

© Gilles Deleuze,  
Leibniz

© Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2006  
Birinci Basım: Ocak 2007

Kapak Düzeni: Gökmen Ekincioglu  
Teknik Hazırlık: Necmi Bayram

**KABALCI YAYINEVI**

Himaye-i Etfal Sok. 8-B Cagaloglu 34110 İstanbul

Tel: (0212) 526 85 86 Faks: (0212) 513 63 05

yayinevi@kabalci.com.tr www.kabalciyayinevi.com.tr

**KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI**

Cataloging-in-Publication Data (CIP)

Deleuze, Gilles

Leibniz

1. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) 2. Felsefe 3. Matematik

ISBN 975-997-088-0

Baskı: Yayıncılık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti. (0212 5678003)

Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203 Topkapı-İstanbul

GILLES DELEUZE

# LeibniZ

Çeviri:  
Ulus BAKER

Yayına Hazırlayan ve Önsöz:  
Aliye Kovanlıkaya



## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ, 7

15 NİSAN 1980, 15

22 NİSAN 1980, 46

29 NİSAN 1980, 78

6 MAYIS 1980, 113

20 MAYIS 1980, 132

DİZİN, 161

*logos* ile kavram aynı şey haline getirilmiştir.

Bize kalan Deleuze'un de istediği gibi bir süreklilik olarak analizdeki tekillikler olan kavramların analize kazandırdığı ritmi dinlemek, kavramsal analizin keyfini çıkarmak, oyunu sürdürmektir; koyunun kuzusunu nasıl tanıdığını anlatamamak pahasına olsa bile.

# 15 NİSAN 1980

## *Son Yıl, Vincennes*

Bir süre Leibniz üzerine bir dersler dizisine girişiyoruz. Amacım çok basit: onu hiç tanımayanlar için birazcık ilerlemek, size bu yazarı sevdirmek, sizde onu okumak için bir istek uyandırmak.

Leibniz'a başlamak için hiçbir şeyle kıyaslanamayacak kadar güçlü bir çalışma aracımız var. Bu bir hayalın adandığı bir görevdi - çok alçakgönüllü bir görev, ama çok çok derin. Bir zamanlar bir hanımefendi vardı, Madam Prenant; uzun bir süre önce Leibniz'dan seçilmiş parçalar yayımlamıştı. Seçilmiş parçalar denince bir kuşku uyanır genellikle - ama bu durumda karşımızda tam anlamıyla gerçekten bir şaheser var. Bu çok basit bir nedenden dolayı bir şaheserdi: Leibniz kendi döneminde (yani 18. yüzyıl başlarında) oldukça yaygın olarak benimsenen yazma usullerine uygun yazmakla kalmamış, bu usulleri olağanüstü bir noktaya sürüklemişti. Elbette bütün filozoflar gibi o da koca koca kitaplar yayımlamıştı; ama bu koca koca kitapların onun eserlerinin aslını oluşturmadıkları, çünkü asıl kısmın mektuplaşmalarında ve bazı küçük anı parçalarında gizlenmiş olduğu söylenebilir. Leibniz'ın en önemli metinleri çoğu zaman dört beş, bilemediniz on sayfalık yazılar ya da mektuplardı. Neredeyse bütün dillerde yazıyordu ve belli bir açıdan o ilk büyük Alman filozofuydu. Bu Alman felsefesinin Avrupa'ya avdet edişiydi. Leibniz'ın 19. yüzyıl romantik Alman

düşünürlerinin üzerindeki dogrudan etkisi tartışılmaz – ve bu etki özel olarak Nietzsche üzerinde de devam edecekti.

Leibniz şu soruya verilebilecek cevabı en anlaşılır kılabilen filozoflardan biridir: Felsefe nedir? Bir filozof ne yapar, ne eder? Neyle uğraşır?

Eğer hakikatin, dogrunun aranması ya da bilgelik arayışı gibi tanımların uygun olmadığı düşünülürse, o zaman felsefi bir faaliyetin varolup varolmadığı sorulmaz mı? Hemen bir filozofu kendi faaliyeti içinde nasıl tanıdığımı söyleyeyim. Faaliyetler yarattıkları şeyler ve yaratma tarzları bakımından karşımıza çıkabilirler. Bir marangozun ne yarattığını sormak gerekir. Bir müzisyen ne yaratır? Bir filozof ne yaratır? Bir filozof bana göre kavramlar yaratan biridir. Bunun bir sürü şey ima etmektedir: kavram yaratılacak bir şey olduğunu, bir yaratımın ürünü olduğunu.

Eğer bilim tarafından ve bilim içinde yaratılan bir şeye işaret edilmezse bilimi tanımlama konusunda hiçbir imkân göremiyorum. Oysa bilim tarafından ve bilim içinde yaratılan şey hususunda, bunun ne olduğunu da pek iyi bilmiyorum, ama diyebilirim ki bunlar tam ve kesin anlamıyla kavramlar değildirler. Yaratma kavramı bilimden ya da felsefeden çok sanata atfediliyor. Bir ressam ne yaratır? Çizgiler ve renkler yaratır. Bu çizgilerle renklerin verili olmadıklarını, bir yaratımın ürünü olduklarını ima eder. Sonuçta, verili olan şeye her zaman bir akış diyebiliriz. Bunlar verili olan akışlardır ve yaratmak akışları kesmek, düzenlemek, birbirlerine bağlamak anlamına gelir – öyle ki yaratma, akışlardan çekilip alınmış bazı tekilliklerin, biricikliklerin etrafında çiziliversin ya da oluşsun.

Bir kavram hiç de verili bir şey değildir. Dahası, bir kavram düşünceyle aynı şey de değildir: kavramlar olmadan pekala düşünülebi-

lır, hatta felsefe yapmayan herkesin de düşündüğüne, hakkını verecek şekilde düşündüklerine, ne var ki kavramlarla düşünmediklerine inanıyorum – tabii eğer kavramın bir faaliyetin ya da orijinal bir yaratımın sonucu, ürünü olduğunu kabul ediyorsanız.

Diyeceğim, kavram bir düşünce akışından çekilip alınmış bir tekillikler, biriciklikler sistemidir. Bir filozof ise kavramlar imal eden biridir. Bir entelektüel midir? Benim kanaatime göre hayır. Çünkü... bir düşünce akışından çekilip alınmış bir tekillikler sistemi olarak kavram... Evrensel düşünce akışını bir nevi iç monolog, düşünen herkesin iç monologu olarak hayal etmeye çalışm. Felsefe kavramlar yaratma eylemiyle ortaya çıkar. Bana göre bir kavramın imalinde en az büyük bir ressamın ya da büyük bir müzisyenin yaratmasındaki kadar yaratma vardır. Aynı zamanda dünyayı kateden, hatta sessizliği de içeren sürekli bir akustik akış da (belki bu bir fikirden başka bir şey değil, ama bu fikri temellendirilmiş olduğu sürece bunun bir önemi yok) kavranabilir. Bir müzisyen de bu akıştan bir şeyler çekip alan kişidir – neyi? Notaları mı? Nota kümelerini mi? Değil mi? Bir müzisyenin yeni sesine ne ad vereceğiz? Söz konusu olan şeyin basitçe nota sistemleri olmadığını hissedebiliyorsunuz. İşte felsefe için de aynı şey – yalnız bu defa sesler değil kavramlar yaratılıyor.

Sorunumuz felsefeyi herhangi bir hakikat arayışı olarak tanımlamak değil – bunun nedeni de çok basit: bunun nedeni hakikatin her zaman eldeki kavramlar sistemine tabi olmasıdır. Filozof olmayanlar için filozofların önemi nedir? Filozof olmayanlar bilmeseler de ya da ilgisizmiş gibi görünseler de, isteseler de istemeseler de, her biri özel adlar taşıyan kavramlar boyunca düşünürler.

Kant adını onun hayatından değil, Kant imzasını taşıyan belli tipteki kavramlardan tanırım. O andan itibaren bir filozofun öğrencisi, ta-

kipçisi olmanın ne demek olduğu çok güzel kavranabilir. Kendiniz için ihtiyaç duyduğunuz kavramları şu ya da bu filozof imzalamış diyebilecek bir konumdaysanız, işte o zaman Kantçısınız, Leibnizcisiniz vesaire...

Her biri kendisine referans hizmeti görecektir bir kavramlar sistemi yarattığı ölçüde iki büyük filozofun birbirleriyle aynı fikirde olmamaları zorunludur. O zaman yargılayabileceğiniz şey yalnızca bu değildir. Birinin takipçisi olmak yerel olabilir – şu ya da bu nokta üzerinde olabilir: felsefe kopup giden bir şeydir. Bir filozofun takipçisi, yandaşı olmanız o tipten kavramlara kişisel bir ihtiyaç duyuyor olmanızdan da kaynaklanabilir. Kavramlar tinsel imzalarlardır. Ama bu kafanın içindedirler anlamına gelmez, çünkü kavramlar aynı zamanda yaşam tarzlarıdır – ve bu bir seçim veya usavurma işi değildir; filozof tescimden ya da besteciden daha fazla düşünüyor, usavuruyor değildir; faaliyetler yaratıcılıkla tanımlanırlar, düşünsel, usavurulmuş bir boyutla değil.

O andan itibaren, şu ya da bu kavrama ihtiyaç duymak ne anlama geliyor? Belli bir tarzda, kendime kavramların o kadar canlı şeyler olduklarını söylerim ki... bunlar tıpkı dört ayaklı şu varlıklar gibi, kimdayıp dururlar sanki – peki, nedir bunlar? Tıpkı bir renk gibidirler, bir ses gibidirler. Kavramlar o kadar canlıdır ki, kavramdan belki de en uzak görülecek bir şeyle büsbütün ilgisiz değildirler – bir çılgınlıkla...

Belli bir manada filozof şarkı söyleyen biri değil, bağran, çılgık atan biridir. Çılgık atma ihtiyacı duyduğunuz her defasında felsefenin bir tür çağrısına uzak olmadığınızı sanıyorum. Kavramın bir tür çılgık ya da çılgık atmanın bir biçimi olması ne anlama geliyor? İşte bu, bir kavrama ihtiyaç duymak: yani haykırarak bir şeyi olmak! Bu çılgın

kavramını bulmak gerekir... Binlerce şey haykırılabilir. Şöyle haykıran birini hayal edin: "Yine de bütün bunların bir nedeni olması lazım..." Bu çok basit bir çılgıktır. Tanımuma dönelim: kavram çılgının biçimidir, o zaman hemen "evet! evet!" diyecek bir sürü filozof bulursunuz. Bunlar tutkunun filozoflarıdır, coşkunun, pathos'un filozoflarıdır ve logos'un, sözün filozoflarından ayrılırlar. Mesela Kierkegaard – bütün felsefesini derinden gelen çılgıklar halinde haykırır ve temellendirir.

Ama Leibniz büyük rasyonalist (akılcı) gelenektendir. Leibniz'i hayal edin: örkütücü bir şeyler vardır onda. O, düzenin filozofudur; hatta düzenin ve polisin, polis kelimesinin tüm anlamlarıyla... Özellikle de polis kelimesinin ilk anlamında – yani kentin, devletin kurallı örgütlenmesi... Düzen terimlerinin dışında asla düşünmeye yanaşmaz. Bu bakımdan aşırı tutucudur, düzenin dostudur. Ama çok tuhafır – bu düzen zevkine kapılmış haldeyken ve bu düzeni temellendirmekle, kurmakla uğraşırken, felsefede karşılaşılabileceğiniz en çılgın kavramlar yaratma uğraşına koyulur. Dizginsiz, gemi aزیya almış kavramlar, en taşkın, en düzensiz, olan biteni teyit etmek adına en karmaşık kavramlar. Her şeyin bir nedeni olması lazımdır.

Aslında iki tür filozof vardır –eğer tanımımızı kabul ettiyseniz... eğer felsefe kavramlar yaratan faaliyetse– ama sanki iki kutup var gibidir: çok ayık kavramlar yaratmaya koyulmuş filozoflar vardır; öteki-lerden çok iyi ayırt edilmiş şu ya da bu tekillik düzeyinde yaratırlar kavramlarını – ve sonuçta şöyle bir şey düşünebiliyorum: filozofları saymak, nicelendirmek, yarattıkları veya imzaladıkları kavramların sayısını bakımından nicelendirmek... Mesela Descartes!.. Onunkisi ayık kavram yaratma tipidir. Cogito'nun, düşünüyorum'un tarihi –tarihsel olarak burada her zaman bir gelenek, önceller ve ardıllar bulunabilir,

ama bu *cogito* kavramında Descartes imzasını taşıyan bir şeyin bulunmasını engellemez— yani şöyle bir önermenin (bir önerme bir kavramı ifade edebilir): “Düşünüyorum, o halde varım;” bu tam anlamıyla yepyeni bir kavramdır. Bu öznelğin, düşünen öznelğin keşfidir. Altında Descartes'ın imzası vardır. Elbette bütün bunları Aziz Augustinus'da da aramaya girişebilirsiniz —önceden hazırlanmış olup olmadığını araştırabilirsiniz— kavramların bir tarihi elbette vardır, ama bu Descartes'ın imzasını taşır. Descartes... çok hızlı geçmedik mi? Ona atfedebileceğimiz beş altı kavram vardır. Altı kavram yaratmış olmak muazzam bir şeydir. Ama bu aykır bir yaratıştır.

İkinci olarak azgın, öfkeli filozoflar vardır. Onlarda her kavram bir tekillikler kümesini kapsar – ve onlara sürekli olarak başka kavramlar, yeni kavramlar gerekir. O zaman çılgın bir kavramlar yaratımına tanık olursunuz. Tipik örnek Leibniz'dir; yeniden ve yeniden bir şeyler yaratmayı asla bırakmaz. Açıklamak istediğim şey işte buydu.

O Alman dilinin kavram bakımından kudreti üzerine düşünen ilk filozoftur – Almanca hangi bakımdan kavramsal bir üstünlüğe sahiptir? Ve bunun aynı zamanda büyük bir haykırma, çılgın dili olması da tesadüfî değildir. Leibniz bir sürü şeyle uğraşır – neredeyse her şeyle, çok büyük bir matematikçi, çok büyük bir fizikçi, çok iyi bir hukukçu, siyasi faaliyetin her türü, hep düzenin hizmetinde... Dur durak bilmez, çok karanlık, şüpheli bir heriftir. Leibniz, Spinoza'yı ziyaret eder (o bir anti-Leibniz'dir): Leibniz ona el yazmalarını okutur; çileden çıkmış bir halde kendi kendine bu herifin ne istediğini soran Spinoza'yı gözünüzün önüne getirin. Sonra Spinoza saldırıya uğradığında Leibniz asla onu görmeye gitmediğini, gittiyse onu yoklamak, denetlemek üzere gittiğini söyleyecektir... İğrenç... Leibniz iğrençtir. 1646-1716 arası... uzun bir hayat... bir sürü şeyi kapsar...

Son olarak... bir tür şeytani alaycılığı vardır. Sisteminin yeterince bir piramide benzediğini söyleyeceğim. Leibniz'in büyük sisteminin birçok düzeyi, katı vardır. Bu katlardan hiçbirini yanlış değildir - her biri bir diğerini sembolize eder. Leibniz faaliyeti ve düşüncüyü muazzam bir sembolizasyon olarak kavrayan ilk büyük filozoftur. Demek ki bütün katlar sembolize ederler, ama hepsi şimdilik mutlak adını verebileceğimiz bir şeye az ya da çok yakındırlar. Böyle olması onun bizzat eserinin parçasıdır da... Leibniz kime mektup yazdığına göre ya da hitap ettiği kesime göre bütün sistemini şu ya da bu düzeyde sunar. Sisteminin az ya da çok yoğun, az ya da çok gevşek ya da seyrek olan bir sürü düzeyde imal edilmiş olduğunu hayal edin; Leibniz, birine bir şeyleri açıklamak için sisteminin şu ya da bu düzeyine yerleşecektir. Herhangi birinin zekâ düzeyinden biraz kuşku duyduğunu farzedin: pek güzel, büyük bir memnuniyetle sisteminin en alt düzeylerinden birisine yerleşir; daha zeki birisine sesleniyorsa, başka bir düzeye sıçrar. Bu düzeyler, bu katlar örtük bir şekilde bizzat Leibniz'in metinlerinin parçalarını oluşturdıklarına için ortaya büyük bir yorum problemi çıkar. Karmaşıktır, çünkü benim kanaatıma göre, metnin sistemin hangi katına, düzeyine tekabül ettiği düzeyi hissedilmeden Leibniz'in o metnine asla yaslanamayız.

Mesela Leibniz'in, ruh ile beden birliğini açıkladığı metinleri vardır; güzel, bunlar şu ya da bu mektup arkadaşına gönderilmiş olabilirler. Başka bir mektup arkadaşına ruh ile beden birliği diye bir meselenin olmadığını, çünkü esas meselenin ruhların kendi aralarındaki ilişki olduğunu açıklayacaktır. Bu iki şey asla çelişkili değildir, sistemin iki ayrı düzeyidir bunlar. Öyle ki, Leibniz'in metninin yer aldığı düzeyi hesaba katmazsanız sürekli olarak kendisiyle çeliştiği hissine kapılabilirsiniz - oysa asla kendisiyle çelişkiye düşmemiştir. Çok zor

bir filozoftur Leibniz. Size takdim edeceğim her kısma bir başlık vermek isterdim.

Büyük I) "Tuhaf Bir Düşünce" başlığı altında... Neden buna "Tuhaf Bir Düşünce" diyorum? Eh işte, Leibniz'in metinleri arasında Leibniz'in bizzat "Tuhaf Bir Düşünce" başlığını koyduğu minik bir yazı vardır. Demek ki yazarın kendisi bana bu yetkiyi veriyor. Leibniz çok hayal görürdü, mutlak ölçüde harikulade bir bilimkurgucu tarafı vardı. Sürekli olarak kurumlar oluşturmaya hayal ederdi. Bu minik "Tuhaf Bir Düşünce" yazısında çok kaygı verici bir kurum hayal etmişti – bir oyun akademisi kurmak lazımdı. O devirde, Pascal ve başka matematikçiler gibi bizzat Leibniz'da büyük bir olasılıklar ve oyunlar kuramı yükselmeye başlamıştı. Leibniz oyun kuramının büyük mimarlarından biridir. Matematiksel oyun problemlerine pek tutkundü – herhalde kendisi de çok iyi bir kumarbazdı. Hayal ettiği bu oyun akademisinin hemen kurulması gerekiyordu. Neden hemen? Çünkü bu kurumu görmek için yerleştiğiniz bakış açısına göre veya ona katılmak için, bu hem bilimler akademisinin bir bölümü olacaktı hem de bir hayvanat ve botanik bahçesi, hem uluslararası bir fuar hem de kumar oynanan bir gazino, ama aynı zamanda polisın denetleyeceği bir işletme. Fena değil, değil mi? O buna "tuhaf bir düşünce" diyor.

Size bir hikâye anlattığımı düşünün. Bu hikâye Leibniz felsefesinin merkezi noktalarından birini ele alıyor olsun. Ve hikâyeyi her şey sanki başka bir dünyanın tasviriymiş gibi anlatıyor olayım. Burada da bu tuhaf düşünceyi oluşturacak temel önermeleri numaralayacağım.

a) Düşünce akışı her zaman kendisiyle birlikte çok özel bir karakter taşıyan ünlü bir ilkeyi de getirecektir – çünkü bu emin olabileceğiniz ilkelerden biridir, ama aynı zamanda bu ilkenin size ne vereceğini asla bilemezsiniz. İlke kesindir, ama içi bomboştur. Bu ünlü ilkeye öz-

deşlik ilkesi adı verilir. Özdeşlik ilkesinin klasik bir ifadesi vardır: A, A'dır. Bundan erainiz. Mavi mavidir veya Tanrı Tanrıdır dersem bununla Tanrı vardır demiş olmam, bir bakıma kesin eminim. Ama şu da var: A, A'dır dediğimde acaba bir şey düşünüyor muyum gerçekten, yoksa düşünmüyor muyum? Yine de bu özdeşlik ilkesinin bize ne getirdiğini söylemeye çalışalım. Karşılıklı, çift yönlü bir önerme olarak sunuluyor. A, A'dır... bu demektir ki: özne A, yüklem veya sıfat A, -dır fiili özneye yüklem bir karşılıklılığı var. Mavi mavidir, üçgen üçgendir, bunlar boş ve kesin önermelerdir. Peki, hepsi bu mu? Özdeş bir önerme, yüklem ya da sıfat özneye aynı ve karşılıklı olan bir önermedir. Ama ikinci bir durum daha var - ki bu birazcık daha karışık: yani özdeşlik ilkesi basitçe karşılıklı olmayan önermeleri de belirleyebilir. Artık basitçe yüklem özneye, öznenin de yüklemle karşılıklılığı yoktur. Şunu söylediğimi farzedin: "üçgenin üç kenarı vardır" - bu "üçgenin üç açısı vardır" demekle aynı şey değildir. "Üçgenin üç açısı vardır" özdeş bir önermedir, çünkü karşılıklıdır. "Üçgenin üç kenarı vardır" ise biraz farklıdır, karşılıklı değildir. Burada özneye yüklem özdeşliği, aynılığı söz konusu değildir. Gerçekten de üç kenar üç açıyla aynı şey değildir. Ama yine de mantıksal diyebileceğimiz bir zorunluluk vardır. Mantıksal bir zorunluluk, çünkü çizdiğiniz şekil aynı zamanda üç kenara sahip olmadan üç açıyı kavrayamazsınız. Karşılıklılık yoktur, ama içerme vardır. Üç kenar üçgene dahildir. İçerilme ya da içerme. Aynı şekilde "madde maddedir" dediğimde... "madde maddedir"... bu karşılıklılık biçimi altında özdeş bir önermedir; özne yüklemle özdeştir, aynıdır. Eger "madde mekânda yer tutar" dersem, bu da özdeş bir önermedir, çünkü madde kavramını aynı zamanda mekânı düşünmeden düşünemem. Mekân maddenin içindedir, ona dahildir. Ama bu hiç de karşılıklı bir önerme değildir, çünkü

bir mekânı, bir uzamı herhangi bir şey tarafından, yani madde tarafından doldurulmaksızın düşünebilirim. Öyleyse bu karşılıklı bir önerme değildir, ama bir içirme önermesidir; "madde mekândadır" dediğimde bu içirme yoluyla özdeş bir önermedir.

Öyleyse özdeş önermelerin iki türü olduğunu söylemem gerekiyor: özneye yüklem tek ve aynı oldukları karşılıklı önermeler ve yüklem öznenin kavramında ihtiva edilmiş olduğu içirme ya da içirilme önermeleri. Eğer özdeşlik ilkesinin daha ilginç bir ifadesini ararsam, Leibniz gibi, özdeşlik ilkesinin şöyle ifade edilebileceğini söyledim: bütün analitik önermeler doğrudurlar.

Peki ne demektir analitik? Ele aldığımız örneklerle göre: analitik bir önerme ya yüklem veya sıfatın özneye özdeş olduğu –mesela "üçgen üçgendir" karşılıklı önermesi– ya da onda içerildiği –üçgenin üç kenarı vardır– önermesi gibi önermelerdir... İkincisinde yüklem özneye dahildir, özneye ihtiva edilmiştir, öyle ki özneyi kavradığımızda yüklem ta baştan orada olduğunu kavrarınız. Demek ki, öznenin içindeki bir yüklemi bulmak için analiz yapmanız yeterlidir. Şimdiye dek henüz orijinal bir düşünür olarak karşımıza çıkmamıştır Leibniz.

b) Leibniz çıkarır. Çok acayip bir haykırıyla, çığlıkla ortaya çıkar. Biraz öncekinden daha karmaşık bir ifadesini işitelim. Söylenen bütün bu şeyler felsefe falan değildir, felsefe-öncesidir bunlar; çok verimli, yaratıcı bir felsefenin yeşereceği topraklardır bunlar... Leibniz çıkagelir ve der ki: çok güzel. Özdeşlik ilkesi çok emin ve kesin bir model veriyor bize. Neden kesin bir model? Dile getirilişinden bile bellidir: analitik bir önerme ancak bir özneye onunla özdeş ve aynı olan ya da onunla karışan ya da zaten onda içirilmiş bir şeyi yüklediğinizde, atfettiğinizde doğrudur. Yanılma riskine atmazsınız kendinizi. Demek ki bütün analitik önermeler doğrudurlar. Leibniz'in felsefe öncesi dahice

çıkışı şunu demesiydi: karşılığını görelim! Burada mutlak ölçüde yeni, ama yine de son derecede basit bir şey başlıyor – bunu düşünmek gerekirdi. Ne demek “bunu düşünmek gerekirdi”? Buna ihtiyaç duymak gerekirdi anlamına geliyor – Leibniz için çok acil bir meseleye cevap verecek olması demek. Şu karmaşık “bütün analitik önermeler doğrudurlar” ifadesi içinde özdeşlik ilkesinin karşılığı nedir? Karşılık, karşılıklı olan pek çok sorun çıkarıyor. Leibniz çıkıyor ve diyor ki: bütün doğru önermeler analitiklerdir.

Eğer özdeşlik ilkesinin bize hakikatin, doğruluğun bir modelini verdiği doğruysa, neden şu zorluk çarpar yüzümüze? – Önerme doğru, ama bize hiçbir şey düşündürmüyor. Bize bir şeyler düşündürmek için özdeşlik ilkesini zorlamak, evirip çevirmek, ters döndürmek gerekiyor. Diyacaksınız ki,  $A$ ,  $A'$ 'dır önermesini tersine çevirmek yine  $A$ ,  $A'$ 'dır önermesini verir. Hem evet, hem hayır. İlkenin ters çevrilmesini engelleyen biçimsel formülasyonunda elbette  $A$ ,  $A'$ 'dır'ı veriyor. Ama netice itibarıyla aynı hesaba gelene felsefi formülasyonunda durum aynı mı acaba?... Yine de “her analitik önerme, doğru bir önermedir” önermesinde, ilkeyi tersine çevirirseniz, “her doğru önerme zorunlu olarak analitiktir” haline gelir – bu ne demektir? Doğru bir önerme formüle ettiğiniz her defasında, ister kabul edin ister etmeyin, aynı zamanda analitik olmalıdır (çığlık buradadır işte); yani bir atf ya da yüklem önermesine indirgenebilir, dönüştürülebilir olması gerekir – yani yalnız “gök mavidir” gibisinden bir atf ya da yüklem yargısına indirgenebilir olması mı gerekir yoksa analitik olması mı? Yani yüklem ya özneyle karşılıklı olması ya da özne de içerilmiş olması zorunlu mudur? Bu kendinden belli midir? Leibniz çok tuhaf bir meseleye dalmıştır ve bunu keyfinden söylemez, buna ihtiyacı vardır. Ama gerçekten imkânsız bir meseleye dalmaktadır: üstlendiği bu görevi yerine ge-

tirmek için tümüyle çılgınca kavramlar icat etmesi gerekecektir. Eğer her analitik önerme doğruysa, her doğru önermenin de analitik olması gerekir. Her yargının bir atıf ya da yüklem yargısına indirgenebilir olması kendinden belli değildir. Bunu göstermek hiç de kolay olmayacaktır. Leibniz bir kombinasyonlar analizine atılır ve bunun ne kadar fantastik olduğunu kendisi de belirtir.

Neden kendinden belli değildir? "Kibrit kutusu masanın üstündedir" – bunun bir yargı olduğunu söyledim – peki ne yargısı? "Masanın üstünde" mekânsal, uzamsal bir belirlemedir. Kibrit kutusunun "burada" olduğunu da söyleyebilirdim. "Burada" – ne demektir bu "burada"? Bunun bir 'yer tespiti' yargısı olduğunu söyledim. Yine çok basit şeyler söylüyorum, ama bunlar her zaman manüğün temel problemleri olmuşlardır. Görünüşte bütün yargıların yüklem ya da atıf biçiminde olmadıklarını söylemek hakkı görülebilir. "Gök mavidir" dediğimde elimde bir özne var; gök... bir de sıfat var; mavi... "Gök yukarıdadır" veya "ben buradayım" dediğimde, bu "burada" bir yer tespiti yargısına indirgenebilir mi? "Ben buradayım" yargısını "ben sarışınım" tipinden bir yargıya biçimsel olarak benzetebilir miyim? Uzamdaki, mekândaki yerin bir nitelik olduğu kesin değildir. Ve " $2 + 2 = 4$ ," olancağı olarak bağıntı yargısı denen yargılardandır. Ya da mesela "Pierre, Paul'den küçüktür" dediğimde bu iki terim, yani Pierre ile Paul arasında bir bağıntıdır. Kuşkusuz bu ilişkiyi Pierre'e yönelmiş durumdayım; eğer "Pierre, Paul'den küçüktür" dersem "Paul, Pierre'den büyüktür" diyebilirim. Özne nerededir, yüklem nerededir? İşte felsefeyi en başından itibaren uğraştıran şey tam da budur. Mantık ortaya çıktığından beri, atıf yargısının hangi ölçüde mümkün bütün yargıların evrensel bir formu mu olduğu yoksa diğerleri gibi yalnızca bir yargı tipi mi olduğu sorulup durmuştu... "Paul'den küçük" ifadesini Pierre'in

bir sıfatı olarak kabul edebilir miyim? Hiç de belli değil. Burada açık hiçbir şey yok. Belki de birbirinden çok farklı yargı tipleri arasında bir ayrım yapmak gerekiyor – mesela bağıntı yargısı, mekânsal-zamansal yer tespiti yargısı, yüklem veya atıf yargısı ve belki de başkaları: varoluş yargısı... “Tanrı vardır” dediğimde bunu biçimsel olarak “Tanrı varolandır” –varolan bir sıfat ise– biçimine sokabilir miyim? “Tanrı vardır”ın “Tanrı kadiri mutlakır”la aynı tipten bir yargı olduğunu söyleyebilir miyim? Kuşkusuz hayır, çünkü “Tanrı kadiri mutlakır,” “Evet, eğer varsa” diye eklenmeden denemez... Tanrı var mıdır? Varolma, varoluş bir sıfat mıdır? Hiç de kesin değil...

Görüyorsunuz ki, her doğru önermenin şu ya da bu biçimde analitik bir önerme olduğu, yani bir özdeşlik önermesi olduğu fikrini ortaya atarak Leibniz çok zor bir çabaya dalmıştır; bütün önermelerin nasıl yüklem, atıf önermelerine indirgenebileceğini göstermeye girişir – yani bağıntı ifade eden önermeler, varolanları ilan eden önermeler, yerleri tespit eden önermeler olmasının ve sınır durumunda, “burada,” “varolmak,” bir şeyle “bağıntılı olmak” öznenin sıfatının eşdeğeri nasıl olurlar?

Beynimizde sonuna varılamaz bir görevin söz konusu olduğu fikri uyandırıyor. Varsayalım ki Leibniz bunu başardı; bundan ne biçim bir dünya çıkardı? Ne kadar acayip bir dünya olurdu bu? “Bütün doğru yargılar analitiktir” diyebileceğim bu dünya ne biçim bir şeydir? Hattıyorsunuz ki ANALİTİK olan, yüklemi özneyle özdeş olan ya da onda içerilmiş olan önermedir. Böyle bir dünya bir acayip olurdu...

Özdeşlik ilkesiyle karşılıklılık taşıyan nedir? Özdeşlik ilkesi, burası tamam, bütün doğru önermeler analitiktirler; ama tersi değil – her analitik önerme doğrudur. Leibniz başka bir ilke daha lazımdır diyor – bu da “karşılıklı” olan ilkedir: her doğru önerme zorunlu olarak

analitiktir. Buna çok güzel bir ad verecektir: yeter neden ilkesi. Neden yeter neden? Neden kendi çılgının, haykırışının göbeğinde hissetmektedir kendini? HER ŞEYİN BİR NEDENİ OLMALI. Yeter neden ilkesi şöyle ifade edilebilir: bir öznenin başına gelecek her şey, mekân ve zamansal belirlenimler, ister bağını isterse olay olsun, bir özneye olacak her şey, yani onun hakkında doğru olacak söylenebilecek her şey ihti-va edilmelidir.

Bir özneye olacak her şeyin öznenin mefhumunda daha şimdiden içerilmiş olması gerekir.

Burada 'mefhum' mefhumu asli önemdedir. 'Mavi'nin gök mefhumunda bulunması zorunludur. Neden buna yeter neden ilkesi diyoruz? Diyoruz, çünkü eğer böyleyse her şeyin bir nedeni var demektir; neden, sebep tam tamına öznenin başına gelen her şeyi içeren mefhumun ta kendisidir. O zaman her şeyin bir nedeni vardır.

Neden - o özne hakkında doğru olarak söylenen her şeyi içeren mefhum olarak öznenin mefhumudur. İşte bakın, yeter neden ilkesi özdeşlik ilkesinin tam anlamıyla karşılığıdır, onunla karşılıklık içindedir. Soyut doğrulamalar peşinde koşmaktansa kendime bütün bunlardan ne kadar acayip bir dünyanın doğacağını soruyorum. Eğer resim sanatıyla ilgili bir metafor kullanırsak bu çok tuhaf renklere sahip bir dünya olmalıdır. Leibniz imzası taşıyan bir tablo... Bütün doğru önermeler analitiktirler ya da yine bir özneye dair doğru olarak söylediğiniz her şey öznenin mefhumunda önceden bulunur... Durumun çok çılgınca bir hal aldığı hissedin - Leibniz bu mesele üzerinde ömür boyu çalışacaktır.

Ne demektir mefhum? Leibniz'in imzasını taşır... Nasıl ki Hegel'in bir kavram fikri vardır, benzer şekilde kavramın Leibnizci bir kavranışı da vardır.

c) Yine benim sorunu - bundan ne tür bir dünya çıkar? Ve bu küçük c) bölümünde şunu göstermek istiyorum: o noktadan itibaren Leibniz gerçekten olağanüstü kavramlar yaratmaya girişecektir. Bu gerçekten olağanüstü dünyadır. Eğer felsefe ile deliliğin ilişkisini düşünmek istiyorsanız, mesela Freud'un metafizik ile delilik arasındaki yakından ilişkiye dair çok zayıf sayfaları vardır. Bu ilişkilerin olgusallığını ancak bir kavram teorisiyle yakalayabilirsiniz ve gitmek istediğim yön kavram ile çılgılık arasındaki ilişki olacak... Doğuşunu izleyeceğiniz haliyle Leibniz'in bu evreninde bir nevi kavramsal, zihinsel deliliğin varlığını size hissettirmek istiyorum. Bu yumuşak bir şiddet, bırakın kendinizi ona... Söz konusu olan tartışmak değil. Karşı çıkışların budalalığını anlayın.

İşi daha da karıştırmak için bir parantez açıyorum. Leibniz'dan sonra doğruluğun senterik yargılara ait olduğunu söyleyen bir filozofun geldiğini biliyorsunuz, değil mi? Leibniz'a karşı çıkmıştı. Evet!.. Bu bizi niçin ilgilendirir? Bu filozof Kant'tı. Birbirleriyle aynı fikirde olmadıklarını söylemek istemiyorum. Bunu derken, sentetik yargı diye yeni bir kavramı icat ettiği için Kant'ın hakkını veriyorum. Bu kavramı icat etmek gerekiyordu ve bu işi yapan Kant oldu. Filozofların birbirleriyle karşıtlaşuklarını söylemek zaten salakça bir lafır - bu sanki Velasquez'in Giotto'yla aynı fikirde olmadığını söylemek gibidir. Bu doğru değil - yanlış olmayı bırakın tümüyle anlamsızdır.

Bütün doğru önermeler analitiktirler - bu demektir ki bir özneye bir şey yüklediği ve atfettiği ölçüde ve bu yüklem, bu sıfat öznenin mefhumunda içerilmiş olduğu ölçüde. Bir örnek ele alalım. Doğru olup olmadığını sormuyorum, ne anlama geldiğini soruyorum. Bir doğru önerme örneğini ele alalım. Doğru bir önerme vuku bulmuş bir olayla ilgili basit bir önerme olabilir. Leibniz'ın kendi örneklerini ele alalım: "SEZAR, RUBICON IRMAĞINI GEÇTİ."

Bu bir önerme. Doğru ya da doğru olduğunu varsaymak için güçlü nedenlerimiz var. İşte bir başka önerme: "ÂDEM GÜNAH İŞLEDİ."

İşte size çok doğru bir önerme. Buna ne dersiniz? Leibniz'in temel örnek olarak seçtiği bütün önermelerin olaylara ilişkin olduklarını görüyorsunuz. Kolay yolu asla seçmiyor. Bize şunu diyor: bu önerme doğru olduğuna göre, ister kabul edin ister etmeyin, "Rubicon ırmağını geçmek" yüklemine – eğer önerme doğruysa, oysaki doğru: evet, bu yüklem tam tamına Sezar mefhumunun içinde önceden bulunması gerekir. Sezar'ın içinde değil, Sezar mefhumunun içinde... Özne mefhumu bir özneye olup biten, bir öznenin başına gelmiş, gelecek her şeyi içerir – yani özne hakkında doğru olarak söylenebilecek her şeyi... "Âdem günah işledi" deyse, o andaki günah Âdem mefhumuna dahildir. Rubicon ırmağını geçmek Sezar mefhumuna aittir. Derim ki Leibniz burada ilk büyük kavramlarından birini ortaya atmaktadır – içerilme kavramını... Bir şeye dair doğru olarak söylenen her şey o şeyin mefhumunda içerilir. İşte bu yeter nedenin ilk görünümü ya da geliştirilmesidir.

d) Ama bu söylendikten sonra artık duramazsınız ki. Kavramın alanına girdiğinizde artık duramazsınız. Çılgıllar alanındaysa, Aristoteles'in ünlü bir haykırışı vardır. Zaten Leibniz üzerinde çok ama çok güçlü bir etkisi olan Aristoteles'in – *Metafizik* kitabının bir anında çok güzel bir formül atar ortaya: "Durmayı iyi bilmek gerekir" (*anankesthai*). Bu çok güçlü, çok büyük bir çılgıktır. Bu kavram zincirleri girdabı karşısındaki filozofun halidir. Leibniz bunu boş verir, durmaz. Niçin? Eğer c) önermesini ele alırsanız – bir özneye yüklediğiniz, atfettiğiniz her şeyin bu öznenin mefhumunda önceden bulunması gerekir... Ama dünyadaki herhangi bir özneye, mesela Sezar'a doğru olarak atfettiğiniz şey konusunda doğru olarak tek bir şeyi atfetmeye kal-

kın bakalım; o andan itibaren özne mefhumunun içine yalnız ona doğru olarak atfettiğiniz şeyi değil, bütün dünyayı ukuşturmak zorunda olduğunuzu dehşet içinde farketmenize yetecektir.

Niçin? Çok iyi bilinen ve yeter neden ilkesiyle asla aynı olmayan bir ilke yüzünden. Bu basit nedensellik ilkesidir. Çünkü nedensellik ilkesi sonuçta sonsuzluğa gider – onun özelliği budur. Üstelik bu çok özel bir sonsuzdur, çünkü aslında belirsizliğe varmaktadır. Bilinmesi gereken, nedensellik ilkesinin her şeyin bir nedeni olduğunu söylediğidir – bu her şeyin bir sebebi olduğunu söylemekten çok ama çok farklıdır. Ancak neden bir şeydir ve onun da kendine ait bir başka nedeni olmalıdır vesaire, vesaire... Şöyle de söyleyebilirim: her nedenin bir sonucu vardır ve bu sonuç kendi hesabına başka sonuçların nedenidir. Öyleyse bu neden ve sonuçların belirsiz, tanımlanmamış bir dizisidir.

Yeter neden ile neden arasındaki fark nedir? Çok iyi anlaşıyor. Neden hiçbir zaman yeterli olamaz. Nedensellik ilkesinin zorunlu, ancak yeterli olmayan bir nedeni ortaya attığını söylemek gerekir. Zorunlu neden ile yeter neden arasında bir fark gözetmek gerekir. Onları apaçık bir şekilde ayırt eden şey, bir şeyin nedeninin her zaman başka bir şey olmasıdır. A'nın nedeni S'dir, B'nin nedeniyse C, vesaire... Tanımlanmamış bir nedenler dizisi. Yeter neden ise şeyden başka bir şey değildir asla. Bir şeyin yeter nedeni şeyin mefhumudur. Öyleyse yeter neden şeyin kendi mefhumuyla ilişkisinin ifadesiyken neden şeyin başka bir şeyle ilişkisini ifade eder. Çok açık değil mi?

e) Şu ya da bu olayın Sezar mefhumuna dahil olduğunu söylediğinizde – “Rubicon ırmağını geçmek” Sezar mefhumuna dahildir... artık duramazsınız – hangi anlamda? Çünkü nedenden nedene, sonuçtan sonuca sıçrayarak – işte o andan itibaren anlarsınız ki, bütün dünya,

dünyanın bütünü, her şey şu ya da bu öznenin mefhumunda içerilmiş olmalıdır. Her şey çok ilginç bir hal alıyor, dünya her öznenin ya da her özne mefhumunun içine giriyor – bakan şu işe ki, bu şeyin bir nedeni var, ama bu nedenin de çok sayıda nedeni var – nedenden nedene, onun da nedenine ve onun da nedenine... Önünüzden bütün bir dünya dizisi, en azından önceki dizi geçip gitmektedir. Dahası, Rubicon ırmağını geçmenin sonuçları da olmuştur. Eğer büyük, önemli sonuçlarla yetinirsek: Roma İmparatorluğunun kuruluşu. Roma İmparatorluğunun da kendi hesabına bir sürü sonucu olacaktır – biz bugün doğrudan doğruya oradan gelmişiz... Nedenden nedene ve sonuçtan sonuca, bütün dünyanın o öznenin mefhumuna dahil olduğunu kabul etmeden şu ya da bu olayın o öznenin mefhumuna dahil olduğunu söyleyemez hale gelirsiniz...

Felsefenin tarih ötesi bir karakteri de vardır. 1980 yılında Leibnizci olmak ne anlama gelir? Çok sayıda Leibnizci var – en azından birçok Leibnizci olması mümkündür.

Yeter neden ilkesine uygun bir şekilde şu ya da bu özneye olan, onu kişisel olarak ilgilendiren şeyin – yani ona doğrulukla attığınız şeyleri: mavi gözleri olmak, Rubicon ırmağını geçmek, vesaire; bunların o öznenin mefhumuna ait olduğunu söylediğinizde, işte o zaman artık duramazsınız, o öznenin bütün dünyayı içerdığını söylemeniz gerekir. Bu artık içirme, dahil etme kavramı değil Leibniz'in fantastik kavramlarından biri, ifade etme kavramıdır: özne mefhumu dünyanın bütününe ifade eder.

Sezar'ın "Rubicon ırmağını geçmesi" neden ve sonuçların çifte oyunuyla öncede ve sonrada sonsuza uzanır. Ama o zaman kendi hesabımıza konuşmanın sırası geliyor: başımıza gelenin ve bunun ne kadar önemli olduğunun bir önemi yok... Bu demektir ki her birimiz, mese-

la ben, dünyanın bütününi içeriyorum veya ifade ediyorum... Tıpkı Sezar gibi. Ne daha az ne daha fazla... İşler karışıyor, neden? Çok büyük bir tehlike: eğer her bireysel meşhum, her özne meşhumu dünyanın bütününi ifade ediyorsa, bu yalnızca tek bir öznenin, evrensel bir öznenin olduğu anlamına gelir – o zaman siz, ben, Sezar hiçbirimiz bu evrensel öznenin görünüşlerinden başka bir şey olmazdık. Bu şunu söylemeye imkan verir: dünyayı ifade eden tek bir özne var.

Neden Leibniz bunu diyemiyordu? Seçme şansı yoktu çünkü. Bu kendi söylediklerini reddetmek anlamına gelirdi. Önceden yeter neden ilkesiyle yaptığı her şey, hangi yöne doğru ilerliyordu? Benim fikrimce bu kavram ile birey arasındaki ilk büyük uzlaştırmaydı. Leibniz kavram ile bireyin nihayet birbirleriyle uyum içine girmelerini sağlayacak bir kavram kavranı inşa etmekteydi. Peki neden?

Kavramın bireye kadar uzanması, bu neden yepyeni bir şeydir? O ana dek kimse buna cesaret etmemişti. Peki, kavram nedir? Kavram genellik sıralamasıyla tanımlanır. Birçok şeye uygulanabilen bir temsil olduğunda ortada kavram var demektir. Ama kavramla bireyi özdeşleştirmek, işte kimse buna kalkışmamıştı. Düşünce tarihinde kavram ile bireyin aynı şey olduklarını söyleyen bir ses hiç çıkmamıştı. Hep genelliğe gönderen bir kavram düzeni ile tekilliğe gönderen bir bireysel düzen arasında bir ayrım gözetilmişti. Üstelik bireyin birey olarak kavram tarafından kavranabilir olmadığı da hep kabul görmüştü. Her zaman, özel adın asla bir kavram olmadığı düşünülmüştü. Aslında 'köpek' elbette bir kavramdı. 'Medor' ise bir kavram değildi. Elbette bütün köpeklerin bir köpekliliği vardı –bunu bazı mantıkçılar muhteşem bir dille ifade ederlerdi– ama bütün Medor'ların bir medorluğu yoktu ki... Leibniz kavramların özel adlar olduğunu söyleyen ilk kişidir – başka bir deyişle kavramlar bireysel meşhumlardır.

Böyle bir birey kavramı var, öyleyse. Öyleyse Leibniz'in önermeler üzerine çullanamayacağını görüyorsunuz – çünkü her doğru önerme analitiktir; o halde dünya evrensel bir özne olduğunun kabul edilmesi gereken tek ve aynı özne de ihtiva edilmiştir. Leibniz bunu söyleyemezdi, çünkü dayandığı yeter neden ilkesine göre, bir özneye dahil olan şeyin –yani doğru olanın, bir özneye atfedilebilen şeyin– ancak bireysel özne olarak özne de ihtiva edilmesi gerekirdi. Bu yüzden evrensel bir ruh, zihin fikrini kabul edemezdi. Tekilliyi ayakta tutması, bireyin varlığını koruması gerekiyordu. Ve aslında bu Leibniz'in en orijinal tarafı olacaktı – sürekli olarak kullandığı formül: töz... (Leibniz'da töz ile özne arasında bir fark yoktu)... evet töz bireyseldir.

Sezar töz, siz töz, ben töz vesaire var demek ki. Küçük d) de çok acil bir durum baş gösteriyor, çünkü içine dünyanın dahil edileceği evrensel bir zihni, ruhu çağırma yolumuz artık kapanmıştır... Başka filozoflar böyle durumlarda bir evrensel ruhu yardıma çağırıcaklardır. Bizzat Leibniz'in çok kısa bir yazısı var; başlığı "Evrensel Ruh Üstüne Tartışmalar." Orada hangi bakımdan aslında bir evrensel ruh, yani Tanrı olduğunu, ama bunun tözlerin bireysel olmalarını neden engellemediğini gösterecekti. Demek ki bireysel tözler indirgenemezler, yok edilemezlerdi. Her töz dünyayı ifade ettiği için, daha doğrusu her töz mefhumu, her özne mefhumu dünyayı ifade ettiğine göre, bütün dünyayı, her zaman ifade ediyorsunuz demektir. Hayat boyu bununla uğraşmak zorunda kalacağı tahmin edilebiliyor, çünkü hemen yüzüne çarpılan bir itiraz geliyor. Ona diyorlar ki: peki ya özgürlük, özgürlük ne olacak? Eğer Sezar'a olup biten her şey Sezar'ın bireysel mefhumuna önceden dahilse, eğer bütün dünya evrensel Sezar mefhumuna dahilse, Rubicon ırmağını geçerken Sezar yalnızca açıklamakta –Leibniz'da her yerde rastlayacağınız şu ilginç devolyere

sözcüğü- ya da açıklamaktadır (bu da aynı şeydir zaten). Başka bir deyişle, kelimesi kelimesine kıvrımları açmaktadır - tıpkı bir halıyı açıp serdiğiniz gibi. Aynı şeydir bunlar: açıklamak, kıvrımları açmak, açılmak... Demek ki bir olay olarak Rubicon ırmağını geçmek, bütün zamanlar boyu Sezar mefhumunda dahil olan bir şeyi açıklamaktan başka bir şey değildir. Bunun nasıl bir problem olduğunu görüyorsunuz.

Sezar o yıl Rubicon ırmağını geçmiş, ama Rubicon ırmağını tam o yıl geçmesi bütün zamanlar boyunca bireysel mefhumunun içinde önceden vardı. Peki, neredeydi öyleyse bu bireysel mefhum? O, ezeli-ebedi. Tarihendirilmiş olayların ezeli-ebedi doğrulukları, hakikatleri vardır. Peki ama, ya özgürlük? Herkes Leibniz'ın üstüne çullanır. Bu özgürlük meselesi Hristiyan düzeninde müthiş tehlikelidir. O zaman Leibniz çıkar ve kısa bir broşür yazar: "Özgürlüğe Dair" - orada özgürlüğün ne olduğunu açıklayacaktır. Özgürlük burada pek tuhaf bir şey olacaktır. Ama şimdilik bunu bir kenara bırakalım. Peki, bir özneyi diğerinden ayırt eden nedir? İşte bunu şimdilik bir kenara bırakamayız, yoksa akım kesilir. Sezar ve siz, ikiniz de dünyanın bütününü, şimdisini, geçmişini ve geleceğini ifade ediyorsanız sizinle Sezar'ı ne ayırt edecek? Bu ifade kavramı çok ilginçtir. Leibniz bununla çok zengin bir mefhum atmıştır ortaya.

1) Bireysel bir tözü diğerinden ayıran şey zor değildir... Ne olursa olsun, bunun indirgenemez olması gerekir. Her birinin, her öznenin, her bireysel mefhum için... her özne mefhumunun dünyanın bütününü, bütün bu dünyayı içermesi gerekir - ama belli bir bakış açısından. İşte orada bir perspektif felsefesi başlayacaktır. Ve bu da boş bir iş değildir. Diyeceksiniz ki: "bir bakış açısı" ifadesinden daha banal ne olabilir ki? Ama eğer felsefe kavramlar yaratmak ise kavramlar yaratmak

nedir peki? Kabaca, bunlar banal formüllerdir. Büyük filozofların her birinin göz kırpukları banal formüller vardır. Bir filozofun göz kırpsıysa, en uç durumda, banal bir formülü alıp eğlenmeye girişmektir; içine neyi koyacağını henüz bilmiyorsunuz... Bir bakış açısı teorisi kurmak – bu neyi ima eder? Bu herhangi bir anda yapılabilir miydi? Bu konudaki ilk büyük teoriyi tam o anda Leibniz'in kurmuş olması bir tesadüf eseri midir? Aynı anda aynı Leibniz son derece verimli bir geometri meselesi de yaratıyordu – yansımalı geometri denen şeyi... Bunun aynı zamanda resim sanatında olduğu kadar mimaride de her türden perspektif tekniğinin geliştiği bir çay olması yalnızca bir tesadüf müydü? Sembolik ilişkileri bakımından bu iki alana bakalım: bir tarafta mimari-resim ve resimdeki perspektif, öte tarafta yansıma geometrisi. Leibniz'in nereye varmak istediğini anlayın. Diyecektür ki, bireysel mefhumların her biri bütün dünyayı yansıtır, evet, ama belli bir bakış açısından.

Ne demektir bu? Bu hiç de banal, felsefe-öncesi bir hal değil – o ölçüde de asla burada durulamaz. Bu yüzden birey olarak bireysel mefhumu oluşturan şeyin bir bakış açısı olduğunu göstermesi gerekiyordu. O halde, bakış açısının o bakış açısına konacak, oraya yerleşen şeyden daha derin, daha anlamlı olması gerekirdi. Bireysel mefhumların her birinin altında, dibinde, o bireysel mefhumu tanımlayan bir bakış açısının bulunması lazımdı. Deyim yerindeyse, özne bakış açısına göre ikincil önemdeydi. Ama bakın, bunu söylemek dalga geçmek değildir; bu önemsiz bir şey değildir.

Leibniz yüzyıllar sonra ona elini uzatacak bir filozofun adlandıracağı bir felsefenin temelini atıyordu; Nietzsche... Nietzsche diyecekti ki: Benim felsefem perspektifçiliktir. Perspektifçilik – eğer bu yalnızca her şeyin özneye göre, onun bakışına göre olduğunu veya her şeyin

görelî olduğunu söylemek olsaydı tümüyle budalaca ve banal bir şeyle karşı karşıya olurduk, bunu anıyorsunuz. Bunu herkes söylüyor zaten; bu kimseyi rahatsız etmeyecek önermeler arasındadır, çünkü tümüyle anlamsızdır. Ama insanlar bunu tartışıp dururlar. Eğer bu formülü her şeyin özneye bağlı, ona göre olduğu anlamında alırsak bu hiçbir şey ifade etmeyecektir - gevezelik yapmışızdır, hepsi bu...

[bandın sonu]

(...) ben = ben yapan, beni ben kılan şey dünyaya bakış açıdır. Leibniz burada da duramayacaktır. Öyle bir noktaya kadar ilerlemek zorundadır ki, öyle bir bakış açısı teorisi kurmalıdır ki, öznenin kendisi bakış açısı tarafından kurulsun, tersi, yani bakış açısının özneye bağlı olması değil. Ondokuzuncu yüzyılda Henry James roman tekniklerini bir perspektifçilik aracılığıyla bakış açılarını seferber ederek yenilediğinde, evet o zaman da, yani James'de de, bakış açılarını açıklayan özneler değildi, tersiydi; bakış açıları içinden kendilerini açıklayan öznelerdi. Öznelerin yeter nedeni olarak bakış açılarının analizi - işte öznenin yeter nedeni buydu. Bireysel meşhum, içinden öznenin dünyayı ifade ettiği bakış açıydı. Bu çok güzel, hatta pek şiirsel... James'in elinde öznenin olmaması için yeterince teknik vardı; şu ya da bu bakış açısına yerleştikçe şu ya da bu özne olunuyordu. Özneyi açıklayan bakış açıydı, tersi değil.

Leibniz'dan okuyalım: "Her bireysel töz bütün bir dünya ve Tanrının bir aynası gibidir; ya da her biri kendi tarzında bütün kâinatı ifade etmektedir; biraz ayrı kentlin ona bakanların farklı konumlarına göre çeşitli biçimlerde tasavvur edilmesi, tasarlanması gibi. Böylece kâinat, bir nevi ne kadar töz varsa o kadar çoğalır ve Tanrının yüceliği de ne kadar töz varsa o kadar artar." Tıpkı bir kardinal gibi konuşuyor değil mi?

Hatta denebilir ki, her töz kendi hesabına sonsuz bilgeliğin ve Tanrının kudretinin bütününe taşımakta ve kendi hesabına düşenden pay almaktadır. Öyleyse bu e)'de diyorum ki, bu yeni bakış açısı kavramı özne ve bireysel töz kavramlarından daha derindir, daha derin bir düzeyde formüle edilmiştir. Özü tanımlayacak olan şey bakış açısıdır. Bireysel öz. Bireyin özü. Her bireysel mefhumu bir bakış açısının tekabül ettiğine inanmak gerekir. Ama işler karmaşıktır, çünkü bu bakış açısı bireyin doğumu ile ölümü arasında sıkışmıştır, sınırlandırılmıştır. Bizi tanımlayacak olan şey dünyaya açılan bir bakış açısıdır.

Nietzsche'nin bu fikirle yeniden buluşacağını söylemişim. O bunu sevmiyordu belki ama, kapıldığı şey, bakış açısı teorisi Rönesansın bir fikriydi. Cusa Kardinali, Rönesansın çok büyük bir filozofu, bakış açısına bağlı olarak değişen portreleri öneriyordu. İtalya'nın faşizm döneminde neredeyse her yerde karşınıza çıkan çok ilginç bir portre vardı: karşından bakınca Mussolini'yi, sağdan bakınca damadını, soldan bakınca da kralı görüyordunuz.

Matematikte bakış açılarının analizi – burada da matematiğin bu dalına hatırı sayılır ilerlemeler sağlamış olan kişi, *analysis situs* denen şey sayesinde yine Leibniz'dir. Ve bu açıkça yansımalar geometrisine bağlıdır. Öznenin bir tür özelliği, özlülüğü, nesneligi vardır ve bu nesnelik işte yine bir bakış açısıdır. Somut olarak, herkesin, her birinin kendi bakış açısınca dünyayı ifade etmesi ne anlama gelir? Leibniz en acayip kavramlar karşısında bile gerilemez. Artık "kendi bakış açısı" bile diyemem. Eğer "kendi bakış açısından" dersem o zaman bakış açısını önceden varolan bir özneye bağlı kılmış olurum, oysa tersi doğrudur. Peki ama, bu bakış açısını belirleyen nedir? Leibniz – anla-  
yın ki, her birimiz demektir, bütün dünyayı ifade ediyoruz, dışavuruyoruz; yalnız karanlık bir şekilde, belirsiz bir halde yapıyoruz bu-

nu. Karanlık ve belirsiz – bu Leibniz'in sözlüğünde ne anlama geliyor acaba? Elbette bütün dünyanın, ama küçük algılar halinde, öznde olduğu anlamına geliyor. Küçük algılar. Leibniz'in diferansiyel hesabın mucitlerinden biri olması yalnızca bir tesadüf müydü? Bunlar sonsuzca küçük algılardır – başka bir deyişle bilinçli olmayan, bilincinde olmadığı algıcıklar. Bütün dünyayı ifade ediyorum, ancak karanlık ve belirsizce, tıpkı bir uğultu gibi.

İleride bunun neden diferansiyel hesaba bağlı olduğunu göreceğiz, ama hissedim ki küçük, minik algıcıklar ya da bilinçdışı bilincin diferansiyelleri gibidirler, bilinçsiz algıcıklardır. Bilinçli algı konusunda Leibniz başka bir kelime kullanır: *aperception*; yani algıyla kavrayış...

Tamalgı, fark etme, bilinçli algıdır; küçük algı ise bilincin içinde verilmiş olmayan bilinç diferansiyelidir. Bütün bireyler bütün dünyayı karanlık ve belirsiz, karmakarışık bir halde ifade ederler. Öyleyse bir bakış açısını diğerinden ayırt eden nedir? Öte yandan açık ve seçik bir şekilde ifade ettiğim küçük bir parçası var dünyanın; ve her öznenin, her bireyin kendine ait minik bir açık seçik payı var dünyadan – acaba hangi anlamda? Şu anlamda ki, benim açık ve belirgin bir şekilde ifade ettiğim dünya parçası başka bütün öznelere tarafından da karanlık ve belirsiz bir biçimde ifade edilmektedir. Benim bakış açımı tanımlayan şey bir nevi projektör olmalıdır – o projektör, karanlık ve belirsiz, karmaşık dünyanın uğultusu içinde kısıtlı, sınırlı bir ifade bölgesini aydınlık, açık ve belirgin tutmaktadır. Ne kadar geri zekalı, güçsüz olursanız olun, ne kadar önemsiz olursak olalım, oynayacak küçük bir oyununuz yine de vardır – şu minik böceğin bile kendi küçük dünyası var. Belki çok fazla şeyi açık ve belirgin bir şekilde ifade etmiyordur, ama yine de onun küçük payıdır bu. Beckett kahramanların bireylerdir: her şey karmakarışık, bulanık, uğultular... hiçbir

şey anlayamazlar... hayatın enkazlarıdır onlar... Dünyanın büyük gürültü patırtısıncı sarılmış... gizlendikleri çöp tenekelerinin içinde ne kadar acınacak halde olurlarsa olsunlar, kendilerine ait küçük bir bölgeleri var... Büyük Molloy'un "mahım mülküm" dediği şey... Artık hareket etmiyordur; küçük bir çengeli vardır ve çok çok bir metrelik bir yarıçap içinde, kancasıyla bir şeyleri, malını mülkünü çekip almaktadır. Bu ifade ettiği açık ve seçik bölgedir işte. Hepimiz oradayız işte. Ama bölgemiz az ya da çok büyüktür; ama yine de kesin değil... ama emin olun ki aynı değildir... Bir bakış açısını yapan şey nedir? Dünyanın bir birey tarafından açık ve seçik bir şekilde ifade edilen kısmının karanlık ve belirsizce ifade edilen bütünüyle oranıdır. İşte bakış açısı budur.

Leibniz'in sevdiği bir metafor vardır: deniz kenarındasınız ve dalgaları işitiyorsunuz. Denizi dinliyorsunuz ve bir dalganın sesini duyuyorsunuz. Bir dalganın sesini duyuyorum, yani bir tamalgım var (*aperception*): bir dalgayı ayırt etmişim. Ve Leibniz diyor ki: önce birbirlerine sürtünen, birbirlerinin üzerinden kayan her bir su damlacığının seslerine dair küçük, bilinçdışı algıcıklarınız olmadan dalgayı duyamazdınız. Bütün su damlacıklarının uğultusu var ve sizin de o küçük açıklık bölgeniz var – bu sayede bu sonsuz sayıdaki damlaların, bu sonsuz uğultunun kısmi sonucunu açık ve seçik olarak yakalayıp onu kendi küçük dünyanız, kendi mülkünüz kılıyorsunuz.

Her bireysel mefhumun bakış açısı var – yani bu bakış açısından, belirli bir açık ve seçik ifadeyle temsil ettiği ve dünyanın bütününden çekilip alınmış bir parça var... İki birey ele alalım: iki seçenek var – ya alanları arasında mutlak olarak hiçbir iletişim yok, dolayısıyla birbirlerini sembolize edemezler (... çünkü yalnızca doğrudan iletişim yoktur, analogiler olduğu da düşünülebilir) – işte o zaman birbirlerine

söyleyecek herhangi bir şeyleri yoktur. Ya da birbiriyle kesişen iki daire gibidirler: küçük bir kesişme bölgeleri vardır; işte o zaman birlikte bir şeyler yapılabilir. O zaman Leibniz çıkar ve güvenle, çok güçlü bir şekilde birbiriyle özdeş, birbiriyle aynı iki tözün olmadığını söyleyebilir: aynı bakış açısına ait, tam olarak aynı açık ve seçik ifade bölgesine sahip iki bireysel töz olamaz. Ve sonunda, Leibniz'in dahice hamlesi: benim açık ve seçik ifade bölgemi ne tanımlayacak? Bütün dünyayı ifade etmekteyim, ama açık ve seçik olarak yalnızca kısıtlı, sonlu, münik bir kısmını. Leibniz bize der ki: açık ve seçik olarak ifade ettiğim kısım bedenimle ilgilidir. Bu beden mefhumu ilk kez işin içine giriyor. Bu beden ne anlama geldiğini göreceğiz – ama açık ve seçik ifade ettiğim şey, bedenimi etkileyen şeydir.

Öyleyse neden Rubicon'u geçmeyi açık ve seçik ifade etmediğim besbellidir – bu iş Sezar'ın bedenini ilgilendirir. Ama benim bedenimi ilgilendiren bir şey vardır ve onu yalnız ben açık ve seçik ifade etmekteyim – kâinatı kaplayan bütün bu uğultunun göbeğinde...

g) Bu kent meselesinde bir zorluk var. Farklı bakış açıları var – bu çok güzel. Bu bakış açıları oraya yerleşen öznenin önce var, bu da çok güzel. Ama o noktada, bakış açısının sırrı matematiksel bir hal alır; – psikolojik değil, geometriktir. Hiç değilse psiko-geometrik bir meseledir. Leibniz bir mefhum adamıdır, psikolog değil. Ama her şey beni kentin bakış açıları dışında varolduğu fikrine doğru itmektedir. Fakat ifade edilen dünya meselesinde çıktığımız noktadan bakılınca kendisini ifade eden bakış açısının dışında dünyanın hiçbir varoluşu yoktur ki. Dünya kendinde var değildir. Kendi başına varolamaz. Dünya yalnızca bütün bireysel tözlerin ortak ifade ettiğidir, ama ifade edilen şey onu ifade edenin dışında varolamaz. Dünya kendinde var değildir, dünya yalnız ifade edilendir.

Bütün dünya bireysel mefhumların her birinin içindedir, ama yalnız ve yalnız bu içermeye vardır. Dışarıda varoluşu yoktur onun. Bu bakımdan Leibniz belki de haklı olarak idealistlerin yanında olmuştur sıklıkla: kendi başına bir dünya yoktur, dünya onu ifade eden bireysel tözlerin dışında var değildir. O bütün bireysel tözlerin ortak ifadesidir. O bütün bireysel tözlerin ifadesidir, ama ifade edilen şey onu ifade eden tözlerin dışında yoktur. Bu gerçekten büyük bir problem değil mi?

Bu tözleri birbirinden ayırt eden nedir? Hepsinin aynı dünyayı ifade etmeleri, ama açık ve seçik olarak aynı parçasını ifade etmemeleridir. Tıpkı bir satranç oyunu gibi. Dünya yoktur. Bu ifade kavramı işleri acayip karıştırıyor. Bu son zorluk ne verecektir bize? Hâlâ bütün bireysel mefhumların aynı dünyayı ifade etmeleri gerekiyor. O halde her şey çok ilginç bir hal alır –ilginç ve şaşırtıcı, çünkü bize çelişkili olanı, başka bir deyişle imkansız olanı belirleme olanağı sağlayan özdeşlik ilkesi yüzünden– bu çelişkilidir; tıpkı A, A değildir der gibi. Bu çelişkilidir: mesela kare daire. Kare daire, daire olmayan bir dairedir. Demek ki, özdeşlik ilkesine göre elimizde bir çelişki kıstası bulunabilir. Leibniz'a göre  $2 + 2$ 'nin 5 edemeyeceğini, bir dairenin kare olamayacağını ispatlayabilirim. Ne var ki, yeter neden düzeyinde işler çok daha karışıktır. Neden? Çünkü günah işlemeyen Âdem, Rubicon'u geçmeyen Sezar... bunlar kare daire gibi şeyler değiller. Günah işlememiş Âdem çelişkili değildir. Leibniz'ın özgürlüğü nasıl çok zor bir duruma düşmüşken kurtarmaya çabaladığını hissedin. Bu hiç de imkansız değil: Sezar Rubicon'u geçmemiş olabilirdi, oysa bir daire hiçbir zaman kare olamaz – orada özgürlük yoktur.

O zaman yine köşeye sıkışıyoruz; Leibniz yine yeni bir kavrama ihtiyaç duyacak ve bütün bu delice kavramlar arasında herhalde en

çalışmaları ileri sürecektir. Âdem günah işlememiş olabilirdi – öyleyse başka terimlerle söylersek, yeter neden ilkesi tarafından yönetilen doğrular, hakikatler özdeşlik ilkesi tarafından yönetilen hakikatlerle aynı değildirler. Niçin? Çünkü özdeşlik ilkesinin yönettiği hakikatler öyledirler ki, onlarla çelişen her şey imkansızdır; oysaki yeter neden ilkesince yönetilen hakikatlerin mümkün bir karşıtları vardır: günah işlememiş Âdem mümkündür.

Hatta bu Leibniz'a göre öz hakikatleriyle varoluş hakikatleri denen şeyi ayırt eden şeydir. Varoluş hakikatleri öyledirler ki, çelişikleri mümkündür. Acaba Leibniz bu son zorluktan yakasını nasıl kurtaracak? – hem Âdem'in bütün yaptıklarının her zaman zaten onun bireysel mefhumunda içerilmiş olduğunu kabul edip hem de günah işlemeyen Âdem'in mümkün olduğunu nasıl gösterecek? Sıkışmış görünüyor... Bu tadına doyumaz bir durum –çünkü filozoflar bir bakıma biraz kedi gibidirler, ancak sıkışıklıklarında fırlayıp kurtulurlar; kısmen de balıklara benzerler– kavram balık gibi kaygan olmuştur. Leibniz bize şunları anlatacaktır: günah işlemeyen Âdem tümüyle mümkün; tıpkı Rubicon'u geçmemiş Sezar gibi; bütün bunlar mümkün, ama bu olmamış, çünkü eğer bu şeyler kendi içlerinde mümkün olsalar da, bir arada mümkün değiller (*impossible*).

İşte bakın bu çok acayip mantık kavramını hemen üretiveriyor – bir arada mümkün olmayış. Varoluşlar düzeyinde bir şeyin varolmak için mümkün olması yetmez, bir de neyle birlikte mümkün olduğunu bilmek gerekir. Günah işlemeyen Âdem, kendi başına mümkün olsa bile, varolan dünyayla bir arada mümkün değildir. Âdem günah işlememiş olabilirdi pekâlâ, ama başka bir dünyanın da olması şartıyla. Görüyorsunuz ki dünyanın bireysel kavrama dahil olması ve başka bir şeyin mümkün olması... Leibniz bir anda bir arada mümkün olma

meşhumuyla her şeyi çözüyor – günah işlememiş Âdem başka bir dünyanın parçasıdır. Günah işlememiş Âdem mümkün olabilirdi, ama o dünya seçilen dünya değilmiş. Varolan dünyayla bir arada mümkün değilmiş. Ancak varoluşa geçmemiş, varoluş kazanmamış başka mümkün dünyalarla bir arada mümkünmüş.

Peki neden varoluşa geçen bu dünya oldu? Leibniz kendine göre Tanrının dünyaları yaratmasını açıklar ve görülür ki bu tam anlamıyla bir oyunlar, bir kumarlar teorisidir: kendi kavrayış kudretine göre Tanrı sonsuz sayıda mümkün dünyalar yaratmıştır, ancak bu mümkün dünyalar birbirleriyle bir arada mümkün değildirler ve bu zorunludur, çünkü Tanrı onların en iyisini seçmiştir. Mümkün dünyaların en iyisi. Şu işe bakın ki, mümkün dünyaların en iyisi günah işleyen Âdem'i gerektiriyor. Niçin? Her şey daha da korkunç olacak. Mantıksal olarak burada ilginç olan şey mantıksal imkandan daha kısıtlı bir mantıksal alanı adlandırmak için bu bir arada mümkün olmak kavramının yaratılmış olmasıdır. Varolmak için bir şeyin mümkün olması yetmez, o şeyin gerçek dünyayı oluşturan başkalarıyla bir arada mümkün olması da lazımdır.

*Monadoloji'sinin* ünlü bir formülünde Leibniz bireysel meşhumların ne kapıları ne de pencereleri olduğunu söylüyor. Bu kent metaforunu düzeltmek içindir. Kapisız, penceresiz, bu bir açılış olmadığı anlamına geliyor. Neden? Çünkü dışarıyı diye bir şey yok. Bireysel meşhumların ifade ettiği dünya iç dünyadır, bireysel meşhumların içindedir. Bireysel meşhumların kapıları pencereleri yoktur, her şey her birinin içindedir, ama yine de bütün bireysel meşhumlar için ortak olan bir dünya vardır: bu, her bireysel meşhumun bütün dünyayı içerdigi, onu ifade ettiği şeyin başkalarının ifade ettiği şeylerle bir arada mümkün olacak şekilde zorunlu olarak içerdigi anlamına gelir. Bu büyüle-

yicidir. Öyle bir dünyadır ki bu, öznelar arasında hiçbir doğrudan iletişim yoktur. Sezar ile sizin aranızda, sizinle benim aramda hiçbir doğrudan iletişim yoktur ve bugün söyledikleri gibi, her bireysel mefhum öyle programlanmıştır ki, ifade ettiği şey ötekinin ifade ettiğiyle ortak bir dünya biçimlendirmektedir. Bu ise Leibniz'in son kavramlarından biridir: önceden kurulmuş uyum (armoni). Önceden kurulmuş, yani mutlak olarak programlanmış bir uyum. İşte bu ruhsal otomat fikridir. Zaten o çağ bir büyük otomatlar çağıydı - onyedinci yüzyıl sonları... Her bireysel mefhum ruhsal bir otomat gibidir, yani ifade ettiği kendi içindedir, kapısız penceresizdir; öyle programlanmıştır ki, ifade ettiği şey ötekinin ifade ettiğiyle bir arada mümkündür.

Bugün yapığım sadece Leibniz'in dünyasını tasvir etmekti - üstelik sonuçta bu dünyanın yalnız bir kısmını. Böylece sırayla şu kavramlarla karşılaştık: yeter neden, içirme ve içerilme, ifade veya bakış açısı, bir arada mümkün olma...

# 22 NİSAN 1980

## *Vincennes*

Geçen defa, önceden anlaştığımız gibi, Leibniz'in okunmasına –tabii ki bu sizin okumanız– giriş diye düşünmeniz gereken bir girişle başlamıştık. Konuya sayısal bir açıklık getirmek için her şeyin birbirine karışmaması için paragrafları numaralandırıyordum.

Geçen defa ilk paragrafımız Leibniz'in temel kavramlarının bir tür sunulmasıydı. Ama arka planda Leibniz'a tekabül eden bir sorun vardı – kuşkusuz çok daha genel bir sorundu bu: gerçekten felsefe yapmak ne demektir ve bu çok basit mefhumdan yola çıkarak: felsefe yapmak kavramlar yaratmaktır – tıpkı resmin çizgiler ve renkler yaratması gibi. Felsefe yapmak kavramlar yaratmak, imal etmektir, çünkü kavramlar önceden varolan şeyler değildir. Kavram hazır verilen bir şey değildir ve bu bakımdan felsefeyi bir yaratma faaliyetiyle tanımlamak gerekir: kavramların yaratılmasıyla... Görüldüğü kadarıyla böyle bir tanım Leibniz'a harfiyen uyuyor – çünkü o kesinlikle, görünüşte topyekün rasyonalist bir felsefenin içinde, felsefe tarihinde eşi az bulunabilecek kadar tuhaf kavramları çılgınlar gibi yaratmaya girişen biriydi.

Eğer kavramlar bir yaratmanın ürünüyse o zaman kavramların altlarının imzalanmış olduğunu söylemek gerekir. Bir imza vardır – imzanın kavram ile onu yaratan filozof arasında bir bağ kurduğu için değil... bizzat kavramların kendilerinin birer imza olduklarını söyle-

mek gerekir. Bütün bu birinci paragraf öz be öz Leibnizci bir sürü kavramı ortaya atmıştı. İlk tespit ettiğimiz ikisi içirme ve bir arada mümkün olmaydı. Bazı şeylere dahil olan bir sürü ve birçok türden şey var – bunlar bazı şeyler tarafından kapsanıyorlar. İçirme, dahil etme, sarma, kuşatma. Sonra çok daha tuhaf... başka bir kavram: bir arada mümkün olma... Kendi başlarına, kendi içlerinde mümkün olan, ama başkasıyla bir arada mümkün olmayan şeyler var.

Bugün bu ikinci paragrafa, Leibniz üstüne bu ikinci araştırmaya "Töz, Dünya ve Süreklilik" başlığını vermek isterdim. Bu ikinci paragrafta daha belirgin bir şekilde Leibniz'in bu iki büyük kavramını inceleyeceğiz: İçirme ve Bir Arada Mümkün Olma.

Geçen derste kaldığımız noktada karşımıza iki problem dikilmişti: ilki doğrudan içirmeyle ilgiliydi. Hangi anlamda? Görmüştük ki eğer bir önerme doğruysa, ne olursa olsun yüklemın veya sıfatın özneye değil, ama öznenin kavramına dahil olması gerekiyordu. Eğer bir önerme doğruysa yüklemın öznenin mefhumunda içerilmiş olması gerekir. Bırakalım kendimizi – ve buna güvenelim, Leibniz'in dediği gibi... eğer Âdem günah işlediye günahın bireysel Âdem mefhumuna önceden dahil olması, orada içerilmiş olması gerekir. Bir özneye olan, bir özneye yüklenen, bir özneye atfedilen her şey özne mefhumunda bulunmalıdır. Bu bir yüklemeler felsefesidir. Bu kadar acayip bir önermenin karşısında, eğer Leibniz'in bu türden bir bahsini kabul ederseniz kendinizi hemen bir sürü sorunla baş başa bulursunuz. Yani herhangi bir olay – şu ya da bu bireysel mefhumu, Âdem'i ya da Sezar'ı... etkileyen herhangi bir olay vuku bulduğunda – Sezar Rubicon'u geçmiş, Rubicon'u geçmenin Sezar'ın bireysel mefhumunda önceden bulunuyor olması gerekir – tamam, çok güzel, Leibniz'a katlanmaya hazırız değil mi? Ama bunu bir kez söylediğinizde artık duramazsınız: eğer

Sezar'ın bireysel mefhumunda yalnızca tek bir şey, mesela "Rubicon'u geçmek" bulunuyor olsa, gerçekten de sonuçtan sonuca, nedenden nedene sıçrayarak... gerçekten de bütün dünyanın, dünyadaki her şeyin bu bireysel mefhuma dahil olması gereklidir. Gerçekten de Rubicon'u geçmenin de yine aynı bireysel mefhumda içerilmiş olması gereken bir nedeni vardır, vesaire vesaire... sonsuza dek... hem geriye hem ileriye... O andan itibaren, kabaca Rubicon'un aşılmasından akıp gelen Roma İmparatorluğu ve onu takip eden her şeyin ne olursa olsun Sezar'ın bireysel mefhumuna dahil olması gerekiyor. Öyle ki bireysel mefhumların her biri ifade ettiği dünyanın bütünüyle şişmiş olmalı. Dünyanın bütünü, bütün dünyayı ifade etmeli. İşte bakın, önerme gitgide daha tuhaf bir kılığa bürünüyor.

Felsefe tarihinde her zaman çok nefis anlar olmuştur ve en keyifli anlardan biri, aklın aşırı ucunun, yani en uç noktasına vardırılmış rasyonalizmin verdiği sonuçların bir tür çılgınlık üretmesi, bir tür delilikle kavuşmasıdır. O zaman böyle bir kortejle, defileyle karşılaşırsınız – orada akli başında olmak aklın ucuna kadar vardırıldığında çıldırır, ama bu çılgınlık en saf deliliğin çılgınlığıdır. Bireysel mefhumların her birinde –eğer yüklemnin özne mefhumuna dahil olduğu doğruysa– demek ki her bireysel mefhumun bütün dünyayı ifade etmesi, dışavurması lazımdır ve bütün dünyanın kavramların her birinde içerilmiş olması gerekir.

Gördük ki bu Leibniz'i felsefede perspektife veya bakış açısına ilişkin ilk büyük ve olağanüstü teoriye vardırıyordu, çünkü bireysel mefhumların her biri denecektir ki – dünyayı ifade etmekte ve içermektedir, buna evet – ama daha derin bir bakış açısından görüldüğünde bakış açısı mefhumuna gönderen şey öznelliği, tersi değil; öznelliğe gönderen şey bakış açısı mefhumu değildi. Bunun felsefede çok sayıda

sonucu olacaktır: en azından perspektifçi bir felsefenin yaratılmasında Nietzsche'deki yansıması...

Birinci problem şuydu: yüklemnin öznede içerildiği söylendiğinde bin bir türlü zorlukla karşılaşıldığına değinmiştik: acaba ilişkiler yüklemelere taşınabilirler mi; acaba olaylar yüklem olarak kabul edilebilirler mi? Peki, şimdilik bunu kabul edelim. Leibniz'ı ancak Leibniz'ın kavramsal koordinatlarının kümesi çerçevesinde suçlayabilirdik. Doğru bir önerme sınıfı öznesinde içerilmişi olan bir önermedir – iyi görüyor ki, bu öz hakikatleri düzleminde geçerli olmalıdır. Öz hakikatleri, yani metafizik hakikatler (Tanrıyla ilgili) ya da matematik hakikatlerdir. Eğer  $2 + 2 = 4$  dersem bunun üzerinde tartışılacak çok şey vardır, ama Leibniz'ın demek istediğini hemen anlarım – haklı olup olmadığı sorusundan yine tümüyle bağımsız olarak... her zaman ne dediğini anlamadan haklı olup olmadığını sormak gibi bir tutum anlamayı o kadar zorlaştırır ki...  $2 + 2 = 4$  analitik bir önermedir. Hatırlatırım ki analitik bir önerme özdeş bir önermedir ya da özdeşine indirgenebilen bir önermedir. Yüklemnin özneye özdeşliği. Gerçekten de Leibniz'ın dediği gibi sonlu birtakım inceleme dizileri sayesinde, sonlu işlemlerle – gösterebilirim ki 4 (tanımı sayesinde) ve  $2 + 2$  (yine tanımları sayesinde) özdeşirler. Peki bunu gerçekten ispat edebilir miyim? O zaman nasıl? Kuşkusuz burada "nasıl" sorusunu sormak istemezdim. Kabaca burada neyin söz konusu olduğu anlaşılabilir: yüklem özneye dahildir; bu demektir ki bir küme işlem yoluyla birbirleriyle özdeş olduklarını ispatlayabilirim. Leibniz küçük bir metninde (Özgürlüğe Dair) bir örnek ileri sürmektedir. Orada onikiye bölünebilen bütün sayıların bu yüzden altıya da bölüneceklerini ispatlayacaktır – düzine üstü her sayı yarım düzine üstüdür de.

Dikkat edin, ondokuzuncu ve yirminci yüzyıl lojistiğinde de özel-

likle Russell'ın hanesine yazılmış bir başarı olarak bu tipten ispatlar bulabilirsiniz. Leibniz'm kanıtlaması son derece ikna edicidir: önce onikiye bölünebilen her sayının ikiye bölünüp, ikiyle çarpılıp, üçle çarpılanla özdeş olduğunu gösterir. Bu zor değil. Öte taraftan altıya bölünebilmenin ikiye bölünüp üçle çarpılabilmeye özdeş olduğunu kanıtlar. Bütün bunlarla göstermek istediği nedir? Burada bir içermek göstermektedir, çünkü üçle çarpılan iki ikiyle, sonra da üçle çarpılan ikinin içine dahildir.

Bu örnek bize matematik hakikatler düzeyinde tekabül eden önermenin analitik ya da özdeş olduğunu anlatmaktadır. Başka bir deyişle yüklem özneye dahildir. Bu kelimesi kelimesine şu anlama gelir: belirli bir işlemler kümesi, dizisi aracılığıyla – sonlu bir belirli işlemler dizisiyle (bunu özellikle vurguluyorum) yüklem özneye özdeşliğini ispatlayabilirim ya da yüklem özneye dahil olduğunu gösterebilirim. Ve bu da aynı şeydir zaten. Bu içermeyi gözler önüne serebilir, gösterebilirim. Ya özdeşliği ya da içermeyi ispatlarım.

Leibniz içermeyi göstermişti – mesela şurada... ??? bu saf bir özdeşlik olmalıydı: onikiye bölünebilen bütün sayılar onikiye bölünebilirler – ama burada öz hakikatinin farklı bir görünümüyle karşı karşıyayız: onikiye bölünebilen bütün sayılar altıya da bölünebilirler – bu durumda artık bir özdeşliği göstermekle yetinmemektedir, iyi belirlenmiş sonlu bir dizi işlem aracılığıyla bir içermeyi kanıtlamaktadır.

Öz hakikatleri işte budur. Yüklem özneye dahil olmasının analize kanıtlandığını ve bu analizin sonluluk şartına uyduğunu, başka bir deyişle iyi belirlenmiş sonlu bir işlemler kümesiyle yapıldığını söyleyebilirim.

Ama Âdem'in günah işlediğini veya Sezar'ın Rubicon'u geçtiğini söylediğimde ne olur? Bu artık bir öz hakikatine götürmez – her şey

çok kesin tarihlendirilmiştir: Sezar Rubicon'u burada ve şimdi aşmıştır ve bu varoluşa gönderir – çünkü Sezar Rubicon'u ancak varsa geçecektir.  $2 + 2 = 4$  her zaman ve her yerde öyledir. Demek ki öz hakikatleri ile varoluş hakikatlerini birbirinden ayırmak için çok nedenimiz var.

“Sezar Rubicon'u geçti” önermesinin hakikati, doğruluğu  $2 + 2 = 4$  ünküyle aynı tipten değildir. Ama yine de geçen defa gördüğümüz ilkeler uyarınca hem varoluş hakikatleri hem de öz hakikatleri için, yüklem öznenin içinde olması ve öznenin mefhumuna dahil olması lazımdır – bürün ebediyet boyunca öznenin mefhumunda: Âdem'in şurada, o anda günah işleyeceği ezeli-ebedi olarak özne mefhumunda kayıtlıdır. İşte bu bir varoluş hakikatidir.

En az öz hakikatleri için olduğu gibi varoluş hakikatleri için de yüklem öznedeki içerilmiş olmalıdır. Tamam, ama burada en az aynı biçimde, aynı tarzda demek değildir. Ve gerçekten de –sorunumuz işte budur– öz hakikati ile varoluş hakikati arasındaki ilk büyük fark nedir? Hemen hissediliyor. Leibniz der ki varoluş hakikatleri için bile yüklem özneye dahildir. “Günahkâr”ın bireysel Âdem mefhumunda içerilmiş olması gerekir –ama şu şartla: eğer günahkârlık bireysel Âdem mefhumunun içindeyse demek ki bütün dünya da aynı Âdem mefhumunun içinde olmalıdır– çünkü eğer nedenler boyunca çıkar, sonuçlar boyunca inerseniz bütün dünya devreye girecektir ve “Âdem günah işledi” önermesinin analitik bir önerme olduğu da ortaya çıkar – ancak bu sefer analiz sonsuzdur, analiz sonsuza vurmaktadır.

Bu ne demek oluyor? Şunu demeye benziyor: “günahkâr” ile “Âdem”in veya “Rubicon'u geçmek” ile “Sezar”ın özdeşliğini kanıtlamak için bu defa sonsuz bir işlemler dizisine ihtiyaç vardır. Leibniz bunu yapıp yapamayacağımızı söylemeden devam eder – oysa öyle

görünüyor ki buna muktedir değiliz. Sonsuz bir analizi gerçekleştirmeye gücümüz yeter mi? Leibniz bu konuda çok biçimcidir: hayır, yapamazsınız, biz insanlar bunu beceremeyiz. O halde, varoluş hakikatleri alanında yolumuzu bulabilmek için deneyimi, yaşıntıyı beklemek gerekir. O zaman bize neden bütün bu analitik doğrular, hakikatler hikâyesini anlatıp duruyor? Ve ekliyor: evet öyle, ama sonsuz analiz buna karşın yalnızca mümkün olmakla kalmaz, Tanrının kavrayışında gerçekleşir.

Peki sınır tanımayan, sonsuz bir Tanrının sonsuz analizler yapıyor olması bizi ne açıdan ilgilendirecektir? Onun açısından her şey iyi, mutluyuz... Biz asıl Leibniz'in bize ne anlattığını sormalıyız. Hemen söyleyeyim, ilk zorluğumuz şu: sonsuz analiz nedir? Bütün önermeler analitiktirler; ama yalnız... sonsuz analize zorlayan, gönderen türden bir sürü önermemiz vardır. Yine de bir umut var: eğer Leibniz diferansiyel hesabın ya da sonsuz küçüklükler hesabının büyük yaratıcılarından biri olduysa bu kuşkusuz matematik alanındaydı. Ve derdimiz her şeyi (matematik ile felsefeyi) birbirine karıştırmak değil. Ancak Leibniz metafizikte belli bir sonsuz analiz fikrini keşfettiğinde, bunun yine bizzat kendinin keşfettiği belli bir hesap yöntemiyle, yani sonsuz küçüklükler hesabıyla bir yansıma ilişkisi içinde olmadığını düşünmek imkansızdır.

En az öz hakikatlerinde olduğu kadar varoluş hakikatlerinde de yüklem öznede içerilmiş olmalıdır. Evet, ama en az demek aynı tarzda olduğunu söylemek değildir. Ve gerçekten de –zaten sorumuz budur– öz hakikatleri ile varoluş hakikatleri arasındaki birinci büyük fark nedir? Hemen hissedilebiliyor. Varoluş hakikatleri konusunda Leibniz bize demektedir ki orada bile özne yüklemi içeriyor. Gerçekten “günahkâr”ın bireysel Âdem mefhumunda bulunması gerekir: yal-

nız şu da var – eğer günahkâr Âdem'in bireysel mefhumuna dahilse bu bütün dünyanın da Âdem'in bireysel mefhumuna dahil olduğu anlamına gelir. Çünkü nedenler boyunca gerilersek, sonuçlar boyunca ilerlersek bütün dünya içerilecektir ve "Âdem günah işledi" önermesi analitik bir önerme olacaktır – yalnız bu durumda analiz sonsuzdur. Analiz sonsuza vurmaktadır. Bu da ne demek oluyor? Şöyle bir şey: "günahkâr" ile "Âdem" in ya da "Rubicon'u geçmek" ile "Sezar"ın özdeşliğini ispatlamak için bu defa sonsuz bir işlemler dizisi gerekecektir. Leibniz bunu yapıp yapamayacağımızı söylemeden geçer – ama öyle görünüyor ki buna gücümüz yetmez. Sonsuz bir analizi yapmaya gücümüz yeter mi? Leibniz bu konuda çok biçimcidir: hayır, bunu asla başaramazsınız – biz insanlar bunu yapamayız. O zaman, varoluş hakikatleri alanında yolumuzu bulmak için deneyimi beklememiz gerekecektir. Peki ama, analitik hakikatler, doğrular üstüne bütün bu hikâyeler niye? Leibniz ekliyor: Evet, ama buna karşın sonsuz analiz Tanrının kavrayışında yalnızca mümkün olmakla kalmaz, icra da edilir? Peki, sınırları olmayan, sonsuz Tanrının sonsuz analizi yapabilmesi bizi ne ilgilendirir? Onun için iyi, tamam, ama ilk bakışta Leibniz'in bize neden bütün bunları anlatıp durduğunu kendimize sormalıyız. İlk zorluğumuzun şu olduğunu söylemek istiyorum: nedir peki sonsuz bir analiz? Her önerme analitiktir, ancak sonsuz analizi gerektiren koskoca bir önermeler alanı vardır. Bir umudumuz var yine de: eğer Leibniz diferansiyel hesabın veya sonsuz küçüklükler analizinin büyük yaratıcılarından biri olduysa – bu kuşkusuz matematik alanında; ve Leibniz her zaman felsefi hakikatler ile matematik hakikatlerini birbirinden ayırır – demek ki her şeyi birbirine karıştırmanın bir manası yok; ama Leibniz metafizikte belli bir sonsuz analiz fikrini keşfetmişse bizzat kendisinin icat ettiği belli bir hesaplama tarzının, yani

sonsuz küçüklükler analizinin çerçevesiyle bazı yansımaların söz konusu olmadığını düşünmemek de imkansız.

O zaman, işte karşılaştığımız ilk zorluk: analiz sonsuza kadar vurduğunda yüklemnin özneye dahil olması hangi tipten, hangi biçimendir? Hangi tarzda "günahkâr" –bir kez günahkâr ile Âdem'in özdeşliği- nin yalnız sonsuz bir analizde ortaya çıkabileceği kabul edildiğinde- Âdem mefhumuna dahildir? Analizin iyi belirlenmiş bir sonluluk şartı altında mümkün olabileceği görünüyorsa sonsuz bir analiz ne anlama gelir? Bu çok sert bir problemdir.

İkinci bir problem daha: Öz hakikatleri ile varoluş hakikatleri arasında ilk farkı ortaya koymuştuk. Öz hakikatlerinde analiz sonlu, varoluş hakikatlerindeyse sonsuzdu. Ama yalnız bu değil, ikinci bir fark daha var: Leibniz'a göre bir öz hakikati çelişmeleri imkansız kılacak şekildedir – mesela 2 artı 2'nin 4 etmemesi imkansızdır. Niye? Basit bir nedenle: 4 ile 2 + 2'nin özdeşliğini sonlu sayıda bir dizi işlemle gösterebilirim. Günahkâr olmayan Âdem, günah işlememiş bir Âdem durumunda ise günahkârın zıddını, çelişenini alıyorum. Bu mümkündür. Bunun kanunu, klasik mantığın büyük kıstaslarından birine göre –ve bu bakımdan Leibniz klasik mantığın sınırları içinde kalıyor –  $2 + 2 = 5$  demeye kalkarsam artık düşünmekten vazgeçmişim demektir. Yani imkansızı düşünmem, en azından aynı mantığa göre kare çember dediğim zaman olduğu gibi. Ama günah işlememiş olan bir Âdem'i pekâla düşünebilirim. Varoluş hakikatlerine bu yüzden olumsal hakikatler adı verilir.

Sezar Rubicon'u geçmemiş olabilirdi. Leibniz'ın cevabı gerçekten hayranlık vericidir: tabii ki Âdem günah işlememiş, Sezar Rubicon'u geçmemiş olabilirdi. Ama işte bu varolan dünyayla bir arada mümkün değildir. Günah işlememiş bir Âdem başka bir dünyayı kuşatırdı. Bu

dünya kendi içinde mümkündü – ilk insanın günah işlemediği bir dünya mantıken mümkündü, ancak bizim dünyamızla bir arada mümkün değildi. Yani Tanrı öyle bir dünya seçti ki, Âdem orada günah işledi. Günah işlememiş Âdem başka bir dünyayı gerektirirdi: bu dünya mümkündü, ama bizimkiyle bir arada mümkün değildi.

Peki neden Tanrı bu dünyayı seçti? Leibniz bunu açıklayacaktır. Bu düzeyde anlayın ki, bir arada mümkün olma mefhumu çok tuhaf bir hale gelir: iki şeyin bir arada mümkün olduğunu, diğer iki şeyin ise mümkün olmadığını bana söyleten şey nedir? Günah işlemeyen Âdem bizimkinden başka bir dünyaya aittir, ama birdenbire... Sezar da Rubicon'u geçmemiş olabilirdi, o zaman bu da mümkün başka bir dünya olurdu. Bu çok tuhaf bir arada mümkün oluş ilişkisi de nedir? Bunun diğer sorumuzla, sonsuz bir analiz ne demektir sorusuyla aynı türden olduğunu anlamak gerekir. Ama bu iki soru aynı görünümde değildir. İşte bakın, buradan bir rüya türetilabilir ve bu rüya bir sürü seviyede, düzeyde görülebilir. Rüya görüyorsunuz ve bir büyücü var orada – sizi bir saraya sokuyor; bu saray... (bu Leibniz'in aktardığı Apollodoros'un rüyasıdır)... Apollodoros orada bir tanrıçayla karşılaşır ve tanrıça ona sarayı gezdirir – ve bu saray çok sayıda saraydan oluşmaktadır. Leibniz bu duruma hayranlık duyar – kuru kutu içinde... Okumamız gereken bir yazısında açıklar – suyun içinde çok sayıda balık olduğunu ve balıkların da suyla dolu olduklarını ve balıkların içindeki bu suda balıkların balıkları bulunduğunu açıklar: işte bu sonsuz analizdir. Labirent imgesi hep işin içindedir. Süreklinin oluşturduğu labirentten hep bahseder durur. Bu saray bir piramit şeklindedir, tepe noktası yukarıda... ve sonu yoktur. Ve fark ederim ki piramidin her bölmesi bir saray oluşturuyor. Sonra daha yakından bakıyorum ve en yüksek piramidimin kesitinde, tepe noktasına yakın, bir

şeyler yapan biriyle karşılaşıyorum. Bir alttaki piramit bölmesindeyse aynı kişiyi başka bir yerde başka bir şeyler yaparken görüyorum. Daha aşağı katlarda da aynı kişiyi hep başka başka hallerde görüyorum – sanki bir sürü tiyatro oyunu aynı anda oynanıyormuş gibi: hepsi birbirinden farklı, sarayların her birinde, ortak parçaları olan kişiler tarafından oynanan çok sayıda oyun... Bu Leibniz'in kocaman bir kitabıdır – *Teodise*, yani tanrısal adalet... Ne demek istediğini anlıyorsunuz değil mi? Her katta mümkün bir dünya var... Ama Tanrı varoluşa geçmesi için piramidin tepesine en yakın, en uçtaki dünyayı seçmiş. Bunun acaba neyin kılavuzluğunda, hangi akla hizmet seçti? Göreceğiz ki, acele etmemek lazım, çünkü bu çok zor bir soru olacak: Tanrının bu seçiminin kıstasları nedir? Ama bir defa şu dünyayı seçtiğini söylediğinizde bu dünya günah işleyen Âdem'i içerir; başka bir dünyadaysa elbette aynı anda geçiyor hepsi... bunlar hep aynı durumun değişkeleri; evet başka bir dünyada başka bir şeyin olup bittiğini kavırıyorsunuz ve her değişikde başka bir dünyanın içindesiniz... Bu dünyaların her biri mümkün. Ama birbirleriyle bir arada mümkün değiller – dolayısıyla içlerinden yalnızca biri varoluş kazanabilir. Oysaki her biri bütün gücüyle varoluşa geçmeye çabalamaktadırlar. Leibniz'in dünyanın Tanrı tarafından yaratılmasına bakışı şimdi çok etkileyici bir hal alıyor. Tanrının kavrayış gücünde var bütün bu dünyalar ve her biri kendi hesabına mümkün olmaktan varoluşa geçmeye meylediyor, çabalyor. Özerlerinin bir işlevi olarak bir gerçeklik ağırlığı taşıyorlar. İçerdikleri özlere bağlı olarak varoluş kazanmak istiyorlar. Ama buna imkan yok, çünkü bir arada mümkün değiller: varoluş bir baraj gibidir. Tek bir kombinasyon geçecektir. Hangisi peki? Daha şimdiden Leibniz'in verdiği muhteşem cevabı hissedebiliyorsunuz: bu en iyisidir! Ve bir ahlak kuramına göre en iyisi değil, bir kumar, bir oyun kuramına göre en

iyisi... Ve Leibniz'm istatistiğin ve olasılık hesabının temelini atanlardan biri olması da gördüğünüz gibi bir tesadüf değildir. Ve bütün bunların hepsi ileride daha da karmaşık olacak...

Nedir bu bir arada mümkün olma ilişkisi? Dikkatinizi çekerim ki, günümüzün ünlü bir yazarı Leibnizcidir. Ne demektir günümüzde Leibnizci olmak? Bu iki şey olabilir: biri pek ilginç değil, öteki çok ama çok ilginç... Daha önce kavramın çığlıkla özel bir ilişkisi olduğunu söylemiştim. Günümüzde Leibnizci ya da Spinozacı olmanın ilginç olmayan bir tarzı var – meslek icabı bu tipler belli bir yazar üzerine çalışırlar; ama bir filozofa talip olmanın başka bir tarzı da vardır. Bu ise profesyonelce değildir. Bunlar ise filozof olmak zorunda değildirler. Felsefede hayranlık verici bulduğum şey, filozof olmayan birinin bir filozofla artık kavramsal diyemeyeceğim bir yakınlığı – kendi çığlığı ile filozofun kavramları arasındaki yakınlığı keşfetmesidir. Nietzsche'yi düşünüyorum – çok erken yaşta okumuştum Spinoza'yı ve bir mektubunda diyordu ki yeniden okudum ve ünlüyordu: geri alamıyorum kendimi! Geri alamıyorum! Hiçbir filozofla Spinoza'yla olduğu türden bir ilişkim olmadı. Filozof olmayanlar söz konusu olduğunda böyle bir durum daha da ilgi çekicidir. İngiliz romancı Lawrence Spinoza'nın onu nasıl altüst ettiğini birkaç satırda anlatmıştı. Tanrıya şükür filozof olmadı. Neyi yakalamıştı acaba? Bu ne anlama geliyordu? Kleist, Kant'a çatıttığında, aynı şekilde kendini geri alamamıştı. Bu ne biçim bir iletişimdi? Spinoza bir sürü eğitimsiz insana ilham vermişti... Borges ve Leibniz. Borges aşırı ölçüde bilgili, çok ama çok okumuş bir yazardır. Her zaman iki meseleyle uğraşır: varolmayan kitap...

[Bandın sonu]

... polisiye hikâyelerden çok hoşlanır Borges. *Ficciones*'de "Yolları Çatallanan Bahçe" başlıklı bir hikâyesi var. Hikâyeyi özetliyorum – Te-

odise'deki ünlü rüyayı aklınızda tutun. "Yolları Çatallanan Bahçe," nedir bu? Bu sonsuz kitaptır, bir arada mümkün olanların dünyasıdır. Bir labirenti çözme işine kalkışan Çinli filozof fikri Leibniz'in çağdaşı bir fikirdir. Onyedinci yüzyıl ortalarında ortaya çıkar. Malebranc-hes'in ünlü bir metninde, Çinli bir filozofla tartışmalarda... çok-ama çok ilgi çekici şeyler vardır. Doğu Leibniz'i büyülemekteydi, sık sık Konfüçyus'dan alıntılar yapardı. Borges Leibniz'a uygun olan bir tür kopya yapmaktadır - yalnızca esaslı bir farkla: Leibniz'a göre kah Âdem'in böyle günah işlediği, kah başka türlü günah işlediği, kah hiç günah işlemediği bütün bu dünyalar birbirlerini dışlıyorlardı, yani bir arada mümkün değildiler. Öyle ki çok klasik bir "o mu bu mu," yani ayırma ilkesini hâlâ korumaktaydı: ya bu dünya ya da bir başkası. Oysa Borges bir arada mümkün olmayan bütün bu dizileri aynı dünyaya yerleştiriyor, bu sonuçların çoğalmasına olanak sağlıyordu. Leibniz bir arada mümkün olmayanların aynı dünyada bulunmasına asla göz yumamazdı. Niçin? Karşılaştığımız iki zorluğu dile getiriyorum: ilki, sonsuz analiz ne anlama geliyor? İkincisi, bu bir arada mümkün olmayış ilişkisi nedir? İki labirent: sonsuz analiz labirenti ile bir arada mümkün oluş labirenti.

Leibniz yorumcularının çoğu, bildiğim kadarıyla sonuçta bir arada mümkün olmayı basit bir çelişmezlik ilkesine indirgeme eğilimindedirler. Sonuçta günah işlememiş Âdem ile yaşadığımız dünya arasında bir çelişki var. Ancak tam da bu noktada Leibniz'in yazdıkları bize öyle geliyor ki, buna imkan vermiyor. Bu mümkün değil, çünkü günah işlemeyen Âdem kendi içinde çelişik bir şey değil; ve bir arada mümkün olma ilişkisi basit bir mantıksal olasılık ilişkisine asla indirgenemez. O halde, burada basit bir mantıksal çalışma keşfetmeye çalışmak bir kez daha varoluş hakikatlerini öz hakikatlerine indirgemek anla-

mina gelirdi. O andan itibaren de bir arada mümkün oluşu tanımlamak imkansız olurdu.

Hep aynı... töz, dünya ve süreklilik üzerine attığımız aynı başlık altında sonsuz bir analiz ne demektir sorusunu bir kez daha soracağım... Çok sabırlı olmanızı istiyorum. Leibniz'in metinlerinden sakınmak gerek, çünkü bu yazılar her zaman belli kesimlere ve hitap edilen kişilere uyarlanmışlardır - rüya meselesini yeniden ele aldığımızda onu değiştirmemiz gerekir ve bir rüya değişkesi şu anlama gelecektir: aynı dünyanın içinde bile açıklık ve karanlık, koyuluk düzeyleri olacaktır, öyle ki dünya şu ya da bu bakış açısından sunulabilsin. Ve Leibniz'in yazılarını yargılamak için kime hitap ettiklerini bilmek gerekiyor.

Leibniz'in metinleri arasında bir grup: bunlarda bütün önermelerde yüklem in özneye dahil olduğunu söylüyordu. Yalnız bu içermeye ya edimseldi -aktüeldi- ya da sanaldı, virtüeldi. Yüklem özneye dahildi, ama bu dahil oluş, bu içerilme ya edimsel ya da sanaldı. İnsanın içinden tamam, pek güzel demek geliyor. Sezar Rubicon'u geçti tipinden bir varoluş önermesinde içermenin sadece sanal olduğunu kabul etmeliyiz - çünkü Rubicon'u geçmek Sezar mefhumuna dahildir, ancak yalnızca sanal olarak dahildir. Başka metinler de var ama: günahkârın, günah işlemenin Âdem mefhumuna dahil olduğunun sonsuz analizi belirsizce işleyen, tanımlanmamış bir analizdir; yani günahkârdan başka bir terime, sonra yine başka bir terime vesaire sıçarım. Tam şöyle gibi: günahkâr =  $1/1 + 1/4 + 1/8$ , vesaire, sonsuza kadar... Bu olaya bir statü vermek anlamına gelirdi: diyebilirdim ki sonsuz analiz sanal bir analizdir; tanımlanmamışlığa doğru giden bir analizdir. Leibniz'in bunu söyleyen yazıları var - mesela *Metafizik Üstüne Konuşma*; ama bu kitapta Leibniz sisteminin bütününü pek az felsefe bilen insanların

hizmetine sunar ve önerir. Bununla çelişiyor gibi görünen başka bir metnini ele alıyorum. Daha bilgince bir metin olan Özgürlüğe Dair yazısında Leibniz "sanal" (virtuel) kelimesini kullanır; ama çok tuhafur bu – sanal kelimesini kullanır, ama varoluş hakikatleri hakkında değil, öz hakikatleri hakkında...

Bu metnin varlığı daha şimdiden şunu söylemem için yeterlidir: öz hakikatleri/varoluş hakikatleri ayrımının, varoluş hakikatlerinde içermenin sadece sanal olmasına indirgenmiş olması imkansızdır, çünkü sanal içermeye varoluş hakikatlerinin bir kısmıdır. Gerçekten öz hakikatlerinin iki duruma gönderdiklerini hatırlıyorsunuz: saf ve basit özdeşlik ki, özne ile yüklem özdeşliğini gösterir; ve şu tipten bir içermenin türetilmesi: 12'ye bölünebilen her sayı 6'ya da bölünür (bu içermeyi sonlu bir işlemler dizisiyle ispatlarım). Oysa tam da bu yüzden Leibniz şunu diyor: sanal bir özdeşlik elde ettim. Demek ki sonsuz analizin sanal olduğunu söylemek yetmez.

Peki bunun tanımlanmamış, belirsiz bir çözümleme olduğu söylenebilir mi? Hayır, çünkü tanımsız bir analiz şu anlama geliyor: bu yalnız bilgin eksik kaldığı, yani sonuna varamadığım için sonsuz bir analizdir. O zaman kavrayış gücüyle Tanrı sonuna kadar varacaktır. Hepsi bu mu? Hayır, Leibniz'in bunu demek istemesi mümkün değil, çünkü belirsizlik, tanımsızlık onda asla yoktur. Onda birbirleriyle tutarsız, anakronik mefhumlar bulunur. Tanımsızlık Leibniz'a göre bir şey değildir. Tam ve kesin anlamıyla tanımsız ne demektir? Tanımsız ile sonsuz arasında hangi farklar vardır?

Tanımsızlık hep bir terimden ötekine geçmek zorunda kalmamdır – sürekli, durmadan, ama erişeceğim bir sonraki terimin önceden varolmaması şartıyla. Onu var edecek olan yalnızca ve yalnızca benim ilerliyor olmamdır. Eğer  $1 = 1/4 + 1/8$ , vesaire dersem, bu "vesaire"nin

önceden varolduğuna inanmamak gerekir, onu her defasında yeniden ortaya çıkaran benim ilerleyişimdir; başka bir deyişle belirsiz ya da tanımsız, karşıma çıkan sınırı itmeyi asla bırakmadığım bir ilerleyiş boyunca belirecektir. Önceden hiçbir şey yoktur. Belirsiz, tanımsız bir statü kazandıran ilk filozof Kant olacaktır; ve bu statü tam da şudur: tanımsız kendini kateden ardışık sentezden ayırt edilemeyecek bir kümeye gönderir. Yani tanımsız serinin terimleri bir terimden ötekine giden sentezden önce yokturlar.

Leibniz böyle bir şeyi tanımaz. Dahası, tanımsızlık ona salt uzlaşsalsal ya da sembolikmiş gibi gelir – neden? Onyedinci yüzyıl filozofları ailesinin havasını çok iyi anlatmış bir yazar vardır – Merleau-Ponty... onyedinci yüzyılın klasik denen filozofları üstüne küçük bir yazı yazmıştır ve onları çok canlı bir şekilde karakterize etmektedir – demektedir ki bütün bu filozoflarda bize inanılmaz gelen şey sonsuzdan yola çıkarak ve sonsuzluğa bağlı kalarak düşünmenin masum bir tavrıdır. Evet, klasik çağ budur işte. Bu, o çağda felsefenin Tanrıbilimle, teolojiyle karışık bir halde olduğunu söylemekten çok daha akıllıcadır. Bunu söylemek budalalıktır çünkü. Felsefenin onyedinci yüzyılda Tanrıbilimle karışmış bir halde olmasının tam ve kesin nedeninin o çağdaki felsefenin sonsuza bağlı düşünmenin masum bir biçiminden bağımsız olmaması olduğunu söylemek lazımdır. Sonsuz ile tanımsız arasındaki farklar nelerdir? Tanımsızın sanal olmasıdır bu: gerçekten de bir sonraki terim ilerleyişimden önce var değildir. Ne demektir bütün bunlar? Sonsuz aktüeldir, edimseldir, yalnızca eylemde, edimsel olan bir sonsuzluk vardır. O halde bir sürü sonsuzluk tipinin orada bulunması gerekiyor. Pascal'i düşünün. Sonsuzluk düzenlerini, düzeylerini ayırt etme işini asla bırakmayan bir yüzyıldır bu. Ve bu sonsuzluk düzenleri düşüncesi onyedinci yüzyıl boyunca her şeyin terne-

lidir. Bu düşünce ondokuzuncu yüzyıl sonlarında ve yirminci yüzyıl da geri gelecektir: tam da sonsuz denem kume teorileriyle. Sonsuz kümelerle klasik felsefenin derinliklerini işleyen bir şeyle yeniden karşılaşıyoruz – yani sonsuzluk düzenlerinin ayırt edilmesiyle. Peki ama, sonsuzluk düzenleri üstüne böyle bir araştırmanın büyük isimleri kimlerdi? Elbette Pascal'di, sonsuzluk üstüne ünlü mektubuyla Spinoza'ydı ve koskoca bir matematik aygıtı kurarak sonsuzu ve sonsuzluk düzenlerini araştırmaya girişen Leibniz'di. Peki, bir sonsuzluklar düzeninin diğerinden büyük olduğu hangi anlamda söylenebilir? Başka bir sonsuzdan daha büyük bir sonsuz nedir? Vesaire... Sonsuzluktan yola çıkarak düşünmenin masumiyeti – ama hiç de kafakarışıklığıyla değil, çünkü bin bir türlü ayırım sokuluyor devreye...

Varoluş hakikatleri durumunda Leibniz'in analizi elbette sonsuzdu. Yani tanımsız, belirsiz değildi. Demek ki, sanallık filan gibi kelimeleri kullandığında –... böyle bir yoruma zemin hazırlayan biçimsel bir metni var, özetlemeli düşünüyorum: bu *Özgürlüğe Dair*'in bir parçası ve burada Leibniz kesin bir dille şunu söylüyor: "günahkâr yüklemnin Âdem'in bireysel mefhumuna dahil oluşunu incelemek gerektiğinde Tanrı hiç kuşku yok ki çözümün sonunu, vuku bulmamış sonu görmez." Demek ki, başka terimlerle söylersek, Tanrı için bile böyle bir analizin sonu yoktur. O halde bana bunun Tanrı için bile belirsiz, tanımsız olup olmadığını sorar mıydınız? Asla, burada tanımsızlık falan yok, çünkü bütün terimler verilmiş haldeler. Eğer tanımsız olsaydı bütün terimler verili olmazlardı – ilerledikçe sırayla ortaya çıkarlardı, belirirlerdi. Önceden varmış gibi verili olmazlardı. Başka terimlerle söylersek, sonsuz bir analizde ne gibi bir sonuca varılır? Sonsuzca küçük unsurların birbirlerine geçişleri var elinizde – sonsuzca küçük unsurların sonsuzluğa kabul edileceğine göre... Böyle bir sonsuzluğun

aktüel, edimsel olduğu söylenecektir, çünkü sonsuz küçük unsurların toplamı verilidir. O halde sona varılabileceğini düşüneceksiniz! Hayır, çünkü doğası itibarıyla bir unsurdan diğerine geçersiniz - ve bu yüzden elinizde sonsuz küçük unsurların sonsuz bir toplamı, kümesi var. Bir unsurdan ötekine geçersiniz; sonsuz bir analiz yapmaktasınız - yani sonu olmayan, ne siz ne de Tanrı için sonuna varan bir analiz...

Eğer bu analizi yaparsanız ne görürsünüz? Varsayalım ki böyle bir şeyi yalnızca Tanrı yapabiliyor: siz belirsizi, tanınsızı elde ediyorsunuz, çünkü kavrayış gücünüz sınırlı; oysaki Tanrı sonsuzla başedebilir. Ama o da analizin sonunu görmez, çünkü analizin sonu filan yoktur. Ama o yine de analizini yapar. Dahası analizin tüm unsurları ona edimsel bir sonsuzluğun içinde verilmiş haldedirler. Bu günahkârın Âdem'e bağlandığı anlamına gelir. Günahkâr bir unsurdur. Edimsel olarak verilmiş sonsuz sayıda başka unsurlar aracılığıyla bireysel Âdem mefhumuna bağlıdır. Tamam - bu varolan dünyanın tümüdür, yani varoluşa geçen bütün bu bir arada mümkünlerin dünyasıdır.. Bu noktada çok ama çok derin bir şeye dokunabiliyoruz. Analiz yaparken neyden neye geçiyorum? Günahkâr Âdem'den ayartıcı Havva'ya, ayartıcı Havva'dan kötü yılana, oradan elmaya... Bu sonsuz bir analizdir ve günahkârın bireysel Âdem mefhumuna dahil olduğunu gösteren işte bu sonsuz analizdir. Çünkü... ne demektir bu "sonsuz küçük unsur"? Neden günah sonsuz küçük bir unsurdur? Neden elma sonsuz küçük bir unsurdur? Neden Rubicon'u geçmek sonsuz küçük bir unsurdur? Anlıyor musunuz ne demek istediğini? Sonsuzca küçük unsur yoktur - o halde sonsuz küçük unsur kuşkusuz şöyle bir anlama geliyor olmalı: söylemeye bile gerek yok, bu iki unsur arasında sonsuzca küçük bir ilişki anlamına gelmektedir. Söz konusu olan unsurlar değil, ilişkiler. Başka terimlerle söylersek, iki unsur arasındaki sonsuzca küçük

ilişki – peki bu nasıl bir şeydir? Sonsuzca küçük unsurların değil, unsurlar arasındaki sonsuzca küçük ilişkilerin söz konusu olduğunu söylemekle herhangi bir ilerleme kaydediyor muyuz gerçekten? Anlıyorsunuz ki, diferansiyel hesap üstüne hiçbir fikre sahip olmayan biriyle konuştuğunuzda ona sonsuz küçük unsurlardan bahsedebilirsiniz. Leibniz'in hakkı var. Eğer karşısındaki kişi çok az biliyorsa söz konusu olan şeyin sonsuz unsurlar arasında sonsuz küçük ilişkiler olduğunu en azından anlaması gerekir. Eğer karşısındaki diferansiyel hesap alanında çok bilgili biriyse ona pekâlâ başka bir şeyler söyleyebilirim.

Varoluş hakikatleri düzleminde yüklemün özneye dahil olduğunu gösterecek olan sonsuz analiz bir özdeşliğin, hatta sanal bir özdeşliğin gösterilmesiyle işlemez. Mesele bu değildir. Ama Leibniz'in başka bir çekmecedeki size vereceği başka bir formülü var: özdeşlik öz hakikatlerini yönetir, varoluş hakikatlerini değil – hep karşıtını söyler, ama bunun hiçbir önemi yok, bunu kime söylediğini sorun. O zaman nedir? Varoluş hakikatleri düzleminde Leibniz'i ilgilendiren şey yüklemle öznenin özdeşliği değildir; bir yüklemden ötekine geçilmesidir, ondan da öbürüne, vesaire... sonsuz bir analizin bakiş açısından, yani azami süreklilikle.

Başka terimlerle söylersek, öz hakikatlerini yöneten özdeşliktir, varoluş hakikatlerini düzenleyen ise süreklilik. Peki, nedir bir dünya? Dünya sürekliliğiyle tanımlanır. Bir arada mümkün olmayan iki dünyayı birbirinden ne ayırır? Bu iki dünya arasında süreksizlik olması. Bir arada mümkün bir dünyayı ne tanımlar? Muktedir olduğu bir arada mümkün oluş halı. Dünyaların en iyisini ne tanımlar? En sürekli dünya olması. Tanrının seçiminin kıstası süreklilik olacaktır. Birbirleriyle bir arada mümkün olmayan ve kendi içlerinde mümkün olan

bütün bu dünyalar arasından Tanrı azami sürekliliğe sahip olanı varoluşa kavuşturacaktır.

Neden Âdem'in günahı azami sürekliliği olan dünyaya dahildir? Âdem'in günahının harika bir bağlanı olduğunu düşünmek gerekir - çünkü böyle bir bağ serilerin sürekliliklerini sağlamaktadır. Âdem'in günahıyla İsa Mesih'in cisimleşmesi ile günahı ödeyişi arasında doğru-  
dan bir bağ vardır. Demek ki süreklilik... vardır... mekân ve zaman farklarının ötesinde, içiçe geçecek seriler halindedir bu süreklilik. Başka bir deyişle öz hakikatleri düzleminde ya bir özdeşliği kanıtlıyorum ya da bir içirme yapıyordum; varoluş hakikatlerindeyse iki unsur arasındaki sonsuz küçük ilişkilerin sağladığı bir sürekliliğe tanıklık ederim. İki unsur arasına sonsuz küçük bir ilişki atfedebiliyorsam bu iki unsurun süreklilik içinde olduklarını söylemiş olurum.

Sonsuz küçük unsur fikrinden iki unsur arasındaki sonsuz küçük ilişki fikrine geçtim, ama bu da yemez. Biraz daha çaba göstermek gerekiyor. İki unsur bulunduğu için bu iki unsur arasında bir fark vardır: Âdem'in günahı ile Havva'nın ayartması arasında bir fark vardır; peki burada sürekliliğin formülü nedir? Sürekliliği kaybolmaya meylenmiş bir farkın işi diye tanımlayabilirdik. Süreklilik yitip gitmekte olan bir farktır.

Peki Havva'nın ayartması ile Âdem'in günahı arasında süreklilik var demek ne anlama geliyor? İkisi arasındaki farkın yitip gitmeye, kaybolmaya meyleden bir fark olması anlamına geliyor. O zaman dedim ki öz hakikatleri özdeşlik ilkesi tarafından düzenlenirken varoluş hakikatleri süreklilik yasasına ya da aynı anlama gelmek üzere yitip giden farklar tarafından yönetilmektedirler.

Bu bir tür sembolizme götürür - diferansiyel hesabın veya sonsuz küçüklükler analizinin sembolizmine. Ama Newton ile Leibniz'in dife-

ransiyel hesabı inşa etmeleri aynı sıralardaydı. Ancak diferansiyel hesabın yitip giden kategorilerle yorumlanması tümüyle Leibniz'a aittir. Newton'da ise... ikisi de aynı anda icat etseler de mantıksal ve teorik cihaz Leibniz'da ve Newton'da birbirinden çok farklıdır – ve yitip giden fark olarak kavranan diferansiyel teması yalnızca Leibniz'a aittir. Sonrası, bunun üzerinde son derecede ısrarlıdır ve Newtoncular ile Leibniz arasında büyük bir polemik vardır. Hikâyemiz daha büyük bir kesinlik kazanıyor böylece: nedir bu yitip gitmekte olan fark?

[Gilles Deleuze tahtaya bir şema çizmeye kalkar.]

Diferansiyel denklemler günümüzde bir sürü şeyin temelidir. Diferansiyel denklemsiz fizik yoktur. Günümüzde matematiksel olarak diferansiyel hesap her türden sonsuzluktan arındırılmıştır – diferansiyel hesabın içinde sonsuzluğun mutlak olarak dışlandığı bir tür aksiyomatik statü kazanması ondokuzuncu yüzyıl sonuna rastlar. Ama Leibniz'ın anına dönün, o sıralarda yaşamış bir matematikçinin yerine koyun kendinizi: farklı güçlerdeki büyüklüklerle veya niceliklerle, değişkenleri farklı güçlere yükseltilmiş denklemlerle,  $ax^2 + y$  tipinden denklemlerle karşılaştığında ne yapacaktır? Elinizde üzeri 2 olan bir nicelik ile üzeri 1 olan bir nicelik var. Nasıl karşılaştıracaksınız bunları? Eş-ölçülemez nicelikler üstüne koskoca bir tarih var. O zamanlar, onyedinci yüzyılda farklı güçlere, yani üstlere sahip nicelikler yakın bir ad almışlardı: karşılaştırılmaz nicelikler. Bütün denklemler teorisi, en basitinden cebir bile, onyedinci yüzyılda temel önemdeki bu probleme çarptı: diferansiyel hesap ne işe yarar? Diferansiyel hesap farklı güçlere, üstlere sahip niceliklerin doğrudan karşılaştırılmasını yapabilmenize yarar. Üstelik bundan başka hiçbir işe de yaramaz. Diferansiyel hesap uygulama alanını birbiriyle karşılaştırılmaz şeylerde bulur – yani üstleri farklı olan niceliklerde... Neden?  $ax^2 + 7$ 'de şu ya da bu yoldan

$dx$  ile  $dy$  diye bir şey türettiğinizi, çekip aldığınızı varsayın.  $dx$   $x$ 'in diferansiyelidir,  $dy$  ise  $y$ 'nin diferansiyeli... Bu nedir? Sözlerle tanımlayacağız: uyluşma dayalı olarak diyeceğiz ki,  $dx$  ya da  $dy$   $x$ 'e ya da  $y$ 'ye eklenen ya da onlardan çıkartılan (varsayıyoruz bunu) sonsuz küçük niceliklerdir. İşte bu tam bir icattır! Sonsuz küçük nicelik... yani ele alınan niceliğin en küçük değişmesi, varyasyonu. Bu uyluşumsal olarak herhangi bir değerle yüklenemez. Demek ki  $x$  için  $dx = 0$ 'dır:  $x$ 'in değişebileceği en küçük nicelik... demek ki sıfıra eşittir.  $y$ 'ye göreyse  $dy = 0$ . Kaybolmakta olan fark mefhumu ete kemiğe kavuşmaya başlar. Bu bir değişme ya da farktır -  $dx$  ya da  $dy$ ... verilmiş ya da verilebilir bütün niceliklerden daha küçüktür bunlar. Öyleyse matematiksel sembollerden ibarettirler. Bir bakıma çılgınca, ama bir başka bakımdan da işlemlerde çok işlevsel... Nerede? İşte diferansiyel hesabın sembolizminde büyüleyici olan şey:  $x$ 'e göre  $dx = 0$  -en küçük fark,  $x$  ya da  $y$  niceliklerinin yapabildikleri en küçük artış- sonsuzca küçük. İşte mucize:  $dx/dy$  sıfıra eşit değil... üstelik  $dx/dy$  tastamam ifade edilebilecek bir nicelik...

Bunlar sadece görelî...  $dx$ ,  $x$ 'e göre bir hiç,  $dy$ ,  $y$ 'ye göre bir hiç, ama işe bakın ki  $dy/dx$  işte bir şey... bir nicelik... Şaşırtıcı, hayranlık verici, muhteşem bir buluş matematikte. Bu önemli bir şey, çünkü  $ax^2 + by + c$  gibi bir örnekte, elinizde karşılaştırılabilir nicelikler olmayan iki üst var:  $y^2$  ile  $x$ . Eğer diferansiyel ilişkiyi ele alırsanız sıfır değildir - belirlenmiştir, belirlenebilir.

$dy/dx$  oranı size bu iki karşılaştırılmaz, yani farklı üstlere sahip olan niceliği karşılaştırabilme olanağı verir, çünkü niceliklerin güçlerini yok eder. O andan itibaren bütün matematiğin bütün alanları, bütün cebir, bütün fizik diferansiyel hesabın sembolizmiyle yeniden dü-

zenleneceklerdir... (...) İşte  $dx$  ile  $dy$  arasındaki bu ilişki, bu oran fiziksel gerçeklik ile matematiksel hesabın bu tarzda iç içe geçmesini sağlayan şeydir.

Üç sayfalık küçük bir not var önümüzde: "Olağan Cebir Aracılığıyla Sonsuz Küçüklükler Hesabının Doğrulanması."... Bunu okursanız her şeyi anlarsınız. Leibniz orada diferansiyel hesabın keşfedilmeden önce de şu ya da bu biçimde işlemekte olduğunu açıklamaya çalışıyor – zaten başka türlü olamazdı, hatta en basit cebirde bile...

[Deleuze'un tahtada uzun uzun anlatımı... elde tebeşir: bir sürü üçgen çizer...]

$X$ ,  $y$ 'ye eşit değildir – ne ilk durumda ne de ikincisinde, çünkü bu bizzat problemin kuruluşundaki verilere tümüyle aykırı. Bu durumda  $x = c$  yazabilseniz bile, bu  $c$  ve  $e$  sıfırdırlar. Bunlar, kendi dilinde Leibniz'in söylediği gibi, hiçtirler. Ama mutlak olarak hiç değil, birbirlerine göre hiçtirler...

Yani hiçtirler, ama oranın farkını koruyabilen hiçtirler. O halde  $c$   $e$ 'ye eşitlenmez, çünkü  $x$ 'e oranlanmış olarak kalır – ki  $x$  de  $y$ 'ye eşit değildir.

Bu eski diferansiyel hesabın doğrulanışdır ve bu metnin ilgilendiği şey bu doğrulamanın en kolay ve olağan cebirin araçlarıyla yapılmasıdır. Böyle bir doğrulama diferansiyel hesabın özgünlüğünden hiçbir şey kaybettirmez.

Bu çok güzel metni okuyorum: "Öyleyse önümüzdeki durumda  $x = c = x$  olacak. Bu durumun genel kurala uygun olduğunu varsayalım; yine de  $c$  ve  $e$  hiçbir zaman mutlak hiç olmayacaklardır, çünkü beraberce  $cx$ 'in  $cy$ 'ye oranını koruyacaklardır – ya da bütün sinüs veya yarıçap ile  $c$ 'deki açıya uyan teğet arasındaki oranı; varsaymıştık ki bu açı hep aynı kalmıştı. Çünkü eğer  $c$ ,  $C$  ve  $e$  mutlak olarak hiç olsalar-

di,  $c$ ,  $e$  ve  $a$  noktalarının çakışıkları noktada bir hiç başka bir hiçle aynı değerde olacağından  $c$  ile  $e$  eşit olacak ve  $x = c$  denklemi ya da analogisi  $x = 0 = 1$  olacaktı. Yani  $x = y$  olacaktı ki, bu da saçmalıktır."

"Böylece cebir hesabında da farkların aşkın hesabının (yani diferansiyel hesabın) izleri bulunuyor. Hatta bazı çok özgün unsurları bir sürü bilgini uğraştırmış bulunuyor. Cebir hesabı bile bütün durumları kuşatabilmek uğruna bütün avantajlarını yitirmemek için bunu gerçekleştirmek zorundaydı."

Tam aynı yoldan durgunluğun, hareketsizliğin sonsuz küçük bir hareket olduğunu veya çemberin kenarları sonsuza kadar arttırılmış çokgenlerin sonsuz bir dizisinin sınırı olduğunu kabul edebilirim. Bütün bu örneklerde karşılaştırılabilir olan ne vardır? Tepe noktalarından birleşen iki ters benzer üçgenden tek bir üçgen oluşturulan şu aşırı örneği ele almalıyız. Leibniz'in bu metinde gösterdiği şey bir üçgenin nasıl tepelerinden karşılaştırılmış iki benzer üçgenin aşırı durumu olduğudur. Burada hissedersiniz ki belki de "sanal" sözcüğüne aradığımız anlamı vermek üzereyiz. Tek bir üçgenin bulunduğu ikinci şekilde diğer üçgenin bulunduğunu, ama yalnızca sanal olarak orada olduğunu söyleyebilirdim. Orada sanal olarak bulunuyor, çünkü  $a$ ,  $a'$ -dan ayrı olarak  $e$  ile  $c$ 'yi de sanal olarak barındırıyor. Acaba neden  $e$  ile  $c$  artık varolmadıkları halde  $a'$ -dan ayrı olarak kalıyorlar?  $e$  ile  $c$  artık varolmadıkları halde  $a'$ -dan ayrı olarak kalırlar, çünkü yeni bir ilişkiye girmişlerdir ve bu ilişki terimler yitip gittiklerinde bile varlığını sürdürmektedir. İşte aynı şekilde duraganlık da bir hareketin özel bir durumu olacaktır - yani sonsuz küçük bir hareketin. Çizdiğim ikinci şekilde,  $xy$ 'de bu şeyin asla CEA üçgeni olmadığını söyledim - bu, kelimenin olağan anlamıyla üçgenin kaybolduğu anlamına gelmiyor; ama onun hem atfedilemez hale geldiğini hem de tam tamına belirlen-

miş olduğunu da söylemek gerekiyor, çünkü bu durumda  $c = 0$ 'dır,  $e = 0$ 'dır ancak  $c/e$  sıfıra eşit değildir.  $c/y$ ,  $x/y$ 'ye eşitlenen tamı tamına belirlenmiş bir orandır.

Demek ki belirlenebiliyor ve belirlenmiş – ama atfedilemiyor. Aynı şekilde hareketsizlik, duraganlık da tamı tamına belirlenmiş bir harekettir, ama atfedilemez bir harekettir; yine aynı şekilde bir daire de atfedilemez, ancak tamı tamına belirlenmiş bir çokgendir.

Sanalın ne anlama geldiğini görüyorsunuz. Sanal artık asla tanımsız anlamına gelmez – ve bu noktada Leibniz'in metinleri tekrar gözden geçirilmeli... Şeytanca bir iş çevirmektedir Leibniz: sanal sözcüğünü alır, bir şey söylemeden – hakkı vardır buna... ona tümüyle yepyeni ve kesin bir anlam verir, ama bu konuda hiçbir şey söylemeden. Bunu başka metinlerinde söyleyecektir: artık belirsiz, tanımsız anlamına gelmiyor, atfedilemez, ama yine de belirlenmiş anlamına geliyor. Bu sanallığın hem yepyeni hem de çok kesin bir tanımıdır. Yine de başlangıçta biraz esrarengiz görünen bu ifadenin bir anlama kavuşması için biraz teknige ve kavramlara ihtiyaç var. Atfedilemez, çünkü hem  $c$  hem de  $e$  sıfıra eşitlendiler. Ama yine de yetkin bir şekilde belirlenmiş, çünkü  $c$ , yani  $0$  sıfıra eşit değil,  $1$ 'e de değil,  $x$ 'e eşit...

Üstelik bu adamın tam bir profesör dehası da var gerçekten. O ana dek temel cebirden başka bir şey yapmamış birine bile diferansiyel hesabın ne olduğunu açıklamayı başarıyor. Diferansiyel hesabın hiçbir melhumunu önceden varsaymıyor. Dünyada süreklilik olduğu fikri – bana öyle geliyor ki, Leibniz yorumcularının çoğu Leibniz'in istediğinden daha fazla Tanrıbilim yapıyor: sonsuz analizin Tanrının zihninde gerçekleştiğini söylemekle yetiniyorlar; metinlere bakılırsa bu doğru; ama diferansiyel hesaplara elimize bir araç geçiyor – Tanrının zihniyle eş olmak için değil tabii; bu elbette imkansız... ancak diferansiyel he-

sap elimize öyle bir araç veriyor ki Tanrının kavrayış gücünde, zihninde neler olup bittiğine iyi temellendirilmiş bir yaklaştırmayı becerebiliyoruz – diferansiyel hesaptaki bu sembolizm sayesinde: çünkü sonuçta Tanrı da sembollerle iş görmektedir -- kuşkusuz bizimki gibi semboller değildir bunlar. Demek ki bu süreklilik yaklaştırması belli bir verili durumda azami sürekliliğin sağlanmasıdır – aşırı durum ya da tersi... önceden tanımlanmış bir bakış açısına dahil olarak kabul edildiği ölçüde...

Hareketi tanımlıyorsunuz – önemli değil; çokgeni tanımlıyorsunuz – bu da önemli değil; aşırı ya da zıt durumu ele alıyorsunuz: hareket-sizlik, durgunluk... çemberin açları yok... Süreklilik bir yolun kurulmasıdır –buna göre dışsal örnek: hareketin karşıtı olarak durgunluk, çokgenin karşıtı olarak daire– bu dışsal durum ya da örnek içkin durumun mefhumuna dahilmiş gibi ele alınabilir. Burada süreklilik vardır, çünkü dışsal durum içsel durumun mefhumuna dahilmiş gibi davranılmaktadır.

Leibniz gelir ve neden böyle olduğunu gösterir. Yüklemin formülünü bulursunuz burada – yüklem özneye dahildir. İyi anlıyorsunuz değil mi? Bütün hareketleri kapsayan hareketin kavramına “içsel genel durum” diyorum. Bu ilk duruma göre, durgunluğu ya da bütün çokgenlere göre daireyi ya da birleştirilmiş bütün üçgenlere oranla tek bir üçgeni “dışsal durum” diye adlandırıyorum. Şimdi yapacağım şey hem bütün diferansiyel sembolizmi kuşatan hem de içsel duruma tekabül eden bir kavram inşa etmek – ama bu kavram aynı zamanda dışsal durumu da içermeli. Eğer bunu yapmayı başarırsam tümüyle doğru bir şekilde dinginliğin sonsuzca küçük bir hareket olduğunu söyleyebileceğim – tıpkı şu biricik üçgenimin tepe noktalarından birbirlerine dokunan iki ters ve benzer üçgeniden ibaret olduğunu, bunlardan biri-

nin asfedilemez halde olduğunu söyleyebildiğim gibi. İşte o zaman, çokgen dairede süreklilik kazanacaktır, dینگinlik ile hareket arasında bir süreklilik olacaktır, tepe noktalarından birbirleriyle temasa sokulmuş iki üçgenin tek bir üçgende sürekliliğı mümkün olacaktır.

Ondokuzuncu yüzyılın göbeğinde Poncelet adlı çok büyük bir matematikçi yansıtılmal geometriyi en modern anlamına kavuşturacaktır – bu noktada tümüyle Leibnizcıdır... Yansıtılmal geometri bütünüyle Poncelet'nin çok basit bir şekilde süreklilik aksiyomu dediğı şey üstünde temelleniyor: iki noktasından bir doğru tarafından kesilen bir çember parçası alırsanız ve doğruyu yeterince yukarı yaklaşırsanız, öyle bir an gelir ki doğru çember parçasına yalnızca tek bir noktada dokunuyor hale gelir – ve öyle bir an da vardır ki, çemberin dışına çıkarken artık hiçbir noktada ona dokunmamaktadır. Poncelet'nin süreklilik aksiyomu teğet fonksiyonunu aşırı bir “durum” olarak ele almayı önerir – yani bilmemiz gereken şey, noktalardan birinin kaybolmuş olması değildir; vardır hâlâ, ama sanaldır. Teğet çemberden tümüyle çıktığında da iki nokta kaybolmaz – vardırlar, ama sanaldırlar. Bütün bu yansıtma sistemini, bütün bu yansıtılmal sistemi olanaklı kılan şey işte tam da bu süreklilik aksiyomudur. Matematik bunu topyekûn korumuştur içinde – bu harikulade bir tekniktir.

Bütün bu işin içinde muhteşem komik bir şey var – ama bu durum Leibniz'i asla rahatsız etmeyecektir. Burada da yorumcuları çok şaşkındırlar. Baştan beri öyle bir alan içinde taban tepiyoruz ki – orada varoluş hakikatlerinin öz hakikatleriyle ya da matematiğin hakikatleriyle aynı şey olmadıklarını göstermeliyiz. Bunu göstermek içinse – ya da daha çok... bunlar Leibniz'da deha yüklü son derece genel önermelerdir; ama bizi işte böyle bırakverirler: Tanrının zihni, kavrayış kudreti, sonsuz analiz – peki, nedir bütün bunlar? Ve sonra, varoluş

hakikatlerinin hangi bakımdan matematiğin hakikatlerine, doğrularına indirgenemeyeceklerini göstermek söz konusu olduğunda, bunu somut bir şekilde göstermek gerektiğinde, Leibniz'in bize inandırıcı olarak söyleyebileceği her şey yine hâlâ matematiktir. Çok eğlenceli ve komik değil mi?

Ortalama bir hasmı Leibniz'a şöyle derdi herhalde: bize ilan ediyorsun ki, varoluş hakikatlerinin indirgenemezliğinden bahsedeceksin... ama bu indirgenemezliği somut bir şekilde ancak saf ve katışksız matematik kavramlarını kullanarak tanımlayabiliyorsun... O zaman Leibniz ne cevap verirdi? Her türden metinde diferansiyel hesabın bir gerçekliğe işaret ettiği itiraf ettiriliyor bana. Böyle bir şey asla demedim – diye cevap verirdi Leibniz; diferansiyel hesap çok sağlam temeli olan bir uzlaşmadır. Leibniz bütün gücüyle diferansiyel hesabın sembolik bir sistemden başka bir şey olmadığında direnir – o bir gerçeklik tanımlamaz, gerçekliği ele almanın bir tarzını biçimlendirir. Nedir iyi temellendirilmiş bir uzlaşım? Onun bir uzlaşım olması gerçekliğe oranla değildir, matematiğe oranladır. Kendimizi bırakmamanız gereken saçmalık işte bu olurdu. Diferansiyel hesap bir sembolizmdir, ama matematik gerçekliğe göre, gerçek gerçekliğe göre değil... Diferansiyel hesap sisteminin bir uydurma olması matematik gerçeklik bakımındandır. Leibniz "sağlam temellendirilmiş uydurma" ifadesini bile kullanmaktadır. Bu matematik gerçekliğe göre sağlam temellendirilmiş bir uydurmadır. Başka terimlerle ifade edersek, diferansiyel hesap, klasik cebirin ya da aritmetiğin bakış açısından doğrulanamayacak olan kavramları seferber etmektedir. Bu besbellidir. Bir hiçten ibaret olmayan, ama sıfıra eşit nicelikler... bu aritmetik bakımdan bir saçmalık –aritmetik hiçbir gerçekliği yok– cebir açısından da yok, yani bu bir uydurma. O zaman, öyle sanıyorum ki, Leibniz asla

diferansiyel hesabın gerçek hiçbir şeyi anlatmadığını söylemiyor; diferansiyel hesabın matematik gerçekliğe indirgenemez olduğunu söylemek istiyor. Demek ki bu anlamda tam bir uydurma bu – ama tam da bir uydurma olduğu ölçüde bize varoluşu düşündürmeyi başarır.

Başka bir ifadeyle, diferansiyel hesap matematik ile varolan şeylerin bir nevi birleşmesidir – yani varolanın sembolizmidir. Matematik hakikate oranla sağlam temellendirilmiş bir uydurma olduğu içindir ki, varoluşun gerçekliğinin temelli ve gerçek bir araştırılma aracı kılığına bürünür. Herhalde artık “yitip giden,” “yitip giden, kaybolan fark” sözcüklerinin ne anlama geldiklerini görebiliyorsunuz: bu, ilişkinin terimleri yitip gittiklerinde sürmekte olan ilişkidir. C ilişkisi a ile b yiterken korunduğunda. O zaman diferansiyel hesap sayesinde bir süreklilik oluşturmuşsunuz demektir.

Leibniz artık felsefesinin en güçlü noktasındadır, bize şunu bile diyebilir: anlayın ki Tanrının kavrayış gücünde, günahkar yüklemi ile Âdem’in mefhumu arasında bir süreklilik vardır. Yitip giden fark bakımından bir süreklilik vardır – o kadar ki, dünyayı yaparken Tanrı hesap yapmaktan başka bir şey yapmıyordur. Ve ne hesap! Kuşkusuz bir aritmetik hesap değil... Bu konuda çok çeşitli açıklamalar getirir Leibniz. Demek ki Tanrı dünyayı hesaplayarak yapmaktadır. Tanrı hesaplar, dünya kurulur.

Oyuncu bir Tanrı fikrine her yerde rastlarsınız. Tanrının dünyayı oynarken yarattığı hep söylenebilir – ama herkes bunu söylüyordu zaten. Çok ilginç bir şey yok bunda. Ama oyunlar – hep benzemezler birbirlerine. Herakleitos’un bir metni var – orada dünyayı gerçek anlamda kuran bir çocuğun oyunundan bahsediliyor. Oynuyor çocuk, ama ne oynuyor ki? Yunanlılar ve Yunanlı çocuklar ne oynuyorlardı acaba? Her tercüme farklı bir oyun adı veriyor. Ama Leibniz böyle de-

mezdi: oyun konusunda açıklamalar yaptığında – iki açıklaması vardı. Döşeme problemlerinde... matematik ve mimari meseleler arasında bir yerde – size bir zemin, bir yüzey verilir; onu hangi şekilde tam olarak doldurursunuz? Daha da karmaşık bir problem: elinizde dörtgen bir yüzey var ve onu dairelerle dolduracaksınız – asla tümüyle dolduramazsınız. Peki karelerle doldurabilir misiniz acaba? Bu da ölçüye göre değişir. Dörtgenlerle mi? Eşit mi değil mi? Sonra... iki şekil ele alın... bunlar bir uzay parçasını doldurmak üzere birleşsinler – o zaman ne olacak? Eğer dairelerle dolduracaksanız, arta kalan boş yeri nasıl bir şekilde doldurursunuz? Ya da tümünü doldurmaktan vazgeçersiniz... Durumun süreklilik meselesiyle çok ilgili olduğunu görüyorsunuz. Tümünü doldurmaktan vazgeçerseniz, hangi durumlarda ve hangi farklı farklı şekillerle mümkün olan azami doldurmayı, döşemeyi başarabilirsiniz? Bu durum eş-ölçülemez şeyleri devreye sokar – birbiriyle karşılaştırılmaz şeyleri devreye sokar– bu Leibniz'in en büyük tutkusuydu; yani döşeme problemleri... Tanrının mümkün dünyaların en iyisini seçip varetmiş olduğunu söylediğinde, görmüştük ki, o bunlardan bahsetmeden önce onun önüne geçmişiz: mümkün dünyaların en iyisi, bu Leibnizciliğin bir bunalımıydı aslında – bu, onsekizinci yüzyılın genel olarak paylaşılan Leibniz-karşıtıydı: onlar mümkün dünyaların en iyisi gibi bir hikâyeye katlanamazlardı. Voltaire'in hakkı vardı – Voltaire'in: Leibniz'in hiç kuşkusuz asla tatmin etmediği felsefi bir beklentileri vardı – tam da siyasi bakış açısından. Dolayısıyla Leibniz'i affedemezdi asla. Ama kendinizi imanın yoluna atarsanız –o zaman ne diyecektir size Leibniz?...– varolan dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu... Çok basit bir şey: çok sayıda mümkün dünya olduğu için – ama yalnız... ne var ki bunlar bir arada mümkün degiller. O zaman Tanrı en iyisini seçer tabii – ve bu en iyi dünya en az

acı çektiğimiz dünya olmak zorunda da değildir. Rasyonalist iyimserlik aynı zamanda sonsuz ölçüde zalimdir; asla çile çekilmeyen bir dünya değildir bu; azami sayıda daireyi dōşeyebilen bir dünyadır.

Pek insani olmayan bir metaforu kullanmaya cesaret edersem, bir çokgenin yalnızca bir duygulanışı olmakla kalan bir dairenin acı çekmekte olduğu doğrudur. Eğer dinginlik hareketin bir duygulanışından, etkilenişinden başka bir şey değilse, çektiği acıyı hayal edin. Bu basitçe dünyaların en iyisidir, çünkü azami sürekliliği sağlamaktadır. Başka dünyalar da mümkündüler, ama olsalardı daha az bir sürekliliği sağlayacaklardı. Bu dünya en güzeldir, en uyumlusudur – ama sadece ve sadece bu acımasız cümleye bağlı olarak: çünkü mümkün en fazla sürekliliği gerçekleştiriyor. Bu isterse etiniz ve kanınız pahasına olsun, hiç önemli değil. Nasıl ki Tanrı yalnızca doğrucu olmakla kalmaz – yani azami sürekliliğin peşinde olmakla kalmaz – ve işin içine biraz da koketlik numaraları karıştırmak gerekir... dünyasını çeşitlendirmeye de çalışır. O halde Tanrı bu sürekliliği saklar gözlerden. Onunla süreklilik içinde olması gereken bir parça ekler; bu parçayı, takip ettiği yolları saklamak, örtmek için kullanır...

Bizim yerimiz olamaz bu işlerde. Bu dünya hep bizden öncedir. Bu yüzden onsekizinci yüzyıl Leibniz'in bütün bu hikâyeleriyle oldukça mayhoş bir ilişki içindedir hiç kuşkusuz. O anda işte dōşeme problemini görürsünüz: dünyaların en iyisi, en az boşluk bırakarak azami mekân-zamanı doldurabilen şekillerin ve biçimlerin dünyasıdır.

Leibniz'in ikinci açıklaması – ve burada çok daha güçlüdür: satranç... Anlayın ki, bir Yunan oyunundan bahseden Herakleitos'un cümlesi ile satrançtan bahseden Leibniz'inki arasında koskoca bir fark var – belki ortak bir formül de var gibi: "Tanrı oynuyor" – ve sanabilirsiniz ki bu bir tür mutluluk, kutluluktur. Peki Leibniz ne anlıyor

satranç oyunundan? – Satranç tahtası bir mekândır, uzam parçasıdır; taşlar ise mefhumlardır. Satrançta en iyi hamle ya da en iyi hamleler kombinasyonu hangisidir? En iyi hamle ya da hamleler dizisi, taşların belli bir sayısının ya da belirlenmiş değerlerinin mümkün en fazla alanı işgal etmesini sağlayandır – alanın tümü ise satranç tahtasıdır. Piyonlarınızı öyle yerleştirmelisiniz ki mümkün en fazla alana hakim olsunlar.

Bunlar neden yalnızca metafor? Burada da bir tür süreklilik ilkesi var – azami süreklilik. Satranç metaforunda olduğu gibi döşeme probleminde de gitmeyen şey nedir? İki halde de bir kaba başvuruyor olmanız. Meseleyi mümkün dünyalar belli bir kabin, belirlenmiş bir alanın içinde gerçeklik kazanmak için rekabet ediyorlarmış gibi alıyorsunuz da ondan. Döşeme probleminde bu kap döşenecek alandır; satrançta ise satranç tahtası. Ama mesele dünyanın yaratılması olduğunda, önceden bir kap yoktur ki...

O halde varoluş kazanan dünyanın kendi içinde azami sürekliliği sağlayan dünya olduğunu söylemek gerekir; yani en fazla miktarda gerçekliğe ya da öze sahip olan bir dünya... Öz diyorum, çünkü varoluş diyemem – çünkü en fazla miktarda varoluşu içeren bir dünya değildir varolan dünya – süreklilik halinde en fazla miktarda özü kapsayabilendir. Süreklilik tam anlamıyla azami gerçeklik miktarını kapsayabilmenin bir yoludur.

İşte... felsefe olarak bu çok güzel bir bakıştır. Dersin bu bölümünde “sonsuz bir analiz nedir” sorusuna cevap verdim. Bir arada mümkün olmak nedir? Buna henüz cevap vermiş değilim... İşte bu...

## 29 NİSAN 1980

Bugün eğlenceli, dinlendirici, ama yine de tümüyle kırılgan şeyler göreceğiz.

Önce diferansiyel hesap üstüne sorunuza cevap vereceğim: bana öyle geliyor ki, onyedinci yüzyıl sonlarında ve onsekizinci yüzyılda bir grup insanın diferansiyel hesabı suni bir şey olarak kabul ettiği, başka bir grubun ise gerçek bir şey zannettiği pek söylenemez. Söylenemez, çünkü bölünme aslında bu nokta üzerinde değildir. Leibniz her zaman diferansiyel hesabın sadece suni bir şey olduğunda ısrar etmişti: bu sembolik bir sistemdi... Oyleyse bu nokta üzerinde herkes kesin olarak aynı fikirdeydi. Anlaşmazlığın baş gösterdiği nokta sembolik bir sistemin ne olduğu üzerineydi – diferansiyel işaretlerin, göstergelerin matematik gerçekliğin bütününe, yani geometrik gerçekliğe, aritmetik ve cebirsel gerçekliklere indirgenemeyecekleri konusunda herkes hemfikir di. Anlaşmazlık şurada idi: kimileri o andan itibaren diferansiyel hesabın yalnızca bir uyulaşım olduğunu düşünmeye başladılar – üstelik de çok gevşek, karanlık bir uyulaşım... Kimileri ise aksine matematiksel gerçeklik karşısındaki suni karakterinin diferansiyel hesaba fiziksel gerçekliğin bazı görünümlerine uygun olma olanağını sağladığını düşünüyorlardı. Leibniz hiçbir zaman sonsuz küçüklikler analizinin, diferansiyel hesabının kavradığı haliyle kendi sonsuzluk mefhumunun tümünü tüketebileceğini düşünmemişti. Mesela hesap... Leibniz'in asgari ve azami dediği şeyler var – bu hesaplar asla diferansiyel hesaba bağlı değiller. Demek ki diferansiyel hesap sonsuzluğun belli

bir düzenine tekabül etmektedir. Niteliksel bir sonsuzun diferansiyel hesaplama yakalanamayacağı doğru olsa da, buna karşın Leibniz bütün bunlar konusunda o kadar bilinçlidir ki, başka başka sonsuzluk düzeyleri için farklı farklı hesaplama tarzları önerecektir. Niteliksel sonsuzun bu yönünü ortadan kaldıran, hatta basitçe edimsel sonsuzu yok eden şey... bu yolu tıkayan Leibniz değildir. Bu yolu tıkayan Kantçı devrim olmuştur: belirsizle dair belli bir kavram geliştiren ve edimsel sonsuzun en mutlak eleştirisine girişen Kantçı devrim. Bu Kant yüzündendir, asla Leibniz yüzünden değil.

Yunanlılardan 17. yüzyıla kadar iki geometri problemi türü vardı. Bu problemlerde mesele doğru denen çizgileri ve düz denen yüzeyleri bulmaktır. Geometri ve cebir buna yetiyordu. Elinizde problemler vardı ve çözmek için zorunlu denklemleri elde ederdimiz – bu Öklid geometrisidir. Ama daha Yunanlılar döneminde bile –ve tabii ki ortaçağlar boyunca– geometri çok farklı türden bir problemle karşılaşmaktan geri kalmamıştı: bu problem eğrileri ve eğik yüzeyleri aramak ve belirlemek söz konusu olduğunda ortaya çıkıyordu. Bütün geometriciler bu noktada geometrinin ve cebirin klasik yöntemlerinin artık yetmeyeceği konusunda hemfikir idiler.

Daha eski Yunan'da özel bir yöntem geliştirilmişti – buna tüketme yöntemi denirdi ve çeşitli derecelerdeki, sonsuz limitteki denklemleri veren –denklemlerde sonsuz sayıda derece veren– eğri çizgilerle yüzeyleri belirlemeye yarardı. Diferansiyel hesabın keşfini zorunlu kılan ve bu hesabın bu eski yöntemin yerini alış biçimini belirleyen işte bu problemlerdi. Bir kurama matematiksel bir sembolizmi çok erken bağlarsanız, kendisi için yapılmış olduğu problemi göz önüne almazsanız, o zaman hiçbir şey anlayamazsınız. Diferansiyel hesabın sadece terimleri farklı kuvvetlerde olan bir denklemle karşı karşıya olduğu-

nuzda bir anlamı vardır. Eger böyle bir şey yoksa, diferansiyel hesaptan bahsetmek tam bir anlamsızlıktır. Bir sembolizme tekabül eden kurama bakmak epeyce bir şeydir; ama pratiği de bütünüyle ele almalısınız. Benim kanaatimce, fizik denklemlerinin doğaları itibariyle diferansiyel denklemler olduğu görülmezse sonsuz küçüklükler analizinden de hiçbir şey anlaşılamaz. Fiziksel bir fenomen bu yolla incelenemez... ve burada Leibniz çok güçlüdür: Descartes'ın elinde geometriyle cebirden başka bir şey yoktu ve Descartes'ın analitik geometri diye icat ettiği şey de buna ekleniyordu... Ama bu icadını ne kadar ilerletmiş olursa olsun, bu ona yalnızca doğrularla tanımlanan şekil ve hareketleri kesin olarak belirlemede hizmet edebilirdi; ama doğal fenomenlerin hepsi sonuçta eğik tipten oldukları için, iş yürümüyordu. Descartes şekillerden ve hareketten bahsetmekle kalıyordu. Leibniz bunu şöyle tercüme edecekti: Doğanın eğik tarzda işlediğini söylemekle, şekillerle hareketin ötesinde başka bir alanın, bir güçler, kuvvetler alanının olduğunu söylemek aynı şeydir. Ve hareket yasalarının düzeyinde bile Leibniz her şeyi değiştirecektir – tabii ki tam da diferansiyel hesap sayesinde... Diyecektir ki korunan şey  $mv$  değildir, kütle ve hız değildir, korunan şey  $mv^2$ 'dir. Formüldeki tek fark  $v$ 'nin 2 kuvvetine yükseltilmesidir ve bu diferansiyel hesap sayesinde mümkündür; çünkü kuvvetler ile atıkları karşılaştırma olanağını vermektedir. Descartes'm elinde  $mv^2$  demenin teknik bir imkanı yoktu. Dil açısından, geometri açısından, aritmetik açısından ve cebir açısından  $mv^2$  tastamam bir saçmalaktır.

Günümüz biliminin bildikleri açısından korunan şeyin  $mv^2$  olduğu çok kolay açıklanabilir ve bunun için sonsuz küçüklükler analizi yapmaya ihtiyaç duyulmaz. Her şey lise ders kitaplarında hazır ve nazırdır; ama bunu kanıtlamak için ve formülün bir anlamı olabilmesi için,

koskoca bir diferansiyel hesap aygıtına ihtiyaç vardır.

[Comptesse'in müdahalesi]

GILLES DELEUZE: Diferansiyel hesap ile aksiyomatğin birbirleriyle karşılaştıkları bir nokta var gerçekten – ama bu karşılaşma noktası tam tamına bir dışta bırakmaya dayanır. Tarihsel bakımdan, diferansiyel hesabın bir kesinlik statüsü kazanması çok geç geldi. Ne demektir bu? Uylaşmaya dayalı her şeyin diferansiyel hesaptan kovulmuş olması demektir. Oysa Leibniz için bile, suni olan neydi? Suni olan, yapay olan şeyler arasında bir sürü şey vardı: bir oluş fikri mesela ya da oluşun sınırı fikri veya yine... sınıra yaklaşma eğilimi fikri – bütün bunlar matematikçiler tarafından mutlak olarak metafizik meşhumlar olarak kabul ediliyorlardı. Niceliksel bir oluşum, bir oluş bulunduğu fikri, bu oluşun sınırına dair bir fikir, bir küçük nicelikler sonsuzluğunun bir sınıra yaklaştığı fikri, bütün bunlara mutlak olarak saflıktan uzak meşhumlar gözüyle bakılıyordu – öyleyse bunlar aksiyomatik değildiler ve aksiyomlar haline getirilemezlerdi. Demek ki, ta baştan beri, ister Leibniz'da olsun, ister Newton ve takipçilerinde, diferansiyel hesap fikri kesin olmadıkları ve bilimsel olmadıkları kabul edilen bir meşhumlar kümesinden ayrılamazdı, ayrı da değildi zaten. Zaten kendileri de bunu kabul etmeye tastamam hazırıldılar. Ondokuzuncu yüzyıl sonlarında ve yirminci yüzyıl başlarındadır ki diferansiyel hesap artık tam tamına ve kesin bir bir bilimsel statü kazanacaktır – ama ne pahasına!

Sonsuz fikrine bütün başvurular kovulur; sınır fikrine bütün başvurular kovulur; bir sınıra meyletme fikrine bütün başvurular kovulur. Kim yapar bunu? Bu noktada diferansiyel hesaba çok ilginç bir hesap statüsü verilecektir, çünkü hesap artık sıradan, olağan niceliklerle çalışmayı bırakacak ve tümüyle sıralamacı bir tarzda yeniden yorumlanacaktır. Daha şimdiden her şey sonlunun, başı başına sonlu

olanın araştırılma tarzına dönüşmüştür bile. Bunu yapan çok büyük bir matematikçidir: Weierstrasse. Ama bu çok geç gerçekleşti. Bu adam bir hesap aksiyomatigi kurmuştur – ama ne pahasına! Her şey tümüyle değişmiştir artık. Bugün diferansiyel hesap yapılırken artık sonsuz, sınır ve sınıra yaklaşma eğilimi mefhumlarına hiç başvurulmaz. Durağan bir yorum gelmiştir. Diferansiyel hesapta dinamik hiçbir şey kalmamıştır. Hesabın durağan, statik ve sıradan bir yorumu vardır. Vuillemin'in *Cebirin Felsefesi* kitabını okumak gerek...

Bu mesele bizim için çok önemli, çünkü bize diferansiyel ilişkilerin... evet, ama... aksiyomlaştırmanın öncesinde bile bütün matematikçiler sonsuzun fethedilmesinin metodu olarak yorumlanan diferansiyel hesabın saf olmayan bir uyuşma olduğu fikrindeydiler – Leibniz bunu hemen söylerdi zaten; ama o sıralarda bile sembolik değerin ne olduğunun biliniyor olması gerekirdi. Aksiyomatik ilişkiler ve diferansiyel ilişkiler... Asla... Bunlar karşıt şeylerdi...

Sonsuzun anlamı tamamıyla değişti. Doğası da – ve sonunda sonsuz fikri tümüyle kovuldu.

$dy/dx$  tipinden bir diferansiyel ilişki sanki  $x$  ile  $y$ 'den türetiliyor gibidir.

Aynı zamanda  $dy$   $y$ 'ye oranla bir hiçtir, sonsuzca küçük bir niceliktir;  $dx$ 'de  $x$ 'e oranla bir hiç...  $x$ 'e göre sonsuzca küçük bir nicelik...

Buna rağmen  $dy/dx$  yine de bir şeydir.

Ama  $y/x$ 'ten tümüyle farklı bir şeydir.

Mesela eğer  $y/x$  bir eğriyi tanımlıyorsa,  $dy/dx$  bir teğeti tanımlar.

Ve bu herhangi bir teğet de değildir...

O zaman şunu demeliyün: diferansiyel ilişki öyle bir ilişkidir ki kendisinden türediği şeye dair, yani  $x$  ile  $y$ 'ye dair somut hiçbir şey ifade etmez – ama başka bir somut şeyi gösterir ve işte bu sayede sı-

nırlara geçişi sağlar. Somut başka bir şey, mesela bir z...

Bu tam tamına diferansiyel hesabın  $a/b$  tipinden bir belirlenime göre bütünüyle soyut olduğunu söylemem gibidir.

Ama buna karşın bir c'yi belirlemektedir. Aksiyomatik bir ilişki bütün bakış açılarından biçimsel ise,  $a$  ile  $b$ 'ye göre biçimsel ise de, somut bir  $c$  belirliyor değildir. Demek ki hiçbir geçiş sağlamaz. Bu dogup-gelişme ile yapı arasındaki şu klasik karşıtlıktır. Aksiyomatik gerçek anlamıyla bir alanlar çoğulluğunda ortak olan bir yapıdır.

Geçen defa ikinci büyük başlığa geçmiştik - TÖZ, DÜNYA ve BİR-ARADA-MÜMKÜN-OLMA...

İlk kısımda Leibniz'in sonsuz analizden ne anladığını söylemek istemiştik. Cevap şuydu: sonsuz analiz şu şartlara riayet eder - öyle bir ölçü ki, süreklilik ile küçük farklar veya yitip giden, kaybolan farklar özdeşliğin yerini alsınlar...

Analizin tastamam sonsuz analiz olması sürekliliklerle ve yitip giden farklarla çabışılırsa gerçekleştireyor. Sonra sorunun ikinci bir görünümüyle karşılaşıyorum: sonsuz analiz ve sonsuz analizin maddesi artık dosdoğru özdeş olan, özdeşlikle çalışmayı bıraktığım zaman söz konusu oluyor - yani süreklilikle ve yitip giden niceliklerle işleyen bir alan... Görece açık bir cevaba varıyorduk böylece: işte sorunun ikinci kısmı - bir-arada-mümkün-oluş nedir? İki şeyin bir arada mümkün olması ya da olmaması ne demektir? Leibniz bize bir kez daha der ki, günah işlememiş Âdem kendi başına mümkündür, ancak varolan dünyayla aynı anda mümkün değildir. Demek ki Leibniz icat ettiği bir bir arada mümkün oluş ilişkisine sahip çıkıyor - ve bunun sonsuz analiz fikrine çok yakından bağlı olduğunu siz de hissediyorsunuz, değil mi?

Sorun bir-arada-mümkün-olmayışın çelişkili dediğimiz şeyle hiç-

bir ilişkisi olmadığıdır. Karşık bir iş... Günah işlememiş bir Âdem varolan dünya ile bir arada mümkün değildir – ona başka bir dünya lazımdı öyleyse. Eğer böyle denirse, bir arada mümkün olmayış melhumunu karakterize etmeye çalışmak için mümkün üç çözüm görebiliriz yalnızca...

Birinci çözüm: şu ya da bu şekilde bir arada mümkün olmayışın yine de bir nevi mantıksal çelişki içerdiğini söylemem gerekir. Günah işlemeyen Âdem ile varolan dünya arasında bir çelişkinin yine de olması lazım. Yalnız böyle bir çelişki ancak sonsuzdan türetililebilecektir; bu sonsuz bir çelişki olacaktır. Daire ile kare arasında sonlu bir çelişki varken, günah işlememiş Âdem ile varolan dünya arasında yalnızca sonsuz bir çelişki olacaktır. Leibniz'in bazı metinleri bu yönde ilerlerler. Ama bir defa daha... Leibniz'in metinlerinin düzeyleri konusunda uyanık olmamız gerektiğini hatırlamamız lazım. Gerçekten de şimdiye dek söylediğimiz her şey bir arada mümkün oluş ile bir arada mümkün olmayışın gerçekten de özdeşlik ile çelişkiye indirgenemeyecek özgün bir ilişki olduğunu ima ediyor – çelişkili özdeşlik ya da çelişkili kimlik...

Üstelik birinci kısımda sonsuz analizin özdeşliği sonsuz bir yürüyüş dizisi boyunca keşfedecek bir analiz olmadığı görülmüştü. Geçen defa eriştiğimiz bütün sonuçlara göre, sonsuz bir serinin sonunda, sonsuz bir yürüyüşün sınırında özdeşi keşfetmekten çok uzakta, sonsuz analiz sürekliliğin bakış açısını özdeşliğinkinin yerine koymaktaydı. Demek ki bu özdeşlik/çelişki alanından bambaşka bir alandır.

Çok hızlı geçeceğim başka bir çözüm – Leibniz'in tezi böyle bir şey de öneriyor: bu kavrayış kudretimizi aşar, çünkü bu kudretimiz sonludur – o halde bir arada mümkün olma gerçekten de özgün bir ilişkidir, fakat kökünün nerede olduğunu asla bilemeyeceğiz.

Leibniz önümüze yepyeni bir bölgeyi açıyor – yalnızca mümkünler, zorunlular ve gerçek olanlar yoktur; bir arada mümkün olanlar ve bir arada mümkün olmayanlar da vardır. Varlığın koskoca bir kıtasını keşfetmek iddiasındadır...

İşte ileri sürmek istediğim varsayım: Leibniz işi gücü çok sıkışık bir adamdır, her yönde, her konuda yazmaktadır, sağlığında pek bir şey yayımlamış değildir. Leibniz'in elinde böyle bir probleme cevap vermek için bütün malzemeler vardı. Hiç kuşkusuz, çünkü bunları icat eden de zaten kendisiydi – çözümü de onda olmalıydı öyleyse. Peki ama, bütün bunları yeniden gruplandırmaması, derleyip toparlamaması neden? Sanıyorum bu problemin, ama aynı zamanda sonsuz analiz ve bir arada mümkün oluş problemlerinin de cevabı kuşkusuz felsefeye ilk kez Leibniz'in dahil ettiği çok çok ilginç bir teoriden yola çıkarak verilebilecektir – ve buna tekillikler, biriciklikler teorisi diyebiliriz.

Leibniz'da tekillikler teorisi dağınıktır, her yerde belirir. Leibniz'dan sayfalar dolusu okuyabilir ve hiçbir şekilde bu teorinin içinde olduğunuzu fark etmeyebilirsiniz – o kadar dağınık ve belirsizdir.

Bana öyle geliyor ki Leibniz'in tekillikler teorisinin iki kutbu var: bunun matematiksel-psikolojik bir teori olduğunu söylemek gerekir. Ve bugünkü işimiz de şu: matematik düzeyinde bir tekillik ne demektir ve Leibniz bununla ne yaratmıştır? Onun matematikte ilk büyük tekillikler teorisini yaratmış olduğu doğru mudur? Ve ikinci bir soru: Leibniz'in psikolojik tekillikler teorisi nedir?

Ve son bir soru daha: Leibniz'in yapmış olduğu taslağa göre, matematiksel-psikolojik tekillikler teorisi hangi bakımdan bize bir arada mümkün olmak nedir, demek ki sonsuz bir analiz ne demektir sorularının cevabını verebilir?

Bu matematiksel tekillik mefhumu nedir? Nereden gelip düştü bu? Felsefede işte hep böyle olur: bir an bir şey belirip doruğa çıkar, sonra bir kenara atılır. Bu Leibniz'in taslağını çıkarmaktan daha fazlasını yaptığı bir teoridir – ama sonra arkası gelmemiştir – devam etme şansı olmamıştır. Bunu yeniden ele almak bizim için ilginç olabilir mi acaba?

Felsefe meselesinde hep iki şey arasında kaldığımı hissederim: birincisi, felsefe için özel bir bilgiye sahip olunması gerekmediği fikri – gerçekten bu anlamda herhangi biri felsefe yapmaya muktedirdir; ama aynı zamanda, felsefenin belli bir terminolojisine duyarlı değilseniz felsefe falan yapamayacağınız fikri... Terminolojiyi ise her zaman siz de yaratabilirsiniz, ama bunu gelişigüzel yapamazsınız. Şu türden terimlerin ne anlama geldiklerini bilmeniz gerekir: kategoriler, kavram, fikir (idea), *a priori*, *a posteriori* – tıpkı *a*'nın, *b*'nin, *xy*'nin, değişkenlerin, sabitlerin, denklemlerin ne anlama geldiğini bilmiyorsanız matematik yapamayacağınız gibi... Her şeyin bir asgarisi var... Şimdi işte bu noktalara önem atfetmeniz gerekiyor.

Tekillik, tekil çağlar boyu mantığın belli bir söz dağarcığında zaten bulunuyordu. Tekil diye evrenselden farklı olana, ama aynı zamanda onunla ilişkili olana denirdi. Bir başka mefhumlar çifti de var, genele ilişkin olarak özel... Demek ki tekil ile evrensel birbirleriyle ilişkili; aynı şekilde özel ile genel de... Bir tekillik yargısı nedir? Özel denen yargıyla aynı şey değildir. Genel denen yargılarla aynı şey değildir. Tastamam, klasik mantukta biçimsel olarak tekilin evrenselle ilişkili olarak düşünüldüğünü söylüyorum. Ve bu ille de mefhumu tüketmez: matematikçiler tekillik ifadesini kullandıklarında neyle ilişkili olarak kullanırlar? Bırakalım kelimeler yönlendirsin bizi. Felsefi bir etimoloji var – ya da felsefi bir filoloji... Matematikte tekil düzenliden, kurallıdan

ayrılır ve onunla karşıtlaşır. Tekil kuraldan şaşandır.

Matematikçilerin kullandığı başka bir mefhumlar çifti de var - o da dikkate değer ile sıradan, olağan... Matematikçiler derler ki, dikkate değer tekillikler var ve dikkate değmez tekillikler var... Ve neyse ki Leibniz dikkate değmez tekillik ile dikkate değer tekillik arasında böyle bir ayrımı henüz yapmamıştır - Leibniz tekili, dikkate değeri ve hatırı sayılır aynı anlamda kullanıyordu. Demek ki Leibniz'da hatırı sayılır kelimesine rastlarsanız gözünüzü kırpmadan kendinize deyin ki, bu iyi tanınmamış anlamına gelmez; sadece kelimeyi tuhaf bir anlamla şişirmektedir. Size hatırı sayılır bir algıdan bahsettiğinde anlayın ki, gerçekten bir şey anlatmak istiyor. Bu ne işinize yarayacak? İşte daha şimdiden matematik mantığına göre bir dönüm noktası yaratıyor... Tekillik kavramının matematikte kullanımı tekilligi artık evrensel değil, olağan ya da kurallı, düzenliyle ilişkili kılmaya meyleder. Bizi tekil olan ile olağan veya kurallı olan arasında ayrım yapmaya davet ediyorlar. Ne işimize yarar bu? Varsayın ki biri şöyle diyor: Felsefede işler pek iyi değil, çünkü hakikat teorisi hep yanılıyor - her şeyden önce düşüncede neyin doğru neyin yanlış olduğu sorulurdu; oysa biliyorsunuz ki, bir düşüncede önemli olan doğru ile yanlış değil, tekil ile sıradan, olağan olandır. Nedir bir düşüncede tekil olan, dikkate değer olan, olağan olan? Veya... sıradan olan nedir? Çok sonraları felsefenin bir kategorinin önemini hep unuttuğunu söyleyecek olan Kierkegaard'ı düşünüyorum - "ilginç" kategorisidir bu! Aslında felsefenin bunu tanımadığı belki de doğru değil - en azından felsefi-matematiksel bir tekillik kavramı var ki, belki de bize ilginç kavramı üstüne ilginç bir şeyler söyleyebilir.

Matematiğin bu meselesi tekillığın artık evrensel ile ilişkili olarak düşünülmesinin terk edilmesi ve olağan ya da kurallı, düzenliyle iliş-

kili olarak düşünölmeye başlamasıdır. Tekil olağandan ve kuralııdan, düzenliden sapandır. Ve bunu söylemek bizi daha şimdiden çok uzaklara fırlatır atar – çünkü böyle demek daha şimdiden tekilden felsefi bir kavram üretilmek istendiğı anlamına geliyor. Yalnızca bunun için çok uygun bir alanda, yani matematikte olması kaydıyla... Peki ama, matematik hangi durumlarda tekilden ve sıradandan, olağandan bahseder? Bunun cevabı çok basit: bir eğride ele alınan bazı noktalar hakkında... İlle de bir eğri üstünde değil, daha çok ya da çok daha genel olarak bir şekil, herhangi bir şekil üzerinde... bir figürün, bir şeklin doğası itibariyle tekil noktaları bulunduğunu, bunların yanında sıradan, kuralıı, olağan noktaları olduğunu söyleyebilirsiniz. Neden böyle bu? Çünkü bir figür, bir şekil belirlenmiş bir şeydir de ondan! <sup>4</sup>Q zaman tekil ile olağan belirlenimin bir parçası olabilecekler... İşte bakın iş ilginçleşmeye başlıyor! Görüyorsunuz ki, doğru dürüst hiçbir şey söylemeden, sadece yerinde sayarak da çok ilerleme kaydedilebiliyor. Neden genel olarak belirlenimi tanımlamaya girişmiyoruz ki? Şunu söyleyelim: belirlenim tekil ile olağanın belli bir kombinezonudur, ve bütün belirlenimler böyledir. Belki de?

En basitinden bir şekil alıyorum: bir kare... Çok meşru bir beklettiniz bir karenin tekil noktalarının ne olduğunu bana sormak olurdu. Karenin dört tane tekil noktası var: A, B, C, D dediğimiz tepe noktaları... Tekilliyi tanımlamakla uğraşacaktık, ama örneklerle yetiniyoruz – çocukça bir araştırma bu; matematikten bahsediyoruz, ama tek kelime bile bilmiyoruz henüz. Sadece bir karenin dört kenarı olduğunu, demek ki kenarların ucunda dört nokta olduğunu biliyoruz. Doğru bir çizginin bittiğini işaretleyen şeyler tam da noktalardır – orada, 90 derecelik açıyla bir başka düz çizgi başlar. Peki ne olacak şu olağan, sıradan noktalar? Onlar da karenin her bir kenarını oluşturan sonsuz sa-

yıdaki nokta – ama dört uç, dört tepe noktası tekil noktalar olacaklar...

Peki bir soru: bir kübe kaç tane tekil nokta atfedersiniz? O acılı bıkkınlığınızın farkındayım! Bir küpte sekiz tane tekil nokta vardır. İşte bakın, temel geometride tekil noktaları şöyle tanımlayabileceğiz: doğru bir çizginin ucunu işaretleyen noktalar. Bunun yalnızca bir başlangıç olduğunun farkındasınız. Demek ki tekil noktalar ile olağan noktaları karşı karşıya getireceğim. Peki ya bir eğri? Doğru çizgilerle yapılmış bir şekil için... tekil noktaların zorunlu olarak uç noktalar olduğunu söyleyebilir miyim? Belki de söyleyemem, ama varsayalım ki ilk bakışta böyle bir şey diyebilirim. Bir eğriye gelince... işte o zaman işler boktan... En basitinden bir örnek alalım: bir çember parçası – tercihinize göre, içbükey ya da dışbükey... Altına ikinci bir yay çiziyorum, birincisi içbükeyse dışbükey, birincisi dışbükeyse içbükey... ikisi belli bir noktada kesişiyorlar. En alta da doğru bir çizgi çizip ona da şey... ordinat diyorum, şeylerin doğasına uygun olarak... Evet, işte ordinatı da çiziyorum. Ordinata dikey çizgilerimi de çiziyorum. Bu zaten Leibniz'in örneğidir – miadı dolmuş bir başlık taşıyan bir metninden – *Tantanem Analogicum*: Latince yazılmış yedi sayfalık kısacık bi şey... analog denemeler demek... Demek ki AB'nin iki karakteristiği var: bu ordinattan yola çıkarak yapılmış parçalardan biricik olanı – bütün ötekiler, Leibniz'in diyeceği gibi, onun eşleri, küçük ikizleri... Gerçekte  $xy$ 'nin bir aynası var –  $x'y$ 'deki imgesi var ve bunlara AB'nin yitip giden, kaybolan farkları yoluyla yaklaşabiliyorsunuz – biricik olan yalnızca AB, bir eşi, ikizi yok... İkinci bir nokta: AB'ye bir azami ve bir asgari diyebilirsiniz – çemberin yaylarından birine göre azami, ötekine göre asgari. Ufff... Her şeyi anladınız işte... Diyeceğim şey yalnızca AB'nin bir tekillik olduğu...

En basit eğriyi örnek gösterdim – bir çember parçası... İşler aslında biraz daha karmaşık: gösterdiğim şey, tekil bir noktanın ille de uçta bulunmak zorunda olmadığı – pekâlâ ortada da olabilir ve bu örnekte ortada zaten... Ve bu bir azami veya asgari ya da ikisi birden. Buradan Leibniz'in çok ilerlettiği bir hesaplama tarzı doğmuş – buna azamiler-asgariler hesabı diyeceğiz – bugün bile bu tarz hesaplamanın çok çok büyük bir önemi var: mesela simetri meselesinde, fiziksel fenomenlerde, optik fenomenlerde... Diyeceğim şu ki, A noktam tekil bir noktadır, bütün diğerleri olağan veya kurallıdır. İki yoldan olağan ve kurallıdır: azaminin altında ve asgarinin üstündedirler ve çift çift varolurlar... Demek ki bu olağan, sıradan mefhumunu biraz da olsa kesinleştirebiliyoruz. Bu başka bir vakadır, bu başka bir vakanın tekilligidir.

Biraz çaba daha: karmaşık bir eğri alın. Tekillikleri nedir bunun? Karmaşık bir eğrinin tekillikleri, en basitinden, öyle noktalar ki – yakınlarında– biliyorsunuz ki yakınlıklar mefhumu matematikte, bitişiklik mefhumundan çok farklı bir şekilde bütün topoloji alanında anahtar bir mefhumdur; ve yakınlığın ne olduğunu, komşuluğun ne olduğunu bize en iyi anlatacak olan şey de tekillik mefhumudur – demek ki bir tekiliğin yakınlarında bir şeyler değişikliğe uğramaktadır: eğri yükselmektedir ya da küçülerek ilerlemektedir. Bu büyüme ve küçülme noktalarına tekillikler diyeceğim. Olağan, sıradan olan şey seridir, dizidir – bu iki tekillik arasında kalandır; bir tekillığın yakınlarından başka bir tekillığın yakınlarına gider. Yani sıradan veya kurallıdır.

Ne tuhaf ilişkiler, evlilikler yakalıyoruz değil mi? Klasik denen felsefe kaderini görelî olarak geometriye, aritmetiğe ve klasik cebire – tersi de doğru tabii– yani dik açılı figürlere bağlamamış mıydı? Bana

diyeceksiniz ki, dikey figürlerin de daha şimdiden tekil noktaları var – bu tamam– ama bir defa matematiksel tekillik mefhumunu keşfedip inşa ettiğimde, onun daha önceden en basit dikey şeylerde, figürlerde hazır bulunduğunu söyleyebileceğim. Çünkü bu basit dikey figürler bana hiçbir zaman tekillik mefhumunu inşa etme fırsatını, vesilesini vermeyeceklerdi. Kendimi karmaşık eğriler düzeyinde bulduğum andan itibaren ise, işte o zaman, evet... geriye kaykılıp şöyle diyebilirim işte: Ah! Bu bir çember yayında bile varmış, dik açılı kare gibi basit bir şekilde bile... ama önceden yapamazdınız bunu işte...

[Müdahale]

GILLES DELEUZE [öfkelenir]:... ya... vah vah... yazık... Beni perişan etti... Biliyorsunuz, konuşmak çok kırılğan bir şey. Yazık... ah yazık... istersen bir gün seni bir saat bırakayım, konuş; ama şimdi değil... yazık... kara delik gibi...

Şimdi size Poincaré'nin oldukça geç bir zamana ait bir metnini okuyorum – o da bütün 18 ve 19. yüzyıl boyunca gelişen tekillikler teorisiyle çok fazla ilgilenmiş. Poincaré'nin iki tür çalışması var: mantıksal-felsefi çalışmalar ile matematiksel çalışmalar. Kendisi de her şeyden önce zaten bir matematikçi. Poincaré'nin diferansiyel denklemler üstüne bir anısı var. Oradan bir eğri üzerindeki tekil nokta türleri üstüne bir parçayı okuyorum – bunlar diferansiyel bir fonksiyona veya denkleme gönderiyorlar... Bize diyor ki, dört çeşit tekil nokta vardır: birincilere "boyunlar" diyor... Bunlar üzerlerinden denklemin tanımladığı iki eğrinin geçtiği noktalar – ve yalnızca iki eğri olacak... Burada diferansiyel denklem şöyle olur: bu noktanın komşuluk bölgesinde, yani yakınlığında, denklem iki eğriyi, ama yalnızca iki eğriyi tanımlar... İşte size bir tekillik tipi... İşte ikinci tekillik tipi: bunlar "düğüm-lerdir" – orada denklemin tanımladığı sonsuz sayıda eğri kesişir... Ve

üçüncü tekillik tipi: yani "odaklar" – ki orada bu eğriler bir sarmal gibi ona yaklaşarak dönmekteler... Ve sonuncusu, dördüncü tip tekillik: "merkezler" – ki bunların etrafında eğriler kapalı çemberler gibi duruyorlar... Ve metnin devamında Poincaré bize açıklıyor ki – onun fikrince, matematikteki en büyük başarılarından biri tekillikler teorisini fonksiyonlar ya da diferansiyel denklemler teorisine ilişkiye sokacak kadar ilerletmesiymiş...

Neden Poincaré'nin verdiği bu örneği sayıyorum? Leibniz'da buna eşdeğer olan mefhumlar bulabilirdiniz... Ama burada çok ilginç bir manzara çizebiliyorum – boyunlarla, odaklarla, merkezlerle... Bu upki matematik coğrafyanın bir nevi astrolojisi gibi... En basitten en karmaşığa doğru ilerlendiğini gördünüz: basit bir kare düzeyinde, dikdörtgen bir şekil düzeyinde tekillikler uçlardı; basit bir eğri düzeyinde yine çok kolay belirlenebilecek tekillikler vardı elinizde – demek ki belirleme ilkesi kolaydı, tekillik eşi, ikizi olmayan biricik vakaydı ya da aynı şekilde asgari ile azamının özdeşleştikleri durumlardı bunlar. Şimdi artık daha karmaşık eğrilere geçtiğinizde, daha karmaşık tekillikler var karşınızda. Demek ki tekillikler alanından sonsuzluk terimleriyle bahsetmek gerekecek. Peki bütün bunların formülü ne olacak? Açılı problemlerle, düz çizgisel problemlerle ilgilendiğiniz sürece, yani düz çizgisel figürler ve yüzeylerle ilgilendiğiniz sürece diferansiyel hesaba hiç ihtiyacınız yok. Diferansiyel hesaba eğrileri ve eğik yüzeyleri belirlemek için ihtiyaç duyarsınız. Ne demektir peki bu? Tekillik hangi bakımdan diferansiyel hesaba bağlıdır? Böyledir, çünkü tekil nokta yakınında  $dy/dx$  diferansiyel ilişkisinin işaretinin değiştiği noktadır.

Mesela tepe noktası – bir eğrinin inmeye başlamadan önceki tepe noktası... o zaman dersiniz ki diferansiyel ilişki işaret değiştiriyor. O yerde işaret değiştiriyor – hangi ölçüde? Bu noktaya komşu olan yer-

lerde sıfıra ya da sonsuza eşit olduğu ölçüde. Burada bulduğunuz yine asgari ve azami temasıdır.

Bütün bunların toplamı şunu demeye varır: tekil ile olağan arasındaki ilişkiye bakın – öyle ki tekili diferansiyel hesapla ilgili eğriler problemine bağlı olarak tanımlayacaksınız; ve tekil nokta ile olağan noktalar arasındaki ya da kurallı noktalar arasındaki bu gerilim veya karşıtlıkta... Matematğin bizi karşı karşıya bıraktığı malzemenin temeli işte budur – ve yine en yalın durumlarda tekil olan şey uç noktaysa, başka bazı yalın hallerde tekillik azami olan ile asgari olan, en alçak ve en üstün olandır – hatta ikisi birdendir... Burada tekillikler gitgide karmaşıkleşan eğriler boyunca gitgide karmaşık bir karakter kazanacaklardır.

Aşağıdaki formülü ele alıyorum: bir tekillik bir eğri üzerinden çekilip alınmış ya da belirlenmiş bir noktadır; yakınlarında diferansiyel ilişkinin işaret değıştirdiğı bir noktadır ve tekil noktanın, ona bağlı bütün olağanların sonraki tekilliklere yaklaştıkları bütün bir olağanlar serisi boyunca uzanma özelliğı vardır. Öyleyse diyorum ki, tekillikler teorisi bir uzama teorisinden veya faaliyetinden bağımsız değildir.

Peki bu devamlılığın, sürekliliğın olası bir tarifi için gerekli unsurları oluşturuyor değil midir? Derdim ki süreklilik veya sürekli olan şey dikkate değer bir noktanın, sonraki tekillike dek bir olağanlar serisi üzerinde uzamasıdır. Artık şimdi çok mutluym, çünkü elimde sürekli olanın ne olduğuna dair bir hipotetik tanım var. Bu çok tuhaf aslında, çünkü sürekliliğın böyle bir tanımını elde etmek için görünüşte işin içine bir süreksizlik, yani bir şeylerin değışikliğe uğradığı bir tekillik, biriciklik dahil etmişim; oysa bunlar hiç de karşıt değiller birbirlerine – bu yaklaşık tanım yalnızca bu sayede elde edebildik.

Leibniz bize diyor ki hepimiz birtakım algılarımızın olduğunu bili-

yoruz – mesela kırmızıyı görüyorum, denizin uğultusunu işitiyorum. Bunlar algılardır – dahası onlara özel bir ad takmak gerekir, çünkü bu algılar bilinçlidirler. Bu bilinçle yoğrulmuş algıdır – yani bir “ben” tarafından algılanan, işte öyle... bir algıdır; o zaman ona *apersepsiyon*, farkındalık deriz; ayırdına varmak gibi yani... Çünkü aslında algıladığımı, fark ettiğim şey algıdır. Bir farkındalık, tamalgı, bilinçli bir algı anlamına gelir. Leibniz bize der ki, o halde farkında olmadığımız bilinçsiz algıların da olması lazım. Bunlara küçük algılar denir – ve bilinçdışıdır. Neden gerekiyor bu? Neden bunların da olması gerekiyor? Leibniz iki neden sürüyor ileriye: Bizdeki farkındalıklar, yani bilinçli algılar her zaman globaldirler. Farkında, ayırdında olduğumuz her şey hep bir bütün halindedir, bütünlüktür. Bilinçli algıyla yakaladığımız her şey göreceli bütünlüklerdir. Oysa mâdem ki bütünlükler var, o zaman onların parçalarının da olması gerekir: bu Leibniz’in her zaman dikkat çektiği bir düşünme tarzıdır – eğer karmaşık bir şey varsa basit bir şey de olmalı; ve Leibniz bunu bir ilke derecesine yükseltiyor; ve bu kendinden belli de değildir – ne demek istediğini anlayabiliyor musunuz? Mâdem ki karmaşık bir bütünlük var, o halde basit bir şeyler de olmalı. Tanımsız, belirsiz bir şeyin olmadığını söylemek istiyor Leibniz – ve bunun aktüel, edimsel sonsuzu ima etmesi de kendiliğinden belli değil. Karmaşık bir şey varsa basitin de olması gerekir. Her şeyin sonsuzca karmaşık olduğunu düşünecek insanlar da var; onlar belirsizin, tanımsızın taraftarlarıdır; ama Leibniz – başka nedenlerden dolayı– sonsuzun gerçek, edimsel olduğunu düşünüyor; o halde ???’nin de olması lazım... O halde... plajda güneşlenirken denizin gürültüsünü işitiyorsak, her bir dalganın küçük algılarına da sahip olmamız gerekiyor – Leibniz özetle diyor ki: hatra her su damlacığının da algısına sahip olmamız gerekiyor... Niçin? Bu mantıksal bir

gereksinmedir – ve ne demek istediğini birazdan göreceğiz.

Bütünler ve parçalar, kısımlar üstüne aynı usavurmayı Leibniz şimdi de yapıyor – bir bütünlük ilkesine başvurarak değil, bir nedensellik ilkesine bağlı olarak: algıladığımız her zaman bir etki, bir sonuçtur – öyleyse bu sonuçların nedenlerinin de olması gerekir. Ve elbette nedenlerin de algılanmış olmaları gerekir, yoksa sonuçlar algılanamazlardı. O zaman damlacıklar dalgayı oluşturan kısımlar, parçalar değiller – dalgalar da aynı şekilde denizi oluşturan parçalar değiller – aksine bir etki, bir sonuç üreten nedenlerdir bunlar. Arada büyük bir fark yok diyeceksiniz; ama dikkatinizi çekerim, Leibniz'in bütün metinlerinde birbirinden ayrı iki iddia var ki, hep ikisini birden ileri sürer: iddialardan biri nedenselliğe diğeri parçalara ilişkindir. Yani neden-sonuç ilişkisi ve parça-bütün ilişkisi. İşte o zaman... bu demektir ki bilinçli algılarımız bilinçdışı küçük, minik algıların akıntısı içinde ykalmıyorlar.

Bir taraftan bunun mantıken böyle olması lazım – ilkeler ve gerekçelikler uyarınca; ama büyük anlar, deneyim büyük ilkelerin beklentilerine uydukları zamanlar gelirler. İlkeler ile deneyim çok güzel bir şekilde çakışığında felsefe işte en mutlu günlerini yaşar – bu durum filozofun kişisel bir mutsuzluğu olsa bile. Ve işte o anda filozof der ki: her şey güzel; her şey işte gerektiği gibi... O halde deneyimin, yaşantının bana göstermesi gerekir ki, bilincimin çözüldüğü, dağıldığı birtakım koşullarda küçük algılar bilincimin kapılarını zorlasınlar ve beni işgal etsinler. Bilincim gevşediği zaman demek ki küçük algılar işgal ediyorlar beni – ama bunlar yine de bilinçli algılar değiller – farkındalıklara dönüşmüyorlar, çünkü bilincim ancak iyice çözülp dağıldığı zaman bilincimi işgal ediyorlar. İşte o zaman bir küçük algılar sürüsü işgal ediyor beni. Bu küçük algıların bilinçdışı olmayı bırakıkları an-

lamina gelmez, bilinçli olmayı bırakan benim demektir bu. Ama onları görmemiş, yaşamamış da değilim – bilinçdışı bir yaşamışlık da var. Onları tasavvur etmemişim, algılamamışım, ama oradalar işte, kaynaşıp duruyorlar orada. Hangi durumlarda olur bu? Kafama sertçe vurmuşlar: sersemlemek – bu Leibniz’da hep tekrarlanan bir örnektir. Sersemlemişim, baylıyorum ve bir küçük algılar dalgası sarıyor beni: kafamda mırıltılar... Rousseau, Leibniz’i biliyordu – ve kafasına bir darbe alıp bayıldığını hatırlıyordu – bilincini yeniden kazanmasını ve küçük algıların kaynaşmasını anlatıyor. Bu Rousseau’nun *Yalnız Gezenin Düşleri* adlı kitabındaki çok güzel bir metindir – bilincine dönüşünü anlatır.

Düşünce deneyimlerini arayalım: bu düşünce deneyimlerini yapmanın bile bir gereği yok; işlerin böyle olduğunu biliyoruz zaten – o halde düşünceyle ilkeye tekabül eden deneyim tipini aramalıyız: bayılma... Leibniz çok daha ileri gidiyor ve diyor ki: ölüm de böyle değil mi? Bu tabii ki birtakım Tanrıbilimsel sorunlar çıkaracak. Ölüm yaşamayı terk eden bir yaşayan varlığın hali değildir, ölüm bir katalepsidir – tam manasıyla Edgar Poe; basitçe küçük algılara indirgenme hali...

Ve yine... bilincimi işgal ettiklerini de söyleyemem; aksine bilincim yayılıyor, genişliyor, kendine ait bütün güçlerini kaybediyor, kendinin bilincini yitirdiği için eriyor – ama çok tuhaf bir şekilde bilinçdışı küçük algıların sonsuz küçük bilinçleri haline geliyor. İşte buna ölüm demeliyiz. Başka bir deyişle, ölüm bir kuşatma halinden başka bir şey değil – algılar bilinçli algılar halinde gelişmeyi bırakıyorlar, küçük algıların sonsuzluğunca kuşatılıyorlar. Ya da, diyor Leibniz, rüyasız uykuda da yığınla küçük algıcık var...

Bunu sadece algıya dair mi söyleyeceğiz? Hayır. Ve burada da, işte Leibniz’in dehası... Leibniz imzalı bir psikoloji var. Bu ilk bilinçdışı te-

orilerinden biridir. Freud'un kiyle asla alakası olmayan bir bilinçdışı kavrayışını anlayabilmeniz için yeterince konuşmuş bulunuyorum. Bütün bunlar Freud'da yeni olanın ne olduğunu söylemek içindi: yeni olan hiç kuşkusuz Freud'dan önce bir çok kişinin ileri sürdüğü bilinçdışının varolduğu varsayımı değildi - Freud'un bilinçdışını kavrama tarzıydı. Oysa Freud'un takipçilerinde Leibnizci bir bilinçdışı anlayışına varan birtakım çok tuhaf durumlar da olmuştur. Buna birazdan değineceğim.

Ama anlayın ki bütün bunlar sadece algı konusuyla sınırlanmıyor - çünkü Leibniz'a göre ruhun, zihnin iki temel yetisi var: yani bilinçdışı küçük algılardan kurulan bilinçli farkındalık ve Leibniz'ın iştih dediği şey - iştah, istek, arzu... Ve biz arzularla algılardan yapılmışız. Oysa iştih bilinçli iştahdır. Eğer global algılar bir küçük algılar sonsuzluğundan teşkil olmuşsalar, iştahlar ya da büyük, brüt iştahlar da bir küçük iştahlar sonsuzluğundan oluşuyor olmalılar. Görüyorsunuz ki iştahlar küçük algılara tekabül eden vektörlerdir. Bu çok tuhaf bir bilinç haline geliyor. Su damlacığının tekabül ettiği deniz damlacığına susamış hirisinde uyanan küçük bir iştah tekabül ediyor. Ve "Tanrım, susadım, susadım" dediğinde ne yapıyorum? Kabaca beni işleyen binlerce ve binlerce algıcığın, beni kateden binlerce ve binlerce küçük iştahın global sonucunu ifade ediyorum. Peki bu da nedir?

Yirminci yüzyıl başlarında şimdi unutulmuş büyük bir İspanyol biyolog - adı Turro'ydu... Fransızca baskısında *Bilginin Kökenleri* (1914) diye yayınlanan bir kitap yayımladı. Bu kitap olağanüstüdür. Turro diyordu ki "acıktım" dendiğinde - sadece biyoloji formasyonuna sahipti... sanırsınız ki Leibniz canlanmış... evet... Turro diyordu ki "acıktım" dediğinizde bu gerçekten global bir sonuçtur; onun deyişince global bir duyudur. Ve işte bu kavramları kullanıyor: global açlık

ve küçük özel açlıklar. Diyordu ki global bir fenomen olarak açlık istatistiksel bir sonuçtur. Global bir töz olarak açlık neden oluşuyor peki? Binlerce küçük açlıktan: tuz açlığından, protein açlığından, yağ açlığından, mineral açlığından vesaire... Turro diyor ki, "acıktım" dediğinde kelimesi kelimesine bu binlerce özel açlığın entegralini, bütünleştirmesini yapıyorum. Küçük diferansiyeller burada bilinçli algının diferansiyelleridirler ve bilinçli algı küçük algıların bütünleştirilmesi, entegralidir. Çok güzel... Görüyorsunuz ki binlerce küçük iştah binlerce özel açlıktır. Ve Turro devam ediyor, çünkü burada hayvansal düzlemde yine de çok tuhaf bir şey daha var: Hayvan kendisine ne gerektiğini nasıl biliyor? Hayvan duyulabilir nitelikleri görüyor, üzerine atlıyor ve yiyor onu – herkes duyulabilir nitelikleri yer ~~çünkü~~. Inek yeşil yer. Yani ot yemez – ama herhangi bir yeşili de yemez; çünkü otun yeşilini tanıır ve o yeşilden başkasını yemez. Etobur bir hayvan proteinleri yiyor değildir – gördüğü şeyi yemektedir, proteinleri görmez. En basit düzeyinde bile içgüdünün önümüze koyduğu problem şudur: hayvanların yaklaşık olarak kendilerine uygun gelen şeyleri yemeleri nasıl açıklanmalı? Gerçekte hayvanlar yemeklerinde iç ortamlarının dengesi için gerekli olan belli bir miktar yağ, belli bir miktar tuz, belli bir miktar protein yemektedirler. Peki ama, nedir bu iç ortam? İç ortam bütün küçük algıların ve küçük iştahların ortamıdır.

Bilinç ile bilinçdışı arasında ne tuhaf bir iletişim değil mi? Her tür yaklaşık olarak kendisine gerekeni yiyor – sadece içgüdü düşmanlarının hep anımsattıkları bazı trajik veya komik hatalar dışında: mesela kedilerin bazen kendilerini zehirleyecek şeyleri yedikleri oluyor – ama bu da o kadar ender ki. İşte budur içgüdü problemi.

Bu Leibnizvari psikoloji küçük algıları seferber eden küçük iştahlarla ilgileniyor; küçük iştah küçük algının psişik yatırımını yapıyor –

ve bu ne biçim bir dünya? Sır küçük algıdan ötekine geçiliyor mütemadiyen – bilmeden üstelik. Bilincimiz global algılar ve büyük, brüt iştahlar düzeyinde işliyor – “acıktım,” ama işte... “acıktım” dediğimde işin içinde bir sürü başkalaşım, bir sürü geçiş var; tuza duyduğum küçük açlık başka bir açlığa geçiyor, küçük protein açlığına; o ise küçük yağ açlığına – ve bütün bu karışımlar hiç de türdeş değiller. Toprak yiyen çocukları ne yapacaksınız? Hangi mucizenin eseri olarak toprağın ihtiva ettiği vitamine ihtiyaç duydukları için toprak yerler? Bu bir içgüdü meselesi olmalı. Bunlar belki hilkat garibeleri! Ama Tanrı demek ki canavarları, hilkat garibelerini bile bir uyum içinde yaratıyor.

O halde bilinçdışı psişik hayatın statüsü nedir? Leibniz bir ara Locke'un düşüncesiyle karşılaşmış; ve Locke *İnsanın Kavrayış Gücü Üstüne Deneme* diye bir kitap yazmıştı. Leibniz çok büyük bir ilgi duymuştu Locke'a – özellikle de Locke'un bütün bütüne yandığını düşünüyordu. Biraz da eğlenerek *İnsanın Kavrayış Gücü Üstüne Yeni Denemeler* başlıklı kocaman bir kitap yazmaya girişti. Bu kitapta, bölümleri tek tek ele alarak Locke'un budalanın teki olduğunu gösteriyordu. Bu konuda haksızdı, ama yazdığı eleştiri muazzamdı. Sonra... kitabı yayımlamadı. Kendi hesabına çok namuslu davrandı, çünkü bu arada Locke ölmüştü. Koskocaman kitabı bitirmişti, ama bir tarafa attı, yalnızca eşine dostuna yolladı. Bütün bunları anlatıyorum, çünkü eserinin en güzel sayfalarında şimdi yalnızca İngilizcesini telaffuz edeceğim bir kelimenin kavramını inşa etmişti: *uneasiness*... Bu, özetle, rahatsızlık gibi bir anlama geliyor – rahatsızlık hali... Ve Locke kitabında açıklamaya çalışıyordu ki psişik, ruhsal hayatın ilkesi işte buydu. Durumun ne kadar ilginç olduğunu görüyorsunuz, çünkü böylece bütün o banal haz veya mutluluk arayışı meselelerinden kurtuluyoruz. Locke kabaca diyordu ki, haz aradığımız belki doğru; mutluluk arıyor olma-

mız mümkün – bütün bunlar mümkün; ama esas mesele bu değil: yaşayan varlıkta bir tür tedirginlik, rahatsızlık var. Bu tedirginliğe sıkıntı veya endişe de diyemezsiniz. Locke psikolojik karakterli bir tedirginlik mefhumu atıyor ortaya. Ne hazzı, zevke susamışız, ne mutluluk açlığı çekiyoruz – Locke'un izlenimi o ki, her şeyden önce tedirginiz biraz. Yerimizde duramıyoruz. Ve Leibniz, enfes bir pasajında bu kavramı tercüme etmeye her zaman girişilebileceğini yazıyor – ama sonuçta tercümesi de çok güç; bu sözcük İngilizcede pekâlâ işliyor, bir İngiliz hemen anlıyor ne demek istendiğini. Biz ise “sınırlı” falan diye anlardık bunu. Locke'dan nasıl ödünç aldığını ve nasıl dönüştüreceğini görüyorsunuz: nedir peki yaşayan varlıklardaki bu rahatsızlık hali? Bu asla yaşayan varlığın mutsuzluğu değildir. Hareketsiz durduğunda bile, bilinçli algısı iyi çerçevelenmiş olsa bile, bir şeylerin kaynaşıp durduğu anlamına geliyor bu: küçük algılar ve akışkan küçük algıları dürtten küçük iştahlar – akışkan algılar, akışkan iştahlar kıpraşıp durmayı hiç bırakmazlar; işte durum budur... O zaman, eğer bir Tanrı varsa – ve Leibniz bir Tanrının varolduğu konusunda ikna olmuştu – bu *uneasiness* bir mutsuzluk olmaktan o kadar uzaktır ki, neredeyse azami algı geliştirme eğilimine denktir; ve azami algının gelişmesi ise bir nevi psikik sürekliliği tanımlayacaktır. Süreklilik temasıyla yine karşılaşıyoruz – yani bilincin sonsuz ilerlemesi fikriyle...

Mutsuzluk nerededir peki? Mesele hep kötü karşılaşmaların olabileceğidir. Tıpkı düşerken bir taşa olduğu gibi: sözcğlimi doğru bir çizgi boyunca düşmeye meyletmektedir; ama sonra onu engelleyen, belki de parçalayacak olan bir kayaya rastgelir... Bu tam manasıyla en büyük eğim yasasına uyan bir kazadır. Ama bu en büyük eğim yasasının en iyisi olmasını engellemez. Ne demek istediğini anlayabiliyorsunuz değil mi?

İşte size küçük algılar bakımından tanımlanan bir bilinçdışı – ve bu küçük algılar hem sonsuzca küçük algılar hem de bilinçli algının diferansiyelleri... Küçük istahlar ise hem bilinçdışı istahlar hem de bilinçli istahın, iştihanın diferansiyelleri... Bilincin diferansiyellerden yola çıkan bir psişik, ruhsal hayat gelişimi var...

Demek ki Leibnizci bilinçdışı bilincin diferansiyellerinin toplamı, kümesidir. Bilincin diferansiyellerinin sonsuz toplamı, bütünüdür. Demek ki bilincin bir türeyişi vardır...

Bilincin diferansiyelleri olduğu fikri temel bir önem taşıyor. Su damlacığı ve su damlacığına duyulan istah, bütün bu özel, özgül açlıklar, susuzluklar – sersemlemelerin bir dünyası... Bütün bunlar çok acayip bir dünya resmi koyuyorlar önümüze.

Çok kısa bir parantez açıyorum: böyle bir bilinçdışının felsefe içinde uzun bir tarihçesi var. Kabaca denebilir ki, bu gerçekte tam tamına diferansiyel nitelikli bir bilinçdışının keşfi ve teorikleştirilmesidir. Görüyorsunuz ki, bu bilinçdışı sonsuz küçüklükler hesabına çok yakından bağlı – işte bu yüzden buna psiko-matematik bir alan diyordum. Nasıl eğrinin diferansiyelleri varsa bilincin de diferansiyelleri var. Her iki alan da, psişik, ruhsal alan ve matematiksel alan sembolize ediyorlar. Eğer meselenin gelişme çizgisini ararsam derim ki bu büyük fikri ortaya atan kişi Leibniz'dir – bu söz konusu diferansiyel bilinçdışının ilk dev kuramıdır... Arkası gelmekte gecikmeyecektir tabii... Küçük algıcıklar ve küçük istahcıklar temelinde kurulan diferansiyel bir bilinçdışı kavrayışının uzun bir geleneği olmuştur. Bu geleneğin doruk noktası Fransa'da, tuhafur, tanınmamış büyük bir yazarladır – Fechner adlı bir Alman post-romantigi... Leibniz'in bir ardılıdır ve diferansiyel bir bilinçdışı kavrayışını geliştirecektir.

Peki Freud bu işe ne getirmiştir? Kuşkusuz bilinçdışını değil –

çünkü bilinçdışının çok güçlü bir teorik geleneği zaten vardı. Ve Freud'da bilinçdışı algıların olmaması değildir sorun – onda bilinçdışı, bilinçsiz arzular bile vardır. Hatırlarsınız, Freud'da tasavvurun bilinçdışı olabileceği fikri vardır; ve başka bir açıdan duygu da bilinçdışı, bilinçsiz olabilir. Onun kuramı algı ve iştah tartışmasına yeterince cevap vermektedir. Ancak Freud'un yeniliği bilinçdışını şey gibi... kavramasıdır – ve burada çok büyük bir farkı gerçekten açığa vuran son derecede temel bir şey söylüyorum: Freud bilinçdışını bilinçle bir çatışma ya da karşılıklı ilişkisi içinde kavlıyor, diferansiyel bir ilişki içinde değil. Bu bilincin diferansiyellerini ifade eden bir bilinçdışı kavrayışı ile bilinçle çatışmaya giren ve karşıt olan bir bilinçdışı kavrayışı arasında muazzam bir fark vardır. Başka bir deyişle Leibniz'da bilinç ile bilinçdışı arasında bir ilişki var – yitip gitmekte olan farkların farkıyla kurulmuş bir ilişki; Freud'daysa ikisinin güçleri birbirlerine karşıtılır. Denebilir ki bilinçdışı tasavvurları çekiyor kendine, bilincin elinden sökülüp alıyor – tam anlamıyla iki karşıt güç gibiler. Diyebilirdim ki Freud Kant'la Hegel'e bağlı, bu apaçık... Bilinçdışını açık bir şekilde bir irade çatışması biçimine sokanlar, yani algının diferansiyeli temasından uzaklaşanlar, Freud'un olağanüstü bir derinlikle tanıdığı ve Kant'tan gelen Schopenhauer ekolüydü. O halde Freud'un orijinalliğini korumak gerekir – sadece bu konuda bazı bilinçdışı felsefelerinin önemli bir hazırlığı olmuştu; ama bu felsefeler asla Leibnizci bir akıma ait değildiler.

Demek ki bilinçli algımız sonsuz sayıda küçük algıcıklardan kurulmuş. Bilinçli iştahımız ise sonsuz sayıda küçük iştahlardan... Leibniz garip bir işlem yapıyor gibi ve kendimizi tutmazsak pekâlâ hemen protesto etmeye girişebiliriz onu. Ona diyebiliriz ki, pekâlâ, algının nedenleri var – mesela yeşil algının ya da herhangi bir renk algının –

bunlarda bir sürü fiziksel titreşim bulunuyor. Ve bu fiziksel titreşimlerin kendileri asla algılanmıyorlar. Peki Leibniz ne hakla bilinçli bir algıdaki bu temel nedenlerin sonsuz küçük algıların nesneleri olduğunu söylüyor, neden? Ve bilinçli algımızın sonsuz sayıda küçük algıcıklardan kurulu olduğunu, yani denizin uğultusunun algısının bütün su damlacıklarının algılarından oluştuğunu söylediğinde ne demek istiyor?

Metinleri daha dikkatle okursanız, bu durum çok ilginçtir... çünkü ilgili metinler birbirinden farklı iki şey söylüyorlar – biri açıkça basitleştirmek için yazılıyor, ötekiyse Leibniz'in gerçek düşüncesini aksettiriyor. İki başlık var: birinciler parça-bütün başlığı altında ve bu durum bilinçli algının her zaman bir bütüne dair olması demektir – ve bu bütün algı yalnızca sonsuzca küçük parçaları varsaymakla kalmaz, bu sonsuz küçük parçaların bizzat kendilerinin algılanmış olduklarını da varsayar. O zaman işte şu formül: bilinçli algı küçük algılardan yapılmıştır – bu durumda "...dan yapılmıştır" dediğinde bu "kuruludur," "...den bileşmiştir" dememle aynı şeydir. Leibniz çoğu zaman böyle söylerdi. Bir metin parçası işte: "Başka türlü bütün hiç hissedilmeyecekti ki..." ... yani bu küçük algıcıklar olmasaydı bütünün bilincine asla varılamayacaktı. Duyu organları küçük algıların bütünleştirilmesiyle işlerler. Göz bir küçük titreşimler sonsuzluğunu bütünleştirir ve o zaman bu küçük titreşimlerden global bir nitelik kurar – buna yeşil derim, kırmızı derim, vesaire... Metin çok nettir: söz konusu olan bütün-parça ilişkisidir... Leibniz hızlı gitmek istediğinde böyle konuşmayı tercih ediyordu. Ama meseleleri gerçek anlamıyla açıklamak istediğinde başka bir şey söylüyordu – diyordu ki bilinçli algı küçük algılardan türemiştir, onların türevidir. Bir şeyden kuruldu, oluştu demekle bir şeyden türedi demek aynı şey değil. Birinci durumda

elinizde bütün-parça ilişkisi var, ikincisinde bambaşka türden bir ilişki var. Hangi başka tür? Türeme ilişkisi, türev dediğimiz şey... Bu da bizi sonsuz küçüklükler hesabına götürür: bilinçli algı küçük algıcıkların sonsuzluktan türemiştir. O andan itibaren artık duyu organının bütünleştiriyor olduğunu söyleyemem artık. Dikkat edin matematikteki entegral mefhumu ikisini birleştiriyor: entegral hem bir şeyden türeyendir hem de bir bütünleştirmeyi gerçekleştirendir. Ama bu çok özel bir bütünleştirme tarzıdır; ekleyerek, toplayarak yapılan bir bütünleştirme değildir. Yanılgıya düşmeksizin, Leibniz uyarırsa bile, son sözü söyleyenin ikinci metinler grubu olduğunu söyleyebiliriz. Leibniz bize bilinçli algının küçük algıcıklardan oluştuğunu söylediğinde gerçek düşüncesi aslında bu değildir. Öte yandan esas düşüncesi bilinçli algının küçük algıcıklardan türediğidir. Ne demek bu "türeyor" peki?

İşte Leibniz'in başka bir metni: "Fark ettiğimiz ışıgın veya rengin algısı, yani bilinçli algı – farkına varmadığımız çok büyük miktarda küçük algıcıklardan oluşmuştur; ve farkına varmadığımız bir gürültü ve algısına sahip olduğumuz, ama hiç dikkat etmediğimiz bir gürültü de fark edilebilir hale gelir – yani küçük bir eklemeye veya artışla bilinçli algı haline gelir."

Şimdi metnin birinci biçiminde olduğundan farklı olarak küçük algılardan bilinçli algıya tümleştirme, bütünleştirme yoluyla geçiliyor artık; küçük algılardan global algıya küçük bir artışla, ekle geçiliyor. Anladığımızı sanıyorduk, ama birdenbire her şey değişti, artık hiçbir şey anlayamaz hale geldik. Küçük bir ek, yani küçük bir algıcık daha; yani küçük algılardan global bilinçli algıya küçük bir algıcıkla mı geçiliyor? İnsan kendi kendine bu kadarı da olmaz diyebilir. O zaman diğer metne geri dönmeye karar verilebilir – hiç değilse o daha

açıktı. Evet, daha açıktı, ama yetersizdi. Yeterli metinler ise yeterliler, ama hiçbir şey anlayamıyoruz. Son derecede hoş bir durum bu – eğer yakındaki bir başka metne rastlamasaydık çok tuhaf bir halde olurduk; orada Leibniz bize diyor ki: “Aynı anda çok miktarda şeyi bir arada düşündüğümüzü hesaba katmak gerekir. Ancak biz yalnızca en ayrıcalıklı, ayırt edilmiş olan düşüncelere dikkat ediyoruz...”

Çünkü dikkate değer bir şey öyle olmayan parçalardan, kısımlardan oluşmuş olmalıdır – Leibniz bu noktada her şeyi birbirine karıştırmaya başlar; ama bunu bilhassa yapmaktadır. Ondan daha masum olmayan bizler ise “dikkate değer” terimini atuk ortaya; ve biliyoruz ki “hatırı sayılır,” “dikkate değer,” “apayrı” gibi terimleri her kullanımında Leibniz aslında son derecede teknik bir anlam yüklemektedir bunlara – ama aynı zamanda her şeyi karmakarışık, bulanık da kılmaktadır – çünkü Descartes’tan beridir açık ve seçik diye bir şeylerin olduğu fikri genelgeçer bir hale gelmişti. İşte Leibniz araya şu “dikkate değer” terimini sızdırıyor – en dikkate değer, apayrı olan düşünceler yani. Apayrı olanı, dikkate değer olanı, biricik ve tekil olanı anlayın. Nedir peki bu? Bilinçli olmayan küçük algıcıklardan bilinçli global algıya küçük bir ek sayesinde sığıyoruz; küçücük bir ek... O halde bu herhangi bir küçük ekleme olamaz değil mi? Bu ne başka bir bilinçli algıdır, ne de eklenen bilinçsiz başka herhangi bir küçük algıdır. Peki nedir o zaman? Ne demek istiyor Leibniz? Demek istediği şudur: küçük algılarınız bir “sıradanlıklar” serisi, silsilesi oluşturuyorlar – kurallı ve düzenli denen bir seri, bir dizi... Bütün bu su damlacıkları – temel algıcıklar, sonsuzca küçük, minik algıcıklar... Buradan denizin uğultusu dediginiz global, kapsayıcı algıya nasıl geçersiniz?

Birinci cevabı şuydu: küçük bir ekle geçerim... Yorumcusunun cevabı: Ok... tamam; bu doğru... Kimse belki de karşı çıkmaya kalkış-

mayacaktır. Yanılmadığını, yoluna çabuk devam etmek için böyle konuşmuşunu bilmek için bir yazarı, bir düşünürü yeterince sevip tanımak gerekir...

İkinci cevap ise şu: evet, küçük bir ekle geçiyorum. Ama bu olağan, düzenli veya sıradan bir küçük algıcığın eklenmesi olamaz; üstelik bilinçli herhangi bir algının eklenmesi de olamaz, çünkü böyle bir durumda bilincin halihazırda orada bulunduğunu ta baştan varsaymış olmamız gerekirdi. Cevap şunu demeye varır – dikkate değer bir noktaya yaklaşıyorum, ona komşuyum artık; demek ki bir totalleştirmeye, tümleştirmeye uğraşıyor değilim; tam aksine bir tekilleştirmeye, biricikleştirmeye uğraşıyorum. Algının bilinçli hale gelmesi algılanan minik su damlacıklarının serisi biricik, tekil, dikkate değer bir noktaya yaklaşım komşu olduğunda gerçekleşiyor.

Bu bambaşka bir bakış tarzıdır, çünkü o andan itibaren diferansiyel bir bilinç dışı fikrine yöneltilebilecek eleştirilerin büyük bir kısmı ortadan kalkacaktır. Ne demektir bütün bunlar? Orada Leibniz'in en tamamlanmış görünen metinleri girerler devreye. Başladığımızdan beri şu küçük unsurlar fikriyle uğraşıp durduk; ama bu da yalnızca bir söyleme biçiminden ibarettir; çünkü diferansiyel olan şey unsurlar filan değildir – yani  $x$ 'e oranla  $dx$  değildir, çünkü  $x$ 'e oranla  $dx$  bir hiçtir. Diferansiyel olan şey  $y$ 'ye oranla  $dy$  de değildir, çünkü o da bir hiçtir...

Diferansiyel olan tek şey  $dy/dx$ 'tir – yani bir ilişkidir.

Sonsuzca küçüklerin dünyasında işte böyle bir şey iş başındadır.

Tekil, biricik noktalar düzeyinde diferansiyel ilişkinin işaretinin tersine döndüğünü haurhyorsunuz. Leibniz bilmeden Freud'a hamile kalıyor burada. Büyümelerin ve küçülmelerin, artmaların ve azalmaların tekillikleri düzeyinde diferansiyel oran ya da ilişki işaret değiştirir.

yor – ters işareti alıyor. Algi meselesinde ise nedir bu diferansiyel ilişki ya da oran? Neden unsurlar değil de ilişkiler, oranlardır diferansiyel olan? Bir ilişkiyi belirleyen şey tam da fiziksel unsurlar ile bedenim arasında kurulu bir ilişkidir. Fiziksel uyarının biyolojik vücudumla ilişkisidir. Bedenimin titreşimleri ve molekülleri... O halde elinizde  $dy$  ve  $dx$  var. Algının diferansiyel ilişkisi işte budur. Artık bu düzeyde minik algıcıklardan tam manasıyla bahsetmenin olanaklı olmadığını anlıyorsunuz. Fiziksel uyarım ile fiziksel hal arasındaki diferansiyel ilişkiyi artık rahat rahat  $dy/dx$ 'e aktarabilirsiniz... hiç önemli değil...

Ama algı ancak diferansiyel ilişki bir tekilliğe tekabül ettiğinde, yani işaret değiştirdiğinde bilinçli hale gelir.

Mesela uyarı yeterince yaklaştığında...

Küçük algıcıkların sonsuzluğunun bilinçli algıya dönüşmesini sağlayan o küçük artışı tanımlayacak olan şey vücuduma en yakın olan su molekülüdür. Bu artık bir parçalar, kısımlar arası ilişki değildir; bir türev, türeyiş ilişkisidir. Tekillığın, biricikliğin yakınlarını, komşuluk bölgesini tanımlayacak olan şey uyarının, dürten bir şeyin biyolojik bedenimle girdiği diferansiyel ilişkidir. İşte Leibniz'in hangi anlamda işaretlerin ters çevrilmesinin, yani bilinçliden bilinçdışına, bilinçdışından bilince geçişlerin bir karşılıklar bilinçdışına değil, diferansiyel bir bilinçdışına gönderdiklerini söyleyebileceğini görüyorsunuz.

Freud'un *posetite*'si sorununa – mesela Young bağlamında değindiğinde: orada tam anlamıyla Leibnizci bir yan var; bu da zaten Freud'un büyük ölçüde öfkesine hedef olmuş; tam da bu yüzden, işte, Freud, Young'ın psikanalize mutlak bir şekilde ihanet ettiğini düşünüyor. Young'ınki tam anlamıyla diferansiyel tipten bir bilinçdışı. Ve bunu da Leibnizci bilinçdışına çok bağlı olan Alman romantik geleneğine borçlu...

Tamam. Demek ki küçük algıcıklardan bilinçdışı algıya dikkate değer herhangi bir şeyin eklenmesiyle geçiliyor – yani olağanların, sıradanların oluşturduğu seri bir sonraki tekilliğin komşuluk bölgesine yaklaştığında; öyle ki ruhsal hayat da tıpkı matematiksel eğri gibi sürekliliğin kompozisyonu adını verebileceğimiz bir yasaya bağlı...

Sürekliliğin bir kompozisyonu var, çünkü sürekli olan şey bir ürün, bir sonuçtur: bir arada mümkün oluş ve olmayış ne anlama gelir? Dosdoğru buradan türemişlerdir. Bir arada mümkün oluşun formülünü alalım. Dört tekilliğiyle kare örneğime geri dönüyorum: Tekilliklerden birini ele alın – bir noktadır bu; onu bir çemberin merkezi yapın. Hangi çember? Başka bir tekilliğin komşuluk bölgesine kadar. Başka terimlerle söylersek ABCD noktalarıyla tanımlanan karede A noktasını, çevresi B tekilliğinin komşuluk bölgesinde bulunan, oraya kadar giren bir dairenin merkezi olarak alıyorsunuz. Aynı şeyi bu kez B için yapıyorsunuz. Bu daireler birbirlerini kesiyorlar. Böylece, tekillikten tekilliğe süreklilik diyebileceğiniz bir şeyi oluşturacaksınız. Sürekliliğin en basit örneği doğru bir çizgidir – ama tabii ki doğru olmayan çizgilerin de bir sürekliliği var. Kesişen çemberlerden oluşan sisteminizde bir süreklilik var, çünkü iki olağanlar dizisinin değerleri – A'dan B'ye olanlar ile B'den A'ya olanlar çakışıyorlar. İki çemberin kapsadığı iki olağanlar dizisinin değerleri arasında bir çakışma varsa, o zaman elinizde bir süreklilik var demektir. Böylece sürekliliğin bir sürekliliğini oluşturabilirsiniz, mesela – bir kareyi... Eğer tekilliklerden türeyen olağan seriler birbirlerinden uzaklaşıp ayrılıyorlarsa, o zaman da elinizde bir süreksizlik var demektir.

O zaman bir dünyayı oluşturan, kuran şeyin bir sürekliliğin sürekliliği olduğunu söyleyeceksiniz. Bu sürekliliğin kompozisyonu, inşasıdır. Bir süreksizlik ise birbirlerinden ayrılmakta olan iki tekil nokta-

dan türeyen olağanlar serisi ya da kurallılıklar silsilesi tanımlanabildiğinde olur. Üçüncü tanım: varolan dünya en iyisi midir gerçekten? Acaba neden? Çünkü bu azami süreklilik sağlayan bir dünyadır. Dördüncü tanım: bir-arada-mümkün olan ne demek? Bileşik bir süreklilikler kümesi veya bütün. Sonuncu tanım: bir-arada-mümkün-olmayan ne demek? Diziler ayrıklaştığında, bu dünyanın sürekliliğiyle başka bir dünyanın sürekliliğini birbiriyle bağdaştıramadığımızda... Teklilliklerle bağlantılı olarak, olağanlar serileri ayrıklaştığında, işte o andan itibaren aynı dünyanın parçaları olamazlar.

Sürekliğin psiko-matematik türden bir inşa kurak var elinizde. Niye görülüyor peki? Niçin bilinçdışına yönelik bir araştırmaya ihtiyaç duyuluyor? Çünkü bir kez daha tekrarlıyorum, Tanrı bir sapkındır. Tanrının sapkınlığı azami sürekliliği içeren bir dünyayı seçmiş olmaştır; azamiyi hesaplayarak dünyayı seçmiştir ve azami sürekliliği içeren dünyayı varoluşa geçirmiştir; böyle seçilmiş bir dünyayı inşa etmiştir, yalnız süreklilikleri de dağıtmadan, yaymadan etmemiştir, çünkü bunlar sürekliliklerin süreklilikleridir. Onları oraya buraya dağıtmıştır. Ne demek peki bu? Leibniz diyor ki, dünyamızda süreksizlikler, kopukluklar, sıçramalar olduğu izlenimine sahibiz. Hayranlık verici bir terimle, müzikte düşmeler olduğu izlenimine sahip olduğumuzu söylüyor. Ama aslında böyle bir şey yok. Aramızdan bazıları insan ile hayvan arasında bir uçurum, bir kopukluk olduğu izlenimine sahibler. Bu zorunlu, çünkü Tanrı, o aşırı yaramazlığıyla ve kurnazlığıyla seçeceği dünyayı azami süreklilik biçimi altında inşa etmiştir; bu yüzden insan ile hayvan arasında her türden ara düzey ve derece farkları bulunuyor. Ama Tanrı onları bizim fark etmemizi engellemeyi de ihmal etmemiştir. Gerekirse bunları kâinatımızın başka gezegenlerine göndermiştir. Peki ama, neden? Çünkü sonuçta bu iyi bir şeydir; Do-

ğa üzerinde hakimiyetimiz olduğunu sanabilmemiz iyidir. Eni kötü hayvan ile biz arasındaki o kadar geçişi görebilmiş olsaydık daha az gurura kapılırdık; ama bu gurur yine de iyidir, çünkü insanın Doğa üstünde hakimiyet ve iktidar kurmasına olanak verir.

Son olarak bu Tanrının sapkın olduğundan değildir; bu Tanrının seçilmiş olan dünyaya çeşitlilik kazandırmak, bütün bir küçük farklar, yitip giden farklar sistemini gözden saklamak için oluşturmuş olduğu süreklilikleri kırmayı asla bırakmamasıdır. Bu yüzden duyu organımıza ve cılız düşüncemize önerdiği, tam aksine aşırı ölçüde bölümlere ayrılmış bir dünyadır aksine. Zamanımızı Descartes gibi hayvanların ruhu olmadığını ya da ne bileyim mesela konuşmadıklarını söyleyerek geçiririz. Ama durum asla böyle değildir: bin bir türlü geçiş, bir bir türlü tanımcık vardır.

Burada bir-arada-mümkün-oluş ve bir-arada-mümkün-olmayış gibi özgül bir ilişkiyi tutuyoruz elimizde. Bir kez daha bir-arada-mümkün-oluşun olağanlar dizileri birbirlerine yaklaşıklarında olduğunu; yani iki tekillikten türeyen ve değerleri çıkan olağan nokta dizileri yakınlaştıklarında olduğunu bir kez daha söylüyorum; aksi halde elimizde süreksizlik vardır.

Başka bir dünya da mümkün iken acaba Tanrı onu değil de neden bu dünyayı seçti? Leibniz'in cevabı bir şaheserdir: çünkü bu dünya matematiksel olarak azami süreklilik içeren dünyadır ve bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olması sadece ve sadece işte bu anlamdadır.

Bir kavram daima son derecede karmaşık bir şeydir. Bugünkü derisi tekillik kavramı etrafında yaptık. Ama tekillik kavramı altında bin bir türlü dil, bin bir türlü söz vardır. Bir kavram daima çokseslidir, zorunlu olarak çokseslidir. Tekillik kavramını asgari bir matematiksel

aygıt sayesinde yakalayabilirsiniz ancak: sıradan veya düzenli noktalara karşıt olarak tekil noktalar – ve bu da psikolojik tipten bir düşünme düzeyinde... Nedir bir sayıklama, kekeleme; nedir bir fısıltı, bir söylenti, vesaire... Ve felsefenin düzeyinde, özellikle Leibniz vakasında şu bir-arada-mümkün olmanın inşa edilmesi... Bu matematiksel bir felsefe değildir; ne de orada matematik felsefe haline geliyordu; ama felsefi bir kavramın içinde, zorunlu olarak onu sembolize edecek bin bir türden düzen zorunlu olarak vardır. Onun felsefi bir kafası, matematik bir kafası ve düşünce yaşantısını tadan bir kafası vardır. Ve bu bütün kavramlar için doğrudur. Birinin dikkatini bu tuhaf çifte yönelttiği gün felsefe için gerçekten büyük bir gün olmuştur; ve işte felsefede yaratım diye buna diyorum. Özellikle Leibniz şu meseleyi ortaya attığında: tekillik, tekil olan – işte yaratma edimi tam da budur; özellikle Leibniz bize tekil olanı basitçe evrensel olana karşı sürmenin haklı olmadığını söylediğinde. Bu konuda konuşan matematikçilerin ne dediklerini duymak çok daha ilginç olurdu: onlara göre, kendilerine sakladıkları nedenlerden dolayı, tekil olan, evrensel ilişkisi bakımından değil, sıradan, olağan veya düzenli olanla ilişkisi bakımından düşünülmelidir. Leibniz bu noktada matematik filan yapıyor değildir. Daha çok ilham kaynağının matematik olduğunu, ama onun bundan felsefi bir teori tesis etmekte olduğunu söyledim – tam tamına radikal olarak yepyeni olan topyekûn bir hakikat kavrayışı; yepyeni, çünkü bu şu anlama geliyor: doğru ve yanlış meselesine o kadar kulak asmayın; düşünçenize ne doğrudur ne yanlıştır sorusunu yöneltmeyin, çünkü düşünçenizde yanlış veya doğru olan her şey, çok daha derin bir şeylerden çıkageliyor.

Bir düşünçede önemli olan dikkate değer noktalar ile olağan, sıradan noktalardır. Her ikisi de lazımdır: düşünçenizde yalnızca tekil, bi-

ricik noktalar varsa, elinizde meseleyi ötelere taşımak için bir metodunuz yok demektir; yani sıfıra sıfır... Elinizde sadece olağan noktalar varsa o zaman başka bir şeyler düşünmeye girişseniz daha iyi olur. Ve kendinizi ne kadar dikkate değer addediyorsanız dikkate değer noktaları o kadar az düşünebiliyorsunuz demektir. Başka terimlerle söylersek, tekilin düşünülmesi dünyanın en alçakgönüllü düşüncesidir – düşünürün zorunlu olarak alçakgönüllü olduğu yer işte budur, çünkü düşünür olağanlar serisi üzerinde bir çıkmadır, bir uzamadır; ve düşünce de, bizzat, evet, düşünce de tekillığın unsuru içinde patlak verir, ki bu tekillik unsuru, işte, kavramdır...

## 6 MAYIS 1980

Geçen defa bir arada mümkün olmanın, bir arada mümkün olmanın ne anlama geldiği sorusu üstüne tartışmamızı bitirmiştik. Bu iki ilişki neydi? Bir arada mümkün olma ilişkisi, bir arada mümkün olmayış ilişkisi... Nasıl tanımlayacağız bunları?

Bunun karşınıza bir sürü problem çıkardığını ve bizi sonsuz küçüklükler analiziyle, özet bir halde olsa, uğraşmaya sevkettiğini gördük. Bugün büyük bir üçüncü başlık açarak Leibniz'in ilkeleri ne kadar yeni bir tarzda düzenleyebildiğini, hatta gerçek ilkeler yarattığını göstereceğim. İlkeler yaratmak pek alışık olduğumuz bir durum değil. Bu üçüncü büyük bölüm Leibniz'in mümkün okunmalarından biridir – adına "ilkelerin türetimi" diyeceğim... bu da kendinden belli bir durum değil...

Leibniz'da o kadar büyük bir ilkeler bolluğu vardır ki – mütema-diyen ilkeler çağırarak, ihtiyaç hissettiğinde, onlara eskiden bulunmayan adları verir. İlkelerinin içinde yolumuzu bulmak için Leibnizci tündengelimini nasıl ilerlediğini yeniden keşfetmemiz gerekiyor.

Leibniz'in alelacele onayladığı ilk ilke özdeşlik ilkesidir. Bu asgari-dir, kabul ettiği asgari çıkış noktası. Nedir bu özdeşlik ilkesi? Her ilke bir sebeptir. A, A'dır. Bir şey, şeydir. Bir şey ne ise odur. Daha şimdiden birazcık ilerledik. Bir şey ne ise odur; A, A'dır demekten birazcık daha iyidir, niçin? Çünkü özdeşlik ilkesinin yönettiği alanı işaretlemektedir. Eğer özdeşlik ilkesi "bir şey ne ise odur" kılığında ifade edi-

lebilirse bu özdeşliğin şey ile ne olduğu arasındaki özdeşliği görünür kılacaktır.

Eğer özdeşlik şey ile şeyin ne olduğu arasındaki ilişkiyi düzenli-yorsa – yani şeyin şeyle özdeş olduğunu ve şeyin kendi kendisiyle özdeş olduğunu, o halde, şey nedir peki diye sorabilirim artık. Şeyin ne olduğuna hemen herkes şeyin özü, aslı demektedir. Özdeşlik ilkesinin özlerin kuralı olduğunu söyledim bu noktada. Özlerin kuralı ya da aynı anlama gelmek üzere, mümkün olanın kuralı. Gerçekten, imkansız denen şey aslında çelişkili, çelişik olandır. Mümkün olan ise, özdeş olandır. Öyle ki, özdeşlik ilkesi bir sebep, bir *ratio* olduğu ölçüde – peki ama, hangi sebep? Hangi *ratio*? Bu özlerin *ratio*'sudur, sebebidir – Latinlerin ya da yüzyıllar önce ortaçağların terminolojisinde söylen-diği gibi: *ratio essendi*... Bunu tipik bir örnek olarak ele alıyorum, çün-kü belli bir terminolojik kesinliğe sahip değilseniz felsefe yapmak çok zordur, bu meseleye boşver diyemezsiniz, ama bunu elde etmeyi asla başaramayacağınızı da kendinize söylemeyin asla... Bu tam anlamıyla piyano gamlarına eşdeğerdir. Eğer kavramların kesinliğini tam tamına bilmiyorsanız – yani büyük mefhumların anlamını... işte o zaman her şey çok zordur. Bunu bir temrin olarak yapmakta yarar var. Filozofla-rın kafalarında kendi gamlarının barındırmaları çok normaldir – zi-hinsel bir piyano gibi... Kategorilerin ezgisini çeşitlemek gerekir. Fel-sefenin tarihini ancak filozoflar yapabilirler; fakat heyhat, bu işi felsefe profesörleri ele aldılar ve bu hiç de iyi bir durum değil, çünkü onlar bu tarihi bir inceleme malzemesi haline getirdiler, bir etüd, bir incele-me, bir gam meselesi değil... Leibniz hakkında ne zaman bir ilkeden bahsetsem iki ayrı formül sunacağım. Vülger bir formülasyon ve bil-gince bir formülasyon... Bu ilkeler bakımından çok iyi bir yol – felse-fe-öncesi ile felsefe arasında; felsefenin felsefe-öncesine ihtiyac duydu-

ğu o dışsallık ilişkisi çerçevesinde.

İşte özdeşlik ilkesinin vülger, sıradan formülasyonu: şey şeyin ne olduğudur; şey ile özünün, aslının aynılığı, özdeşliğidir. Daha şimdi-  
den, vülger formülasyon çerçevesinde bile içerilen, ima edilen pek çok  
şey bulunduğunu görebiliyorsunuz. Ve işte özdeşlik ilkesinin bilgince  
formülasyonu: analitik olan her önerme doğrudur. Nedir peki analitik  
bir önerme? Analitik bir önerme yüklem ile öznenin aynı, özdeş ol-  
dukları bir önermedir. Analitik bir önerme doğrudur: A, A'dır ve bu  
doğrudur. Leibniz'in formüllerinin ayrıntılarına inildikçe bilgince for-  
mülasyon tamamlanabilir bile. Analitik olan her önerme doğrudur -  
iki durumda, iki halde; ya karşılıklılık bakımından ya da dahil etme,  
kapsama, içermeye bakımından. İşte karşılıklılık önermesine bir örnek:  
üçgenin üç açısı var. Üç açiya sahip olmak, işte üçgenin ne olduğu  
tam da budur. İkinci durum: içermeye... Üçgenin üç kenarı var. Gerçek-  
ten üç açiya sahip kapalı bir şekil üç kenara sahip olmayı içerir, kap-  
sar, kuşatır. Karşılıklılığa dayalı analitik önermelerin bir sezgi nesnesi  
oldukları, içermeye dayalı analitik önermelerin ise kanıtlama, yani is-  
pat nesnesi oldukları söylenmeli.

Demek ki, özdeşlik ilkesi, yani özlerin ya da mümkün olanın kura-  
lı - yani *ratio essendi*... Peki ama, bu neye cevap vermektedir? Özdeş-  
lik ilkesi hangi çığlığa cevap veriyor? Leibniz'da özdeşlik ilkesine teka-  
bül eden, patetik, tutkulu bir çığlık var - neden hiçbir şey değil de  
herhangi bir şey? Bu işte *ratio essendi*'nin çığlığıdır - olma sebebinin  
çığlığı... Özdeşlik olmasaydı, yani şeyin şeyin ne olduğuyla özdeşliği  
olmasaydı, o zaman hiçbir şey olmazdı.

İkinci ilke: yeter neden ilkesi.

Bu bizi varoluşlar alanı diye saptadığımız bir alanın tümüne gön-  
deriyor. Yeter neden ilkesine tekabül eden *ratio* artık *ratio essendi*, öz-

lerin sebebi ya da olma sebebi değildir. *Ratio existendi*, varolma sebebi-  
 dir. Artık şu soruyu sormuyoruz: neden bir şey de hiçbir şey değil –  
 çünkü özdeşlik ilkesi en azından herhangi bir şey olduğunu, yani öz-  
 deşin olduğunu bize garantilemişti. Artık şunu sormamıza gerek yok:  
 neden herhangi bir şey de hiçbir şey değil – artık şunu soruyoruz: ni-  
 çin bu da diğeri değil. Bunun vülger, sokaktaki insana uygun ifadesi  
 nasıl olur? Gördük ki her şeyin bir sebebi var. Her şeyin bir sebebi ol-  
 ması lazım. Peki bilgince, bilginler için ifadesi nasıl olacak? Görülüyor  
 ki, görünüşte özdeşlik ilkesinin tümüyle dışındayız. Niçin? Çünkü öz-  
 deşlik ilkesi şey ile şeyin ne olduğunun aynılığıyla, özdeşliğiyle ilgili-  
 di, ama şeyin varolup varolmadığı konusunda hiçbir şey söylemiyor-  
 du. Şeyin varolup varolmadığı onun ne olduğundan bütünüyle farklı  
 bir sorundur. Mesela tek boynuzlu atın varolmadığını biliyorum, ama  
 tek boynuzlu atın ne olduğunu söyleyebilirim. Öyleyse bize varolanı  
 düşündürecek bir ilkenin mutlaka olması lazım. Peki ama, “her şeyin  
 bir sebebi var” gibi belli belirsiz, gevşek bir ilke nasıl bize varolanı dü-  
 şündürebilecek? İşte bize bunu açıklayacak olan tam da bilgince for-  
 mülasyondur. Bu bilgince formülasyon Leibniz’da şöyle ifade edilir:  
 her yükleme, yani bir özneye herhangi bir şey atfeden her yargı faali-  
 yeti – mesela “gök mavidir” dediğimde göğe maviyi atfederim, yani  
 yüklerim... evet her yüklemenin şeylerin doğasında yatan temeli var-  
 dır. İşte buna *ratio existendi* denir.

Her yüklemenin şeylerin doğasında bir temeli olduğunu daha iyi  
 anlamaya çalışalım. Bu şu demektir: bir şeye dair söylenen her şey, bir  
 şeye dair söylenen şeylerin toplamı o şeyle ilgili yüklemlemeden baş-  
 kası değildir... Evet, bir şeye dair söylenen her şey şeyin mefhumunda  
 dahildir, oradadır, onun içinde içerilmiştir. İşte yeter neden ilkesi bu-  
 dur. Görüyorsunuz ki biraz önce pek masum gibi görünen o formül –

her yüklemlemenin şeylerin doğasında bir temeli olduğu formülü, olduğu gibi, kelimesi kelimesine kabul edilirse, çok daha garip bir formüle dönüşüyor: bir şeye dair söylenen her şey şeyin mefhumunda, kavramında içerilmiş, kapsanmış, kuşatılmış olmalıdır. Peki ama, bir şeye dair söylenen her şey – nedir bu? Her şeyden önce özdür. Gerçekten, özü şeye dair söylenir. Ama işte, bu düzeyde, yeter neden ile özdeşlik arasında hiçbir fark kalmazdı. Ve bu da normaldir, çünkü yeter neden özdeşlik ilkesinin bütün kazanımlarını devralmıştır: ama ona bir şey daha ekleyecektir... bir şeye dair söylenen sadece şeyin özü, aslı değildir, ona ilişkin ya da ait olan bütün etkilenmelerin, olayların toplamıdır.

O halde şeyin mefhumunda içerilen sadece özü değildir, şeyle ilgili, şeyin başına gelen en küçüğüne kadar bütün etkilenimler, bütün olaylardır – en ufakına varıncaya kadar. Demek ki şeye doğru olarak yüklenebilecek her şey şeyin mefhumunda içerilmiş olmalıdır.

Görmüştük: Rubicon ırmağını geçmek –ister kabul edin ister etmeyin– Sezar mefhumunda içerilmiş olmalıdır. Olaylar, sevmek, nefret etmek gibi etkilenmeler – bunların hepsi bu duygulanımları yaşayan öznenin mefhumunda içerilmiş olmalıdırlar. Başka terimlerle söylersek her bireysel mefhum – ve varolan tam da nesne, yani bireysel bir mefhumun tekabül ettiği şeydir... evet, her bireysel mefhum dünyayı ifade eder. İşte yeter neden ilkesi budur. Her şeyin bir sebebi var, bir şeye olup biten, bir şeyin uğradığı her şeyin, ezeli-ebedi olarak şeyin bireysel mefhumunun içinde bulunmalıdır anlamına gelir.

Yeter neden ilkesinin nihai formülasyonu son derecede basittir: doğru olan her önerme analitiktir; doğru olan her önerme, mesela gerçekten vuku bulmuş ve bir şeyle ilgili bir olaya bir şeyi atfeden her önerme – evet işte, doğrudur ve olayın, şeyin mefhumunun içinde ha-

zır bulunuyor olması zorunludur.

Nedir bu yepyeni alan? Bu sonsuz analizin alanıdır; ama aksine, özdeşlik ilkesinin düzeyinde sadece sonlu analizlerin alanında. Olay ile olayı içeren bireysel mefhum arasında sonsuz bir analitik ilişki olacaktır. Kısacası, yeter neden ilkesi özdeşlik ilkesinin tersi, karşılığıdır – yalnız, peki ama, bu terste ne olup bitmiştir? Karşılıklı olan radikal ölçüde yeni bir alanı işgal etmektedir – yani varoluşların, varolanların alanını... Peki bu alan nedir? Bu, sonsuz analizin alanıdır; oysaki özdeşlik ilkesi düzeyinde aksine sadece sonlu analizlerin alanında bulunuyorduk. Olay ile olayı içeren bireysel mefhum arasında sonsuz bir analitik ilişki olacaktır. Kısacası yeter neden ilkesi özdeşlik ilkesinin karşılığıdır – ama bu karşılıklı olan ilkede ne olup bitiyor peki? Karşılıklı ilke radikal ölçüde yeni bir alanı fethetmektedir – yani varoluşların, varolanların alanını. Yeter neden ilkesini elde etmek için özdeşliğin formülünü ters çevirmek yeterlidir. Yeni bir ilkeyi, varoluşlarla ilgili yeter neden ilkesini elde etmek için özlerle ilişkili olan özdeşlik formülünü tersine çevirmek yeterlidir. Bunun çok da karmaşık bir iş olmadığını sanabilirsiniz. Ama bu muazzam ölçüde karmaşık bir şeydir – neden? Karşılıklılık, yani ters çevirerek karşılık düşürme ancak analizi sonsuza kadar götürmeyi bilirsek mümkün olacaktır da ondan. Oysa sonsuz analiz mefhumu, sonsuz analiz kavramı mutlak olarak orijinal bir mefhumdur. Bu işin yalnızca Tanrının sonsuz olan kavrayış gücü içinde olup bittiği anlamına geliyor bütün bunlar? Kuşkusuz hayır. Bütün bunlar bir tekniği, diferansiyel analiz ya da sonsuz küçüklükler hesabı tekniklerini kuşatmaktadır, gerektirmektedir.

Ve üçüncü ilke: Karşılık gelene karşılık gelenin, tersin tersinin ilk ilkeyi vereceği doğru mudur? Bundan emin değiliz. Her şey duruma göredir – o kadar çok bakış açısı vardır ki. Yeter neden ilkesinin for-

mülasyonlarını çeşitlendirmeye çalışırım. Yeter neden ilkesi konusunda, söylemişim, bir şeyin başına gelen, başından geçen her şey o şeyin bireysel mefhumunda içerilmiş olmak zorundadır – bu ise sonsuz analizi gerektirir. Bu ise şu demektir: olup biten her şey, tek tek her şey için bir kavram vardır. Bunun üzerinde epeyce ısrar etmişim – Leibniz için önemli olan, ünlü bir ilkeyi ele alma tarzı değildi asla. Aksine, o asla bunu istemiyor – bu durumda sorun nedensellik ilkesine varırdı yoksa. Leibniz her şeyin bir sebebi var dediğinde bu asla her şeyin bir nedeni var demek değildir. Her şeyin bir nedeni var – bu şu anlama gelir: A, B'ye gönderir; B, C'ye gönderir, vesaire... Her şeyin bir sebebi var ise bizzat nedenselliğin bile bir sebebi olması gerektiğine gönderiyor – başka bir deyişle A ile B arasındaki ilişkinin şu ya da bu biçimde A mefhumunda içerilmiş, kapsanmış olması gerektiğini söylüyor. Aynı şekilde B ile C arasındaki neden olma ilişkisinin de B'nin mefhumunda içerilmiş olması gerekiyor. Demek ki yeter neden ilkesi nedensellik ilkesinin aşılmasıdır. İşte bu anlamda nedensellik ilkesi, yeter nedeni değil zorunlu nedeni ilan etmekle kalmaktadır. Nedenler sadece kendilerine gönderen zorunluluklardır ve yeter nedenleri varsayarlar.

Oyleyse yeter neden ilkesini şöyle ifade edebilirim: her şeyin bir kavramı vardır – hem şeyi hem de başka şeylerle ilişkilerini, nedenleri ve sonuçları ya da etkileri de dahil olmak üzere kapsayan bir kavramı vardır. Her şey için bir kavram olması kendiliğinden besbelli olan bir şey değildir ama. Çoğu insan bir kavrama sahip olmamanın tam da varoluşa ait olduğunu düşünecektir. Her şey için bir kavram – peki bunun tersine çevrilmiş hali ne olabilir? Tersinin asla aynı anlama gelmeyeceğini anlayın. Aristoteles'in yalnızca karşıtlar tablosuyla ilgili eski bir mantık kitabı vardır. Çelişik, çelişkili olan nedir? Karşıt nedir?

Bağımlı nedir vesaire. Karşıt söz konusu olduğunda mesela bunlar çelişik diyemezsiniz – gelişigüzel konuşamazsınız öyle. Burada ters ya da karşılıklı kelimesini çok kesinleştirmeden kullanıyorum. Her şeyin bir kavramı var dediğimde –ki bu, yine havırlatayım, hiç de kesin değildir– varsayalım ki... bunu kabul ediyoruz... Ancak bu noktada “tersinden,” “karşılıklıdan” artık kaçamam. Nedir karşılıklı olan, karşılık gelen ilke peki?

Kavramın teorisini yapmak için kuşların şakımasından yeniden yola çıkmamız gerekecek. Çığlıklar ile şarkılar – alarm çığlıkları, açlık çığlıkları ve sonra... kuşların şarkıları. Ve akustik olarak çığlıklar ile şarkılar arasındaki farkın ne olduğu açıklanabiliyor. Aynı şekilde, düşünce düzeyinde de düşünce çığlıkları ve düşünce şarkıları vardır. Bu çığlıklar ile bu şarkıları nasıl ayırt edeceğiz? Bir felsefenin nasıl bir şarkı gibi geliştiğini, felsefi şarkıyı bir tür çığlık olan bazı koordinatlara, süregiden çığlıklara bağlayamazsak anlayamayız. Çığlıklar ve şarkılar – bu çok karmaşık bir şeydir. Müzige dönersek, aklıma hep gelen bir örnek – Berg’in iki büyük operası... İki büyük ölüm çığlığı var bunlarda – Maria’nın çığlığı ve Lulu’nun çığlığı. Her ikisi de ölüm çığlığı bunların. Ölürken şarkı söylenmez – ama yine de ölünün etrafında şarkı söyleyen biri var yine de: ağıt yakan kadın. Sevdığını kaybeden kişi şarkı söylüyor. Ya da çığlık mı alıyor ne, bilmiyorum işte... Woyzeck’de çığlık bir sirendir. Müzige sirenler koyarsanız aslında koyduğunuz şey bir çığlıktır. Çok ilginç... Oysa iki çığlık asla aynı tip-ten değil –akustik olarak dahi aynı değil– yükseğe ırmanan bir çığlık var; yeri traşlayan bir çığlık var. Ve sonra bir şarkı... Lulu’nun büyük dostu, ağlayan kadın, ölümü şakıyor... Bu tam anlamıyla fantastik bir şey. Berg’in imzasıyla. Bir filozofun imzası da – diyorum ki aynı şeydir. Büyük bir filozofsa son derecede soyut sayfalar dolusu yazı yaza-

bilir pekâlâ – ama orada çığlık attığı anı tespit edemediğiniz için soyuttur bunlar. Aşağıdan yükselen bir çığlık var – korkutan bir çığlık. Ve işte yeter nedenin şarkısına dönelim: “Her şeyin bir sebebi var” bir şarkıdır. Bir melodidir ve armoniye uydurulabilir. Bir kavramlar armonisi. Ama aşağıda, ritmik çığlıklar: hayır, hayır, hayır... Yeter neden ilkesinin şarkılı formülasyonuna geri dönüyorum. Bir felsefe yanlış icra edilebilir. Bir felsefeyi yanlış söyleyen insanlar; onu çok iyi biliyorlar – ama ağızlarında bu felsefe ölüp gidiyor. Hiç durmadan konuşulabilir. Yeter nedenin şarkısı: her şey için bir kavram olmalı. Karşılığı ne bunun? Müzikte geriye doğru serilerden bahsedildiği olur. “Her şeyin bir kavramı var”ın karşılığını, tersini arayalım. Ters işte şudur: her kavram için tek ve biricik bir şey.

Neden bu önerme “her şey için bir kavram var”ın tersidir? Farzedin ki bir kavramın kendine tekabül eden iki şeyi olsun – o zaman bir kavramı olmayan bir şey olacaktır. O zaman da yeter neden ilkesi suya düşer. “Her şey için bir kavram var” diyemem. Her şey için bir kavram var dediğimde zorunlu olarak bir kavramın tek ve biricik bir şeyi olduğunu da söylüyordumdur – çünkü eğer bir kavramın tekabül ettiği iki şey varsa kavramı olmayan bir şey olacaktır ve o durumda “her şey için bir kavram var” diyemeyeceğim artık. Öyleyse yeter neden ilkesinin doğru tersi, karşılığı Leibniz’da şöyle dile getirilecektir: her kavram için tek ve biricik bir şey. Bu bir karşılıklılıktır – anlamı bakımından eğlenceli bir şey. Ama böyle bir karşılıklılıkta yeter neden ve diğer ilke, yani her şey için bir kavram ve her kavram için tek ve biricik bir şey... ötekini de söylemeden bunlardan birini söyleyemem. Karşılıklılık mutlak olarak zorunludur. İkincisini bilmiyorsam ilkinin de yıkılmış olurum.

Yeter nedenin özdeşlik ilkesinin karşılığı, tersi olduğunu söyledi-

gimde bu aynı anlamda değildi, çünkü eğer özdeşlik ilkesinin nasıl ifade edildiğini hatırlarsanız – yani her analitik önermenin doğru olduğunu... ve bunun karşılığını alıyorum ve yeter neden ilkesini elde ediyorum – yani doğru olan her önerme analitiktir... Burada hiçbir zorunluluk yoktur. Pekâlâ analitik olmayan başka doğru önermeler de vardır diyebilirdim. Dolayısıyla Leibniz özdeşliği tersine çevirirken, özdeşliğin karşılığını alırken bir darbe vurmakta, meseleyi zorlamaktadır. Bu darbeyi yapıyor, çünkü elinde bunun araçları, yolları var – yani bir çılglık atmıştır Leibniz. Kendi başına tam bir sonsuz analiz yöntemi yaratmıştır. Başka türlü bunu yapamazdı.

Oysa yeter nedenden henüz adımı koymadığım üçüncü ilkeye geçişte karşılıklılık mutlak olarak zorunludur. Ama bunu keşfetmek<sup>2</sup> gerekiyordu. “Her kavram için tek bir şey, yalnızca tek bir şey” – ne demektir bu? Burada iş tuhaflaşıyor, anlamaya çabalamak gerek. Bunun anlamı mutlak olarak özdeş iki şeyin olamayacağıdır – ya da her fark son tahlilde kavramsaldır, kavramlar düzeyindedir demektir bu. Demek ki, eğer elinizde iki şey varsa iki kavramınız da olması gerekir, yoksa elinizde iki şeyiniz yok demektir. Bu ne demek peki? Mutlak olarak özdeş iki şey yok – kavram mı? O ne peki? Bu demektir ki bir-biriyle aynı, özdeş iki su damlası yok; özdeş iki ağaç yaprağı yok. Leibniz bu konuda çok yetkindir – ilkesini çılgınca kullanıp durur. Bize der ki siz, herhalde iki su damlasının aynı, özdeş olduklarına inanıyorsunuz değil mi? Ama buna inanmanızın nedeni analizi yeterince ileriye götürmemiş olmanızdır. Bunlar aynı kavrama sahip olamazlar. Burada durum son derecede ilginçtir, çünkü bütün klasik mantık, öyle tiptendir ki, bize kavramın doğası itibarıyla sonsuz bir şeyler çoğulluğunu içerdiğini, kapsadığını söyler. Su damlası kavramı bütün su damlalarına uygulanır. Leibniz der ki, elbette... ama kavramın analizi-

ni belli bir noktada, sonlu bir anda kestiginiz, bloke ettiginiz için böyle; eğer analizi sürdürseydiniz öyle bir an gelecekti ki, kavramlar aynı olmayı artık bırakacaklardı. İşte bu yüzden koyun kuzusunu tanır. Bu Leibniz'in verdiği bir örnek: koyun kuzusunu nasıl tanır? Çoğu kişi kavramıyla diye düşünür. Küçük bir kuzunun başka bir bireysel kavramla aynı kavramı olmaz – işte bu yüzden kavram bireye kadar, başka bir küçük kuzuya kadar gider. Nedir bu ilke peki? Kavram başına tek ve biricik bir şey var demektir. Leibniz buna ayırt edilemezler ilkesi adını veriyor. Bu ilkeyi şöyle ifade ediyoruz demek ki: kavram başına tek bir şey ya da fark son tahlilde kavramsaldır.

Kavramsal olmayan fark yoktur. Başka terimlerle söylersek, iki şey arasında bir fark ayırt ediyorsanız kavramda muhakkak bir fark olması gerekir. Leibniz bu ilkeye ayırt edilemezler ilkesi adını veriyor. Ve eğer buna bir sebep, bir *ratio* atfedeceksem o ne olur? Hissediyorsunuz ki bütün bunlar sonuçta şu anlama geliyor: sadece ve sadece kavramlarla bilinebilir. Başka terimlerle anlatırsak, ayırt edilemezler ilkesi bana öyle geliyor ki, üçüncü sebebe, *ratio*'ya tekabül ediyor – *ratio cognoscendi*, bilme sebebi olarak sebep.

Böyle bir ilkenin sonuçlarının ne olabileceğini görelim şimdi. Bu ayırt edilemezler ilkesi eğer doğruysa – yani her fark kavramsal ise, kavramsal olmayan fark yok demektir. İşte bu noktada Leibniz bizden muazzam, yenilir yutulur olmayan bir şeyi kabul etmemizi istemektedir. Sırayla gidelim. Kavramsal olmayan, başka tipten ne tür fark olabilir? Hemen görüyoruz: sayısal farklar var. Mesela bir su damlası diyorum – iki damla... üç damla... Damlaları sayarak ayırt ediyorum. Yalnızca sayıyla. Bir kümenin unsurlarını sayıyorum... bir, iki, üç, dört... bireyliklerini ihmal ederek onları sayılarıyla ayırt ediyorum. İşte bu en klasik ilk ayırım biçimlerinden biridir – sayısal ayırım. Ve

ikinci bir ayırım tipi: size diyorum ki şu sandalyeyi alın – nazık biri çıkıp sandalyeyi alıyor ve diyorum ki: yok onu değil, şunu... Bu defa da burada-şimdi tipinden bir mekânsal-zamansal ayırım söz konusudur. Şu an burada olan bir şey ve o an orada olan başka bir şey. Son olarak da şekil ve hareket ayrımları var: üç açısı olan bir çau ya da başka bir şekil. Bunların uzam ve hareket ayrımları olduğunu söyleyeceğim. Uzam ve hareket:

Bütün bunların Leibniz'ı ayırt edilemezler ilkesini kullanarak son derecede ilginç ve eğlenceli bir uğraşıya nasıl götürdüğünü anlayabiliyorsunuz, değil mi? Önce bütün bu kavramsal olmayan ayrımların – ve gerçekten de bu ayrımlar kavramsal değildirler, çünkü aynı kavramı sahip olsalar da iki şey sayılarak ayırt edilebilir... Su damlası kavramını yerine tespit edip diyorsunuz ki: birinci su damlası, ikinci su damlası... Bu aynı kavramdır. Birinci var, ikinci var... Burada biri var, orada öbürü. Hızlı giden biri var, yavaş giden diğeri. Neredeyse kavramsal olmayan ayrımların hepsini tamamladık. Ama Leibniz geliyor ve sakince bize diyor ki: Hayır, hayır hayır... Bunlar yalnızca saf görünüşlerden ibaret – tümüyle farklı bir doğaya sahip olan bir farkı ifade etmenin geçici yollarından ibaret hepsi... bu esas ayırım sadece ve sadece kavramsaldır. Eğer iki su damlası varsa aynı kavrama sahip olmazlar. Bu kadar önemli olan bir şeyi... neyi söylüyor bize? Bu bireyleştirme, bireyleri ayırt etme problemlerinde önemlidir. Çok ünlü bir örnek: mesela Descartes bize diyor ki cisimler kendi aralarında şekilleri ve hareketleri bakımından ayırt edilirler. Çoğu düşünür buna saygı göstermiştir. Kartezyen formülde – yani harekette neyin korunduğunun formülünde:  $mv$  – kütleyle hareketin çarpımı... evet... tümüyle cisimlerin birbirlerinden şekil ve hareketleriyle ayırt edildiği bir dünyaya görüşüne sıkı sıkıya bağlıdır bu. Ama işte Leibniz geliyor ve diyor

ki: Hayır. Bütün bu kavramsal olmayan farklara kavramsal farkların tekabül etmesi lazım. Bu ayrımlar kavramsal farkı son derecede eksik tercüme ediyorlar. Bütün bu kavramsal olmayan farklar zeminde yatan kavramsal bir farkı eksik anlatıyorlar. Leibniz bir fizik meselesiyle uğraşmaya dalıyor burada. Bir cismin şu ya da bu sayıda olmasının, burada ve şimdi olmasının, şu ya da bu şekle, şu ya da bu süratle sahip olmasının bir sebebini bulması gerekiyor. Descartes'i eleştirirken hızın saf bir görelili olduğunu söylerken yaptığı işte budur. Descartes yanılmıştır – tümüyle görelili olan bir şeyi ilke yapmıştır. Öyleyse şekil ile hareketin daha derin bir şeye doğru aşılması gerekir. Bu onyedinci yüzyıl felsefesi için muazzam bir şey olacaktır.

Bu muazzam şey uzamda yer tutan bir töz olmadığı ya da uzamın bir töz olamayacağıdır. Uzamın saf fenomen olduğudur. Daha derin bir şeye gönderdiği. Uzamın bir kavramı olmadığı, kavramın tümüyle başka bir doğada olduğudur. Demek ki şekil ve hareketin daha derin bir şeyde bir sebebe sahip olmaları gerekiyor – bu noktadan itibaren uzam asla yeterli olmayacaktır. Bunun yepyeni bir fizik olması bir tesadüf değildir – Leibniz "kuvvetler fizikini" tepeden turnağa yeniden yaratmıştır. Kuvveti bir taraftan şekille, diğer taraftan hareketle karşılaştırmaktadır – çünkü şekil ve uzam kuvvetin görünüşlerinden başka bir şey değildirler. Doğru olan kavram kuvvettir. Uzam diye bir kavram yoktur, çünkü esas kavram, yani doğru kavram kuvvettir. Kuvvet uzam içinde şeklin ve hareketin sebebidir.

İlk bakışta sadece teknik bir meseleymiş gibi görünen o işlemin önemi buradan gelir – Leibniz demektedir ki, hareketle korunan şey *mv* değil *mv²*'dir. Hızın kareye yükseltilmesi kuvvet kavramının tercümesidir. Yani her şey değişmiştir. Ayırt edilemezler ilkesine cevap veren şey fizik olmuştur. Benzer ve özdeş iki kuvvet yoktur ve uzamda

şekil ya da hareket olan her şeyi açıklayacak olan doğru ve gerçek kavramlar, kuvvetlerdir.

Kuvvet hareket değildir, hareketin sebebidir. Demek ki kuvvetler fiziğinin tepeden turnağa yenilenmesiyle karşı karşıyayız – ama aynı zamanda geometrinin de... kinetiğın de... Öyle ki... hızın karesinin alınması ( $mv^2$ ) bir kuvvetler formülüdür, hareket formülü değil. Bunun ne kadar esası bir yenilik olduğunu görüyorsunuz.

Tartışmanın tümünü özetlemek için şekil ve hareketin kuvvete doğru aşılması gerektiğini de söyleyebilirim. Sayının kavrama doğru aşılması gerekir. Mekân ve zamanın da kavrama doğru aşılması gerekiyor.

Ama işte, ufak ufak dördüncü bir ilke daha ufukta görünmektedir. İşte bu, Leibniz'in süreklilik yasası adını verdiği ilkedir. Neden yasa diyor? İşte bir problem size. Leibniz süreklilikten, temel bir ilke addettiği ve en büyük buluşlarından olan süreklilikten bahsettiğinde artık ilke terimini kullanmıyor, yasa diyor. Bunu açıklamak gerekecek. Eğer süreklilik yasasının sıradan formülasyonunu ararsam – bu çok basit: doğa sıçramalar yapmaz. Süreksizlik, kesiklik yoktur. Ama bilginler için formülasyona gelince, iki tane var: iki nedeni istediğiniz kadar birbirine yanaştırın – o noktaya kadar ki sonsuzca azalan bir ayırmadan başkasıyla ayırt edilemesinler birbirlerinden – ama bakın şu işe ki sonuçlar, yani etkileri yine aynı kalacaktır. Neyi hedeflediğini hemen söylüyorum... Descartes'ı tabii ki. Hareketin iletimi yasalarında bize ne anlatılır? İşte iki durum: aynı kütleye ve aynı hıza sahip iki cisim karşılaşır; ya da iki cisimden birinin daha büyük bir kütlesi ya da daha büyük bir hızı vardır – ve ötekini alır götürür. Leibniz diyor ki, bu böyle olamaz. Niçin? Elimizde nedenin iki durumu var. Nedenin birinci durumu: aynı kütleye ve aynı hıza sahip iki cisim. Nedenin

ikinci durumu: farklı kütelere sahip iki cisim. Leibniz der ki, aralarındaki farkı sonsuza kadar azaltın – nedenlerde bu iki durumun birbirlerine yaklaşmasını sağlayın... Oysa bize söyleniyor ki, iki sonuç birbirlerinden tümüyle farklıdır: birincisinde iki cisim çarpışıp geriye sıçrarlar; ikincisindeyse cisimlerden biri ötekini kendi yönünde sürükleyip götürür. Nedenlerde bir süreklilik kavranabilirken sonuçlarda, etkilerde bir süresizlik var. Farklı kütelelerden eşit kütelere ancak süreklilikle geçilebilir. Demek ki nedende mümkün bir süreklilik oldukça olgularda bir süresizlik olması imkansızdır. Bu Leibniz'i hareketin çok önemli bir fiziksel analizine zorlar: hareket fizığının yerine kuvvetler fizığını getirerek. Bunu hafızanızı tazeleyin diye söylüyorum.

Ama aynı ilkenin ikinci bir bilgince formülasyonu var – ve bunun önceki formülasyonla aynı şey olduğunu anlayacaksınız: bir durum veriliyse o durumun kavramı karşıt bir durumda tamamlanır, biter. Bu sürekliliğin en saf ifadesidir. Mesela bir durum var, verili-hareket diyelim; hareket kavramı karşıt durumda sona erer – yani dinginlikte. Dinginlik sonsuzca küçük harekettir. Bu sonsuzca küçük süreklilik ilkesinde gördüğümüz bir şeydi. Ya da sürekliliğin mümkün en son bilgince formülasyonunun şu olduğunu söylemiş oluyorum: bir tekilik, tekil bir şey verili olduğunda sonraki tekilliğin komşusu olana dek tüm bir olağanlar serisine boyunca uzanır. Buna da süreklinin bileşim yasası deniyor. Bunu daha önce konuşmuştuk.

Ama tam bittiğini düşünürken, işte size çok önemli bir problem daha. Bir şey beni ilke üç ile ilke dört arasında bir çelişki olduğuna ileri sürmeye dürtüyor – yani ayırt edilemezler ilkesi ile süreklilik ilkesi arasında. İlk soru şu: Nerede çelişki var? İkinci soru: Leibniz'in burada hiçbir zaman bir çelişki görmemiş olması. İşte bakın, sevdiği-

miz ve derin ölçüde hayranlık duyduğumuz bir filozof ve metinleri bize çelişkili geldiği için rahatsız oluyoruz – ve o kendisine sorulacak olan bu şeyi görmüyor bile. Eğer varsa çelişki nerede peki? Ayırt edilemezler ilkesine geri dönüyorum – her fark kavramsaldır, aynı kavrama sahip iki şey yoktur. Sınır durumunda diyebilirdim ki, her şeye belirlenmiş bir fark, yalnızca belirlenmiş değil kavramda tayin edilebilir bir fark tekabül ediyor. Fark yalnızca belirlenmiş veya belirli olmakla kalmaz, bizzat kavrama atfedilebilir. Aynı kavrama sahip iki su damlası yoktur – yani bir, iki diye saydığım var, kavramda içerilmiş olmalıdır. Kavrama atfedilmelidir. Öyleyse her fark kavrama atfedilebilir bir fark olmalıdır. Peki süreklilik ilkesi ne diyordu bize? Şeylerin hep yitip giden, kaybolmakta olan farklarla işlediğini. Sonsuzca küçük farklar, yani atfedilemeyen, tayin edilemeyen farklar.

Artık iş korkunç hale gelmeye başlıyor. Her şeyin atfedilemez farklarla işlediği söylenebilir mi gerçekten? Ve bunun üstüne her farkın kavrama atfedildiğini ve atfedilebileceği nasıl söylenebilir? Ah işte! Leihiniz çelişkiye mi düşünüyor? Süreklilik ilkesinin *ratio*'sunu arayarak belki biraz ilerleyebiliriz – çünkü ilk uç ilkenin her biri için bir *ratio* bulabilmişim. Özdeşlik özün sebebi ya da *ratio essendi*; yeter neden, varolma sebebi veya *ratio existendi*; ayırt edilemezler, yani bilme sebebi veya *ratio cognoscendi*; süreklilik ilkesine gelince, o da *ratio fiendi*, yani oluş sebebi... Şeyler süreklilikle olurlar hep. Hareket dinginlik olur, dinginlik hareket olur vesaire. Bir çokgenin kenarlarını çoğaltırsanız daireye dönüşür vesaire. Bu olma sebeplerinden ya da bir varolma sebebinden çok farklı bir oluş sebebidir. *Ratio fiendi*'nin bir ilkeye ihtiyacı vardı, o da süreklilik ilkesidir.

Peki süreklilik ile ayırt edilemezleri nasıl bağdaştıracamız? Dahası onları bağdaştırma tarzımızın aynı zamanda şunu da başarması gere-

kiyor: Leibniz'in ikisi arasında bir çelişki görmemekte haklı olduğunu da... Burada bir düşünme deneyi yapacağız. Şu eski önermeye dönüyorum: her bireysel meşhum bütün dünyayı ifade eder. Âdem dünyayı ifade eder, Sezar dünyayı ifade eder, hepimiz dünyayı ifade ediyoruz. Bu çok acayip bir formüldür. Felsefede kavramlar birer kelimeden ibaret değildirler. Büyük bir felsefi kavram her zaman karmaşıktır – bir önerme ya da önerme işlevidir. Felsefi gramer alıştırmaları yapmak gerek. Ve felsefi gramer şuna dayanır: verili bir kavram var, hadi fiili bulun bakalım. Eğer fiili bulmazsanız onu dinamik bir hale getiremezsiniz. O zaman onu yaşayamazsınız demektir bu. Kavram her zaman bir hareketin, bir düşünce hareketinin öznesidir. Bir tek hareketi hesaba katmak yeterlidir. Felsefe yapıyorsanız sadece harekete bakın; ama bu özel bir hareket tipidir – düşüncenin hareketi. Fiil hangisidir? Bazen filozof bunu açık açık söyler, bazen söylemez. Leibniz söyleyecek mi bakalım? Her bireysel meşhum dünyayı ifa ediyor – burada bir fiil var: ifade etmek... Peki ne demek bu? İki şey demektir – sanki iki hareket aynı anda varmış gibi...

Leibniz bize aynı anda şunları demektedir: Tanrı günahkâr bir Âdem yaratmadı, Âdem'in günah işlediği dünyayı yarattı. Rubicon ırmağını aşan Sezar'ı yaratmadı; Sezar'ın Rubicon ırmağını geçeceği dünyayı yarattı. Demek ki Tanrının yarattığı dünyadır, dünyayı ifade eden bireysel meşhumlar değil.

Leibniz'm ikinci önermesi: dünya sadece kendini ifade eden bireysel meşhumlarda varolur. Eğer bir bireysel meşhuma öteki karşısında ayrıcalık tanırırsanız... evet bunu kabul ederseniz, o zaman birbirini tamamlayan iki okumanın ve kavrayış ediminin aynı anda ortaya çıkacağını görürsünüz. Neyin iki kavranışı? Dünyayı ele alabilirsiniz, ama bir kez daha, dünya kendi başına, kendi içinde varoluyor değildir –

ancak onu ifade eden mefhumlarda vardır. Ama bu soyutlamayı yapabilir, dünyayı ele alabilirsiniz. Peki ama, onu nasıl ele alırsınız? Karmaşık bir eğri olarak ele alırsınız. Karmaşık bir eğrinin tekil noktaları vardır, sıradan, olağan noktaları vardır. Tekil bir nokta, başka bir tekil noktanın yakınına varıncaya kadar olağanlar serisi üzerinde uzatılır, vesaire vesaire... ve eğriyi öyle kurarsınız ki sürekli olur – tekilliklerin olağanlar serisiyle uzatılması yoluyla. İşte böyle. Leibniz'a göre dünya işte budur. Sürekli dünya tekillikler ile düzenliliklerin, kurallılıkların bir dağılımıdır ve bunlar tam da Tanrının seçtiği toplamı, kümeyi oluştururlar – yani azami sürekliliği sağlayanı... Böyle bir bakışta kalırsanız dünya süreklilik yasasıyla düzenlenmiştir, çünkü süreklilik tam da tekillerin kendilerine bağlı olağanlar serileri boyunca uzadıkları bir bileşimdir. Dünyanız kelimesi kelimesine üzerinde tekillikler ile kurallılıkların yer aldığı bir eğri olarak şekillenmiştir. İşte bu süreklilik yasasına boyun eğen ilk bakış açısidir.

Ama işte, bu dünya kendi başına varolmaz, sadece bu dünyayı ifade eden bireysel mefhumlarla varolur. Bu bireysel bir mefhumun, bir monadın, yani her birinin küçük sayıda belirli tekillikleri kuşatığı anlamına gelir. Küçük sayıda tekillik içeren... Bu küçük tekillikler miktarı... Bireysel mefhumların ya da monadların dünyaya bakış açıları olduklarını hatırlarsınız. Bakış açısını açıklayan şey özne değildir; özneyi açıklayan bakış açısidir. Dolayısıyla şunu sormak zorunlu: bu bakış açısı da nedir?

Bir bakış açısı şununla tanımlanır: dünyanın oluşturduğu eğri üzerinde az sayıda tekillikler. Bireysel bir mefhumun temelinde yatan şey işte budur. Sizinle benim aramızdaki fark... işte... sizin bu uydurma eğrinin üzerinde şu ya da bu tekilliklerden, benimse öbür şu ya da bu tekilliklerden kurulmuş olmamızdır. Ve bireylik dediginiz şey belli bir

bakış açısı oluşturdıkları ölçüde bir tekillikler kompleksidir. Dünyanın iki hali vardır. Gelişmiş bir hal...

[Bandın sonu]

## 20 MAYIS 1980

Leibniz üstüne bu diziye mutlaka yaklaşmak istediğim bir problemi ortaya atarak bitirmek istiyorum. Ta baştan beri sorup durduğum şu soruya geri dönüyorum: yani nedir bu ortak duyunun felsefeye dair kurmuş olduğu o çok yaygın imge? – Sanki felsefe içinde filozofların asla hemfikir olamadıkları bir tartışma yeriymiş gibi... Sanki bir nevi felsefe atmosferi var ve orada insanlar tartışıyorlar, aralarında kavga ediyorlar – öte yandan hiç değilse bilimde neden bahsedildiğini herkes biliyor, anlıyor... Bir de bize deniyor ki, filozofların hepsi her zaman aynı şeyleri söylüyorlar, hepsi ya aynı fikirdeler ya da hep karşıt şeyler söylüyorlar. Çok belirgin birkaç örneği Leibniz’la ilgili olarak ele almak isterim. Ne demektir bu – iki filozofun aynı fikirde olmaması? Bazı disiplinleri kateden bir hal olarak polemik mi? Felsefede bilimdekinden ya da sanattakinden daha fazla polemik olduğuna inanmak için hiçbir nedenim yok. Bir filozofun başka bir filozofu eleştirmesi ne manaya gelir? Nedir bu eleştiri işlevi? Leibniz bize bu örneği sağlıyor: filozofların şu ya da bu filozofun karşıtlaşması ne demektir?

İşte Leibniz ile Kant arasında birinci karşıtlık – bilginin bakış açısından. Leibniz’i konuşturacağım. İşte Leibnizci bir önerme: bütün önermeler analitiktirler ve bilgi yalnızca analitik önermelerle işlemektedir. Analitik bir önermenin, önermedeki iki terimden birinin ötekini kavramında içerilmiş olduğu önerme olduğunu hatırlarsınız. Bu felsefi bir formüldür. Bu düzeyde bir şeyi tartışmaya gerek olmadığını şimdiden hissedebilirsiniz. Niçin? Çünkü ortada ima edilen bir şey,

yani bilginin belli bir modeli vardır. Önceden varsayılan... ama bilimlerde de hep önceden varsayılan bir şeyler vardır... önceden varsayılan belli bir bilgi kavramı vardır - yani bilmek kavramında içerilmiş olanı keşfetmektir. İşte bu bilginin bir tanımudur. Bilginin bir tanımına sahip olmakla yetinilmektedir burada - ama neden bu da başka bir şey değil?

Öte taraftan Kant çıkagelir ve der ki, sentetik önermeler de vardır. Sentetik bir önermenin ne olduğunu görüyorsunuz - terimlerinden biri ötekinin kavramında içerilmiş olmayan bir önerme. Bu bir çılgılık mı? Bir önerme mi? Leibniz'a karşı çıkarak, hayır der; sentetik önermeler olduğunu ve bilginin yalnızca sentetik önermelerle olduğunu söyler. Aralarındaki karşılık topyekûn gibidir. Bu noktada aklıma binlerce soru geliyor. Tartışmak ne demek? Kim haklı, kim ne üzerinde haklı? Tartışmak nedir? Kanıtlanabilir mi - bu karar verilebilir önermelerden mi? Söyleyeceğim şey tam da Kantçı tanımın ilgiye değer olduğu -çünkü eğer kazarsanız o da belli bir bilgi kavrayışı ima etmektedir- ve bu bilgi kavrayışının Leibniz'inkinden çok farklı olduğu da görülür. Bilginin yalnız sentetik önermelerle yürüdüğü söylenildiğinde -yani terimlerinden biri ötekinin kavramında içerilmeyen önermelerce yürüdü söylendiğinde- o zaman iki terim arasında bir sentezin varlığı söz konusu demektir. Bunu diyen biri bilgiye Leibniz gibi bakamaz artık. Aksine bize bilmenin asla bir kavramda içerilmiş olan bir şeyi keşfetmek olmadığını söyleyecektir; bilmek başka bir şeyi onaylamak üzere bir kavramdan zorunlu olarak dışarı çıkmak demektir. Bir kavramdan dışarı çıkma eylemine sentez denir. Kavrama hep başka başka şeyleri bağlamaya, atfetmeye, başka şeyleri onaylamaya denir sentez. Başka terimlerle söylersek bilmek her zaman bir kavramı terk etmek, bir kavramın dışına çıkmaktır. Bilmek aşmaktır. Burada

ne tür bir oyun oynanmakta olduğunu anlayın. İlk kavrayışta bilmek bir kavrama sahip olmak ve bu kavramda içerilen bir şeyi keşfetmektir – burada bilginin modelinin çok özel bir model, tutkunun ya da algının modeli uyarınca anlaşıldığını söyleyebilirim. Bilmek, sonuçta bir şeyi algılamaktır; bilmek kavramaktır –ve bu bilginin pasif bir modelidir– bir sürü faaliyet ona bağlı olsa bile...

İkinci durumdaysa, tam aksine bilmek başka bir şeyi onaylamak üzere kavramın dışına çıkmaktır – bu bir “edim-bilgi” modelidir.

İki önermeme geri dönüyorum. Sanki hakemmişiz gibi bakalım. Karşımızda iki önerme var ve kendimize soruyoruz: Neyi seçiyorum? Öncelikle “Bu konuda karar verilebilir mi?” dediğimde... Bu ne anlama gelebilir? Bu belki de meselenin bir olgu sorusu olduğu anlamına gelir. Birine ya da öbürüne hak veren olguları bulmak gerekiyordu. Elbette mesele bu değildir. Felsefi önermeler belli bir tarzda olguların doğrulanmasıyla yargılanamazlar. İşte bu yüzden felsefe iki soruyu hep birbirinden ayırmaktadır – ve özellikle Kant bu ayrımı yeniden ele alacaktır.

Bu ayrımın Latince bir formülü var: *quid facti*: olgu nedir? Ve *quid juris*: hakkı nedir? Ve eğer felsefenin hukukla bir alıp vereceği varsa bu tam da hukuksal sorular adı verilebilecek sorular soruyor olmasındandır. Karşıtlık içindeki iki önermenin, Leibniz’in önermesi ile Kant’inkinin bir olgu cevabıyla yargılanamaz olması ne anlama geliyor? Bu, aslında bir problemin olmadığı, çünkü hep sentez fenomeni olan fenomenlerle karşılaştığımız anlamına geliyor. Gerçekten de bütün zamanımı, en basit yargılarımda bile, sentezler işleterek geçirmekteyim. Mesela bu doğru çizgi beyazdır diyorum.

Burada doğru çizgide, doğru çizgi kavramında içerilmiş olmayan bir şeyin varlığını onaylamaktayım. Niçin? Bütün doğru çizgiler beyaz

değildir de ondan. Bu doğru çizginin beyaz olması hiç kuşkusuz yaşıntıda deneylenmiş bir karşılaşmadır – bunu önceden söyleyemezdim. Demek ki deneyimde beyaz olan doğru çizgilerle karşılaşıyorum. Buna sentez denir; böyle bir senteze *a posteriori* diyeceğiz –yani deneyde verilmiş olan. Demek ki olgusal sentezler vardır– ama bu sorunu çözmiyor. Neden? Çok basit bir nedenden dolayı: bir bilgi kurmadığı, getirmediği için. Bu bir deney protokolüdür. Bilgi ise deney protokolleri oluşturmaktan bambaşka bir şeydir.

Ne zaman biliriz? Bir önerme hukuken kendini ortaya koyduğunda biliyoruz. Bir önermenin hakkını tanımlayan şey nedir? Evrensel ve zorunlu bu hakkı tanımlar. Doğru bir çizginin bir noktadan ötekine en kısa yol olduğunu söylediğimde hukuksal bir önerme ileri sürmekteyim. Niçin? Çünkü eğer gerçekten doğruysa en kısa yol olduğunu bilmek için bütün doğru çizgileri tek tek ölçmeme gerek yok. Bütün doğru çizgiler önceden, *a priori* – yani deneyden bağımsız olarak bir noktadan ötekine en kısa yoldurlar, yoksa onlara doğru çizgi denezmezdi. O halde diyebilirim ki önerme bu durumda bir bilgi önermesidir. Doğru bir çizginin en kısa yol olduğunu bilmek için deneyi beklemem, aksine deneyi belirlerim; çünkü bir noktadan ötekine en kısa yol deneyimde bir doğru çizgi çizmemin yordamıdır. Bütün doğru çizgiler zorunlu olarak bir noktadan ötekine en kısa yoldurlar. Bu bir bilgi önermesidir, protokol değil. Mesela şu önermeyi ele alalım – bu *a priori* bir önermedir. Leibniz ile Kant'ı ayıran çizginin bu olduğunu söyleyebilir miyiz sonuçta? Yani bu analitik bir önerme midir, yoksa sentetik bir önerme mi?

Kant çok basit bir şey söylüyor: bu zorunlu olarak *a priori* sentetik bir önermedir – neden? Çünkü doğru bir çizginin bir noktadan diğerine en kısa yol olduğunu söylediğinizde doğru çizgi kavramının dışı-

na çıkıyorsunuz, dışına taşıyorsunuz. Peki ama, bir noktadan ötekine en kısa yol olmak bir doğru çizgide içerilmiş değil mi? Leibniz'in bunu onaylayacağı besbelli – evet, içerilmiştir. Kant ise hayır, diyor, doğru çizgi kavramı Öklitçi tanımına göre bütün noktalarında *ex aequo*, hep aynı olan çizgi demektir. Bundan bir noktadan diğerine en kısa çizgiyi türetemezsiniz. Başka bir şey söyleyebilmek, onaylayabilmek için kavramın dışına çıkmanız gerekiyor. Ama henüz ikna olmuş değiliz. Kant niye böyle diyor? Sanıyorum Kant şöyle bir cevap verirdi: Bir noktadan ötekine en kısa yol bir karşılaştırma içeren bir kavramdır – en kısa çizgi ile diğer çizgilerin, kırıncı ya da eğri çizgiler arasında yapılan bir karşılaştırma. Bir karşılaştırmayı, doğru çizgi ile eğriler arasındaki bir ilişkiyi örtük olarak kabul etmeden, doğru bir çizginin bir noktadan ötekine en kısa yol olduğunu söyleyemem. Kant'a göre bu durum işin içinde bir sentez olduğunu söylemek için yeterlidir; eğri çizgi kavramına ulaşmak üzere doğru çizgi kavramının dışına çıkmaya zorlanıyorsunuz ve bütün söyledığınız doğru çizgiler ile eğri çizgiler arasındaki bir ilişki dolayısıyla... Bu bir sentezdir, öyleyse bilmek senterik bir işlemdir.

Leibniz böyle bir şeyden rahatsız olur muydu? Hayır, elbette doğru bir çizginin iki nokta arasındaki en kısa yol olduğunu söylediginizde zihninizde elbette eğri çizgi kavramının da bulunması gerektiğini söylerdi. Ama Leibniz diferansiyel hesabın yarıcısıdır ve buna göre doğru bir çizgi eğrilerin sınırı olarak tasarlanır. Sınır doğru bir süreç vardır. Buradan Leibnizci şu tema doğmaktadır: bu analitik bir ilişkidir, ama bu sonsuz bir analizdir. Doğru çizgi eğrinin sınırıdır – nasıl dinginlik hareketin sınıрыsa öyle. İlerleyebiliyor muyuz acaba? Ya işin içinden çıkamayacağız ya da ikisi arasında aynı şeyi söylüyorlar. Peki eğer aynı şeyi söylüyorlarsa söyledikleri nedir? Bu şu anlama gelebilir:

Leibniz'in sonsuz analiz adını verdiği şey Kant'ın sonlu sentez dediği şeydir. Birdenbire her şey bir sözcük meselesine dönüşüyor. Bu perspektiften bakınca, bu safhada... bir doğa farkı ayırt etmek konusunda hemfikir olduklarını söyleyebiliriz. Birincisi sonlu analiz ile sonsuz analiz arasında, ikincisi analiz ile sentez arasında. Yani aynı kapıya çıkıyorlar: Leibniz'in sonsuz analiz dediğine Kant sonlu sentez adını veriyor.

Görüyorsunuz – sağduyunun fikri şunu gösteriyor: felsefi bir tartışma sonuca erdirilemez, çünkü hem kimin haklı olduğuna karar veremiyoruz hem de kimin haklı olduğunu bilmenin hiçbir önemi yok, çünkü hepsi aynı şeyleri söylüyor. Hatta sağduyu şu sonuca da varabilir bizi: tek iyi felsefe benimkidir. İşte size trajik bir hal. Çünkü eğer sağduyu felsefenin amaçlarını felsefenin bizzat yapamadığı kadar gerçekleştirebiliyorsa felsefe yapmak için kendimizi neden yoralım ki? Peki o zaman?

O halde bir çatallanma arayalım burada, çünkü Leibniz ile Kant arasındaki bu ilk büyük karşıtlık – şimdi bize apaçık geliyorsa... acaba bu aşında daha derin bir karşıtlığa doğru aşıldığı için değil mi? Ve bu daha derin karşıtlığı göremezseniz hiçbir şeyi anlayamazsınız... Bu daha derin ikinci karşıtlık nedir? Leibniz'in büyük önermesi olduğunu görmüştük – ayırt edilemezler ilkesi adı altında – yani her fark son tahlilde, kavramsaldır, kavramdadır. Her fark kavramın içindedir. Eğer iki şey farklıysa yalnızca sayıları bakımından, şekilleri ve hareketleri bakımından farklı değildirler; kavramlarının da aynı olmaması gerekir. Her fark kavramsaldır. Bu önermenin, Leibniz'in önceki önermesinin varsaydığı bir şey olduğunu görebiliyorsunuz, değil mi? Bu noktada haklıysa – eğer her fark kavramsal ise, bilginin kavramı analiz ederek edinileceği de apaçıktır, çünkü bilmek farkları ayırt ederek bil-

mektir. Demek ki eğer bütün farklar son tahlilde kavramsal iseler, bize farkları ayırt etmeyi öğretecek olan şey kavramın analiz edilmesidir – ki buna da bilmek diyoruz. Bunun Leibniz'i ne kadar ileri düzeyde bir matematik uğraşına ittiği görülüyor – şekiller arasındaki, sayılar arasındaki bütün farkların kavramlardaki farklara bağlı olduklarını göstermesi gerekiyordu.

Peki bu tamam da, Leibniz'in ikinci önermesine karşı Kant'ın ortaya attığı önerme neydi? Burada da çok eğlenceli bir durumla karşılaşıyoruz. Kant son derecede ilginç bir önerme atıyor ortaya: Eğer dünya kendini size nasıl sunuyor, iyi bakarsanız göreceksiniz ki dünyaya birbirine indirgenemez iki tür belirlenimden kuruludur: önce hep bir şeyin ne olduğuna ilişkin olan kavramsal belirlenimler vardır – hatta bir kavramın bir şeyin ne olduğunun tasavvuru, temsili olduğunu bile söyleyebilirim. Elinizde bu belirlenimlerden pek çok var – mesela aslan kükreyen bir hayvandır– ve işte bu kavramsal bir belirlenimdir. Ve sonra tümüyle başka türden belirlenimler vardır. Kant burada en önemli kozunu oynamaktadır: demektedir ki, bunlar artık kavramsal değil, mekânsal-zamansal belirlenimlerdir. Ne demek peki bu mekânsal-zamansal belirlenimler? Bir şeyin burada ve şimdide olması, sağda ya da solda olması –bir mekânı şu ya da bu tarzda işgal ediyor olması– bir mekânı tanımlaması, zamanı içinde sürmesi... Ve işte, kavramların analizini ne kadar ileriye götürürseniz götürün, salt kavramları inceleyerek bu mekânsal-zamansal belirlenimler alanına asla varamayacaksınız. Kavram analizinizi isterseniz sonsuza kadar sürdürün, kavramın içinde size şunu anlatacak hiçbir belirlenim bulamayacaksınız: bu şeyin sağda mı, yoksa solda mı olduğu...

Acaba ne demek istiyor? Kendi ileri sürdüğü örnekler ilk bakışta oldukça ikna edici. Mesela iki el. Herkes bilir ki iki el tam aynı çizgile-

re, gözeneklerin eşit bir dağılımına sahip değildir. Aslında birbiriyle özdeş iki el yoktur. Ve bu Leibniz'in üzerinde durduğu noktadır işte: eğer iki şey varsa kavramları bakımından farklı olmaları gerekir. İşte bu onun ayırt edilemezler ilkesi...

Kant ise diyor ki, bu dediğin pekâlâ mümkün, ama bunun hiçbir önemi yok. Bunun dikkate değer hiçbir tarafı yok. Tartışmalar hep şu doğru bu yanlış diye geçmez - bunun ilgiye değer bir tarafı var mı, yoksa herkesin bildiği bir banallik mi diye de geçer. Mesela delinin durumu bir olgu sorusu değildir - aynı zamanda *quid juris* de bir sorudur. Deli yanlış şeyler söyleyip duran biri değildir. Mutlak olarak delice teoriler icat eden bir sürü matematikçi var. Delice teoriler - niçin? Yanlış ya da çelişkili oldukları için mi? Hayır, muazzam bir matematik aygıtını evirip çevirebildikleri için daha çok - mesela özellikle hiçbir ilgiyi gerektirmeyen önermelerle uğraşıp durdukları için.

Kant, Leibniz'a şöyle demeye cesaret edebilirdi: iki el ve gözeneklerinin, çizgilerinin dağılımı konusunda anlattıklarınızda dikkate değer hiçbir şey yok - çünkü *quid juris*, hukuken kavrayabilirsiniz bunu, olgusal olarak değil: aynı kişiye ait, tam tamına aynı çizgilere, gözeneklere sahip iki eli kavrayabilirsiniz. Bu manken çelişkili değil - olgusal olarak böyle iki el varolmasa bile. Ama Kant diyor ki... çok ama çok ilginç bir durum var burada: analizinizi ne kadar uzağa götürürseniz götürün, bu iki el özdeştirler, ama bakın şu işe ve hayranlık duyun ki bu iki el yine de üst üste konulamazlar. Bu ünlü bir paradokstur, üst üste konulamayan, örtüşmeyen özdeş nesneler paradoksu... Mutlak olarak özdeş iki eliniz var, tam bir hareket serbestisi kazanmak için onları kesiyorsunuz, ama onları birbiriyle örtüştüremiyorsunuz - üst üste koyamıyorsunuz. Neden peki? Üst üste koyamıyorsunuz diyor Kant, çünkü bir sağ el var bir de sol el. Geriye kalan bütün

bakımlardan mutlak olarak özdeş olabilirler – ama bir el hep sağ el, diğer el hep sol el olarak kalacaktır. Bu demektir ki kavrama indirgenemeyecek mekânsal bir belirlenim vardır. Ellerinizin kavramı kesinlikle özdeş olabilir, ama analizi istediğiniz kadar uzağa götürün, yine biri sağ el diğeri sol el olarak kalacaktır. İkisini üst üste asla koyamazsınız. İki şekli nasıl, hangi şartlarda üst üste koyar, örtüştürürsünüz? Şekillerinkine ek bir boyutu daha mekâna katmanız şartıyla bunu yapabilirsiniz ancak. İki düz şekli üst üste koyabiliyorsunuz, çünkü uzayın üçüncü bir boyutu var. İki hacimli, yani üç boyutlu şekli ancak dördüncü bir boyutunuz varsa üst üste örtüştürebilirsiniz. Demek ki uzayın düzeninde indirgenemez bir şey var. Ve aynı durum zaman için de geçerlidir: zamanın düzeninde de indirgenemez bir şey vardır. Oyleyse kavramsal farkların analizini ne kadar uzağa götürürseniz götürün kavramların dışında ve kavramsal farkların ötesinde hep bir fark yine de olacaktır – işte bunlar mekânsal-zamansal farklardır.

Burada Kant rakibi karşısında daha güçlü bir hâle gelmiyor mu? Doğru çizgi örneğine dönelim. Sentez fikrinin Leibniz'da basitçe bir sözcük, bir terminoloji meselesine indirgenemeyeceğini fark edeceğiz. Analiz-sentez farkında kalsaydık hiçbir şeyi çözemeyecektik.

Meselenin basit bir sözcükler üstüne tartışma olmadığını görmeye çalışıyorduk. Kant şunu demektedir: Analizde ne kadar ileri giderse-niz gidin, indirgenemez bir zaman ve mekân düzeniyle karşılaşacaksınız – ve bunu kavram düzlemine indirgeyemezsiniz. Başka bir deyişle, mekân ve zaman birer kavram değildirler. İki tür belirlenim vardır: kavram belirlenimleri ve mekânsal-zamansal belirlenimler. Doğru çizgi bir noktadan ötekine en kısa yoldur derken Kant ne söylemek istemektedir? Bunun sentetik bir önerme olduğunu. Söylemek istediği şudur: Doğru çizgi elbette kavramsal bir belirlenimdir, ama bir nokta-

dan diğerine en kısa yol asla kavramsal bir belirlenim değildir, mekânsal-zamansal bir belirlenimdir. Bu ikisi birbirlerine indirgenemez; birinden ötekini asla türetemezsiniz. Demek ki ikisi arasında bir sentez vardır.

Ve bilmek nedir? Bilmek kavramsal belirlenimlerle mekânsal-zamansal belirlenimlerin sentezini yapmaktır. İşte Kant böylece mekân ve zamanı kavramın, mantıksal kavramın ellerinden söküp almaktadır. Bu işlemi bizzat kendisinin estetik diye adlandırması sadece bir tesadüf mü peki? Estetiğin en kaba düzeyleri bakımından bile... yani en iyi bilinen sözcükle "sanat teorisi"... mekân ile zamanın mantıksal kavramların elinden alınmaları estetik adı verilen bütün o disiplinin temeli değil midir?

Şimdi, bu ikinci düzeyde Kant'ın sentezi nasıl tanımlayacağını görebilirsiniz. Diyecektir ki sentez kavramlara indirgenemez bir şeyi onaylamak için her türden kavramın dışına çıkmamdır. Bilmek bir sentez yapmaktır, çünkü zorunlu olarak kavram-dışı bir şeyi onaylamak için bütün kavramların dışına çıkmaktır. Bir kavram olarak doğru çizgi - dışına çıkıyorum... bir noktadan ötekine en kısa yoldur... kavram-dışı mekânsal-zamansal belirlenimdeyim artık... Bu ikinci Kant önermesi ile ilki arasında ne fark vardır? Kant'ın getirdiği ilerleme karşısında hayranlık duymamak imkansız. Kant'ın ilk tanımı - bilmek sentez yapmaktır... sentetik önermeler yayınlamaktır... İşte Kant'ın bu ilk önermesi şuna indirgenebilirdi: Bilmek demek kavramdan dışarıya çıkarak kavrama dair onda içerilmemiş olan bir şeyi söylemek demektir. Ama bu düzeyde Kant'ın haklı olup olmadığını henüz bilemem. Leibniz gelirdi ve sonsuz analiz adına derdi ki -ve zaten diyordu ki- bir kavrama dair onayladığım her şey kavramın içinde olacaktır. Peki şimdi daha derin ikinci düzeye geçelim: Kant artık bil-

menin bir şeyi kavrama dair onaylamak için kavramın dışına çıkmak olduğunu söylemiyor artık – bu başka bir kavram olurdu yalnızca... Bilmenin bir kavramdan bütün kavramlardan çıkmak için çıkmak ve o kavrama dair genel olarak kavrama indirgenemez olan bir şeyi onaylamak olduğunu söylüyor. Bu çok daha ilginç bir önermedir.

Ama yine sığıyoruz geriye? Buna karar verebiliyor muyuz peki? Biri bize her farkın son tahlilde kavramsal olduğunu söylüyor – bu durumda bir kavram hakkında kavramın düzleminden farklı bir şeyi asla söyleyemiyor, onaylayamıyorsunuz. Diğeriyse şunu diyor: iki tür fark var – kavramsal farklar ve mekânsal-zamansal farklar; öyle ki bilmek demek kavramın dışına bütün kavramların dışına çıkarak o kavrama dair kavramsal olmayan bir şeyi onaylamaktır. Ve bu şey hiçbir kavrama indirgenemez, yani mekâna ve zamana aittir.

Bu noktada işin içinden henüz çıkamamış olduğumuzu fark ediyoruz, çünkü Kant, görülüyor ki, yumuşak bir tavırla... ve bunu hemen söylemek zorunda hissetmemiş olacak ki, kendini, yüz sayfa kadar ileride söyleyecek... evet, Kant artık kavramsal belirlenimlerle ilişkili olarak mekânsal-zamansal belirlenimlerin indirgenemezliği tezini ancak bir darbe yaparak, işi oldukça zorlayarak yapabiliyor. İleri sürdüğü önermenin anlamlı olabilmesi için mekânın ve zamanın geleneksel tanımını topyekûn değiştirmiş olması gerekiyordu. Bu konuda daha duyarlı bir hale geldiğinizi umarım. Kant mekâna ve zamana tümüyle yepyeni bir belirlenim vermektedir. Peki ama, bu da ne demek oluyor?

Kant-Leibniz karşılığının üçüncü kanadına geliyoruz böylece. Leibniz önermelerinin ve Kant önermelerinin birbirinden alabildiğine farklı iki mekân-zamanda cereyan ettikleri görülmezse bu karşılığın hiçbir ilginç yanı olmazdı. Başka bir deyişle, Leibniz'in anladığı – bü-

tün bu mekân ve zaman belirlenimleri kavramsal belirlenimlere indirgenebilirler dediği mekân-zaman değildir Kant'inki. Kant'ın mekân-zamanında mekân-zaman belirlenimleri mutlak olarak kavramsal düzleme indirgenemezler. Basitçe gösterilmesi gereken şey işte buydu; burada artık düşünce gücünün sınırlarının ve tercihlerinin oldukça zorlanmaya başladığını hissediyorsunuz, değil mi?

Çok uzun, ama çok uzun zaman boyunca mekân şöyle tanımlandı – bir arada varoluşlar düzlemi olarak... şu ya da bu şekilde... bir arada varoluşların ya da aynı andalıkların bir düzeni. Zaman ise ardışıklıkların düzeni, düzlemi olarak tanımlandı. Peki ama, Leibniz'in bu çok eski zaman ve mekân tanımlarını en uç noktasına kadar vardırması ve bir tür mutlak formülasyona kavuşturması bir tesadüf müydü? Leibniz ekliyor ve bunu biçimsel olarak yapıyor: mekân mümkün bir arada varoluşlar düzlemidir; zaman ise mümkün ardışıklıkların düzlemidir. Mümkün sözcüğünü katarak neden mutlaka doğru itiyor peki? Çünkü bütün bunlar onun bir-arada-mümkün-olma ve dünya teorilerine göndermektedir. İşte böylece eski mekân ve zaman kavrayışını yakalıyor ve kendi sistemi için ondan faydalıyor. İlk bakışta bu hiç de kötü görünmüyor tabii: gerçekten, neredeyse bir refleks gibi bana, zaman işte ardışıklıklar düzenidir, mekân ise bir arada varoluşlar düzenidir dendiğinde – bir incelik var herhalde... ve bu da az şey değil... Peki Kant'ı bunda rahatsız eden neydi acaba? Bu tartışma onun en güzel sayfalarını oluşturur. Diyor ki, asla ve asla... Kant diyor ki, öyle değil... diyor ki bir taraftan mekânı bir aradalıkların düzlemi olarak tanımlayıp öte taraftan zamanı bir ardışıklıklar, art arda gelişler düzeni diye tanımlayamam. Niçin? Çünkü her şeyden önce, bu zamana ait bir şeydir... Bir arada varolma, kelimesi kelimesine... zamana ait bir şeydir... Başka bir deyişle bir aradalık zamanın bir tarzıdır. Zaman öyle

bir biçimdir ki, içinde yalnızca ardışık olanlar değil, olanlar da akıp geçiyordur. Başka terimlerle söylersek bir arada varoluş ile aynı andalık zamanın birer tarzıdır.

Uzun bir süre sonra ünlü bir teori, aynı-andalık, eşanlılık teorisi dogacağında – ki bunun temel yanlarından biri aynı-andalığı temelinde zaman terimleriyle düşünmek olacaktır... Görecelik teorisini icat edenin Kant olduğunu söylemiyorum asla – böyle bir formülün... bize anlaşılır bir şeyler söylüyorsa eğer, bir zamanlar Kant doğmamış olsaydı anlaşılmas kalacağını söylemeye çalışıyorum. Kant aynı-andalığın mekâna değil zamana ait olduğunu bize söyleyen ilk kişidir.

Bu daha şimdiden kavramların düzeninde bir devrimdir. Başka bir deyişle Kant zamanın üç tarzı olduğunu söyleyecektir: zaman geçtikçe orada kalan şeye süreklilik diyor; zamanda art arda gelenlere... işte yalnızca onlara... ardışıklık adım veriyor; ve zamanda bir arada varolana aynı andalık ya da bir arada varoluş diyor.

Zamanı ardışıklıkların düzeniyle tanımlayamam, çünkü ardışıklık zamanın tarzlarından yalnızca biri... ve bu tarza diğerleri önünde bir ayrıcalık tanımam için hiçbir neden yok. Ve aynı zamanda başka bir sonuç daha: mekânı bir arada varolanların düzeni diye de tanımlayamam, çünkü bir aradalık mekâna ait değildir.

Eğer Kant zaman ile mekânın klasik tanımını benimsemiş olsaydı –yani bir arada varolanlar ile ardışıklıklar– Leibniz'i eleştiremezdi – yapamazdı ya da bunun dikkate değer hiçbir tarafı olmazdı... evet Leibniz'i eleştiremezdi, çünkü eğer mekânı bir arada varolanların düzeni, zamanı ise ardışıklıkların düzeni diye tanımlarsam o zaman apaçıktır ki, zaman da mekân da son tahlilde kavramın düzeninde dile getirilebilecek bir şeye göndermek zorunda kalacaklardır. Mekânsal-zamansal farklar ile kavramsal farklar arasında hiçbir fark kalmayacaktır o

zaman. Gerçekten de ardışıklıkların düzeni varlık sebebini art arda gelenlerin düzeninde bulur, bir aradalıkların düzeniyse varlık sebebi- nin bir arada varolanlarda bulur. Bu durumda son söz olarak bütün farklar kavramsal fark olurlar.

Kant bize başka ve yeni bir mekân ve zaman kavrayışı önermesey- di Leibniz'in mutlaka kadar ittiği klasik kavrayışlardan kopamazdı. Bu kavrayış hem en acayip hem de en alışıldık olanıdır. Mekân nedir? Mekân bir biçimdir. Bu onun bir töz olmadığı ve tözlerle göndermedi- ği anlamına gelir. Mekân mümkün bir aradalıkların düzenidir dedi- ğimde bu bir aradalıklar düzeni son tahlilde bir arada varolan şeylerle açıklanacaktır. Başka terimlerle söylersek, mekânsal düzlem sebebini mekânı dolduran, işgal eden şeylerin düzleminde bulmalıdır. Kant çı- kıp mekân bir biçimdir dediğinde – yani bir töz değildir dediğinde bu mekânın kendisini dolduran şeylere göndermediği anlamına gelir. Pe- ki bu biçim nasıl tanımlanacak? Bize diyor ki o dışsallığın biçimidir. Dışarıda olmanın biçimidir. Dışımızdan bize ne geliyorsa, bize dışarı- dan ne olup bitiyorsa – tamam... ama yalnızca bu değil: bu aynı za- manda öyle bir biçim ki kendine dışsal olan her şey de o biçimde olup bitiyor. Burada gelenek içinden dışarıya bir sıçrama yapabiliyor artık Kant. Gelenek mekânı hep *partes extra partes*, mekânın bir parçası hep diğer parçasının dışındadır diyerek tanımlamıştı. Ama mekânın karakterlerinden yalnızca biri olan bu tanımlı, işte bakın Kant alıp me- kânın özü haline getiriyor. Mekân dışsallığın biçimidir; yani bize dışa- rıdan gelen her şeyin geliş biçimidir – ama aynı zamanda kendine dış- sal kalan her şeyin geliş biçimidir de... Mekân olmasaydı dışsallık ol- mazdı.

Şimdi zamana sıçrayalım: Kant simetrik bir tanım verecektir – di- yecektir ki bize, zaman içsellik biçimidir, içsellğin biçimidir. Ne de-

mek bu peki? İlk olarak, bize içerden gelen, içimizden bize olan demek. Ama yalnızca bu değil. Şeyler zamanın içindedirler. Bu onların bir içsellığe sahip olduklarını ima eder. Zaman şeyin kendinin içinde olma tarzıdır demek ki.

Yine sıçrayıp yaklaştırmalar yaparsak, çok sonraları zaman felsefeleri çıkacak ortaya, hatta zaman felsefenin ana problemi haline gelecek. Ama uzun bir süre boyunca hiç de böyle olmamıştı. Klasik felsefeyi alırsanız elbette zaman problemiyle çok ilgilenen filozoflar olmuştur – ama bunlar biraz tuhaf filozoflardır. Neden karşımıza Aziz Augustinus'un zaman üzerine unutulmaz dedikleri sayfalarını çıkarıp dururlar ki? Klasik felsefenin ana problemi uzam, yayılım problemidir ve tam da düşünce ile uzam arasında ilişkinin ne olduğudur – öyle ki düşünce mi dediniz, o halde o mekânda yer tutan bir şey değildir demektesiniz.

Ve klasik denen felsefenin buna tekabül eden bir probleme büyük bir önem atfettiği de iyi bilinir – düşünce ile uzamın birliği, birleşmesi – özel biçimi altında ise ruh ile vücudun birliği. Bu demek ki düşüncenin kendine en ayan beyan gözükene, yani cismanî dünyaya bakışıdır.

Belli bir tarzda bazı kişiler modern felsefeyi bir tür problematik değişiminden başlatırlar – burada düşünce zamanla yüzleşmeye koyularak uzamı bir kenara bırakmıştır. Düşünce ile zaman arasındaki ilişki problemi felsefeyi ziyaret etmeyi, uğraştırmayı asla bırakmamıştır. Sanki düşüncenin yüzleştiği esas şey mekânın, uzamın değil, zamanın biçimiymiş gibidir.

Kant şu tür bir devrim yapmıştır: mekân ile zamanı kavramın düzeninden söküp almıştır, çünkü mekâna ve zamana mutlak olarak yeni iki belirlenim kazandırmıştır – dışsallık biçimi ve içsellik biçimi...

Leibniz onyedinci yüzyıl sonu onsekizinci yüzyıl başında yaşıdı; Kant onsekizinci yüzyılda. Aralarında çok büyük bir zaman farkı yok. Ne olup bitmiştir peki? Her şeyi hesaba katmak gerekir: bilimlerdeki başkalaşımalar, Newtoncu denen bilim, siyasal olaylar... Kavramların düzeninde bu tür bir değişim olduğunda toplumsal bakımdan hiçbir şeyini olup bitmemiş olduğuna inanılmaz. Diğer şeyler arasında Fransız Devrimi de olup bitmiştir. Başka türden bir mekân-zaman mı ima ediyordu, bilemeyiz. Günlük hayatın uğradığı değişimler olmuştur. Felsefi kavramlar düzleminin bunları kendi tarzında, daha önce olabilse bile ifade ettiğini kabul edebiliriz.

Bir defa daha Leibniz ile Kant arasındaki bu ilk karşıtıktan yola çıktık ve dedik ki bu konuda karar verilemez. Leibniz'in önermesi ile bilginin sentetik önermelerle işlediği önermesi arasında tercih yapamıyorum. Demek ki gerilememiz gerekiyordu. İlk gerileme - elimde yine birbirlerine antitez oluşturan iki önerme daha var: her belirlenim son tahlilde kavramsaldır - ve Kantçı önerme: kavramın düzlemine indirgenemeyecek mekânsal-zamansal belirlenimler var. Daha da gerileyerek bir önvarsayım türü de keşfedilecektir - yani Leibniz-Kant karşıtlığı mekânın ve zamanın asla aynı tarzda tanımlanmadıkları ölçüde herhangi bir anlam taşır. Mekânın bizi dışarıya açan şey olduğu fikri son derecede ilginçtir - klasiklerden hiçbiri böyle bir şey asla demezdi. Bu daha şimdiden mekânla varoluşsal bir ilişkidir. Mekân bize dışarıdan gelen biçimdir. Mesela şiir ile felsefe arasındaki ilişkiyi arıyorsam - bu neyi ima edecektir? Açık bir mekânı, açık bir uzayı ima edecektir. Eğer mekânı bir dışallık ortamı diye tanımlarsanız bu açık bir mekân olacaktır, kıvrımlı değil. Leibnizci mekân ya da uzay ise kıvrımlı bir mekândır - bir arada varolanların düzlemi. Kant'ın biçimiyse bizi açan bir biçimdir - bizi x'e açan bir biçim; patlayıp fışkıran

maların biçiminde... Şimdiden romantik bir mekândır bu. Estetik bir mekândır, çünkü kavramın mantıksal düzleminden sıyrılmıştır – romantik bir mekân ya da uzam, çünkü bu patlayışların, fıskırmaların mekânıdır. Bu açığın, açılmanın uzayıdır.

Ve en geç dönem filozoflarında – Heidegger gibi– açıklık temasına adanmış büyük bir şarkı görüyorsanız... göreceksiniz ki Heidegger bu Açık mefhumunu Alman romantizmine borçlu olan Rilke'den devralmıştı. Aynı zamanda şairler açıklığı ritmik değer ya da estetik değer halinde icat etmişlerdi. Yine aynı zamanda bilim adamları onu bilimsel bir uzam olarak icat ettiler... Geldiğimiz bu noktada kimin haklı kimin haksız olduğunu söylemek son derecede zordur. Belki Kant'ın bize daha yakın olduğu söylenebilir. Mekânda olma, mekânda yer tutma hallerimize bakılırsa bu daha iyiymiş gibi geliyor – mekân benim açılma biçimimdir. Peki bu yüzden Leibniz'in aşılmış olduğunu söyleyebilir miyiz? Ama bu o kadar basit değil...

Ve dördüncü bir nokta. Ancak yeni olan bir şeyin en uç noktasındadır ki... felsefede... bir şey gerçekleşebilir... Sonuçta kendini en uç noktasına kadar götürmek hiçbir yazarın yapacağı iş değildir. Kant'ın en uç noktasına varmış olan kişi Kant değildir – Alman romantizminin büyük filozoflarının hep post-Kantçı olduklarını bir düşünün. Kant'ı en uç noktaya kadar erdirmek isterken şu tuhaf duruma düşen işte onlardır: Leibniz'a geri dönmek...

[Bandın sonu]

Kant felsefesinin hem klasik denen felsefeyle hem de Leibniz'ın felsefesiyle ilişkili olarak getirmiş olduğu derin dönüşümleri arıyorum. Mekân-zamanla ilgili ilk değişimi gördük. İkinci bir dönüşüm de var – bu kez fenomen kavramıyla ilgili. Bunun ilkinden nasıl türediğini göreceksiniz. Uzun bir süre boyunca fenomen neye karşıt olarak dü-

şünölmüştü? Ve ne demektir bir fenomen? Fenomeni çoğunlukla görünüş diye tercüme ederler. Görünüşler... Ve görünüşler... mesela nedirler – duyulur olan şeylerdir görünüşler... duyulabilir, hissedilebilir görünüş. Ya peki görünüş neden ayırt edilir? Öz denen meşhumla bir çift oluşturur. Görünüş özün karşıtıdır. Ve Platonculuk görünüş ile özün bir ikilğini geliştirmişti – duyulabilir görünüşler ile düşünülebilir özler... Buradan çok ünlü bir kavrayış doğacaktır: İki dünya olduğu kavrayışı... İki dünya mı var yani – düşünülebilir dünya ile duyulabilir dünya? Duyu organlarımız ve vücudumuz yüzünden bir görünüşler dünyasına mahkum muyuz gerçekten?

Kant fenomen sözcüğünü kullanır – ve okuyucu bu sözcüğü Kant kullandığı zaman eski görünüş meşhumu gibi anlarsak hiçbir şeyin yürümediği izlenimine kapılır. Yürümez – ve belki fenomen düzeyinde, de zaman ve mekân için olduğu kadar önemli bir devrim mi söz konusudur yoksa? Kant fenomen sözcüğünü kullandığında ona çok daha şiddetli bir anlam yükler: bu bizi özden ayıran, ayrı düşüren görünüş değildir – belirştir, belirmedir. Belirş, belirdiği ölçüde belirenin boy göstermesi, kendini göstermesidir. Bu neden dosdoğru ilk devrime bağlanıyor? Çünkü belirdiği haliyle beliren dediğimde... bu "haliyle" ne demek oluyor? Belirenin zorunlu olarak mekânda ve zamanda belirlemek zorunda olduğu demek oluyor. Bu doğrudan önceki tezlere sıkı sıkıya yapışmaktadır. Fenomen şu demektir – mekânda ve zamanda beliren şey. Bu artık duyulabilir, hissedilebilir görünüş değildir – mekânsal-zamansal belirştir. Bunların hangi bakımdan aynı şey olmadıklarını bize gösterecek olan nedir peki? Eğer belirşin ilişkisi içinde olduğu eşini ararsam... Gördük ki, görünüş özle ilişkiliydi – o kadar ki belki de iki dünya vardı, görünüşler dünyası ve özler dünyası... Peki ama, belirş acaba neyle ilişki içinde? Belirş koşulla ilişkili.

Beliren herhangi bir şey onun belirişinin koşulları olan koşullar altında belirir. Koşullar belirişin belirmeyi yapma halidir. İçinde belirenin belirdiği koşullardır bunlar. Nasıl görünüş öze gönderiyorsa beliriş de belirmenin koşullarına gönderir. Bazılarıysa belirişin anlama gönderdiğini söyleyeceklerdir. Buradaki çift – beliriş ve belirişin anlamı çiftidir. Fenomen artık özyle ilişki içinde bir görünüş olarak düşünülüyor – koşuluyla ya da anlamıyla ilişki içindeki bir beliriş olarak düşünülüyor. Yeni bir kasırga daha: sadece tek bir dünya var artık – belirenle ve belirenin anlamıyla kurulan... Beliren şey artık görünüşün ardındaki özlere göndermeyi bırakıyor, belirenin belirmesini koşullandıran koşullara göndermeye başlıyor. Öz yerini anlama bırakıyor yani. Kavram artık şeyin özü değildir, belirişin anlamıdır. Anlayın ki bu felsefede yepyeni bir kavrayıştır – felsefenin yeni bir disiplin olarak, yani fenomenoloji olarak belirlenmesi işte buradan yola çıkacaktır... Fenomenoloji fenomenleri özlere gönderen görünüşler olarak değil, belirişler olarak, koşullara ya da bir anlama gönderen belirişler olarak ele alan disiplin olacaktır. Fenomenoloji istediğiniz kadar bol sayıda anlam alabilir, ama hiç değilse altta böyle bir birlik yatmaktadır – ve ilk büyük anını, tam da fenomenin anlamını değiştirdiği ölçüde fenomenoloji yapmaya aday olan Kant'la yaşamıştır... Kant fenomeni böylece bir görünüşler disiplininin değil, bir fenomenolojinin nesnesi kılmıştır. Fenomenolojinin özerk bir disiplin olarak geliştiği ilk büyük an ünlü bir metnine *Ruhun Fenomenolojisi* başlığını veren Hegel olacaktır. Oysa bu sözcük oldukça tuhaftır. Adeta bir ucubedir. *Ruhun Fenomenolojisi* tam da iki dünyanın ortadan kalkışını ilan eden büyük kitaptır – bundan böyle artık tek bir dünya vardır. Hegel'in formülü şudur: Perdenin gerisinde görececek hiçbir şey yoktur. Felsefi bakımdan bu, fenomenin ardında bir öz saklayan bir görünüş olmaması demek-

tir; fenomen belirişinin koşullarına gönderen bir belirıştır. Tek bir dünya vardır. Felsefenin teolojiyle son bağlarını kopardığı an işte budur.

Fenomenolojinin ikinci anı Husserl'inkidir – o da fenomenolojiyi bir belirış ve anlam teorisiyle yenileyecektir. Fenomenolojiye özgü, fenomenolojiye ait bir manuk biçimi icat edecektir. Tabii ki mesele bundan daha karmaşıktır. Size aşırı ölçüde basitleştirilmiş bir şema sunmaktayım: Kant o basit görünüş ve öz karşıtlığından koparak belirış-belirşin koşulları ya da belirış-anlam çiftlerini temellendiren kişi olmuştur. Ama bir şeyden topyekün ayrılmak, kopabilmek çok ama çok zordur. Kant yine de o eski karşıtlıktan bir şeyi saklıyordu. Onda biraz tuhaf bir şey vardı: fenomen ile kendinde şey arasında ayırım... Kant'taki fenomen-kendinde şey... bu eski görünüşten bir şeyler hâlâ saklamaktadır. Ama Kant'ta gerçekten yeni olan yön başka bir mefhumlar çiftine, belirış-belirme koşulları çiftine dönmüş olmasıdır. Ve kendinde şey asla bir belirme koşulu filan değildir. Bundan tümüyle farklı bir şeydir. Ve ikinci bir düzeltme daha yapalım: Platon'dan Leibniz'a dek bize basitçe görünüşler var, özler var demekle kalmıyorlardı. Dahası, Platon'da bile çok ilginç bir mefhum ortaya çıkar – iyi temellenmiş görünüş dediği şey, yani tamam, öz bizden saklanıyor, ama görünüş yine de onu bir biçimde ifade ediyor. Görünüş ile öz arasındaki ilişki çok karmaşık bir ilişkidir ve Leibniz bu ilişkiyi çok ama çok ilginç bir yöne doğru dürtmeye çabalamıştır – yani bunun için bir semboller teorisi, sembolizasyon teorisi icat edecektir. Leibniz'ın sembolizasyon teorisi tek başına Kantçı devrimi hazırlamıştır. Fenomen özü sembolize eder. Bu sembolizasyon ilişki artık görünüş-öz ilişkisi değildir.

Devam etmeye çalışayım. Fenomenin kavranışı düzeyinde yeni bir

altüst oluşturu bu. Bunun hemen mekân-zamanın altüst oluşuna hangi bakımdan dosdoğru bağlanacağını görüyorsunuz. Hiç değilse öznellik düzeyinde temel bir altüst oluş söz konusudur.

Burada da hikâye pek tuhaf, pek eğlencelidir. Ne zaman çıkar ortaya bu öznellik mefhumu? Leibniz klasik felsefenin önvarsayımlarını deha-delilik karışımı yollardan, en uç noktaya kadar iter. Leibniz'unki gibi bir bakış açısından çok fazla bir seçim şansı yoktur zaten. Bunlar yaratımın filozoflarıdır. Ne demektir bir yaratım felsefesi? Bunlar teolojiyle belli bir ittifak içinde olan filozoflardır – o kadar ki, ateist bile olsalar ya da ne kadar ateist olsalar da, Tanrıdan geçecektir yolları. Bu kuşkusuz O'nun adımı anmış olma düzeyinde değil. Teolojiyle ittifakları öylesinedir ki, şu ya da bu biçimde Tanrıdan çıkacaklardır yola. Yani bakış açıları temelinde yaratılışçıdır. Ve yaratılışçı olmayan filozoflar bile – yani yaratılışla ilgilenmeyen ya da yaratılış yerine başka bir sözcük koyanlar bile yaratım kavramına bağlı olarak yaratılışa karşı savaşlarını yürütmüşlerdir. Her durumda çıkış noktaları sonsuzdur, sonsuzluktur. Filozofların sonsuzdan yola çıkarak düşünmeye girişmelerinin çok masumca bir hali vardı – ve sonsuzu dosdoğru kabul lenmiş olarak başlardı. Sonsuz, vardı... her yerde vardı sonsuz – Tanrıda ve dünyada... Bu, sonsuz küçüklükler analizi gibi şeyler yapabilmelerini sağlıyordu. Sonsuzdan başlayarak düşünmenin masumca bir biçimi – bu yaratılmış bir dünya demekti. Çok uzaklara kadar varabiliyorlardı, ama asla en uç noktaya kadar değil... Öznellik... Bu yönde ilerleyebilmek, itmek için bütünüyle farklı bir küme gerekir. Ne kadar ileriye giderlerse gitsinler, acaba neden öznelğin keşfinden yola çıkarak en uç noktaya kadar vardırılamıyorlardı işi?

Descartes kendine ait bir kavram icat etti – ünlü *Cogito...* yani öznelğin ya da düşünen öznenin keşfi... düşüncenin bir özneye gön-

derdinin keşfi. Düşünen bir özne fikrini... bir Yunanlı bununla neden bahsedildiğini bile anlayamazdı... Leibniz unutmayacaktır bunu – Leibnizci bir öznelilik vardır. Ve modern felsefeyi genellikle özneliliğin keşfi diye tanımlarlar. Çok basit bir nedenle bu öznelilik keşfini en uç noktaya kadar vardırıyorlardı – çünkü bu öznelilik, araştırmaları ne kadar uzağa götürülürse götürülsün, olsa olsa yaratılmış bir şey olarak konacaktı – tam da şu nedenle: Çünkü onların sonsuzluğu düşünme tarzları çok masumcaydı.

Düşünen özne, sonlu bir özne olduğu için yaratılmış, Tanrı tarafından yaratılmış biri olarak düşünülebilir. Özneye taşınmış düşünme yalnızca yaratılmış bir özneye ilişkinmiş gibi düşünülebilir – ne anlama geliyor peki bu? Düşünen öznenin bir töz olduğu, bir şey olduğu anlamına geliyor... Yani bir Res... Bu uzamda yer tutan bir şey değil – Descartes'in dediği gibi, düşünen bir şey... Bu uzamda yer tutmayan, yayılmayan bir şey; ama yine de bir şey... yani bir töz... ve yaratılmış bütün şeylerle aynı statüye sahip: yaratılmış bir şey, yaratılmış bir töz... Bu mu engelliyordu acaba onları? Bana diyeceksiniz ki işin çözümü o kadar da zor değil, düşünen özneyi Tanrının yerine koymaları yeter. Ama yerleri böyle değiştirmek hiçbir işe yaramaz, çünkü o zaman da sonlu düşünen özneleri yaratan sonsuz bir düşünen öznenin yaratisına başvurmak yine gerekecektir ve birinciler yine yaratılmış tözler olarak kalacaklardır. Yani hiçbir şey kazanmış olmuyoruz. Demek ki bu filozofların gücü, yani sonsuzun işlevi bakımından düşünmenin bu masumca tarzı onları özneliliğin kapısına kadar götürüyor, ama kapıyı açıp içeri girmelerini engelliyordu.

Kant'ın Descartes'tan koptuğu yer neresi? Kantçı Cogito ile Kartezyen Cogito arasındaki fark nedir? Kant'ta düşünen özne bir töz değildir – düşünen şey olarak belirlenmiş değildir. O bir saf biçimdir – be-

liren her şeyin belirmesinin biçimidir. Başka terimlerle anlatırsak, o mekânda ve zamanda beliren her şeyin belirişinin koşuludur.

İşte yine bir kasırga... Kant düşüncenin mekân ve zamanla yeni bir ilişkisini bulmaya girişiyor. Saf biçim, boş biçim, boş form... – burada Kant muhteşemdir: bunun en zavallı düşünce olduğunu söylemeye kadar vardırır işi. Yalnız bu yine de herhangi bir şeyi düşünmenin koşuludur. “Düşünüyorum” mekânda ve zamanda beliren herhangi bir şeyin düşünülmesinin koşuludur – ama kendisi bütün belirşileri koşullandıran boş bir formadan, biçimden öteye bir şey değildir. Bu çok sert, çölleşmiş bir dünyadır. Çölleşmektedir bu dünya. Boşalmaktadır. Kaybolan, yitip giden şey, Tanrının, sonsuzluğun yaşadığı dünyadır – insanların dünyası olmuştur artık. Kaybolan, yaratılış problemi – yerini romantizmin problemine bırakarak... yani temellendirme, temel problemine bırakarak... Temellendirme ya da temel atma problemi... Şimdi artık kurnaz, püriten, çöle çekilenlere özgü bir düşünce başlayacaktır ve şunu sorup duracaktır: tamam dünya var ve beliriyor bize – peki ama, onu nasıl, neyin üstünde temellendireceğiz?

Yaratılış sorusunu kovduk, şimdi karşımıza temellendirme problemi çıktı. Gerçekten Tanrının söylemini tutmuş olan bir filozof varsa o Leibniz’dir. Şimdi artık filozof modeli kahramandır, temel atan, kuran bir kahraman. Varolan bir dünyada temel atan, dünyayı yaratan değil...

Kurucu, temel atan kişi, mekânda ve zamanda belirenlerin koşullarını koşullandıran kişidir. Burada her şey birbirine bağlı. Mekân-zaman mefhumunun değişmesi, özne mefhumunun değişmesi... Saf biçim olarak düşünen özne artık belirlediği haliyle dünyayı ve belirlediği gibi dünyanın bilgisini temellendirme ediminden başka bir şey olmayacaktır. Bu yepyeni bir girişimdir.

Geçen yıl klasik sanatçı ile romantik sanatçıyı ayırt etmeyi denemiştım. Klasik ve barok aynı girişimin iki kutbudur. Klasik sanatçının mekânları, ortamları organize eden ve bir bakıma Tanrının konumunda olan biri olduğunu söylemişim – bu yaratmaydı... Klasik sanatçı mekânları, ortamları organize ederek ve bir yerden ötekine geçmeyi asla bırakmayarak, aslında yaratıma yeniden başlayıp durmaktaydı. Havadan yere inerdi, yer ile suyu ayırırdı birbirinden. Bu tam da Tanrının yaratma sırasındaki işiydi. Sanki Tanrıyla bir tür bahse girmişlerdi: onun kadarını yapacaklardı ve... işte buydu klasik sanatçı... romantik sanatçı ise ilk bakışta biraz daha az deliydi; derdi temel atmaktı; dünya değil, yeryüzüydü onun problemi... topraktı... meselesi bir yer, bir ortam değil bir araziydi... Yeryüzünün merkezini bulmak için arazisinden çıkmak, terk etmek, yollara düşmek – işte temel atmak buydu. Romantik sanatçı yaratmayı bırakır, reddeder, çünkü onun çok daha kahramanca bir görevi vardır – ve bu kahramanca görev temel atmaktır. Onun sorunu artık yaratmak veya ortamlar değildir – arazimi, toprağımı terk ediyorum... İşte onun görevi buydu... Empe-dokles... Temel ise dipsiz olandadır. Schelling'in bütün Kant-sonrası felsefesi bu tedirginlik-verici kavramın etrafında döner durur – temel, dip, derinlik – temel atma ve dipsizlik... Lied hep budur: kahramanın uğradığı bir arazinin, bir toprak parçasının taslağıdır – ve sonra kahraman çekip gider: yeryüzünün merkezini aramaktadır çünkü; kaçır gider, çöllere çekilir... Yeryüzünün şarkısı. Mahler... Arazinin şarkıcısı ile yeryüzünün, toprağın türküsü arasındaki o gergin karşılık...

Bu müzikal arazi-yeryüzü çifti felsefedeki fenomen-beliş ve belirişin koşulları çiftinin tam karşılığıdır. Peki ama, neden yaratılışın bakış açısını terk ettiler? Acaba neden artık kahraman yaratan biri değil de temel atan biri – ve acaba neden son söz bu bile değil? Eğer Batı

düşüncesinde kendini Tanrı yerine koymak ve yaratma terimleriyle düşünmek bir süre söz konusu olduysa, meselenin nüvesini burada aramak lazım. Kahramanca düşünmenin imgesi – peki bu bize hâlâ uyuyor mu ki? Bütün bu işler çoktan bitti. Ben'in biçiminin düşünen tözün yerine konulmasının büyük önemini anlamaya çalışın. Düşünen töz daha henüz Tanrının bakış açısydı: sonlu bir tözdü elbette, ama sonsuzun bir işlevi olarak, yani Tanrı tarafından yaratılmıştı.

Oysa Kant düşünen öznenin bir şey olmadığını söylediğinde aslında yine yaratılmış bir şeyi anlıyordu bundan; bu mekânda ve zamanda beliren her şeyi koşullandıran bir biçimdi – yani temelin biçimiydi. Ne yapıyor Kant böyle? Sonlu, bitimli Ben'i ilk ilke haline getiriyor.

Bunu yapması dehşetli bir iştir – titretiyor insanı... Kant'ın hikâyesi büyük ölçüde Reforma bağlıdır. Sonlu Ben gerçek temeldir. Bakın işte, görün... ilk ilke sonluluk oluyor. Klasikler için sonluluk sadece bir sonuçtan ibaretti – sonsuz bir şeyin sınırlandırılmasıydı. Yaratılmış dünya sonludur diyordu klasikler – çünkü sınırlandırılmıştır. Sonlu Ben dünyayı ve dünyanın bilgisini temellendirir, çünkü kendisi belireni oluşturan temelin zaten ta kendisidir. Sonsuzun ve sonlunun ilişkileri tümüyle tersyüz olmuştur. Artık sonlu sonsuzun bir sınırlandırılması olmayacaktır – sonsuz sonlunun bir aşılması olacaktır. Oysa ancak sonlu kendini aşabilir. Kendini aşma mefhumu böylece felsefede şekillenmeye başlar. Bütün Hegel felsefesini katederek Nietzsche'ye kadar varacaktır. Sonsuz artık sonluluğun aşılmasından, sonluyu aşma eyleminden ayırt edilemez, çünkü yalnızca sonluluk, yalnızca sonlu kendini aşabilir. Diyalektik denen şey bütünüyle işte budur: sonsuzun bir işlemi – ki böylece sonsuz sonlunun, sonluluğun kendini aşma tarzı haline dönüşecektir... Dünyayı temellendirerek, yeryüzüne temel atarak... Bakın işte, sonsuz sonlunun edimlerine boyun eğiyor...

Buradan neler çıkageliyor peki? Fichte'nin, Kant'ın Leibniz karşısında yürüttüğü bu polemik hakkında önemli bir sayfa yazısı var. İşte bakan Fichte bize ne diyor: A, A'dır diyebilirim, ama bu sadece bir hipotezdir, hipotetik bir önermedir. Niçin? Çünkü "A var"ı gözardı ederek varsayar. Eğer A var ise A, A'dır tabii... Ama hiçbir şey yoksa A artık A değil demektir. Bu çok ilginç, çünkü neredeyse özdeşlik ilkesini bile darmadağın etmekle uğraşılıyor... Özdeşlik ilkesinin hipotetik bir kuraldan ibaret olduğunu söylüyor. Buradan yola çıkarak en büyük temasını ortaya auyor: Hipotetik yargıyı aşarak "tetik" adını verdiği yargıya varmak. Teze varmak için hipotezi aşmak... Neden A, A'dır? Çünkü A var ise bunun nedeni tam da... son tahlilde A, A'dır önermesi ne bir ilk ilke ne de sonlu bir ilkedir – yani bir amaç bile değildir. Daha derin bir yere gönderir bizi: yani A, A'dır, ama yalnızca düşünüldüğü için demeliyiz. Başka bir deyişle düşünülen şeylerin özdeşliğini temellendiren şey düşünen öznenin özdeşliğidir. Ama düşünen öznenin özdeşliği sonlu Ben'in özdeşliğinden başkası değildir. Demek ki birinci ilke A, A'dır değildir; Ben eşittir Ben olmalıdır. Alman felsefesi kitaplarını bu sihirli formülle doldurup taşıracaktır: Ben eşittir Ben... Peki bu formül niye bu kadar acayıptır? Çünkü bu sentetik bir özdeşliktir – burada sonluluğun sentezi denebilecek bir sentez vardır... yani düşünen öznenin, ilk Ben'in, mekânda ve zamanda beliren her şeyin biçiminin... ne olursa olsun Ben Ben'imdir. İşte böylece sonlu Ben'in özdeşliği Tanrının sonsuz analitik özdeşliğinin yerini almaktadır.

İki temel nokta üstünde durarak bitiriyorum: bugün Leibnizci olmak ne anlama gelebilir? Kant'ın toptan yeni bir kavramsal kümeyi mutlak olarak yaratması... Bunlar tümüyle yepyeni felsefelerin kavramsal koordinatlarıdır.

Ancak bu yeni koordinatlarda Kant aslında bir bakıma her şeyi ye-

nilemiştir – ama gün ışığına çıkardığı birçok şey henüz aydınlatılmamıştır. Mesela fenomenin kendisi ile belirlediği hali ile belirmesi arasında hangi kesin ilişki vardır?

Yeniden alıyorum: Düşünen Ben, sonlu Ben fenomenin belirişini koşullandırıyor. Fenomen ise mekânda ve zamanda beliriyor. Bu nasıl mümkündür? Bu koşullandırma ilişkisi de nedir? Başka bir deyişle... bu beliren her şeyin belirişini koşullandıran bilgi biçimidir. Peki ama, bu nasıl mümkündür – koşullandırılan ile koşul arasındaki ilişki ne türdendir? Kant burada aptallaşıyor gibidir. Bu bir akıl meselesidir diyerek kapatıyor. Soruların *quid juris* düzeyine yükseltilmesi gerektiğini onca savunan Kant bakın işte bizzat kendisinin bir *factum* dediği şeye başvurmak zorunda kalıyor: sonlu Ben işte böyle oluşuyor... onun için beliren, ona beliren beliriş koşullarına uyuyor – aynen onun kendi düşüncesinin istediği gibi... Kant koşullandırılan ile koşul arasındaki bu uyumun ancak şöyle açıklanabileceğini söylüyor: Yetilerimizin bir uyumu, armonisi var... yani pasif duyarlılığımız aktif düşüncemizle uyum içinde... Ne yapıyor bu Kant? Bu çok tutkusal, patetik bir şey. Sırtımıza sanrı bir Tanrı koyuyor taşımamız için. Bu uyumu garantileyen nedir? Bizzat kendisi söylüyor: tabii ki Tanrı fikri.

Kant-sonrası filozoflar ne yapacaklar peki? Post-Kantçılar her şeyden önce Kant'ın bir dahi olduğunu söyleyecekler; ama yine de koşul ile koşullandırılan arasında dışsal bir ilişkide kalamıyoruz işte, çünkü eğer bu olgusal ilişkide kahrırsak – yani koşullandırılmış ile koşul arasındaki uyumla yetinirsek... ve bu böyle... o halde bu uyumu garantilemek için bir Tanrıyı yeniden canlandırmamız gerekecektir.

Kant henüz dıştan koşullandırmanın bakış açısında kalıyor – bir gelişmenin, *genesis*'in bakış açısına henüz varamıyor. Belirişin koşullarının aynı zamanda belirenin genetik unsurları olduklarını göstermek

de gerekirdi. Peki ama, bunu göstermek için ne yapmak gerekir? Kant'ın bir kenara bıraktığı Kant devrimlerinden birini ciddiye almak lazım – yani sonsuzun sonluluğun kendini aştığı ölçüde eylemi olduğu fikrini... Kant bunu bir kenara atmıştı, çünkü sonsuzun belirsizle indirgenmesiyle yetinmişti.

Sonsuzun klasiklerinkinden farklı bir kavranışına varmak için sonsuzun güçlü bir anlamda sonsuz olduğunu göstermek gerekir. – ama bu haliyle sonsuz kendini aşan sonlu demektir; ve kendini aşarken sonlu belirişler dünyasını oluşturur. Bu doğup gelişmenin, *genesis*'in bakış açısını koşulun bakış açısının yerine koymaktır. Ama bunu yapmak Leibniz'a dönmek demek. Ama tabii ki Leibniz'ınkilerden başka temeller üzerinde. Post-Kantçıların iddia ettiği bütün unsurlar 'bir *genesis*'i oluşturmak üzere görünüşte Leibniz'da mevcuttur. Bilincin diferansiyeli fikri... o an bilincin bir bilinçdışında yılanması gerekiyor – ve düşüncenin kendisinin bile bir bilinçdışı olduğu fikri... Klasiklere göre düşünceyi aşan bir tek Tanrı vardır. Kant ise diyecekti ki, düşünce sonlu Ben'in biçimi olarak var. Burada sanki düşünceye belirenin diferansiyellerini içeren bir düşünce-bilinçdışına başvurmak gerekiyor. Başka bir deyişle, koşulun işlevi olarak koşullandırılanın çıkagelmesini, *genesis*'ini işletecek bir bilinçdışına. İşte bu Fichte'nin büyük görevi olacaktı – sonradan başka temeller üzerinde Hegel tarafından ele alınarak...

Görüyorsunuz ki herkes sınır durumunda hep Leibniz'la karşılaşır. Ya biz? Çok sular aktı köprü'nün altından. Yani felsefeyi kavramlar yaratma faaliyeti diye tanımlıyorum. Kavramlar yaratmak... bu aynı zamanda sanatsal bir yaratıcılıktır. Ama her şey gibi kavram yaratmak da başka yaratma tarzlarına tekabül ederek yapılabilir. Hangi anlamda kavramlara ihtiyaç duyarız? Kavramlar maddi varlıklardır. Sanki ruh-

sal hayvanlar gibidirler. Kavramlara bu tür çağrılar nasıl çıkarılıyor? Eski kavramlar ancak yeni kavramsal koordinatlar dahilinde iş görmek üzere işe çağrılırlar. Felsefi bir duyarlılık biçimi vardır: bir kavramlar kümesinin tutarlılığını değerlendirme sanatı olarak... Yürüyor mu? Nasıl işliyor? Felsefenin geriye kalan şeylerin tarihinden ayrı bir tarihi yok. Kimse, ama kimse burada aşılmış filan değildir. Yaratıyor-sanız yarattığınız şey bakımından asla aşılmazsınız. Peki ama bizim bugünkü çağdaş felsefemizde neler olup bitiyor? İnaniyorum ki filozof artık kendini temel kuran romantik bir kahraman olarak görmeyi bırakmış.

Kabaca "bizim modernliğimiz" diye adlandırabileceğimiz bugünkü durumda en temel şey. Romantizmin bizim için böyle bir başarısızlığa uğrayışdır. Hölderlin ve Novalis bizim için işlemiyorlar artık – veya ancak yeni koordinatların çerçevesi dahilinde işleyebiliyorlar. Kendimizi kahraman saymayı bıraktık. Filozofun ve sanatçının modeli artık asla – dünyanın bir eşdeğerini yaratmaya soyunan bir sanatçının modeli... artık asla Tanrı değil; bir dünya temellendirmeye çalışan bir kahraman değil – bu da artık başka bir şey haline geldi... Paul Klee'nin küçük bir metni var. Orada önceki ressamlarla kendisinin farkını nasıl gördüğünü anlatmaya çalışıyor. Artık motive doğru gidemeyiz. Bir tür akış var ve bu akışın bükümleri, dönemeçleri, bükülüşleri var... Ve sonra akış artık oralardan geçmiyor. Resmin koordinatları artık değişti.

Leibniz – sonsuz analiz demektir... Kant – sonluluğun büyük, dev sentezi demektir. Varsayalım ki bugün bir sintetayızlar çağındayız: bu bile başkadır...

## DİZİN

- Apollodoros, 55  
Aristoteles, 10, 30, 119  
    *Metafizik*, 30  
Augustinus, Aziz, 20, 146  
  
Beckett, Samuel, 39  
Berg, Alban, 120  
Borges, Jorge Luis, 57, 58  
    *Ficciones [Yolları Çatallanan Bahçe]*, 57  
  
Descartes, René, 7, 10, 13, 19, 20, 80, 105, 110, 124-6, 152, 153  
  
Empedokles, 155  
  
Fechner, Gustav Theodor, 101  
Fichte, Johann Gottlieb, 157, 159  
Freud, Sigmund, 29, 97, 101, 102, 106, 107  
  
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 28, 102, 150, 156, 159  
    *Ruhun Fenomenolojisi*, 150  
  
Heidegger, Martin, 148  
Hölderlin, Friedrich, 160  
  
James, Henry, 37  
  
Kant, Immanuel, 10, 17, 29, 57, 61, 79, 102, 132-9, 140-9, 150-9, 160  
Kierkegaard, Søren, 8, 19, 87  
Klee, Paul, 160  
  
Lawrence, David Herbert, 57  
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 57  
    *Evensel Ruh Üstüne Tartışmalar*, 34  
    *Monadoloji*, 44  
    *Ozgürlüğe Dair*, 35, 49, 60, 62  
    *Tuhaf Bir Düşünce*, 22  
  
Locke, John, 99, 100  
    *İnsanın Kavrayış Gücü Üstüne Deneme*, 99  
    *İnsanın Kavrayış Gücü Üstüne Yeni Denemeler*, 99

GILLES DELEUZE

Madam Prenant, 15

Mahler, Gustav, 155

Merleau-Ponty, Maurice, 61

Newton, Isaac, 65, 66, 81

Nietzsche, Friedrich, 9, 16, 36, 38,  
49, 57, 156

Öklid, 79

Pascal, Étienne, 22, 61, 62

Paton, 9, 151

Poe, Edgar Allan, 96

Poincaré, Henri, 91, 92

Poncelet, Jean-Victor, 72

Rilke, Rainer Maria, 148

Rousseau, Jean-Jacques, 96

*Yalnız Gezenin Düşleri*, 96

Schelling, Friedrich Wilhelm

Joseph von, 155

Schopenhauer, Arthur, 102

Spinoza, Benedict de, 7, 20, 57, 62

Turro, Ramon, 97, 98

*Bilginin Kökenleri*, 97

Voltaire, 75

Vuillemin, 82

*Cebirin Felsefesi*, 82

Weierstrasse, Karl, 82

