kıstasa da sahip olduğunu gösterme denemesine girecektir. Spinozacılığın iyi ve kötü, kusur ve erdem konusunda tam anlamıyla etik bir kıstas önerdiğini göstermeye çalışacaktır - ve bu kıstas işime gelen ile gelmeyen arasında ayırt edecek basit bir keyif kıstası değildir. Belli bir bakış açısından kusur ile erdemi işine gelip gelmeyeni karıştırmadığını göstermeye çalışacaktır. Bunu, bana öyle geliyor ki bildiğim kadarıyla Spinoza'nın en tuhaf metinleri olan iki metinde göstermeye çalışacaktır - o kadar ki biri hiç anlaşılamayacak bir metin gibidir, ötekiyse belki anlaşılabilir ama yine de çok tuhaf gibidir. Ama sonuçta her şey harika bir açıklıkta çözülecektir.

İlk metin Blyenbergh'e 23 numaralı mektuptadır. Yalnızca kusur ile erdemi ayırt etmek için bir kıstası bulunduğunu gös-

termeye çalışmaz, bu kıstasın görünüşte en karmaşık vakalara bile uygulanabileceğini hatta bunun yalnızca kusur ile erdemi ayırt etmek için değil, eğer iyi anlaşılırsa suçları bile ayırt etmeye yarayacak bir ayrım kriteri olduğunu göstermek istemektedir.

Bu metni okuyorum:

"Neron'un annesini öldürmesi, içinde olumlu herhangi bir şey taşıdığı ölçüde bir suç değildi." Spinoza'nın ne demek istediğini görüyorsunuz. Kötülük bir hiçtir. Demek ki bir eylem olumlu olduğu ölçüde bir suç olamaz. Kötü olamaz. O zaman bir suç olan eylem, eğer bir suçsa bunun nedeni olumlu herhangi bir şey içeriyor olması değildir, tümüyle bambaşka bir bakış açısındandır. Tamam, bunu soyut olarak kavrayabiliyoruz. "Neron annesini öldürdü, Orestes de annesini öldürdü. Orestes dıştan bakınca Neron ile aynı suçlamayı hak etmeksizin aynı olan bir eylemi gerçekleştirebildi, üstelik de aynı zamanda annesini öldürme niyeti de vardı." Gerçekte Orestes'i Neron'u ele aldığımız tarzdan çok farklı bir biçimde ele alıyoruz - her ikisi de üstelik öldürmek niyetiyle annelerini öldürmüş oldukları halde. "Öyleyse Neron'un suçu nedir? Yalnızca ve yalnızca eylemini gerçekleştirirken Neron'un nankör, acımasız ve boyun eğmez görünmesine dayanır." Eylem aynıdır, niyet aynıdır, o zaman neyin düzeyinde bir fark vardır? Bu üçüncü belirlenim olmalıdır. Spinoza bitirir: "Bu karakterlerin hiçbiri herhangi bir öze dair hiçbir şey ifade etmezler".

Nankör, acımasız. Bu karakterlerden hiçbiri hiçbir durumda bir öze dair herhangi bir şey ifade etmezler. Böylece düşünüp kalırsınız. Bunun Blyenbergh'e bir cevap olduğu söylenebilir mi? Böyle bir metinden ne çıkarılabilir? Nankör, acımasız ve boyun eğmez. Demek ki Neron'un eylemi kötüyse bu annesini öldürdüğü için değildir, onu öldürme niyetine sahip olduğu için değildir, Neron'un annesini öldürürken nankör, acımasız ve bo-

yun eğmez göründüğü içindir. Orestes de annesini öldürür ama o ne nankör ne de boyun eğmezdir. O zaman arayıp dururuz. *Ethica*'nın dördüncü kitabında biraz önce okuduğumuzla hiç ilgisi olmayan bir metinle karşılaşırız. Neredeyse Spinoza'nın kendini ya bir tür şeytanca alaya veya bir deliliğe kaptırdığı izlenimini edinebilirsiniz (Dördüncü Kitap, Elli Dokuzuncu Önermeye Not).

Bu önermenin metni pek basit görünmüyor. Spinoza için söz konusu olan, kendisi bir tutku olan bir his tarafından yapmaya belirlendiğimiz bütün eylemlerde, bu his olmaksızın da, akıl yoluyla onları yapmaya belirlenebileceğimizi ispatlamaktır. Bunu tutkuyla yapmaya itildiğiniz her şeyi saf aklımızla da yapmaya itilebiliriz.

Ve notta şöyle yazar: "Bunu daha açık olarak bir örnekle açıklayalım. Böylece fiziksel olarak ele alındığında, ve yalnızca bir adamın kolunu kaldırıp hançeri kavrayıp bütün kolunu yukarıdan aşağıya hızla hareket ettirdiğini ele aldığımız zaman, vurma eylemi insan vücudunun yapısı bakımından kavranabilen bir erdemdir." Erdem kelimesini kötüye kullanıyor değildir. Bu bedenin kudretinin gerçekleştirilmesidir, bedeninin yapabildiği bir şeydir, yapabildiği şeylerden biridir. Bu insan vücudunun *potentia*'sıdır, eylem halindeki kudretinin parçasıdır. Ve yine tam da bu sayede erdem denen şey de budur. "Demek ki o zaman bir adam öfke ya da nefretle (yani bir tutkuyla) hançeri kavrayıp kolunu hareket ettirmeye belirlendiyse (tutku tarafından zorlandıysa) bu, ikinci bölümde gösterdiğimiz gibi tek ve aynı eylemin bir şeyin herhangi bir imgesiyle birleştirilebileceği anlamına gelir."

Spinoza bize çok tuhaf bir şey söylemektedir. Eylemin imgesini bir şeyin imgesine bağlayan çağrışımın, bağın eylemin belirlenimi olduğunu söylemektedir. Eylemin belirlenimi işte budur. Eylemin belirlenimi eylemin imgesinin bağlı olduğu bir

şeyin imgesidir. Bunu bizzat kendisi de bir çağrışım ilişkisi olarak sunmaktadır: Tek ve aynı eylem herhangi bir şey imgesine bağlanabilir. Spinoza alıntısının devamı: "Ve bunun sonucunda kâh belli belirsiz kavradığımız şeylerin imgeleriyle kâh açık ve seçik olarak kavradığımız şeylerin imgeleriyle tek ve aynı eyleme zorlanabiliriz demektir. Böylece açıktır ki bir eylem olarak kavranabilen bir duygudan doğan hiçbir eylem eğer insanlar akıl tarafından yönetilselerdi herhangi bir şeye yarardı."

Bu, tutkularla zorlanarak yaptığımız bütün eylemleri akıl yoluyla da yapabileceğimiz anlamına gelir.

Peki bu "belli belirsiz" ve "açık seçik" meselesi nedir? İşte bu metinden çıkardığım şey - zaten metnin içerisinde apaçık telaffuz edilmiş - diyor ki bir eylemin imgesi birbirinden çok farklı şeylerin imgelerine bağlanabilir. O zaman tek ve aynı eylem hem karmaşık, belli belirsiz şeylerin imgelerine hem de açık ve seçik şeylerin imgelerine bağlanabilir.

Öyleyse, yumruğumu annemin kafasına indiririm. Bu birinci vakadır ve aynı şiddette yumruğumu bir davula indiririm. Bu aynı jest değildir. Ama bu eleştiriyi Spinoza önceden silmiş durumdadır. Önceden cevap vermiştir. Aslında Spinoza problemi böyle bir karşı çıkışın işleyemeyeceği koşullarda formüle etmiştir. Aslında bizden eylemin çok paradoksal bir çözümlenmesine rıza göstermemizi istemektedir: Eylem ile eylemin üzerinde icra edildiği nesne arasında bir çağrışım bağı ya da ilişkisi vardır. Aslında eğer eylem ile eylemin nesnesi arasındaki ilişki çağrışımsal ise, eğer bir çağrışım bağıysa o zaman Spinoza gerçekten haklıdır demektir. Çünkü bu farklılıkları ne olursa olsun aynı eylemdir bunlar - birincisinde annemin başını çağrıştırır, ikincisindeyse davulu çağrıştırır. Karşı çıkış önceden ortadan kaldırılmıştır.

Bu iki vaka arasındaki fark nedir? Spinoza'nın ne demek istediği hissediliyor - ve söylemek istediği boş bir şey değildir.

Emin olduğumuz kıstasa geri dönelim: Bunu yaptığımda, bedenimin kudretinin gerçekleştirilmesi olan bir şeyi yaptığımda bunda ne kötülük vardır - bu anlamda yaptığım iyidir. Yalnızca şunu yapıyorum, kafaya bir yumruk indiriyorum. Burada nedir kötü olan: Kötü olan bir ilişkiyi yani annemin kafasını kırıp parçalamamdır. Annemin kafası her şey gibi parçacıklar arasındaki bir hareket ve dinginlik ilişkisidir. Annemin kafasına böyle vurduğumda kafanın kurucu ilişkisini yıkmış olurum: Annem bu darbe altında ölür veya bayılır. Spinoza'cı terimlerle söylersek, bu durumda eylemimi, ilişkisi eylemim tarafından doğrudan doğruya çözülüp dağıtılan bir şeyin imgesine bağlamışımdır. Eylemin imgesini, kurucu ilişkisi bu eylemle çözülüp dağıtılan bir şeyin imgesine bağlamışımdır.

Yumruğumu büyük bir davula indirdiğimde ise - davulun zarı nasıl tanımlanıyor? Davulun zarının gerilimi de belli bir ilişkiyle tanımlanacaktır. Ama bu durumda eğer davulun zarının kudreti diyelim ki armonik kudretlerse, o zaman eylemimi, ilişkileri eylemimle doğrudan doğruya birleşen bir şeyin imgesine bağlamışım demektir. Yani davulun zarından armonik sesler çıkarmışımdır.

Aradaki fark nedir? Muazzamdır. Birinci durumda eylemimi bir kez daha ilişkisi benim eylemimle, ilişkisiyle birleşen bir şeyin imgesiyle bağlıyorum. İkinci durumda ise eylemimi ilişkisi doğrudan doğruya ve hemen eylemimle dağılan bir şeyin imgesiyle bağlantılandırıyorum. Spinoza'ya göre *Ethica*'mn kıstasını yakalayabiliyorsunuz. Bu çok alçakgönüllü bir kıstastır, ama bununla Spinoza bize bir kural vermektedir. O ilişkilerin çözülmesinden hoşlanıyordu, örümceklerin kavgasına hayranlık duyuyordu, bunlar onu güldürüyordu. Günlük eylemlerinizi hayal edin. Eylemlerinizin belli bir kısmı eyleminizle doğrudan doğruya bağdaşan, birleşen şeylerin imgeleriyle birleşir, diğerleriyse aksine ilişkileri eylemle ortadan kaldırılan şeylerin imgelerine bağlıdır.

O zaman uylaşımsal olarak doğrudan birleşme eylemlerine İyi doğrudan yıkım eylemlerine ise Kötü diyeceğiz.

Ama hâlâ bir sürü problemle boğuşmak durumundayız. Birinci problem: *Ethica*'nın metni acaba mektupta söz konusu olan Orestes ile Neron arasındaki farka bir ışık tutabilir mi? Mektupta her ikisi de eş ölçüde suç olan iki eylem söz konusudur. Neden Neron kötü bir şey yaparken, Spinoza'ya göre Orestes'in annesini öldürürken kötü herhangi bir şey yapıp yapmadığı bile söylenemez? Böyle bir şey nasıl denebilir? Böyle bir şey ancak şuna bağlı olarak söylenebilir: Şimdi elimizde Spinoza'ya göre eylemi incelemenin bir yöntemi vardır. Her eylem iki boyutta incelenecektir: Bedenin kudreti olarak, bedenin yapabildiği olarak eylemin imgesi ve kendisine bağlanılan şeyin imgesi, yani eylemin etkilediği nesnenin imgesi. Bu ikisi arasında bir çağrışım bağı vardır. Bu bir eylem mantığıdır.

Neron annesini öldürür. Annesini öldürürken Neron eylemini, ilişkisi eylemi tarafından çözülüp dağıtılan bir varlığın imgesine doğrudan doğruya bağlamıştır: Annesini öldürmüştür. Demek ki birincil çağrışım ilişkisi, doğrudan çağrışım ilişkisi eylem ile ilişkisi bu eylem tarafından bozulan bir şeyin imgesi arasındadır.

Orestes annesini öldürür çünkü o da Agamemnon'u öldürmüştür, yani Orestes'in babasını öldürmüştür. Annesini öldürürken Orestes kutsal bir intikamı gerçekleştirmektedir. Spinoza buna bir intikam demezdi. Spinoza'ya göre Orestes eylemini, ilişkisi bu eylem tarafından dağıtılacak Klytaimnestra'nın imgesine değil, Klytaimnestra tarafından dağıtılan Agamemnon'un ilişkisine bağlamaktadır. Annesini öldürerek, Orestes, ilişkisini babasının ilişkisiyle yeniden birleştirmektedir. Spinoza bize şunu demektedir -- tamam, özel bir bakış açısından, sizin ve benim bakış açımızdan her zaman aynı anda hem birleşme hem de çözülme ilişkileri vardır. Ama bu iyiyle kötünün birbirine

karıştıkları ve ayırt edilemez hale geldikleri anlamına mı gelir? Spinoza hayır diye cevap verir, çünkü özel bir bakış açısının mantığına göre her zaman bir öncelik olacaktır. Kâh ilişkilerin birleşmesi doğrudan, çözülmesi ise dolaylı olaeaktır, kâh aksine çözülme doğrudan, birleşmeyse dolaylı olacaktır. Spinoza bize şunu der: Dolaylı bir çözülüp dağılma getirse bile doğrudan bir birleşme getiren bir eyleme "iyi" diyorum; ve dolaylı bir birleşme getirse bile doğrudan bir çözülüp dağılma getiren bir eyleme ise "kötü" diyorum.

Başka bir deyişle iki tip eylem vardır: Çözülüp dağılmanm ilke olarak değil, bir sonuç olarak gerçekleştiği eylemler, çünkü ilkeleri bir birleşmedir - ve bu yalnızca benim bakış açımdandır çünkü doğanın bakış açısından her şey birleşmedir. İşte bu yüzden Tanrı ne kötüyü ne kötülüğü tanır - ve bunun aksine doğrudan doğruya çözüp dağıtan ve yalnızca dolaylı olarak birleşimler getiren eylemler vardır. İyinin ve kötünün kıstası işte budur ve işte bununla yaşamak gerekir.

Spinoza sembolik bir boyut taşıyan bir problemle karşılaştığı her defasında onu kaldırıp atmak, kovmak ve onun en kötü hayal gücünün belli belirsiz bir fikrinden başka bir şey olmadığını göstermek gibi bir tutum içine girer. Peygamberlik bir işaret aldığın ve işaretler dağıttığın bir eylemdir. Spinoza'da bir göstergeler teorisi vardır - bununla göstergeyi, işareti dünyanın en belli belirsiz kavrayış gücüne ve hayal gücüne gönderir - ve Spinoza'ya göre gerçek dünyada işaret ya da gösterge fikri yoktur. İfadeler vardır, asla göstergeler yoktur. Tanrı Âdem'e elmanın onun üzerinde bir zehir gibi işleyeceğini vahiy ettiğinde, ona haber verdiği şey bir ilişkiler birleşmesidir, ona fiziksel bir hakikati açık etmektedir, ama asla bir işaret gönderiyor değildir. İşaretlere, göstergelere ve belirtilere başvurulmasının nedeni töz ile tarz arasındaki ilişkiden hiçbir şey anlaşılmamış olmasıdır. Spinoza Tanrının hiçbir işaret vermediğini, yalnızca ifade

ettiğini binlerce kez tekrarladı. Bir anlama ya da gösteren bir şeye (Spinoza için delice bir mefhum) gönderecek bir işaret asla vermez, sadece ifade eder, yani ilişkileri açıklar. Ve bu açık kılma ne mistiktir ne simgeseldir. Açık kılınak anlayışa sunmak demektir. Tanrının kavrayış gücündeki ilişkileri anlayışımıza sunar. Elma düşer, bu Tanrının bir vahyidir, ilişkilerin bir birleşmesidir. Eğer bir şecere düzeni varsa Spinoza'da bu kuşkusuz sembolik bir düzen değildir. Doğadan - ve doğa bir bireydir, bütün bireyleri kapsayan bir bireydir - doğadan ilişkilerin birleştiği bir düzeni anlamak gerekir ve bütün ilişkilerin de gerçekleşmeleri gerekir. Doğanın zorunluluğu gerçekleşmemiş hiçbir ilişkinin olmamasıdır. Mümkün olan her şey zorunludur, bu bütün ilişkilerin gerçekleştikleri veya gerçekleşecekleri anlamına gelir.

Spinoza ebedi dönüşe başvurmayacaktır, aynı ilişki iki kez gerçekleşmeyecektir. Sonsuz sayıda ilişki vardır; doğanın bütünü mümkün olan, dolayısıyla zorunlu olan bütün ilişkilerin gerçekleşmesinin bütünüdür. İşte Spinoza'da özdeşlik budur - mümkün olan ile zorunlu olanın mutlak özdeşliği. Peygamberlik konusunda Spinoza sonradan Nietzsche'nin de tekrarlayacağı çok basit bir şey söyler - bütün bu yazarlar konusunda bu bakımdan pozitivizmi en ileriye vardırmış kişiler oldukları söylenebilir. İşte kabaca şu fikri geliştirmektedirler: Tamam yasalar vardır. Bu yasalar doğanın yasalarıdırlar ve o zaman Tanrının vahyinden bahsedildiği zaman ortada esrarengiz hiçbir şey olmayacaktır. Tanrısal vahiy yasaların sergilenmesidir. Spinoza ilişkilerin birleşmesine yasa adını verir. Doğa yasası diyeceği şey budur. Aına kafa yerinde olmayınca yasalar yasa olarak anlaşılmazlar. Nasıl anlaşılırlar? 2 + 2 = 4. Bu bir ilişkiler birleşimidir. Elinizde 2 + 2 ilişkisi vardır, 4 ilişkisi vardır ve 2 + 2 ilişkisiyle 4 ilişkisi arasında da bir özdeşlik ilişkisi vardır. Eğer bundan hiçbir şey anlamazsanız, bu yasayı bir emir ya da bir

buyruk olarak anlarsınız. Küçük okullu çocuk doğanın yasasını ahlaki bir yasaymış gibi anlar: Öyle gerekir - çünkü başka bir cevap verirse cezalandırılacaktır. Kısıtlı kavrayış gücümüzden dolayı hep böyledir. Eğer yasaları ne iseler o olarak, yani ilişkilerin fiziksel birleşimi, cisimlerin birleşmeleri olarak kavrayabilseydik, o zaman buyruk, boyun eğiş gibi tuhaf mefhumları asla tanımayacaktık. Bir yasayı bir buyruk, bir emir olarak almamız, onu hiç anlamadan algılamamız ölçüsündedir; Spinoza Tanrının Âdem'e mutlak olarak hiçbir şeyi yasaklamadığını açıklar. Ona bir yasa vahyetmiştir, elmanın benim kurucu ilişkimi dışlayan bir ilişki oluşturduğunu bildirmiştir. Demek ki bu doğanın bir yasasıdır. Tıpkı arsenik gibi. Ama Âdem hiçbir şey anlamamıştır, ama hiçbir şey; ve bunu bir yasa olarak kavramak yerine, Tanrının getirdiği bir yasak olarak anlamıştır. O zaman, şeyleri ilişkiler birleşimi olarak değil, buyruk-boyun eğiş biçimi altında kavradığında Tanrının bir baba gibi olduğunu söylemeye başlarım, ve ondan bir işaret beklerim. Bir peygamber doğanın yasalarını kavrayamayıp düzenin doğru olduğunu taahhüt edecek bir işareti bekleyen kişidir.

Eğer yasadan hiçbir şey anlamazsan, bunun karşılığında bana yapmam buyurulan şeyin gerçekten buyurulup buyurulmadığından emin olmak için bir işaret talep ederim. Peygamberin ilk tepkisi şudur: Tanrım gerçekten konuşan sen misin bana bir işaret ver. Sonra peygamber beklediği işareti elde ettiğinde bizatihi kendisi işaretler yaymaya başlayacaktır. Bu bir göstergeler dili olacaktır.

Spinoza bir pozitivisttir çünkü ifadeyle göstergeyi, işareti karşıtlaştırır: Tanrı ifade eder, tarzlar ifade eder, sıfatlar ifade eder. Neden? Mantık dilinde göstergenin, işaretin hep çift anlamlı olduğu söylenecektir - göstergenin bir anlam belirsizliği vardır, yani gösterge işaretler ama birçok yönde birden işaretler, birçok anlamda birden işaretler. Buna karşın ifade tam olarak ve

doğrudan doğruya tek yönlüdür: İfadenin yalnızca tek bir anlamı vardır, bu da ilişkilerin birleştikleri yöndür. Spinoza'ya göre Tanrı ifadeyle işler, asla işaretlerle değil. Gerçek dil ifadenin dilidir. İfadenin dili ilişkilerin sonsuza dek birleşmesinin dilidir.

Spinoza'nın yine de razı olduğu bir şey var - bizler hepimiz filozof olmadığımız için, kavrayış gücümüz sınırlı olduğu için hep bazı işaretlere ihtiyacımız olacak. İşaretlere hayati olarak bağlıyız çünkü dünyada ancak pek az şeyi kavrıyoruz. Spinoza'nın toplumu doğrulaması da böyledir. Toplum hayat için vazgeçilmez olan asgari sayıda işaretin göstergenin, sembolün kuruluşudur. Kuşkusuz boyun eğiş ve buyruk ilişkileri vardır, eğer bilgi sahibi olunsaydı ne boyun eğmeye ne de buyurmaya gerek kalırdı. Ama ne var ki çok sınırlı bir bilgi vardır, demek ki buyruk verenler ve boyun eğenlerden istenecek tek şey bilgi meselelerine karışmamalarını istemektir. Bu yüzden bilgiye yönelik olan her türlü boyun eğiş ve buyruk bir sıfırdır ve anlamsızdır. Spinoza'nın *Tanrıbilimsel Siyasal Çalışma*'sında çok güzel birkaç sayfası var, burada deniyor ki hiçbir zaman devredilemeyecek tek bir özgürlük vardır, o da düşünme özgürlüğüdür. Eğer sembolik bir alan varsa bu buyruğun, emrin ve boyun eğişin alanıdır. Bu göstergelerin alanıdır. Bilginin alanı ilişkilerin, yani tek yönlü işleyen ifadelerin alanıdır.

DOKUZUNCU DERS
DELEUZE - SPINOZA
17.02.1981

Bireyliğin farklı boyutlarını incelemek için, on yedinci yüzyıl felsefesinde sonsuzluk temasını ve bu sonsuzun sunulduğu biçimi ele almaya çalışmıştım. Bu çok net olmayan bir tema ve orada bu birey kavrayışının, bu sonsuzcu birey kavrayışının doğasına ilişkin temaları ortaya koymak isterdim. Spinoza buna eksiksiz bir ifade verir ve on yedinci yüzyılın çeşitli yazarlarında parçalar halinde bulunan bu temayı sonuna kadar yutar. Spinoza'nın sunduğu şekliyle bütün boyutlarıyla birey hakkında üç şey söylenebilir. Birincisi, o bir ilişkidir. İkincisi, o bir kudrettir. Ve sonuncusu, o bir tarzdır. Ama çok özel bir tarz. İç tarz diyebileceğimiz bir tarz.

Bir ilişki olarak birey bizi tümüyle bileşim (*compositio*) adı verilebilecek bir düzleme göndermektedir. Her birey bir ilişkiler yumağı olduğundan bireylerin kendi aralarında bir bileşimleri vardır ve bireyleşme bu bileşim hareketlerinden ayırt edilemez.

İkinci nokta, birey kudrettir (*potentia*). Bireyciliğin ikinci büyük kavramı budur. Artık ilişkilere gönderen bileşim değil, *potentia*'dır. "*Modus intrincecus*" ise ortaçağda çok sık olarak görürsünüz, bazı gelenekl̀erde *gradus* adıyla rastlarsmız. Bu ise derecedir. İç tarz ya da derece.

Bu üç temada ortak bir şey vardır: Bunlar yüzünden birey töz değildir. Eğer o bir ilişkiyse bu onun töz olmadığı anlamına gelir çünkü töz bir ilişkiyle değil, bir temayla ilişkilidir. Töz *terminus*'tur, yani bir terimdir. Birey eğer kudretse yine töz değil demektir, çünkü temel olarak töz olan şey biçimdir. Tözsel denen biçim budur. Son olarak birey bir dereceyse yine töz değildir. Çünkü her derece derecelendirdiği bir niteliğe gönderir, her derece bir niteliğin derecesidir. Oysa bir tözü belirleyen şey bir niteliktir, ne var ki bir niteliğin derecesi töz değildir.

Görüyorsunuz ki her şey bireyin bir töz olmadığı sezgisinin etrafında dönüp durmaktadır. Birinci karakterle başlıyorum. Birey ilişkidir. Birey kavramı tarihinde ilk kez ilişkiyi saf halinde düşünmeye yönelik bir girişim ortaya çıkmıştır. Ama ne demektir bu saf halinde ilişki? Şu ya da bu yolda bir ilişkiyi terimlerinden bağımsız olarak düşünmek mümkün müdür? Terimlerinden bağımsız bir ilişki ne anlama gelir? Daha önce Nikolas deCusa'nın bu yönde çok güçlü bir girişimi olmuştu. Benim çok güzel bulduğum bazı metinlerinde sonra yeniden ele alınacak olan bazı fikirler vardı. Bana öyle geliyor ki her ilişkinin ölçü olduğu ama her ölçünün, her ilişkinin sonsuza daldığı fikri temel olarak ilk kez onda beliriyor. Ağırlık ölçüleriyle, özellikle de iki ağırlığın göreli tartımının mutlak bir ölçüye, mutlak bir ölçünün ise her zaman sonsuza gönderdiği fikriyle çok uğraşıyordu. Bu saf ilişki ile sonsuzluğun bir içkinliği olduğu temasıdır. Saf ilişkiden terimlerden ayrılmış bir ilişkiyi anlamak gerekir. Demek ki saf ilişkiyi terimlerine bağlı olmadan düşünmenin bu kadar zor olmasının nedeni budur. Bu imkânsız

olduğundan değil, sonsuzlukla ilişkinin karşılıklı içkinliğini devreye soktuğundandır.

Zihin sık sık ilişkileri meydana çıkarma yetisi olarak tanımlanmıştır. Kesin olarak zihinsel faaliyette işbaşında olan belli bir sonsuzluk tipi vardır. Zihinsel faaliyetin sonsuzluğu kuşatması hep ilişkiler düzeyinde olur. Bu ne demektir? Kuşkusuz terimlerinden bağımsız ilişkinin ilk kez bir statü kazanması için on yedinci yüzyılı beklemek gerekecektir. Her durumda bu filozofların Rönesanstan beri ellerindeki matematiksel araçlar da dahil olmak üzere arayıp durdukları şey buydu.

Bu sonsuz küçüklükler hesabı sayesinde belli bir yetkinliğe eriştirilecekti. Sonsuz küçüklükler hesabı belli bir ilişki tipini devreye sokuyordu. Hangisi? Tüketme yöntemi sonsuz küçüklükler hesabını öz gelişmesi olarak değerlendirilebilir. Sonsuz küçüklükler hesabının sağlam bir statü kazandıracağı ilişki, yani diferansiyel bir ilişki söz konusuydu - ve diferansiyel bir ilişki dy = dx tipindedir, bunun neye eşit olduğunu göreceğiz.

DY = dx ilişkisini nasıl tanımlamalı? Dy denen şey sonsuzca küçük bir niceliktir ya da yitip giden nicelik denilen şeydir. Verilmiş ya da verilebilir tüm niceliklerden daha küçük bir niceliktir. Vereceğiniz y niceliği ne olursa olsun dy bundan küçük olacaktır. Demek ki yitip giden nicelik olarak dy'nin y'ye göre kesin olarak sıfıra eşit olduğunu söyleyebilirim. Aynı şekilde dx'le x'e göre kesin olarak sıfıra eşittir, yani x'in yitip giden niceliğidir. Öyleyse matematikçilerin yaptığı gibi ben de dy = 0 diye yazabilirim. Bu diferansiyel ilişkidir.

Eğer y'ye bir apsis niceliği, x'e ise ordinat niceliği dersek, dy=0'ın apsislere oranla dx = 0'ın koordinatlara tanımlandığını söyleyeceğiz - dy = 0, 0'a mı eşittir? Elbette hayır. Dy y'ye oranla hiçbir şeydir, dx x'e oranla hiçbir şeydir ama dy bölü dx, 0 değildir. İlişki varlığını sürdürmektedir ve diferansiyel ilişki terimleri kaybolduğunda ilişkinin varlığını sürdürmesi olarak be-

lirlenir. Demek ki ilişkileri terimlerinden bağımsız olarak ele almalarına olanak sağlayan matematiksel uylaşımı bulmuşlardır. Peki nedir bu matematiksel uylaşım? Özetliyorum: Bu sonsuzca küçük fikridir. Öyleyse saf ilişki zorunlu olarak sonsuzu sonsuzca küçük biçimi altında, sonsuzca küçüklük biçiminde kapsamaktadır. Çünkü saf ilişki sonsuz küçük nicelikler arasındaki diferansiyel ilişki olacaktır. Sonsuzla ilişki arasındaki karşılıklı içkinlik saf halinde diferansiyel ilişki düzeyinde ifade bulacaktır. Dy = 0, ama 0 hiç değildir. Gerçekte y ve x sıfırlandıklarında dy ve dx halinde korunan şey sıfıra eşit olmayan dy ilişkisidir. Oysa bu dy ilişkisi neyi işaretlemektedir? Neye eşittir? Dy = z, yani y veya x ile hiçbir ilgisi yoktur çünkü kaybolmakta olan nicelikler halindeki y ile x'e tekabül etmektedir. Öyleyse elimizde bir çemberden türetilmiş bir dy ilişkisi varsa bu dy = 0 ilişkisinin çemberle hiçbir ilgisi yoktur trigonometrik bir teğetle ilişkisi vardır.

Dy = z olduğu anlaşılıyor, yani terimlerinden bağımsız olan ilişki üçüncü bir terimi işaretleyecektir ve bu üçüncü terimin ölçülmesine ve belirlenmesine hizmet edecektir: Trigonometrik teğet. Bu anlamda diyebilirim ki sonsuz ilişki, yani sonsuz küçük şeyler arasıdaki ilişki sonlu bir şeye göndermektedir. Sonsuz ile ilişki arasındaki karşılıklı içkinlik sonlu bir alandır. İlişki ile sonsuz küçük arasındaki içkinlik bizzat sonludadır. Bu üç terimi birleştirmek için, saf ilişkiyi, sonsuzu ve sonluyu birleştirmek için, dy diferansiyel ilişkisinin bir sınıra yaklaştığını söyleyeceğim - ve bu sınır z'dir, yani trigonometrik teğetin belirlenimidir. Burada olağanüstü zenginlikte bir mefhumlar yumağı ile karşı karşıyayız. Sonradan matematikçiler hayır, sonsuz küçüklükler hesabına, sonsuzca küçük mefhumuna zorlamak bir barbarlıktır dediklerinde belki de belli bir bakış açısından hakları vardı - ama bu sorunu çok kötü bir biçimde ortaya koymaktı. Söz konusu olan on yedinci yüzyılın sonsuz küçüklükler hesa-

bına getirdiği yoruma hem matematik hem de felsefe için çok değerli olan üç anahtar kavramı bir araya getirmenin bir yolunu bulmuş olmasıdır.

Bu üç anahtar kavram, sonsuz, ilişki ve sınır kavramlarıdır. Böylece on yedinci yüzyılda bir sonsuzluk formülü türeteceksen, sonlu bir şeyin belli bir ilişki altında bir sonsuzluğu içerdiğini söylemeliyim. Bu formül dümdüz bir şey gibi görünebilir: Sonlu bir şeyin belli bir ilişki altında sonsuzu içermesi - gerçekte bu olağanüstü özgün bir formüldür. On yedinci yüzyıl düşüncesinde yeni bir ilişkiler kuramıyla sonlu ile sonsuz arasındaki bir denge noktasını işaretlemektedir. Ve bu düşünürler sonradan en küçük bir sonlu boyutta bile sonsuzluğun bulunduğunu olduğu gibi kabul ettiklerinde - sürekli olarak Tanrının varlığından bahsedip durduklarında, ama bu sanıldığından çok daha ilginçtir, sonuçta burada önemli olan şey Tanrı değildir - söz konusu olan şey ilişki, sonsuz, sınır kavramlarının bu iç içeliğinin getirdiği zenginliktir.

Birey hangi bakımdan ilişkidir? Sonlu birey düzeyinde bir sınır tespit edeceksiniz. Bu, orada sonsuzun bulunmasını engellemeyecek, ilişkilerin bulunmasına ve bu ilişkilerin birleşmelerini, bir bireyin ilişkilerinin bir başka bireyinkiyle bir araya gelmesini engellemeyecek; ve bireyin sonluluğunu işaretleyen hep bir sınır olacak, ve hep ilişkinin düzenlediği belli bir düzene ait bir sonsuz olacak.

Bu matrak bir dünya görüşüdür. Yalnızca böyle düşünmüyorlardı, aynı zamanda böyle görüyorlardı. Bu onların zevkiydi, şeyleri ele alma tarzlarıydı. Mikroskopların ortaya çıkmasını gördüklerinde bu cihazda kendilerinin doğrulanmasını buluyorlardı: Mikroskop sonsuzun bütün sonlu ilişkiler altındaki bu faaliyetinin, bu işleyişinin duyulabilir ve belirsiz bir ön sezgisini veren aletti. Ve Pascal'ın sonsuz üzerine metni - o da büyük bir matematikçidir, ama dünyayı nasıl gördüğünü bize bildirmeye

ihtiyaç duyduğunda matematik bilgisine başvurmaya asla gerek duymamıştır -- bu ikisi karşı karşıya gelir. Böylece Pascal matematiksel herhangi bir şeye hiç başvurmaksızın iki sonsuz tarzı üstüne bir metin yazabilmiştir. Son derece basit ama yine son derece özgün şeyler söyler. Gerçekte özgünlüğü üç kavramı, ilişki, sınır, sonsuz kavramlarını iç içe geçirme tarzından gelir.

Bu matrak bir dünyadır. Biz artık onlar gibi düşünmüyoruz. Bunun nedeni uylaşımlar olarak matematik sistemlerde her şeyin değişmiş olmasıdır - ama bu değişim ancak - modern matematiklerin de tümüyle başka tipten ama eş ölçüde özgün bir mefhumlar toplamına dayandıklarını anlarsanız.

(devam) ilişkinin yaklaştığı sınır ilişkiyi terimlerinden bağımsız olarak bilebilmenizin nedenidir -- yani dx ve dy ve sonsuz, sonsuzca küçük ilişkinin var olma nedenidir; gerçekten dy'nin varolma nedenidir.

Descartes'in formülü: Kavranmış ama anlaşılmamış sonsuz. Sonsuz anlaşılamaz çünkü bu mümkün değildir ama kavranır. Bu Descartes'in büyük formülüdür: Açık ve seçik olarak kavrayabilirsiniz ama sonsuzu anlamak başka bir şeydir. Demek ki sonsuz kavranır, sonsuzun bilgisinin bir nedeni vardır. Varlık nedeninden ayrı olarak bir bilme nedeni vardır. Anlamak ise varlık nedenini kavramaktır, ama biz sonsuzun varlık nedenini kavrayamayız çünkü o zaman Tanrı gibi olmamız gerekirdi; oysa kavrayış gücümüz sonludur. Buna karşın sonsuz kavranabilir, açık ve seçik olarak kavranabilir. Demek ki onu bilmenin bir nedeni vardır.

Felsefede yapılan pratik eksersizler düşünce deneyidirler. Bu bir Alman mefhumudur: Düşünceden başka hiçbir şeyle yapılamayan deneyler.

İkinci noktaya geçelim. Sınır mefhumunu çağırmak zorunda kalmıştım. Gerçekten, sonsuzun ilişkideki içkinliğini ortaya koymak için daha önceki noktaya geri dönmek zorundayım.

Oranların, ilişkilerin mantığı felsefe için esaslı bir önem taşır ve ne yazık ki Fransız felsefesi işin bu yanıyla hiçbir zaman pek ilgilenmemiştir. Ama ilişkiler mantığı İngiliz ve Amerikalıların büyük yaratımları arasındadır. Ama iki safhası vardır. Birinci safha Anglo-Saksondur, Russell'dan başlayarak, on dokuzuncu yüzyıldan başlayarak geliştirilen bir ilişkiler mantığıdır. Ne var ki bu ilişkiler mantığı şunun üzerinde kendini temellendirmeye çalışmaktadır: İlişkinin terimlerden bağımsızlığı, ama bu bağımsızlık ilişkinin terimlerine göre özerkliği sonlu temeller üzerinde değerlendirilmektedir. Her şey bir tür sonluluk üzerine temellenmiştir. Hatta Russell'ın ilişkiler mantığını geliştirmek üzere atomcu bir dönemi de olmuştur.

Bu safha çok farklı başka bir türden safha tarafından hazırlanmıştır. Klasik ilişkiler teorisinin büyük safhası söylendiği gibi değildir. Denilir ki önceleri ilişkiler mantığıyla atıflar mantığını birbirine karıştırıyorlardı; iki yargı tipini birbirine karıştırıyorlardı: ilişki yargıları ile (Pierre Paul'den küçüktür) atıf yargılarını (Pierre sarıdır veya beyazdır) birbirlerine karıştırıyorlardı. Öyleyse ilişkilerin bilincinde değildiler. Durum asla böyle değildir. Klasik adı verilen düşüncede ilişkinin ilişkilere göre temelli bir bağımsızlığına dair mutlak bir bilinçlenme söz konusudur, ama bu bilinçlenme sonsuzdan geçerek ortaya çıkar. Saf ilişki olarak ilişkinin düşünülmesi sonsuzluğa başvurmadan yapılamaz. Bu on yedinci yüzyılın en özgün taraflarından biridir.

İkinci temaya dönüyorum; birey kudrettir. Birey biçim değil kudrettir. Bu tema neden birincisine hemen ekleniyor? Hatırlarsanız diferansiyel ilişki üzerine sıfırın bir hiç olmadığını, bir sınıra yaklaştığını söylemiştim.

Bunu söylediğinizde bir sınıra doğru meyletme, on yedinci yüzyılda hâkim olan bütün bu meyil fikri, evet bu fikri Spinoza'da *conatus* kavramı düzeyinde yeniden bulabilirsiniz. Her şey var-

lığında direnmeye meyleder. Her şey çaba gösterir. Latincede çaba göstermek "*conor*"dur, çaba veya eğilim ise de *connatus*. İşte böylece sınır bir çabanın işlevi olarak tanımlanır, kudret ise bir sınıra yaklaşıyor, meylediyor olsa bile, bu temayülün veya çabanın bizzat kendisidir. Bir sınıra meyletmek, kudret denen şey işte budur. Somut olarak belli bir sınıra meyletme görünümü altındaki her şey bir kudret olarak yaşanacaktır.

Eğer sınır kudret mefhumundan yola çıkılarak kavranıyorsa, yani belli bir sınıra meyletmek hatta en ilkel küçüklükler terimleriyle ifade ediliyor olsa bile, kenarları çoğaltılan çokgen eğri çizgi adı verilen bir sınıra doğru meyledecektir. Sınır, açısal çizginin kenarları çoğaltılarak sonsuza yönlendiği andır... şimdi sonsuzu imleyen şey bir sınıra doğru meylediştir. Kenarlarını sonsuzca çoğalttığı ölçüde çokgen çembere meyleder. Bu sınır mefhumunda hangi değişikliği getirmektedir?

Sınır, iyi bilinen bir mefhumdu. Ama bir sınıra meyletmekten bahsedilmezdi. Sınır anahtar bir kavramdır felsefede. Demek ki bir kavramı düşünme tarzında gerçek bir başkalaşım ortaya çıkmıştır. Sınır eskiden neydi? Yunanca *peras*'tı. En basitinden sınır konturdu, huduttu. Sınır terimiydi. Geometricilerin mefhumuydu. Sınır bir huduttur; bir hacim yüzeylerle sınırlanmıştır. Mesela bir küp altı kareyle sınırlanır. Bir doğru parçası iki noktayla sınırlanmıştır. Platon'un Timaios diyaloğunda geliştirdiği bir sınır teorisi vardır: Şekiller ve hudutları. Ve neden böyle bir kavrayış, sınırın hudut olarak kavranışı belli bir idealizm biçiminin temelinde yatıyor denebilir? Sınır biçimin hudududur, biçim ister salt düşünülmüş bir şey olsun ister duyulur bir şey olsun biçimin hududuna her durumda sınır denecektir - ve bu idealizmle uyum içindedir çünkü sınır biçimin hudududur, sonuçta sınırların arasında ne bulunmuş olduğu acaba ne işe yarayacaktır? Hudutların içini ister kumla doldurayım ister düşünülmüş bir maddeyle; düşünülebilir bir maddeyle, sınırların

içinde olan şey her zaman bir küp veya bir daire olacaktır. Başka bir deyişle öz, hudutlarına taşınmış biçimin ta kendisidir. Dairenin saf bir hududu olduğu için saf bir daireden bahsedebilirim. Neyin söz konusu olduğunu söylemeksizin, saf bir küpten bahsedebilirim. Bunlarayşa daire fikri, küp fikri derim. İşte bu yüzden Platon felsefesinde bu "*peras*" - hudut mefhumunun büyük bir önemi vardır: Fikir, idea, düşünülebilir bir hududa kavuşturulmuş bir biçimdir.

Başka terimlerle söylersek sınır-hudut fikrinde Yunan felsefesi kendi soyutlamasının temelli bir doğrulanmasını bulmaktadır. Başka felsefelerden daha soyut olduğu için değil, orada soyutlanmanın doğrulanmasını bulduğu için, yani fikirlerin soyutlanmasını bulduğundan.

O andan itibaren birey, hudutları bakımından tanımlanmış biçim olacaktır. Eğer böyle bir kavramın somut olarak neye uygulanabileceğini araştırırsan, mesela resim konusunda hududuna aktarılmış biçimin dokunuşa-görüntüye dayalı bir dünya olduğunu söylerdim. Optik-görsel biçim gözle ya da değil dokunulabilir bir hududa bağlanır. O zaman bu saf ruhun parmağı da olabilir belki, hududun zorunlu olarak dokunuşa gönderen bir özelliği vardır, ve saf bir fikir olarak daireden veya küpten bahsedilebiliyorsa hudutlarıyla tanımlandığı ve düşünülebilir biçim hududuna bağlanabildiği ölçüde istediği kadar dolaylı olsun bir dokunma belirlenimine başvuruluyor demektir. Yunan âlemini bir ışık dünyası olarak tanımlamak tümüyle yanlıştır, bu optik bir dünyadır ama asla saf optik bir dünya değil. Yunanlıların optik dünyası fikirden, *idea*'dan bahsetmek için kullandıkları kelime tarafından yeterince belli edilmektedir: *Eidos*. *Eidos* görselliğe, görülebilire işaret eden bir terimdir: Ruhun bakışı. Ama ruhun bu bakışı saf optik değildir, optik-dokunsaldır. Neden? Çünkü görülebilir biçim dolaylı yoldan olsa bile dokunulabilir hududa bağlanmıştır.

Platoncu idealizme karşı belli bir teknolojik duyarlılıkla birilerinin karşı çıktığını duymak şaşırtıcı değildir - bu Aristo'dur. Ama Aristo'yu ele alırsanız Yunan optik dünyasının dokunmaya başvurması çok basit bir kuramda iyice belirginlik kazanacaktır. Burada tözün, ya da duyulabilir tözlerin, biçim ile maddenin bir bileşimi olduğu, ve esas önemli olanın biçim olduğudur. Biçim ise hududuna bağlanmıştır, ve Aristo'nun sürekli olarak çağırdığı örnek heykeltıraştır. Heykelin bu optik dünyada büyük bir önemi vardır; bu optik bir dünyadır ama heykelde biçim dokunulabilir bir hudut tarafından belirlenmektedir. Her şey sanki görülebilir biçimin dokunuş dışında düşünülemeyeceği gibi olup bitmektedir. Bu Yunanlıların kurduğu dengeydi. Bu Yunanlıların dokunsal-optik dengesiydi.

Eidos ruhla yakalanır. Saf fikir olarak *Eidos* kuşkusuz ancak saf ruh tarafından yakalanabilir. Tıpkı saf ruh gibi bizzat Platon'un söylediğine göre ancak analoji yoluyla ondan bahsedebiliriz - çünkü ruhumuzu ancak bir bedene bağlı olduğu ölçüde deneyleyebiliyoruz --; demek ki analojinin, benzetmenin bakış açısından her zaman şunu diyebilirim: Tamam, saf fikri yakalayacak şey saf ruhtur. Burada cismani hiçbir şey yoktur. Bu saf halde zihinsel veya ruhsal bir kavrayıştır, ama fikri yakalayan bu saf ruh bir göz gibi mi işlemektedir, yoksa bir dokunma gibi mi işlemektedir? Saf ruhsal olan bir dokunma saf ruhsal olan bir göz. Bu göz üçüncü gözdür. Bu işi anlatmanın bir yolu olabilir, ama yine de bir analojiye ihtiyaçları vardır. Platon analojik düşüncelere ihtiyaç duymaktadır. O zaman dikkat çekmek istediğim şey şu anlama gelir: Saf ruh ne dokunmaya ne de göze sahiptir, hep fikirlerle ilişki içindedir. Ama bu, filozofun fikrin ruh tarafından kavranışından bahsetmek için gözün bir benzeri, dokunmanın bir benzeri olan ruhsal şeyin ne olduğunu sorması gerektiğini engellemez. Fikrin kavranışında göze benzeyen ve dokunmaya benzeyen bir şey. Bu iki benzeyen şey gerçekten

vardır, çünkü fikir sürekli olarak... bu, sınır-hududun ilk kavranışıdır. Ne var ki birkaç yüzyıl sonra ne olmuştur da sınıra dair tümüyle farklı bir kavrayış edinilmiştir ve buradan bize bir sürü yeni işaret akıp gelmektedir?

Birinci örnek Stoacılardır. Platon'a çok sert karşı çıkarlar. Stoacılar Yunanlı değildirler. Yunan coğrafyasının çevresindedirler. Ve bu Yunan dünyası büyük değişiklikler geçirmiştir. Büyük İskender'den sonra Yunan dünyasıyla ne yapılacağı problemi vardır. İşte böylece stoacılar Platon'a saldırırlar - yeni bir Doğulu akımıdır bu. Stoacılar bize derler ki Platon ve idea'lar, bize lazım olan bunlar değil, bu kabul edilemez bir kavrayıştır. Herhangi bir şeyin hududu şeyin varolmayı bıraktığı yer demektir. Bir karenin hudıdu karenin sona erdiği yer değildir asla. Görüyorsunuz ki bu bir karşı çıkış olarak çok güçlüdür. Biraz önce çok özet şekilde aktardığım Platonculuğu doğrudan doğruya ele almaktadırlar - Bu Platonculukta düşünülebilir biçim, ruhun dokunuşuna göre biçimlenmiş biçimdir, yani hududuna aktarılmış şekildir. Aristo gibi heykelci örneğinin tümüyle suni olduğumu söyleyeceklerdir. Doğa hiçbir zaman döküm yaparak işlemez. Bu örneklerin uygunsuz olduğunu söyleyip dururlar. Hangi durumlarda acaba doğa döküm yaparak işlemektedir. Bunları saymak gerekir, kesinlikle söylemek gerekir ki doğanın dökümlerle, kalıplarla işlemesi ancak çok yüzeysel olgulardır. Bunlara yüzeysel olgular denir, çünkü hep yalnızca yüzeyleri etkilerler - ama doğa derinliğine bakıldığında kalıplar yaparak işlemez. Bana benzeyen bir çocuğum olmasının mutluluğuna eriştim. Bu bir kalıp gönderdiğim anlamına gelmez. Biyologların on sekizinci yüzyıla dek bu kalıp fikrine yapışıp kalmış olduklarını hatırlayın. Spermatozoanın canlı varlığın bir kalıbı olduğu fikrinde çok ısrarcıydılar, bu hiç de akla yatkın değildi. Buffon'nun bu konuda büyük fikirleri vardı. Diyordu ki yaşayan varlığın nasıl üretildiğinden herhangi bir şey

anlamak istiyorsak bir iç kalıbın bulunduğu fikrine kadar yükselmemiz gerekir. Buffon'un bu "iç kalıp" kavramı konumuzu anlamak için bize hizmet edebilir. Ne demektir bu? Bu terim rahatsız ediciydi çünkü pekâlâ kütlesel bir yüzeyden de bahsedilebilirdi. Buffon bize iç kalıbın çelişkili bir kavram olduğunu söylemektedir. Çelişkili bir kavramla düşünmeye mecbur olduğumuz vakalar vardır. Bir kalıp tanımı icabı dışsal olmalıdır. İçte kalıp olmaz. Bu yaşayan varlık konusunda kalıp temasının yürümediğini söylemek gibidir. Yine de yaşayan varlığın gerçekten bir sınırı da vardır. Stoacılar çok güçlü oldukları bir noktaya varmışlardır - hayat kalıplar çıkararak işlemez. Aristo suni örnekler kullanmaktadır. Platon'a gelince ona karşı çok daha öfkelidirler: Karenin *ideası*. Sanki karenin tahtadan, mermerden veya istediğiniz bir başka şeyden yapılmış olması hiç önem taşımıyormuş gibi. Oysa bu çok önemlidir. Stoacılara göre eğer bir şekli hudutlarıyla tanımlarsanız, o andan itibaren her şey içeriye aktarılmış olacaktır ve bütün önemini kaybedecektir. Stoacılar diyorlar ki işte bu yüzden Platon saf *ideayı*, saf fikri soyutlayabilmiştir. Böyle bir üçkâğıt türünü reddetmektedirler ve bu noktada Stoacıların söylediği şey artık basit olmayı bırakmıştır: Sınırın yepyeni, bambaşka bir imgesini oluşturma yolundadırlar. Optik-dokunsal şeklin karşısına koydukları kendi örnekleri nedir? Karşıya yaşamsallık sorunlarını koymaktadırlar. Eylem nerede sona erer? Hudutta. Ama bunun ilgi çekici hiçbir yanı yoktur. Soru bir biçimin nerede bittiği değildir asla, çünkü bu daha şimdiden soyut ve suni bir sorudur. Gerçek soru şudur: Bir eylem, bir faaliyet nerede sona erer?

Her şeyin bir hududu vardır. Büyük bir dâhi olan Bateson "Her şeyin bir hududu var mıdır?" başlıklı kısa bir metin yazmıştı. "Öznenin dışında" gibisinden bir ifadeyi ele alalım. Bu öznenin bir hududu olduğu anlamına mı gelir? Belki. Yoksa bu sınırların ötesinde anlamına mı gelmektedir? İlk bakışta

mekânsal gibiymiş gibi görünüyor. Ama bunlar aynı mekânlar mıdırlar? Sınırların dışıyla hududun dışı aynı mekâna mı aitler? Bugünkü konuşmamın veya dersimin bir hududu var mıdır? Cevabım evettir. Buna dokunulabilir.

Stoacılara dönelim. En sevdikleri örnek şudur: Bir tohumun faaliyeti nereye kadar varır? Bir duvara sızmış tek bir turnusol taneciği duvarı yıkmaya muktedirdir. Bu kadar küçük hudutlara sahip bir şey. Turnusol taneciği nereye kadar gider - bu yüzeyinin ne kadar olduğu anlamında mıdır? Hayır, yüzey taneciğin sonlandığı yerdir. Stoacılar dil teorilerinde bunun tohumun olmadığı şeyi kesin olarak dile getirdiğini söyleyeceklerdir. Yani bu, tohumun artık olmadığı yerdir, ama tohum hakkında bize hiçbir şey söylemez. Diyeceklerdir ki *ideal*ar teorisiyle Platon, şeylerin ne olmadığına dair bize çok iyi şeyler söylemesine rağmen, şeylerin ne olduğu konusunda bize hiçbir şey söylememektedir.

Stoacılar, muzafferane ilan ederler: "Şeyler cisimlerdir". Cisimler, fikirler değil. Şeyler cisimdirler, yani eylemdirler. Bir şeyin sınırı onun eyleminin sınırıdır, şeklinin hudutları değil. Daha da basit bir örnek: Sık ormanda yürüyorsunuz, korkuyorsunuz. Sonra varıyorsunuz ve yavaş yavaş orman seyrekleşiyor, aydınlanıyor, memnunsunuz. Ve belli bir yere geliyorsunuz, kendi kendinize "hah işte açıklığa çıktık" diyorsunuz. Ormanın açıklığı bir sınırdır. Bu, ormanın hudutlarıyla tanımlandığı anlamına mı gelir? Bu neyin sınırıdır? Ormanın biçiminin bir sınırı mı? Bu, ormanın faaliyetinin bir sınırıdır, yani o kadar kudreti olan orman, kudretinin sınırlarına erişmiştir, artık toprakta daha ileriye doğru kök salamaz, seyrelip açılır.

Bunun bir hudut olmadığını gösteren şey özellikle artık ormanın bitmiş olduğu kesin anı tayin edememenizden bile bellidir. Bir eğilim vardı, ve bu kez sınır bir sınıra doğru olan eğilimden ayırt edilemez. Hudut olarak sınırın karşısında bu, di-

namik, hareket halinde bir sınırdır. Şeyin kudretinin veya eyleminin sınırı dışında hiçbir sınırı yoktur. Demek ki bir şey biçim değil kudrettir. Orman bir şekil tarafından tanımlanmaz, bir kudret tarafından tanımlanır: Artık yapamadığı ana kadar ağaçları çoğaltma kudreti tarafından. Ormana sorabileceğim tek soru, "gücün ne kadar?" sorusudur. Yani nereye kadar ilerleyeceksin?

Böylece stoacılar her şeyin cisim olduğunu keşfederler. Her şey cisimdir dediklerinde her şeyin hissedilebilir, duyulabilir olduğunu söylemek istemezler, çünkü o zaman Platoncu bakış açısından kurtulmuş olmazlardı. Duyulabilir, hissedilebilir şeyi biçim ve hudut aracılığıyla tanımlamış olsalardı bunun hiç ilgi çekici yanı olmazdı.

Her şeyin cisim olduğunu söylediklerinde mesela bir daire uzamda tahtadansa farklı mermerdense farklı bir tarzda yer tutmaktadır. Dahası, her şey cisimdir, kırmızı bir daireyle mavi bir dairenin uzamda aynı şekilde yer tutmadıkları anlamına gelecektir. O zaman mesele bir eğilimdir. Her şeyin cisimler olduğunu söylediklerinde demek istedikleri her şeyin "*tonos*" ile, şeyi tanımlayan kasılmış çaba tarafından tanımlanacağıdır. Şeyin içinde bulunan bir tür kasılma, şeydeki embriyo halindeki güç - eğer bunu bulamazsanız şeyi bilmiyorsunuz demektir. Bu Spinoza'nın "bir beden neye muktedirdir?" ifadesiyle yine ele alacağı durumdur.

Başka bir örnek: Stoacıların ardından Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde çok olağanüstü bir felsefe tipi gelişir: Yeni Platoncu okul. Bu yeni öneki oldukça sağlam temellenmiştir. Yeni Platoncuların Platonculuğu tümüyle yerinden oynatmaları Platon'un son derecede önemli metinlerine dayanarak gerçekleştirilmiştir. Öyle ki belli bir anlamda bütün bunların daha Platon'da hazır bulunduğu söylenebilir. Yalnız başka bir kavramlar toplamı içindeydi.

Plotinus'dan elimize Aennead'lar kaldı. Beşinci kitaptaki dördüncü Aennead'ı okuyun: Orada ışık üzerine olağanüstü bir metin bulacaksınız - burada Plotinus ışığın ne ışık yayan cisim bakımından ne de ışık alan cisim bakımından anlaşılamayacağını göstermeye çalışmaktadır. Problemi şudur: Işık Plotinus'a göre gerçek anlamda ideal şeyler denebilecek o tuhaf şeyler arasındadır. Nerede başlayıp nerede bittiği artık söylenemez. Bir ışık nerede başlar? Nerede biter?

Neden aynı şey üç yüz yıl önce söylenemiyordu? Neden Büyük İskender sonrasında dünyada bunlar ortaya çıkmıştı? Plotinus'un metni saf optik bir âlem için yazılmış bir manifestodur. Işığın dokunulabilir bir sınırı yoktur, ama yine de bir sınırı vardır. Ama bu şurada başlayıp şurada bittiğini söyleyemeyeceğim bir sınırdır. Bunu söyleyemem. Başka bir deyişle ışık, kudretinin gittiği yere kadar gider.

Plotinus stoacılara düşmandır, kendini Platoncu addeder. Ama Platonculukta yapmak üzere olduğu bir tür devrimi sezmektedir. Felsefede saf bir optik dünyanın başlaması Plotinus'ladır. İdeallikler artık yalnızca optik olacaklardır. Hiçbir dokunmaya hitap etmeden ışıklı olacaklardır. O andan itibaren sınır tümüyle başka bir doğaya sahiptir. Işık gölgeliklikleri karıştırır durur. Acaba gölge ışığın bir parçası mıdır? Evet, ışığın bir parçasıdır ve mekânı, uzayı geliştirecek olan gölge ile ışığın derecelenmeleridir. Filozoflar böylece mekândan, uzaydan daha derin bir şeyi, uzaysallaşmayı keşfetmekteydiler. Platon bunu bilmiyordu. Platon'un ışık üzerine metinlerini okursanız - Devlet, Altıncı Kitabın sonu - ve bununla Claudinus'un metinlerini karşılaştırırsanız, birincisiyle ikincisi arasında birkaç yüz yılın geçesi gerektiğini kolayca hissedersiniz. Bütün bu nüanslar gerekmiştir. Bu aynı dünya değildir. Nedenini henüz bilmeden kesin olarak anlarsınız ki Plotinus Platon'un metinlerinden kendisi için bir saf ışık teması çekip almaktadır.

Bu Platon'da olamazdı. Bir kez daha tekrarlıyorum, Platon'un dünyası optik bir dünya değildi, dokunmaya, optiğe dayalı bir dünyaydı. Saf bir ışığın keşfi, bir âlemi oluşturmak için ışığın yeterliliğinin keşfi, mekânın ardında, uzayın ardında, uzaysallaşmanın keşfini gerektiriyordu. Bu Platoncu bir fikir değildir - Timaios'da bile yoktur. Bir yayılmanın ürünü olarak kavranan mekân, yani mekânın yayılmadan önce değil sonra gelmesi. Mekân bir yayılmanın ürünüdür, bu klasik çağda bir Yunanlı için tümüyle anlaşılmaz gelecek bir fikirdir. Bu Doğudan gelen hir fikirdir. Işığın uzaysallaştırması demek onun mekânda yer alması demek değil, onun mekânı oluşturması demektir. Bu bir Yunan düşüncesi değildir.

Yine birkaç yüzyıl sonra çok büyük bir önem taşıyan bir sanat biçimi doğacaktır. Bizans sanatı. Hangi bakımdan Bizans sanatının bir taraftan klasik Yunan sanatına bağlı kalırken başka bir bakış açısından klasik Yunan sanatından tümüyle kopmuş olduğunu araştırmak sanat tarihçileri için bir sorundur. Bu bakımdan en büyük sanat eleştirmeni olan Riegl'ı ele alırsak bize çok kesin bir şey söylemektedir: Yunan sanatında ön planın bir önceliği vardır. Yunan sanatıyla Mısır sanatı arasındaki fark Yunan sanatının bir ön plan ile arka plan arasında bir ayrım yapması, oysaki Mısır sanatında, kabaca söylersek ikisinin tek bir plana taşınmış olmasıdır - kabartma. Çok kısaca özetliyorum: Yunan sanatı, Yunan tapınağıdır, küpün devreye girişidir. Mısırlılarınkiyse piramitlerdir, düz yüzeyler. Nerede durursanız durun düz bir yüzey üzerindesiniz. Bu şeytanca bir şeydir çünkü hacmi saklamanın bir yoludur. Mısırlılar hacmi ölü odası olan küçük bir küpün içine yerleştirirler ve küpü saklamak için düz yüzeyler eşkenar üçgenler yerleştirirler. Mısırlılar küpten utanmaktadırlar. Küp, düşmandır, karanlıktır, belirsizdir, dokunulabilir olandır. Yunanlılar küpü icat ederler. Kübik tapınaklar yaparlar - yani ön plan ile arka planı birbirinden ayırırlar. Ama,

demektedir Riegl, ön planın bir önceliği vardır ve bu öncelik biçime bağlıdır çünkü hududu oluşturacak olan şey biçimdir. İşte bu yüzden Yunan dünyasını dokunsal-optik bir âlem olarak tanımlayacaktır. Bizanslılara gelince, durum çok ilginçtir. Yuvalara mozaikler yerleştirirler, onları geri plana çekerler. Bizans sanatında derinlik yoktur - ve bunun çok basit bir nedeni vardır, çünkü derinlik resim ile benim aramdadır. Bizanslıların bütün derinliği resme bakan kişi ile mozaik arasındadır. Eğer bu mesafeyi ortadan kaldırırsanız o zaman bir tabloya bütün algı koşullarının dışında bakmaya çalışıyorsunuz demektir - bu tabii katlanılır bir şey değildir. Bizanslılar muazzam bir dönüşüm gerçekleştirmişlerdir. Artık arka plan ayrıcalıklıdır, ve bütün şekil arka plandan çıkıp gelecektir. Bütün resim arka plandan yükselip gelmektedir. Ama o andan itibaren sanki bir tesadüfmüş gibi, şeklin veya imajın formülü biçim-hudut olmaktan çıkacaktır. Biçim-hudut Yunan heykelciliğidir. Ama yine de bir sınır vardır, hatta hudutlar da vardır. Ama önemli olan bu değildir, eserin önemi hududun ışığı yakaladığı Yunan heykelciliğinden farklı olarak bambaşka bir noktadadır. Bizans mozaiğinde önemli olan ışık-renktir, yani sınırları tanımlayan, işaretleyen şey, şekil-hudut değil, ışık-renk çiftidir - başka bir deyişle şekil yakaladığı ya da yaydığı ışık nereye kadar giderse oluştuğu renk nereye kadar giderse onu takip eder. Seyreden kişi üzerindeki etkisi müthiştir, sözgelimi siyah bir göz bu siyah nereye kadar ışırsa o kadar gitmektedir. Yüzleri gözler tarafından yutulan o şekillerin ifade gücü de buradan gelmektedir.

Başka terimlerle söylersek artık şeklin bir hududu yoktur, ışık-rengin uzamda yayılması vardır. Şekil ışık ve renkle işleyebildiği yere kadar gidecektir. Bu Yunan dünyasının alt edilmesidir. Yunanlılar ışık ve rengin böyle özgürleştirilmesine kalkışmamışlardı veya bunu istememişlerdi. Mekâna oranla renkle ışığın özgürleşmesi Bizans sanatıyla başlar çünkü onla-

rın keşfettiği şey ışık ile rengin mekânı yaratabileceğidir. Demek ki sanat bir mekân sanatı olmamalıdır, mekânın uzamsallaştırıldığı bir sanat olmalıdır. Bizans sanatı ile onlardan biraz önce gelen Plotinus'un ışık üzerine metinleri ile apaçık bir bağ vardır. Orada olumlanan şey aynı sınır kavrayışıdır. Bir hudut-sınır vardır, bir de eğilim-sınır. Bir mekân sınırı vardır, bir de mekânlaşma sınırı.

ONUNCU DERS
DELEUZE - SPINOZA
17.01.1981

Son Ders
Ebediyet
Özet
Üç Bilgi Türü
Ebediyet, Deney
Ölümsüzlük ve Ebediyet
Ontolojiyle Etik Arasındaki Bağ

Bugün bu konudaki son dersimiz olmasını isterdim. Şu kapıyı kapatır mısınız? Mademki pencereleri kapatmak istemiyorsunuz. (kahkahalar) Hiçbir şey işitilmiyor. Bu, eğer sorularınız yoksa Spinoza üstüne son dersimiz olacak. Ne olursa olsun bugün merak ettiğiniz şeyler gerçekten varsa onları söylemeniz gerekir, mümkün olduğunca müdahale etmeniz gerekir.

Bugün iki şey yapmak istiyorum. Meseleyi Spinozacı bireylik kavrayışıyla tamamlamak istemiyorum çünkü bana öyle geliyor ki bu kavram üzerinde yeteri kadar durduk. Ama buradan Spinoza'nın çok ünlü bir formülünü, bir noktasını türetmek ve tartışmak istiyorum: Biz deney yapıyoruz... deney yapıyoruz. Hissediyoruz ve deney yapıyoruz. Düşünüyoruz demiyor. Bunlar çok yüklü iki kelimedir: Ebedi olduğunuzu hissetmek ve deneyimlemek. Nedir bu ünlü Spinozacı ebediyet? İyi. Ve sonra bütün tartışmalarımızın örtük teması olan şeyden bazı sonuçlar çıkarmak zorunludur, yani: Ontoloji ile etik arasındaki bağ nedir - bu bağ felsefeyi kendi başına ilgilendirdiği ölçüde, ve bir bağın esas olarak yalnız Spinoza tarafından temellendirilmiş ve geliştirilmiş olduğunu düşündüğümüzde; o zaman sanki birisi gelip size şunu diyor gibidir: Bir ontolojiye tekabül eden bir tür etik yapma projem var, o zaman onun sözünü kesip diyebilirsiniz ki çok iyi, bu yoldan yepyeni şeyler söylenebilir, ama bu zorunlu olarak Spinozacı bir yoldur, bu yolda Spinoza'nın imzası vardır.

Hatırlıyorsunuz ki bu hatırlatmayı söz konusu noktalar üzerine geri dönmek için yapmıyorum, onları anlaşılmış varsaymak için yapıyorum, bireyliğin üç boyutunu hatırlıyorsunuz. Birinci boyut: Yayılabilir sonsuz kısımlardan oluşuyorum, dahası daha kesin olarak hatırlarsanız yayılabilir veya her biri ötekinin dışında olan kısımların sonsuz sayıda toplamlarından oluşuyorum. Sonsuza kadar bileşmiş bir haldeyim.

İkinci boyut: Bu, birbirlerinin dışında olan yayılabilir parçaların sonsuz toplamları bana aittirler, ama karakteristik ilişkiler altında aittirler. Yani geçen defa hangi doğada olduklarını söylemeye çalıştığım hareket ve dinginlik oranları.

Üçüncü boyut: Bu karakteristik ilişkiler veya oranlar benim özümü, bana ait olan özü, yani tekil bir özü oluşturan bir kudret derecesini ifade etmek dışında başka bir şey yapmazlar.

Öyleyse üç boyut bana ait olan birbirinin dışındaki yayılabilir parçalar, bu parçaların bana ait olduğu ilişkiler, ve bu ilişkilerde ifade edilen derece olarak, *gradus* veya *modus* olarak tekil öz. Ama Spinoza bunu hiç söylemez, çünkü söylemeye gerek yoktur, ama biz okuyucular, burada çok ilginç bir uyumun varlığını gözlemek zorunda kalırız - ne ile neyin uyumu. Bireyliğin bu üç boyutu ile Spinoza'nın başka bir vesilede üç bilgi türü dediği şey arasında. Bu üç bilgi türünü hatırlıyorsunuz, gerçekten de bireyliğin üç boyutu ile üç bilgi türü arasındaki kesin paralelliği hemen göreceksiniz. Ama bu ikisi arasında bir paralellik oluşu bizi şimdiden bazı sonuçlara vardırmalıdır. Görüyorsunuz, bu açıklanması gerekmeyen bir şey, anlıyor musunuz? Bunun üzerinde ısrar ediyorum çünkü sizin de bütün filozofları okuyabilmek için buradan bazı kurallar elde edebilmenizi isterdim. Spinoza dikkat edin demeyecektir. Açıklamak ona düşmez. Bir kez daha çok ısrar ediyorum: İki şey bir defada yapılamaz. Hem bir şey söyleyip hem de dediğinizi açıklamak olmaz. Şeylerin çok zor olmasının nedeni budur. İyi. Spinoza'nın neler söylediğini açıklayacak olan Spinoza değildir; Spinoza yapabileceği en iyi şeyi yapmıştır: Söyleyeceği bir şey vardır. Demek ki Spinoza'nın ne söylediğini açıklamak kötü bir şey değildir ama bizi çok uzağa da götürecek değildir sonuçta. Bizi çok uzağa götüremez. İşte bu yüzden felsefe tarihinin olağanüstü alçakgönüllü olması gerekir. Spinoza bize, dikkat edin benim üç bilgi türümü ve bireyin üç boyutunu birbirlerine tekabül ediyor olduklarına dikkat edin demeyecektir. Bunu söylemek ona düşmez. Ama alçakgönüllü çabamızda bunu söylemek bize düşecektir. Ve gerçekten de hangi anlamda birbirlerine tekabül etmektedirler?

Birinci bilgi türünün upuygun olmayan fikirlerin toplamı olduğunu hatırlıyorsunuz. Yani upuygun olmayan fikirlerden çıkagelen pasif duygulanışlar, etkilenmeler ve tutku duyguları. Bu

göstergelerin upuygun olmayan belirsiz karışık fikirlerin ve bu etkilenmelerden gelen tutkularla duyguların toplamıdır. Bütün bunları geçen derslerden hatırlıyorsunuz. Ama hangi şartlar altında varoluşa geldiğimiz andan itibaren yalnızca upuygun olmayan fikirlere ve tutkulara mahkûm olmakla kalmayıp yalnızca bu upuygun olmayan fikirlere pasif duygulara veya tutkulara sahip olmaya mahkûm olmamız nereden geliyor? Bu hüzünlü halimiz nereden geliyor?

Her şeyin apaçık olduğunu anlayın, burada çok fazla ayrıntıya girmek istemiyorum, yalnızca hissetmenizi isterdim: Bu her şeyden önce uzamda yayılabilir parçalarımız olmasından geliyor. Uzamda yayılabilir parçalarımız olduğu ölçüde upuygun olmayan fikirlere mahkûmuz. Neden? Çünkü: Sonuçta uzamda yayılabilir olan parçaların düzeni nasıldı? Bir kez daha birbirlerinin dışındadırlar, sonsuzdurlar: Nihai parçalar olan en basit cisimcikler, hatırlıyorsunuz bu en basit cisimciklerin hiçbir içsellikleri yoktur, her zaman dışarıdan belirlenmiştirler. Bu ne demektir? Darbelerle, şoklarla. Başka bir parçadan gelen şoklarla, darbelerle. Peki hangi biçimler altında darbelerle karşılaşırlar? En basit biçim altında. Yani, sürekli olarak ilişkilerini değiştirmeyi asla bırakmazlar, çünkü parçaların bana ait olmaları veya olmamaları her zaman belli bir ilişki altındadır. Bedenimin parçaları bedenimi terk ederler, başka bir ilişki altına girerler, mesela arseniğin ilişkisi, başka bir şeyin ilişkisi, beni soktuğunda sivrisineğin ilişkisi... Ben ise ilişkilerimin altına parçalar kabul etmeyi hiç bırakmam, mesela yediğimde mülk edindiğim uzamda yayılabilir parçalar vardır. Ne demektir bu, parçaları mülk edinmek? Parçaları mülk edinmek şu demektir: Yeni bir ilişki almak üzere daha önce içini doldurdukları ilişkilerini terk etmelerini sağlamak, böylece onları bana ait olan yeni bir ilişki içine sokmak: Böylece yediğim etle kendime et yaparım. Ne büyük bir dehşet! Ama sonuçta yaşamak gerekir (gü-

lüşler). Bu işler sürekli olarak böyledir: Şoklar, darbeler. Parçaların mülk edinişleri, ilişkilerin dönüşümleri, sonsuz bileşimler, vesaire, bu birbirlerinin dışındaki parçalar düzeni içinde parçalar birbirlerine tepki vermeyi bir an olsun bırakmazlar. Aynı zamanda içinde bulundukları sonsuz toplamlardan değişmeyi bir an olsun bırakmazlar - bu tam anlamıyla uygun olmayan fikrin, karışık algıların, ve pasif duygularla onlardan çıkagelen tutku duygularının düzenidir. Başka terimlerle söylersek, birbirlerinin dışında uzamda yayılabilir parçaların sonsuz toplamlarının bir sonsuzluğundan oluşmuş, bileşmiş olduğu için dış nesnelerin kendi ürettiği algılara maruz kalmayı bir an olsun bırakmam, ve kendime dair algılarım dış nesnelerle, şeylerle ilişkilerim içinde kendime dair algılarım benimle ilişki içindeki dış şeylere dair algılarım, bunların hepsi birden göstergeler âlemini, işaretler âlemini oluşturur. Ha, bu iyiymiş veya bu kötüymüş dediğimde bu iyi ve kötü göstergeleri nedir? Bu uygun olmayan göstergeler basitçe şu anlama gelirler: Ha evet, dışarıda kendi ilişkileri, benim parçalarımla uyum gösteren nesnelerle karşılaşmışım, kötü: İlişkileri benim parçalarıma uymayan dış şeylerle karşılaşmışım. Bütün bu birbirine dışsal parçaların sonsuz toplamı alanında hakkında uygun olmayan algılara sahip olduğum sonsuz sayıda parça vardır. Bütün bunla kesin olarak birinci ilgi türü tekabül etmektedir. Sonsuz sayıda dışsal parçadan oluşmuş olduğumdan uygun olmayan algılarım vardır. Öyle ki bütün birinci türden bilgi bireyliğin bu birinci boyutuna tekabül etmektedir.

Oysa kesin olarak görmüştük ki bilgi türleri problemleri temel bir Spinozacı sorunla çok iyi bir biçimde ortaya atılmıştı: Bu bakımdan, hep birinci tür bilgiye, uygun olmayan bilgiye mahkûm olduğumuz sanılır - o andan itibaren peki bu belirsiz, karmaşık âlemi, bu uygun olmayan dünyayı, bu birinci türden bilginin dünyasını nasıl aşacağımız, böyle bir şansa nasıl sahip

olabileceğimiz gibi bir konuyu açıklamak sorunu ortaya çıkacaktır. Spinoza'nın cevabı şudur: Evet, ikinci bir bilgi türü vardır.

Ama bu ikinci bilgi türünü nasıl tanımlıyor? *Ethica*'da bu çok çarpıcı bir noktadır, ikinci türden bilgi ilişkilerin bilgisidir, ilişkilerin birleşmelerinin ve çözülmelerinin bilgisidir. Bu, ikinci tür bilginin bireyliğin ikinci boyutuna tekabül ettiğini söylemeye gellr. Çünkü gerçekten de dışsal parçalar yalnızca birbirleri karşısında dışsal olmakla kalmazlar, kökten bir biçimde mutlak olarak dışsaldırlar. O zaman bu dışsal parçaların bana ait oldukları ne anlama geliyor?

Defalarca gördük: Bu Spinoza'da yalnızca şu anlama gelir - bu parçalar her zaman dışarıdan beni karakterize eden şu ya da bu ilişki altma girmeye zorlanmış, belirlenmişlerdir. Ve bir kez daha tekrarlayalım, ne demektir ölmek? Ölmek tek bir anlama gelir: Bana şu ya da bu ilişki altında ait olan parçalar dışarıdan beni karakterize etmeyen, başka bir şeyi karakterize eden, başka bir ilişkiye girmeye zorlanmış, belirlenmişlerdir.

Demek ki birinci türden bilgi karşılaşma etkilerinin bilgisi veya birbirlerine dışsal olan parçalar arasındaki eylem ve etkileşim etkilerinin bilgisidir. Evet bundan daha iyi tanımlanamazdı. Çok açık. Şoklarla darbelerle oluşan, veya birbirlerine dışsal parçalar arasındaki karşılaşmalarla oluşan etkiler bütün birinci tür bilgiyi tanımlamaktadırlar. Gerçekten de doğal algım beni oluşturan dışsal parçalarla başka cisimleri oluşturan dışsal parçalar arasındaki çarpışma ve darbelerin bir sonneudur. Ama ikinci türden bilgi tümüyle farklı bir bilgi âlemidir. Bu, beni oluşturan ilişkilerin ve başka şeyleri oluşturan ilişkilerin bilgisidir. Görüyorsunuz: Bunlar artık parçaların arasındaki karşılaşmaların sonuçlarının bilgisi değildir, ilişkilerin bilgisidir, yani benim karakteristik ilişkilerimin başkalarıyla hangi tarzda birleştiğinin, ve karakteristik ilişkilerlmin başka llişkilerle çatıştıklarının bilgisidir. İşte burada upuygun bir bilgi söz konu-

sudur, ve böyle bir bilgi yalnızca upuygun olabilir. Bu bir tür derleyip toparlanma ile yetinen bir bilgidir, niçin, çünkü bu nedenleri kavramaya yükselen bir bilgidir. Gerçekten, herhangi bir ilişki bir nedendir. Herhangi bir ilişki sonsuz sayıda uzamda yayılabilir parçanın şu cisme değil de başka bir cisme ait olmasının nedenidir.

O andan itibaren ikinci türden bilgi - bunun üzerinde ısrar ediyorum çünkü bu daha önce söylemeye çalıştığım gibi asla soyut bir bilgi değildir. Eğer bunu soyut bir bilgi addederseniz Spinoza tümden yıkılır. O zaman bazı yorumların ne kadar hatalı olduğu apaçık belli olur - sık sık ha işte bunlar matematikten başka bir şey değil denir. Ama hayır bu matematik falan değildir. Matematikle hiçbir ilgisi yoktur. Matematikler yalnızca bunun belli bir yönüdürler. Matematikler gerçekten de ilişkiler kuramı olarak tanımlanabilirler. O zaman tamam, matematik ikinci türden bilginin bir bölümüdür, bir ilişkiler ve oranlar kuramıdır. Euclid'e bakın. İyi, bu bir ilişkiler ve oranlar kuramıdır, ve o noktada matematikler ikinci türün parçasıdırlar. Ama ikinci türün bir matematiksel bilgi tipi olduğunu düşünmek büyük bir budalalıktır. Çünkü o andan itibaren bütün Spinoza soyut bir hale gelir. Hayatınızı matematikle kuramazsınız, abartmamak gerekir; oysa burada gerçek anlamında hayatın problemleri söz konusudur. Burada bir örnek ele almak isterdim, çünkü bu bana geometri ya da matematikten, hatta Euclid'in oranlar teorisinden çok daha fazla Spinozacı gibi görünüyor. Örnek olarak şunu ele almak isterdim: Evet, ikinci türden upuygun bilgi ne demektir, bu yüzme öğrenimi düzeyinde besbellidir: "Hah yüzmeyi biliyorum artık". Hiç kimse yüzmeyi bilmenin varoluşun bir fetiti anlamına geldiğini reddedemez - bu temelden böyledir, anlıyorsunuz: Bir unsuru fethetmekteyim ve bir unsuru fethetmek öyle kendiliğinden değildir. Yüzmeyi biliyorum, uçmayı biliyorum. Bu harika ama ne demek?

Bu çok basit: Yüzmeyi bilmemek bir dalgayla karşılaşmanın insafına kalmak demektir. O zaman bir taraftan elinizde dalgayı oluşturan su moleküllerinin sonsuz toplamı var; bu bir dalgayı oluşturmaktadır ve o zaman ben şunu diyorum: Bu bir dalgadır çünkü "moleküller" adını verdiğim bu en basit cisimler - aslında bunlar en basit cisimler değildirler, su moleküllerinin de ötesine geçmektedir, su molekülleri daha şimdiden bir cisme aittirler; suyun bedenine okyanusun bedenine vesaire... Ya da bir selin bedenine şu ya da bu nehrin bedenine. Birinci türden bilgi nedir burada? Gidiyorum, kendiml suya bırakıyorum, birinci türden bilgideyim: Suya atlıyorum, ve çırpınıp durmaya başlıyorum. Ne demektir çırpınmak? Çırpınmak, bu çok basit - kelime çok iyi gösteriyor, görülüyor ki bunlar dışsal ilişkilerdir: Dalga kâh vücudumu dövüp durur, kâh alıp götürür; bunlar darbelerin, şokların etkileridirler: Yani oluşan ve çözülen ilişkilere dair hiçbir şey bilmiyorum, yalnızca dışsal parçaların etkilerine maruz kalıyorum. Bana ait olan parçalar hırpalanıyorlar, darbe alıyorlar, suya ait parçaların darbelerine maruz kalıyorlar. O zaman kâh gülüp duruyorum, kâh ağlıyorum, yakınıyorum çünkü dalga ya hoşuma gidiyor ya da beni zor bir hale sokuyor, sürekli olarak tutku duyguları içindeyim: Anne dalga beni dövüyor! İyi. "Anne, dalga beni dövüyor" bu birinci türden bilgide kaldığınız sürece sürekli olarak atacağımız çığlıktır - çünkü bu sürekli söylenecektir: Masa bana kötülük yaptı; bu tam anlamıyla, biri bana kötülük yaptı demekle aynı şeydir; masa cansız bir varlık olduğu için değil aslında. Spinoza o kadar kurnazdır ki sonradan denilebilecek her şeye karşı masanın cansız olduğunu söylemek bile bir çözüm değildir: Masa bana kötülük yaptı demek, Pierre bana kötülük yaptı demek kadar budalacadır: Taş bana kötülük yaptı, dalga bana kötülük yaptı, bunlar hep aynı düzeydedir, birinci türdendir. İyi. Beni takip ediyor musunuz?

Aksine: Yüzmeyi biliyorum, bu zorunlu olarak dalganın hareketine dair matematiksel veya fiziksel, bilimsel bir bilgiye sa-

hip olduğum anlamına gelmez, bu bir şey yapmayı bildiğim şaşırtıcı bir bilgiye sahip olduğu, yani bir ritim duygusuna, bir ritim duygusu türüne sahip olduğum anlamına gelir. Ne demektir bu, ritim şu demektir: Karakteristik ilişkilerimi dalganın ilişkileriyle doğrudan doğruya birleştirmeyi biliyorum demektir. İşler artık dalga ile benim aramda olmayı bırakmıştır yani dışsal parçalar arasında dalganın parçalarıyla benim bedenim arasında olmayı bırakmıştır; ilişkiler arasında geçmeye başlamıştır. Dalgayı oluşturan ilişkiler, benim bedenimi oluşturan ilişkiler ve yüzmeyi bildiğimde sahip olduğum beceri - bedenimi dalganın ilişkisiyle doğrudan birleştirecek ilişkilere sunma becerim. Doğru anda atlıyorum, doğru anda çıkıyorum. Yaklaşmakta olan dalgadan kaçıyorum ya da aksine ondan yararlanıyorum vesaire... Bu bir ilişkileri birleştirme sanatıdır. Matematiksel olmayan örnekler arıyorum çünkü bir kez daha tekrarlayayım matematikler bunun yalnızca bir yönüdürler. Matematiklerin ikinci türden bilgilerin biçimsel teorisi olduğunu söylemek gerekir. İkinci türden bilginin matematiksel olduğunu değil. Aşk meşk meselelerinde de böyledir. Dalgalar.ve aşklar aynı şeydir. Birinci türden bir aşkta, iyi, sürekli olarak dışsal parçalar arasındaki bu karşılaşmalar rejimi içerisindesinizdir. Büyük aşk denen şeyde ise, -- Kamelyalı Kadın, ne güzel değil mi? (kahkahalar), o zaman bir ilişkiler bileşimi vardır. Hayır, örneğin çok kötü çünkü Kamelyalı Kadın birinci türden bilgidir, ama ikinci türden bilgide ilişkilerin birbirleriyle bir tür birleşmesiyle karşı karşıyayız. Artık upuygun olmayan fikirlerin rejimi altında değilsiniz. Bir parçanın benimkiler üzerindeki etkisinin dışsal bir bedenin beninkinin üzerindeki etkisi alanında değilsiniz. Burada ilişkilerin birleşmesinin daha derin âlemindesiniz. Bir bedenin karakteristik ilişkilerinin başka bir bedenin karakteristik ilişkileriyle birleşmesindesiniz. Bedeninizi hissettiğinizde bir gün ve böylece ruhunuzu hissettiğinizde ruhunuzun ve bede-

ninizin en doğrudan ötekinin bedeni ilişkileriyle birleşiyor olarak hissettiğinizde ortaya çıkan şu esneklik veya ritim duygusu. Bunun garip bir umut olduğunu iyi hissedebiliyorsunuz. İşte bu ikinci türden bilgidir.

Neden üçüncü türden bir bilgi de vardır? Üçüncü türden bir bilgi de vardır çünkü Spinoza bize der ki ilişkiler özler değildirler. Üçüncü türden bilgi ya da sezgisel bilgi ilişkileri ve ilişkilerin birleşme ve çözülüp dağılmalarını aşan bir bilgidir. Bu özlerin bilgisidir, ilişkilerden daha ileriye gider çünkü bu ilişkilerde ifade edilen ilişkilerin bağımlı olduğu öze erişir. Gerçekten de eğer ilişkiler bana aitseler, eğer ilişkiler beni karakterize ediyorlarsa, bunun nedeni benim özümü ifade etmeleridir. Peki nedir benim özüm? Bu bir kudret derecesidir. Üçüncü türden bilgi bu kudret derecesinin kendine ve başka güç derecelerine dair sahip olduğu bilgidir. O zaman bu tekil özlerin bir bilgisidir. İyi. İkinci ve zorunlu olarak üçüncü türden bilgiler eksiksiz biçimde upuygundurlar. Bilgi türleri ile bireyliğin boyutları arasında bir tekabül ilişkisi olduğunu iyi görüyorsunuz - sonuçta bu çakışma ne anlama gelir: Bilgi türlerinin bilgi türlerinden daha fazla bir şey oldukları, varoluş tarzları oldukları anlamına gelir. Bunlar yaşama tarzlarıdır.

Ama neden bunlar yaşama tarzlarıdırlar? İşler burada zorlaşıyor çünkü sonuçta her birey aynı anda her üç boyuttan da oluşmaktadır. Burada son bir problemle karşı karşıya kalacağız. Siz, ben, herhangi biri, herhangi bir birey, aynı anda her üç boyuta sahiptir, o zaman bu işin içinden nasıl çıkacağız? Her bireyin aynı anda görüş boyuta sahip olması, bu tamam. O zaman kesin olarak şu problem ortaya çıkacaktır: Her bireyde her üç boyut aynı anda vardır. Oysaki birinci türdeki bilginin dışına asla çıkmayacak bireyler vardır. Bu bireyler ikinci ya da üçüncü türden bilgiye yükselemeyecektir... (bandın sonu) ... Kendi tekil özlerinin veya başka tekil özlerin bilgisine. Bunu nasıl açıkla-

malı? Burada hiçbir şey otomatik değil. Her bireyde üç boyut var, ama dikkat, bununla üç bilgi türüne sahip olması aynı şey değil, pekâlâ birinci türden bilgi düzeyinde kalabilir. Bu son noktayı nasıl açıklayacağız? Soruyu başka bir bakımdan ele alalım: Karşıtlıklar ne zaman ortaya çıkarlar? Mesela: Nefret edilebilir, insanların birbirlerinden nefret ettikleri olur. Bir bireydan ötekine bu nefret, var olan bir tarza yönelik bu tür bir karşıtlık nedir? Nefreti nasıl açıklamalı? İşte Spinoza'dan bir metin - *Ethica*'nın dördüncü kitabında başlarda yer alan Aksiyon - bu aksiyon bizi epeyce rahatsız eder, en azından görünüşte bu aksiyon rahatsız edicidir ve Spinoza çok fazla bir açıklama getirmez. Aksiyon şudur: "Doğada kendisinden daha güçlü başka biri, kendisinden daha kudretli biri olmayan tek bir tekil varlık (tek bir birey) yoktur" - buraya kadar tamam. En son kudret yoktur, çünkü en son en yüksek kudret tüm doğadır. Demek ki doğada bir son kudret yoktur. Bir şey verildiğinde, o şey bir kudret derecesiyle tanımlanır; ve her zaman daha üstün bir kudret derecesi olacaktır: Ne kadar kudretli olursam olayım her zaman daha üstün bir kudret derecesi olacaktır, ve gerçekten de sonsuz sayıda kudret derecelerinin varolduğunu görmüştük. Spinoza'da her zaman sonsuzluk eylem halinde olduğundan, her zaman edimsel olduğundan kavrayabileceğim kudret derecesinden daha büyük bir kudret derecesi her zaman hazır ve nazırdır. Demek ki bu noktaya kadar bu aksiyon o kadar rahatsız edici değildir. Ama Spinoza ekler: "Doğada kendisinden daha kudretli ve daha güçlü bir şey olmayan hiçbir tekil şey yoktur, ama herhangi bir şey verili olduğunda onu yok edebilecek daha kudretli bir başkası her zaman vardır". İşte o zaman bu metin bizi rahatsız etmeye başlayacaktır! Neden? Çünkü ikinci cümle beklenmedik bir kesinlik getirmektedir. Birinci cümle bize şunu diyordu: Bir şey verildiğinde, kudretiyle tanımlanır, ama bir kudret derecesi verildiğinde, yani bir şey özüyle verildiğinde kudret

derecesi bir şeyin özü olduğunda her zaman daha kudretli bir başka öz bulunacaktır. Tamam buraya kadar anlaşılıyor. Ama ikinci cümlede şunu ekliyor: Dikkat - daha kudretli olan bir şey tarafından verili olan bu üç şey her zaman yok edilebilir, mahvedilebilir. İşte bu işleri sarpa sardırmaktadır. Neden? Birden kendinize sorabilirsiniz: Hiçbir şey anlamıyorum: Ne olup bitiyor? Spinoza sanki bize daha kudretli bir başka öz tarafından bir özün yok edilebileceğini söylemeye çalışmaktadır. Ama o zaman üçüncü türden bilgi olmayacaktır. Hatta ikinci türden bilgi de olmayacaktır çünkü yok olma, yıkım ne demektir? Elbette bir özün bir başkası üzerindeki etkisidir. Eğer bir öz daha kudretli bir öz tarafından, daha üst derecedeki bir öz tarafından yok edilebiliyorsa işte o zaman tam bir felakettir, bütün Spinoza felsefesi yıkılır. Hep etkilere, sonuçlara, birinci türe geri düşeriz, artık özlerin bilgisi mümkün değildir. Eğer özler birbirlerini yok ettikleri ilişkiler içerisindeyseler özlerin upuygun bir bilgisine nasıl kavuşacağız?

Neyse hepiniz anlamış görünüyorsunuz. Ve daha ötede epeyce beklemeniz gerekecek, ama bu normal, işte bu yüzden okumak için o kadar sabır gerekir. Çok sonra, beşinci kitapta otuz yedi numaralı bir önerme var. Ve bu 37'nci önermenin yazılmasının ardından ve ispat edilmesinden sonra "not" (*scholium*) başlığı altında bir önerme daha eklenmiştir. Bu not bize şunu der: Dördüncü bölümde biraz önce okumuş olduğum aksiyon ancak belli bir zaman ve mekânla ilişki içinde ele alındıkları sürece tekil şeylerle ilgilidir - bundan sanırım kimse kuşku duymuyor. Burada gülmek gerekir çünkü yine de: "Benim sandığım şeyden kimse kuşku duymuyor" - Spinoza sayfalar boyu beklemiştir oysaki bunu bize daha dördüncü kitapta söyleyebilirdi, bize yardım etmiş olurdu. Ha bu önünde sonunda onun işi. Neden acaba bunu bize ancak beşinci kitaba geldiğinde söylemektedir? Söylemeye ihtiyaç duyduğunda söylemektedir.

Ne demektir bu kesinlik? Bize diyor ki: Dikkat, yıkıma dair aksiyon, karşıtlığa dair aksiyon: Bir öz başkasına onu yıkacak ölçüde karşıtlaşabilir, bu ancak şeyler belli bir zaman ve mekân açısından ele alındığında anlaşılabilir. Ve bize daha fazla bir şey söylemez. Peki şeyler belli bir zamanla ve yerle ilişkili olarak ne anlama gelir? Onları varoluşları içerisinde ele almak anlamına gelir. Varoluşları içerisinde ele almak ne anlama gelir? Varoluşları bakımında, varoluşa geçmiş olmaları bakımından, varoluşlarına geçiş bakımından ele almak gerekir. Ne demektir bu? Görülmüştür: Varoluşa geçmek ne demektir? Görülmüştü ki, birbirinin dışında yayılabilir sonsuz sayıda parça dışarıdan bir şeye ait olmaya, şu ilişki altında ait olmaya zorlandığında, belirlendiğinde varoluşa geçilir, bir öz varoluşa geçer. Benim bir özüm var, benim, ben, Pierre ya da Paul. Diyorum ki, sonsuz sayıda yayılabilir parça dışarıdan beni oluşturmaya belirlendikleri anda beni karakterize eden bir ilişki altında bir araya gelmeye belirlendikleri anda varoluşa kavuşuyor. Demek ki önceden yoktum, varolmamıştım, çünkü bu dışsal uzamsal parçalara sahip değildim.

İşte bu doğmak demektir. Başka parçalarla karşılaşarak dışarıdan benimki olan, beni karakterize eden bir ilişkiye girmeye sonsuz sayıda parça zorlandığında doğuyorum. O zaman belli bir zamanla ve belli bir yerle ilişkiye girmiş oluyorum. Bu zaman ve bu yer, doğduğum zaman ve doğduğum yer nedir? Burada ve şimdidir. Buradadır, burada ve şimdidir ama bu nedir? Bu dışsal parçaların rejimidir. Bu yayılabilir parçaların toplamlarının her zaman bir zamanı ve yeri vardır. Ve sürdüğü kadar sürecektir. Yayılabilir parçalar dışarıdan beni karakterize eden şu ya da bu ilişkiye girmeye zorlanmışlardır. Ama ne kadar bir süre için? Ancak başka bir ilişkiye girmeye zorlanacakları ana dek. Ve o anda, başka bir bedene geçerler, artık bana ait değildirler; bu belli bir zaman süresidir. İyi, bu ne anlama geliyor? Bizi hangi

bakımdan aydınlatıyor? Aslında bireyler ancak burada ve şimdi varolmaları açısından ele alındığında bireyler arasında bir karşılaşmadan söz edebiliriz. Bu karşıtlı ilişkilerinin oluşmasında çok önemlidir. Yalnızca bireyler burada ve şimdi varoluyor olarak ele alındıkları ölçüde bu tür ilişkilere girebilirler - bu bir iyilik ya da kötülük meselesi değil, mantıki bir olasılık meselesidir. Başka bir bireyle neyin işlevi olarak karşıtlık ilişkisine girebilirim? Elbette bizi oluşturan, bizi oluşturan yayılabilir parçalar açısından. İşte yer budur. Karşılaşmanın ortamı budur: Yayılabilir parçaların âlemidir ve gerçekten bu zorunlulukla böyledir. Bireyler arasındaki karşıtlık ve çatışmalarda nedir söz konusu olan? Bireyler arasındaki karşılaşmalarda bilinmesi gereken şey hep sonuçta dışsal parçaların sonsuz toplamların birbirleriyle girecekleri ilişkileri bilmek söz konusudur. Şu üzüntü verici durumu hayal edin: Bir et parçasını yemek için bir köpekle dövüşüyorum. İyi, dehşet verici bir gösteri. Bu gösteriyi nasıl anlatmalı? Mesele nedir? Elimizde üç terim var... Besin maddesi, köpek ve ben, şimdi, elindeki yiyeceği kapmak için köpeği ısırıyorum; köpek ise bana bir pençe darbesi vuruyor. Ne olup bitmektedir? "Et" adı altında andığımız yayılabilir parçaların sonsuz bir toplamı vardır "köpek" adıyla andığımız yayılabilir parçaların sonsuz bir toplamı vardır, son olarak "ben" dediğimiz yayılabilir parçaların sonsuz bir toplamı vardır. Ve bütün bunlar bir anafor içinde birbirleriyle çarpışıp durmaktadırlar. Yani: Bunları sindirmek için etin yayılabilir parçalarını fethetmek yani onlara kendi ilişkimi dayatmak istemekteyim: Yani artık et ilişkisini doldurmalarını bırakıp benim ilişkilerimden birini gerçekleştirmelerini sağlamak istiyorum. Köpek de aynı şeyi istiyor. Köpeği ısırıyorum, yani onu kovmak istiyorum, o da beni ısırıyor, vesaire vesaire. İşin içinden çıkamıyoruz, bu çatışmaların alanıdır. Çatışma ya da karşıtlık var olan her şeyin yayılabilir parçaları mülk edinmek için gösterdiği, kendi hesabına

gösterdiği çabadır. Ne demektir yayılabilir parçaları mülk edinmek? Şu ya da bu bireye tekabül eden ilişkiyi doldurmaları, gerçekleştirmeleridir. O zaman şunu her zaman diyebilirim: Kendimden daha güçlü bir şey tarafından yok edildim. Ve gerçekten de var olduğum sürece, bu varoluşun riskidir. Bu iyi. Ve varoluşun riski ölüm dediğimiz şeyle aynıdır. Bir kez daha, ölüm nedir? Bu Spinoza'nın zorunlu dediği, kaçınılmaz anlamında zorunlu dediği bir olgudur: Karakteristik ilişkilerden biri altından bana ait olan yayılabilir parçaların bana ait olmayı bırakmış ve başka bedenleri karakterize eden başka bir ilişkiye girmişlerdir. Bu varoluş yasası bakımından bile kaçınılmazdır. Bir öz her zaman daha güçlü bir özle karşılaşacağı varoluş koşullarındadır ve o andan itibaren daha güçlü olan öz yok edecektir, neyi yok edecektir? Terimi terimine, yayılabilir parçaların birinci öze ait olmalarını yok edecektir.

İyi, bu da tamam. Ama önce şunu diyorum, biraz önceki bir durumu düzeltmek için ve gerçekten düzeltmek gerekir. Şimdi varsayın ki ben ölmüşüm. Tamam, ölmüşüm, Spinoza açısından - burada iş biraz soyut bir hava kazanıyor ama biraz çabalayın: çaba göstermek size düşüyor ve biraz önce bunun bana neden soyut görünmediğini açıklamıştım - "öldüm" ne demektir? Bir kez daha eğer bu öncülleri kabul ederseniz bu asla soyut bir kuram değil, tam anlamıyla bir yaşama tarzıdır, ve eğer ölüm gerçekten buysa bu şu anlama gelir: Artık yayılabilir parçalar yoktur, bana ait olan hiçbir dışsal toplam yoktur, hepsinden yoksun kalmışımdır. Tama yoksun kalmışımdır. Artık parçalanma yoktur. Bu şu demektir: Karakteristik ilişkilerin doldurulmayı, gerçekleştirilmeyi bırakırlar; bu böyledir ve başka hiçbir anlama gelmez. Peki ölüm neyi engellememektedir? Spinoza'ya göre ölümün engelleyemediği şey - ilişkilerimin kendileri doldurulmayı, gerçekleşmeyi bırakırlar bu tamam ama bu ilişkilerin ebedi bir gerçekliği de vardır. Gerçekleşmemişlerdir, bu tamam

ama görüldü ki Spinoza'ya göre ilişkiler büyük ölçüde terimlerinden bağımsızdırlar. Bir ilişkiyi gerçekleştirmek, doldurmak şu demektir: İlişkiyi dolduran terimler yetişirler ve ilişki bu terimler tarafından gerçekleştirilir. Burada artık gerçekleştirilecek terimler yoktur. İlişkilerin salt ilişkiler olarak ebedi bir hakikati terimlerinden bağımsız bir hakikati vardır, içi doldurulmamakta, gerçekleşmemektedir; arına ilişki olarak lâlâ edinıseldir, bir sanal hale geçiyor da değildir. Gerçekleşmemiş bir ilişkinin bir etkinliği, bir edimselliği vardır. Ve daha da güçlü bir nedenle kendini ilişkide ifade eden özün bir edimselliği vardır, çünkü öz yayılabilir bir parça değil, yeğinliğine bir parçadır! O bir kudret derecesidir. Bu kudret derecesine artık hiçbir şey tekabül etmez; geçen defasında gördüğümüz gibi bu derece bir yeğinllk derecesidir ve ona artık uzamda tekabül etmez. Yeğinliğine parçaya tekabül eden parçalar artık yoktur, burası tamam. Ama yeğinliğine parçanın gerçekliği yeğinliğine bir halde varlığını sürdürmektedir.

Başka terimlerle söylersek birbiriyle çakışan iki ebediyet vardır, ikili bir ebediyet vardır: Beni karakterize eden ilişkinin veya ilişkilerin ebediyetllği, ve beni oluşturan özün, tekil özün ölüm tarafından etkilenemeyecek olan ebediyeti. Ve dahası, bu düzeyde biraz önce okuduğum beşinci kitaptaki metinde söylendiği gibi, bu düzeyde karşıtlık ya da çatışma mümkün değildir. Neden? Çünkü bütün ilişkiler yasası uyarınca sonsuza dek birleşirler. Her zaman her yerde birleşen ilişkiler vardır ve öte taraftan bütün özler diğer bünin özlerle uyum gösterirler. Bütün özler tüm diğer özlerle uyum içindedir çünkü saf yeğinlik dereceleridirler.

Başka terimlerle Spinoza'ya göre bir kudret derecesinin başka bir kudret derecesini yok ettiğini söylemek tümüyle anlamsız bir önermedir. Yıkım olayları ancak bana geçici olarak ait olan yayılabilir parçaların düzeyinde bulunabilirler ve gerçekleşebilirler.

O zaman, şöyle bir söz hangi anlama gelebilir: Ebedi olduğumu hissediyorum, deneyliyorum. Bu -biliyorum anlamına gelmez. Size hissettirmek istediğim bu iki önerme arasındaki farktır: Ölümsüz olduğumu biliyorum ve kabul ediyorum. Bunun Tanrıbilimsel bir önerme olduğu söylenebilirdi: Ölümsüz olduğumu biliyorum ve kabul ediyorum. Ve -ebedi olduğumu hissediyorum ve deneyliyorum. Aslında beşinci kitapta Spinoza her türden ölümsüzlük düşüncesine karşı çıkar. Bize der ki: Hayır, hayır, herkesin ölümsüz olduğunu söylemek değildir söz konusu olan; herkesin ebedi olduğunu söylemektir ve bunlar asla aynı şey değildirler. Neden aynı şey değil? Bu deneyim, bu hissetme Spinoza'da nasıl sunuluyor? Kelimeyi en güçlü anlamıyla ele almak gerektiğini sanıyorum. Bu yalnızca -deniyorum veya yaşıyorum anlamında değildir. Daha çok aktif bir şekilde deneylemektir.

Ebedi olduğumu deneyliyorum. Nedir bu deney? Bu son derece tuhaftır. Eğer araştırırsanız edebiyatta, çok sonraları on dokuzuncu yüzyıl İngiliz edebiyatında bu tipten bir Spinozacılık türü bulacaksınız -ebediyet, bir tür ebediyet deneyimi. Ve bu tuhaf bir biçimde yeğinlik fikrine de bağlıdır -sanki yeğinlik biçimi dışında ebediyeti deneyleyemezmişiz gibi. Bu, Spinoza'dan kesinlikle o kadar uzak olmadıklarını sandığım yazarlarda çok sık rastladığımız bir temadır -Spinoza'yı bilmeseler de, Lawrence, ve bir ölçüde Powys gibi yazarlar, yeğinlik biçiminde bir tür ebediyet deneyimindedirler.

Şimdi artık işleri daha somut kılmaya çalışacağım. Varolduğunuz sürece, başkalarıyla karşıtsınız, çatışıyorsunuz. Herkes herkesle karşı karşıya ve Spinoza asla bu durumdan çıkmak gerektiğini söylemiyor, bunun mutlak olarak zorunlu olduğunu, bunun bir boyut, varoluşun bir boyutu olduğunu çok iyi biliyor. Bu tamam, ama ekliyor: İşte, iki aşırı durumu ele alalım; A bireyini, "Pierre"i alalım. Hayatının uzun bir kısmını -ve bunun

Spinoza'da ne kadar incelikli ve somut bir hal alacağını göreceksiniz- evet, hayatını genel olarak, ağırlıkla birinci tür bilgide geçirmiş Pierre'i ele alalım. Bu insanların büyük bir çoğunluğunun halidir, çünkü Spinoza'ya göre, birinci tür bilgiden çıkabilmek için yine de birazcık felsefe gerekir... Evet... Hayatının büyük kısmını birinci türden bilgiyle geçirmiş birinin durumunu ele alalım. Neden hayatının büyük bir kısmını diye ısrar ediyorum? Aslında çok iyimser olmak gerekir, bu her zaman olmaz. Ne olursa olsun, böyle bir kişi de, çok uzun bir süre için değilse bile, bir defa, bir an, bir akşam, bir akşam evine dönerken, hayatındaki çok ufak bir meseleyi, çok küçük bir noktayı kavramış olabilir -öyle bir izlenime kapılabilir. Belki de bu çok ufak şeyi gerçekten anlamıştır ve sonra, bütün hayatını bu anladığı şeyi unutmakla geçirecektir -o kadar çarpıcı gelmiştir ki ona... Birdenbire kendi kendine, bu da nesi, yürümeyen bir şey var demiştir. Herkes, ama herkes, en sefil insan bile böyle bir şey yaşamıştır -en ödlek insan bile bir şeyle karşılaşıp hayatını kendimi kandırmakla mı geçirdim, geçireceğim yoksa demiştir. O halde her zaman birazcık da olsa birinci türden bilginin dışına çıkılıyor, yani Spinozacı terimlerle konuşursak, çok önemsiz bir noktada bile olsa, bir sezgiye sahip olunuyor -ya da esaslı önem taşıyan bir şeyin, esaslı bir şeyin sezgisi veya bir ilişkinin kavranması.

Çok cömert olunabilir: Topyekûn budala olan çok az insan vardır; anladıkları ufak tefek şeyler vardır her zaman, çok küçük bir şey de olsa. Mesela bazıları bir hayvandan çok iyi anlayabilirler, bu onları kötü olmaktan alıkoymaz, bütün bunlar - yine de bir şey vardır onlarda... Veya ağaçlardan anlarlar: Ha evet, o tip, budalanın teki ve kötü ama hiç değilse ağaçlardan bahsetmeye başladığında bir şey var, onda bir şeyler olduğu hissediliyor. Bütün zamanımızı deneylerle geçiriyoruz. Eğer isterseniz bir izlenimimiz var, en kötü soytarı bile. Yani kimse birinci türden

bilgiye mahkûm değildir, her zaman küçük bir umut vardır ve bu çok önemlidir. (bandın sonu...)

... Birisinde bir hava olur hep. Bu tahmin ettiğimden daha sefilmiş! Meselenin ince noktasını bulmak gerekir. O zaman elbette bazen bu yönleri bulmak istersiniz, başkalarında görmek istersiniz, bu tamam, ama sonra yine hemen unutursunuz. Bilmiyorum ama, en kötü polis ajanı bile, ne bileyim en kötüsü bile, küçük bir noktada bir şeyler olabilir. Elbette.

Spinoza asla dünyayı kurtarmak için bir kurtuluş ordusunu çağırıyor değildir, hayır, bize başka bir şey söylemek istemektedir. Bize şunu demek istemektedir. İşte! Bu çok karışık çünkü sonuçta, varoluşumuz bir oranlar meselesidir. Ne demek bu oranlar meselesi? Tamam, sizi oluşturan, varolduğunuz sürece oluşturan yayılabilir parçalarınız var, bunu reddetmek asla söz konusu değil. Peki, beni oluşturan bu yayılabilir parçalardan vazgeçmek, yani varoluşun bütün birleşimlerinden kaçınmak, ve böylece yaşanılmış karşıtlıklardan kaçmaya çalışmak nasıl bir şey olabilir? Artık yaşanan çatışmalardan çekiliyorum, yalnızca otla besleniyorum, bir mağarada oturmaya başlıyorum vesaire. Bu kabaca çilecilik denen şeydir. Spinoza böyle bir şeyle asla ilgilenmiyor, hatta bu ona çok çok karanlık bir çözüm gibi görünüyor. Çok çok karanlık. O kadar ki çilecilerin çok derin bir şekilde kötü olduklarını ve çilecinin dünyaya karşı, doğaya vesaireye karşı onmaz bir nefret beslemekte olduğunu düşünmeye kadar varıyor... Öyleyse Spinoza'nın bize söylemek istediği asla bu değil. Bize diyor ki: Dikkat edin. Varoluşunuz bir göreli oran meselesidir, ama neyle neyin oranı?

Şimdi artık demek ki elimizde bireyin iki boyutu var: Yayılabilir parçalar, ikinci olarak ilişkiler, üçüncü olarak ise öz veya beni oluşturan yeğinliğe parçalar, bunları aşağıdaki biçimde ifade edebilirim: Bana ait olan yayılabilir parçalar tümüyle sahip olduğum upuygun olmayan fikirler gibiler, zorunlu olarak upuy-

gun değiller. Öyleyse bu bendeki upuygun olmayan fikirler ve bu upuygun olmayan fikirlerden türeyen tutkulardır. Bilgilerine eriştiğimde beni karakterize eden ilişkiler, ortak mefhumlar veya upuygun fikirlerdir. Saf yeğinliğine parça olarak, beni oluşturan saf kudret derecesi olarak öz ise upuygun bir fikirdir. Spinoza bize der ki; varoluşunuzda upuygun olmayan fikirler ile tutkular arasında bir oran bulunduğuna dair belli belirsiz bir fikre sahip olabilirsiniz, çünkü bu ikisi birbirlerine zincirlenirler, bir taraftan varoluşumuzu dolduran upuygun olmayan fikirler ve tutku duyguları, öte taraftan ise eriştiğimiz upuygun fikirler ile aktif duygular birbirlerine zincirlenirler.

Hatırlıyorsunuz ki upuygun olmayan fikirler - anlayıp anlamadığınızı sormak için çabuk bitireceğim - upuygun olmayan fikirler ile tutkular, varoluşun birinci boyutuna gönderirler: Yayılabilir parçalara sahip olmak. Diğer iki boyut yani ilişkilerin bilgisi ve yeğinliğine parçalar olarak kudret derecelerinin bilgisi ise öteki iki boyuta gönderir: Karakteristik ilişkiler ve yeğinliğine parça olarak öz. Varsayın ki varoluşumda - burada yayılabilir parçaları lanetlemek söz konusu değildir; bu kendimizi öldürmek olurdu, ve Spinoza'nın intihar konusunda ne düşündüğünü görmüştük. Hayalinize getirin, varoluşun süresince görevli olarak bir şeylere eriştin, Spinoza der ki bu yayılabilir parçalara sahip olduğunuz ve bu parçaların yasasına tabii olduğunuz için bu imkânsız olurdu; ama göreli olarak upuygun fikirlere ve aktif duygulara erişmiş olduğunuzu varsayın. Bu bir vakadır, ele alacağımız ilk vaka. İkinci bir durumda şunu düşünün: Buna ancak çok ender olarak ve çok kısa süreli erişmişsiniz. İyi. Şimdi kendinizi öldüğünüz ana yerleştirin. Bütün bunlar son derece somuttur. Birinci durumda ve ikinci durumda siz ölürken ne olup bitmektedir? Siz ölürken ne olursa olsun bu yayılabilir parçalarınızın ortadan kayboldukları anlamına gelir; yani başka bedenlere giderler, başka bir deyişle: Sizinkinden başka ilişki-

leri doldururlar, gerçekleştirirler. Ama siz öldüğünüzde ve ikinci durumda varoluşunuzun büyük bir çoğunda, upuygun olmayan fikirler ve pasif duygularla yaşamışsanız bu demektir ki ölen şey göreli olarak sizin daha büyük bir kısmınızdır. Daha büyük bir parçanız ölmektedir. Oransal olarak bu sizin daha büyük bir kısmınızdır. Öteki durumda ise aksine. Bu çok ilginç, peki bu noktada bir tür göreli oran devreye girmektedir, beşinci kitapta önemli olan budur, ve bu beşinci kitapta gözümüzden kaçarsa - ama yine de Spinoza bunu açık söylemektedir; bu gözünüzden kaçarsa beşinci kitabın hareketini anlayamazsınız. Öteki durum: Varsayın ki varoluşunuzda aksine oransal olarak, göreli olarak daha çok uygun fikir ve aktif duyguyla karşı karşıya gelmişsiniz, o zaman sizde ölen şey göreli olarak daha önemsiz, çok daha küçük bir kısım olacaktır.

O zaman iş çok ilginç bir hal alıyor, bana öyle geliyor ki burada Spinoza sınama, deney olarak varoluş fikrini işin içine sokmaktadır. Ama bu asla bir ahlak sınaması değildir, bir tür fiziksel-kimyasal sınamadır, deneydir: Ebedi olduğum deneyini yapıyordum. Evet. Bu metinde Spinoza ne demektedir? Şunu: Bunu daha şimdiden yaşıyorum, ama hangi koşulda? Sorun asla ruh bedenden sonra varlığını sürdürür mü değil, ölümsüzlük sorusu şudur: Hangi anlamda ve hangi biçim altında ruh bedenden sonra varlığını sürdürür - bu felsefenin ve Tanrıbilimin, eğer isterseniz, farklar ne kadar büyük olursa olsun Platon'dan Descartes'e kadar sordığu sorudur. Platon'dan Descartes'e kadar sorulan şey hep gerçekten ruhun ölümsüzlüğü sorusuydu, ve bunun ölümsüzlüğü zorunlu olarak bir önce ve sonra sorunundan geçmek zorundaydı. Neden? Ruhun ölümsüzlüğünün bakış açısından önceyi ve sonrayı belirleyen şey, yani ruh ile bedenin birliğini belirleyen şey: Ruhun öncesi eşleşmenin öncesidir, ruhun bedenle birleşmesinin öncesidir, ölümsüzlüğün sonrası ise, yani ruhun sonrası ise ölümden sonrasıdır, yani... şeyden sonrası...

işte buradan ruhun ölümsüzlüğünden bahsedip duran yazarların sıkıntısı ortaya çıkmaktadır. Nedir bu sıkıntıları? Sorun ruhun ölümsüzlüğünün ancak önce ve sonralı zamansal biçimler altında kavranabilir ve algılanabilir olmasıdır. Bu daha Platon'un ruhun ölümsüzlüğü üzerine Fedon Diyaloğunda ortaya çıkıyordu. Bu Fedon Diyaloğunda Platon doğrudan doğruya önceden ve sonra meselesi etrafında büyük bir ruhun ölümsüzlüğü öğretisini öne sürmüştü: Birleşmeden önce ve sonra. Ve Spinoza kendi ebediyet kavramını ölümsüzlüğe karşı sürdüğünde ne demek istediği çok iyi anlaşılıyor. Ölümsüzlük açısından bakıldığında isterseniz, ruhun ölümsüz olduğunu bilebilirim. Ama ölümsüzlük neye dayanır? Bu mesela ruhunun bedeninle birlikte ölmediğini bildiğin anlamına gelir. Platon'un bunun bir bilgi olduğu fikrini kabul etsen bile bunun hangi biçim altında olduğunu bilmiyorum ve hepsi de zaten bunu diyorlar. Neden? Çünkü ölümsüzlük önceyi ve sonrayı dışarıda bırakıyor gibidir, böylece daha şimdiden bir ebediyettir, ama yalnızca önce ve sonra mefhumları açısından bilinip tanınabilir. Bunu Descartes de söyleyecektir - hangi biçim altında? Ruhun ölümsüz olduğu, söylenilmiş: Descartes'a göre bundan eminim. Ama hangi biçim altında bu konuda hiçbir şey bilmiyorum. Çok çok bir önce ve sonra olduğumu, ruhun bedenle birlikte doğmadığını ve bedenle birlikte ölmediğini onaylayabiliyorum. Ne olduğunu ve nasıl olduğunu doğrulayamam. Burada entelektüel bir sezgi gerekirdi. Oysa bu eksiktir.

Çok iyi. Spinoza sorunu bu biçimde ortaya atmaz, çünkü onun için sorun bir önce-sonra sorunu değil, aynı anda oluş sorunudur. Yani demek istediğim ölümlü olduğum sırada ebedi olduğumu yaşıyorum. Ve ebedi olduğumu deneyimlemem bir öncenin bulunduğu, bir öncenin geçmiş olduğu ve bir sonranın olacağı anlamına gelmez. Daha şimdiden zaman biçimi altında olamayan bir şeyi yaşıyor olduğum algılanabilir. Peki zaman biçimi al-

tında olamayan şey nedir? Söylemek gerekirse parça denemesinin birbirine mutlak olarak zıt iki anlamı vardır: Bir taraftan sahip olduğum parçalar var; bunlar birbirlerinin karşısında yer alan yayılabilir parçalar ve bunlara zaman tarzı altında sahibim. Gerçekten de bunlar bende geçici olarak var, onlara süre içinde sahibim. Zaman tarzı sahibi: Bunlar sahip olduğum birbirlerinin dışında yer alan, yayılabilir parçalar. İyi. Ama yeğinliğine parçalar dediğim zaman tümden farklı bir şey söylemek istiyorum. "Parçalar" kelimesinin iki anlamı doğa bakımından birbirinden farklıdır, çünkü yeğinliğine parçalar = öz dediğimde bu artık sahip olduğum bir parça değil, sahip olduğum parçalar değil, bizzat benim bir parça olmamdır. Ben bir kudret derecesiyim, yeğinliğine bir parçayım, evet ben yeğinliğine bir parçayın ve başka özler de hepsi yeğinliğine parçalar. Neyin parçaları? İşte: Spinoza der ki Tanrının kudretinin parçaları. O böyle konuşur, bu çok iyi.

Ebedi olduğunu yaşamak yeğinliğine "parçaların" dışsal "parçalardan" doğal olarak farklı olduğunu ve bir arada bulunduklarını deneyimlemek demektir. Burada ve şimdi ebedi olduğumu deneyimliyorum, yani sahip olduğum yayılabilir parçalara indirgenemeyecek yeğinliğine bir parça veya bir kudret derecesi olduğumu yeğinliyorum - ve yayılabilir parçaların benden çekilip alındıklarında öldüğümü biliyorum, ama bu ebedi olarak olduğum yeğinliğine parçayı asla ilgilendirmiyor. Ve ebedi olduğumu deneyimliyorum. Ama bir kez daha yine bir şartla - yeğinliğine parçaya bir edimsellik, bir etkinlik veren fikirlere ve duygulara yükselebilmem şartıyla. İşte bu anlamda ebedi olduğumu deneyimlemekteyim. Demek ki bu zaman içinde ardışıklığın bir ölümsüzlüğü değil, bir ebediyet veya bir aradalık anlamına gelen bir yaşantıdır, ve daha şimdiden varoluşumda beni tanımlayan yeğinliğine parçanın ebedi olarak indirgenemezliğini yaşıyorum, ebedi olarak olduğumu yaşıyorum ve bunun süre

biçimi altında sahip olduğum yayılabilir parçalarıma indirgenemeyeceğini yaşıyorum. Ama eğer özümü edimselleştirmemişsem, ilişkilerimi gerçekleştirmemişsem, birbirleri ile dışarıdan karşılaşan yayılabilir parçaların yasasına tabi kalmışsam o zaman ebedi olduğumu yaşama fikrine bile sahip değilim demektir. O anda eğer ölürsem evet, kendimin büyük bir kısmını kaybetmiş olurum. Eğer aksine yeğinliğime parçamı oran olarak daha büyük kılabilmişsem bu ne demektir? Bu noktada kuşkusuz küçük bir nokta baş gösterir. Bakın burada bir tür oranlar hesabı devreye girmektedir - sahip olduğum yayılabilir ve benim olduğum yeğinliğine parçalar. Bu zordur çünkü "parçalar kelimesinin iki anlamı arasında doğa bakımından bir fark yoktur. O zaman Spinoza nasıl bunların birbirlerine göreli olarak daha büyük veya küçük olduklarını söyleyebilmektedir? Bize demektedir ki öldüğümde bazen kaybolup giden, yani başka bir yere çekip giden yayılabilir parçalar - bende kaybolup giden bazı durumlarda daha büyük bir kısımdır. Başka durumlarda ise önemsiz oldukça küçük bir parçadır. Demek ki yeğinliğine parçalarla yayılabilir parçalar bu oranlama ilkesine sokulabilecek ortak bir ölçüte sahip olmalıdırlar - dolayısıyla iki aşırı durum vardır, bazen kaybolan yayılabilir parçaların benim daha büyük bir kısmımı oluşturdukları, bazen ise benim daha küçük bir kısmımı oluşturdukları; çünkü benim daha büyük bir kısmımı yeğinliğine parça almıştır. İyi, daha ileriye varılamaz. Bundan sonrası varoluşumuz için bu tür bir oranlama hesabını yapmaya girişmemiz oranı yaşamamızdır. Evet demek gerekir, bir hayatta önemli olan şey nedir? Önemin ölçütü nedir? Neye önem veriyorsunuz? Ha şu önemlidir, bu ise değildir diye ayrımlar yaparız. Bunu neredeyse varoluşun bir kıstası haline getirmek gerekir. Nedir? İnsanlar hayatlarında neye önem atfederler? Önemli olan radyoda konuşmak mı, pul koleksiyonu yapmak mı, iyi bir sağlığa sahip olmak mıdır? Belki de hepsi bilmem. Mutlu bir

hayat ne demektir? Öyle ki birisi şunları söyleyerek ölüyor: Önünde sonunda istediklerimi genel olarak yapabildim. Yaklaşık olarak istediklerimi gerçekleştirebildim. Arzularımı gerçekleştirebildim. Evet bu iyi. İnsanın kendine bahşedebildiği ve kendinden memnun olmanın tam zıddı olan bu tuhaf kendini kutsama nedir? Bu "önemli" kategorisi nedir? Evet tamam, bu lanet olası bir şey ama "önemli" değil. Yapılacak bu hesap nedir? "Parçalar" sözcüğünün birbirlerine indirgenemez iki anlamı arasında oranlar yapmanıza olanak sağlayan işte bu "dikkate değer" veya "önemli" kategorileri değil mi? Benim yeğinliğine parçama bağlı olan, oradan türeyen şey ve aksine sahip olduğum yayılabilir parçalara gönderilen şey.

Ve sonra hiç kuşkusuz zamansız ölümler problemi de olacaktır... Tekil öz varoluşa geçer, bu tamam. Ama ya bebekten azılmışsem? (kahkahalar) Spinoza'nın kuralı hangi noktaya kadar işleyebilir? Sürdüğüm zaman hiçbir öneme sahip değilken. Bunu çok kesin olarak söyler - ve bunu söylemeye hakkı vardır çünkü kendisi çok yaşlı ölmemesine rağmen, bebekken de azılmış değildi; *Ethica*'yı yazmaya vakti olmuştu - o zaman yine de ölen bebekler ne olacak? Spinoza'nın kuralı: Ama her şeyden önce öldüğümde bu tek bir şey anlamına geliyor -- artık yayılabilir parçalarım yok; ama o zaman zamansız ölümler karşısında bir zorlukla karşılaşıyoruz çünkü erken ölümler konusunda şu söylenebilir: Ebedi bir özü vardır ama bu ebedi öz bir kez daha Spinoza'ya göre basitçe bir matematik şekil olarak tanımlanabilir bir öz değildir, varoluşa geçtiği ölçüde öz olarak var olur; yani derecesini kendi hesabına edimselleştirdiği ölçüde, yani yeğinliğine parçayı tamamladığı ölçüde varolur. Buradan zamansız öldüğünde kendi olduğu yeğinliğine parçayı asla gerçekleştirmediği sonucu çıkar. Başka bir deyişle kendi olduğum yeğinliği asla ifade etmemişimdir, var etmemişimdir.

O zaman belli bir yaşta ölündüğünde sorun yoktur. Ama ya daha önce ölenler? Burada gerçekten sanıyorum ki... Bir muha-

birin bunu Spinoza'ya sorduğunu düşünün. Spinoza ne cevap vermiş olabilirdi? Sanıyorum ki burada artık hiç kurnazlık yapmadan şu türden bir cevap verirdi: Evet ne yapalım? Bu doğanın indirgenemez dışsallığının bir parçasıdır. Onlar da zehirlenmiş olan, zehirlenecek ve şu anda zehirlenen insanlar konvoyunun bir parçasıdır, vesaire... Bütün bu problemin, yayılabilir parçamıza dair problemin bazı durumlarda... derdim ki Spinozacı terimlerle, neredeyse şunu bile söylemek gerekir: Erken ölen biri, evet, bu ölümün öyle bir biçimde kendini dayattığı bir durumdur ki, ölüm kendini öyle koşullarda dayatır ki o zaman söz konusu bireyin büyük bir parçasıyla ilgilidirler. Ama mutlu bir hayat denen şey yapabileceği her şeyi yapmaktır ve Spinoza bunu biçimsel olarak söyler, erken ölümleri kovabilmek için, yani zamansız ölümleri engellemek için - bu ne demektir? Ölümü engellemek değil, ama ölüm çıkageldiğinde benim sonuçta en küçük parçamı ilgilendirmesini sağlamak. İşte sanıyorum Spinoza işleri böyle görüyor, yaşıyor ve hissediyordu. Sorunuz var mı? Tepkiniz var mı? Bu bir teori değil, hissetmekten başka bir şey yok!

Soru (Belki Güney Amerika aksanlı genç bir kız): *Ethica*'da Spinoza - *intelligo* ... (duyulmuyor) "ben" diyor. Herhangi bir örnek vermek istediğinde Paul ya da Pierre diyor ve hissettiğimizi, yaşadığımızı söylediğimde söz konusu olan bu kez bir "biz" oluyor, yani bu biz hepimiz demek ve aynı şekilde beşinci kitapta entelektüel Tanrı sevgisi dediğinde bu kez *omnium* yani hepimiz oluyor. Demek ki belki de vakitsiz ölüm belli bir yoldan böyle bir ittifakla, böyle bir cemaatle düzeltilebilir.

Gilles: Evet! Söylediğin şey çok derin ve doğru çünkü buradaki "biz" özler düzeyinde - bir kez daha tekrarlıyorum - yalnızca varoluşlar ve yayılabilir parçalar düzeyinde karşıtlık veya çatışma söz konusu olabilir, demek ki bütün özler bütün diğer özlere uyum gösteriyorlar. O zaman hayatları göreli olarak ba-

şarılı olan özlerin erken ölümleri üstlenebilecekleri söylenebilir, bu tamam.

Ve Spinoza'nın acaba vakitsiz bir ölümü mü oldu? Kendisine göre hiç kuşkusuz vakitsiz bir ölüm değildi. Burada yazmaya çok sarıldığı bir kitabı bitirmeden öldü zira birisinin nasıl öldüğünü söylemek zordur, ama onu ölürken hayal etmek daha da zordur... Kendisinin yapmak istediği her şeyi başarmış olduğunu söylerken, çünkü Spinoza yapmak istediğini yapmıştı.

Soru: (aynı genç kız): ... Çünkü dikey bir imaj olarak verdiğim Tanrıya göre tanımladığın özün ebediliğini bilince göre yatay bir biçimde de tanımlayabilirdin.

Gilles: Özlerin cemaatı düzeyinde mi? Cemaat üzerinde benden daha çok ısrar ediyorsun. Bana göre bu bir sonuçtur.

Soru: Bu ikinci bilgi türüyle üçüncü bilgiyi ayırmaya olanak verir öyle ki belli bir anda, temelinde, hepsini ... (duyulmuyor) özdeşleştiriyorsun, ayırt etmeyi bırakıyorsun.

Gilles: Evet böyle çünkü vaktim yoktu. Bunu söylemedim bu bakımdan bazı avantajları olabilir. Sen, özlerin bir cemaati üzerinde ısrar ediyorsun. Benim için ise bu yalnızca bir sonuç: Cemaat özlerden doğar, özleri oluşturmaz, ama doğru, evet doğru, bu noktada bir fark olabilir. Gerçekten de her şeyden önce özlerin birbirleriyle uyumu üzerine vurguyu kaydıran tümüyle farklı bir sunuş yapılabilirdi. Evet, bana söylemek istediğin: Sanıyorum ki özler ancak edimselleşmeyi başardıkları ölçüde birbirlerine uyabilirler. O zaman bana göre uyum konusunda, ayrı fikirlere sahip değiliz ama burada da bir vurgu farkı söz konusu. Size hep söylediğim gibi, bir derste kendi vurgularınızı kullanmak zorundasınız. Tamam!

Soru: Ölüm üstüne (zor işitiliyor)... Ölümün hiçbir nesnesi yok... Ölümün önünde gitmek onu geçmek ... (duyulmuyor).

Gilles: Ancak şu noktada bir cevap verebilirim: Spinoza'nın bize bu konuda ne söylediği ile. Elbette ona göre öbürünün

önünden gitmek neredeyse upuygun olmayan bir hayatın doruğudur. Ve onun açısından neden böyle olduğu çok kolay anlaşılabilir. Çünkü Spinoza'nın inandığı bir fikir vardır ki bu tarihteki en derin fikirlerden birisidir - doğası itibariyle ölümün ne olursa olsun yalnızca dışarıdan gelebileceğine inanır. Ölümün temel olarak birbirine dışsal parçaların yasası olduğunu yoksa ölüm fikrinin kendisinin hiçbir anlama sahip olmayacağına inanır.

O zaman ölümün hep dışarıdan gelmesi konusunda Spinoza çok güçlüdür. Çünkü benim fikrimce ölümün kaçınılmaz olduğu fikrini ölümün hep dışarıdan geldiği fikriyle eksiksiz bir şekilde barıştırabilen tek kişidir. Genel olarak ölümün dışarıdan geldiği söylendiğinde hemen şöyle karşı çıkılır: Ha, ama o zaman eğer ölüm dışarıdan geliyorsa, o zaman zorunlu değil demektir. Sonuçta ölmeyebilirdiniz. (bandın sonu)... Hiçbir zaman içeriden gelen bir ölüm olmamıştır. Spinoza bir ölüm dürtüsünün tümüyle grotesk, mutlak olarak grotesk bir kavram olduğu fikrine sahip olanlardandı...

Richard: Bu ölüm dürtüsü meselesinde. Yazar Armand Farrachi bana öyle geliyor ki Spinoza'nın fikrini yeterince tamamlayan bir sezgi geliştirmişti. Burada ölen bebek vakasını dışarıda bırakırsak, bu durumla her yerde karşılaşıyoruz, ve bu yazar hep somut örnekler vermektedir. Sürenin, kazaya bağlı olarak bir iç anlamını, bir tür iç anlamını ortaya koymaktadır. Yani, şu yazar bütün bir hayatını, Viktor Hugo gibi eserini geliştirmek için seksen yılını verir, başka bir yazar ise "eserini" geliştirmek için iki ya da üç yılı yeterli bulur - ve burada Rimbaud ya da Rotreaund'un örneğini verir. Ve gerçekten de yirmi beş yaşına geldiğinde her şey bitmiş olur. Başkaları ise ancak seksen yaşında bitireceklerdir. Aynı durumla ünlü müzisyenlerde de karşılaşıyoruz. Mozart ile Bach gibi. Ve onlar da "eşit değerli" kudrette şeyler söylemiş ve yapmışlardı. Mozart'ın eserinin

Bach'ın eserinden daha önemli olduğunu veya Victor Hugo'nun eserinin Rimbaud'unkinden daha önemli olduğunu söyleyemeyiz. Demek ki her şey bir şeylerin olup bitmesi için bir sürat söz konusu olduğunu, eserin yaratılması için belirli bir süre algısı türünün içeride varolması gerektiğini, ve sonuçta bu esere son verecek o kazanın söz konusu olduğunu gösteriyor. Ama bütün bu durumlarda eser "yapılmış" ve "tamamlanmış" olmalıdır. Felsefede de bunun örnekleri var.

Gilles: Evet. Dahası, yüceltilmemiş yani estetik sanatsal olmayan örnekleri de ele almak gerektiğini düşünüyorum. Geriye kalan zamanı böyle yakalama, değerlendirme türünün varoluşta çok çok derin, çok derin bir duygu olduğunu düşünüyorum. Hangi ölçüyle, hangi türden bir nicelikle bu olur? Zamanın hangi niceliğiyle gerçekleşir? İnsanlar pek fazla zamanları kalmadığı izlenimine sahip oldukları zaman. Nasıl hazırlanmalı, söylendiği gibi: İşlerini tamamlamak, hazırlanmak. Bu ilginç bir durumdur. Bu tür değerlendirmeler hep olur. Richard'ın söylediğinde gerçekten de çok önemli olan şey bana öyle geliyor ki bunun asla çok genel, topyekûn bir değerlendirme olmayışıdır. Bu yaşa bağlı değildir. Böyle bir his belli bir yaşa bağlı değildir, gerçekten de, bir şey derinliklerden gelip bana şunu söyletir: Bak işte belki de sona yaklaşıyor ve bu bir paniğin tersidir, bir endişenin tam tersidir. Bunu nasıl açıklamalı? Şu noktaya geri dönüyorum: Ölüm her zaman dışarıdan gelir. Evet bu tamam. Kazaya bağlı olmayan ölüm yoktur. Yaşlılık bile dışarıdan gelir. Bütün bu işler hep dışarıdan gelir. Bu dış parçaların bir saldırısıdır. O zaman asıl ilginç olan şey bir taraftan türe ait olan genel yasaların varolmasıdır: Türümüzün şu kadar bir süreyi, kabaca genel bir süreyi kapsadığını biliyoruz. Öyleyse türün bazı genel zorlamaları var. Ama ne demektir bu - bir tür şu kadar yaşar, mesela bir kedi şu kadar yıl yaşar, bir insan ortalama olarak şu kadar yıl yaşar; bu hayat ortalamaları ne demektir?

Global genel sürelerin, yayılabilir parçaların şu ya da bu türe ait oldukları süreyi belirleyen istatistiksel sürelerin varolduğunu gösterir. Kedinin özünü ele alın, bir kedinin ömrü ne kadardır? On yıl mı on iki yıl mı?

Comptesse: On sekiz yıl. (kahkaha)...

Gilles: Hilkat garibeleri mi? Hayır. Normal olarak evet tamam kediler. On sekiz yıl bir kedi için mi? Hayda bu tam bir felaket. (kahkahalar)

Bu çok büyük. Bunun çok istisnai bir kedi olduğunu düşünürdüm. İnsanlar şu aralar bilmiyorum ne kadar yaşıyorlar, ortalama süre ne kadar. Bu, bir kez daha tekrarlıyorum, beni karakterize eden ilişkiler altında yayılabilir parçaların sürdüğü zamandır. Burası tamam. Ama bu yayılabilir parçaların bana ait olmalarını ve bana ait olmalarını bırakan şey tümüyle dıştan gelen kazaların alanındadır. Yalnız, bu dıştan gelen kazalar yasalara bağlıdırlar, bu açıktır, yasaları vardır. Demek ki bu anlamda ölüm mutlak olarak zorunludur, mutlak olarak kaçınılmazdır ama her zaman birbirlerinin dışındaki parçalar arasındaki ilişkileri düzenleyen kurallara bağlıdır. İşte bu anlamda ölüm her zaman dışarıdan gelir. Kesin olarak Spinoza'nın sürekli tekrarladığı gibi: Ben doğanın bir parçasıyım, yani: Bütün bu dış dünyaya açılıyorum. İşte bu anlamda ölüm kaçınılmazdır. Ne kadar dışarıdan geliyorsa o kadar zorunludur. O kadar.

Comptesse: Burada şöyle bir problem yok mu? Eğer ölümün, dışarıdan geldiği kabul edilirse - nasıl kabul edilmesin - dışarıdan geldiği kabul edilirse o zaman dışarıdan bir etki, ölümcül bir etki gelip içeriden geçiyor demektir. Ve o zaman soru şu şekli alır: Eğer bu etkilenmenin upuygun bir fikri varsa, ve eğer Spinoza'nın bahsettiği duygular - yani her şeyden önce sevinç ve keder duyguları - dışarıdan gelen ölümcül bir etkinin upuygun fikrini verebilirlerse bu Spinoza'ya ciddi bir problem çıkaracaktır çünkü unutmamak gerekir ki Spinoza bazı metinlerinde bir hasta

gibi olduğunu ve bir hasta gibi öleceğini, gerçekten bir kurtuluş yolu bulamazsa ruh olup gideceğini yazmaktadır. Spinoza özellikle ilk metinlerinde böyle konuştuğunda bu yalnızca dışarıdan gelen bir ölüm değil, bir hastalığa yol açmış bir etkilenmenin sonucudur ve bu hastalık için bir çare bulmak gerekir. Ve bu çare söylediği gibi bir düşünme biçimi ya da daha kesin olarak onun söylediği gibi bir bilgi biçimidir. Oysa bu öyle basitçe çok basit bir aksiyona dayanmaksızın söylenemez: Ölüm dışarıdan gelir, bu bu kadar basit. Sözgelimi bu duygulanışa, etkilenmeye katılan ve ölüm etkisini kesin bir dışsallık aksiyonunda bıraktığınızda anlaşılamayacak olan bazı imajlar vardır.

Mesela aklımda Henry Miller'ın bir metni var "Seks Âlemi"nde. Henry Miller mesela unutmaya çalıştığı veya bazılarının bütün ömürleri boyunca unutmaya çabalayacakları türden olayı anlatmıyor, seks âleminde neredeyse asla unutulamaz ve kendisini hâlâ etkileyen bir olaydan, ama bu etkiyi onda neyin uyandırdığını asla anlamadığını söyleyerek, düşündüğü zaman neden bu duyguya kapıldığını söyleyerek bahsediyor. Bu hayatında ilk kez küçük bir kızın cinsel organlarını gördüğü olay o an çok garip bir izlenime kapılıyor; sanki küçük kız bölünüp ikiye ayrılıyor - bu sekiz yaşlarındaki küçük kız hemen ikiye ayrılıyor ve çok etkileyici bir şekilde oradan demir maskeli bir adam fırlayıp çıkıyor. Bu çok tuhaf bir yaşantı. Buradan başlayarak bir dizi açılıyor - bir Afrika maskesinden bahsediyor, yine aynı halüsinasyondan, demir maskeli adamdan bahsediyor, bu erkeksi uyarılma ve saldırganlık arasında bir ilişki var ... (duyulmuyor) öyleyse burada ikincil değerde de olsa bir yazar için, kendi yazın yaşantısı içinde dile getirmeyi asla başaramadığı bir duygulanış, bir etkilenme tipi var. O halde dilsiz veya dile getirilemez etkilenmeler duygulanmalar var. Bölüm konusunda bir aksiyon getirdiğimizde, yani ölümün hep dışarıdan geldiğini söylediğimizde karşımızda her zaman bu dile getirilemez duy-

gulanış etkilenme problemi çıkacaktır - ve bu duygulanışın etkileri ya da bu etkilerden doğan olaylar dizisi çıkacaktır.

Gilles: Bütün anlattıklarını iyi anladığımı itiraf ederim; hatta bu bana çok ilginç de gelebilirdi, ama itiraf ederim, benim fikrimce bunda Spinoza'cı hiçbir şey yok.

Comptesse: Bunun Spinozacı bir mesele olduğunu söylemedim ki.

Gilles: Ha o zaman tamam! Spinoza ölümün dışarıdan gelmesi konusunda şunu düşünmezdi - artık zorunlu olarak dışarıda olup biteceğini düşünmüyordu. Eğer Spinoza'da bir düzeyde bir içselliğin olmadığını kavradıysanız her şey dışarıdadır ve dışarıda kalır. Spinoza'nın kavradığı tek içsellik - ve bu kelimeyi kullanmaktadır - tekil özler yerine içsel özlerden bahsedeceği zamandır. Tekil öz gerçekten bir içsellikle tanımlanır. Bu ne anlama gelir? Yeğinliğine bir parça olarak bir içselliğe sahip olduğu anlamına gelir. İçselliği neye dayanır? Gariptir, bir kudret derecesinin içselliği kendisinde öteki kudret derecelerini kapsama tarzıdır ve bu yayılabilir parçaları ile yeğinliğine parçalar arasındaki büyük farklardan biridir. Herhangi bir yeğinliğine parça bir *pars intima*'dır, yani bir iç parçadır. Bir iç parça ne demektir? Bir kez daha cevap çok kesindir - kendi içinde bir kudret derecesinin barındırdığı ve kendisiyle karışmayan daha alt düzeydeki kudret dereceleridir. Ama kendisinde hem daha alt düzeydeki hem de daha üst düzeydeki kudret derecelerini barındırmaktadır.

İşte bu yüzden bütün özler birbirlerine uyarlar - bütün özlerin bütün diğer özlerle bu yakınlığı sayesinde birbirlerine uyarlar. Burada biraz önce söylediğim şeyi özlerin birbirlerine uyması düzeyinde ele alabilirdim yani bütün özlerin bütün diğer özlere yakınlığı açısından konuşabilirdik. Demek ki bu düzeyde Spinoza açısından bir içsellik vardır. Ama varoluş ve yayılabilir parçalar açısından dışsallıktan başka bir şey yoktur. Hiçbir iç-

sellik yoktur. Öyleyse yayılabilir parçalara bağlı olan duygular sadece insanlık duygularıdırlar. Ve sanıyorum ki Spinoza Comptesse'in kullandığı formülü asla kabul edemezdi: Dışarıdan gelen bir duygu zorunlu olarak içeri geçsin. İçeriye geçemez çünkü iç duygu öz olarak özün bir duygusundan başka bir şey olamaz. Kudret derecesi olarak yeğinliğine bir parçanın duygusu olmaktan başka bir şey olamaz. Oysa dışarıdan gelen duygular birbirlerinin dışındaki dış parçalar arasındaki etkileşimlere bağlıdırlar. İkisi arasında hiçbir iletişim yoktur. Birinci türden ikinci türe, ya da üçüncüye geçebilirim, ama birinci türden bir duygu, bir tutku duygusu içeriye sızamaz - yani özün bir duygusu olamaz.

Öyleyse geliştirdiğim bütün fikirler bizi dehşetle titreten bir örnekle birlikte çok ilginç çünkü anlıyorsun bu Miller - Miller bu bakımdan matrak bir yazardır; Miller'de bizi burada ilgilendiren şeyler açısından gerçekten tartışılmaz biçimde Spinoza'cı sayfalar vardır ama bunları yazarken takdir edersin ki bir Spinoza yorumu yapmıyor, dolayısıyla her şeyi söylemeye hakkı var. Bazen kendi ilhamının duyarlılığı ve tutarlılığı içinde çok çok Spinozist kavrayışlar belirir ve bu Henry Miller'ın panteizmine işaret eder, sonra tümüyle farklı bir yerden gelen ilhamları vardır - sözgelimi Dostoyevski'den ve en iyisi, en güzeli kendi kendinden gelen; bütün bu işlemler birbirleriyle uyum içindedirler, oysa senin anlattığın bütün bu unsurların ne kadar açık bir şekilde Spinozacı olmadığın o kadar bellidir ki bunun için Spinoza'nın idealini hatırlamanız yeterlidir: Spinoza'nın idealinden bahsetmemiştim ama burada bahsetme fırsatını buluyorum - bu gerçekten, upuygun olmayan âlemin, tutkular âleminin belirsiz, çift anlamlı işaretlerin âlemi olduğu, karanlık ve çift anlamlı göstergelerin dünyası olduğudur. Oysa sen Miller tarzında karanlık bir göstergenin örneğini geliştirirdin. Oysa Spinoza hiçbir nüansa yer bırakmaz: Birinci türden bilgide eğitim görürsünüz,

bu belli belirsiz çift anlamlı işaretlerle baş başa kaldığınızda en kötü varoluş içinde sürüklenip durursunuz - bu göstergeler cinselliğinki olsun, Tanrıbiliminki olsun, neyin olursa olsun, bu göstergeler nereden gelirlerse gelsinler, peygamberin işaretleri olsun, sevgilinin işaretleri olsun hepsi aynı, bu çift anlamlı işaretlerin âlemidir. Oysa tam aksine ikinci ve üçüncü bilgi türlerine yükselişin tümü budur. Azami ölçüde belirsiz işaretleri çift anlamlı işaretleri silmek - oranlar yasası yüzünden her zaman azami diyecektir, elbette her zaman çift anlamlı işaretlerle karşılaşmaya mahkûmuz, her zaman onların yasasına tabi olmayı sürdüreceğiz; bu tıpkı ölüm yasasındaki gibidir, ama mümkün olduğunca bu çift anlamlı işaretler dünyası yerine tek anlamlı ifadeleri koymaya çabalayabilirsiniz... Seks dünyasına gelince Spinoza kuşkusuz seks dünyasına dair bir kitap yazmaya kalkışmazdı. Neden seks dünyasına dair bir kitap yazmazdı? Neden Spinoza açısından - açıktır ki bize bu konuda da bir şey söylemektedir - bize derdi ki: Vardır, cinsellik diye bir şey vardır. Hatta o sizin hepinizin istediğidir. Ama bu sizin sorununuzdur ve her şey onu varoluşunuzun esas kısmı mı yaptığınız yoksa göreli olarak ikinci bir kısmı mı yaptığınızdır. Neden kendi hesabına bunu derdi - bu kuşkusuz bir huy, bir doğa meselesidir ve sanırım ki Spinoza temelinde bakirdi - önce bütün filozoflar gibi ama kendisi özel olarak. Neden?

Görüyorsunuz bu Spinozacılık açısından çok kesindir, onun için cinsellik işaretlerin, göstergelerin karanlığından, belirsizliğinden ayırt edilemez. Eğer tek yönlü bir cinsellik olsaydı elbette isterdi. Spinoza cinselliğe karşı değildir. Eğer cinsellikte tek yönlü ifadeler bulabiliyor ve yaşayabiliyor olsaydınız size işte tamam bunu yapmanız gerekir derdi. Ama işte haklı mıdır yoksa hata mı yapıyor bilmiyoruz ama tek biçimli ifade bulan aşklar var mıdır? Daha çok öyle görünüyor ki bu yönde ilerlediğimizde öyle görünüyor ki, cinsellikte bu türden ifade kaynakları keşfet-

mekten çok şimdiye dek tam aksine oyun oynayıp durulmuştur ve cinselliğin anlam belirsizlikleri çoğaltılmıştır - ve bu psikanalizin en güzel başarılarından biri olmuştur: Cinselliğin belirsizliğini olağanüstü ölçüde her bakımdan geliştirmek.

O halde Spinoza'nın ölçütlerini anlamamız gerekiyor. Spinoza bize derdi ki: Anlıyorsunuz, benden bunu istemeyin. Bu beni çok ilgilendirmiyor ama cinselliği ayrıcalıklı kılmamak lazım çünkü belirsiz işaretlere sarılırsanız bunlardan her yerde bulabilirsiniz bundan kaçınmak gerekir: Peygamber de olabilirsiniz, sapkın da olabilirsiniz. Sözgelimi biseksüellik meselesi üzerine ayrıntılar yakalamaya çalışmak çalışmaya değmez - veya cinselliğin sırları üstüne. Ya da yine Doğunun sırrı üstüne. Eğer belirsiz işaretlerden hoşlanıyorsanız alın bunları. Ama bir kez Spinozacılığın, eğer size önermiş olduğum şey doğruysa Spinoza derslerinin başından beri benimsediği tek yorum noktasının doğru olduğu kabul edilirse, yani eğer Spinozacılık bize böyle bir proje konusunda hemfikir olanlar için bir pratik çabaya ve deneye tekabül ediyorsa, bize şöyle bir şey diyor olmalıdır: Anlıyorsunuz - sizde acı, endişe yaratan şey çift anlamlı, belirsiz bir göstergeler âleminde yaşıyor olmanızdır kesinlikle - ve ben Spinoza'nın size önereceği şey bu karanlık âlemin yerine bir tür somut çabayı, bu karanlık dünyanın, çift anlamlı göstergelerin bu âleminin yerine tümüyle farklı bir dünyanın, birincisinden türetilecek, çekilip alınacak bir dünyanın getirilmesidir; bunları dışarıdan karşılaştırmayacaksınız, bu yeni dünyayı ilkinden çekip çıkaracaksınız, bir sürü tedbirle vesaire..., ve bu bir tek yönlü ifadeler dünyası olacaktır; burada Spinoza epeyce bizim gibidir, oldukça modemdir - cinsellik meselesinde o cinsel meselelerin tek yanlı ifadesi bulunmayacağını düşünmektedir. O zaman bu açıdan, cinsellik... tamam, dışarıdan gelir, yani: Tamam cinselliğinizi yaşayın, ama bu sizin büyük kısmınızı kaplamasın çünkü sizin büyük bir kısmınızı kapladığı andan itiba-

ren, ölüm er geç geldiğinde, ya da güçsüzlük, kuvvetten düşme, yaşa bağlı iktidarsızlık baş gösterdiğinde, bütün bunlar olup bittiğinde o zaman kendinizin daha büyük bir kısmını kaybedeceksiniz demektir.

Spinoza'nın bu çok ilginç fikri sonuçta, varoluşum süresince kendimin büyük bir kısmını meşgul ettiğim şeyin benim büyük bir kısmım olacağıdır. O zaman ölümlü bir parçayı aldığımda, ölümlü bir parçayı kendimin daha büyük bir kısmı kıldığımda o zaman, sonuçta ölürken bütün bütüne ölmekteyim ve hayal kırıklığı içinde ölmekteyim.

Müdahale (genç bir bayan): Düşünün ki ikinci türden bilgiye sarıldığınızda, herkesin yaptığı gibi çünkü üçüncü tür bilgiden bahsetmeye cesaret edilmiyor, burada ondan asla bahsedilmiyor. o zaman bu ikinci türden bilgiye sarıldığınızda ne olacak?

Gilles: Merak etmeyin yürür. Daha çok şunu söylemek gerekirdi: Üçüncü türe yükselmek istediğimizde bizde eksik olan nedir?

Eksik olan, ikinci türden bilgide bütün ilişkilerin kavrandığı ama ilişkiler alanında buradan da öteye gitme olanağı bulunmadığıdır - bu ne demektir? Üç birey arasındaki karşılıklı ilişkilerin kavrandığı anlamına gelir. Neden iki ya da dört değil de üç birey diyordur? Çünkü üç birey arasındaki ilişki ayrıcalıklı bir örnektir: a, b, c. Birinci birey a'dır, ikincisi b'dir, ve a ve b'den oluşan bireye c diyorum. Neden bu üç bireylik ayrıcalıklı örneğe ihtiyaç duyduğumu görüyorsunuz. İki birey bir ilişkilerini birleştirdiklerinde zorunlu olarak bir üçüncü birey yaratırlar. Örnek: Kilüs ve lenf - bu Spinoza'nın örneği; kilüs ve lenf kanın parçalarıdırlar. Bu iki birey, kilüs ve lenf olduğu, her birinin belli bir ilişki altında oldukları ve ilişkileri birleştikleri ölçüde kanı, yani üçüncü bireyi oluşturdukları anlamına gelir. Ve neyse ikinci türden bilgi bireyleri oluşturan ve çözen ilişkiler üstüne bana her şey söylemektedir. Söylemeden bıraktığı şey nedir?

Söz konusu bireylerin her birinin tekil doğası ya da özü üzerine bana hiçbir bilgi vermemektedir. Başka bir deyişle a'nın özünün ne olduğunu, b'nin özünün ne olduğunu dolayısıyla c'nin özünün ne olduğunu söylememektedir. Yalnızca c'nin a ile b'ye nasıl uygulandığını söylemekle kalmaktadır. Kesinlikle böyle. Bana, kanın doğasını kilüsün doğasına, lenfin doğasına, kilüs ve lenfin kanın doğasını oluşturdukları ölçüde nasıl uygulandığını anlatmaktan öteye geçmemektedir.

Müdahale (aynı bayan): Sezgimize dayandığımızda asli önemli bir şey elimizden kaçıp gidiyor demektir, yani öz kaçıp gitmektedir, sonuçta o zaman ölümde en büyük olan parça kurtulamayacaktır demek oluyor bu.

Gilles: Evet, işte. Burada çok kesin bir soru soruyorsun ama ben bunu ortaya atmak istememiştim çünkü oldukça teorik bir soru . Bu noktayla ilgilenenler için söylüyorum, nasıl gerçekten Spinoza'da ikinci türden bilgiden üçüncü tür bilgiye geçilir de neden ikinci türden bilgide kalınmaz? Burada beşince kitaba kadar okuyacak olanlar için söylemeliyim ki beşinci kitabın olağanüstü zor bir karakteri vardır - çünkü orada artık önermelerin ve ispatların sürati fantastik bir ölçüde artar, bu olağanüstü güzellikte bir metindir... Burada neredeyse düşüncenin bir uçuş süratine eriştiğini söyleyebiliriz. Bu beşinci kitap çok ilginçtir.

ON BİRİNCİ DERS
DELEUZE - SPINOZA
24.03.1981

Bugün Spinoza'dan son kez bahsediyoruz. Geçen defa bana sorulan bir soruyla başlamak istiyorum: Spinoza en azından bir metinde, bütün duygulanışların hangi duygulanış olursa olsun özün bir duygulanışı, etkilenmesi olduğunu nasıl söyleyebiliyor?

Aslında, "özün duygulanışı", sözünü işittiğinizde, bunun biraz tuhaf bir ifade olduğunu hissedebilirsiniz. Bildiğim kadarıyla bu ifade yalnızca burada var. Nerede? Çok belli bir pasajda, *Ethica*'nın üçüncü kitabının sonunda bir özet metninde. Orada Spinoza kitabının dışında bir dizi tanım vermektedir. O ana dek ya vermediği ya da çok dağınık olarak bulunan tanımları yeniden vermektedir. Duyguların tanımlarını vermektedir, hatırlıyorsunuz ki duygular çok özel bir etkilenme tarzıydılar: Etkilenmelerden geliyorlardı. Bunu sık sık "his" diye çevirirler. Ama

Fransızcada Latince *affectus*'a tam tamına uyan "*affect*", (duygu) kelimesi vardır. Bu, doğrudan doğruya, duygulanışlardan, etkilenişlerden, algılar ya da tasarımlar diyebileceğimiz duygulanışlardan gelmektedir. Oysa üçüncü kitabm sonundaki birinci tanımda şunlar okunuyor: "Arzu, insanın bizzat özüdür" - bu öz herhangi bir duygulanış tarafından bir şey yapmaya zorlanıyor diye kavrandığı ölçüde". Bu tanımımın oldukça uzun bir açıklaması vardır ve eğer devam edilirse bir o kadar daha sorun yaratan bir cümleyle karşılaşılır. Çünkü özün duygulanışından, "bu özün doğuştan (ya da edinilmiş)" bütün düzenlenişini anlıyoruz". Latince metinde bir şey eksiktir, işte bu yüzden parantez koyduk. *Kısa Çalışma*'nın Hollandaca tercümesinde beklediğimiz cümleyi tam haliyle buluruz. Neden bu "ya da edinilmiş" parantezini beklemekteyiz? Çünkü bu 17. yüzyılda iki fikir veya duygulanış tipi arasında yapılan çok alışılmış bir ayrımdı: Doğuştan gelen fikirler ya da edinilmiş denen fikirler. Descartes'de doğuştan ve edinilmiş fikirler arasındaki bu ayrımı görüyoruz.

Doğuştan-edinilmiş, bu 17. yüzyılda çok yaygın bir çifttir ama buna karşın Spinoza bu terminolojiyi kullanmamıştır ve "doğuştan", "edinilmiş" sözcükleri yalnız bu özette yer almaktadır. Spinoza'nın şimdiye dek hiç kullanmadığı terimleri kullandığı ve öte yandan "özün duygulanışı" formülünü ortaya attığı bu metin nedir?

Şimdiye kadar demiş olduklarımızı gözden geçirirseniz burada bir sorun vardır çünkü kendinize Spinoza'nın nasıl bütün duygulanışların ve duyguların, özün duygulanışları, etkilenmeleri söyleyebildiğini sorarsınız. Bu, bir tutkunun bile özün bir duygulanışı olduğu anlamına gelir.

Bütün çözümlemelerimizin ışığında öze gerçekten ait olan şeyin yalnızca upuygun fikirlerle aktif duygular olabileceğini düşünmeye meyletmiştik - yani ikinci ve üçüncü türden fikirler. Öze gerçekten ait olanlar bunlardı. Oysa şimdi Spinoza tam ak-

sini söylüyor gibidir: Yalnızca büyük tutkular özün duygulanışları olmakla kalmazlar, tutkuların arasında kederler de, en berbat tutkular da, bütün duygular özü etkilerler.

Bu sorunu çözmeye çabalamak isterdim.

Amacımız Spinoza'nın bir metnini tartışmak değil, bu metni olduğu gibi almalıyız. Bu metinden öğreniyoruz ki ne olursa olsun her duygulanış özün bir duygulanışı, etkilenmesidir. Demek ki tutkular en az eylemler kadar öze aittirler; upuygun olmayan fikirler en az upuygun fikirler kadar öze aittirler. Ama yine de arada bir fark olması gerekir. Tutkularla edilginliklerle upuygun olmayan fikirlerin özlere eylemlerin ve upuygun fikirlerin ait olmasından farklı bir tarzda ait olmaları gerekir. Bu işin içinden nasıl çıkacağız?

Özün duygulanışı: Beni ilgilendiren şey Latincede aidiyet belirten bu "de" genitifinin kullanılışıdır. Fransızcada da genitif aynı "de" parçasıyla verilir. Dilbilgisinin genitifin farklı anlamlarını ayırt ettiğini hatırlıyorum. Bir sürü çeşidi vardır. Bu "de" parçasını genitifi belirtmek için kullanırsanız bu her zaman bir şeyin bir başka şeye ait olduğu anlamına gelir. Eğer genitifi bir aidiyet anlamında kullanırsam, bu ait olmanın, aidiyetin çok farklı anlamlara sahip olmasını dışlamaz. Bu genitif bir şeyin birinden geldiğini ve ondan geldiği ölçüde ona ait olduğuna işaret edebilir, ya da herhangi bir şeyin birine ancak o, o şeye maruz kalıyorsa ait olduğunu belirtebilir. Başka bir deyişle, "de" eki, okun hangi yöne gittiğini seçmez, bir edilgenlik genitifini bir aktiflik genitifini, bunları ayırt etmez.

Sorun şu: Upuygun olmayan bir fikrim var, kendisinden bir tutku, edilgenlik duygusunun çıktığı belirsiz, karışık bir önermem var - bu hangi anlamda benim özüme aittir? Bana öyle geliyor ki cevap şudur: Doğal koşullarım altında upuygun olmayan algılara mahkûmum. Bu, birbirinin dışında sonsuz sayıda yayılabilir parçalardan birleşmiş olduğu anlamına gelir. Bu ya-

yılabilir parçalar bana belli bir ilişki altında aittirler, ama bu yayılabilir parçalar üzerlerinde etkide bulunan ve bana ait olmayan parçaların sürekli olarak etkisi altındadırlar.

Eğer bana ait olan bazı parçaları, bedenime ait olan bazı parçaları, sözgelimi derimi oluşturan parçaları ele alırsam; bana şu ya da bu ilişki altında ait olan deri parçacıklarını ele alırsam: Benim derim. Derim ki sürekli olarak başka dışsal parçaların etkisi altındadırlar: Derim üzerinde etkide bulunan her şey, hava parçacıkları, güneş parçacıkları... Çok basit bir örnek düzeyinde açıklamaya çalışıyorum. Güneş parçacıkları, ısı parçacıkları, derim üzerinde etkide bulunuyorlar. Bu onların güneşe ait belli bir ilişki altında oldukları anlamına gelir. Derimin parçaları da doğrudan doğruya benim bedenimin karakteristiği olan belli bir ilişki altındadırlar, ama dışsal belirlenimlerden başka bir yasaya boyun eğmeyen bu parçacıklar sürekli olarak birbirleri üzerinde etki halindedirler. O zaman bendeki sıcaklık algısının karışık, belirsiz bir algı olduğunu ve oradan gelen duyguların edilgen tutkular olduğunu söylemek zorundayım: "Çok sıcak!" Bu, "çok sıcak" önermesi düzleminde Spinozacı kategorileri ele alırsak, benim bedenim üstünde bir dış cismin, güneşin eylemde bulunduğunu söylemeliyim. Yani, güneşin parçaları bedenimin parçaları üzerinde faaldirler. Bütün bunlar tam bir saf dış determinizmdir - tıpkı parçacıkların birbirlerine çarpması gibi.

Maruz kaldığım sıcaklığı algıladığımda bu, bende bir algı, bir fikir uyandığı anlamına gelir - güneşin benim bedenim üzerindeki etkisi fikri. Bu, uygun olmayan bir algıdır çünkü bir etkinin, bir sonucun fikridir, nedenini bilmem ve oradan edilgin, pasif bir duygu doğmaktadır: Çok sıcaktır ve ben rahatsızım, kederliyim ya da tam aksine ne güzel güneş var, kendimi iyi hissediyorum.

Bu hangi anlamda özün bir duygulanışıdır? Zorunlu olarak özün bir duygulanışıdır. İlk bakışta bu var olan bedenin bir

duygulanışı olarak görünür ama sonuçta özden başka bir şey yoktur. Varolan beden özü bir şeklinden başka bir şey değildir. Varolan beden belli bir ilişki altında sonsuz sayıda yayılabilir parça ona ait olduğu ölçüde bizzat özün kendisidir.

Hatırlıyorsunuz, öz bir kudret derecesidir. Bu öze belli bir hareket ve dinginlik oranı tekabül eder. Var olduğum sürece bu hareket ve dinginlik oranı bana söz konusu ilişki altında ait olan yayılabilir parçalar tarafından yerine getirilir. Bu ne demektir? *Ethica*'da kavramların tuhaf bir kayması vardır - sanki Spinoza'nın iki söz dağarcığı varmış gibi. Ve bu anlaşılıyor - çağının fiziği yüzünden böyledir. Bazen kinetik bir söz dağarcığından dinamik bir söz dağarcığına sıçrar. İki kavramı eşdeğer kabul eder: Hareket ve dinginlik oranı ve etkilenebilme gücü ya da duygulanabilme, etkilenebilme yatkınlığı. Bu kinetik ve dinamik önermeleri neden eşdeğer kabul ettiğini sormak gerekir. Neden beni karakterize eden bir hareket ve dinginlik ilişkisi aynı zamanda bana ait olan bir etkilenebilme gücüdür?

Bedenin iki tanımı olacaktır. Kinetik tanımı şudur: Her cisim bir hareket ve dinginlik oranı ile tanımlanır. Dinamik tanımlaması şudur: Her cisim belli bir etkilenebilme gücü ile tanımlanır. Bu kinetik ve dinamik çifte kaydına duyarlı olmak gerekir. Spinoza'nın bize çok büyük sayıda yayılabilir parçanın bana ait olduğunu söylediği bir metniyle karşılaşacağız. O halde, sonsuz sayıda yoldan etkilenmekteyim. Belli bir ilişki altında sonsuz sayıda yayılabilir parçaya sahip olmak sonsuz sayıda yoldan duygulanabilir, etkilenebilir olmak demektir. Bu noktadan itibaren her şey aydınlanıyor.

Eğer yayılabilir parçaların yasasını anladıysanız, nedenlere sahip olmayı, kendilerinin neden olmayı ve birbirlerine etkilerine almayı bir an olsun bırakmadıklarını biliyorsunuz. Bu, nedenselliğin veya dışsal, dıştan gelen determinizmin dünyasıdır. Her zaman bir parçacığa çarpan bir başka parçacık vardır. Baş-

ka terimlerle söylersek her birinin her an birbirleri üzerinde etkisi olduğunu düşünmeksizin parçaların sonsuz bir toplamını düşünemezsiniz. Etkilenme, duygulanış denilen şey nedir? Etkinin fikrine duygulanış denir. Bana ait olan bu yayılabilir parçaların birbirleri üzerinde etkileri yokmuş gibi kavrayamazsınız. Birbirleri üzerindeki etkilerinden ayırt edilemezler ve hiçbir zaman izole, yalıtılmış bir yayılabilir parçalar toplamı, yayılabilir parçaların sonsuz toplamı mümkün değildir. Bir yayılabilir parçalar toplamı vardır ve şöyle tanımlanabilir: Bu toplam bana aittir. Toplamın bana ait olduğu hareket ve dinginlik ilişkisi tarafından tanımlanmıştır. Ama bu toplam üzerinde etki sahibi olan, onu etkileyen ne var ki bana ait olmayan yine sonsuz başka toplamlardan ayırt edilemez. Derinin parçacıkları kuşkusuz gelip çarpan hava parçacıklarından ayırt edilemezler. Bir etkilenme veya duygulanış etkinin fikrinden başka bir şey değildir. Bu zorunlu olarak karışık bir fikirdir çünkü nedenin fikrine sahip değildir. Bu bir etkinin alınışıdır: Algıladığını söylerim. İşte bu yoldan Spinoza kinetik dalından dinamik dalına geçebilmektedir: Yani altında sonsuz sayıda yayılabilir parçanın olduğu bir ilişki aynı zamanda bir etkilenebilme, duygulanabilme gücüdür. Ama o zaman, algılarım ve tutkularım, sevinçlerim ve kederlerim, duygularım bütün bunlar nedirler?

Eğer kinetik unsurla dinamik unsur arasındaki bu paralellik türünü tartışmaya devam edersem, yayılabilir parçaların beni karakterize eden belli bir hareket ve dinginlik oranını gerçekleştirdikleri ölçüde bana ait olduklarını söylemeliyim. Bir ilişkiyi gerçekleştirmektedirler çünkü ilişkinin terimlerini tanımlamaktadırlar. Ve şimdi eğer dinamik terimlerle konuşursak duygulanışlarla duyguların etkilenebilme gücümü doldurabildikleri ölçüde bana ait olduklarını ve her an etkilenebilme gücümün dolmuş olduğunu söylerdinr. Birbirinden çok farklı olan şu iki anı karşılaştırın. A anında: Yağmurun altında kalmışsınız

kendi başınasınız, sığınabileceğiniz hiçbir yer yok ve vücudunuzun sağ tarafı sol tarafınızla ya da tersi savunmak mecburiyetindesiniz. Bu cümlenin güzelliğine duyarlısınız. Bu son derece kinetik karakterli bir formüldür. Vücudunun bir yarısını öbür yarısının barınağı yapmaya mecbur kalıyorum. Bu çok güzel bir formüldür. Dante'nin Cehennemin dairelerinden birinde hafif bir yağmur varken bedenlerin bir tür çamur deryası içinde yatmış halde gösterildikleri bir pasajıdır. Dante çamurda dönüp durmaktan başka yapabilecekleri hiçbir şey olmayan bu bedenlerin yalnızlığını vermeye çalışır. Her defasında vücutlarının bir tarafını öteki tarafıyla korumaya çalışmaktadırlar. Şimdi b anı: Şimdi artık kurtuluyorsunuz. Biraz önce, yağmur damlaları küçük oklar gibiydiler, her şey korkunçtu, mayonuzun içinde grotesk bir haldeydiniz ve güneş açtı. Orada bütün vücudunuz ferahladı. Şimdi artık vücudunuzun yayılabilir olmasını istiyorsunuz. Güneşte yatıyorsunuz. Spinoza diyor ki yanılmamak gerekir - her iki durumda da etkilenme gücünüz zorunlu olarak dolmuştur. Yalnız, koşullar, özellikle de dışsal koşullar bakımından hak ettiğiniz duygulanışlara ve duygulara sahipsiniz hep; ama bir etkilenme, bir duygu ancak sizin etkilenme gücünüzü gerçekten doldurmaya katkıda bulunduğu ölçüde size aittir.

İşte bütün duygulanışların ve duyguların özün duyguları olması bundandır. Son olarak, duygulanışlar ve duygular özün etkilenmeleri ve duyguları olmaktan başka bir şey yapamazlar. Neden? Çünkü sizin için size ait olan bir etkilenme gücünü doldurabildikleri ölçüde ancak vardırlar ve bu etkilenebilme gücü sizin özünüzün etkilenebilme gücüdür. Hiçbir an için hayıflanmamak gerekir. Yağmur yağarken ve siz kelimesi kelimesine o kadar mutluyken aslında hiçbir eksiğiniz yoktur. İşte bu Spinoza'nın en büyük fikridir. Hiçbir zaman hiçbir eksiğiniz yoktur. Etkilenebilme gücünüz, duygulanabilme gücünüz her zaman doldurulmuş bir haldedir. Her durumda, hiçbir şey kendini bir

eksiklik olarak ifade edemez. Bu, "varlıktan başkası yok" formülüdür. Bütün etkilenmeler, bütün algılar ve bütün duygular, ve bütün tutkular duygulanışlardır, özün algıları ve tutkularıdırlar. Felsefenin sürekli olarak hep eleştirilen bir kelimeyi kullanıp durması bir tesadüf değildir - demek ki bu kelimeye ihtiyacı vardır: Bu Spinoza'daki, *quatenus*, "o ölçüde", "sürece" diye tercüme edilebilir sözcüktür. Eğer felsefeyi tek bir kelimeyle tanımlamak gerekirse onun bir "o ölçüde" sanat olduğu söylenebilir. Eğer birini tesadüfen de olsa "o ölçüde" derken görürseniz, kendinize işte o arada bir düşünce doğmakta diyebilirsiniz. Düşünen ilk kişi "o ölçüde" demiştir: Neden? "O ölçüde" bir kavram sanatıdır. Kavramın ta kendisidir. Spinoza'nın sürekli olarak bu sözcüğün Latince karşılığı olan *quatenus*'u kullanması bir tesadüf müydü? "O ölçüde" kelimesi şeylerin kendisinde algılanabilir olmayan kavram içindeki ayrımlara gönderir. Kavram içindeki o kavram aracılığıyla olan ayrımları tartışırken şunu diyebilirsiniz: ".. ölçüde şey". Yani şeyin kavramsal yanı.

O halde bütün duygulanışlar tözün duygulanışlarıdır. Ama hangi ölçüde? Hangi bakımdan? Söz konusu olan upuygun olmayan algılar ve edilgin tutkular olduğunda bunların öz kendisine şu ya da bu ilişki altında ait olan sonsuz sayıda yayılabilir parçaya sahip olduğu ölçüde bunların özün duygulanışları olduğunu eklemek gerekir. Bu durumda, etkilenebilme gücü öze aittir, basitçe dışarıdan gelen duygular, etkiler tarafından zorunlu olarak doldurulmuştur. Bu duygular dışarıdan gelirler, özden gelmezler. Ama yine de özün duygularıdırlar çünkü özün etkilenebilme, duygulanabilme gücünün içini doldururlar. Dışarıdan gelmekte olduklarını aklımızda iyi tutun. Ve aslında bu dışarısı, bu dış, birbirleri üzerinde etki sahibi olan yayılabilir parçaların boyun eğdikleri yasadan başkası değildir. İkinci ve üçüncü bilgi türlerine erişilebildiğinde ne olup biter? Burada upuygun algılarım ve aktif duygularım var. Bu ne demektir? Bu,

özün duygulanışlarıdır. Hatta daha büyük bir güçle, daha önceki durumdan bunun farkı nedir diye sorabilirim. Ama bu kez dışarıdan gelmemektedirler, içeriden gelmektedirler. Neden? Bunu görmüştük. Bir ortak mefhum, dolayısıyla zorunlu olarak üçüncü türden bir fikir yani bir öz fikri neden hep içeriden gelmektedir?

Biraz önce upuygun olmayan fikirlerle pasif duyguların bana ait olduklarını, benim özüme ait olduklarını söylemekteydim. Öyleyse bunlar özün duygulanışlarıdırlar - bu öz edimsel olarak belli bir ilişki altında sonsuz sayıda yayılabilir parçanın hepsine ait olduğu ölçüde özün duygulanışlarıdırlar.

Şimdi ortak mefhumları tartışalım. Bir ortak mefhum (*notione communis*) bir algıdır. Ortak bir ilişkinin bende ve başka cisimde ortak bulunan bir ilişkinin algısıdır. Oradan duygular gelir, aktif duygular. Bu duygulanışlar, algılar ve duygular aynı zamanda özün etkilenmeleridirler. Öze aittirler. İkisi aynı durumdur ama ne ölçüde ve hangi bakımdan? Özün kendisine belli bir ilişki altında ait olan sonsuz sayıdaki yayılabilir parçaya sahip olarak kavrandığı ölçüde değil, özün kendini belli bir ilişkide ifade ediyor olarak kavrandığı ölçüde. Burada yayılabilir parçalar ile yayılabilir parçaların eylemi saldırı altına girmiştir çünkü kendileri bizzat neden olan ilişkilerin kavrandığı düzeye yükselebilmiştir - demek ki özün başka bir yönüne yükselmişim. Bu artık yayılabilir parçalar sonsuzluğu tarafından tanımlanan bir öz değil, kendini bir ilişkide ifade ettiği ölçüde özdür.

Ve daha da belirgin şekilde üçüncü türden fikirler düzeyine yükseldiğim zaman oradan doğup gelecek bu fikirler ve aktif duygular öze aittirler ve özün duygulanışlarıdırlar. Bu kez öz kendinde olduğu, kendi içinde olduğu salt kendi için olduğu ve kendi için bir kudret derecesi olduğu ölçüde böyledir. Kabaca diyeceğim ki bütün duygulanışlar ve duygular özün etkilenmeleridirler, yalnız iki farklı durumda, çünkü genitifin iki anlamı

vardır... ikinci ve üçüncü türden fikirler özün etkilenmeleridirler ama felsefe tarihinde ancak çok sonraları belirecek, mesela Almanlarla belirecek bir kelimeyi kullanırsak bunlar kendine yönelik etkilenmelerdir. Son olarak, ortak mefhumlar ve üçüncü türden fikirler boyunca kendi kendini etkileyen şey bizzat özün kendisidir.

Spinoza "aktif duygu" terimini kullanır ve bunun kendi kendini etkilemeden bir farkı yoktur. Bütün etkilenmeler, duygulanışlar özün duygulanışlarıdır ama dikkat, özün duygulanışının tek bir anlamı yoktur. Geriye kalan bundan etik ontoloji ilişkisiyle bağlantılı olan bir sonuç çıkarmaktır.

Neden bütün bunlar bir ontoloji oluşturmaktadırlar? Bir fikrin - hissettiğim bir şey var. Tarihte tek bir ontoloji olmuştur. Bir ontolojiyi Spinoza'dan başka hiç kimse başaramamıştır. Eğer ontolojiyi çok kesin bir anlamda ele alırsanız bir felsefenin dünyada yalnızca bir kez ontoloji olarak gerçekleştiğini söylerdim, o da Spinoza'dır. Peki neden böyle bir şey yalnızca bir kez gerçekleşebilirdi? Ve neden Spinoza'yla gerçekleşti? Bir özün etkilenebilme gücü pekâlâ dışsal etkilenmelerle olduğu kadar içsel etkilenmeler tarafından da gerçekleştirilebilir. Özellikle etkilenebilme gücünün kinetik ilişkinin yaptığı türden bir aşağı hale gönderdiğini düşünmemek gerekiyordur. Duygular mutlak olarak dıştan gelebilirler: Bunlar tutkulardır. Tutkular etkilenebilme gücünü dolduran ve dışarıdan gelen duygulardır. Beşinci kitap bana öyle geliyor ki bu kendini - etkileme mefhumunun temelini atmaktadır. Mesela şöyle bir metni ele alalım: Tanrıyı sevdiğim sevgi (örtük olarak bu üçüncü türdendir) Tanrının kendi kendini sevdiği sevgi ve beni sevdiği sevgidir. Bu, üçüncü tür düzeyinde, bütün özlerin birbirlerinin içinde oldukları, bütün kudret derecelerinin birbirleriyle iç içe ve aynı zamanda, Tanrısal kudret denen kudretin içinde oldukları anlamına gelir. Özlerin bir içselliği vardır ve bu onların birbirlerine karıştıkları an-

lamına gelmez. Burada bir iç ayrımlar sistemine varıyoruz; bir başka öz özümü etkilediği anda -ve bu üçüncü türün tanımıdır, bir öz benim özümü etkiler--, bütün özler birbirlerinin içinde oldukları için, bir özün özümü etkilemesi kendi özümün kendini etkilemesinin bir tarzıdır.

Tehlikeli olsa da güneş örneğime geri dönüyorum. Ne demektir "panteizm"? Kendilerine panteist diyen insanlar nasıl yaşarlar? Panteist olan bir sürü İngiliz vardır. Lawrence'ı düşünüyorum. Onda bir güneş kültü vardır. Işık ve verem Lawrence ile Spinoza'da ortaktı. Lawrence bize güneşle ilişkide olmanın kabaca üç tarzı olduğunu söylemişti. Önce plajdaki insanlar - bunlar anlamıyorlar güneşi, güneş nedir, bilmiyorlar, kötü yaşıyorlar. Sonuçta güneşten bir şey anlasalardı, daha aklı başında ve iyi çıkıp giderlerdi. Ama yeniden giyindikleri andan itibaren, eskisi kadar bomboşlar. Bu düzeyde, ne yapıyorlar bunlar güneşle? Birinci türde kalıyorlar... (...) "Sıcağı severim"deki "ben" kılcal damar genişlemesi ya da daralması tipinde yayılabilir parça ilişkilerini ifade eden bir "ben"dir. Bu bakımdan benim parçalarını üzerinde etkide bulunan güneşin parçacıklarıdır ve birbirlerinin üzerinde bıraktıkları etki bir haz veya keyiftir. Bu, naif "ah ne güzel, güneş" formülüyle, birinci türden bilginin güneşidir. Aslında, söz konusu olan bedenimin dışsal mekânizmaları, ve parçalar arasındaki, güneşin parçalarıyla bedenimin parçaları arasındaki ilişkilerdir.

Hangi noktadan itibaren, bu güneş meselesinde, hangi andan itibaren gerçek anlamıyla "ben" demeye başlayabilirim? İkinci türden bilgiyle, parçaların birbirleri üzerindeki etkilerinin alanını aşarım? Güneşe dair bir tür bilgiye erişirim, güneşin pratik bir kavranışına varırım. Bu pratik kavrayış ne anlama gelir? Bu, önüne geçtiğim anlamına gelir, güneşe bağlı şu ya da bu küçük olayı, belli bir andaki ufak bir gölge olayının ne olduğunu bilirim; neyi ifade ettiğini bilirim. Artık güneşin bedenim üzerin-

deki etkilerini kaydetme durumunda değilim. Nedenlerin bir tür pratik kavrayışına yükselirim, aynı zamanda bedenimin ilişkilerini güneşin şu ya da bu ilişkisiyle birleştirebilirim.

Bir ressamın durumunu ele alalım. 19. yüzyılın doğaya çıkan ressamlarını ele alalım. Elinde paleti vardır, bu bir ilişkidir. Hareketsiz durmayan bir güneş vardır, buradaki bu ikinci türden bilgi nedir? Ressam, şövalesinin konumunu kimiyle değiştirecektir, tepedeki güneşten bakmakta olan güneşe geçerken tuvaliyle aynı ilişkiye sahip olamaz. Van Gogh diz çökmüş resim yapardı. Gün batımları onu neredeyse yere yatmaya zorlardı çünkü Van Gogh'un gözlerinin mümkün olan en alt ufuk çizgisine denk düşmesi gerekirdi. O zaman bir şövaleye sahip olmak hiçbir anlama gelmez. Cézanne'ın Mistral Rüzgârlarından bahseden bir sürü mektubu vardır: Tuval - şövale ilişkisini, rüzgârın ilişkisiyle nasıl birleştirmeli, şövalenin ilişkisini batmakta olan güneş ile nasıl birleştirmeli, ve yere yatmış halde resmi nasıl tamamlamalı? Burada ilişkileri birleştirmekteyim ve belli bir yoldan nedenlere dair belli bir kavrayışa yükselmeliyim; işte o andan itibaren güneşi sevdiğimi söylemeye başlayabilirim. Artık güneşin parçacıklarının bedenim üzerindeki etkisiyle sınırlı değilim, başka bir alandayım. İlişkilerin birleşmeleri alanındayım. Ve o anda birinci derece açısından bize delice görünebilecek bir önermeden uzakta değilim: "Güneş, ben ondan bir şeyim işte," diyebilmekten uzakta değilim. Güneşle bir yakınlık ilişkisi kurmuşum. İşte bu ikinci türden bilgidir. İkinci türde, güneşle bir tür ortaklığın söz konusu olduğunu anlayın. Van Gogh için bu apaçıktır. Güneşle bir tür iletişime girmeye başlamaktadır.

Üçüncü türdeyse ne olur? Burada Lawrence bir sürü örneğe sahip. Soyut terimlerle söylenirse bu mistik bir birleşme olurdu. Bir sürü din güneş mistikleri yaratmıştır. Bu fazladan atılmış bir adımdır. Van Gogh'un vermeyi başaramadığına inandığı bir

ötenin bulunduğuna dair bir izlenimi vardı. Bir ressam olarak veremeyeceği bu "dahası var," nedir? Bunlar mistiklerin güneş metaforları mıdır? Ama eğer iş böyle anlaşılırsa bunlar artık metafor değildirler, Tanrının güneş olduğunu doğrudan doğruya söyleyebilirler. Doğrudan doğruya "ben Tanrıyım" diyebilirler. Neden? Burada bir özdeşleşme söz konusu olduğundan değil. Bunun nedeni, bu iç ayrım tarzında üçüncü tür düzeyinde erişilebilmesidir. İşte bu noktada Spinoza'nın üçüncü tür bilgisinde yok edilemez mistik bir şeyler vardır: Özler birbirlerinden ayrıdırlar ama birbirlerinden ancak kendi içlerinde ayırt edilebilirler. Güneşin beni etkilediği ışınlar benim kendi kendimi etkilememe yarayan ışınlardır, ve tersi, kendimi etkilediğim ışınlar güneşin beni etkilediği ışınlardır. Bu güneşle kurulan bir kendini -- etkilemedir. Sözcüklere döküldüğünde bu biraz grotesk görünüyor, ama hayat biçimleri düzeyinde işin çok farklı olduğunu anlayın. Lawrence kendine ait tekil özüyle güneşin tekil özü, ve dünyanın özü arasındaki iç farkı ayakta tutan bu tür bir özdeşliğe dair bir sürü metin yazmıştır.